Démocratie chrétienne : le miroir latino-américain

Une enquête de la revue *Fuego y Raya*

Quatre numéros de la revue *Fuego y Raya*[1] ont permis la parution d'une série d'études au sujet de la démocratie chrétienne dans le monde latino-américain, très variées mais cohérentes dans l'ensemble par les clefs de lecture qu'elles offrent. Evidemment, elles n'ont pas épuisé le sujet, notamment parce qu'il y manquait l'étude d'un certain nombre de pays (parfois très importants pour le sujet, comme le Venezuela, la République dominicaine et plusieurs autres républiques d'Amérique centrale) dont l'unité politique s'est fragmentée une fois la monarchie espagnole chassée du continent. Ces articles représentent en tout cas un premier pas vers de futures recherches plus homogènes et plus étendues. Dans le développement du projet, nous abordons tout d'abord un cadre théorique associé à une présentation synthétique des expériences les plus importantes menées en dehors du champ d'étude choisi, néanmoins pertinentes par leur exemplarité : il s'agit de la France, de l'Italie et même des Etats-Unis, illustrations particulièrement éclairantes, aussi bien en matière doctrinale que sociologique ou institutionnelle.

L'intention première de la revue *Fuego y Raya* était de trouver un cadre doctrinal qui permette à ses lecteurs de comprendre les modèles théoriques et pratiques maniés par la démocratie chrétienne dans le contexte général de la pensée et des institutions de l'Eglise et des traditions intellectuelles catholiques. Il s'agissait également d'avoir un aperçu

1. Revue semestrielle hispano-américaine d'histoire et de politique, conjointement éditée à Madrid et Buenos Aires, sous la direction de Juan Fernando Segovia.

actuel sur le démocratisme chrétien en Europe après plus d'un demi-siècle d'existence, afin de le comparer aux réalités latino-américaines, en gardant toujours comme toile de fond les nouveautés introduites par le concile Vatican II. Deux contributions se sont attelées à cet objectif, celles respectivement de Danilo Castellano[2] et de Christophe Réveillard[3]. En complément, chaque numéro de la revue comprend une section « Documents » dans laquelle sont reproduits des extraits de différents penseurs catholiques soulignant le contraste entre la continuité (et la défense) des enseignements traditionnels, d'une part, et les thèses de la démocratie chrétienne d'autre part, laissant apparaître dans tous les cas l'influence déterminante du personnalisme de Maritain, ainsi que les racines protestantes (luthériennes) des nouveaux choix démocratiques effectués par les catholiques[4].

Un autre problème consistait à réaliser un examen exhaustif de l'expérience démocrate-chrétienne des deux côtés de l'Atlantique. Les études concernant l'Europe ont été assurées par Miguel Ayuso pour l'Espagne[5] et Luis Andrade dos Santos pour le Portugal[6]. Ce chapitre est complété par une enquête (Samuele Cecotti) sur les origines de la démocratie chrétienne en Italie[7], référence essentielle, pour diverses raisons, des autres types de démocratie chrétienne : tout d'abord parce que c'est dans la Péninsule que se trouve le Vatican, lieu du pouvoir temporel du pape ; ensuite, en raison de l'expérience fasciste qui, si elle n'a pas été reproduite à l'identique en Amérique latine, y a pris d'autres formes également autoritaires (ou « antidémocratiques ») ; mais aussi parce que l'Italie est depuis plus d'un demi-siècle le pays du parti démocrate-chrétien le plus influent ; enfin, dans la mesure où il s'agit du berceau de la démocratie chrétienne, on peut la regarder comme un prisme à travers lequel identifier ces autres doctrines et programmes politiques.

---

2. « De la democracia y de la democracia cristiana », *Fuego y Raya*, n. 6, 2013, pp. 57-80.
3. « La democracia cristiana e incidencias políticas de las opciones conciliares. Una visión desde Francia », *ibid.*, pp. 181-200.
4. Leopoldo Eulogio Palacios, « Maritain », *ibid.*, pp. 203-208 ; Gustavo Corção, « Cristianismo y humanismo », *Fuego y Raya*, n. 7, 2014, pp. 143-148 ; Osvaldo Lira, « Reducción de Maritain », *Fuego y Raya*, n. 8, 2014, pp. 183-192 ; et Frederick D. Wilhelmsen, « El error democristiano », *Fuego y Raya*, n. 9, 2015, pp. 129-132.
5. « La Democracia Cristiana en España : una visión panorámica », *Fuego y Raya*, n. 7, pp. 55-80.
6. « A Democracia Cristã em Portugal : casamentos de conveniência e filhos pródigos » [La démocratie chrétienne au Portugal : mariages de convenance et enfants prodigues], *Fuego y Raya*, n. 9, pp. 89-106.
7. « La opción democrático-cristiana en Italia », *Fuego y Raya*, n. 6, pp. 81-179.

Pour le continent américain ont été retenus le Mexique (Rodrigo Ruiz Velasco Barba[8]), la Colombie (Juan David Gómez Rubio[9]), le Pérou (César Félix Sánchez Martínez[10]), le Brésil (Marcelo Andrade et Ricardo Dip[11]), le Chili (José Díaz Nieva et Mario Valdés Urrutia[12]), enfin l'Argentine (Juan Fernando Segovia[13]). En outre, même s'il ne fait pas partie du monde latino-américain, le cas de l'Amérique du Nord a été abordé en raison de son actualité et de son influence (John Rao[14]).

La formation idéologique

Sur le plan idéologique comme sur celui des choix politiques concrets, on constate de manière générale le remplacement des partis démocrates-chrétiens de sensibilité social-libérale par des mouvements socialistes, si ce n'est ouvertement marxistes. Ce virage ne doit pas surprendre puisque, dans tous les cas, ces partis voient en Jacques Maritain leur guide intellectuel, ainsi que, dans une moindre mesure, Emmanuel Mounier. Or on sait très bien que le personnalisme et l'humanisme *intégral* et/ou *communautaire* possèdent dans leur structure idéologique une inclination à l'individualisme et, en même temps, une tendance socialisante. La particularité des cas latino-américains est de suivre ce dernier penchant, sous l'influence de personnages moins connus, le père dominicain Louis-Joseph Lebret, au Brésil, et le jésuite belge Roger Veckemans, qui s'est illustré au Chili. En outre, dans le cas du Brésil, nous rencontrons la trace d'un autre jésuite, le père Teilhard de Chardin, certes influent dans d'autres pays mais dans des domaines généralement moins politiques. Comme la démocratie chrétienne est née en Italie, ses chefs de file apparaissent dans

8. « Un vistazo al trayecto de la Democracia Cristiana en México », *Fuego y Raya*, n. 8, pp. 85-118.
9. « La Democracia Cristiana en Colombia : mecanismo conservador para la implantación del liberalismo y el socialismo », *Fuego y Raya*, n. 9, pp. 61-88.
10. « El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el origen y ocaso de la república criolla peruana (1821-1980) », *Fuego y Raya*, n. 7, pp. 101-140.
11. « Um excurso sobre a Democracia Cristã Brasileira » [Un excursus sur la démocratie chrétienne brésilienne], *Fuego y Raya*, n. 7, pp. 81-100.
12. « Chile : la tentación marxista de la Democracia Cristiana », *Fuego y Raya*, n. 8, pp. 119-162.
13. « Entre liberalismo, peronismo y socialismo. La imperceptible existencia de la Democracia Cristiana en Argentina », *ibid.*, pp. 163-180.
14. « "Toda armadura prestada nos ahoga". Americanismo y Democracia Cristiana » [Toute armure prêtée nous étouffe. Américanisme et démocratie chrétienne], *Fuego y Raya*, n. 9, 2015, pp. 107-125.

l'histoire de ses différentes ramifications latino-américaines, Alcide De Gasperi et Mariano Rumor, entre autres. Au fil des années, d'autres soutiens de la démocratie chrétienne surgiront d'Allemagne, avec la fondation Konrad Adenauer, et de Suisse, avec le P. Arthur F. Utz, o.p., un spécialiste de doctrine sociale.

A côté de tout cela, on ne peut passer sous silence le faible impact intellectuel des démocrates-chrétiens qui, faisant pâle figure, ont été amenés dans certains cas à essayer de renouer avec leurs prédécesseurs catholiques libéraux, et même, parfois, avec la respectabilité de traditionalistes (cas de l'Espagne). Toutefois, ils réutilisent ordinairement des expressions et des œuvres d'auteurs et d'hommes politiques démocrates-chrétiens d'Europe. En reprenant une remarque de Christophe Réveillard, on pourrait dire que l'attrait de l'Europe – spécialement de l'Italie – a fait office d'idéologie de substitution venant remplacer la référence chrétienne.

Si nous nous permettons d'affirmer cela, c'est que la lecture de toutes ces contributions nous permet de confirmer que si les démocrates-chrétiens sont, effectivement, des démocrates – avec toute l'ambiguïté et la confusion qu'entretient cette étiquette, ce que leurs volte-face et leurs autres revirements confirment –, il semble impossible d'entrevoir la spécificité chrétienne de leurs idées. Dans un sens, ce que nous trouvons de « chrétien » chez eux provient ou bien de la foi personnelle de leurs dirigeants, ou du soutien apporté par certains évêques locaux, ou bien encore des sources lointaines de leur idéologie. Mais, dans tous les cas (sauf peut-être celui du Portugal), un programme politique véritablement catholique fait défaut, qui ne se contenterait pas d'affirmer par un acte de bonne volonté que la démocratie est évangélique et qu'elle possède des racines chrétiennes[15]. C'est ce que Danilo Castellano a fait ressortir sur le plan doctrinal, soulignant dans sa contribution deux aspects essentiels : la transformation de la démocratie comme *forme* de gouvernement en démocratie comme *philosophie* de gouvernement ; et l'opposition, dans l'enseignement pontifical, à l'immanentisme sous-jacent à la démocratie moderne. Les enseignements pontificaux considèrent en effet la démocratie comme une forme de gouvernement aussi légitime que les autres, à condition de rappeler sans cesse l'origine divine du pouvoir

15. C'est ce que l'on disait au Brésil, mais qui pourrait très bien être généralisé à d'autres pays, car c'est un lieu commun hérité des catholiques libéraux. *Cf.* Marcelo Andrade et Ricardo Dip, *loc. cit.*, p. 99.

et son incompatibilité avec toute espèce de souveraineté populaire. En résumé, le critère de légitimité d'un régime politique quel qu'il soit ne saurait être inconditionnellement la démocratie, mais à l'inverse, la « condition de légitimité de cette même démocratie » serait d'être « une forme de gouvernement fortement orientée et réellement engagée dans la recherche du bien commun » [16].

A l'opposé, on remarque au sein des partis démocrates-chrétiens ce que Miguel Ayuso signale dans son article à propos de l'Espagne et qui se retrouve dans tous les pays étudiés : l'inversion des finalités. Autrement dit on ne cherche plus l'instauration d'une société chrétienne qui respecte les droits de l'Eglise, mais l'établissement d'une société démocratique dans laquelle l'Eglise devrait – volontairement – se soumettre au principe d'égalité entre toutes les religions. Un tel renversement avait déjà été condamné par saint Pie X qui y démasquait une erreur : « Nous n'avons pas à démontrer que l'avènement de la démocratie universelle n'importe pas à l'action de l'Eglise dans le monde […] Il y a erreur et danger à inféoder par principe le catholicisme à une forme de gouvernement ; erreur et danger d'autant plus grands lorsqu'on synthétise la religion avec un genre de démocratie dont les doctrines sont erronées[17]. »

Dans la même veine, l'article de John Rao éclaire le fait que si les démocrates-chrétiens d'Amérique latine ne se sont pas réclamés de l'expérience nord-américaine, cette dernière semble toutefois exemplaire (avant comme après le concile Vatican II, mais principalement dans les années qui ont suivi), si l'on en croit les idées et les choix adoptés dans le sud du continent. En effet, l'américanisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la méthode ou le système nord-américain (libéral et protestant, dans la droite ligne de John Locke) est le seul qui permette, partout dans le monde, de défendre et de promouvoir la vraie religion au sein de sociétés pluralistes, cet américanisme a été développé par les thèses libérales du P. John Courtney Murray au sujet de l'Eglise et de l'Etat. Celles-ci ont été reprises et répandues avec le thème de la *nouvelle chrétienté* de Maritain[18]. La critique d'une Eglise

16. Danilo Castellano, « De la democracia y de la democracia cristiana », *loc. cit.*, pp. 64-65.
17. Saint Pie X, *Notre charge apostolique*, 1910, n. 31.
18. *Cf.* Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2003 ; Gustavo Corção, *O século do nada*, Distribuidora Record, Rio de Janeiro et São Paulo, 1973 ; Julio Meinvielle, *De Lamennais à Maritain*, Theoria, Buenos Aires, 1967 (1re éd. : 1945) ; Leopoldo-Eulogio Palacios, *El mito de la nueva Cristiandad*, 4e éd., Dictio, Buenos Aires, 1980 (1re éd. : 1951) ; etc.

politisée qui sacraliserait l'Etat fait porter à l'*expérience américaine* tous les espoirs de ceux qui souhaitent une vie nouvelle pour une Eglise libre et une « évangélisation de l'ordre social », plaçant leur espoir dans la liberté religieuse et le respect de la dignité humaine, deux notions découlant de celle de la liberté de conscience.

Il convient d'insister sur une coïncidence tout à fait remarquable. Une accélération du processus de démocratisation des idées et des comportements des catholiques s'est produite après Vatican II, non seulement en raison de l'abandon des enseignements préconciliaires (notamment ceux formulés par Léon XIII dans *Au milieu des sollicitudes* et par saint Pie X dans *Graves de communi*), mais également par l'acceptation tantôt implicite, tantôt explicite, de l'autonomie des laïcs[19] dans leurs choix concrets.

Un même arbre, des fruits différents

Tous les cas examinés confirment que la démocratie chrétienne puise ses origines dans des options politiques et intellectuelles héritées du XIXe siècle, elles-mêmes déformation ou corruption d'idées catholiques. Mais depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, ces options ont pris une forme de plus en plus définie et font figure d'engagement concret approuvé par l'Eglise.

Les auteurs ont retrouvé les premières traces de catholicisme démocratique dès l'indépendance des nations latino-américaines, mais ils ont également fait remarquer que plus ou moins rapidement ces jeunes républiques connurent leur *Aufklärung*, obligeant les catholiques à faire preuve d'ingéniosité pour ne pas être victimes d'ostracisme politique national. Tous soulignent que les catholiques ont alors soit grossi les rangs des forces politiques conservatrices de leur pays, soit participé à la formation de partis catholiques spécifiques. Dans le premier cas, ils se sont calqués sur les mentalités des catholiques libéraux européens ; dans le second, ils ne l'ont pas fait mais ont connu un triste sort.

De même, il y a des causes communes à toutes ces tendances, comme l'opposition à la Révolution en tant que guerre contre l'Eglise

19. Les enseignements de Vatican II et du magistère postérieur ont été pris pour une ratification de cette doctrine démocratique. *Cf.* Bernard Dumont, Danilo Castellano et Miguel Ayuso (dir.), *Eglise et politique : changer de paradigme*, Artège, Perpignan, 2013 (traduction espagnole : *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Itinerarios, Madrid, 2013).

et l'ordre politique chrétien, ce qui persiste d'une certaine manière au XIXe siècle. En la matière, la démocratie chrétienne a fini par assimiler l'héritage révolutionnaire, à la manière du libéralisme catholique, afin de s'adapter au monde moderne (progressisme), en adoptant et en assumant de façon globale la sécularisation (laïcité) comme s'il s'agissait d'un phénomène inévitable, voire désirable puisque ce serait également une idée chrétienne. Dans la grande majorité des exemples cités, cette première orientation démocrate-chrétienne a reçu le soutien des Eglises locales, preuve que le virus moderniste avait gagné le clergé et pas seulement les laïcs.

Cette schématisation admet cependant deux variantes. La première forme d'apparition de la démocratie chrétienne vient de l'Italie. Son cas est exemplaire : les racines de la démocratie chrétienne y plongent au cœur du *Risorgimento* et des propositions de réformes libérales tant du pays que de l'Eglise, suivant les exhortations d'un Mazzini ou d'un Gioberti ; dans un second temps, un parti ou une force politique plus clairement chrétienne commence à se former, comme on peut le voir avec la Ligue démocratique nationale de Murri, puis avec le Parti populaire italien de Sturzo. Avec la fin de la Seconde Guerre mondiale et la confusion régnante, la démocratie chrétienne réussit à s'imposer comme parti officiel des catholiques. C'est alors une démocratisation du christianisme.

Le Portugal suit un autre chemin, la christianisation de la démocratie. Comme dans la plupart des situations étudiées, la division du XIXe siècle entre catholiques libéraux et traditionalistes s'y est faite dans un contexte fortement anticatholique. Dans cette atmosphère, le catholicisme a suivi différents stades de réaction pour défendre les droits de l'Eglise : l'associationnisme, le syndicalisme, jusqu'à la formation du Centre catholique portugais en 1917. Au cours de ces différentes étapes, on est passé d'une conception instrumentale de la démocratie à des conceptions catholiques et démocratiques de tendance corporatiste. C'est ici qu'émerge la figure d'António de Oliveira Salazar et sa volonté de convertir la démocratie au catholicisme, c'est-à-dire de transformer les démocrates en chrétiens et non l'inverse. Mais sous *l'Estado Novo* salazariste (1933-1974), le corporatisme catholique, alors proche de l'intégralisme lusitanien[20], se voit dénaturé sous l'effet des manipulations électorales, tandis que la démocratie est maintenue, bien que sous contrôle, dans le cadre

20. Parti monarchiste, nationaliste et anti-étatiste, lancé par António Sardinha (1887-1925).

du système du parti unique ; et de même la séparation institutionnelle libérale entre l'Eglise et l'Etat.

L'Action catholique portugaise commence alors à se tourner vers différentes formes de catholicisme social, la frange la plus progressiste des catholiques tirant parti des relations tendues entre le gouvernement portugais et Rome pour finir par donner, à la suite du concile Vatican II, une forme durable à leur opposition contre le salazarisme : c'est ainsi que surgit le parti démocrate-chrétien après la chute de l'*Estado Novo* en 1974 ; il vivra trois décennies, mais avec une faible incidence électorale. C'est plutôt le Centre démocrate social, à la doctrine ambiguë, alliant social-démocratie et socialisme, qui marquera de son empreinte cette ère nouvelle ; aujourd'hui encore, il s'inspire d'un humanisme chrétien de tendance conservatrice et eurocentriste.

En résumé, que les catholiques aient prétendu démocratiser le christianisme ou qu'ils aient eu l'ambition de christianiser la démocratie, le résultat a été exactement le même dans les deux cas, puisqu'on en est arrivé à une démocratie chrétienne d'où tout contenu chrétien a disparu, sauf le nom.

Les démocraties chrétiennes latino-américaines

Une série de conclusions (avec, localement, des caractères antinomiques) peuvent être formulées à la lumière des situations analysées dans *Fuego y Raya*. Jusqu'à présent, la thèse soutenue au sujet de l'Espagne[21] semble se confirmer : on a créé des partis politiques catholiques en vue de contourner les condamnations du magistère romain, selon une stratégie du fait accompli. La même chose s'est passée en Amérique latine, comme cela est manifeste avec les tentatives de formation de partis catholiques antérieures au XXe siècle (hormis de rares exceptions, au Chili et en Colombie).

A l'instar de la vitalité obstinée du catholicisme libéral français à muter vers des formes toujours plus social-démocratiques[22], les catholiques libéraux latino-américains ont rapidement trouvé des alliés chez les tenants du catholicisme social. Les premiers surgeons véritablement démocrates-chrétiens sont nés de l'union de ces deux

21. Miguel Ayuso, « La Democracia Cristiana en España: una visión panorámica », *loc. cit.*, p. 64.
22. *Cf.* un classique de Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France. 1828-1908*, Alcan, Paris, 1909 ; et l'ouvrage, plus moderne, de Marcel Prélot et Françoise Gallouédec-Genuys, *Le libéralisme catholique*, Colin, Paris, 1969.

courants. Il n'empêche, des différences surgissent dans cette zone de confluence. La particularité du cas mexicain semble être unique en Amérique latine. C'est un pays où le catholicisme a dû évoluer dans un environnement républicain et maçonnique ouvertement hostile, plus hostile que partout ailleurs.

Comme dans la plupart des autres pays, la démocratie chrétienne mexicaine est née du catholicisme social (avec lequel elle ne doit toutefois pas être confondue) qui, à son tour, est en quelque sorte une réaction contre les catholiques libéraux du Porfiriat[23]. Le Parti catholique national apparaît en 1911, en même temps que les prémices de la révolution mexicaine. A ses débuts, il soutient le démocrate libéral Francisco Madero et, après le renversement de celui-ci, le parti se délite à cause de nombreux conflits internes. Viennent alors les années de résistance au radicalisme laïciste et révolutionnaire : les Cristeros, le synarchisme, etc., jusqu'à la fondation – dans les années 1940 – de l'Union synarchiste nationale d'Abascal, d'allure traditionaliste mais non dénuée d'une certaine ambiguïté. Ce parti doit faire face à l'opposition du Parti d'action nationale (Pan) qui englobe les démocrates-chrétiens.

Il y a au Mexique, alors que ce n'est pas toujours le cas dans les autres pays (sinon en Espagne et au Portugal, et, dans une certaine mesure, au Brésil[24]), un catholicisme de doctrine plus traditionnelle, résistant aux courants progressistes, les démocrates-chrétiens se montrant partisans d'une espèce de modérantisme néo-catholique afin de neutraliser les groupes traditionalistes (incarnés par les courants monarchistes du carlisme en Espagne et du miguélisme au Portugal, mêlés au Brésil).

Dans les autres pays, comme il n'existe aucun mouvement politique catholique d'apparence plus traditionnelle, le démocratisme chrétien a pu osciller entre libéralisme catholique et catholicisme social jusqu'au moment où, dans les décennies 1930 et 1940, il a montré son vrai visage. Ce processus semble être plus tardif en Colombie. Ailleurs, dans la plupart des pays en question, les forces démocrates-chrétiennes sont déjà établies à la fin de la Seconde Guerre mondiale : au Brésil sur la

23. Période du gouvernement autoritaire de Porfirio Díaz, de 1876 à 1910, caractérisée par une certaine prospérité économique.

24. Sans oublier l'Italie et le catholicisme traditionaliste, au xxe siècle, de Carlo Francesco D'Agostino – entre autres. *Cf.* Samuele Cecotti, « La opción democrático-cristiana en Italia », *loc. cit.*, pp. 171 ss. ; et Danilo Castellano, *De christiana republica. Carlo Franceso D'Agostino e il problema politico*, Edizioni scientifiche italiane, Naples, 2004.

base de l'Action catholique brésilienne, démocrate, libérale et moderniste[25] ; au Pérou autour du centre Fides de Lima (1930), promoteur du catholicisme social, qui a donné naissance à l'Union populaire (1931) de V. A. Belaunde, et, plus tard, au Front démocratique national ; au Chili, le plus important des mouvements issus du catholicisme social fut la Falange nacional, ouvertement opposée au parti conservateur ; en Argentine, les démocrates chrétiens sont déjà bien organisés depuis le milieu des années 1940, même s'ils ne paraissent au grand jour que dans la décennie suivante ; et ainsi de suite.

C'est là une deuxième incidence, qui nous mène à une troisième : les mouvements démocrates-chrétiens s'appuient presque toujours sur les laïcs de l'Action catholique qui, de mouvement de formation se transforme en instrument d'activités partisanes. Cette combinaison entre Action catholique et démocratie chrétienne est une autre piste permettant de pointer du doigt les erreurs stratégiques, bien plus que tactiques, des hiérarchies ecclésiastiques au siècle dernier, et même de celles qui sembleraient pouvoir passer au-dessus de tout soupçon de modernisme. Avec toutes leurs mutations, bien que partant à l'origine d'un libéralisme conservateur, ces courants en sont arrivés à un stade où ils ne pouvaient plus éviter de se marxiser, que ce soit l'Action catholique ou la démocratie chrétienne, comme nous allons le voir tout de suite.

Pour en revenir à l'absence, en Amérique latine, d'une opposition catholique plus cohérente avec les enseignements traditionnels de l'Eglise, on peut se demander s'il n'y avait vraiment aucune espèce d'alternative au démocratisme chrétien. Il semble en effet qu'il en a été d'abord ainsi, puisque les partis et les gouvernements populistes (nous n'avons pas trouvé de meilleure dénomination) furent dans une certaine mesure des facteurs retardateurs, voire des obstacles purs et durs. On peut le dire à propos de l'Argentine et du parti péroniste au pouvoir, et aussi de l' Apra au Pérou, à l'ombre de laquelle se développe la démocratie chrétienne, mais tout devient moins évident dans les cas du Brésil – dont l'*Estado Novo*[26] est la première expérience de

25. Parmi ses chefs de file, il faut mentionner Alceu Amoroso Lima. Ses œuvres, publiées sous le pseudonyme de Tristão de Ataíde, sont largement diffusées et appréciées en Amérique latine. Il a très tôt été rangé dans les rangs des démocrates-chrétiens de la même veine que Maritain. C*f.* Samuel Putnam, « The Christian humanism of Alceu Amoroso Lima », *Books Abroad* [Oklahoma], vol. 21, n. 4, 1947, pp. 379-383.

26. L'Etat nouveau instauré au Brésil par Getúlio Vargas (1937-1945), à ne pas confondre avec son homonyme portugais.

ce genre en Amérique – et également du Chili. En effet si l'on peut y parler de « tendance populiste », celle-ci se trouve au sein des milieux catholiques sociaux eux-mêmes d'où est issue la démocratie chrétienne (le Parti populaire de la décennie 1920, le Parti social syndical et le Parti corporatiste populaire des années 1930, la Falange, etc.).

En fait on peut dire que, dans l'ensemble, les gouvernements militaires ont fini par faciliter l'activité des partis démocrates-chrétiens. De la Colombie à l'Argentine en passant par le Pérou et le Brésil, on remarque que ces partis ont effectivement attiré les faveurs – directes ou indirectes selon leur degré d'opposition –des gouvernements autoritaires[27]. Une différence notable est offerte par le Chili et son légalisme : la démocratie chrétienne chilienne a connu une ascension fulgurante depuis son apparition en 1957, jusqu'à obtenir la présidence du pays en 1964 avec Eduardo Frei. Nous trouvons une autre exception encore au Pérou, parce que la démocratie chrétienne a réussi à y remporter les élections présidentielles de 1963 en s'alliant avec l'Action populaire, propulsant vers la magistrature suprême Fernando Belaunde Terry, avant qu'il finisse destitué, en 1968.

Venons-en à une nouvelle conséquence, fruit de l'évolution politique et idéologique des partis démocrates-chrétiens : dans tous les exemples cités, sans exception, la révolution cubaine et la guérilla mexicaine tiennent compagnie – entre autres paramètres – aux tendances socialistes du catholicisme nées avec l'apparition de la théologie de la libération. Après la révolution de 1968, certains courants démocrates-chrétiens du Pérou ont viré à gauche en raison de l'influence exercée par les prêtres tiers-mondistes et à cause des nouvelles tendances postconciliaires soutenues par l'épiscopat et l'université catholique de Lima. En Argentine et au Brésil, le phénomène est similaire, conduisant jusqu'à la division du parti démocrate-chrétien. Au Mexique, dans les décennies 1950 et 1960, la démocratie chrétienne a été infiltrée par un clergé progressiste s'abritant derrière les interprétations les plus avancées du concile Vatican II : elle y a bu aux mamelles du modernisme théologique et s'est tournée, en politique, vers le socialisme.

Le Chili a été le théâtre de l'expérience la plus extrême. Sa démocratie chrétienne – et ce même, déjà, sous le gouvernement de Frei – n'a pu survivre à ses déchirements internes pour des raisons

27. Cette constatation pourrait également être appliquée à l'Espagne et au Portugal, étant donné que les courants démocrates-chrétiens y ont émergé ou se sont consolidés au sein, respectivement, du franquisme et du salazarisme.

idéologiques, s'aliénant ses membres les plus jeunes, admirateurs du socialisme cubain et du marxisme. C'est ainsi que s'est formé le mouvement de Camilo Torres, adhérant ouvertement au castrisme, et, plus tard, le Mapu (Mouvement d'action populaire unitaire) qui a soutenu lors d'élections présidentielles le candidat marxiste, Salvador Allende.

Le cas de la Colombie est sans pareil, puisque le saut de l'ange vers le socialisme s'est effectué en suivant la synergie même du libéralisme qui avait donné naissance à la démocratie chrétienne. Un parti de ce genre y est apparu en 1959 – très tardivement donc – pour contrer la politique anticonceptionnelle du Frente nacional (une alliance entre certains courants libéraux et conservateurs), et la violence anticommuniste, mais professant le libéralisme catholique dans une version de type personnaliste. Le contexte social de violence et de guérilla marxiste qui imprégnait l'atmosphère politique colombienne fut essentiel dans son évolution, mais l'événement qui a mis les démocrates-chrétiens au cœur des débats est lui aussi original (le refus des politiques contraceptives du gouvernement frontiste). En raison de ses faibles scores électoraux, ce mouvement a fini par s'associer au parti conservateur, qui se présente lui-même comme démocrate-chrétien. Si bien que la démocratie chrétienne en Colombie, comme le soutient Gómez Rubio, est finalement devenue le moteur du libéralisme politique et moral, avec des penchants socialistes.

Cette version socialiste de la démocratie-chrétienne a généralement été compatible avec le christianisme. L'idée de révolution pacifique, ou celle de révolution dans la liberté (une version de gauche du cléricalisme[28]) comme formule-programme de la révolution chrétienne est différente du concept marxiste, en ce sens que l'humanisme chrétien aspirerait à une révolution à visage humain. Néanmoins, au Chili, en dépit d'une prédication révolutionnaire de cette sorte, on a également pu observer, dans les milieux les plus radicalisés, des inclinations favorables à la révolution violente[29].

28. Selon la signification que lui donne Danilo Castellano, « De la democracia y de la democracia cristiana », *loc cit.*, p. 63, note 8, à savoir « la recherche d'un accord avec ce que l'on considère comme l'aile avancée de l'histoire pour éviter de rester exclu. Dans le fond, cette recherche révèle d'une part l'acceptation (au moins implicite) du progressisme (bien que l'histoire, contrairement à ce que soutiennent les progressistes, n'avance pas selon un sens obligatoire), et de l'autre, la vocation d'aller toujours à la remorque des modes (ce qui signifie se résigner à être toujours perdants) ».

29. Il ne fait aucun doute que l'on peut affirmer la même chose à propos de l'Argentine.

Pour finir, relevons un autre élément digne de considération. La démocratie chrétienne entretient, depuis sa naissance, des prétentions continentales, comme en témoignent la déclaration de Montevideo (1947)[30] et l'Organisation démocrate-chrétienne d'Amérique qui en est issue. Dans son évolution, cette démocratie chrétienne a fini par dépasser le cadre continental pour prendre part à l'Internationale démocrate-chrétienne (1961). Alors que ces partis ont tendance à s'associer sur la scène internationale, ils connaissent à l'intérieur une propension à la division et à la fragmentation. Dans tous les cas étudiés, on constate que la démocratie chrétienne s'est plus d'une fois émiettée en plusieurs groupes ou courants éloignés les uns des autres, au nom d'intérêts politiques ou d'impératifs idéologiques. Enfin, il faut bien remarquer que le poids électoral (« démocratique ») faible ou anecdotique des partis démocrates-chrétiens d'Amérique latine, à l'exception du Venezuela et du Chili, ou même du Pérou, ne leur a pas permis d'être davantage qu'une force de représentation parlementaire.

Conclusion

Au total, les travaux publiés dans *Fuego y Raya* n'ont pas épuisé l'étude de la démocratie chrétienne en Amérique latine, et cette revue n'a rien prétendu de tel. Une approche comparative nous a cependant permis de trouver des ressemblances et des antinomies entre les expériences de différents pays. Ce sont autant de conclusions intermédiaires. Toutefois, quelques réflexions supplémentaires peuvent nous aider à formuler une synthèse globale.

Les partis démocrates-chrétiens latino-américains et espagnol (en laissant de côté le cas portugais) sont les rejetons des anciens partis catholiques libéraux ainsi que des courants sociaux du catholicisme de la fin du XIXe siècle. Ils ont évolué d'une attitude démocratique et libérale vers des choix et des idées socialistes plus ou moins radicaux selon le lieu. La politique du fait accompli a été favorisée par le clergé local, et, à partir de Vatican II, une tendance à la démocratisation de l'Eglise se confirme en même temps qu'est avalisée l'action de la démocratie chrétienne comme parti, en raison de l'autonomie accordée au pouvoir temporel et de la liberté d'action reconnue aux

30. Déclaration fondatrice de l'ODCA (Organización demócrata cristiana de América), 23 avril 1947. [Ndlr]

laïcs. Dans ce processus, aucune rupture ne semble se produire, et c'est une sensation de continuité qui domine.

Dans certains cas (Portugal, Espagne et Brésil), les démocrates-chrétiens émergent en tant que force catholique s'opposant à un traditionalisme politique davantage enraciné, dans l'intention de l'affaiblir ; mais, dans d'autres cas, ils sont nés en faisant face aux courants les plus libéraux du catholicisme, en leur opposant des motifs sociaux. Dans l'un et l'autre de ces deux grands modèles, la démocratie chrétienne apparaît comme une nouvelle forme d'adaptation du catholicisme au monde moderne, indiquant le passage d'une perception transhistorique, ou transcendante, de la politique à un évolutionnisme de type historiciste : il s'agit de suivre la marche de l'histoire, ce qui explique à la fois l'origine du libéralisme à nuance sociale, puis son virage vers le socialisme.

Le succès politique des partis démocrates-chrétiens a été variable, mais d'une manière générale (à l'exception du Chili, du Venezuela et, éventuellement, du Pérou), ils ont souffert de la faiblesse de leurs assises électorales. C'est une cause – parmi d'autres – de leurs divisions internes et de leur propension à conclure des alliances avec d'autres partis, ce qui a parallèlement contribué à altérer leur aspect « chrétien ».

D'ailleurs, la nuance chrétienne de ces partis démocrates est certainement leur caractéristique la plus controversée. Par leurs origines, ils sont en contradiction avec le magistère de l'Eglise ; du côté de leurs références intellectuelles, ils se nourrissent des idées déchristianisatrices du personnalisme et de l'humanisme ; au cours de leur évolution, ils accueillent les modes radicales du modernisme et même de courants aussi inattendus que le marxisme et ses différentes variantes. Tout compte fait, on a l'impression que ce qu'il y a de « chrétien » en eux s'identifie à ce qu'il y a de « démocratique », dans la mesure où la démocratie est considérée comme évangélique – comme l'affirmaient déjà les catholiques libéraux. L'identification pure et simple de la démocratie et de la démocratie chrétienne est une illustration de plus de la confusion qui règne parmi les catholiques contemporains.

Plusieurs auteurs ont émis l'hypothèse que les transformations visibles de ces dernières années annoncent la disparition de la démocratie chrétienne, comme si celle-ci avait atteint le sommet de son évolution et entamé une rapide agonie. Il est possible qu'il en soit ainsi, si l'on en croit les statistiques électorales qui font montre d'un net recul.

Mais la démocratie chrétienne semble avoir malgré tout remporté la bataille des idées, les siennes ayant été un facteur essentiel de la désagrégation des forces catholiques plus orthodoxes. La démocratie chrétienne s'est insensiblement propagée dans la mentalité des catholiques, à tel point qu'il n'est pas extravagant d'affirmer que, de nos jours, la plupart d'entre eux pensent en démocrates-chrétiens, même s'ils n'ont aucune activité politique partisane.

Miguel Ayuso, Juan Fernando Segovia