THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

École doctorale : LLSH- Langues, Littératures et Sciences Humaines
Spécialité : Études Hispaniques et Hispano-Américaines
Unité de recherche : Institut des Langues et des Cultures d'Europe, d'Amérique, d'Afrique, d'Asie et d'Australie

Entre réforme et conservation : une histoire politique de l'action sociale de l'Église catholique dans la question agraire colombienne (1958-1972)

Between Reform and Conservation: A Political History of the Catholic Church's Social Action on the Agrarian Question in Colombia (1958-1972)

Présentée par :

Michele MERENDA

Direction de thèse :

Almudena DELGADO LARIOS PROFESSEURE DES UNIVERSITES, Université Grenoble Alpes	Directrice de thèse
Daniel ROJAS CASTRO MAITRE DE CONFERENCES, Université Grenoble Alpes	Co-encadrant de thèse

Rapporteurs :

Héctor Heraldo ROJAS JIMENEZ
MAITRE DE CONFERENCES, Universidad Externado de Colombia
Olivier CHATELAN
PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université d'Artois

Thèse soutenue publiquement le **17 juin 2026**, devant le jury composé de :

Raul CAPLAN, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université Grenoble Alpes	Président
Almudena DELGADO LARIOS, PROFESSEURE DES UNIVERSITES, Université Grenoble Alpes	Directrice de thèse
Héctor Heraldo ROJAS JIMENEZ, MAITRE DE CONFERENCES, Universidad Externado de Colombia	Rapporteur
Olivier CHATELAN, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université d'Artois	Rapporteur
Charles CAPELA, MAITRE DE CONFERENCES, Université Lyon 2 A & L. Lumière	Examinateur
Enrique FERNANDEZ DOMINGO, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université Paris 8 Vincennes St Denis	Examinateur

Invités :

Daniel ROJAS CASTRO
MAITRE DE CONFERENCES, Université Grenoble Alpes

Remerciements

Cette thèse marque l'aboutissement d'un parcours entrepris il y a maintenant dix ans, lorsque j'ai fait le choix de poursuivre mes études universitaires en France, sans imaginer alors combien cette décision transformerait profondément ma vie, tant sur le plan professionnel que personnel. Au terme de ce chemin, je souhaite adresser ma plus sincère reconnaissance à toutes celles et ceux qui, de près ou de loin, m'ont accompagné, soutenu et encouragé tout au long de cette aventure, et plus particulièrement durant ces années de doctorat.

Mes premiers remerciements s'adressent à M. Daniel Rojas, co-encadrant de cette thèse. Je lui suis profondément reconnaissant pour la confiance qu'il m'a accordée en m'encourageant à présenter ce projet à l'Université Grenoble Alpes. Ses conseils avisés, la pertinence de ses remarques, sa disponibilité constante et son soutien indéfectible ont largement contribué à la maturation de cette recherche et à la construction de ma réflexion scientifique. J'adresse également ma plus profonde gratitude à ma directrice de thèse, Mme Almudena Delgado-Larios, qui a accepté de diriger ce travail avec bienveillance et exigence. Je la remercie pour la confiance qu'elle m'a témoignée, pour la qualité de son accompagnement, la pertinence de ses observations et les encouragements qu'elle m'a prodigués tout au long de ces années.

Je tiens également à remercier la direction de l'unité de recherche ILCEA4, ses anciens directeurs, Mme Véronique Molinari et M. Raúl Caplan, ainsi que ses directrices actuelles, Mme Marion Le Corre-Carrasco et Mme Marie Mianowski, pour leur soutien constant, notamment à travers les projets scientifiques, les missions de recherche et les mobilités internationales qui ont rendu possible la réalisation de cette thèse. Ma gratitude va également à l'ensemble de l'équipe administrative de l'ILCEA4, et tout particulièrement à Mme Habiba Naili et Mme Sarah Arab-Gautier, pour leur disponibilité et leur aide précieuse. Je remercie enfin les membres de l'École Doctorale Langues, Littératures et Sciences Humaines, sa directrice, Mme Laure Gardelle, ainsi que toute son équipe administrative, pour leur accompagnement tout au long de mon parcours doctoral.

En español, deseo expresar un agradecimiento muy especial a Catalina, quien fue la principal razón que me llevó a interesarme por los temas abordados en este trabajo y por un país que hoy considero como una segunda casa. Le agradezco profundamente el

apoyo constante que siempre me ha brindado, así como su paciencia y la agudeza de sus observaciones. Este trabajo está dedicado a ella y a su familia, especialmente a María José, Elena y Juan Felipe, a quienes espero algún día poder transmitir una parte de su propia historia.

E in italiano, i ringraziamenti più affettuosi sono per la mia famiglia. Ai miei genitori, Sergio e Bruna, devo la curiosità e la passione per la storia che mi accompagnano ogni giorno e la libertà di inseguire i miei progetti senza mai sentirmi limitato. A Martina e Stefano va il mio grazie per l'affetto, il sostegno e la complicità che ci uniscono; a mia zia Tiziana, per la sua presenza discreta ma costante, e a tutta la mia famiglia, che mi ha sempre incoraggiato lungo questo percorso. Un pensiero particolare va ai miei nonni: a Franco, che purtroppo non ha potuto vedere questo lavoro concluso, e a Maria, alla quale dedico con affetto questa tesi.

Je souhaite également exprimer ma profonde reconnaissance à toutes les personnes rencontrées dans les archives et les bibliothèques qui, par leur disponibilité et leur professionnalisme, m'ont apporté une aide précieuse dans la recherche des sources et des documents sur lesquels repose cette étude. Mes remerciements vont aussi aux nombreuses personnalités qui ont accepté de me recevoir, de partager leurs souvenirs, leur expérience et leurs réflexions, contribuant ainsi à mieux éclairer le contexte historique étudié. Je pense notamment au cardinal Paul Poupard, aux professeurs Eduardo Posada Carbó et Ricardo Arias Trujillo, au père Fernán González S.I., à Ramon Fayad Naffah, à Gabriel Escalante, ainsi qu'à la famille Zabala - Vladimir, César et Miguel - avec laquelle j'ai eu le privilège d'avoir de longues et enrichissantes discussions.

Enfin, je tiens à remercier tous les amis et collègues rencontrés au fil de ces années. Qu'ils me pardonnent de ne pouvoir les citer tous nommément ; chacun, à sa manière, a contribué à rendre ce parcours plus riche, tant sur le plan scientifique, technique ou simplement humain. Les échanges intellectuels, les discussions informelles, les moments de doute comme les joies partagées ont nourri ma réflexion et m'ont accompagné tout au long de ces années. Ma gratitude va en particulier aux doctorantes et doctorants de l'ILCEA4, aux membres du groupe *Thes'Art*, à l'équipe de rédaction de la revue *RITA*, ainsi qu'à Richard et Toko, qui m'ont généreusement ouvert les portes de leur maison lors de mes séjours parisiens. À toutes celles et ceux que je n'ai pu nommer, j'adresse l'expression de ma profonde reconnaissance.

Résumé

Cette thèse étudie les relations entre l'Église catholique et la question agraire en Colombie durant les « longues années soixante » (1958-1972), période de profondes mutations marquées par l'essor du paradigme développementaliste interaméricain, les renouvellement pastoraux et doctrinaux issus du Concile Vatican II, les tentatives de réforme agraire, ainsi que l'intensification des conflits sociaux et politiques dans un contexte d'insurrection et de contre-insurrection. Adoptant une perspective d'histoire politique de l'action sociale ecclésiastique dans la question agraire, la thèse montre que l'Église ne peut être appréhendée comme un acteur homogène. Elle apparaît plutôt comme une institution complexe, traversée par des tensions internes et dotée d'une autonomie relative, ce qui mène l'analyse à la considère comme un ensemble d'acteurs, de structures et de pratiques inscrits dans des rapports de pouvoir.

Dans un premier temps, la recherche retrace les héritages historiques qui lient l'Église au pouvoir politique, de la période coloniale au XXe siècle. Elle souligne son rôle traditionnel dans la légitimation de l'ordre social, tout en mettant en lumière l'émergence progressive d'un engagement social. Dans un second temps, elle examine la structure agraire colombienne, caractérisée par un dualisme marqué entre latifundium et minifundium, source d'inégalités, de dépendance et de marginalisation des populations rurales. Dans ce contexte, la réforme agraire s'impose comme un enjeu central, à la fois instrument de modernisation et foyer de tensions entre projets politiques concurrents.

L'analyse se concentre ensuite sur le « moment réformiste » (1958-1967), marqué par l'émergence d'un nouveau compromis au sein de l'Église. Sous l'influence de dynamiques transnationales, telles que l'Alliance pour le Progrès et Vatican II, une partie du clergé adopte une posture plus favorable aux réformes sociales. L'Église participe alors à une « mystique réformiste » qui nourrit l'action de certains dirigeants colombiens, en cherchant à concilier développement, justice sociale et lutte anti-communiste. Cette orientation demeure toutefois ambivalente, oscillant entre une volonté réelle de transformation des milieux ruraux et le maintien de l'ordre établi. Des trajectoires individuelles, comme celle de Camilo Torres Restrepo, illustrent ces tensions et les possibilités de radicalisation interne.

L'un des apports originaux de cette recherche réside dans l'analyse des Séminaires nationaux sur la réforme agraire destinés au clergé colombien (1964, 1965, 1967) en tant que « zones de contact », un espace de circulation transnationale où se rencontrent acteurs ecclésiaux, experts et responsables politiques. Enfin, la thèse montre qu'à la fin de la période, malgré la Conférence de Medellín (1968), qui place les paysans au centre de l'action de l'Église et considère la pauvreté rurale comme une injustice, une partie de la hiérarchie colombienne reste réticente à appliquer ces changements. Cette résistance favorise l'émergence de groupes ecclésiaux radicaux, comme celui de Golconda. En parallèle, les politiques gouvernementales soutiennent l'organisation paysanne, qui devient progressivement plus autonome. Cependant, la radicalisation de certains secteurs de l'Église et du mouvement paysan se heurte à de fortes oppositions. Le Pacte de Chicoral (1972) et la dissolution de Golconda marquent ainsi la fin du cycle réformiste et le recul des initiatives ecclésiales les plus engagées.

En conclusion, la thèse met en évidence l'ambivalence fondamentale de l'Église catholique, à la fois « moteur et frein » du changement social. La question agraire apparaît comme un révélateur des transformations du catholicisme et des tensions entre modernisation et conservation. Loin d'être marginale, l'Église s'impose comme un acteur central des dynamiques politiques et sociales, contribuant à redéfinir les horizons du possible dans la Colombie des années 1960.

Mots clés : Colombie ; Église catholique ; question agraire ; réforme agraire ; *Global Sixties* ; Circulations transnationales.

Abstract

This thesis examines the relationship between the Catholic Church and the agrarian question in Colombia during the "long Sixties" (1958–1972), a period of profound transformations marked by the rise of the inter-American developmentalist paradigm, the pastoral and doctrinal reforms stemming from the Second Vatican Council, attempts at agrarian reform, and the intensification of social and political conflicts in a context of insurgency and counter-insurgency. Adopting a political history perspective on the Church's social action regarding the agrarian issue, the study shows that the Church cannot be understood as a homogeneous actor. Rather, it appears as a complex institution, traversed by internal tensions and endowed with relative autonomy, which leads the analysis to consider it as a set of actors, structures, and practices embedded in power relations.

First, the research traces the historical legacies connecting the Church to political power, from the colonial period to the twentieth century. It emphasizes the Church's traditional role in legitimizing the social order while highlighting the gradual emergence of social engagement. Second, it examines the Colombian agrarian structure, characterized by a marked dualism between latifundium and minifundium, which generates inequalities, dependence, and marginalization among rural populations. In this context, agrarian reform emerges as a central issue, both as a tool for modernization and as a source of tensions between competing political projects.

The analysis then focuses on the "reformist moment" (1958–1967), marked by the emergence of a new compromise within the Church. Under the influence of transnational dynamics, such as the Alliance for Progress and Vatican II, part of the clergy adopted a more favorable stance toward social reforms. The Church thus participated in a "reformist mystique" that guided the actions of certain Colombian leaders, seeking to reconcile development, social justice, and anti-communist efforts. However, this orientation remained ambivalent, oscillating between a genuine desire to transform rural areas and the maintenance of the established order. Individual trajectories, such as that of Camilo Torres Restrepo, illustrate these tensions and the possibilities for internal radicalization.

One of the original contributions of this research lies in the analysis of the National Seminars on Agrarian Reform for the Colombian clergy (1964, 1965, 1967) as "contact zones," spaces of transnational circulation where ecclesiastical actors, experts, and political authorities intersect. Finally, the dissertation shows that by the end of the period, despite the Medellín Conference (1968), which placed peasants at the center of the Church's action and defined rural poverty as an injustice, part of the Colombian hierarchy remained reluctant to implement these changes. This resistance fostered the emergence of more radical ecclesiastical groups, such as Golconda. In parallel, government policies supported peasant organization, which gradually became more autonomous. Nevertheless, the radicalization of certain sectors of the Church and the peasant movement encountered strong opposition. The Chicoral Pact (1972) and the dissolution of Golconda thus marked the end of the reformist cycle and the decline of the Church's most engaged initiatives.

In conclusion, the dissertation highlights the fundamental ambivalence of the Catholic Church, both a "driver and brake" of social change. The agrarian question emerges as a lens through which to observe the transformations of Catholicism and the tensions between modernization and conservation. Far from being marginal, the Church stands as a central actor in political and social dynamics, helping to redefine the horizons of possibility in Colombia during the 1960s.

Keywords : Colombia ; Catholic Church ; Agrarian Question ; Agrarian Reform ; Global Sixties ; Transnational Circulations.

Liste des abréviations

AAV	*Archivio Apostolico Vaticano* (Archive Apostolique Vaticane)
AC	Action Catholique
ACHUN	Archives Centrales Historiques de l'Université Nationale de Colombie
ACPO	*Acción Cultural Popular* (Action Culturelle Populaire)
AGN	Archivo General de la Nación (Archive Générale de la Nation, Bogotá)
ALPRO	Alliance pour le Progrès
ANAPO	Alliance nationale Populaire
ANUC	*Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (Association Nationale des Usagers Paysans)
ASSS	*Archivio Storico della Segreteria di Stato* (Archives Historiques de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège)
BID	Banque Interaméricaine de Développement
BLAA	Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá)
BNC	Biblioteca Nacional de Colombia (Bibliothèque Nationale de Colombie)
CAL	Commission Pontificale pour l'Amérique latine
CEB	Communauté ecclésiale de base
CEC	Conférence Épiscopale Colombienne
CEHILA	Commission pour l'Étude de l'Histoire de l'Église en Amérique latine et dans la Caraïbe
CELAM	Conseil Épiscopal Latino-Américain
CEPAL	Commission Économique pour l'Amérique latine et la Caraïbe
CIAS	Centre de Recherche et d'Action Sociale
CIES	Conseil Interaméricain Économique et Social

CIRA	Centre Interaméricain de la Réforme Agraire
CIS	Center for International Studies (MIT, Boston)
CLASC	Confédération Latino-américaine des Syndicats Chrétiens
CLR	Archive Carlos Lleras Restrepo (fonds MSS 768 - BLAA)
CNA	Comité National Agraire
CNAS	Coordination Nationale d'Action Sociale
CNAS	Coordination Nationale d'Action Sociale
CNMH	Centre National de Mémoire Historique
COPAL	Collège pour l'Amérique latine (Louvain)
CTC	Confédération des Travailleurs de Colombie (orientation libérale)
CTR	Fonds Camilo Torres Restrepo (AGN)
DANE	Département Administratif National de la Statistique
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, Costa Rica)
DSC	Doctrine Sociale Catholique
ECOSOC	Conseil Économique et Social des Nations Unies
ELN	Armée de Libération Nationale
ENS	École Normale Supérieure de Bogotá
ESAP	École Supérieure de l'Administration Publique
FANAL	Fédération Agraire Nationale
FAO	Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture
FARC	Forces Armées Révolutionnaires de la Colombie
FEDEGAN	Fédération Colombienne des Éleveurs
FMI	Fonds Monétaire International
FNA	Fond National Agraire

FSCIRE	Fondazione per le Scienze Religiose (Bologne)
GS	*Gaudium et Spes* (constitution pastorale du Concile Vatican II, 1965)
ICFES	Institut Colombien pour la Promotion de l'Enseignement Supérieur
ICODES	Institut Colombien de Développement Social
ICWA	Institute of Current World Affairs
IGAC	Institut Géographique Agustín Codazzi
IHEAL	Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (Paris)
IAS	Institut d'Administration Sociale (ESAP)
IICA	Institut Interaméricain des Sciences Agricoles de l'OEA
ILADES	Institut Latino-Américain de Doctrine et Études Sociales
INCORA	Institut Colombien de la Réforme Agraire
INRA	Institut National de la Réforme Agraire (Cuba)
JOC	Jeunesse Ouvrière Catholique
LAC	*Latin American Centre* (Université d'Oxford)
LASO	*Latin American Security Operation*
MIT	*Massachusetts Institute of Technology* (Boston)
OEA	Organisation des États Américains
OFM	*Ordo Fratrum Minorum* (Franciscains)
OIT	Organisation Internationale du Travail
ONU	Organisation des Nations Unies
OP	*Ordo Predicatorum* (Dominicains)
PSR	Parti Socialiste Révolutionnaire
SAC	Société des Agriculteurs de Colombie
SAL	*Sacerdotes para América Latina*

SENA	Service National d'Apprentissage
SJ	*Societas Jesus* (Compagnie de Jésus)
UAF	Unité Agricole Familiale
UCL	Université Catholique de Louvain
UFCO	*United Fruit Company*
UNAM	*Universidad Nacional Autónoma de México*
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture
URSS	Union des Républiques Socialistes Soviétiques
USAID	Agence des États-Unis pour le Développement International
UTC	Union des Travailleurs de Colombie (orientation catholique)

Table des matières

Remerciements 3

Résumé 5

Abstract 7

Liste des abréviations 9

Table des matières 13

Images, tableaux et cartes 17

Introduction 23

1. L'Église catholique : enjeux et difficultés d'une définition 24

2. Structures et modes d'action de l'Église catholique : une institution entre pouvoir et société 28

3. Modèles ecclésiologiques : pluralité des approches et outils d'analyse 32

4. Cadre chronologique : les « longues années soixante » colombiennes (1958-1972) 43

5. Problématique, objectifs et hypothèses de recherche 46

6. Sources primaires et démarche méthodologique 48

7. Bilan historiographique et sources secondaires 51

7.1 Historiographie de l'Église catholique 51

7.2 L'Église, l'État et l'action sociale 53

7.3 La question agraire en Colombie 54

8. Organisation et plan de thèse 56

Première partie 59

Situer la relation entre l'Église catholique et la question agraire en Colombie : perspectives historiques de longue durée 59

Chapitre 1 61

Sur la terre comme au ciel : situer la relation Église catholique-question agraire, entre héritages autoritaires et engagement social 61

1.1 Autorité ecclésiastique et pouvoir politique : continuités et recompositions en Colombie (XVIe-premier tiers XXe siècles) 66

1.1.1 Autorité ecclésiastique et cohésion sociale : la trace de la structure bicéphale espagnole du pouvoir (XVIe-début XIXe siècles) 66

1.1.2 Religion, politique et conflit : l'influence persistante de l'Église dans la Colombie postcoloniale (1820-1885) 68

1.1.3 L'Église au cœur de l'État conservateur : pouvoir et fragilité (1885-1930) 73

1.2 De la Chrétienté à la Nouvelle Chrétienté : engagement social et transformation de l'Église colombienne (1930-1960) 82

1.2.1 La conjoncture politico-doctrinale et la structuration de l'action sociale catholique (1891-1931) 84

1.2.2 Stratégies ecclésiastiques en temps de crise : l'action sociale et politique face à La Violencia 97

1.2.3 De La Violencia au Frente Nacional : le rôle central de l'Église dans la réorganisation du pays (1950-1957) ... *101*

1.3 Une institution au cœur de la société : lectures critiques de l'Église colombienne dans les diagnostics académiques des années 1960 ... 109

1.3.1 L'Église catholique comme vestige du passé colonial ... *109*

1.3.2 Une priorité donnée à l'aspect externe de la religion ... *113*

1.3.3 La prééminence de l'aspect autoritaire ... *116*

Conclusions ... 121

Chapitre 2 ... 125

La terre comme problème : structure agraire, conflits et régimes fonciers en Colombie ... 125

2.1 Fondements et définition de la question agraire colombienne ... 129

2.1.1 Cadres d'interprétation de la question agraire en Colombie ... *130*

2.1.2 Structure agraire et dualisme agricole : fondements et enjeux en Colombie ... *134*

2.1.3 La question agraire dans la Colombie du XXe siècle : concentration foncière, conflits et réformes (1920-1960) ... *138*

2.2 Typologie d'organisation des régimes fonciers colombiens dans les années 1960 ... 146

2.2.1 Le système communautaire et le métayage : entre héritage colonial et dépendance structurelle ... *148*

2.2.2 Le latifundium : concentration foncière et domination socio-politique ... *154*

2.2.3 Le minifundium : fragmentation des terres et pauvreté rurale ... *162*

2.2.4 Typologie de structure agraire régionale ... *168*

Conclusions ... 179

Deuxième partie ... 181

Le temps d'un « nouveau compromis » : Église, État et circulations transnationales interaméricaines (1958-1967) ... 181

Chapitre 3 ... 183

Le nouveau compromis de l'Église face à la question agraire : « mystique » réformiste et réseaux transnationaux (1958-1962) ... 183

3.1 Un nouveau compromis autour d'une mystique modernisatrice ... 189

3.1.1 La déclaration épiscopale du 12 septembre 1960 : un changement d'attitude de l'Église colombienne vis-à-vis de la question agraire ... *189*

3.1.2 La pastorale agraire de 1930 ... *195*

3.1.3 Le début du changement de perspective et l'engagement rural au sein du clergé colombien (1958-1960) ... *198*

3.2 L'impact de l'Alliance pour le Progrès dans la construction d'une mystique réformiste hémisphérique ... 207

3.2.1 L'Amérique latine face au défi du développement : le rôle de la CEPAL ... *208*

3.2.2 Développement socio-économique, modernisation et anticommunisme : les fondements idéologiques de l'ALPRO ... *214*

3.2.3 La Colombie comme vitrine de l'ALPRO : entre alignement stratégique ou convergence réformiste ... *224*

3.3 Acteurs et arènes du réformisme : Église, militaires et experts socio-économiques face à la transformation sociale ... 233

3.3.1 Entre morale et modernisation : le rôle de l'Église catholique dans le projet de l'ALPRO .. *234*

3.3.2 Les Forces armées : sécurité, développement et réforme sociale dans la doctrine de l'action civique militaire ... *236*

3.3.3 Les « nouveaux lettrés » : sciences sociales et économie dans la fabrique du projet réformiste ... *241*

Conclusions ... 252

Chapitre 4 255

Réformer sans transformer. La réforme agraire latino-américaine entre compromis institutionnel et contestation radicale (1962-1967) 255

4.1 L'adoption de la réforme agraire en Amérique latine : cadre théorique et contextuel 260
4.1.1 L'« âge d'or » de la réforme agraire et ses prémices : du tabou au consensus continental ..260
4.1.2 Les typologies des réformes agraires latino-américaines 268
4.1.3 La réforme agraire latino-américaine en tant que processus social 275

4.2 La réforme agraire colombienne : démarrage et blocages institutionnels (1961-1966)...279
4.2.1 Les raisons et les modèles de la réforme colombienne.....279
4.2.2 L'élaboration de la Loi 165 de 1961 et la mise en place de la réforme : du Comité national agraire à l'INCORA 283
4.2.3 La création de l'INCORA (1962) : statut, missions et ambitions 290
4.2.4 Le conseil d'administration de l'INCORA 303

4.3 Camilo Torres Restrepo : un point de vue critique religieux et sociologique du processus modernisateur de la réforme agraire colombienne.....309
4.3.1 Formation intellectuelle et premiers engagements dans une Église en mutation.....309
4.3.2 L'activité de Camilo Torres en faveur de l'application de la réforme agraire 314
4.3.3 La pensée de Camilo Torres concernant la réforme agraire : approche sociologique et priorité aux paysans 321
4.3.4 La relation entre Camilo Torres et la question agraire lors de la dernière étape de sa vie (1965-1966).....326

Conclusions.....332

Troisième partie 337

L'action rurale de l'Église face aux transformations ecclésiales et sociales (1968-1972) 337

Chapitre 5 339

La question agraire dans la transnationalisation ecclésiale : l'Église colombienne comme « moteur et frein du changement » (1962-1967)..... 339

5.1 Le Concile Vatican II : un moment de transnationalisation effective de l'Église catholique (1962-1965) 344
5.1.1 Genèse d'un tournant : recompositions ecclésiales et ouverture au monde (1945-1962).....345
5.1.2 Penser la transnationalisation : cadre analytique et relecture du catholicisme des années 1960.....347
5.1.3 Vatican II et l'émergence d'une Église réellement mondiale : réseaux transnationaux et recomposition de l'ordre ecclésial 350
5.1.4 Gaudium et Spes : recomposition du magistère social en clé transnationale et question agraire.....357

5.2 L'Église colombienne et l'aggiornamento ecclésial : contraintes structurelles et perception de « menaces ».....364
5.2.1 Problème structurel national sur la scène mondiale : la pénurie sacerdotale 366
5.2.2 Les « menaces » extérieures 371
5.2.3 Question agraire, engagement discret.....378
5.2.4 Le parallélisme entre les problèmes de l'Église et des autorités responsables de la réforme agraire.....380

5.3 Les Séminaires nationaux sur la réforme agraire pour le clergé colombien (1964, 1965, 1967) : l'exemple local d'une Église à vocation sociale et transnationale 387
5.3.1 Genèse et organisation des séminaires : un exemple de zone de contact transnationale.....387
5.3.2 Les orientations doctrinales des séminaires : réforme agraire intégrales, légalité et ordre..395
5.3.3 Les fondements doctrinaires catholiques face à la réforme agraire : de Mater et Magistra à Populorum Progressio.....400

5.3.4 Les acteurs de la réforme agraire dans les milieux ruraux : le prêtre entre agent de changement et gardien de l'ordre 411

Conclusions 420

Chapitre 6 425

De Medellín à Chicoral. Église, paysannerie et réforme agraire en Colombie à la fin des longues années soixante (1968-1972) 425

6.1 De la réception à l'initiative : l'Église latino-américaine dans la dynamique conciliaire et postconciliaire 430

6.1.1 De la romanisation à la structuration continentale : genèse d'une conscience épiscopale (1899-1955) 431

6.1.2 La fondation du CELAM (1955) : vers une intégration ecclésiale latino-américaine 435

6.1.3 Le CELAM et l'émergence d'une réception active de Vatican II en Amérique latine 437

6.2 La refondation pastorale et le tournant théologique de Medellin (1968) : l'émergence d'un catholicisme latino-américain 441

6.2.1 Medellín comme moment de cristallisation de la réception conciliaire : acteurs, enjeux et méthodologie d'analyse 441

6.2.2 Medellín comme moment fondateur d'un nouveau langage ecclésial : redéfinition de la pastorale et affirmation du concept de libération 446

6.2.3 L'option préférentielle pour les pauvres et la centralité des paysans dans le discours magistériel 453

6.2.4 La réception ambivalente et contrastée au sein de l'Église colombienne : le « Contradocumento » et le groupe de Golconda 462

6.3 Convergences et tensions : Église, État et question paysanne colombienne 473

6.3.1 Paul VI à Mosquera (août 1968) : le paysan comme « sacrement du Christ » 473

6.3.2 Réforme agraire et mobilisation paysanne : l'État face à ses limites (1967-1968) 482

6.3.3 Une double radicalisation, ecclésiastique et paysanne face à la fermeture du cycle réformiste (1971-1972) 490

Conclusions 503

Conclusions et pistes de recherche 507

Bilan de la recherche et validation des hypothèses 507

Reconfigurer les conditions du possible : acteurs, structures et contraintes 508

Le moment réformiste (1958-1967) : un compromis entre modernisation et conservation 510

Une institution ambivalente : l'Église catholique comme « moteur et frein du changement » 513

La transnationalisation de l'institution ecclésiastique et ses effets 514

La question agraire comme révélateur des transformations du catholicisme 515

Portée historiographique et limites de la recherche 517

Perspectives : l'Église, la terre et la longue durée 518

Bibliographie 521

Sources primaires 521

Sources secondaires 533

La Violencia, *Frente Nacional* et vie politique (1946-1974) 543

Économie, développement et politiques sociales en Colombie 546

Conflits armés, guérillas et paramilitarisme 547

Question agraire en Colombie : théorie, structure foncière et conflits 566

Images, tableaux et cartes

Carte 1 : Carte physique de la Colombie, 2012……..……..19

Carte 2 : Carte politique et administrative de la Colombie, 1999…..……..…….20

Carte 3 : Carte physique et politique de la Colombie, 1961…….…….21

Tableau 1: Phases principales de *La Violencia*…..…...…….…….……..…99

Carte 4 : Régions géographiques de la Colombie, 2012 ……..…….…….177

Carte 5 : Affectation des sols……...……...……178

Image 1 : Schéma illustratif du fonctionnement de l'INCORA 200

Image 2 : Acquisitions et attributions des terres par l'INCORA jusqu'en décembre 1967. 295

Image 3 : Camilo Torres Restrepo (debout) dictant un cours de formation sur la réforme agraire 317

Tableau 2: Régions visitées par Camilo Torres Restrepo durant sa collaboration avec l'INCORA …….....318

Image 4 : « La terre est donnée à tout le monde, et pas seulement aux riches » …..…..472

Image 5 : « Yo acuso »……..……..……..……..……501

Image 6 « El campesino arando, el INCORA transformando »…….……502

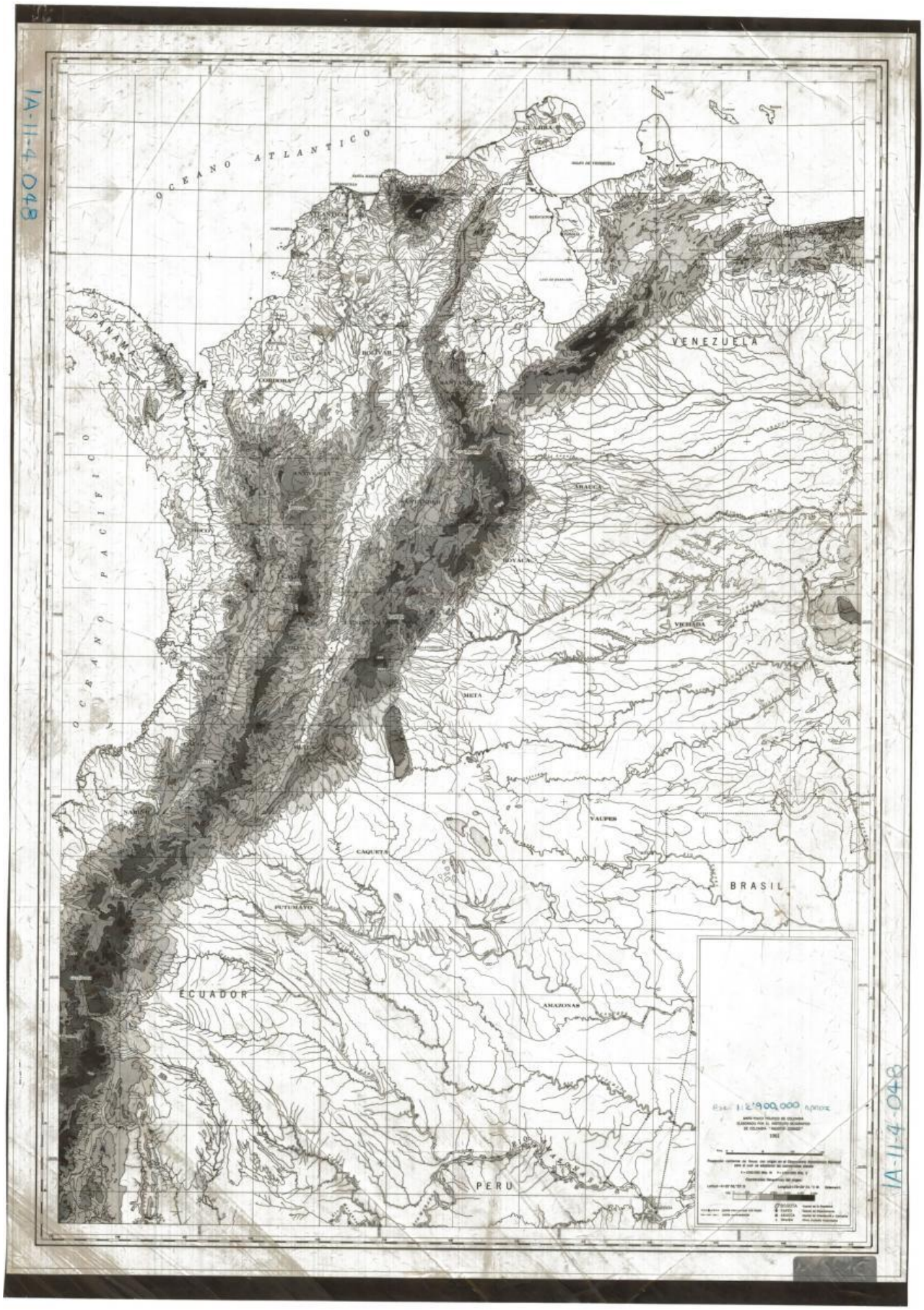
Carte 1. Carte physique de la Colombie. IGAC, 2012.



Carte 2. Carte politique et administrative de la Colombie. IGAC, 1999.



Carte 3. Carte physique et politique de la Colombie. IGAC, 1961.



Introduction

Depuis les années 1960, la Colombie, devenue un « Pays de villes » à la suite de l'exode rural, n'a cessé d'être confrontée aux problèmes qui ont contraint les paysans à quitter les campagnes et qui persistent encore aujourd'hui dans les zones rurales (Rueda Plata 2017; Ruiz 2008, 95-96; Morcillo 1968). Ces difficultés, regroupées sous l'appellation de « question agraire », sont liées à des facteurs qui ont engendré (et continuent en partie d'engendrer) de profondes inégalités sociales ainsi qu'une violence généralisée dans les territoires, aboutissant au conflit armé. Parmi ces facteurs figurent notamment la concentration excessive de la propriété foncière entre les mains d'une minorité, à l'origine de la bipolarisation latifundium-minifundium (opposant grandes propriétés sous-exploitées et petites parcelles improductives vouées à l'autoconsommation), ainsi que des activités extractives et productives non durables, telles que l'élevage extensif, la déforestation et les cultures illicites.

Selon Orlando Fals Borda (1973, 5), « les problèmes qui découlent de l'équation homme-terre deviennent, pour la Colombie, la maladie sociale du siècle »[1] [2]. Comme il le souligne dans son étude dédié aux paysans de Saucío (Boyacá), au cours des années 1960, les campagnes colombiennes sont traversées par « *un malaise […] un sentiment inédit d'insatisfaction, qui pénètre progressivement les masses d'agriculteurs et de travailleurs ruraux du pays* » [3] ; des sentiments qui causent une transition et suscitent, au sein de la société paysanne, « l'un de deux événements majeurs : soit une lutte interne résultant des extrémismes, soit l'intégration active et organisée des grandes masses rurales au courant impétueux de la vie nationale »[4] (Fals Borda, 1961, LIII).

Tout au long de l'histoire de la Colombie, les institutions relevant des sphères politique et civile, c'est-à-dire celles qui exercent le pouvoir et contribuent à la formation

[1] « los problemas que surgen de la ecuación hombre-tierra se convierten para Colombia en la enfermedad social del siglo ».

[2] Nous avons choisi d'indiquer en note de bas de page le texte orifinal, afin de préserver la formulation d'origine et de garantir la précision d'analyse.

[3] « hay malestar […] un sentido sin precedentes de insatisfacción, que va penetrando en las masas de agricultores y labradores de Colombia ».

[4] « cualquiera de dos acontecimientos importantes: una lucha interna como resultado de los extremismos, por un lado, o la incorporación activa y ordenada de las grandes masas de su población rural al torrente avasallador de la vida nacional ».

du consensus (Dussel 1983, 73), ont cherché à apporter des réponses à cette question, reconnaissant dans la réforme agraire le principal instrument de transformation socio-économique. Parmi elles, l'Église catholique s'est prononcée en faveur du monde paysan, où son influence a traditionnellement été plus forte (Alfonso 1978, 114). Elle a ainsi opéré une évolution notable de sa position, passant d'une approche strictement morale à une conception plus analytique et scientifique, fondée sur les sciences sociales, des conditions de vie des populations rurales.

La relation entre l'Église catholique et la question agraire en Colombie au cours des années 1960 constitue l'objet central de notre thèse doctorale. Les membres de l'Église agissent et s'organisent comme un bloc de pouvoir. Toutefois, en reprenant l'analogie proposée par le sociologue et philosophe structuraliste Nicos Poulantzas à propos de l'État, il ne s'agit pas d'un « bloc monolithique sans fissures ». L'institution est traversée par des contradictions internes et dispose d'une autonomie relative vis-à-vis des classes dominantes. Elle ne saurait être comprise ni comme une entité neutre et passive au service d'une classe particulière, ni comme un sujet doté d'une volonté propre. Elle obéit à des logiques, des procédures et des priorités spécifiques (Poulantzas 2012, 195-96; Monedero et Holloway 2017, 58) et se définit plutôt comme un ensemble hétérogène, composé d'une pluralité d'acteurs remplissant des fonctions différenciées.

1. L'Église catholique : enjeux et difficultés d'une définition

Afin d'analyser le rôle concret de cette entité dans la question agraire en Colombie, il nous paraît nécessaire de préciser ce que nous entendons ici par « Église catholique », en tant qu'acteur social et institutionnel. Définir ce qu'est l'Église constitue une tâche ni simple ni évidente. Pour reprendre les mots du théologien protestant André Gounelle (1988, 67), « il n'existe probablement pas dans le vocabulaire chrétien de notion plus obscure, plus difficile à définir avec précision ». Cette difficulté s'explique, selon l'historien Roberto Di Stefano (2023, 77), par la polysémie du concept d'Église dans la tradition catholique romaine, qui a conduit à de fréquentes confusions interprétatives, y compris parmi les historiens. Cette pluralité des significations du terme s'explique en partie par les profondes transformations qu'a connu l'Église catholique à l'époque contemporaine, en particulier à partir du XIXe siècle, ainsi que par les représentations produites dans les débats publics et scientifiques de l'époque, encore largement mobilisées aujourd'hui pour désigner et comprendre cette entité. À cet égard, Hartmann

Tyrrell (2013, 4) montre que les préconceptions et les concepts standard relatifs à l'Église et à l'organisation ecclésiastique sont pour l'essentiel le produit du XIXe siècle, moment à partir duquel elle s'engage dans un processus de bureaucratisation et de rationalisation qui conduit à la penser de plus en plus comme une institution[5].

Dans cette perspective, l'Église peut être envisagée comme une organisation dotée de structures, de ressources et de modes d'action spécifiques, remplissant des fonctions sociales et agissant en fonction d'intérêts propres, comme l'ont montré de nombreux travaux sociologiques[6], notamment ceux d'Émile Poulat, Max Weber, Pierre Bourdieu et François Houtart (Torres Londoño 1996, 312).

Les travaux de Max Weber offrent, à cet égard, un premier cadre d'analyse particulièrement éclairant. Weber conçoit l'Église comme un appareil administratif autonome, structuré par une hiérarchie formelle et couronné par un sommet monocratique, sans pour autant constituer un tout englobant la société[7] (Iogna-Prat 2010, 485). En la distinguant de la secte - entendue comme une « association » n'accueillant

[5] La définition moderne de l'Église catholique s'élabore dans un contexte historique marqué par l'affirmation progressive de l'État-nation au XIXe siècle. Cette période voit la consolidation de grandes institutions caractérisées par une forte structuration administrative, une hiérarchisation interne stable et des mécanismes durables de production de l'obéissance. Dans cette configuration, l'Église et l'État apparaissent comme deux formes centrales d'organisation sociale fondées sur la domination, intégrant les individus de manière largement non volontaire et s'appuyant sur des appareils administratifs spécialisés. Si leurs instruments de contrainte diffèrent (la coercition physique pour l'État, la régulation symbolique et morale pour l'Église), leur développement parallèle témoigne d'un même mouvement de rationalisation institutionnelle propre à la modernité. L'Église catholique se définit ainsi de plus en plus comme une institution, comparable à l'État par sa capacité à organiser durablement des rapports d'autorité, tout en conservant une spécificité liée à la gestion du sacré et des biens de salut (Tyrell 2013, 4). Cette proximité conceptuelle est telle que les deux notions servent parfois à se définir réciproquement : ainsi, chez Pierre Bourdieu, l'Église constitue un modèle implicite mobilisé pour penser et décrire l'État, même s'il se refuse à en proposer une définition substantielle (Dufal 2019, 433).

[6] Face à la complexité de la définition de l'Église, nous proposons d'adopter une démarche analytique fondée sur le dialogue entre trois approches complémentaires : sociologique, historique et théologique. Cette orientation s'inspire des réflexions épistémologiques développées par Albert Houssiau (1982) à propos de l'étude théologique de la paroisse et de sa nécessaire articulation avec les méthodes des sciences sociales et notamment de l'histoire. Selon Houssiau (1982, 326), la paroisse, en tant que réalité vivante inscrite dans un contexte social déterminé, ne peut être pleinement comprise à partir de la seule théologie : la sociologie et l'histoire constituent des instruments indispensables pour saisir sa dynamique concrète. La sociologie permet notamment d'observer de manière objectivée le fonctionnement quotidien de l'institution, d'analyser les interactions entre les acteurs et de mettre en évidence les éventuels écarts entre le projet pastoral et les pratiques effectives. L'histoire et la théologie interviennent ensuite pour interpréter ces observations, les inscrire dans une temporalité longue et les éclairer à la lumière de la Révélation, contribuant ainsi à orienter et à ajuster l'action pastorale (Houssiau 1982, 320-321). Nous proposons d'étendre cette démarche à l'étude de l'Église catholique dans son ensemble qui, envisagée comme un organisme vivant (Álvarez Alonso 2019) traversé par des tensions internes et des processus d'adaptation, ne peut être comprise de manière satisfaisante qu'au moyen d'une lecture croisée mobilisant conjointement la sociologie, l'histoire et la théologie. Une telle approche permet de rendre intelligible le rôle concret de l'Église ainsi que les choix stratégiques qui structurent son intervention dans la société colombienne.

[7] Dans ce sens Weber coïncide avec Ernst Troeltsch (1912).

que des individus personnellement qualifiés du point de vue religieux (Weber 1995, 100) - le sociologue allemand définit l'Église comme une « entreprise hiérocratique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique le monopole de la contrainte hiérocratique légitime » (Weber 1995, 97 ; Freund 1975). Le groupement hiérocratique se présente ainsi comme un système de gouvernement exercé par des gestionnaires du sacré et se caractérise par trois traits principaux. Le premier est la séparation : l'Église constitue une hiérarchie officielle autonome, dont les membres reçoivent une formation spécifique et sont dotés d'un charisme de fonction propre à cette institution distincte. Le deuxième est la rationalisation : l'Église exerce une forme de domination hiérocratique par la gestion institutionnalisée de la grâce sacramentelle. Enfin, elle fonctionne comme une puissance de légitimation, dont le pouvoir politique a besoin, et comme un instrument de domination, notamment économique, dont l'efficacité repose sur la formalisation et la stabilisation des droits de domination (*ius dominium*) (Iogna-Prat 2010, 484-485).

L'approche de Bourdieu permet de compléter cette analyse en insistant sur les mécanismes sociaux qui assurent la reproduction et la dynamique de l'institution. Pour lui, toute institution existe sous une double forme : « sous la forme d'acquis dans les corps socialisés – ce qu'il appelle des *habitus*[8] –, et dans des choses qui peuvent être des objets matériels ». L'Église, en ce sens, existe à la fois dans des objets visibles (églises, vêtements liturgiques, ciboires, missels, catéchismes…), qui constituent une forme d'objectivation matérielle de son histoire, et dans les corps des clercs socialisés à reconnaître et à utiliser ces objets comme des « choses d'Église ». Privés de cette reconnaissance incorporée, ces objets perdent leur fonction religieuse et peuvent être requalifiés comme simples objets esthétiques ou patrimoniaux (Bourdieu 2015, 175-176). L'existence et la transformation de l'institution reposent donc sur la rencontre entre ces deux états de l'histoire : l'état objectivé, inscrit dans les choses, et l'état incorporé, inscrit dans les *habitus*. Dans cette perspective, l'Église apparaît comme un exemple paradigmatique de ce que Bourdieu nomme un « champ », c'est-à-dire un espace structuré de relations et de positions, traversé par des luttes internes pour la définition de

[8] Voir à ce propos la définition donnée par Anne-Catherine Wagner (2012).

l'orthodoxie et par des stratégies d'adaptation face aux transformations sociales[9] (Dufal 2019, 433-434).

Enfin, François Houtart (2008) conçoit les Églises comme des organisations sociales institutionnalisées, pleinement observables et analysables par la sociologie. L'institution ecclésiastique désigne, dans cette optique, l'organisation centrale du système religieux : un ensemble structuré d'acteurs disposant d'une base matérielle et organisationnelle leur permettant d'exercer des fonctions religieuses spécifiques. Dans le catholicisme, cette organisation se caractérise par un haut degré de structuration, hérité de traditions religieuses et politiques anciennes. Elle assure la reproduction des croyances et des normes éthiques, la formalisation des pratiques religieuses, la production de sens religieux, ainsi que l'articulation de l'Église avec la société et la culture (Plata Quezada 2010, 161, note 2).

Dans le contexte latino-américain, et dans la mesure où notre objectif est de retracer une histoire politique de l'action sociale de l'Église dans la réforme agraire colombienne, il apparaît dès lors indispensable de tenir compte de cette dimension institutionnelle. Comme le souligne l'historien Scott Mainwaring (1986, 3), toute analyse de l'Église et de la politique doit nécessairement tenir compte du caractère institutionnel de la première. L'engagement social de l'Église, loin de se réduire à des prises de position doctrinales ou morales, s'inscrit ainsi dans des configurations institutionnelles précises qui conditionnent ses modes d'intervention dans l'espace politique.

Cette approche institutionnelle constitue un élément central de l'historiographie consacrée à l'Église catholique, tant en Amérique latine qu'en Colombie. Selon Fernando Torres Londoño, la majorité des travaux existants[10] a mis en évidence l'importance d'une lecture institutionnelle de l'Église, qui permet d'analyser à la fois l'action de la hiérarchie et les comportements des fidèles dans différentes conjonctures historiques, qu'il s'agisse

[9] Voir à ce propos la définition donnée par Anne-Catherine Wagner (2021). Voir également l'article de synthèse d'Erwan Dianteill (2002).

[10] L'auteur cite en particulier les ouvrages suivants : Dussel, Enrique. *Introducción a la historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. 1/1. Salamanca: Ediciones Sígueme; CEHILA, 1983 ; García, Rubén Darío. *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 1990 ; Gómez Cañedo, Lino. « La Iglesia en Hispanoamérica y su historiografía: realidad, nacionalismo y política ». *Tierra Nueva* 63 (1987): 87 ; Borges, Pedro. « La historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas ». Dans *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX)*, dirigé par Pedro Borges, 5–18. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1992 ; Meléndez, Guillermo. *Iglesia, cristianismo y religión en América Central: resumen bibliográfico (1960–1988)*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1988.

de leur positionnement face aux pouvoirs établis ou de leur engagement dans des contextes de transformation politique et sociale. À cet égard, l'historien colombien souligne que cette production historiographique relève davantage d'une histoire ecclésiastique que d'une véritable histoire religieuse, dans la mesure où la périodisation adoptée reflète principalement les dynamiques institutionnelles ou les relations entre l'Église et l'État, tandis que les croyances et les pratiques de la religiosité populaire demeurent en marge de ces analyses. En conséquence, Torres Londoño estime que, à la lecture de cette bibliographie, l'Église apparaît plus comme une réalité sociale que comme une réalité proprement spirituelle.

Or, si les analyses précédentes ont permis de mettre en évidence l'existence de structures comme attributs généraux de l'institution ecclésiale, il convient désormais d'en proposer une lecture plus différenciée, afin de saisir les niveaux concrets à travers lesquels s'exerce l'action de l'Église. Les cadres théoriques mobilisés - qu'il s'agisse de l'Église comme organisation hiérarchisée (Weber), comme champ traversé par des luttes internes (Bourdieu) ou comme organisation sociale institutionnalisée (Houtart) - doivent ainsi être prolongés par une analyse plus opérationnelle des formes structurelles de l'action ecclésiale.

2. Structures et modes d'action de l'Église catholique : une institution entre pouvoir et société

C'est dans cette perspective que s'inscrit la typologie proposée par l'historien et théologien libérationniste argentin Enrique Dussel (1983, 74)[11], qui distingue trois grandes catégories de structures dans l'Église. Premièrement, les structures ecclésiastiques *ad intra*, qui remplissent des fonctions sacerdotales, pastorales et prophétiques. Elles peuvent êtres hiérarchiques (papauté, conciles, conférences épiscopales continentales ou nationales, synode, etc.) et assurer alors une fonction de conduction et coercition morale ; ou bien de base (paroisses, mouvements laïques, Action Catholique, etc.) qui constituent des relais essentiels de l'institution au plus près des fidèles. Deuxièmement, les structures ecclésiales *ad extra*, qui régissent les relations de

[11] Pour Dussel (1983, 74), la forte structuration institutionnelle a permis à l'Église d'exister en tant qu'une « société politico-ecclésiastique », propre du catholicisme, et comme une « société civile-ecclésiale », où se crée le consensus inter-ecclésial.

l'Église avec la société sur les plans politique (concordats[12], *capellanías*[13]), socio-économique (assistance, hôpitaux) et culturel (écoles, universités). Troisièmement, les institutions d'inspiration chrétienne (mouvements, partis politiques, syndicats chrétiens, etc.) qui, bien que formellement distinctes de l'institution ecclésiastique, reposent sur le consensus culturel et moral produit par celle-ci au sein de la société civile.

Dans le contexte colombien, cette typologie permet d'observer concrètement les modalités d'intervention différenciées de l'Église dans la société. Ainsi, la Conférence épiscopale colombienne (CEC), en tant que structure hiérarchique, exerce une fonction de direction et de régulation morale, tandis que les paroisses, l'Action Catholique et les associations laïques, en tant que structures de base, jouent un rôle de médiation entre les paysans, la hiérarchie ecclésiastique et les appareils de l'État. Par ailleurs, la Compagnie de Jésus et l'Action Culturelle Populaire (ACPO) relèvent des structures ecclésiales *ad extra*, en ce qu'elles établissent des relations avec la société dans les domaines politique, socio-économique et culturel (Dussel 1983, 74). Les jésuites, chargés depuis 1944 de la Coordination Nationale d'Action Sociale (CNAS), orientent et promeuvent le changement social dans le pays selon une inspiration chrétienne. De son côté, l'ACPO œuvre à fournir aux populations rurales une éducation intégrale et à renforcer leurs compétences dans le domaine agricole, tout en favorisant la diffusion des valeurs chrétiennes et leur intégration dans la société (Londono-Ardila 2021, 257-79).

Afin de produire du consensus au sein de la société civile, l'Église s'appuie également sur des partis et syndicats d'inspiration chrétienne, parmi lesquels se distingue, dans le contexte rural colombien, la Fédération Agraire Nationale (FANAL). Ce syndicat agricole, fondé par les jésuites en 1946, visait à aider les paysans à répondre à la question agraire à travers des alternatives catholiques et anticommunistes. Il se caractérise toutefois par une orientation paternaliste et patriarcale - caractéristique fréquente du leadership rural colombien - qui, durant la période étudiée, entrave la mise en œuvre de

[12] Les concordats constituent des accords diplomatiques conclus entre le Saint-Siège et un État, visant à régler les questions d'ordre religieux intéressant les deux parties (Margiotta-Broglio 1994).

[13] La *capellanía* désigne une fondation pieuse par laquelle un bien immobilier ou un capital est grevé d'une obligation financière ou matérielle produisant une rente perpétuelle au profit d'une entité ecclésiastique, en échange de la célébration régulière de messes pour le salut de l'âme du fondateur ou de ses proches. Ce mécanisme a constitué une source majeure de revenus pour l'Église et a contribué à sa position dominante dans la propriété foncière, notamment dans le contexte colonial et postcolonial colombien (Arango Restrepo 2014, 91-95 ; Fals Borda 1975, 44).

ses projets et suscite le rejet de certaines communautés locales (LaRosa 2000a, 97-99; Jiménez Cadena 1967, 194).

À ces trois niveaux, Dussel (1983, 74) ajoute le « peuple catholique ou chrétien », qu'il considère comme essentiel à l'existence même de l'Église. Loin d'être un simple récepteur passif des normes institutionnelles, ce peuple vit les pratiques religieuses aux niveaux social, familial et personnel, souvent selon des modalités qui ne coïncident pas entièrement avec les prescriptions officielles. Il constitue ainsi une composante interne de l'Église plutôt qu'un élément extérieur. Selon Dussel (1995, 237), le peuple représente également le premier des trois grands défis que l'Église catholique doit relever en Amérique latine à l'époque étudiée. En tant que sujet historique et bloc social des opprimés, il porte une mémoire collective qui remonte même avant la colonisation et revendique une foi vivante, enracinée dans sa culture. L'Église est ainsi appelée à reconnaître son rôle actif dans l'histoire et à renouer avec ce catholicisme populaire qu'elle avait cessé d'animer de l'intérieur dès le XIXe siècle.

Le deuxième défi identifié par Dussel (1995, 238) concerne justement la relation entre l'Église et la politique. À l'époque que nous étudions, la montée des révolutions, d'abord chinoise puis cubaine, accentue les débats internes parmi les chrétiens quant aux modalités de transformation de la société. Certains privilégient une réforme progressive des structures sociales, tandis que d'autres envisagent un engagement plus radical, y compris armé, pour transformer la société, allant parfois jusqu'à se rapprocher du marxisme. Ces débats ne relèvent pas uniquement de divergences stratégiques, mais s'inscrivent également dans des conceptions ecclésiologiques plus larges, dont l'adoption et la diffusion marquent les longues années soixante, en particulier du *Corps du Christ* et le *Peuple de Dieu*[14]. Ces images, qui ont profondément marqué l'ecclésiologie

[14] En ce qui concerne la genèse de ces deux importantes analogies, le théologien et cardinal états-unien Avery Dulles (2002, 25-26) souligne que leur histoire est relativement récente, puisqu'elles remontent essentiellement au XXe siècle. L'image de l'Église comme *Corps du Christ* est mise en avant de manière officielle à partir des années 1940, se substituant progressivement au modèle juridique et sociétaire qui avait dominé depuis la Contre-Réforme. En 1943, le pape Pie XII lui confère un statut quasi canonique, et cette représentation connaît son apogée entre les décennies 1940 et 1950. L'image du *Peuple de Dieu en marche*, quant à elle, est adoptée plus tardivement, dans la seconde moitié du siècle, notamment au cours du Concile œcuménique Vatican II (1962-1965) (Plata Quezada 2010, 169). Elle apparaît alors particulièrement pertinente parce qu'elle s'accorde avec la dynamique de démocratisation qui traverse la société occidentale depuis le XVIIIe siècle. Ce modèle met l'accent sur l'Église envisagée comme un réseau de relations interpersonnelles et comme une communauté vivante, tout en permettant de dépasser certaines limites théologiques relevées dans le modèle précédent. Il convient enfin de rappeler que l'adoption de ces images n'implique nullement l'abandon des autres modèles ecclésiologiques. Elles doivent être

contemporaine (Dulles 2002, 42-43), ne se limitent pas à éclairer la manière dont l'Église se comprend elle-même, mais elles influencent également la manière dont elle conçoit son rapport au politique et, plus largement, sa présence active dans la société.

Le cas colombien offre une illustration particulièrement significative de cette tension. Levine et Wilde (1977, 225-226), en étudiant la relation entre l'Église et la politique dans le pays, montrent que les images du *Corps du Christ* et du *Peuple de Dieu* se placent derrière la double conception de la politique, « celle plus restreinte centrée sur le conflit partisan et celle plus large du pouvoir structurel »[15]. La première, associée à l'image organique du *Corps du Christ* (Dulles 2002, 43), repose sur un principe vital divin et se limite principalement à la hiérarchie et au clergé, dont le rôle demeure pastoral, c'est-à-dire centré sur l'enseignement et l'encadrement des fidèles, tandis que les laïcs participent à la vie de l'Église de manière indirecte et limitée. La seconde, rattachée au *Peuple de Dieu*, conçoit l'Église comme une communauté ouverte et dynamique, fondée sur la participation active de tous ses membres (clercs et laïcs) à la vie spirituelle, sociale et même politique, en soulignant que la mission de l'Église dépasse les seuls intérêts institutionnels pour toucher directement la société dans son ensemble.

Cette distinction conceptuelle trouve un terrain d'application particulièrement concret dans la question agraire colombienne. Au cours de la période étudiée, celle-ci se déploie selon deux voies parallèles mais bien distanciées : d'un côté, la réforme agraire, conçue comme un instrument de modernisation de l'État et de la société, soutenue notamment par le camp libéral sous les présidences d'Alberto Lleras Camargo (1958-1962) puis de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), et encouragée par les États-Unis à travers le programme de l'Alliance pour le Progrès (ALPRO) dans une logique de contre-insurrection ; de l'autre, la voie révolutionnaire, portée par les groupes guérilleros, avec pour objectif une transformation radicale de la société dans le cadre plus large de la Guerre froide.

La compréhension de la fonction de l'Église dans la société politique et civile constitue le troisième et dernier grand défi identifié par Dussel (1995, 238) dans le contexte latino-américain. Ce défi ne renvoie pas seulement à la diversité des prises de

appréhendées de manière complémentaire, chacune éclairant un aspect particulier du mystère ecclésial, afin de permettre une compréhension plus intégrale de l'Église dans la totalité de ses dimensions.

[15] « the narrow one of partisan conflict and the broader one of structural power ».

position face aux conflits sociaux, mais plus fondamentalement à la manière dont l'Église se comprend elle-même comme institution, communauté et acteur historique. Il invite dès lors à interroger le modèle d'Église mobilisé, entendu comme le mode spécifique selon lequel l'institution articule sa mission spirituelle, son inscription sociale et son rapport au pouvoir. Analyser l'action de l'Église dans la société suppose donc de prendre en compte les cadres ecclésiologiques à travers lesquels elle interprète sa propre fonction, cadres qui conditionnent à la fois ses pratiques pastorales, ses engagements politiques et ses formes de présence dans l'espace public.

3. Modèles ecclésiologiques : pluralité des approches et outils d'analyse

Selon Torres Londoño (1996, 310-313), la littérature consacrée à l'histoire et à la sociologie de l'Église en Amérique latine met en évidence une pluralité de modèles ecclésiologiques, reflétant des présupposés théoriques et méthodologiques distincts. Dans ces études, l'Église apparaît davantage comme une réalité sociale que comme une réalité purement spirituelle. Cette orientation s'explique principalement par la vision de l'histoire de l'institution développée dès les années 1960, influencée par la théologie de la libération et adoptant la perspective des pauvres.

Dans ce cadre, Torres Londoño (1996, 311) reprend la typologie proposée par Eduardo Hoornaert (1986), cofondateur de la Commission pour l'Étude de l'Histoire de l'Église en Amérique latine et dans la Caraïbe (CEHILA), qui distingue trois modèles historiques de l'Église : le modèle associatif, propre aux premières communautés chrétiennes et encore perceptible dans les communautés ecclésiales de base ; le modèle corporatif, qui identifie l'Église au clergé et à son institutionnalisation ; le modèle de religion populaire, centré sur l'expérience religieuse des pauvres. Cette typologie met en évidence une tension entre une Église du pouvoir et une Église du peuple. Leur coexistence n'est pas conçue comme une succession linéaire, mais comme une configuration dynamique, analysable à l'aide du concept de champ religieux, qui permet de penser les rapports de force internes à l'institution.

Proche de cette perspective se situe le modèle de Chrétienté (*Cristiandad*)[16], développé par Enrique Dussel et par les travaux de la CEHILA (1992). Hérité du IVe siècle, ce modèle repose sur la fusion du pouvoir spirituel de l'Église et du pouvoir temporel des autorités civiles. Il suppose une société monolithique, sans séparation entre le naturel (le profane) et le surnaturel (le sacré), où la foi chrétienne est imposée, les valeurs catholiques prédominent, et où l'Église exerce une autorité morale et parfois politique, y compris sous forme de coercition (Dussel 1968, 135 ; 1983, 77 ; Alfonso 1978, 84-88 ; De Roux 1981, 546). Ce modèle a été largement mobilisé pour analyser les trajectoires nationales du catholicisme latino-américain. Toutefois, Torres Londoño (1996, 312) souligne qu'il présente un risque de simplification manichéenne, car l'assimilation de l'Église (entendue comme hiérarchie) au pouvoir peut conduire à négliger sa mission évangélisatrice.

Pour dépasser ces lectures polarisées, d'autres auteurs ont proposé des cadres plus sociologiques. Armando Lampe (1997), par exemple, introduit la notion de régime religieux, qui envisage l'Église comme une constellation institutionnalisée de relations de pouvoir légitimées par le religieux. Cette approche permet d'analyser l'accumulation de pouvoir sans réduire l'Église à une instance intrinsèquement oppressive, mais tend à marginaliser sa dimension charismatique et spirituelle.

Enfin, des auteurs tels que Scott Mainwaring (1986) et Roberto Blancarte (2012 [1992]) insistent sur la complexité et la pluridimensionnalité de l'Église. Ils la conçoivent comme une institution fluide, traversée par des modèles et des tendances diverses (néo-chrétienté, réformisme, Église populaire), dont les positionnements évoluent en fonction des contextes historiques. Cette approche refuse toute définition univoque de l'Église et articule étroitement dimensions sociale, politique et spirituelle, en soulignant le caractère historiquement situé de toute interprétation ecclésiologique.

C'est précisément cette pluralité de modèles qui va guider notre propre démarche. Elle offre un cadre analytique souple et adapté pour appréhender la diversité des formes qui caractérisent l'Église catholique, en vue de la situer dans l'histoire et, notamment, dans l'histoire colombienne, tout en introduisant des concepts que nous mobiliserons tout au long de cette étude. Selon le théologien et cardinal états-unien Avery Dulles S.I. (2002,

[16] Le modèle de la Chrétienté a été développé par le théologien libérationniste chilien Pablo Richard (1984; Cortés Guerrero 1997) et travaillé par le théologien uruguayen Juan Luis Segundo S.I. (Dussel 1983, 75 ; Torres Londoño 1996, 311).

11), la méthode des modèles « peut avoir une grande valeur pour aider les personnes à dépasser les limites de leur propre perspective particulière et à engager un dialogue fructueux avec d'autres ayant une mentalité fondamentalement différente »[17].

Dans cette perspective, nous retenons trois modèles ecclésiologiques principaux, qui constituent à notre avis autant de grilles de lecture permettant de saisir les transformations historiques de l'Église catholique dans le contexte étudié.

Le premier modèle, celui de la Chrétienté, s'avère particulièrement pertinent pour décrire l'Église qui s'est consolidée en Colombie, et plus largement en Amérique latine. Dans cette région, le catholicisme a longtemps exercé une fonction de religion d'État, consolidant les liens entre l'institution ecclésiastique et les pouvoirs publics. Le monopole confessionnel catholique s'inscrit dans la continuité du projet colonial espagnol, conçu comme un « processus d'homogénéisation culturel dans lequel l'annexion des nouveaux territoires passe par la 'colonisation de l'imaginaire' »[18] (Beltrán Cely 2013a, 32). Le religieux y est omniprésent : il imprègne l'espace public, les discours politiques et les représentations sociales, au point que le catholicisme peut être considéré comme l'un des traits constitutifs de l'identité latino-américaine (Compagnon 2000, 514; Ana María Bidegain 1996, 5).

Le deuxième modèle, celui de la Nouvelle Chrétienté, désigne l'irruption de l'Église dans la société politique, qu'elle souhaite restaurer et rénover sur la base des principes chrétiens, notamment à travers l'Action Catholique et des partis d'inspiration chrétienne, tels que la Démocratie Chrétienne, en réponse à la conjoncture populiste latino-américaine. Dans cette configuration, les laïcs cessent d'être de simples sujets passifs et deviennent des agents de transformation sociale, œuvrant davantage pour le

[17] « can have great value in helping people to get beyond the limitations of their own particular outlook, and to enter into fruitful conversation with others having a fundamentally different mentality ».

[18] « El monopolio católico sobre los bienes simbólicos de salvación hizo parte del proyecto colonizador español, un proceso de homogeneización cultural en el que la anexión de los nuevos territorios pasaba por la "colonización del imaginario" ». Cette référence renvoie de manière évidente à l'ouvrage de Serge Gruzinsky (1988), qui examine les dynamiques d'acculturation des populations indigènes du centre du Mexique entre le XVIe et le XVIIIe siècles. Dans ce travail, l'auteur, spécialiste de l'histoire des mentalités, montre comment les communautés autochtones ont peu à peu renoncé à leurs structures culturelles et religieuses pour s'intégrer, en tant que couches populaires rurales ou urbaines, profondément catholiques, à une société coloniale marquée par la diversité et l'instabilité. Gruzinski ne cherche pas à restituer la société précoloniale, mais se concentre sur les processus de transformation qu'elle a subis (Stresser-Péan 1989, 231).

bien de la société que pour des intérêts strictement catholiques (Alfonso 1978, 88-91 ; De Roux 1981, 546 ; Dussel 1983, 80).

Le troisième modèle, celui de l'Église des pauvres, présente des affinités avec la « nouvelle théologie » (*teología nueva*) théorisée par Luis Alberto Alfonso (1978, 91–94) dans le cas colombien (en particulier par sa dimension charismatique inspirée de l'Église primitive). Il décrit une entité qui situe ses pratiques et ses structures au sein de la société civile, adopte une distance critique à l'égard de l'État et s'oriente vers les intérêts des classes opprimées (Dussel 1983, 78). Il s'agit ainsi d'une Église plus autonome, tournée vers le service, fondée sur une nouvelle réflexion théologique qui fait du pauvre non plus un simple bénéficiaire, mais un acteur central de sa propre évangélisation et de sa libération.

L'adoption de ces trois modèles s'inspire directement des travaux de Luis Alberto Alfonso, qui les mobilise dans son analyse de la domination religieuse et de l'hégémonie politique dans le contexte colombien (1978). Celui-ci distingue quatre périodes chronologiques, correspondant aux grandes phases politiques du pays, au cours desquelles certains modèles deviennent prépondérants : une période initiale de Chrétienté (1949-1954) ; une phase de transition (1955-1958) ; une période d'« inspiration chrétienne » ou de Nouvelle Chrétienté (1959-1964) ; enfin, une phase de crise à partir de 1965, marquée par l'affaiblissement du *Frente Nacional*, la réapparition des guérillas et l'émergence d'un nouvel encadrement charismatique politico-religieux au sein d'une partie du champ catholique.

Toutefois, comme le rappelle Rodolfo De Roux (1981, 546 note 87), ces modèles ne doivent pas être appréhendés comme des idéaux purs ni comme des réalités figées. Les critères qui les définissent visent avant tout à construire des types idéaux, utiles à l'analyse. La transition entre les modèles n'est ni nette ni linéaire, et ne saurait être réduite à une simple opposition entre un « avant » et un « après ». Ces modèles peuvent coexister et se superposer, offrant ainsi un cadre pertinent pour comprendre l'évolution de l'attitude de l'Église au cours du XXe siècle.

Dans un souci d'exhaustivité et afin d'enrichir ce cadre d'analyse, nous proposons enfin d'articuler ces modèles avec ceux avancés par le cardinal Dulles, qui les utilise pour saisir le caractère même de l'Église. Partant du principe que celle-ci, comme toute réalité théologique, est avant tout un mystère, Dulles souligne que :

> Les mystères sont des réalités dont nous ne pouvons pas parler directement. Si nous souhaitons en parler, nous devons recourir aux analogies que nous offre notre expérience du monde. Ces analogies constituent des modèles. En les considérant et en les utilisant comme tels, nous pouvons approfondir indirectement notre compréhension de l'Église[19] (Dulles 2002, 8-9)

Selon Dulles, si l'Église dépasse les capacités de compréhension humaine, ce n'est pas parce qu'elle manque de clarté, mais parce qu'elle est trop riche pour être saisie pleinement. Ce caractère mystérieux implique des conséquences méthodologiques importantes : il est impossible de partir de concepts univoques, car les notions issues du monde observable ne s'appliquent qu'imparfaitement au mystère de la communion entre Dieu et l'humanité (Dulles 2002, 15-16).

C'est pourquoi le théologien (2002, 16-19) propose d'adopter des images, entendues comme des instruments positifs[20] pour éclairer les mystères de la foi et la complexité de la réalité. Ces images donnent naissance à des approches, des types ou, selon ses termes (2002, 8), à des *modèles*. Chacun d'eux doit être examiné pour lui-même et ne peut être intégré dans une synthèse unique et définitive. Pour saisir toute la complexité de l'Église, il est donc nécessaire de mobiliser plusieurs modèles simultanément, dans un exercice que Dulles (2002, 9) compare à celui d'un jongleur, appelé à maintenir plusieurs éléments en mouvement à la fois.

L'auteur identifie principalement six[21] modèles ecclésiologiques :

L'Église en tant qu'institution

Ce modèle, sans doute le plus ancien, met l'accent sur la structure visible de l'Église, ses règles, ses organes de gouvernement et l'autorité exercée par ses fonctionnaires (Dulles 2002, 29). Il constitue un point de départ utile pour analyser la dimension organisationnelle de l'institution ecclésiastique, tout en reconnaissant que cette

[19] « Mysteries are realities of which we cannot speak directly. If we wish to talk about them at all we must draw on analogies afforded by our experience of the world. These analogies provide models. By attending to the analogies and utilizing them as models, we can indirectly grow in our 8 understanding of the Church ».

[20] Dulles (2002, 16) reconnaît que certains théologiens concluent que l'ecclésiologie doit être essentiellement négative (apophatique), c'est-à-dire qu'elle devrait dire davantage ce que l'Église n'est pas plutôt que ce qu'elle est. S'il admet qu'une part d'inconnaissable impose effectivement un certain silence, il insiste toutefois sur le fait qu'il ne faut pas basculer trop rapidement dans un discours négatif. Avant d'y recourir, il convient en effet d'explorer pleinement toutes les possibilités d'un discours positif sur l'Église.

[21] L'auteur précise que le nombre de modèles peut varier presque à volonté, mais dans son ouvrage, il préfère les limiter à cinq, puis à six dans l'édition révisée de 2002, pour des raisons de clarté et de simplicité (Dulles 2002, 10).

perspective, prise isolément, ne saurait rendre compte de sa complexité ni de sa dimension spirituelle.

Les fondements de ce modèle remontent à la théologie de la Contre-Réforme et à la tradition canonique, qui insistent sur le caractère visible de l'Église et la conçoivent comme une « société parfaite » (*societas perfecta*)[22], c'est-à-dire indépendante de toute autre autorité et complète sur le plan institutionnel (Baima 2019, 12). Ce modèle domine entre la fin du Moyen Âge et la première moitié du XXe siècle, atteignant son apogée au XIXe siècle (Dulles 2002, 30-31), dans le contexte de l'affirmation d'un catholicisme intransigeant. Ce courant, qui établit un lien étroit entre religion et politique, rejette l'héritage des Lumières, perçues comme sources d'une anarchie intellectuelle fondée sur le rationalisme, et interprète la Révolution française comme les symptômes d'une désintégration des institutions traditionnelles (Congar 1960, 90 ; Mayeur 1972, 489). Il s'affirme définitivement sous le pontificat de Grégoire XVI (1831-1846), lorsque l'Église réforme son identité et centralise son gouvernement (Mayeur 1972, 485). Le modèle collégial ancien cède alors la place à une structure de type monarchique, fondée sur une hiérarchie rigide.

Dans cette configuration, l'Église est conçue comme une institution autonome et totalisante, qui « existe pour son propre intérêt et sert les autres seulement pour s'agrandir »[23] (Dulles 2002, 35). Elle se consacre essentiellement à ses membres, en les instruisant, en les nourrissant par la grâce et les sacrements, et en les protégeant spirituellement, son objectif principal étant de leur assurer la vie éternelle. Ce modèle favorise ainsi un fort sentiment d'identité collective, de solidarité interne et de fidélité à l'institution, perceptible dans la foi partagée, la prière et la structure de gouvernance.

Toutefois, ce modèle institutionnel comporte des limites importantes. Il s'appuie peu sur les Écritures et la tradition de l'Église primitive, davantage marquée par une organisation communautaire et moins autoritaire. Il engendre trois dérives majeures : le cléricalisme (pouvoir excessif du clergé et passivité des laïcs), le juridisme (emphase excessive sur les règles au détriment des relations spirituelles) et le triomphalisme

[22] Sur ce sujet, voir l'article de Giandomenico Mucci S.I. (2017) portant sur l'Église en tant que société juridiquement parfaite.

[23] « exists for its own sake and serves others only by aggrandizing itself ».

(prééminence de l'autorité hiérarchique sur le discernement spirituel et le rôle des théologiens).

Sur le plan social, l'application de ce modèle expose également l'Église au risque d'une déconnexion par rapport aux réalités contemporaines. Cela se manifeste notamment dans des pratiques caritatives qui tendent à traiter les effets de la pauvreté plutôt que ses causes structurelles, selon une logique paternaliste et conservatrice, particulièrement visible dans le cas de l'Église colombienne, sans qu'émerge une volonté explicite de remise en cause des inégalités sociales (De Roux 1981, 539).

L'Église en tant que communion mystique

Ce modèle est introduit pour dépasser les limites d'une compréhension trop exclusivement institutionnelle de l'Église. Dulles (2002, 40) met l'accent sur les personnes qui la composent et sur les relations qui les unissent entre elles et avec Dieu. Selon cette perspective, la spécificité de l'Église réside avant tout dans sa dimension verticale, c'est-à-dire dans la vie divine révélée par le Christ et communiquée aux êtres humains par l'Esprit. Si les liens visibles d'une communauté fraternelle demeurent importants, ils trouvent leur source dans une communion spirituelle plus profonde, enracinée dans la grâce et la charité. L'action de l'Esprit Saint crée ainsi une unité intérieure qui s'exprime concrètement par des relations d'entraide, de sollicitude et de soutien mutuel entre les membres (Dulles 2002, 42).

Dans ce modèle, les membres de l'Église sont compris avant tout dans un sens spirituel, comme ceux qui vivent de la foi et de la charité. Ils sont les véritables destinataires de cette approche, dont la finalité première est d'orienter les personnes vers la communion avec Dieu. Or, cette communion ne se limite pas à une promesse future : elle est déjà à l'œuvre là où l'Église est présente, puisqu'une véritable union avec Dieu s'y réalise immédiatement (Dulles 2002, 49).

Cette conception spirituelle et relationnelle de l'Église s'appuie largement sur les travaux des dominicains français Yves Congar[24] et Jérôme Hamer, dont la réflexion, influencée en partie par les sciences sociales, a placé au cœur de l'ecclésiologie la notion de communion, contribuant ainsi à renouveler profondément la manière de penser

[24] Pour une analyse approfondie de la lecture ecclésiologique dans l'œuvre du père Congar, voir les travaux d'Alain Nisus, notamment sa thèse doctorale (2012) ainsi que son article consacré à la genèse de l'ecclésiologie de communion (2010).

l'institution (Baima 2019, 12). Cette notion s'articule notamment autour des images du *Corps du Christ* et du *Peuple de Dieu*.

À cet égard, le modèle de l'Église comme communion mystique acquiert une portée analytique décisive. En mettant l'accent sur une communauté plus œcuménique, plus démocratique et moins hiérarchisée, centrée sur la relation vivante entre les personnes et sur l'action de l'Esprit qui suscite solidarité, participation et coresponsabilité (Dulles 2002, 49-50; Baima 2019, 13), ce modèle aide à comprendre comment l'Église peut devenir simultanément un espace de protection, de mobilisation sociale et de discernement collectif. Toutefois, ses limites - ambiguïtés entre dimensions visible et invisible, risque d'idéalisation du divin, faible dynamisme missionnaire et tentation de l'entre-soi (Dulles 2002, 51) - rappellent que la notion de communion mystique, à elle seule, ne suffit pas à rendre compte de la complexité des engagements politiques, sociaux et, dans notre cas, agraires de l'Église.

L'Église comme sacrement[25]

Considérer l'Église comme sacrement permet de la comprendre comme un signe qui rend historiquement tangible la grâce du Christ (Dulles 2002, 57). Ses structures et son organisation visibles sont certes nécessaires pour la rendre perceptible dans le monde, mais elles ne seraient qu'une « coque vide »[26] (Dulles 2002, 59) si elles ne manifestaient pas effectivement l'action du Christ vivant dans l'Esprit.

Comme le souligne Dulles, « un sacrement est un signe de la grâce qui se réalise elle-même »[27] (2002, 58) : il possède donc un caractère événementiel et dynamique. L'Église devient pleinement elle-même lorsque la grâce du Christ, agissant en elle, s'exprime dans l'histoire par ses actes concrets. Elle se réalise comme événement de grâce précisément lorsqu'elle apparaît de la manière la plus perceptible comme sacrement, c'est-à-dire dans les gestes par lesquels elle rassemble les êtres humains dans

[25] L'adoption isolée des deux premiers modèles conduit soit à privilégier l'aspect extérieur et institutionnel de l'Église, soit à valoriser excessivement son intériorité spirituelle. Dans les deux cas, l'Église risque d'être comprise soit comme une structure purement visible, soit comme une réalité exclusivement spirituelle, et donc d'être réduite à une institution séculière ou à un phénomène strictement sociologique. Afin de dépasser cette dichotomie, Dulles introduit deux modèles complémentaires : celui de l'Église comme sacrement et celui de l'Église comme héraut de l'Évangile, qui visent précisément à articuler et à unir ces deux dimensions (Dulles 2002, 53). Nous avons choisi de présenter ces deux modèles de manière plus synthétique que les deux premiers, dans la mesure où nous souhaitons réserver davantage d'espace aux modèles ayant un impact plus direct sur les problématiques sociales analysées dans cette thèse.

[26] « hollow shell ».

[27] « a sacrament is a sign of grace realizing itself ».

la grâce au moyen d'une expression visible et communautaire (Dulles 2002, 58-59). Dans cette perspective, plus les fidèles prennent part largement et intensément à cette action collective, plus l'Église « s'accomplit » et révèle sa véritable nature. Ce modèle permet ainsi d'articuler de manière étroite visibilité institutionnelle et action salvifique, sans réduire l'Église ni à une simple organisation ni à une réalité purement spirituelle.

L'Église comme héraut de l'Évangile

Ce modèle accorde une priorité à la Parole sur le sacrement (Dulles 2002, 63 ; Baima 2019, 13) et conçoit l'Église comme une communauté rassemblée, formée et constamment renouvelée par la proclamation de la Parole de Dieu. Sa mission première est d'annoncer ce qu'elle a entendu, cru et a été chargée d'annoncer[28]. Il opère une distinction nette entre l'Église dans son expression terrestre et le Royaume de Dieu, dont elle n'est pas la réalisation historique immédiate mais le signe et la messagère (Dulles 2002, 67). Dans cette perspective, l'unité ecclésiale (bien représentée par l'image de l'assemblée, qui constitue le sens premier du terme *ekklesía*) repose moins sur une structure institutionnelle ou sur des rites que sur la réponse commune au même Évangile.

En mettant l'accent sur la souveraineté de Dieu, l'appel à la conversion et la centralité de la prédication, ce modèle est particulièrement caractéristique de la tradition protestante (Baima 2019, 13). Il souligne avant tout la dimension missionnaire et proclamatrice de l'Église, rappelant que celle-ci n'existe pas pour elle-même, mais pour rendre témoignage à la Parole qui la fonde.

L'Église comme servante

Ce modèle se distingue nettement des précédents en ce qu'il envisage l'Église non plus à partir d'une position première ou privilégiée par rapport au monde. Il s'éloigne ainsi d'une conception dans laquelle l'Église se poserait en instance de jugement ou de condamnation de la société, telle qu'on peut l'observer entre la première moitié du XIXe siècle et la fin des années 1950, lorsque la papauté adopte des positions particulièrement fermes face à la modernité. Les encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX (1846-1878)

[28] Dulles (2002, 64) qualifie ce modèle de *kérygmatique* parce qu'il met l'accent sur l'annonce du message évangélique dans sa dimension fondamentale et joyeuse. Le Saint-Siège souligne d'ailleurs que la rénovation de la prédication et de la catéchèse au cours des dernières décennies insiste fortement sur ce caractère kérygmatique (De Pedro 2000). À ce sujet, on peut se référer au document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur le sens et la portée du kérygme (Fernandez 2025), ainsi qu'aux travaux de Henri Derroitte (2020) et d'Enzo Biemmi (2011 ; Ufficio Catechistico Nazionale CEI 2017), qui en analysent l'impact dans la catéchèse missionnaire.

en offrent une illustration emblématique, notamment *Quanta cura* et son *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (1864), qui affirme sans ambiguïté l'infaillibilité pontificale et recense les « erreurs » modernes, condamnant sans appel le progrès, le libéralisme, la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que toute prétention du pouvoir civil à intervenir dans les domaines de la religion, de l'éducation et de la famille (Arias Trujillo 2003a, 34-35; Giraldo Paredes 2011, 40). Ces condamnations perdurent au XXe siècle, sous le pontificat de Pie X[29] et Pie XII[30].

À l'inverse, le modèle de l'Église servante repose sur l'idée d'un engagement actif de l'Église au service du monde et de sa transformation sociale. Cette orientation s'affirme avec le concile Vatican II, sous l'impulsion de son initiateur, le pape Jean XXIII (1958-1963), et trouve son expression la plus aboutie dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965), consacrée au rôle de l'Église dans le monde contemporain. La notion de service est déjà centrale dans le magistère de Jean XXIII qui, dans un discours radiophonique prononcé un mois avant l'ouverture du Concile, affirme: « Face aux pays sous-développés l'Église se présente telle qu'elle est, et elle veut être, en tant que l'Église de tous, et particulièrement l'Église des pauvres »[31] (11/09/1962).

Cette orientation implique une transformation constante de l'Église dans sa manière de vivre et d'agir, à l'image du Christ venu pour servir et non pour être servi (Planellas i Barnosell 2014, 17). Dans cette même logique, *Gaudium et Spes* affirme que l'Église doit se concevoir comme partie intégrante de la famille humaine, partager ses préoccupations, dialoguer avec tous (n. 3) et promouvoir la fraternité entre les hommes (n. 92) (Dulles 2002, 77).

Dans cette perspective, les destinataires de l'action ecclésiale ne se limitent plus à ses seuls membres, mais ils englobent tous les hommes et les femmes du monde entier « qui reçoivent de l'Église une parole de réconfort ou d'encouragement, ou qui trouvent auprès d'elle une écoute respectueuse, ou encore une aide matérielle dans les moments difficiles »[32] (Dulles 2002, 82). La mission de l'Église ne consiste donc plus

[29] Voir à ce propos le décret *Lamentabili sane exitu* du Saint-Office (03/07/1907) et l'encyclique *Pascendi Dominici gregis* (08/09/1907).

[30] Voir l'encyclique *Summi Pontificatus* (20/10/1939).

[31] « In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri ».

[32] « who hear from the Church a word of comfort or encouragement, or who obtain from the Church a respectful hearing, or who receive from it some material help in their hour of need ».

principalement à gagner de nouveaux prosélytes, mais à offrir un soutien spirituel, humain ou matériel à toute personne, où qu'elle se trouve.

L'Église comme communauté de disciples

Ce sixième modèle vise à intégrer les aspects positifs des cinq précédents. Il présente l'Église comme une communauté rassemblée autour de Jésus et appelée à imiter les premiers disciples (Baima 2019, 120). Cette image répond au besoin d'une vision intégratrice dans un contexte marqué par les polarisations ecclésiologiques de l'après-Concile.

Ce modèle s'appuie sur des documents plus récents, notamment *Redemptor Hominis* (1979), première encyclique de Jean-Paul II, ainsi que sur les orientations du Synode extraordinaire de 1985, qui a établi la théologie de la communion comme clé interprétative de l'ensemble de l'herméneutique de Vatican II (Baima 2019, 22 ; Dulles 2002, 173 ; Rutigliano 2017). Il s'accorde avec l'évolution profonde observée à partir des années 1960, marquée par une redéfinition progressive de la conception dominante de l'Église. Celle-ci, jusque-là centrée sur des définitions juridiques, des structures institutionnelles et une autorité de type paternaliste, cède progressivement la place à de nouvelles perspectives qui mettent l'accent sur l'Église comme communauté vivante et en transformation. Dans cette optique, le partage, la participation et le témoignage biblique deviennent à la fois des sources d'autorité et des modèles d'action (Levine et Wilde 1977, 223).

Enfin, cette conception de l'Église comme communauté de disciples souligne son insertion dans l'histoire et dans la société, puisqu'elle permet de l'analyser non seulement comme institution, mais aussi comme acteur vivant au sein de contextes concrets et évolutifs.

En définitive, l'ensemble de ce cadre analytique permet de situer l'intervention de l'Église catholique colombienne dans la question agraire comme le produit d'une articulation étroite entre logiques institutionnelles, modèles ecclésiologiques et configurations politiques spécifiques. Loin de se réduire à une prise de position morale ou doctrinale, l'engagement ecclésial apparaît donc comme une pratique historiquement située, inscrite dans des structures sociales concrètes et façonnée par les rapports de pouvoir qui traversent la société colombienne.

4. Cadre chronologique : les « longues années soixante » colombiennes (1958-1972)

Les années 1960 constituent une séquence charnière à l'échelle mondiale au XXe siècle. Gianni La Bella (2015, 53) les définit comme un comme un véritable tournant dans le cours de l'histoire contemporaine, une « période-pont » au cours de laquelle se cristallisent des tensions appelées à se manifester pleinement dans la décennie suivante. Dans le même sens, Charles S. Maier (2000) y voit une césure structurante dans la trajectoire du XXe siècle. Cette période apparaît ainsi comme une phase de transition, marquée à la fois par l'apogée et, en même temps, les premiers signes de déclin des grandes idéologies, qui continuent d'assumer une fonction d'interprétation du monde et de l'histoire autrefois dévolue à la religion et à la philosophie.

Dans ce cadre, les années soixante s'inscrivent dans un contexte international marqué par l'intensification de la confrontation Est-Ouest, dont la Crise des missiles de Cuba constitue l'un des moments culminants. Parallèlement, cette décennie est celle de l'affirmation d'un ensemble de pays qui, dans le sillage de la Conférence de Bandung, revendiquent le non-alignement et s'engagent en faveur d'une position de neutralité dans un monde bipolaire (Christiansen et Scarlett 2013, 3). C'est également au cours de cette période que se consolide la catégorie analytique de « Tiers Monde », envisagé comme un « un moteur du changement, plutôt que le simple arrière-plan historique sur lequel se sont déroulées les 'années 1960' »[33] (Zolov 2014, 354) : une grande aire géographique, politique et culturelle, qui est impossible de ne pas considérer lors d'une analyse de cette période.

Dans le prolongement de ces recompositions internationales, cette période correspond aussi à la première « Décennie du développement », proclamée en 1961 par l'Organisation des Nations Unies (ONU) à l'initiative du président états-unien John F. Kennedy, dont le but suprême est la croissance, « entendue clairement dans son sens économique » (Wagner 2013, 330). À l'échelle latino-américaine, cette conjoncture prend une signification particulière avec la victoire de la Révolution cubaine (1er janvier 1959), qui reconfigure en profondeur les équilibres politiques du sous-continent. La réforme agraire engagée par le nouveau régime - que l'on peut qualifier de véritable « révolution

[33] « progenitor of change, rather than as simply the historical backdrop against which "the sixties" transpired ».

agraire » tant par sa rapidité que par sa radicalité - devient un instrument majeur de projection internationale, visant à diffuser le modèle révolutionnaire dans la région. En réaction, la signature de la Charte de Punta del Este en 1961 donne naissance à l'Alliance pour le Progrès (ALPRO), programme de coopération économique et politique entre les États-Unis et les pays latino-américains, à l'exception de Cuba. Celui-ci engage les gouvernements de la région à mettre en œuvre des réformes structurelles, au premier rang desquelles la réforme agraire, en contrepartie d'un soutien financier nord-américain. L'objectif est alors de contenir la dynamique révolutionnaire en proposant une alternative réformiste encadrée, inscrite dans le cadre de la Guerre froide.

Dans le même temps, l'Église catholique connaît une transformation majeure. Le Concile Vatican II (1962-1965) constitue une rupture décisive, en engageant l'institution dans un dialogue renouvelé avec le monde contemporain et en favorisant son ouverture aux réalités extra-européennes. En Amérique latine, ces orientations trouvent une traduction concrète lors de la Deuxième Conférence du Conseil Épiscopal Latino-américain de Medellín en 1968, moment fondateur d'une relecture continentale du catholicisme, marquée par une attention accrue aux inégalités sociales et aux conditions de vie des populations les plus démunies. Dans ce contexte politisation croissante du religieux émerge également, au sein de certains secteurs du clergé, une « gauche chrétienne » sensible aux mobilisations sociales et aux référents socialistes, qui contribue à l'élaboration d'un Christianisme de la Libération (Löwy et Garcia-Ruiz 1997, 9 ; Löwy 2013 ; Compagnon 2008), courant spécifiquement latino-américain proposant une interprétation de la foi à partir de l'expérience historique des pauvres.

Ces dynamiques internationales et régionales s'articulent avec une montée généralisée des contestations sociales, qui remettent en cause les formes établies de domination et d'autorité. Les mobilisations de 1968 - étudiantes, ouvrières et paysannes - en constituent l'expression la plus visible. Plus largement, la décennie se caractérise par une remise en question du lien social lui-même, c'est-à-dire des principes de cohésion permettant aux sociétés de « tenir ensemble » (Sirinelli et Gauvard 2015, 423). Les phénomènes de contestation, de revendication des droits et d'effervescence culturelle contribuent ainsi à transformer en profondeur les rapports de force existants. Dans ce contexte, le *boom* économique de l'hémisphère occidental produit des effets ambivalents : s'il favorise certaines mobilités sociales ascendantes, il participe simultanément à l'accentuation des inégalités et à l'élargissement des couches les plus vulnérables.

Dans cette perspective, les années 1960 sont devenues un sujet à part entière. Elles ne sont plus envisagées comme un simple cadre chronologique - allant du 1er janvier 1960 au 31 décembre 1969 - mais comme une catégorie analytique permettant d'interpréter « les acceptions sociale et culturelle dans une partie spécifique de l'après-guerre » (Chaplin et Mooney 2017, 3)[34]. Dans le monde anglo-saxon en particulier, cette relecture a conduit à l'émergence d'une approche globale, tenant en considération les spécificités géographiques et l'importance des autres disciplines, tout en dépassant les bornes chronologiques de la décennie pour embrasser une période allant des années 1950 et 1970. Les historiens ont ainsi développé la notion de « *Global Sixties* » qui, selon Eric Zolov (2014, 354),

> reflète une nouvelle approche conceptuelle visant à comprendre les transformations locales dans un cadre transnational, structuré par des interactions multiples entre forces géopolitiques, idéologiques, culturelles et économiques. […] Pour les spécialistes de l'Amérique latine, le renouvellement historiographique en cours se traduit par une approche qui dépasse l'analyse de l'Amérique latine des "longues années 1960" à travers le seul prisme de l'impérialisme et de la lutte anti-impérialiste - un récit largement façonné par la présupposition d'une hégémonie des États-Unis - pour s'orienter vers une compréhension plus complexe de la région comme un espace d'incubation et de production d'images, d'acteurs, d'idées et d'univers sonores constitutifs des 'Global Sixties'[35].

Le cas de la Colombie s'inscrit pleinement dans ce renouvellement historiographique. Nous retenons ainsi une périodisation comprise entre 1958 et 1972, c'est-à-dire du début du régime du *Frente Nacional*, qui ouvre un cycle de réformes destiné à répondre à la question agraire, jusqu'à l'année de signature du Pacte de Chicoral, qui empêche la modification de la structure de l'occupation de la terre au profit des paysans. Cette période est ainsi envisagée comme structurée autour de la question agraire, à la fois problème social, enjeu politique et objet de politiques publiques. Les débats, les politiques mises en œuvre et les résistances suscitées par la réforme agraire constituent ainsi un fil conducteur essentiel pour comprendre les dynamiques de la période (Silva

[34] Chaplin, Tamara, Mooney, Jadwiga E. Pieper, *The Global 1960s: Convention, contest and counterculture*, Londres, New York, Routledge, 2017, p. 3.

[35] « reflects a new conceptual approach to understanding local change within a transnational framework, one constituted by multiple crosscurrents of geopolitical, ideological, cultural, and economic forces. […] For Latin Americanists, the historiographical transformation under way is reflected in a new approach whose interpretations move beyond viewing Latin America in the "long sixties" through the lens of imperialism and anti-imperialist struggle - a narrative overwhelmingly shaped by a presumption of U.S. hegemony - and toward a more complex understanding of Latin America as an incubator for and a progenitor of the imagery, actors, ideas, and soundscapes that constituted a 'Global Sixties' ».

Luján 1989a, 257). Au début de la décennie, en effet, la Colombie est confrontée à une situation de forte inégalité foncière et à un profond malaise social dans les campagnes, qui alimente les tensions politiques (caractéristiques de *La Violencia*) et les mobilisations rurales.

Le malaise social et les difficultés vécues par les paysans colombiens s'inscrivent dans les « nouvelles configurations du global » apparues dans les sphères politique, culturelle et sociale. Cependant, dans le cas colombien, ces dynamiques globales prennent une forme spécifique, largement structurée par les enjeux liés à la terre et à son contrôle. À cette tendance s'ajoute une autre caractéristique de la période : la persistance, voire le renforcement, de hiérarchies sociales, notamment patriarcales et raciales, défendues par différents acteurs (Chaplin et Mooney 2017, 3-4). En Colombie, parmi ces derniers, le clergé catholique occupe une place centrale : acteur institutionnel majeur, il intervient directement dans les débats et les pratiques liés à la question agraire, contribuant ainsi à structurer les dynamiques politiques, économiques et sociales du pays.

5. Problématique, objectifs et hypothèses de recherche

Dans le cadre de cette périodisation, la problématique qui guide cette thèse consiste tout d'abord à interroger la manière dont l'Église colombienne intervient dans le traitement de la question agraire, enjeu central de la période, situé à l'intersection des politiques publiques, des mobilisations sociales et des recompositions idéologiques et doctrinales. Elle vise ensuite à analyser comment cette institution se positionne face aux transformations propres aux années 1960, en particulier l'émergence des politiques développementalistes et les principes de l'*aggiornamento* impulsés à l'échelle internationale par le Concile Vatican II. Il s'agit ainsi de comprendre comment une institution religieuse s'inscrit dans une conjoncture structurée par des dynamiques globales, régionales et nationales, et comment, en retour, elle contribue à les façonner.

Afin de répondre à cette problématique, cette recherche se concentre principalement sur l'étude des structures ecclésiastiques et ecclésiales, c'est-à-dire les membres de la hiérarchie catholique ainsi que les organisations directement encadrées par celle-ci. Ce choix repose sur deux raisons principales. D'une part, il répond à une contrainte documentaire : les sources disponibles permettent davantage de retracer les trajectoires, les prises de position et les pratiques du clergé que celles des fidèles, dont les traces sont plus fragmentaires. D'autre part, ce recentrement sur l'institution vise à

proposer une histoire à la fois politique et sociale de l'Église, en mettant en lumière ses modalités d'intervention et son impact dans la société colombienne.

Pour répondre à cette problématique, la thèse s'appuie sur cinq hypothèses principales, articulées entre elles et organisées autour de la question agraire comme fil conducteur.

Premièrement, le repositionnement de l'Église colombienne face à la question agraire - explicitement formulé dès la déclaration épiscopale du 12 septembre 1960 (CEC, 1960) - s'inscrit dans une « mystique réformiste » (Karl 2018) qui traverse l'État colombien. Ce changement d'attitude, qui conduit l'institution à reconnaître la nécessité d'une réforme agraire, ne peut être compris qu'à l'intersection de dynamiques multi-scalaires : il résulte de l'articulation entre des processus de micro-échelle (débats pastoraux, initiatives diocésaines) et des transformations de macro-échelle liées aux projets internationaux de modernisation, notamment l'ALPRO, ainsi qu'aux évolutions de la doctrine sociale catholique.

Deuxièmement, l'Église apparaît, face à la question agraire, comme un acteur ambivalent, à la fois « moteur et frein du changement »[36]. Loin de constituer un bloc homogène, elle est traversée par des clivages internes qui se traduisent par des positions divergentes, voire conflictuelles. Ces tensions reflètent la coexistence de courants réformistes, conservateurs et radicalisés, dont les pratiques et les discours façonnent des réponses différenciées à la question agraire. Le cas de Camilo Torres Restrepo illustre de manière emblématique ces dynamiques. Dans cette perspective, la notion de « modernisation conservatrice » (Moore [1967] 1969) permet de rendre compte de cette ambivalence, en soulignant que l'adaptation au monde contemporain - notamment à travers l'engagement dans le développement rural et le recours à l'expertise technique - s'accompagne d'une volonté de préserver l'ordre social, les hiérarchies et les valeurs morales. L'action ecclésiale dans le domaine agraire s'inscrit ainsi dans une tension permanente entre transformation et conservation.

Troisièmement, l'Église est appréhendée comme un acteur transnational à part entière. La redéfinition doctrinale et structurelle opérée dans le contexte du Concile Vatican II lui permet de fonctionner comme un espace de circulation et de médiation,

[36] Cette image est employée par Simon Unger-Alvi et Nina Valbousquet (2024) dans l'ouvrage collectif dédié au pontificat global de Pie XII (1939-1958), qu'ils coordonnent.

comparable à une « zone de contact » (Weinstein 2013 ; Oberlin Molina 2023) reliant différentes échelles d'action (globale, régionale et locale). Cette approche permet de comprendre comment les modèles, les idées et les pratiques circulent, se transforment et s'ancrent dans le contexte colombien.

Quatrièmement, la question agraire constitue un révélateur privilégié des transformations du catholicisme colombien. Les conclusions de la Conférence de Medellín (1968) opèrent un déplacement théologique majeur en requalifiant la misère rurale comme une injustice structurelle, et non plus comme un simple problème moral. Ce changement redéfinit le paysan comme sujet de droits et acteur du changement social, tout en transformant les modalités d'intervention de l'Église dans les campagnes.

Enfin, la clôture simultanée du cycle réformiste et du cycle de radicalisation ecclésiale en 1972 ne constitue pas un simple épilogue, mais un révélateur des limites structurelles de la conjoncture. Elle met en évidence la capacité des élites politiques et économiques à contenir, réorienter ou interrompre les dynamiques de transformation, en mobilisant des ressources institutionnelles, juridiques et coercitives lorsque celles-ci deviennent trop déstabilisatrices pour l'ordre établi.

6. Sources primaires et démarche méthodologique

Le corpus documentaire qui fonde cette recherche se compose principalement de sources écrites et, dans une moindre mesure, de sources orales. Son apport le plus significatif provient des archives de la Cité du Vatican et de Colombie, auxquelles s'ajoutent des fonds documentaires conservés en France, en Italie et au Royaume-Uni.

Les recherches menées à l'*Archivio Apostolico Vaticano* (AAV) et à l'*Archivio Storico della Segreteria di Stato* (ASSS), consultés respectivement en juin 2023 et en mai 2024, ont permis d'accéder aux rapports rédigés par les nonces apostoliques en Colombie à destination des autorités vaticanes. Ces documents offrent des éléments inédits de contextualisation sur la situation sociopolitique du pays, notamment en ce qui concerne les relations entre la nonciature, le gouvernement colombien et le parti conservateur, ainsi que sur différents épisodes régionaux. Ils proviennent du fonds « Nonciature apostolique en Colombie » et de l'AAV, ainsi que du fonds « Organisations internationales » de l'ASSS.

Le fonds « Concile Vatican II », conservé à l'AAV, s'est révélé particulièrement précieux. Il constitue en effet l'un des rares ensembles documentaires permettant d'accéder directement à des sources des années 1960, les règles d'ouverture des archives vaticanes limitant généralement la consultation à la fin du pontificat de Pie XII (octobre 1958). Nous y avons notamment étudié la correspondance entre les prélats colombiens, la Commission Antépréparatoire et le secrétariat du Concile, ainsi que les documents de travail produits dans l'aula conciliaire, en particulier lors de la dernière session (14 septembre-8 décembre 1965) et dans le cadre des débats autour du Schéma XIII sur les relations entre l'Église et le monde contemporain. Ces sources constituent un témoignage direct sur la position de l'Église colombienne face à la question agraire durant cette période.

L'originalité de ces sources tient à leur caractère largement inédit dans l'historiographie et à leur potentiel heuristique pour renouveler l'étude de l'histoire colombienne. À cet égard, les collections de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (IHEAL), conservées à l'Humathèque du Campus Condorcet (Aubervilliers), ont également apporté une contribution importante. Elles regroupent des documents relatifs à la situation sociopolitique de la Colombie (notamment sur les origines du conflit armé, les mouvements guérilleros et l'ALPRO) ainsi qu'à la présence de l'Église dans les espaces ruraux.

D'autres fonds ont permis d'élargir l'analyse à des réseaux et dynamiques transnationales. C'est le cas du fonds « Cardinal Giacomo Lercaro », conservé à la *Fondazione per le Scienze Religiose* (FSCIRE) de Bologne, où ont été consultés en mars 2022 des procès-verbaux, interventions et listes de présence relatifs au groupe conciliaire informel de l'« Église des Pauvres ». Au Royaume-Uni, l'obtention d'une bourse du projet GATES, pour un séjour à la Maison Française d'Oxford, a permis d'établir des contacts avec le *Latin American Centre* de l'Université d'Oxford et d'accéder à des collections de revues et de documents gouvernementaux sur la Colombie, réunies notamment par des chercheurs britanniques tels que Malcolm Deas.

Le versant colombien du corpus documentaire provient principalement d'institutions situées à Bogotá : l'*Archivo General de la Nación* (AGN), la *Biblioteca Luis Ángel Arango* (BLAA), la *Biblioteca Nacional de Colombia* (BNC) et les archives de l'*Universidad Nacional* (ACHUN). Les fonds de l'AGN, en particulier « Camilo

Torres Restrepo », « *Embajada de Colombia ante la Santa Sede* » et « *Nunciatura apostólica en Colombia* », ont permis d'accéder à une documentation riche et variée. Celle-ci comprend des rapports statistiques et des analyses relatives à la situation socioéconomique des communautés paysannes et de l'Église, produits tant par des acteurs ecclésiastiques que par des figures majeures du monde académique, telles que le sociologue Orlando Fals Borda ou le géographe Ernesto Guhl, ainsi que par Camilo Torres Restrepo lui-même, en tant que professeur à l'Université nationale et membre du conseil d'administration de l'Institut colombien de Réforme agraire (INCORA). Des correspondances privées, notamment celles du père Torres avec ses proches et collègues, des responsables du programme de réforme agraire ou des membres de l'ACPO (AGN ; archives « ACPO – MSS 3271 » et « Carlos Lleras Restrepo - MSS 768 » de la BLAA) ont également été exploitées.

La presse constitue par ailleurs un matériau essentiel pour appréhender les débats publics de l'époque. Ont été analysés des quotidiens de grande diffusion (*El Tiempo, El Espectador, El Siglo, La República*), ainsi que des revues catholiques spécialisées telles que *El Catolicismo*, organe officieux de l'archidiocèse de Bogotá, la *Revista Javeriana*, publiée par les jésuites, et l'hebdomadaire *El Campesino*, édité par l'ACPO. Ces sources, consultées dans les hémérothèques de la BNC et de la BLAA, permettent de restituer la diversité des prises de position et des représentations contemporaines de la question agraire.

Les sources orales reposent sur deux témoignages principaux. Le premier est celui du cardinal Paul Poupard, acteur de la rédaction de l'encyclique *Populorum Progressio* (1967) et président émérite du dicastère pour la Culture, le dialogue interreligieux et les non-croyants, rencontré à sa résidence de San Calisto à Rome le 11 octobre 2022. Le second est celui de Vladimir Zabala, accompagné de son frère César, membre du groupe de Golconda et témoin des formes les plus radicales de l'engagement d'une partie du clergé face à la question sociale colombienne et aux conditions de vie du monde paysan. Ces entretiens ont été réalisés à Bogotá, dans le quartier Pablo VI, les 25 et 28 octobre 2022, puis complétés le 16 janvier 2024.

La méthodologie adoptée a été étroitement déterminée par la nature et la diversité de ces ensembles documentaires. L'enquête repose principalement sur une approche qualitative, fondée sur l'analyse contextualisée des sources, tout en mobilisant

ponctuellement des outils quantitatifs, notamment pour le traitement de la presse face à l'abondance des données. Loin de suivre une progression strictement linéaire, le travail de recherche s'est construit selon une démarche itérative, fondée sur des allers-retours constants entre sources, contextes et hypothèses. On peut néanmoins distinguer quatre étapes complémentaires : d'abord, la constitution et la délimitation du corpus principal ; ensuite, la reconstruction des contextes historiques et des débats dans lesquels s'inscrivent les documents ; puis, l'élargissement de l'enquête à des sources secondaires et à des fonds complémentaires afin d'identifier les acteurs, les réseaux et les logiques d'action ; enfin, l'analyse approfondie du corpus principal à la lumière de ces différents niveaux d'interprétation. Une telle démarche permet non seulement de restituer la densité historique des sources, mais aussi d'articuler les différentes échelles d'analyse (locale, nationale et transnationale) indispensables à la compréhension des interactions entre l'Église, l'État et les sociétés rurales dans la Colombie des années 1960.

7. Bilan historiographique et sources secondaires

Ce corpus de sources primaires s'appuie sur un vaste ensemble de sources secondaires, que l'on peut regrouper en deux grands axes : d'une part, les travaux consacrés à l'histoire de l'Église catholique et, d'autre part, ceux portant sur la question agraire et les réformes qui lui sont associées.

7.1 Historiographie de l'Église catholique

En ce qui concerne l'historiographie de et sur l'Église catholique, les articles de synthèse et les bilans historiographiques consacrés à l'historiographie de l'Église en Amérique latine et en Colombie (Torres Londoño 1996 ; Plata Quezada 2010 ; Cortés Guerrero 2010 ; Montoya Upegui 2024) permettent de distinguer trois grandes tendances générales : l'historiographie ecclésiastique ou institutionnelle, l'historiographie de l'Église, et l'historiographie des religions.

La première tendance est élaborée par des membres de l'institution ecclésiastique, qu'ils soient amateurs ou professionnels (Plata Quezada 2010, 163). Elle propose une histoire officielle marquée par une forte empreinte cléricale et cléricalisée, mais également une orientation apologétique, dans la mesure où elle valorise et exalte le rôle de l'Église, ainsi que par une tonalité martyrologique, l'action de l'institution étant

présentée à travers les difficultés et les épreuves qu'elle aurait rencontrées (Cortés Guerrero 2010, 165). Il s'agit d'une histoire largement centrée sur les figures ecclésiastiques et sur l'analyse des relations entre l'Église et l'État, dominante depuis l'époque coloniale jusqu'au début des années 1960 (Torres Londoño 1996, 307; Plata Quezada 2010, 167).

La deuxième tendance s'en distingue partiellement, dans la mesure où ses auteurs ne sont plus exclusivement membres de l'institution ecclésiastique. Elle vise à produire une interprétation plus scientifique, extra-institutionnelle et critique de l'histoire de l'Église, tout en conservant des finalités pastorales (Plata Quezada 2010, 161). Cette historiographie est fortement influencée par les nouvelles orientations issues du concile Vatican II, ainsi que par celles adoptées par l'épiscopat latino-américain lors des conférences générales de Medellín (1968) et de Puebla (1979). Elle trouve en Enrique Dussel sa figure principale, notamment en tant qu'instigateur de la première association d'historiens de l'Église en Amérique latine, la CEHILA (Plata Quezada 2010, 170-175). Bien que cette dernière ait fait l'objet de critiques car considérée encore comme principalement institutionnelle - Montoya Upegui (2024, 7) évoque à ce propos une « Nouvelle Histoire Traditionnelle » -, elle a permis d'inscrire l'histoire de l'Église dans les contextes économique, politique et social de l'Amérique latine, tout en introduisant de nouvelles thématiques, références et horizons d'analyse dans le champ historiographique.

La troisième tendance se développe principalement dans les universités et les centres de recherche non confessionnels. Elle se caractérise par une approche critique, plus éloignée, voire non compromise, vis-à-vis du catholicisme. En Colombie, cette orientation est notamment portée par la génération de chercheurs associés à la *Nueva Historia de Colombia* (en particulier à partir de l'édition de 1989), un mouvement historiographique qui a renouvelé les manières de comprendre l'histoire nationale en rompant avec les explications traditionnelles et en introduisant de nouveaux objets, approches et méthodes (Cortés Guerrero 2010, 171-172). Plus récemment, à partir de la fin des années 1980, une nouvelle génération de chercheurs (Cortés Guerrero 1998 ; Londoño Vega 2004, entre autres) a élargi encore ce champ d'analyse en intégrant de nouveaux centres d'intérêt, considérant la religion comme une composante à part entière de la culture et de la société, susceptible de les façonner, de les affecter et de les influencer. Cette approche met en lumière la diversité des expressions de la religiosité et remet en

question l'association mécanique entre modernité et sécularisation (Montoya Upegui 2024, 13-18). Notre recherche s'inscrit dans cette troisième perspective, en appréhendant l'Église non seulement comme une institution, mais comme un acteur social et politique à part entière, inscrit dans des configurations historiques spécifiques.

Dans cette perspective, les travaux d'Ana Maria Bidegain (1985 ; 1996 ; 2005 ; 2022) occupent une place centrale. Son œuvre établit un pont entre l'histoire de l'Église et l'histoire des religions, en appréhendant le fait religieux comme une composante du champ social, en interaction avec les dimensions économiques, politiques et culturelles. Ses travaux constituent ainsi une référence importante pour penser à la fois les relations entre l'Église et la question agraire et les processus de circulation et de mondialisation du catholicisme

Également importants dans notre analyse résultent les études de Daniel Levine (Levine et Wilde 1977 ; 1990 ; 2014) et Massimo Faggioli (2015). Le premier constitue une source de référence majeur pour l'étude de l'Église en Colombie et sa relation avec la politique et fournit des clés de lecture essentielles (notion de pastorale) pour comprendre les positions adoptées par les ministres du culte catholique le long de la période. Faggioli est, quant à lui, mobilisé pour situer Vatican II dans les dynamiques de mondialisation et transnationalisation que nous jugeons essentielles pour comprendre les objectifs de ce travail.

7.2 L'Église, l'État et l'action sociale

Dans la mesure où cette thèse analyse principalement l'action sociale et politique de l'Église dans le cadre de la question agraire, la littérature mobilisée s'intéresse en priorité aux relations entre l'institution ecclésiastique et le pouvoir étatique. Pour la période coloniale et le XIXe siècle, nous nous appuyons notamment sur les travaux de Luis Javier Ortiz Mesa (2013) et de Gilberto Loaiza Cano (2011). Pour le XXe siècle, plusieurs travaux offrent des perspectives essentielles, notamment ceux de Fernán Gonzalez (1981 ;1989a ; 1989b ; 1993 ; 1997; 2024), Michael LaRosa (2000), William Mauricio Beltrán (2013), et Ricardo Arias Trujillo (2003 ; 2009).

Une partie importante de la littérature est également consacrée aux engagements plus radicaux de certains acteurs ecclésiastiques. Toutefois, ces travaux, souvent issus de milieux militants ou confessionnels, sont fortement marqués idéologiquement et doivent

être mobilisés avec prudence. C'est notamment le cas de Walter J. Broderick (1977), Germán Guzmán Campos (1968) et Gustavo Pérez Ramírez (2009). Cependant, il convient de signaler que les ouvrages de Antonio José Echeverry Pérez et Mariana Rivera Zapata (2022) permettent de resituer la figure de Camilo Torres dans une perspective académique et critique.

7.3 La question agraire en Colombie

La question agraire a été abordée par les sciences humaines et sociales sous des angles multiples, mais deux constats majeurs s'en dégagent : d'une part, l'ancienneté des inégalités foncières, héritées de la période coloniale et caractérisées par une forte concentration de la propriété ; d'autre part, les difficultés structurelles à mettre en œuvre des réformes agraires durables, capables de garantir le développement rural et l'amélioration des conditions de vie paysannes.

Ce champ d'étude se développe véritablement à partir de la fin des années 1960 et du début des années 1970. En France, les travaux de Pierre Gilhodes (1974) constituent une première référence importante, notamment par son analyse des liens entre question agraire et violence. Dans cette perspective, les travaux de Daniel Pécaut (1987 ; 2006) occupent une place centrale : ils offrent des clés essentielles pour comprendre les transformations socio-politiques de la Colombie au XXe siècle, en articulant modernisation, conflits armés et dynamiques sociales. Cette approche peut être complétée par des contributions issues de l'historiographie anglo-saxonne, comme celles de Robert Karl (2018), particulièrement significatif dans la définition de la notion de « mystique réformiste » et la définition d'une classe dirigeante et intellectuelle engagée dans la politique réformiste colombienne.

En Colombie, les premières grandes synthèses apparaissent dans les années 1960-1970, avec notamment les travaux de Estanislao Zuleta (1973) et Orlando Fals Borda (1961 ; 1975 ; 1973). Dans les années 1980, l'analyse de la question agraire s'élargit aux problématiques de violence rurale, de colonisation et de mobilisations paysannes, comme en témoignent les travaux de Santiago Perry (1985) et Catherine LeGrand (2016). À partir des années 1990, les recherches intègrent davantage les enjeux de politiques publiques, de durabilité et de réformes agraires, notamment dans les travaux de Absalon Machado (1999 ; 2002) Mariano Arango (Arango Restrepo 2014, 1987a). Enfin, une analyse plus

approfondie de la littérature consacrée spécifiquement à la réforme agraire sera développée dans le chapitre 2, afin d'en examiner les fondements théoriques, les modalités de mise en œuvre et les limites structurelles.

À ces deux axes principaux s'ajoute un troisième ensemble de travaux consacré à l'historiographie de la Guerre froide, dont les apports sont indispensables pour situer notre objet dans ses dimensions transnationales et globales. Notre analyse s'inscrit plus particulièrement dans le sillage des ouvrages de et dirigés par Vanni Pettinà (2018, 2023), dont la contribution est double, car, d'une part, ils mettent en évidence la place longtemps marginale de l'Amérique latine dans les priorités stratégiques des États-Unis, reléguée derrière les principaux théâtres de la Guerre froide en Europe et en Asie ; d'autre part, ils proposent d'interpréter cette période comme le produit d'interactions complexes entre les projets hégémoniques des grandes puissances et les stratégies d'appropriation, d'adaptation ou de négociation des élites locales.

Cette grille de lecture s'avère particulièrement éclairante pour comprendre à la fois le positionnement de la Colombie dans le système interaméricain et les modalités d'articulation entre les dynamiques réformistes internes et les dispositifs internationaux, notamment l'Alliance pour le progrès. Dans l'ouvrage collectif publié en 2023, nous mobilisons plus spécifiquement les contributions de Massimo De Giuseppe (2023, 183-224) sur le lien entre la Guerre froide et le thème religieux, celle de Rafel Ioris et Felipe Loureiro (2023, 93-128), sur la perspective développementaliste, et celle de Julieta Rostica (2023, 129-182) sur l'approche transnationale.

Dans le prolongement de ces travaux, les recherches d'Aldo Marchesi (2017) offrent également un cadre d'analyse fécond en invitant à dépasser la dichotomie entre dynamiques nationales et influences extérieures, longtemps dominante dans l'historiographie. En privilégiant une approche transnationale attentive aux circulations d'idées, de pratiques et de modèles à l'échelle atlantique et latino-américaine, elles permettent de replacer les acteurs colombiens, y compris ecclésiastiques, au cœur de réseaux d'échanges et de recompositions qui participent pleinement à la configuration des « longues années soixante » à l'échelle globale.

8. Organisation et plan de thèse

La thèse est organisée en trois parties et six chapitres, selon une articulation à la fois chronologique et thématique, qui permet de saisir les transformations de l'action de l'Église catholique dans la question agraire colombienne.

La première partie vise à inscrire la relation entre l'Église catholique et la question agraire dans la longue durée, tout en définissant les cadres théoriques et conceptuels de l'analyse et en fournissant les éléments de contextualisation nécessaires. Le premier chapitre propose ainsi une mise en perspective de longue durée, indispensable pour comprendre les ressorts historiques de l'engagement de l'Église colombienne dans la question agraire. Il retrace l'évolution de l'institution depuis la période coloniale jusqu'aux années 1960, en montrant comment elle a progressivement construit une position d'autorité à la fois spirituelle, culturelle et politique au sein de la société colombienne. Une attention particulière est portée aux recompositions intervenues entre les années 1930 et 1960, notamment le passage d'un modèle de Chrétienté à celui de Nouvelle chrétienté, ainsi qu'aux lectures critiques formulées par les observateurs académiques dans les années 1960. Le deuxième chapitre est consacré à la définition de la question agraire colombienne dans ses dimensions structurelles. Il restitue les fondements historiques de la concentration foncière, analyse le dualisme agricole opposant latifundia et minifundia, et examine les principales formes d'organisation des régimes fonciers dans les années 1960. Il montre ainsi que la question agraire dépasse la seule problématique de la distribution des terres pour constituer un système de domination sociale et politique structurant en profondeur la société rurale colombienne.

La deuxième partie entre au cœur de la problématique en analysant l'émergence d'un nouveau compromis impliquant à la fois l'Église catholique, l'État colombien et, à l'échelle internationale, les acteurs du système interaméricain. Dans cette perspective, le troisième chapitre examine la formation de ce compromis entre 1958 et 1962. Il reconstitue la genèse de la déclaration épiscopale du 12 septembre 1960 et montre comment cet engagement s'inscrit dans les dynamiques transnationales, notamment celles de l'ALPRO. Il met en évidence le rôle d'une pluralité d'acteurs (prêtres progressistes, experts catholiques, technocrates colombiens et diplomates nord-américains) dans la construction d'une « mystique réformiste » à l'échelle non seulement colombienne, mais aussi hémisphérique. Le quatrième chapitre analyse la mise en œuvre de la réforme

agraire en Colombie entre 1961 et 1967. Il revient d'abord sur la levée du tabou de la réforme agraire en Amérique latine et sur les différentes typologies de réformes adoptées dans la région, avant d'examiner le cadre législatif et institutionnel colombien, notamment la loi 135 de 1961 et la création de l'INCORA. Il met en lumière les tensions, résistances et blocages qui en ont limité la portée. Une attention particulière est accordée à Camilo Torres Restrepo, dont le parcours, de l'engagement institutionnel à la radicalisation, illustre de manière emblématique les contradictions internes de l'Église colombienne.

La troisième partie se concentre sur l'analyse de l'action rurale du clergé catholique en Colombie, en la replaçant dans le contexte des transformations ecclésiales issues du Concile Vatican II et de leur appropriation par les évêques latino-américains à la fin des années 1960. Le cinquième chapitre étudie donc les effets du Concile sur l'Église colombienne et la manière dont ses orientations ont été reçues, discutées et adaptées dans le contexte de la question agraire. Il met en évidence les processus de circulation transnationale qui contribuent à une forme de mondialisation du catholicisme. Il analyse en particulier les séminaires nationaux sur la réforme agraire organisés pour le clergé colombien en 1964, 1965 et 1967, en tant qu'espaces de formation et de débat où s'expriment les tensions entre réformisme modéré et aspirations à des transformations structurelles plus profondes. Le sixième chapitre couvre la période allant de la conférence de Medellín (1968) à l'accord de Chicoral (1972). Il analyse la réception des conclusions de Medellín dans l'Église colombienne ainsi que les relations entre l'Église, l'État et le mouvement paysan dans un contexte marqué par la radicalisation politique d'une partie du clergé et des acteurs ruraux. Il met enfin en lumière l'essoufflement du projet réformiste et le retournement qu'incarne l'accord de Chicoral, révélateur de la capacité des élites foncières à reprendre le contrôle du processus.

En conclusion de cette section introductive, il convient de souligner que cette thèse se situe délibérément à rebours des cloisonnements disciplinaires qui structurent traditionnellement tant l'histoire que les études hispaniques et hispano-américaines, discipline à laquelle nous sommes rattachée au sein de l'Université Grenoble Alpes. Plutôt que de s'inscrire strictement dans les cadres établis de ces champs, elle en propose un déplacement méthodologique et épistémologique, en adoptant une approche résolument pluridisciplinaire visant à en enrichir et à en renouveler les perspectives d'analyse.

Ce travail mobilise ainsi des apports issus de plusieurs domaines complémentaires (histoire ecclésiastique et religieuse, histoire agraire, politique et économique, sociologie, théologie et études juridiques) afin de croiser les échelles d'analyse et de saisir la complexité des phénomènes étudiés. Ce croisement n'est pas simplement additif : il est constitutif de la démarche elle-même. En effet, la relation entre l'Église catholique et la question agraire en Colombie ne peut être appréhendée ni à travers le seul prisme de l'histoire religieuse, qui risquerait d'isoler l'institution de ses contextes sociaux et politiques, ni à travers celui de l'histoire agraire seule, qui laisserait dans l'ombre les logiques doctrinales, symboliques et institutionnelles conditionnant l'action ecclésiale. C'est précisément l'articulation de ces dimensions qui permet de rendre compte de la singularité de l'objet étudié.

Sur le plan des échelles d'analyse, cette thèse s'inscrit dans le sillage de l'histoire globale et transnationale, en refusant d'enfermer son objet dans les seules frontières nationales. Les dynamiques étudiées ne peuvent être comprises qu'en articulant le local, le national et le transnational. La Colombie n'est pas ici un simple cadre géographique : elle constitue un terrain d'observation privilégié des tensions et des recompositions qui traversent l'ensemble de l'Amérique latine au cours des années 1960, et qui trouvent dans la question agraire l'un de leurs points de cristallisation les plus aigus.

L'objectif est dès lors de dépasser les lectures strictement sectorielles afin de proposer une compréhension plus globale et intégrée de l'histoire de la Colombie et, plus largement, de l'Amérique latine, en mettant en lumière les interactions entre institutions, acteurs sociaux et dynamiques structurelles. Ce faisant, cette thèse aspire à contribuer non seulement à l'historiographie colombienne et latino-américaine, mais aussi aux débats plus larges portant sur les rapports entre religion et politique, entre réforme et conservation, ainsi qu'entre engagements transnationaux et résistances locales : des questions dont la résonance dépasse largement le cadre chronologique et géographique de l'étude.

Première partie

Situer la relation entre l'Église catholique et la question agraire en Colombie : perspectives historiques de longue durée

Chapitre 1

Sur la terre comme au ciel : situer la relation Église catholique-question agraire, entre héritages autoritaires et engagement social

> Jésus, reprenant la parole, lui dit : Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais C'est mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.
>
> Matthieu 16, 17-19

Afin de comprendre les raisons et les modalités de l'intervention de l'Église catholique dans les dynamiques du monde rural colombien des années 1960, ce premier chapitre propose de replacer l'institution ecclésiastique dans une perspective de longue durée. Il part d'un constat méthodologique : l'engagement de l'Église dans la question agraire ne peut être saisi comme une réaction conjoncturelle aux réformes ou aux conflits fonciers. Il s'inscrit au contraire dans une histoire longue, faite d'accumulations institutionnelles, de légitimations symboliques et d'ajustements stratégiques.

Les interrogations qui structurent ce chapitre portent à la fois sur la place occupée par l'Église dans la société colombienne et sur les représentations qu'en ont produites les observateurs contemporains. Il s'agit également d'identifier les bases historiques, institutionnelles et symboliques à partir desquelles elle s'autorise à intervenir dans les débats relatifs à la propriété foncière et aux projets de réforme agraire. Dans cette perspective, l'Église n'est pas envisagée uniquement comme une autorité religieuse ou morale : elle est analysée comme une institution sociale et politique, dotée de ressources matérielles et symboliques, de stratégies propres et d'une capacité d'action concrète. À ce titre, elle peut légitimer, réguler ou contester les rapports de pouvoir qui structurent le monde rural colombien.

Il est en effet impossible de comprendre son attitude face à la question agraire sans analyser le rôle qu'elle a exercé - et qu'elle continue d'exercer au cours des années 1960 - dans la société colombienne. Au milieu des ruptures et des recompositions qui ont jalonné l'histoire contemporaine colombienne (guerres d'indépendance, conflits civils, réformes institutionnelles, alternances partisanes, mutations économiques et crises sociales, etc.) l'Église s'est imposée avec une remarquable continuité au sein de la vie nationale. À la fois acteur spirituel et politique, elle a assumé la mission de transmettre et de préserver un corpus de vérités religieuses, tout en intervenant de manière active dans les disputes politico-idéologiques du pays

Son influence s'est exercée sur plusieurs plans. Dans la sphère politique, elle a pu agir comme partenaire, arbitre, voire colégislateur ; dans la sphère culturelle et dans les pratiques sociales, elle a contribué à façonner l'éducation, structurer le calendrier, rythmer les rituels et nourrir les représentations collectives. Le catholicisme est ainsi demeuré un marqueur identitaire central dans l'imaginaire national, y compris face à l'émergence de courants religieux et idéologiques concurrents. Loin d'être un acteur religieux parmi

d'autres, l'Église a constitué un cadre de référence structurant pour les débats relatifs à l'autorité, à la légitimité et à l'ordre social.

Sa capacité à maintenir ce rôle central repose sur un double mouvement. D'une part, l'institution a préservé un noyau doctrinal et organisationnel hérité de l'époque coloniale, garantissant la continuité de ses fondements spirituels et de sa hiérarchie. D'autre part, elle a fait preuve d'un pragmatisme politique constant : s'allier ou négocier avec les deux partis politiques traditionnels, consolider son emprise dans les campagnes tout en investissant les centres urbains, puiser dans la tradition pour renforcer son autorité tout en adoptant certaines formes modernes d'organisation. Cette combinaison de fidélité à ses principes et d'adaptation stratégique explique pourquoi, malgré les tensions et les oppositions, elle est restée l'un des piliers structurants de la société colombienne jusqu'au au moins au début de la période étudiée.

À l'aube des années 1960, l'Église catholique colombienne apparaît ainsi comme une institution profondément enracinée dans la société, dotée d'une capacité d'encadrement territorial et symbolique exceptionnelle. Investie de fonctions sociales, éducatives et morales qui dépassent largement la sphère strictement religieuse, elle est l'héritière d'une longue tradition de collaboration avec les élites politiques et économiques, juridiquement consolidée par la Constitution de 1886 et par le Concordat de 1887. Dans un contexte marqué par la faiblesse de la présence étatique, en particulier dans les zones rurales, cette implantation confère à l'Église un rôle accru de médiation et de régulation sociale, la plaçant dans une position stratégique au cœur des débats relatifs à la propriété foncière, au développement agricole et à la pacification des campagnes.

Ce chapitre propose donc d'analyser l'Église catholique comme un acteur social et politique historiquement situé, avant d'examiner plus spécifiquement son inscription dans le champ agraire. Il s'agit de mettre en lumière les logiques institutionnelles, les héritages coloniaux et les mécanismes de domination symbolique qui structurent son rapport à la société rurale, tout en tenant compte des tensions internes qui traversent l'institution à la veille des transformations majeures des années 1960.

Organisé en trois parties, le chapitre adopte une progression chronologique et analytique. La première partie examine la genèse et l'évolution de l'autorité ecclésiale dans le contexte colombien, du XVIe siècle au premier tiers du XXe siècle, afin de comprendre les fondements historiques sur lesquels elle se sent justifiée à prendre

position face à la question agraire. La deuxième partie se concentre sur l'engagement social de l'Église sur la période 1930-1960 et analyse les formes de l'engagement social de l'Église, ses références doctrinales et ses orientations à l'égard du monde rural. La troisième partie s'attache à restituer la dimension institutionnelle de l'Église à travers les diagnostics contemporains, notamment ceux produits par des chercheurs (majoritairement européens) présents en Colombie dès le début de la période étudiée. Leurs analyses, examinées de manière critique, offrent une lecture à la fois éclairante et parfois simplificatrice, mais essentielle pour comprendre la perception de son pouvoir et de ses modes d'insertion dans la société colombienne.

Sur le plan méthodologique, ce chapitre repose principalement sur une révision approfondie de la littérature académique consacrée à l'histoire de l'Église catholique en Amérique latine et en Colombie, ainsi qu'à l'histoire politique et sociale du pays. Cette mise en perspective historiographique est articulée à un corpus de sources primaires. Celui-ci comprend, d'une part, les travaux et diagnostics produits dès le début des années 1960 par des chercheurs qui ont analysé le rôle social et politique de l'Église, notamment à travers des publications contemporaines (Hobsbawm 2016 ; Gilhodès 1969 ; Fals Borda 1961) et de recueils documentaires, tels que les correspondances adressées à l'*Institute of Current World Affairs* de New York entre 1964 et 1966, reproduites dans la publication en hommage à Malcolm Deas par la Banque de la République de Colombie (2024)[37]. D'autre part, il mobilise des fonds d'archives encore peu exploités dans l'historiographie colombienne, notamment ceux l'Archive Apostolique Vaticane (AAV), en particulier du fond *Nunziatura Apostolica in Colombia*, parmi lesquels figurent des dépêches relatives à l'Action Catholique en Colombie (rédigées par le cardinal secrétaire d'État Eugenio Pacelli, futur Pie XII), ainsi que les documents relatifs à l'élection présidentielle de 1930. Ces documents sont complétés par des sources conservées à l'Archive Générale de la Nation de Colombie, en particulier celles issues du ministère des Affaires étrangères et de l'ambassade colombienne près le Saint-Siège, permettant d'éclairer les relations entre l'État colombien et le Vatican et de dépasser la limite de consultation documentaire fixée à l'année 1958 imposée par l'AAV.

[37] Je profite de cette occasion pour exprimer ma vive reconnaissance au professeur Eduardo Posada Carbó, directeur du *Latin American Centre* de l'Université d'Oxford, pour m'avoir fait connaître cet ouvrage, qui constitue une source essentielle pour l'étude de l'histoire politique de la Colombie et de son rayonnement international durant la période étudiée.

En restituant l'état de l'institution ecclésiastique à ce moment charnière, ce chapitre vise ainsi à fournir les clés d'interprétation nécessaires pour comprendre les ambivalences de son engagement ultérieur dans le champ agraire : entre assistance et contrôle, médiation et conflictualité, soutien à la réforme et reproduction des hiérarchies sociales.

1.1 Autorité ecclésiastique et pouvoir politique : continuités et recompositions en Colombie (XVIe-premier tiers XXe siècles)

1.1.1 Autorité ecclésiastique et cohésion sociale : la trace de la structure bicéphale espagnole du pouvoir (XVIe-début XIXe siècles)

Dès les débuts de la Colonisation, l'Église s'est imposée comme un acteur central de la domination espagnole et comme un puissant facteur de cohésion sociale. Implantée avec l'arrivée des conquistadores au XVIe siècle, elle s'est déployée à travers un vaste réseau de religieux[38], de paroisses et de communautés, qui lui permet d'exercer un contrôle étroit sur les territoires et les populations. Sa mission de conversion des populations autochtones, puis des esclaves africains, confère à l'institution une autorité spirituelle qui se double rapidement d'un pouvoir social et politique. En Colombie, les diocèses couvrent rapidement presque l'intégralité de l'actuel territoire national (Ortiz Mesa 2013, 6 ; De Roux 1995, 400), renforçant la capacité de l'Église à encadrer durablement la société.

Cette autorité ne se limite pas à la sphère religieuse. Comme le montrent Garavaglia et Marchena (2005, 268), des instruments proprement ecclésiastiques, tels que l'excommunication ou l'interruption des sacrements, pouvaient jouer un rôle décisif dans la définition et la résolution des conflits politiques. L'efficacité de ces mesures révèle le degré de légitimité sociale et symbolique dont jouissait l'Église, capable d'intervenir directement dans les rapports de pouvoir.

[38] Rappelons que les ordres religieux ont joué un rôle central dans les premières phases de la conquête et de la colonisation du territoire. Garavaglia et Marchena (2005, 269) soulignent en particulier l'importance des ordres mendiants, tels que les franciscains - particulièrement influents dans la conquête et l'évangélisation de la Nouvelle Espagne (Mexique) -, les augustiniens et les dominicains. À cela s'ajoute le rôle majeur de la Compagnie de Jésus à l'échelle de l'ensemble du sous-continent, non seulement en raison de sa mission évangélisatrice et spirituelle, mais aussi du fait de son pouvoir temporel et économique considérable.

Cette centralité s'explique par la place multiforme qu'occupe la religion dans la société coloniale. Loin de constituer une institution autonome cantonnée au spirituel, l'Église forme, avec le pouvoir civil, l'un des deux piliers constitutifs de l'Empire espagnol, conçu une monarchie catholique. Le pouvoir impérial repose ainsi sur deux grands ordres - ou « bras », pour reprendre l'expression du juriste espagnol du XVIIe siècle Solórzano Pereyra -, le séculier et l'ecclésiastique, chacun disposé de ses propres lois, tribunaux, fonctionnaires et sources de revenus, et placés sous l'autorité de hiérarques nommés par le roi (Brading 2017, 242). L'autorité ecclésiastique s'inscrit donc au cœur d'un système de pouvoir bicéphale, marqué par une forte interpénétration entre les sphères civile et religieuse (Garavaglia et Marchena Fernández 2005, 269).

Cette interdépendance se manifeste concrètement par l'accès des évêques à des fonctions politiques de premier plan, notamment lorsqu'ils assument la charge de vice-roi en cas de vacance du pouvoir[39]. Elle s'institutionnalise également à travers le Patronage royal (*Patronato real*)[40], qui permet à l'Église de se consolider aux XVIIe et XVIIIe siècles comme une institution hiérarchisée, étroitement articulé à l'État colonial (De Roux 1995, 400). Investie d'un rôle politique explicite, l'autorité ecclésiastique agit alors comme un relais du pouvoir civil, tout en s'appuyant sur sa proximité avec les fidèles pour renforcer sa légitimité symbolique au niveau local (Beltrán Cely 2013, 32).

Dans le Nouveau Monde, cette autorité se traduit également par une présence massive dans les domaines sociaux. L'Église devient le principal fournisseur de services essentiels : elle contrôle l'éducation, l'état civil et la santé, garantit l'ordre moral et

[39] Cela se produit principalement au Mexique, à cinq reprises au cours du XVIIe siècle, notamment lorsque l'évêque Payo Enríquez de Rivera remplace le sixième duc de Veragua, vice-roi du Mexique décédé en 1673, pour une durée de trois ans. Elles concernent également le Pérou, où de telles substitutions ont lieu une fois au XVIIe siècle et à trois reprises au XVIIIe siècle (Garavaglia et Marchena Fernández 2005, 269).

[40] Ce droit établit une relation très forte entre l'institution catholique et les autorités politiques. Il permet à l'Église de conserver le monopole confessionnel sur les colonies, octroie à la Couronne le privilège de nommer les évêques, des curés, d'ériger des nouveaux diocèses et paroisses, et lui assure la légitimation théologique ainsi que le soutien de la papauté dans son œuvre de colonisation. Du point de vue politique, l'État espagnol contrôle l'Église afin qu'elle ne devienne pas une source de dissidence contre la société politique, mais, du point de vue doctrinal, il se place au service de la hiérarchie catholique (Dussel 1983, 232 ; Tirado Mejía 1989, 166). Ce système commence à perdre sa cohérence au début du XVIIIe siècle, avec l'arrivée au trône de la dynastie des Bourbons, qui ne le considèrent plus comme un privilège concédé par les pontifes, mais comme un droit inhérent au pouvoir royal. Après l'indépendance, le *Patronato* se transforme en un instrument républicain, à travers lequel les autorités de la jeune république cherchent à contrôler le poids social de l'Église, tout en obtenant en retour une légitimation religieuse pour les pouvoirs civils (De Roux 1995, 404-406). Cette reconfiguration ouvre une période de tensions croissantes entre l'institution ecclésiastique et les autorités politiques, qui atteint son point culminant au milieu du XIXe siècle, avec la loi de séparation de l'Église et de l'État promulguée en 1853 par le gouvernement libéral, mettant ainsi définitivement fin à ce système (Arias Trujillo 2003, 32).

politique (notamment par l'Inquisition) et s'impose comme le plus grand propriétaire foncier, tant urbain que rural (Arias Trujillo 2003, 32 ; Bushnell 1994, 41). Son autorité s'inscrit aussi matériellement dans l'espace public, à travers l'église paroissiale ou cathédrale, placée au centre des villes, et symboliquement dans le temps social, structuré par le calendrier liturgique qui scande l'existence individuelle : du berceau jusqu'à la sépulture, au rythme des cloches qui annoncent les messes dominicales, les nombreuses fêtes religieuses et les grands temps liturgiques comme Noël ou la Semaine Sainte (De Roux 1995, 403).

L'Église assume ainsi une fonction normative globale, poursuivant l'objectif de construire une société chrétienne dans laquelle la séparation entre foi privée et ordre social est inconcevable (Arias Trujillo 2003, 17). Cet enracinement profond constitue le socle historique de son autorité et explique sa capacité à se maintenir au-delà de la rupture coloniale.

Au XIXe siècle en effet, malgré les bouleversements induits par l'Indépendance, l'Église parvient à préserver une position dominante dans la société colombienne. Cette continuité ne relève pas d'une simple inertie, mais d'un processus de recomposition de son autorité face aux nouvelles configurations politiques. Fragilisée par les guerres d'indépendance, l'institution conserve néanmoins une place centrale, notamment grâce au soutien qu'une partie de son clergé apporte au mouvement émancipateur.

1.1.2 Religion, politique et conflit : l'influence persistante de l'Église dans la Colombie postcoloniale (1820-1885)

Cependant, dès les années 1820, les relations entre l'Église et l'État se tendent, sous l'effet de la volonté des élites républicaines d'introduire des institutions et des principes libéraux et laïques (Palacios et Safford 2002, 242-243). Émerge alors la « question religieuse », qui devient l'un des principaux axes de conflictualité du XIXe siècle colombien (Cortés Guerrero 2008, 30). La religion se transforme en un enjeu politique majeur, structurant les guerres civiles et les affrontements idéologiques de la période (De Roux 1995, 406).

Selon Gonzalo Sánchez (1990, 9), les relations entre l'Église, l'État et les partis politiques constituent l'un des quatre grands axes de ces conflits. Elles cristallisent un

affrontement plus large entre une logique d'hégémonie culturelle[41], défendue par l'institution ecclésiastique, et une aspiration au pluralisme portée par les libéraux. Les débats autour de la laïcité, de l'éducation, des privilèges ecclésiastiques et de la propriété foncière révèlent ainsi les tentatives concurrentes de redéfinition de l'autorité dans l'ordre républicain.

Face à ces contestations, l'Église réinvestit et renouvelle son autorité héritée de la période coloniale. Elle se politise, tandis que la politique se sacralise. La religion devient un marqueur central de l'opposition entre conservateurs, défenseurs d'un ordre social chrétien, et libéraux, promoteurs d'une modernisation laïque et capitaliste (Tirado Mejía 1989, 166). Les réformes éducatives proposées par Santander en 1826 puis en 1835[42] illustrent cette confrontation : visant à réduire l'influence ecclésiastique, elles échouent face à la résistance de la hiérarchie catholique, révélant la persistance et la capacité d'adaptation de l'autorité de l'Église dans la Colombie postcoloniale.

À partir de la fin des années 1830[43], les présidents José Ignacio de Márquez, Pedro Alcántara Herrán et Tomás Cipriano de Mosquera, bien que personnellement attachés à la tradition catholique, cherchent à limiter le pouvoir institutionnel de l'Église par des réformes destinées à moderniser l'État, sa structure productive et socioculturelle, ainsi que son système des relations commerciales (Ortiz Mesa 2013, 13 ; Álvarez Hidalgo 2023, 87). Ces tentatives ne visent pas tant à séculariser la société qu'à redéfinir les frontières de l'autorité ecclésiastique dans l'espace public. En réponse, le clergé oppose une résistance multiforme, recourant à des voies juridiques, mais aussi parfois à des actions plus directes.

Malgré ces affrontements, l'Église conserve une influence sociale considérable et s'affirme comme un acteur central de la polarisation politique. Cette capacité de

[41] Fernando Díaz Díaz (1989, 197-198 ; Guzmán Campos 2018, 31) parle à ce propos d'« idéologie de la domination », inscrite dans une conception chrétienne du monde et fondé sur la doctrine médiévale de la primauté du pape et de l'Église sur l'autorité monarchique. Cette idéologie prend la forme d'une cosmovision cohérente, articulant une théorie de l'État orientée vers la défense d'un ordre hiérarchique, et d'une théorie sociale reposant sur des principes religieux et moraux, justifiant l'acceptation d'une structure inégalitaire. Toutefois, cette notion a fait l'objet de critiques dans la littérature académique. William Elvis Plata (2010, 184) n'hésite pas à la qualifier de « simpliste » et « méprisante », soulignant que la rigueur scientifique a parfois été reléguée au second plan au profit de discours idéologiques aux tendances sectaires.

[42] En 1826, Francisco de Paula Santander propose une réforme éducative (*Plan de estudios*) visant à introduire un enseignement laïque et moderne, en opposition à l'éducation confessionnelle (Pardo Benavidez 1998, 57 ; Bushnell 1994, 129 ; Tirado Mejía 1989, 168-69). En 1835, Santander est animé davantage par le désir de transformer en profondeur la culture politique et sociale du pays.

[43] Sur les années 1830, voir Palacios et Safford (2002, 281-300).

mobilisation devient particulièrement visible en 1839, lorsque la décision gouvernementale de fermer plusieurs couvents mineurs à Pasto (Nariño) déclenche une série de soulèvements qui dégénèrent dans la première guerre civile de l'ère républicaine (Cortés Guerrero 2008, 351) : la Guerre des Suprêmes (1839-1842)[44]. Celle-ci constitue un moment clé dans la cristallisation de deux projets de société antagonistes, dont la différentiation repose principalement sur l'attitude face à l'autorité ecclésiastique et à son rôle dans l'ordre social (Palacios et Safford 2002, 308-315) : le Parti Conservateur et le Parti Libéral.

D'un côté, les conservateurs défendent la religion catholique, l'union de l'État et de l'Église et un ordre moral chrétien, assignant à l'institution ecclésiastique une fonction tutélaire dans l'éducation des jeunes et dans l'orientation générale de la société. De l'autre, les libéraux (bien que majoritairement catholiques) promeuvent un État moderne, laïque et anticlérical, et considèrent l'Église comme excessivement puissante et susceptible d'entraver la productivité économique ainsi que le développement de l'instruction publique (Palacios et Safford 2002, 315-16 ; LaRosa 2000, 46 ; Melo 2017, 113)[45].

Ces deux projets se consolident dans la seconde moitié du XIXe siècle dans un système politique dans lequel le parti qui gouverne exclut complètement l'autre (LaRosa

[44] Sur ce conflit, voir González González, Fernán. 2010. « La guerra de los Supremos (1839-1841) y los orígenes del bipartidismo ». *Boletín de Historia y Antigüedades* 97 (no 848): 5-64 ; Zuluaga, Francisco. 2001. « La guerra de los Supremos en el sur occidente de la Nueva Granada ». Dans *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, édité par Juanita Rivera H., 19–36. 2e éd. Bogotá: Museo Nacional de Colombia; Ministerio de Cultura ; Prado Arellano, Luis Ervin. 2007. *Rebeliones en la provincia: la guerra de los Supremos en las provincias suroccidentales y nororientales granadinas, 1839–1842*. Cali: Universidad del Valle.

[45] Les Partis libéral et conservateur apparaissent respectivement en 1848 et 1849. Le Parti conservateur regroupe principalement les grands propriétaires terriens, les anciens esclavagistes, les hauts fonctionnaires civils, militaires et ecclésiastiques, autrement dit : les élites qui avaient beaucoup à perdre dans un contexte de transformation. Même si certaines réformes proposées par les libéraux pouvaient servir certains de leurs intérêts, leur position dominante dans la société les poussait à la prudence et à la défense du statu quo. En 1849, Mariano Ospina Rodríguez, figure du conservatisme, écrivait dans le journal *La Civilización* que les conservateurs formaient un « parti calme et réfléchi », attaché à l'expérience plutôt qu'à la théorie, et peu enclin aux réformes sauf lorsqu'il s'agissait de réagir aux excès du crime ou de la corruption. Le Parti libéral, au contraire, proposait de transformer les structures héritées de l'époque coloniale, encore largement en place. Son programme visait à adapter l'État aux intérêts de la bourgeoisie émergente : remplacer les règlements particuliers par des lois générales, transformer la terre en marchandise librement échangeable, supprimer les monopoles, limiter l'intervention de l'État dans l'économie, et garantir la liberté d'entreprendre. Les libéraux souhaitaient aussi abolir les privilèges juridiques, appeler « citoyens » tous les individus, quelle que soit leur origine, remplacer les armées de chefs locaux par une milice de citoyens, et retirer à l'Église le monopole de l'éducation. L'objectif était de créer une nation de citoyens libres, capables de vendre librement leur terre, leur travail (autrefois soumis à l'esclavage) et d'exercer leur pouvoir d'achat dans un marché libre. Une telle société ne pouvait coexister avec un État colonial fondé sur l'inégalité et les privilèges (Tirado Mejía 1989a, 159-60).

2000a, 46), ce qui contribue fortement à l'accentuation de la polarisation sociale et à la récurrence des conflits au sein de la population. Dans ce cadre, l'autorité de l'Église ne disparaît pas : elle demeure un enjeu structurant de la lutte pour la définition de l'ordre social et politique[46].

À partir de 1848, la vision libérale prévaut (Palacios et Safford 2002, 381-392). Issue des milieux commerçants, bureaucratiques et intellectuels, la nouvelle élite libérale entend rompre avec l'héritage colonial, promouvoir la laïcité, soustraire la sphère politique à l'emprise religieuse et intégrer l'économie colombienne au marché international. Inspirés par les principes du libéralisme moderne - tels qu'analysés par Yves Congar (1960, 89-90) pour l'Europe occidentale, mais ici transposés au contexte colombien - ces acteurs conçoivent la religion comme une affaire strictement personnelle, relevant de la conscience individuelle (Cortés Guerrero 2008, 36 ; González 1977, 95). Ils refusent que l'Église conserve un rôle institutionnel dans les affaires publiques et affirment que l'État doit garantir un espace public neutre et rationnel, affranchi de toute autorité spirituelle.

Ce projet de modernisation se traduit par une offensive directe contre l'influence ecclésiastique, jugée incompatible avec le progrès, la liberté individuelle et l'autonomie des citoyens. Les réformes mises en œuvre visent à démanteler les bases juridiques, économiques et symboliques du pouvoir de l'Église : expulsion des jésuites et de plusieurs évêques (1850), séparation de l'Église et de l'État (1853), instauration du mariage civil et du divorce (1855), contrôle des cultes, restriction des déplacements du clergé, nomination d'évêques nationaux et confiscation des biens ecclésiastiques (1861) (Tirado Mejía 1989, 169 ; De Roux 1995, 406 ; González 1981, 362-369). L'objectif de ces mesures ne consiste pas seulement à restreindre l'influence religieuse, mais à déplacer le centre de l'autorité normative, de l'Église vers un État fondé sur le droit civil et la souveraineté politique.

Cependant, loin de s'affaiblir, l'autorité de l'Église se reconfigure. Les réformes libérales provoquent un rapprochement durable entre l'institution ecclésiastique et le Parti conservateur, qui se pose en défenseur de l'ordre chrétien (González 1981, 376 ; Palacios

[46] Fernán González (1977, 1-11) souligne que l'intégration de l'analyse du rôle de l'Église dans le développement historique de la Colombie au XIXe siècle est essentielle pour comprendre l'évolution du pays au XXe siècle. Les conflits politiques et religieux de cette période résultent de l'affrontement entre deux visions du monde et deux conceptions de la société, lesquelles influencent directement la manière dont l'institution ecclésiastique conçoit sa propre mission (Cortés Guerrero 2008, 35).

et Safford 2002, 397). Par ailleurs, la volonté libérale de construire une société nouvelle, fondée sur des valeurs compatibles avec le modèle bourgeois - en substituant une société de citoyens à une société de fidèles (Loaiza Cano 2011, 43) -, se heurte à plusieurs limites structurelles.

La première limite tient à la réaction interne de l'institution elle-même. En accord avec les orientations pontificales, les secteurs cléricaux opposent une résistance vigoureuse au libéralisme et au laïcisme (Congar 1960, 90). C'est dans ce contexte que l'Église colombienne, à l'instar de ce qui se produit en Europe, cherche à réaffirmer son autorité en adoptant les formes d'un catholicisme intransigeant. Ce courant, profondément influencé par le traditionalisme, affirme l'indissociabilité de l'ordre politique et de l'ordre religieux et rejette l'héritage des Lumières, accusées d'avoir instauré une anarchie intellectuelle fondée sur le rationalisme. La Révolution française, mais aussi le processus de formation de nouvelles république américaines, sont interprétés comme les symptômes d'une désagrégation des institutions traditionnelles (Congar 1960, 90 ; Mayeur 1972, 489).

Sur le plan institutionnel, cette réaffirmation prend la forme d'un renforcement de l'autorité hiérarchique de l'Église, dans laquelle se consolide une conception ultramontaine de l'institution (notamment à partir du pontificat de Grégoire XVI), pensée comme une société juridiquement constituée et idéologiquement incontestable. L'autorité ecclésiastique n'est plus seulement morale ou spirituelle : elle est conçue comme un pouvoir structuré, concentré autour du souverain pontife, dont les prérogatives sont renforcées par la doctrine de l'infaillibilité, définie solennellement lors du Concile Vatican I (1869-1871) (Congar 1960, 93-97 ; Ferrari 2023, 148). Comme le résume Mayeur (1972, 486), ce courant refuse en bloc « la société née de la Renaissance, de la Réforme et de la Révolution, dominée par l'individualisme et le rationalisme, la sécularisation de l'État, des sciences, et de la pensée ».

En Colombie, ce catholicisme intransigeant s'exprime par des dispositifs concrets de production et de diffusion de l'autorité : sermons, confession, presse catholique et sociétés religieuses constituent autant de vecteurs de mobilisation des fidèles contre les réformes libérales (Arias Trujillo 2003, 39). Le message central insiste sur l'obéissance et la soumission à l'autorité ecclésiastique, présentée comme garante de l'ordre et de la stabilité : « l'Église est une mère à laquelle on doit obéissance ; au milieu des incertitudes

du monde, elle est la stabilité et la certitude ; croire à l'Église, C'est accepter son autorité » (Congar 1960, 101).

La deuxième limite du projet libéral réside dans la persistance d'une forte adhésion culturelle aux normes catholiques. L'attachement d'une large partie de la population à la morale religieuse entrave l'application effective des réformes : mariage civil, éducation laïque ou sécularisation restent souvent inappliqués. Enfin, la troisième limite tient aux ambiguïtés des élites libérales elles-mêmes, dont les pratiques privées continuent souvent de se conformer aux normes sociales dictées par l'Église, fragilisant ainsi leur prétention à redéfinir l'autorité sociale (Arias Trujillo 2003, 42-44).

1.1.3 L'Église au cœur de l'État conservateur : pouvoir et fragilité (1885-1930)

À partir des années 1870, face à l'échec des réformes libérales et à la persistance des conflits politiques et religieux[47], émerge une coalition réunissant conservateurs et libéraux modérés. Ce regroupement donne naissance au mouvement de la *Regeneración*[48]*,* formulé autour du mot d'ordre *« Regeneración administrativa fundamental o catástrofe »* (Palacios et Safford 2002a, 452). Porté par Rafael Núñez et son idéologue Miguel Antonio Caro, ce projet entend restaurer l'ordre social par une refondation autoritaire et centralisatrice de l'État. Il s'articule autour de trois axes principaux (économique, politico-juridique et idéologique) et repose sur une vision homogénéisante de la société, marquée par des logiques d'exclusion, de hiérarchisation sociale et de contrôle moral (Camacho Molano 2008, 147 ; Bushnell 1994, 198; Jaramillo Uribe 1989, 233).

La *Regeneración* s'inscrit dans un contexte intellectuel et doctrinal plus large, caractérisé au sein de l'Église par le retour de la philosophie chrétienne scolastique et le renouveau thomiste, communément connu sous le terme de néothomisme. Ce courant entretient des affinités étroites avec le catholicisme intransigeant : sans se confondre avec

[47] Nous conseillons la lecture de l'article de Fernando Santamaría Lambás (2013) sur les conflits politico-religieux colombiens au XIXe siècle, ainsi que l'article de Fernán González (2006).

[48] Voir sur ce sujet, Gutiérrez Ardila, Daniel. 2016. *La Regeneración: Nueva historia de un proceso político y constituyente que transformó a Colombia (1875–1886)*. Bogotá: Taurus ; Cortés Guerrero, José David. 1997. « Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad ». *Historia Crítica*, 15 : 3-12. ; Malagón, Miguel. 2006. « La Regeneración, la Constitución de 1886 y el papel de la Iglesia católica. » *Civilizar* 6, no. 11 ; Albarracín, Sebastián. 2021. *Regeneraciones : historiographie sur la Regeneración, 1970-2020*. Mémoire de licence, Bogotá: Universidad del Rosario.

le traditionalisme, il partage avec lui la volonté de fournir une armature intellectuelle solide capable de contrer les principes modernes de l'individualisme, du rationalisme et de la sécularisation (Mayeur 1972, 489). Amorcé dès la fin des années 1860, le néothomisme se consolide sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903), notamment à travers l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), qui réhabilite la pensée de saint Thomas d'Aquin comme fondement doctrinal et politique de l'Église (Ferragu 2014, 99-101). Loin d'atténuer l'intransigeance catholique, ce retour au thomisme en renforce la cohérence et la légitimité en l'inscrivant dans un système théologique structuré et historiquement légitimé (Mayeur 1972, 489).

Dans le contexte colombien, cette convergence entre projet politique et restauration doctrinale se traduit par l'imposition d'un modèle catholique conservateur particulièrement rigide. Giraldo Paredes (2011, 35) montre que la *Regeneración* vise à instaurer un ordre social explicitement vertical, hiérarchique et autoritaire, dans lequel l'Église joue un rôle normatif central. L'élection de Rafael Núñez à la présidence en 1884 marque un tournant décisif. À la tête d'une coalition bipartisane, il engage une restructuration profonde de l'État, dont l'un des axes majeurs consiste en une réconciliation officielle avec l'institution ecclésiastique. L'ensemble des lois anticléricales est abrogé, les relations diplomatiques et institutionnelles avec l'Église sont restaurées, et celle-ci retrouve une position centrale dans la vie nationale. Elle se voit confier un rôle hégémonique dans l'éducation et la régulation morale de la société, la chaire sacerdotale devenant un instrument privilégié de diffusion d'un discours condamnant le libéralisme et les valeurs de la modernité (Ortiz Mesa 2013, 21 ; Melo 2017, 167 ; Giraldo Paredes 2011, 35).

La victoire des « régénérateurs » est scellée par la Constitution de 1886, qui institutionnalise le retour officiel de l'Église au cœur de l'État (Lynch 1991, 105). Le préambule affirme que la Constitution est proclamée « au nom de Dieu, source suprême de toute autorité », réinscrivant explicitement la légitimité politique dans une dépendance à l'égard de l'autorité religieuse. L'article 38 reconnaît la religion catholique comme celle de la Nation, engageant l'État à la protéger en tant que pilier de l'ordre social. Si les articles 39 et 40 garantissent une liberté de culte formelle, celle-ci reste strictement encadrée par la morale chrétienne. L'article 41 confie à l'Église le monopole de l'éducation publique, marginalisant le projet d'école laïque défendu par les libéraux. Le titre IV organise les rapports entre l'Église et l'État selon un régime de reconnaissance

mutuelle : l'institution religieuse jouit d'une large autonomie interne, tandis que les ecclésiastiques restent exclus des fonctions politiques, à l'exception de l'enseignement et des œuvres de charité (art. 54). Les biens ecclésiastiques bénéficient par ailleurs d'exonérations fiscales substantielles (art. 55) (González 1993 ; Álvarez Hidalgo 2023, 89-90).

Le Concordat de 1887[49] couronne cette restauration de l'autorité ecclésiastique. Il confère à l'Église une compétence exclusive sur les domaines clés de la régulation sociale, notamment l'éducation et le mariage, essentiels au le contrôle de la cellule familiale (Gilhodès 1974, 249-50 ; González 1993). L'Église obtient le droit de nommer librement ses évêques, sous réserve d'une consultation préalable de l'État, et reçoit en compensation de la confiscation antérieure de ses biens une indemnité annuelle de 100.000 pesos, ajustable selon la conjoncture économique (González 1981, 379 ; 1989, 352-54 ; LaRosa 2000, 44).

Ces dispositifs ouvrent ainsi à l'Église une phase de restauration profonde de son pouvoir, désormais exercé dans une position d'autonomie renforcée vis-à-vis de l'État (González 1989, 354 ; 1993 ; LaRosa 2000, 43). Entre 1885 et 1930, période dite de l'« hégémonie conservatrice », elle assume une fonction de médiation entre l'État et ses citoyens, « qui n'étaient reconnus comme tels qu'après avoir été baptisés » (H. Figueroa Salamanca 2016, 16). La religion catholique devient un pilier de l'ordre social et s'impose comme une force hégémonique du système socioculturel (Álvarez Hidalgo 2023, 87). Les pouvoirs qui sont attribués à l'Église sont utilisés par la haute hiérarchie pour cogouverner, car les prélats ont l'accès aux dossiers gouvernementaux et le droit de parole sur les questions les plus significatives, tandis que les curés de paroisse assurent un contrôle social étroit, compensant souvent les faiblesses de l'administration locale (Ferrari 2023, 151).

Parallèlement, l'institution mène une campagne de rechristianisation de la société, fondé sur un modèle de catholicisme qualifié d'« intégral-intransigeant ». Ce modèle repose sur une vision globale, propre de la Chrétienté, dans laquelle la sphère religieuse n'est pas séparée ni mise à l'écart, mais au contraire guide l'ensemble des activités humaines, sociales et historiques. À cette conception s'ajoute une volonté affirmée de ne

[49] Voir sur ce sujet La Bella, Gianni. 2018. « Colombia e Santa Sede: il concordato del 1887 ». *Incorrupta Monumenta Ecclesiam Defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, Collectanea Archivi Vaticani, 108:351-364. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.

transiger avec aucune doctrine perçue comme erronée ou déviante (Camacho Molano 2008, 147 ; Beltrán Cely 2013, 43 ; Arias Trujillo 2003, 61). À cet égard, le cas colombien fait figure d'exception en Amérique latine : alors que la majorité des États de la région s'engagent dans des processus de sécularisation, la Colombie emprunte le chemin inverse, réaffirmant le rôle central de la religion dans l'organisation politique et sociale (Ortiz Mesa 2013, 7). Opposée aux idéaux de modernité et de progrès, l'Église refuse d'abandonner des valeurs et des pratiques désormais anachroniques, appartenant à une société en voie de disparition, et elle se montre intransigeante face aux doctrines politiques qui contrastent avec sa vision de la Création, notamment le libéralisme. Sa vision du monde l'ancre dans une lecture statique de soi-même, qui l'amène à se soustraire au « mouvement de l'histoire et se situer dans un monde fixe et immuable, comme un reflet du monde féodal »[50] (González 1989a, 341) considéré comme définitif.

Toutefois, cette position hégémonique, en apparence stable et favorable, engendre à long terme des tensions internes, qui se maintiennent tout au long de la première moitié du XXe siècle avant d'éclater plus nettement au cours des années 1960, en particulier vers le milieu de la décennie, comme nous le verrons dans les chapitres suivants de cette thèse. Fernán González (1993) montre que le retour en force de l'institution a empêché de développer un véritable système éducatif indépendant ou une pensée théologique approfondie. Son monopole sur l'enseignement officiel n'a pas favorisé l'innovation doctrinale ou pédagogique, en l'absence d'une concurrence significative. Il en résulte une institution mal préparée à affronter un monde pluraliste et sécularisé, enfermée dans une forme d'isolement culturel et largement déconnectée des grands courants intellectuels contemporains.

Sur le plan politique, l'alliance étroite entre l'Église et le Parti conservateur[51] (Palacios et Safford 2002a, 316) contribue à radicaliser l'antagonisme avec les libéraux, déjà divisés sur la question religieuse. González (1989, 357) souligne qu'au tournant du XXe siècle, cette polarisation transforme les partis en camps confessionnels : des religionnaires (*religionarios*) plus que de véritables formations politiques. Le libéralisme assume la confrontation avec l'Église comme marqueur identitaire de gouvernement,

[50] « movimiento de la historia y situarse en un mundo fijo e inmutable, como un reflejo del mundo feudal ».

[51] Précisons qu'en 1885, Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, avait affirmé l'impossibilité de formaliser des alliances entre l'Église - universelle comme locale - et des partis politiques particuliers. Toutefois, comme le souligne Francesco Ferrari (2023, 148), ces paroles eurent peu d'écho en Colombie, notamment auprès des évêques ultramontains, farouchement opposés au libéralisme.

tandis que le conservatisme abandonne progressivement ses références politiques pour se rallier à la bannière religieuse, avec un double enthousiasme : celui de la défense des intérêts sociaux et celui de la protection des croyances.

Ce climat de tension débouche sur la Guerre des Mille Jours (1899-1902)[52], point culminant de la polarisation partisane, que Gonzalo Sánchez (1990, 9) et Fernán González (1981, 381) qualifient de véritable guerre de religion (à l'instar du conflit de 1876)[53]. Les adversaires politiques ne s'y perçoivent plus comme de simples rivaux, mais comme des déviants d'une vérité originelle, selon une logique d'orthodoxie et d'hérésie (Sánchez Gómez 1990, 15). L'Église joue un rôle actif dans ce conflit : une partie considérable du clergé présente les libéraux comme des démons cherchant l'éradication de la religion, tandis qu'une autre partie assimile les conservateurs à de nouveaux croisés, faisant de la guerre à la fois un combat politique et religieux[54] (Giraldo Paredes 2011, 43). L'institution soutient ainsi le camp conservateur non seulement sur le plan moral et spirituel, mais également sur le plan matériel et financier. Certaines figures religieuses, telles que l'évêque Ezequiel Moreno Díaz[55] (canonisé en 1992) ou monseigneur Rafael Carrasquilla, adoptent des positions particulièrement radicales, affirmant que le

[52] Concernant ce conflit, voir Bergquist, Charles W. 1999. *Café y conflicto en Colombia, 1886-1910. La guerra de los mil días: sus antecedentes y consecuencias.* Medellín: Faes ; Sánchez Gómez, Gonzalo, Aguilera Peña, Mario. 2001 *Memoria de un país en guerra: Los Mil Días, 1899–1902*. Bogotá : Planeta ; voir également les articles parus dans la revue *Debates*, n°89 (*Universidad de Antioquia*, 2023), dédié au cent-vint ans de la Guerre des Mille Jours.

[53] José David Cortés (2008, 351) souligne toutefois que, si le facteur religieux a joué un rôle important, voire prépondérant, aucune guerre en Colombie ne peut être qualifiée d'exclusivement religieuse.

[54] Toujours Cortés (2008, 351), citant l'historien George Livet (*Les guerres de religion. 1559-1598*, 1966), souligne que les guerres se justifient à la fois par des motifs profanes et religieux, et que, depuis les croisades, on observe une confrontation constante entre ces deux sphères : le profane et le religieux.

[55] Ezequiel Moreno Díaz (1848-1906), religieux espagnol de l'ordre des augustins récollets et évêque de Pasto entre 1896 et 1906, peut être considéré comme le principal représentant du courant ultramontain de l'épiscopat colombien, favorable à l'alliance avec le Parti conservateur, à la charnière des XIXe et XXe siècles. Formé dans la plus stricte orthodoxie intégraliste, il se distingue par une rhétorique résolument anti-libérale - poussant jusqu'à leurs ultimes conséquences les anathèmes du *Syllabus* - et par sa volonté de dresser une barrière infranchissable entre catholiques conservateurs et libéraux, illustrée par le slogan « le libéralisme est péché » et par la diabolisation systématique du Parti libéral (Ferrari 2023, 148-149 ; Giraldo Paredes 2011, 39-42). Durant la Guerre des Mils Jours, il s'exprime directement dans des lettres pastorales, soutenant que le conflit représente « un châtiment pour les péchés commis et une opportunité pour que le peuple se repente » (Giraldo Paredes 2011, 41). En 1902, il s'oppose publiquement aux accords de paix destinés à mettre fin à la guerre civile, affirmant qu'il était impossible de conclure un accord entre catholiques et athées. Après sa mort, survenue le 19 août 1906, Ferrari (2023, 149) souligne que cette tendance extrémiste de l'épiscopat commence à perdre de son importance, en raison des évolutions touchant l'Église universelle comme locale, même si ces idées ne disparaissent pas complètement. Au cours de la première moitié du XXe siècle, l'un de leurs principaux relais est Mgr Miguel Ángel Builes, évêque de Santa Rosa de Osos (Antioquia), qui appelle publiquement à lutter contre les dangers du progrès (LaRosa 2000, 87).

libéralisme constitue un péché incompatible avec l'identité catholique (Beltrán Cely 2013, 47 ; Ortiz Mesa 2013, 24 ; González 1981, 381-384 ; 1989, 355-361 ; Álvarez Hidalgo 2023, 93).

La victoire conservatrice met fin au conflit et consolide durablement l'hégémonie politique du parti jusqu'au début des années 1930, grâce notamment au soutien populaire mobilisé par l'Église[56]. Dans ce cadre, le processus politique se trouve étroitement encadré par l'épiscopat qui joue un rôle électoral décisif car, depuis la signature du Concordat, la désignation du candidat présidentiel conservateur revient à l'archevêque de Bogotá (Palacios et Safford 2002, 536 ; LaRosa 2000, 81 ; Ferrari 2023, 151), une prérogative jugée fondamentale tant par la hiérarchie ecclésiastique colombienne que par le Saint Siège. C'est pourtant dans ce contexte que se renforcent les tensions au sein de l'épiscopat. Pour l'illustrer cela, nous allons maintenant exploiter des sources primaires issues du fond de la Nonciature apostolique en Colombie de l'Archive Apostolique Vaticane (AAV). Ces documents montrent qu'à l'approche de l'élection présidentielle de 1930, les évêques colombiens et le Vatican, s'inquiètent de la division interne du Parti Conservateur et interviennent pour tenter d'éviter une défaite électorale.

Le 1er juillet 1928, monseigneur (Mgr) Francisco Cristóbal Toro, évêque de Santa Fe de Antioquia et de Jericó, écrit au nonce apostolique Paolo Giobbe qu'il a ordonné à son clergé de rester neutre face à cette division. Il affirme que le parti « défend l'Église et a pour principe directeur de son programme l'application de la doctrine catholique dans la législation de l'État »[57] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 73). Tout en exprimant son attachement à « Notre Mère la Sainte Église », à la « cause conservatrice et au Gouvernement », il dénonce avec sévérité le directoire départemental d'Antioquia, qu'il juge illégitime :

> Car il porte un péché que l'on pourrait qualifier d'originel : il est vicié dès sa source. Il a ignoré le centre reconnu d'autorité du parti, situé à Bogotá, et s'est constitué de sa propre initiative, rompant ainsi la discipline et donnant un exemple funeste qui, s'il était imité par les autres départements, entraînerait le morcellement du parti dans toute la république et l'anarchie. […] Le manque de légitimité prive le directoire de toute force, de tout point d'appui, pour se

[56] Au cours de cette période, l'Église contribue également à officialiser la Colombie comme une nation catholique, consacrée au Sacré-Cœur de Jésus à partir de 1903 (De Roux 1995, 407 ; Arias Trujillo 2003, 79-80). Cette dévotion illustre de manière emblématique l'articulation entre aspiration religieuse et projet politico-social des catholiques intransigeants, articulation qui demeure opérante dans les années 1960.

[57] « defiende la Iglesia y que tiene como canon de su programa la aplicación de la doctrina católica en la legislación del Estado ».

> faire reconnaître par l'ensemble des conservateurs du département[58] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 73).

Notons que le vocabulaire employé (péché originel, discipline, anarchie) témoigne d'une conception encore fortement hiérarchique et centralisée de l'autorité, transposée du champ ecclésial au champ politique. Le prélat souligne en outre que plusieurs figures ecclésiastiques, dont l'archevêque de Medellín et les évêques de Manizales et de Santa Marta, partagent ce diagnostic, de même de nombreux prêtres et responsables du séminaire. Mgr Toro appelle donc à une réorganisation du directoire national par la majorité conservatrice du Congrès, afin que soit nommé un directoire départemental légitime auquel tous se soumettraient, tout en condamnant toute dissidence ou alliance avec les libéraux.

En écho à cette lettre, le nonce apostolique exprime ses inquiétudes dans une missive datée du 11 juin 1929, adressée à l'archevêque de Medellín, Mgr Manuel J. Caicedo :

> La situation de la République n'est nullement stable, et l'on peut redouter à tout moment des événements dont seul Dieu peut prévoir les conséquences. Les conservateurs sont divisés et fragmentés, et la lutte ne se mène pas toujours avec loyauté. Le Parti conservateur manque de chefs et de dirigeants ; les meilleurs membres sont écartés ou se retirent, désabusés ; la méfiance envers les dirigeants est presque générale, d'autant plus qu'ils ne se manifestent pas et semblent soit ignorer la situation du parti, soit la juger indigne d'intérêt. Le gouvernement a perdu une grande partie de son autorité ; les conservateurs le critiquent ou le regardent avec suspicion ; on peut déjà dire qu'il n'a plus d'amis. Tous affirment que nous sommes à la veille d'événements graves[59] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 78).

Parmi les documents figure également un « accord secret » transmis au nonce par l'archevêque de Medellín et l'évêque d'Ibagué, qui précise les lignes directrices de

[58] « porque tiene un pecado que pudiéramos llamar original: está viciado en su misma fuente. El desconoció al centro reconocido de autoridad del partido que reside en Bogotá y se constituyó por su propia cuenta, rompiendo la disciplina y dando un ejemplo funesto que, de ser imitado por los otros departamentos, traerá como consecuencia el despedazamiento del partido en toda la república y la anarquía. […] Faltando al directorio la legitimidad nos falta la fuerza, el punto de apoyo, para hacerlo reconocer por todos los conservadores del departamento ».

[59] « La situazione della Repubblica non è affatto sicura e si possono temere da un momento all'altro avvenimenti le cui conseguenze solo Dio può prevedere. I Conservatori stanno divisi e suddivisi, e la lotta non sempre si fa con lealtà. Il Partito Conservatore manca di capi e di direttori; i migliori membri sono messi a un lato o si ritirano disillusi; la sfiducia nei capi è quasi generale, tanto più che essi non si fanno vivi e mostrano o di non conoscere la situazione del Partito, o di considerarla non degna di interesse. Il Governo ha perduto moltissimo di autorità, i Conservatori lo criticano o lo mirano con diffidenza; già si può dire che non ha più amici. Tutti dicono che stiamo alla vigilia di gravi avvenimenti ».

l'attitude cléricale à adopter dans un contexte de division interne du Parti Conservateur. Cet accord prévoit notamment la neutralité en cas de division entre candidats également catholiques, une intervention prudente pour éviter une victoire libérale, le soutien au camp demeuré fidèle aux principes catholiques en cas d'alliance compromettante avec le libéralisme, ainsi que l'influence directe des ordinaires dans la désignation des candidats et l'organisation des élections locales (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 84)[60].

Malgré ces efforts, l'année 1930 est marquée par l'indécision de l'archevêque de Bogotá, Mgr Ismael Perdomo, entre deux candidats conservateurs : le général Alfredo Vásquez Cobo, qu'il soutient initialement en octobre 1929, et Guillermo Valencia, auquel il se rallie finalement en janvier 1930[61]. Le Saint Siège intervient alors diplomatiquement pour éviter une fragmentation définitive du camp catholique (LaRosa 2000, 81 ; González 1989, 369 ; Arias Trujillo 2003, 106). Il finit par soutenir la candidature de Guillermo Valencia (F. Ferrari 2023, 153), également approuvée par la majorité du Congrès, sans toutefois parvenir à dissiper les divisions et la confusion au sein de l'épiscopat.

[60] Voici le texte complet de l'accord : « 1- Si le Parti conservateur devait se diviser sous l'autorité de chefs ou de candidats également catholiques, sans parvenir à l'unité, on restera dans la neutralité, à moins qu'il ne soit prévisible qu'une telle division entraîne la victoire du libéralisme ; dans ce cas, l'Ordinaire indiquera prudemment pour qui il convient de voter. 2- Si l'un de ces deux camps reçoit le soutien du libéralisme, en vertu d'un pacte explicite ou implicite compromettant les principes catholiques, le clergé s'inclinera en faveur du camp clairement catholique. 3- Les Rév[érends] Ordinaires s'efforceront de faire placer, au sein des comités directeurs, des personnes de confiance, et ils influenceront celles-ci pour que soient désignés comme candidats ceux qui offrent les meilleures garanties pour le bien de l'Église et de la Patrie. 4- Les curés doivent travailler de manière privée avec les dirigeants locaux pour que ceux-ci organisent, avec l'anticipation nécessaire, les élections locales. 5- Si les circonstances sont telles qu'une victoire du libéralisme est prévisible, et que l'on juge que le seul moyen de l'éviter est que l'épiscopat présente, uni, un ou plusieurs candidats catholiques, alors il pourra le faire » (traduit de l'espagnol).

[61] Pour illustrer la division de l'épiscopat au sujet de l'élection du candidat conservateur, Francesco Ferrari (2023, 151-153), citant Medófilo Medina (1991, 202), rappelle que l'archevêque de Bogotá, Mgr Bernardo Herrera Restrepo, soutient successivement José Vicente Concha (1913), Marco Fidel Suárez (1917) et le général Pedro Nel Ospina (1921), avant de choisir Miguel Abadía Méndez en 1925, élu pour la période 1926-1930, tout en promettant son appui à Alfredo Vásquez Cobo pour le mandat suivant. Après la mort de Herrera, son successeur, Mgr Perdomo, poursuit cette ligne, tout en condamnant le recours à la violence en politique, mais en maintenant le soutien de l'épiscopat au conservatisme. Fidèle à la parole donnée, il désigne Vásquez Cobo en 1929. Toutefois, le directoire conservateur, influencé par Abadía, rejette sa décision et impose la candidature de Guillermo Valencia. Cette fracture gagne aussi l'épiscopat : son doyen, l'archevêque de Medellín, ainsi que les évêques de Popayán et de Garzón, soutiennent la candidature de Valencia, tandis que les évêques de Cali, Ibagué, Tunja et San Gil se rangent derrière Vásquez Cobo (De Roux 1983, 37 ; González 1989a, 369). Soulignons à ce propos que le 28 janvier 1930, l'évêque de Tunja, Mgr Eduardo Maldonado Calvo, écrit dans un télégramme adressé au nonce apostolique : « J'ai trouvé ici que tout était déjà fait : les vasquistes affirment, de façon mathématique, que le triomphe est assuré, il est impossible de changer la direction des opinions déjà formées. Je me suis vu contraint de suivre le courant des dirigeants, considérant désastreux ce nouveau cap dans des peuples passionnés. Ils voteront plutôt pour Olaya ou ne voteront pas. Que Dieu nous sauve » (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 192. Traduit de l'espagnol). La division s'étend également au clergé paroissial : de nombreux prêtres envoient des télégrammes à leur candidat respectif, publiés massivement dans la presse, ce qui contribue à accroître la confusion parmi les électeurs (Rodolfo Ramón De Roux 1983, 37).

Selon Rodolfo De Roux (1983, 37), le 24 janvier 1930, huit évêques informent Mgr Perdomo de leur intention de continuer à appuyer le général Vásquez Cobo. Parmi eux figure l'évêque de Nueva Pamplona, Mgr Rafael Afanador y Cadena, qui écrit au nonce apostolique Mgr Giobbe, le 26 janvier, pour demander « s'il y aurait désobéissance envers le Saint Siège en soutenant Vásquez Cobo », soulignant que « les populations refusent d'appuyer le candidat du gouvernement » et que « l'évêque et le clergé ne devraient pas lutter contre le peuple »[62] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 190).

Le nonce répond le jour même :

> Le Saint Siège souhaite que soit assurée à tout prix l'union du Parti conservateur pour empêcher la victoire du libéralisme, en recherchant le moyen le plus sûr, sans s'écarter du juste droit du peuple que le Saint Siège respecte toujours[63] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 190).

Deux jours plus tard, le 28 janvier, il réitère ce message dans un télégramme urgent et confidentiel adressé à plusieurs prélats (pami lesquels les évêques de Manizales et Nueva Pamplona, et le vicaire capitulaire de Pasto), précisant que :

> pour éviter toute confusion (que) le Saint Siège n'assume pas la responsabilité [du choix du candidat], mais exige l'union des catholiques afin d'empêcher le triomphe des libéraux. […] pour y parvenir, il est nécessaire de soutenir le candidat le plus favorisé par l'opinion publique à l'échelle nationale, et particulièrement dans ce département. Le Saint-Siège respecte toujours le juste droit du peuple[64] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 191).

Malgré ces directives, la hiérarchie ecclésiastique contribue à accentuer les divisions internes au sein du Parti conservateur. Ce climat de désunion favorise finalement la victoire des libéraux, qui, après quarante-cinq ans d'opposition, remportent les élections de 1930 avec Enrique Olaya Herrera.

Selon González (1989a, 368-370), l'échec du conservatisme et le désarroi du clergé révèlent la crise profonde d'un modèle ecclésiologique (Chrétienté) fondé sur un contrôle autoritaire des institutions et sur une conception de l'Église comme société

[62] « Pido consejo a V. S. I. sobre si habrá desobediencia a la Santa Sede en apoyar Vascobo; pueblos nienganse apoyar candidato Gobierno. No me parece que obispo y clero luchen aquí contra pueblos ».

[63] « Santa Sede quiere que se haga todas maneras unión partido Conservador impedir triunfo liberalismo, buscando medio mas seguro, sin apartarse justo derecho pueblo que Santa Sede respeta siempre ».

[64] « para evitar equivocaciones que s. Sede no asume responsabilidad pero exige se haga unión católicos para evitar triunfo liberal […] para conseguirlo sea necesario rodear apoyar candidato más favorecido por opinión popular en todo país sobremanera en ese departamento. S. Sede respeta siempre justo derecho pueblo ».

parfaite, placée au même niveau que l'État, qui amène à identifier les principes du catholicisme avec ceux de la politique conservatrice. Cet épisode met en lumière une crise interne majeure du Parti conservateur : absence de leadership national, fragmentation en groupes locaux, incapacité à définir des règles claires de sélection des candidats, déconnexion croissante des enjeux sociaux et incompréhension générale du monde en mutation. À cela s'ajoute une impopularité grandissante due à ses politiques répressives face aux tensions sociales.

Dans cette section, nous nous sommes principalement attachés à analyser la relation entre l'institution ecclésiastique et le pouvoir politique, montrant comment, au long de l'histoire colombienne, l'Église a souvent exercé une influence directe sur les décisions et les orientations de l'État. Les exemples étudiés illustrent que cette autorité n'était pas seulement spirituelle, mais aussi sociale et politique, façonnant les alliances, les conflits et les choix institutionnels. La victoire libérale de 1930 révèle cependant les limites d'un modèle ecclésiologique fondé sur le contrôle autoritaire et l'identification des principes religieux avec les projets politiques conservateurs. Elle met en lumière la fragilité d'un système où l'Église, malgré sa position hégémonique, se trouve dépendante de la cohésion interne du parti qui lui sert de relais, et montre l'importance des tensions sociales et politiques dans la recomposition de son autorité. Dans la partie suivante, nous nous concentrerons davantage sur l'engagement social de l'Église, en examinant comment ses actions et ses institutions ont continué à exercer une influence structurante sur la société colombienne, tout en restant intimement liées au pouvoir politique.

1.2 De la Chrétienté à la Nouvelle Chrétienté : engagement social et transformation de l'Église colombienne (1930-1960)

À partir des années 1930, l'Église catholique est donc contrainte de redéfinir ses relations avec son adversaire historique, le Parti libéral, qui n'est toutefois plus sa seule préoccupation. La défaite électorale de 1930 marque en effet un moment charnière dans l'érosion de son autorité politique directe : sans disparaître, celle-ci cesse d'être hégémonique et incontestée. De nouveaux défis émergent, notamment la montée du communisme et du protestantisme, qui remettent en cause sa capacité à encadrer seule le champ social et idéologique. Cette recomposition s'opère dans un contexte de crise économique et politique provoquée par la récession mondiale de 1929, dont les effets se traduisent par la montée des mouvements ouvriers et syndicaux. L'ensemble de ces

transformations oblige l'institution ecclésiale à repenser les modalités d'exercice de son autorité, désormais moins fondée sur le contrôle direct des institutions politiques que sur des formes renouvelées d'influence sociale, intellectuelle et organisationnelle. Cette dynamique favorise l'affirmation de nouveaux courants de pensée catholique ainsi que l'apparition d'organisations politiques et sociales d'inspiration chrétienne (LaRosa 2000, 91-92).

Cette situation ouvre la voie à l'analyse de notre troisième point : l'émergence et à la consolidation de l'engagement social de l'Église colombienne au cours du XXe siècle. Celle-ci portera plus spécifiquement sur la période 1930-1960, afin de saisir les conditions historiques, internes et externes, qui favorisent le développement d'une action sociale catholique structurée. Cette période correspond en effet à une phase de réception, d'appropriation et d'adaptation de la doctrine sociale de l'Église, depuis *Rerum Novarum* jusqu'aux encycliques du milieu du siècle, qui fournissent un cadre normatif et discursif à l'intervention ecclésiale dans le champ social. L'examen de ces dynamiques permettra de comprendre comment la doctrine sociale, articulée aux réalités nationales, contribue à transformer les pratiques et les discours de l'institution, préparant ainsi le terrain aux prises de position plus explicites et politiquement significatives des années 1960.

Pour ce faire, nous proposons dans un premier temps d'approfondir la conjoncture politico-doctrinale qui caractérise la décennie des années 1930, marquée à l'échelle de l'Église universelle par un renouveau des enseignements de la doctrine sociale catholique (DSC), et à l'échelle colombienne par la « République libérale » (1930-1946). Dans ce contexte, nous examinerons comment l'institution ecclésiastique affirme sa présence dans la sphère laïque, en la structurant à travers des dispositifs révélateurs de la transition vers le modèle ecclésiologique de la Nouvelle Chrétienté. Enfin, nous analyserons les processus politiques et sociaux qui, entre le milieu des années 1940 et la fin des années 1950, permettent de comprendre la posture adoptée par l'Église catholique colombienne sur la période étudiée dans cette thèse. Dans cet objectif, nous ferons dialoguer les sources primaires ecclésiastiques, issues principalement de l'AAV, avec la littérature académique sur le sujet.

1.2.1 La conjoncture politico-doctrinale et la structuration de l'action sociale catholique (1891-1931)

Les fondements de la DSC, qui plonge ses racines dans les Écritures et la Révélation (Dal Cin 2017, 98)[65], remontent au milieu du XIXe siècle, parallèlement à l'émergence d'une tradition sociale catholique. Celle-ci est définie par Mayeur (1972, 485 note 10) comme l'ensemble des écoles de pensée et des mouvements cherchant à répondre à la « question sociale », c'est-à-dire aux problèmes générés par le libéralisme économique et la Révolution industrielle, à la lumière des enseignements[66] de l'Église. Cette tradition s'affirme particulièrement à partir de 1848, dans un climat de tensions révolutionnaires et de craintes de violence généralisée en Europe.

Face à cette situation, une majorité du clergé catholique, intransigeante et attachée à un ordre social encore largement rural, développe une réponse doctrinale visant à réguler les conflits entre le capital et le travail. Ce catholicisme social trouve ses racines dans un catholicisme intransigeant, critique des « dérives » du monde moderne tout en exaltant un idéal traditionnel. Selon Mayeur (1972, 487) :

> Utopique à sa manière en ce siècle d'utopie, il [le catholicisme social] rêve d'une religion incarnée qui régénérerait le monde corrompu par la faute révolutionnaire. Il adopte un ton volontiers apocalyptique et déchiffre les signes du temps avec une assurance que n'entame pas une longue suite d'échecs et de désillusions. Face à la dure montée de la civilisation industrielle, les intransigeants aspirent à un retour au monde traditionnel ; l'aristocratie[67]

[65] Selon Dal Cin (2017, 98 ; Possenti 1992, 16), la référence à la Révélation est essentielle, car elle permet à l'Église de ne pas se limiter à garantir un ordre naturel perçu comme divin, mais aussi de porter une « mémoire subversive » et une perspective eschatologique. Cela introduit un principe de non-accomplissement, qui incite à œuvrer pour une société plus juste. Elle souligne également que l'expression doctrine sociale a été introduite par Pie XII et précisée par Jean XXIII dans *Mater et magistra* (nn. 227-239), tandis que Léon XIII parlait de « philosophie sociale » et Pie XI de « sociologie chrétienne ».

[66] Dal Cin précise également qu'il existe une distinction entre « enseignement » et « doctrine » sociale : l'enseignement rassemble les principes moraux à portée sociale, relevant directement du magistère, tandis que la doctrine sociale inclut aussi les indications et orientations pour appliquer ces principes dans des situations historiques concrètes, guidant les chrétiens et les hommes de bonne volonté dans leurs actions.

[67] Dans le cas colombien, on ne peut pas parler d'aristocratie au sens européen du terme, c'est-à-dire en tant que noblesse héréditaire. Toutefois, cette fonction est assurée par les élites dominantes, en particulier par les membres du Parti conservateur. À l'instar des démocrates-chrétiens et des catholiques sociaux de la fin du XIXe siècle, et en raison de leur identification avec les intérêts de l'Église, ces derniers peuvent être qualifiés de démocrates sans être pour autant libéraux. S'ils acceptent le régime républicain, ils professent en revanche une vision du monde propre aux catholiques intransigeants : rejet de l'individualisme, conception organiciste de la société, défense de la famille traditionnelle, idéal d'alliance entre le peuple et le clergé contre les élites, corporatisme, décentralisation, rejet de l'industrialisation, opposition au capitalisme et, dans certains cas, antisémitisme (Mayeur 1972, 492).

> ou le clergé nourrissent le projet d'une alliance avec le « bon peuple » préservé de la contagion révolutionnaire, contre la bourgeoisie libérale.

Dès cette période, plusieurs figures ecclésiastiques prennent position contre les abus du capitalisme, parmi lesquelles les cardinaux de Bonald à Lyon, Manning à Manchester, Gibbons à Baltimore, ainsi que Mgr von Ketteler à Mayence. Ces derniers dénoncent les mécanismes économiques responsables de la misère ouvrière et soutiennent la création de mouvements laïcs engagés, connus sous le nom de « chrétiens sociaux » dans les pays germanophones, et de « catholiques sociaux » dans les pays latins.

Mgr von Ketteler se distingue particulièrement par sa critique structurée du libéralisme économique dans ses discours, lettres et dans son ouvrage *La question ouvrière et le christianisme* (1864), où il plaide pour des réformes législatives et défend l'idée que les ouvriers doivent pouvoir gérer leur travail de manière autonome, notamment à travers des coopératives de production (De Dinechin 2012, 259 ; Corrubolo 2025, 11).

Ces réflexions aboutissent en 1891 à l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII, qui aborde la condition ouvrière à partir de la Révélation et du droit naturel. S'inscrivant dans la perspective néothomiste, centrée sur la distinction entre le spirituel et le temporel (Chauvière 1995), elle rejette le socialisme et établit une doctrine sociale portant sur le travail, le droit de propriété, la collaboration sociale, la dignité des pauvres et les obligations des riches (Saint Siège 2004, n. 87-90). Elle constitue une référence fondamentale pour l'action chrétienne dans le domaine social et jette les bases des développements futurs de la DSC.

En 1931, dans un contexte marqué par la crise économique et financière de 1929 et de la montée des régimes totalitaires en Europe, Pie XI (1922-1939) réaffirme dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* les principes de justice sociale : une rémunération correcte des travailleurs (proportionnée à leurs besoins et à ceux de leur famille), la solidarité et la collaboration pour surmonter les divisions sociales. Il condamne également le libéralisme, introduit le principe de subsidiarité, réaffirme la valeur de la propriété privée et promeut un nouvel ordre social fondé sur la justice et la charité (Saint Siège 2004, n. 91).

C'est dans ce cadre international et doctrinal qu'émerge en Colombie la « République libérale ». Les quatre gouvernements libéraux qui se succèdent exercent

leurs fonctions dans un contexte de crise des modèles économiques et politiques traditionnels, la montée de nouvelles idéologies en Europe (fascismes italien et allemand, communisme soviétique stalinien) et, en Amérique latine, des expériences politiques populistes, notamment au Mexique, au Brésil et en Argentine. La vie politique colombienne de cette période est marquée par des figures fortes comme Alfonso López Pumarejo, Laureano Gómez et Jorge Eliécer Gaitán, tandis que des présidents plus modérés, tels qu'Enrique Olaya Herrera, Eduardo Santos et Mariano Ospina Pérez, incarnent une voie centriste (Palacios et Safford 2002a, 537).

Sous la présidence d'Olaya Herrera, les relations entre l'Église et l'État demeurent relativement stables. Dans un contexte de crise économique et de tensions sociales, le nouveau gouvernement ne rompt pas fondamentalement avec les orientations des administrations conservatrices précédentes. Selon l'analyse de Marco Palacios (2002, 537-538) cette transition pacifique s'explique par plusieurs facteurs convergents : l'alliance de modérés issus des deux partis, réunis dans la « *Concentración nacional* », la domination conservatrice du Congrès et des institutions judiciaires, et notamment l'acceptation du résultat électoral par l'Église, auquel s'ajoute le rôle stabilisateur de l'armée, qui, depuis 1910, agit comme garante de l'ordre électoral et contribue à prévenir le retour des guerres civiles du XIXe siècle.

Les relations se détériorent toutefois nettement au cours du premier mandat d'Alfonso López Pumarejo (1934-1938). Cette période est marquée par un regain de l'anticléricalisme au sein du camp libéral et, en réaction, par un antilibéralisme renforcé dans les milieux catholiques, ravivant la crainte d'un retour aux conflits religieux du siècle précédent. Les tensions se cristallisent autour du vaste programme de réformes constitutionnelles et sociales connu sous le nom de *Revolución en Marcha*[68], visant à réduire la dépendance de l'État à l'égard de la légitimation ecclésiastique et à remettre en cause les privilèges institutionnels de l'Église. Si certaines mesures sont effectivement adoptées, notamment la reconnaissance de la liberté de culte et la suppression de certains privilèges, l'essentiel du projet de réforme échoue (De Roux 1983, 40-44).

[68] Sur ce sujet, voir les ouvrages suivants : Tirado Mejía, Álvaro. 2019 [1981]. *La Revolución en Marcha*. Bogotá: Debate ; Tirado Mejía, Álvaro. 1981. *Aspectos políticos del Primer Gobierno de Alfonso López Pumarejo 1934-38*. Bogotá: Procultura ; Giraldo Giraldo, César. 1994. *Estado y hacienda pública en Colombia 1934-1990*. Bogotá: Contraloría General de la República - Tercer Mundo (chapitre 1).

Sous la présidence d'Eduardo Santos (1938-1942), les relations entre l'Église et le gouvernement libéral se stabilisent dans un climat plus modéré. Adoptant une attitude conciliante, le président freine les réformes engagées par son prédécesseur. Bien qu'une réforme du Concordat soit approuvée par le Congrès, malgré l'opposition vigoureuse du clergé et des secteurs conservateurs, celle-ci ne sera pas ratifiée par le Saint Siège, limitant ainsi la portée des transformations institutionnelles envisagées.

Cependant, au-delà des relations institutionnelles entre l'État et l'Église, nous souhaitons ici attirer l'attention sur un enjeu central de cette période : la transformation de l'action sociale ecclésiale. Confrontée à une réduction progressive de son autorité politique directe, l'Église engage un projet de « reconquête » catholique visant à maintenir son influence sur la société colombienne par des voies renouvelées. Ce projet repose sur la construction d'un ordre social inspiré des principes chrétiens, dans lequel les laïcs ne sont plus considérés comme des sujets passifs, mais comme des acteurs du changement, appelés à s'engager dans la société au service du bien commun plutôt que d'intérêts confessionnels strictement définis (Rodolfo R. De Roux 1981, 546).

Dans cette perspective, les pages qui suivent analysent les principales structures mises en place entre 1930 et 1946, au sein desquelles se développe une participation laïque étroitement encadrée par les autorités religieuses. Ces organisations témoignent d'une transition progressive vers un modèle ecclésiologique de Nouvelle Chrétienté, orienté vers la transformation de la société colombienne, en particulier à travers une attention accrue portée aux milieux populaires et ruraux. Parmi ces structures figurent l'Action Catholique et la Jeunesse Ouvrière Catholique, de portée internationale, ainsi que l'Union des Travailleurs de Colombie (UTC) et la Fédération Agraire Nationale (FANAL), inscrites plus spécifiquement dans le contexte colombien.

1.2.1.1 L'Action Catholique

L'Action Catholique est fondée en Colombie[69] en 1933, soutenue de manière active par l'épiscopat, préoccupé « à cause des besoins croissants de diverses natures dans

[69] Il est significatif de signaler que la structuration de l'Action Catholique en Colombie s'effectue sous l'impulsion du jésuite chilien Jorge Fernández Pradel, fort d'une expérience acquise en Espagne, en Argentine et au Chili. Les premiers religieux sont formés à l'occasion d'une réunion organisée à Bogotá en janvier 1934, au cours de laquelle ils sont désignés comme conseillers ecclésiastiques des paroisses. Il est important de souligner cette formation initiale, car elle permet de mieux comprendre la portée ainsi que le style paternaliste qui vont caractériser la gestion de cette organisation (Salcedo Martínez 2021, 339; González 2024, 23 ; De Roux 1983, 59). La présence d'un religieux non colombien est également significative en ce qu'elle met en lumière les liens qui se tissent alors entre les prélats latino-américains,

les domaines spirituel, moral et social ; et à cause des maux non négligeables qui, à notre époque, frappent l'individu, la famille et l'ensemble de la société »[70] (Pastorale collective 1933, 1). Les évêques répondent ainsi à l'appel du pape Pie XI, qui, dans *Quadragesimo Anno* (1931, n. 97), invite à restauration de l'ordre social par l'engagement actif des fidèles catholiques, appelés à constituer un contrepoids face aux idéologies révolutionnaires de l'époque (González 2024, 23). L'organisation s'inscrit également dans le courant du néothomisme, qui fonde les orientations sociales et le ralliement à la République, conformément aux principes exprimés par Léon XIII dès 1891 (Chauvière 1995).

La création de l'AC en Colombie est suivie de près par le Vatican. Les dépêches 165/33 et 3440/33, rédigées le 25 janvier 1933 par le cardinal secrétaire d'État Eugenio Pacelli (futur Pie XII), constituent en ce sens un document stratégique essentiel, révélant la manière dont le Saint Siège entend encadrer la structuration de l'organisation et orienter l'engagement social (mais aussi) politique des fidèles. Ces textes mettent en lumière la vigilance du Vatican face aux risques de recul de l'influence religieuse et à la montée d'idéologies perçues comme hostiles à l'Église :

> Le Saint Siège a dû porter son attention sur la situation politico-religieuse de cette République, qui fait raisonnablement craindre que, si les bons catholiques, sous la direction de leurs évêques, ne s'efforcent pas avec toutes leurs forces d'y remédier, une ère de persécution religieuse pourrait également s'ouvrir pour la Colombie[71] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 227).

Lors d'une réunion de la Sacrée Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires[72], les cardinaux proposent plusieurs mesures, approuvées ensuite par le pape. La première concerne la constitution et le développement de l'AC, centrées sur « la formation pleinement chrétienne des consciences, par une piété solide, une connaissance adéquate des choses divines, des mœurs irréprochables et une dévotion sincère aux

révélant le caractère transnational de l'Église, qui ne saurait être réduite à une institution strictement nationale. Cette dimension ouvre en outre la voie à des analyses plus approfondies sur les dynamiques de circulation des acteurs, des idées et des modèles en Amérique latine à cette époque.

[70] « por las crecientes necesidades de diversa índole en los órdenes espiritual, moral y social; y por males no pequeños que asaltan en nuestra época al individuo, a la familia y a la sociedad entera ».

[71] « La Santa Sede ha dovuto portare la sua attenzione sulla situazione politico-religiosa di cotesta Repubblica, la quale fa ragionevolmente temere che, se i buoni cattolici, sotto la guida dei loro Vescovi, non si adopreranno con tutte le forze a porvi rimedio, potrà aprirsi anche per la Colombia un'era di persecuzione religiosa.

[72] Cette Congrégation constituait, jusqu'en 1967, un organe permanent et consultatif rattaché à la Secrétairerie d'État, chargé du traitement des questions présentant une importance spécifique.

évêques et au pape ». L'AC devait, par le biais d'« organisations appropriées selon l'âge et la condition sociale », rassembler autour des curés et des évêques :

> de nombreux fidèles bien préparés à défendre les principes catholiques dans la vie individuelle, familiale et sociale, et capables d'exercer une influence bénéfique sur l'ensemble du peuple, et en érigeant un rempart contre l'indifférence religieuse et en renforçant l'attachement conscient et profond à l'Église[73] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 228-229).

Les dépêches insistent sur la nécessité de privilégier la qualité des membres plutôt que leur nombre, encourageant la création de petits noyaux d'apostolat dans chaque paroisse, où la formation spirituelle serait rigoureusement assurée, condition indispensable à toute action évangélique authentique.

La deuxième mesure porte sur l'amélioration des conditions de vie des classes populaires, à la lumière des principes de la DSC. Le cardinal Pacelli reconnaît que, dans le passé, les catholiques n'avaient pas su répondre de manière satisfaisante aux besoins des travailleurs, « lesquels malheureusement deviennent aujourd'hui une proie facile pour ceux qui les séduisent par de faux mirages et corrompent leur esprit par des maximes pernicieuses »[74] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 230). Il précise que les fidèles bien formés dans les rangs de l'AC pourraient ensuite créer des institutions d'assistance pour la classe ouvrière, lesquelles :

> tout en conservant leur propre caractère et responsabilité dans les aspects purement économiques et sociaux, s'inspireront dans l'ordre moral et religieux des directives supérieures inculquées par l'Action Catholique, avec laquelle elles devront conserver une coordination appropriée[75] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 231).

Troisièmement, Pacelli recommande aux évêques d'évaluer avec prudence la conjoncture politique, jugée « particulièrement délicate en raison des conséquences

[73] si propone innanzi tutto la formazione squisitamente cristiana delle coscienze, mediante una soda pietà, una adeguata cognizione delle cose divine, illibati costumi e devozione sincera ai Vescovi e al Papa. Inoltre con opportune organizzazioni corrispondenti all'età ed alla condizione sociale essa procura di stringere attorno ai Parroci e ai Vescovi numerosi fedeli ben preparati a difendere i principi cattolici nella vita individuale, familiare e sociale, e atti a esercitare una influenza benefica su tutto il popolo, sia ponendo un argine all'indifferenza religiosa, sia rendendo più forte e cosciente l'attaccamento alla Chiesa ».

[74] « i quali purtroppo sono attualmente sono facile preda di chi li seduce con falsi miraggi e ne corrompe l'animo con massime perverse ».

[75] « mentre nella parte puramente economica e sociale, avranno la loro propria fisionomia e responsabilità, si ispireranno però nell'ordine morale e religioso alle direttive superiori inculcate dall'Azione Cattolica, con la quale dovranno conservare un opportuno coordinamento ».

qu'elle pourrait avoir sur l'ordre religieux et sur la vie de l'Église »[76]. Il invite, sans surprise, à soutenir le Parti conservateur, lequel, « malgré ses défauts et les fautes de ses membres, a été jusqu'à présent le seul parti colombien à garantir la défense de l'Église »[77] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 231). Toutefois, il insiste aussi sur la nécessité impérative cette dernière ne soit plus perçue comme affiliée à un quelconque parti politique. À cette fin, il propose d'explorer la possibilité de créer une organisation électorale laïque, inspirée du modèle brésilien de la Ligue Électorale Catholique[78], permettant de rassembler les forces catholiques autour de candidats favorables aux droits de l'Église, sans engager directement la hiérarchie ecclésiastique. Cependant Pacelli ne cache pas les difficultés qu'un tel organisme pourrait rencontrer en Colombie, « où les esprits sont si facilement enclins aux luttes partisanes, auxquelles, malheureusement, les prêtres semblent eux aussi trop souvent mêlés »[79] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 232).

Enfin, des recommandations pratiques sont formulées pour les élections de 1934 :

> a) Agir avec la prudence nécessaire pour éviter de fournir un prétexte légitime permettant d'identifier le clergé et l'Église à un parti politique. […]
>
> b) Il est essentiel que les évêques soient unis entre eux, mettant de côté leurs opinions personnelles pour le bien commun, et se conformant scrupuleusement aux décisions prises collectivement. […]
>
> c) Les évêques doivent donner aux fidèles des instructions pastorales, dans lesquelles ils rappelleront l'obligation de voter, et de le faire de façon unie en faveur des candidats dont le programme offre des garanties pour la

[76] « particolarmente delicata per le conseguenze che possono derivarne all'ordine religioso e nella vita della Chiesa ».

[77] « malgrado i suoi difetti, e le colpe dei suoi membri, è stato finora l'unico partito colombiano che abbia dato garanzia di difendere la Chiesa ».

[78] Voir sur ce sujet les ouvrages suivants : de Figueiredo Lustosa, Oscar. 1983. *Igreja e política no Brasil: do partido católico à L.E.C. (1874-1945)*. Coleção Cadernos de História da Igreja no Brasil, vol. 3. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB ; Wosiack Zulian, Rafael, et Rafael Enguel Gonçalves. « A Liga Eleitoral Católica no Paraná: um instrumento político-religioso de autoconsagração .» *Mosaico* 16, no. 25 (2024): 323–345 ; Carneiro Junior, Renato Augusto. « A Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja Católica nas eleições de 1954 para a Prefeitura de Curitiba .» *História: Questões & Debates* 55, no. 2 (2011): 137-161.

[79] « Non si nasconde la difficoltà che un simile organismo elettorale potrebbe incontrare in Colombia, dove gli animi sono così facilmente proclivi alle lotte di partito, alle quali sembra purtroppo che tanto si mescolino i Sacerdoti ».

> défense des intérêts religieux, en sacrifiant même leurs préférences personnelles. […]
>
> d) Enfin, ils veilleront à laisser aux laïcs la désignation des candidats et l'organisation de la campagne électorale[80] (AAV, Arch. Nunz. Colombia, b. 1, d. 1, f. 233-235).

Ainsi, la mise en place de l'AC en Colombie, soutenue avec fermeté par le Saint-Siège, apparaît comme une réponse stratégique au double défi du recul de l'influence religieuse et de la montée des idéologies hostiles. Les directives de Pacelli traduisent la volonté de renforcer le contrôle hiérarchique, de réactiver l'apostolat laïc et de réinvestir le champ social et politique par des moyens encadrés, tout en préservant l'autonomie apparente de l'Église.

Organisation formellement laïque, l'AC est par conséquence étroitement dirigée et fortement contrôlée par la hiérarchie ecclésiastique, perçue comme la seule autorité compétente pour délimiter les frontières entre sphère spirituelle et action politique (LaRosa 2000, 94 ; González 2024, 23). Dans ce sens, elle constitue un type de pastorale intensive, organisée selon une structure pyramidale : les noyaux paroissiaux sont entièrement soumis à l'autorité du curé, tandis que les diocèses relèvent directement de l'évêque, bien que les laïcs constituent formellement les groupes dirigeants (Salcedo Martínez 2021, 339 ; Bidegaín 1985, 61 ; LaRosa 2000, 94 ; De Roux 1983, 59). Les ordres religieux, tels que les jésuites[81] jouent également un rôle majeur dans cette organisation, notamment à travers la diffusion de la DSC dans les écoles dominicales pour ouvriers, les quartiers populaires et les syndicats catholiques (Salcedo Martínez 2021, 338).

Selon Salcedo Martínez S.J. (2021, 339), la prééminence de la hiérarchie reflète son opposition aux réformes politiques libérales et peut être interprétée comme une

[80] « a) Di usare la necessaria prudenza perché non si dia fondato pretesto di identificare il Clero e la Chiesa con un partito. […] b) […] È quanto mai necessario che i Vescovi stiano uniti tra loro, sacrificando le loro vedute personali per il bene comune, e attendendosi scrupolosamente alle decisioni prese collettivamente. […] c) […] i Vescovi diano ai fedeli istruzioni pastorali, nelle quali ricordino l'obbligo di votare e di votare compatti i candidati, il cui programma offra garanzie per la difesa degli interessi religiosi, facendo anche il sacrificio delle proprie preferenze personali. […] d) Infine procurino di lasciare ai laici la designazione dei candidati e la organizzazione della lotta elettorale ».

[81] À partir de 1933, les jésuites fondent la *Revista Javeriana*, qui devient rapidement le principal organe de diffusion de la pensée catholique dans le pays. Les éditeurs de cette revue s'opposent vigoureusement aux libéraux, aux communistes, aux protestants et aux francs-maçons. Dans ses pages émergent également les premières réflexions sur la création de syndicats chrétiens, la mise en œuvre d'un modèle corporatiste et la promotion de la DSC (De Roux 1983, 38).

réaction défensive face à la remise en cause de ses prérogatives fondamentales, conduisant l'Église colombienne à renforcer ses structures existantes et à en créer de nouvelles pour réaffirmer la catholicité dans la sphère publique. L'AC conserve ainsi un caractère clérical et paternaliste, tout en donnant aux laïcs un rôle encadré d'agents de transformation sociale et politique. Comme le note Michel Chauvière (1995), chaque crise du dispositif met cependant en lumière la tension constante entre contrôle hiérarchique et autonomie laïque.

1.2.1.2 La Jeunesse Ouvrière Catholique

Cela s'observe particulièrement en 1939, lorsque le Vatican, sous la pression de l'épiscopat, ordonne la dissolution de la Jeunesse Ouvrière Catholique, fondée en Colombie en 1933 par les frères Luis María (laïc) et Jorge (clerc) Murcia Riaño, en tant que branche spécialisée de l'AC pour le monde ouvrier. Créée à Bruxelles en 1925 par Mgr Joseph Cardjin, la JOC s'impose au cours de la première moitié du XXe siècle comme l'un des principaux mouvements internationaux de l'Église catholique. Elle permet au catholicisme de se rapprocher pour la première fois de manière systématique au monde des travailleurs, laissant de côté les attitudes paternalistes, et en introduisant la pratique de la « révision de vie », fondée sur la méthode *voir-juger-agir*, destinée à devenir en Amérique latine « le paradigme interprétatif pour lire la réalité à la lumière des signes des temps »[82] (La Bella 2012, 235 ; Ruderer 2024, 22).

En Colombie, selon Ana Maria Bidegain (1985), la JOC reçoit initialement le soutien des classes aisées proches du Parti conservateur, motivées par la charité chrétienne mais aussi par le souci de contenir les mouvements révolutionnaires. Cependant, à mesure que certains jocistes et prêtres dénoncent les injustices sociales touchant ouvriers et paysans, ils suscitent la méfiance des élites conservatrices et des grands propriétaires. Cette dynamique entraîne un éloignement progressif vis-à-vis des positions de l'AC et des secteurs cléricaux favorables au corporatisme, ainsi qu'un rapprochement avec les courants modérés du Parti libéral (González 2024, 26 ; Bidegaín 1985, 101-108).

Le positionnement ambigu entraîne le rejet des deux camps : la droite les accuse de communisme, dans une Église qui conçoit la justice sociale comme simple œuvre de charité sans remise en cause des structures socio-économiques (Arias Trujillo 2003, 154) ;

[82] « paradigma interpretativo per leggere la realtà alla luce dei segni dei tempi ».

la gauche, quant à elle, les perçoit comme proches du fascisme. En 1937, Mgr González Arbeláez reproche ainsi aux frères Murcia leur insubordination. Le nonce apostolique, Mgr Serena, tout en partageant certaines critiques sur l'alignement conservateur de l'AC, ne peut désavouer publiquement la hiérarchie locale, mais suggère d'ouvrir le mouvement aux jeunes libéraux (González 2024, 26).

Malgré ces ajustements, la JOC est dissoute en 1939, accusée d'adopter des positions politiques contraires à celles de l'Église colombienne. LaRosa (2000, 94-95), citant Bidegaín (1985, 150-160), considère cette dissolution inévitable : d'un côté, ni les conservateurs ni les libéraux ne pouvaient tolérer ses prises de positions, notamment l'appel lancé aux paysans à prendre conscience de leurs droits, perçu comme une subversion de l'ordre politique fondé sur le clientélisme et le caudillisme. Par ailleurs, l'Église refusait qu'une organisation catholique revendique une autonomie politique en rupture avec les intérêts de l'oligarchie. La JOC est ainsi vue comme une menace, notamment parce qu'elle échappe au contrôle hiérarchique et entre en concurrence avec l'AC, soulignant, une fois de plus, l'emprise de l'institution sur la vie politique colombienne, y compris sous un gouvernement libéral.

Selon LaRosa (2000, 95) l'expérience de la JOC est « fascinante », car elle révèle les limites de ce que l'Église tolère à travers sa structure organisationnelle. Cette expérience, unie à celle de l'AC, marque le début d'une prise de conscience - une « transformation mentale » selon le jésuite Gustavo Jiménez Cadena (1967, 101) – qui pousse l'institution à reconnaître la nécessité d'intégrer plus largement individus et groupes dans ses structures, dans un esprit de Nouvelle Chrétienté.

Cette orientation devient stratégique dans un contexte marqué par une concurrence politique, économique et sociale croissante, qui pousse l'Église à centraliser ses initiatives existantes de manière isolée à travers la Coordination Nationale d'Action Sociale (CNAS), créée en 1944 par l'épiscopat qui en confie la gestion à la Compagnie de Jésus (Arias Trujillo 2003, 155-56 ; González 2024, 27). Selon Jiménez Cadena (1967, 102), la fondation de la CNAS :

> Marque la ligne de transition entre un travail d'assistance sociale à orientation paternaliste et favorable au statu quo, et un mouvement d'action sociale plus

> démocratique, appelé à œuvrer pour l'établissement d'un ordre socio-économique inspiré des idéaux chrétiens d'égalité et de fraternité[83].

Ainsi, à partir du milieu des années 1940, l'Église adopte une position active sur les grandes questions sociales du pays, en particulier le problème ouvrier et le problème agraire, consolidant une vision d'action sociale catholique intégrée, structurée et attentive aux transformations de la société colombienne.

1.2.1.3 L'Union des Travailleurs de Colombie

Face à l'essor d'un syndicalisme étroitement lié à l'État libéral et à sa politique d'industrialisation, amorcée sous la première présidence de López Pumarejo[84] (De Roux 1983, 52-53), l'Église colombienne réagit en organisant son propre mouvement ouvrier : l'Union des Travailleurs de Colombie. Fondée officiellement en 1946, l'UTC vise à créer un canal direct de communication entre la hiérarchie ecclésiastique et les classes ouvrières, offrant une alternative au syndicalisme d'État et aux structures libérales existantes (De Roux 1983, 54 ; Ferrari 2023, 165).

L'UTC se distingue de la Confédération des Travailleurs Colombiens (CTC), d'orientation libérale, qui bénéficie depuis 1946 d'un monopole syndical accordé par le président Alberto Lleras Camargo (1945-1946) grâce à une loi interdisant le parallélisme syndical (Jiménez Cadena 1967, 103; Pécaut 1987, 297). Elle adopte une orientation profondément antilibérale et anticommuniste, fondée sur la négociation directe avec les employeurs, sans liens déclarés avec l'État, alors que la CTC s'inscrit dans le cadre officiel du syndicalisme d'État, notamment dans le secteur des transports (De Roux 1983, 55).

Le programme de l'UTC repose sur trois principes fondamentaux, résumés par Daniel Pécaut (1987, 295) :

1- L'apolitisme, garantissant que le mouvement ne devienne pas un instrument au service de partis, de groupes ou de personnes, mais un outil impartial de défense sociale ;

[83] « marca la línea de transición entre un trabajo de asistencia social de orientación paternalista y favorable al statu quo, y un movimiento más democrático de acción social, llamado a trabajar por establecer un orden socio-económico, inspirado en los ideales cristianos de igualdad y de fraternidad ».

[84] Sur la politique économique adoptée par les gouvernements libéraux en matière d'industrie et de travail, voir l'article suivant : Sáenz Rovner, Eduardo. « Industriales, proteccionismo y política en Colombia: Intereses, conflictos y violencia ». *Historia Crítica* 3 (1990): 85–105.

2- La coopération avec le patronat, basée sur une collaboration amicale entre capital et travail, reconnaissant les droits et les devoirs de chacun ;
3- Le respect de la propriété privée, considérée comme un droit naturel garant de l'ordre social, mais qui, selon une perspective de justice sociale, devrait progressivement bénéficier à tous.

Cependant, l'UTC reste initialement une organisation fragile, constituée d'un « ensemble hétéroclite et précaire des 'cercles' de l'Action Catholique ». Étroitement liée à l'Église, elle est surveillée de près par le jésuite Vicente Andrade Valderrama - fondateur de l'Union avec le père Francisco Javier Mejía S.J. -, qui met en place un réseau d'hommes de confiance représentant la hiérarchie réelle de l'organisation. Son impact est avant tout politique : par son intermédiaire, le Parti conservateur parvient à s'implanter officiellement dans le milieu ouvrier (Pécaut 1987, 297).

Dans ce contexte, les libéraux s'opposent fermement à la création de syndicats religieux, redoutant une instrumentalisation du mouvement ouvrier par le conservatisme. Au nom de la séparation entre politique et religion (qu'ils justifient en mobilisant la formule évangélique « Rendre à César ce qui est à César »), ils interdisent le parallélisme syndical et retardent la reconnaissance officielle de l'UTC jusqu'en 1949 (González 2024, 31). Les conservateurs, en revanche, soutiennent l'engagement de l'Église, qu'ils considèrent comme un rempart face à l'expansion des syndicats communistes dans les campagnes.

L'apparition de l'UTC marque également une remise en cause du modèle de négociation politique (*political bargaining*) sur lequel reposait la CTC depuis 1936. L'essor des syndicats patronaux contribue à affaiblir le monopole de l'État sur la gestion des questions sociales. Face à cette nouvelle dynamique, les élites patronales optent souvent pour une solution radicale : la suppression de toute forme de syndicalisme autonome (Pécaut 1987, 297-298).

1.2.1.4 La Fédération Agraire Nationale

Parallèlement à la question ouvrière, l'Église adopte une position ferme face à la question agraire, qui commence à structurer la politique sociale colombienne dès les années 1940. L'attention portée à la situation des campagnes revêt une importance particulière pour l'institution, dans la mesure où leur principal champ d'influence concerne la paysannerie et les propriétaires terriens, plutôt que les ouvriers ou la

bourgeoisie industrielle (De Roux 1983, 53; Alfonso 1978, 114). La fidélité des paysans et le poids démographique du monde rural (au moins jusqu'au milieu du XXe siècle) facilitent alors la création de syndicats d'inspiration chrétienne (Jiménez Cadena 1967, 104-105), parmi lesquels se distingue, dès 1946, la Fédération Agraire Nationale, encadrée par les jésuites dans le cadre de la CNAS.

La FANAL représente une inflexion importante dans l'apostolat social en Colombie. Elle adopte une approche plus active, avec l'implication de laïcs, et défend les droits des petits propriétaires et des métayers sans terre, tout en cherchant à former une élite paysanne fidèle à l'Église et capable de relever les nouveaux défis socio-économiques du pays (Ferrari 2023, 165-166). Appuyée sur les principes de la DSC, elle va jusqu'à soutenir, en cas d'extrême nécessité, l'occupation de terres privées ou publiques (Jiménez Cadena 1967, 106-107). Ses actions s'inscrivent dans le renouveau de l'apostolat social de l'Église catholique en Amérique latine à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Cependant, comme le montre Michael LaRosa (2000, 95-99), la FANAL rencontre des fortes limites dans ses résultats pratiques. D'une part, l'Église demeure réticente à s'opposer aux grands propriétaires terriens ; d'autre part, elle est confrontée à l'effet persistant d'une mentalité conservatrice largement ancrée, qu'elle a elle-même contribué à consolider au fil des décennies. De plus, malgré la volonté de rompre avec les pratiques paternalistes du passé, la FANAL conserve une structure hiérarchique et patriarcale : la plupart de ses dirigeants sont du clergé ou des milieux urbains, et non du monde rural, ce qui renforce le sentiment d'étrangeté parmi les paysans. LaRosa, citant le document final du Ve Congrès National Paysan de 1970, affirme que l'organisation représente une nouvelle forme de colonialisme en Colombie.

Ainsi, la FANAL illustre la tension constante dans l'action sociale de l'Église : elle cherche à répondre aux besoins du monde rural, à promouvoir une conscience sociale chrétienne et à intervenir dans les relations de pouvoir locales, tout en restant encadrée par la hiérarchie ecclésiastique et limitée par les contraintes sociales et politiques héritées du passé. Elle complète, avec l'AC, la JOC et l'UTC, le réseau d'initiatives sociales de l'Église, qui cherche à organiser l'engagement des fidèles dans tous les secteurs de la société colombienne, en conciliant action sociale et contrôle hiérarchique.

1.2.2 Stratégies ecclésiastiques en temps de crise : l'action sociale et politique face à *La Violencia*

L'action sociale de l'Église colombienne, coordonnée dans le cadre de la CNAS, s'intensifie à partie de 1946, favorisée par le retour au pouvoir des conservateurs avec l'élection de Mariano Ospina Pérez (1946-1950). Cette année coïncide avec l'éclatement des tensions sociales qui amènent le pays à sombrer dans une période connue dans l'historiographie sous le nom de *La Violencia* (1946-1965), qui caractérise le milieu du XXe siècle colombien avec un impact très fort sur les décisions politiques prises au cours des années suivantes.

Dans cette sous-partie nous proposons de la situer l'action sociale et politique de l'Église à cette époque - en particulier entre 1946 et 1961 -, en mobilisant encore principalement des sources secondaires, afin d'en analyser les causes, les conséquences et les stratégies adoptées. L'objectif est de montrer comment l'Église catholique, confrontée à une période de violences et de conflits, parvient à survivre, à maintenir son influence sur la société et à se repositionner de manière avantageuse face au gouvernement, jetant les bases de son rôle social et politique au début des années 1960.

La Violencia peut être envisagée à la fois comme un point nodal de l'histoire contemporaine de la Colombie (Sánchez Gómez 1989b, 127) et comme une « période ambiguë et troublée » (Gilhodès 1976, 69). Comme le souligne Robert Karl (2018, 337), le terme de *La Violencia* condense une vaste gamme de pratiques et, afin d'en restituer toute la complexité, Gonzalo Sánchez (1990, 13) la qualifie de « monstre à mille têtes », en référence à la diversité des formes de violence qu'elle recouvre. Il s'agit en effet d'un conflit multidimensionnel : d'un côté, un affrontement interne entre les classes dominantes, qui prolonge de façon tardive les guerres civiles du XIXe siècle ; de l'autre, une lutte opposant ces élites au mouvement populaire. À ces dynamiques s'ajoutent, selon les régions et les périodes, des violences plus diffuses, parfois assimilables au banditisme ou au vandalisme, dont les auteurs comme les victimes ne peuvent être clairement rattachés à un camp social ou politique déterminé.

Pierre Gilhodès (1976, 71) insiste, quant à lui, sur l'ambiguïté du terme *La Violencia*, qu'il qualifie « pudiquement ambigu », et qu'il juge fortement connoté sur les plans politique et urbain. Daniel Pécaut (1987, 333) rappelle que ce mot est initialement employé pour désigner les troubles sociopolitiques en cours. À l'inverse, les acteurs

ruraux (comme les combattants libéraux du Tolima et des *Llanos*) parlaient plutôt de « guerre », de « notre guerre » ou encore de « révolution »[85]. Malgré ces usages différenciés, cette expression s'est progressivement imposée comme concept paradigmatique pour désigner l'ensemble de la période (Palacios 2012, 28).

Ce choix terminologique n'est pas anodin. Il renvoie, d'une part, à la tradition politique colombienne, marquée par des affrontements réguliers entre libéraux et conservateurs à chaque cycle électoral, ce qui amène Gilhodès (1976, 75) à s'interroger sur la nature même de *La Violencia :* doit-elle être considérée comme une constante de l'histoire colombienne ou comme une parenthèse exceptionnelle ? D'autre part, à mesure que les violences se sont intensifiées et étendues, le terme en est venu à désigner un conflit dépourvu d'acteurs clairement identifiables et d'objectifs explicites (Pécaut 1987, 333). C'est pour cette raison que Pécaut (1994, 2) propose l'expression de « violence

[85] La définition de *La Violencia* en tant que révolution fait l'objet de débats historiographiques nourris. Dès le début des années 1960, plusieurs auteurs - parmi lesquels Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña Luna et Camilo Torres - ont défendu l'idée que *La Violencia* devait être comprise comme une « révolution sociale avortée » (Guzmán Campos et al. 1962, 418). À leurs yeux, le conflit des années 1950 représente l'échec collectif de la nation colombienne à engager un véritable processus de transformation sociale. Cette lecture a été reprise dans la même perspective par des historiens tels qu'Eric Hobsbawm (2016, 54), puis, plus récemment, par Alan Knight (1992, 124-25). Marco Palacios (2012, 28-32) et Fernán González (2014, 326-27) ont examiné cette position en soulignant que ces auteurs interprètent *La Violencia* comme un processus cumulatif : d'un affrontement initialement orienté vers la conquête du pouvoir, on serait progressivement passé à une violence diffuse, déstructurée, alimentée par des logiques personnelles (vengeance, jalousie, rivalités locales). Ce glissement aurait compromis la possibilité d'une révolution véritable, en transformant le conflit en un affrontement informe, dominé par des pulsions primaires, sans orientation idéologique ni objectif politique clair : une forme de lutte pour la survie, proche du chaos social. Palacios (2012, 30) critique cependant cette lecture. Il souligne que les élites libérales, en se réclamant de la « résistance civile », ont en réalité permis une large autonomie d'action armée aux bases paysannes, tout en se gardant d'en assumer la responsabilité. De leur côté, les élites conservatrices, ne pouvant plus revendiquer une légitimité fondée sur l'équité sociale, ont mêlé des moyens légaux et illégaux pour restaurer leur hégémonie. Elles ont, de surcroît, tiré parti du contexte de la guerre froide pour mobiliser une rhétorique anticommuniste, inscrivant ainsi leur entreprise dans une logique de contre-révolution légitime face à une supposée menace subversive. En lien avec ces débats, Daniel Pécaut (1987, 338) adopte une position plus tranchée. Il rejette explicitement toute tentative d'interpréter *La Violencia* comme une révolution ou une contre-révolution, au motif qu'elle ne produit aucune rupture réelle dans l'ordre établi. Selon lui, *La Violencia* relève plutôt d'une logique de continuité : elle commence par une volonté de maintien ou de restauration de l'ordre politique, se développe à travers une série d'actions mêlant offensives et défensives, et s'achève sans bouleversement significatif des structures sociales, des alliances politiques ou du rôle de l'État. La seule rupture que Pécaut identifie réside dans la prise de conscience progressive, chez les populations paysannes, de l'absence d'alternative viable au système existant. Une lecture proche est proposée par Hartlyn (1993, 66), qui exclut également l'hypothèse d'une révolution sociale avortée. À ses yeux, *La Violencia* s'articule principalement autour d'objectifs partisans, de logiques de vengeance ou de la poursuite d'intérêts économiques étroits à l'échelle individuelle (notamment l'appropriation de terres) plutôt que d'un projet collectif de transformation sociale (de la Calle 2012, 122 et 142). Ainsi, le débat historiographique oscille entre trois interprétations principales : celle d'un potentiel révolutionnaire inabouti, celle d'un conflit progressivement dépolitisé et fragmenté, et celle d'une continuité structurelle masquant l'absence de rupture véritable. Ces divergences ne relèvent pas seulement d'une discussion terminologique ; elles engagent des conceptions différentes du rapport entre violence, ordre social et transformation politique dans la Colombie du milieu du XXe siècle.

généralisée ». Selon lui, cette forme de violence s'ancre à la fois dans les logiques de guerre politique et de conflit social, tout en débordant ces cadres : elle ne se réduit ni à l'un ni à l'autre, et s'en distingue par sa dynamique chaotique, souvent incontrôlable.

Les récits et témoignages issus de cette période décrivent fréquemment *La Violencia* comme une force anonyme, brutale et incontrôlable, qui se manifeste indépendamment des déterminations sociales, « prise en charge en quelque sorte aléatoirement par les entités sociales et les individus les plus divers » (Pécaut 1994, 2). Une brutalité latente, habituellement contenue par les codes d'une culture politique superficielle ou inachevée, se trouve ainsi exposée au grand jour. L'adoption rapide de cette terminologie par les élites politico-économiques revêt également une signification particulière : elle leur permettait de dissimuler leur propre implication dans les stratégies de violence, tout en déplaçant la responsabilité sur les masses populaires, implicitement présentées comme les principales instigatrices du conflit (Pécaut 1987, 333-334).

À l'instar des débats terminologiques, la datation de *La Violencia* fait elle aussi l'objet de discussions historiographiques. Si plusieurs dates, comprises entre 1945 et 1948, sont proposées pour en indiquer le début, nous adoptons la chronologie fondée sur les travaux de Jesús Antonio Bejarano, cité par Machado (1999, 253-254), ainsi que ceux de Gilhodès (1976, 72-73). Cette périodisation distingue quatre phases principales, illustrées dans le Tableau n°1.

***Tableau 1: Phases principales de* La Violencia**

Période	**Phase**	**Caractéristiques principales**
1946-1949	I. Violence urbaine et début de *La Violencia* urbaine	- Offensive des élites conservatrices contre les libéraux - Usage de l'appareil d'État pour s'imposer dans les zones disputées - Assassinat de Gaitán (1948) et soulèvement à Bogotá (*Bogotázo*) - Polarisation politique accrue
1949-1953	II. Expansion rurale et révolte libérale	- Expansion des violences dans les milieux ruraux où les partis sont le mieux enracinés - Répression conservatrice massive - Boycott électoral libéral
1953-1957	III. Dictature militaire et pacification partielle	- Coup d'État du général Rojas Pinilla pour rétablir l'ordre - Désarmement partiel des guérillas

		- L'armée tente de jouer un rôle de médiation, sans réel contrôle centralisé - Deuxième vague de violences
1957-1965	IV. Banditisme et démobilisation partielle	- Mise en place du *Frente Nacional* - Diminution des violences partisanes - Persistance de groupes armés sans orientation politique claire (*bandolerismo*)

Cette périodisation éclaire l'imbrication complexe entre politique, culture et violence qui s'explique, en grande partie, par le rôle structurant des partis traditionnels dans la formation des identités individuelles et collectives (González 2014, 326). Ceux-ci assuraient un encadrement social souvent plus efficace que celui de l'État lui-même. À l'échelle locale, les liens affectifs, les solidarités communautaires et les appartenances familiales s'articulaient étroitement aux affiliations partisanes, qui leur conféraient sens et légitimité. Dans cette perspective, Gilhodès (1976, 76-77) souligne que les circonstances politiques dominent parmi les causes ayant déclenché *La Violencia* : les conservateurs cherchent à faire basculer électoralement, par la force, des régions jusque-là équilibrées, tandis que les libéraux recourent à la violence pour préserver leur suprématie. À ces causes politiques s'ajoutent des facteurs conjoncturels, principalement dans les milieux urbains (inflation, dégradation du niveau de vie des ouvriers, employés et petite bourgeoisie), tandis que dans les campagnes, les causes sont davantage structurelles et liées au processus de concentration de la propriété foncière, un point que nous approfondirons dans le chapitre suivant.

La dimension religieuse vient renforcer et cristalliser l'ensemble de ces clivages. La relation à l'Église catholique devient en effet un marqueur symbolique majeur de la frontière entre libéraux et conservateurs, contribuant à sacraliser les appartenances partisanes et à radicaliser les antagonismes politiques. Acteur central de l'encadrement social et moral des populations, notamment dans les zones rurales, l'Église est largement identifiée au camp conservateur. À ce titre, elle n'est pas épargnée par la violence et devient l'une des cibles privilégiées des partisans libéraux (González 1989b, 382-383).

Cette politisation du religieux se manifeste de manière particulièrement aiguë à la suite de l'assassinat de Jorge Eliécer Gaitan, le 9 avril 1948. Lors des émeutes qui s'en suivent, plusieurs bâtiments religieux - églises, couvents, ainsi que le siège de la

Nonciature apostolique[86] et le palais de l'archevêché de Bogotá - sont détruits ou saccagés (Sánchez Gómez 1989, 133)[87], et plusieurs membres du clergé trouvent la mort. L'un des cas les plus emblématiques est celui du curé d'Armero, Pedro María Ramírez Ramos, assassiné le 10 avril 1948[88].

1.2.3 De *La Violencia* au *Frente Nacional* : le rôle central de l'Église dans la réorganisation du pays (1950-1957)

Dans le prolongement des événements du 9 avril 1948, et en grande partie comme leur conséquence, l'Église catholique, étroitement liée aux conservateurs revenus au

[86] L'AAV conserve les documents relatifs au 9 avril 1948, consistant en les communications envoyées par le nonce à Bogotá, Mgr Giuseppe Beltrami, au Vatican et à d'importants prélats de la Curie romaine, ainsi que les lettres de soutien émanant des autorités politiques et du peuple colombien. N'étant pas l'objet principal de cette thèse, nous nous limiterons à citer quelques extraits d'une lettre envoyée par Mgr Beltrami au nonce à Washington, Mgr Amleto Cicognani, le 21 avril 1948. Dans cette lettre, il relate les événements survenus à Bogotá et dans le reste du pays après la mort de Gaitán, qu'il qualifie de « révolution », en en attribuant la responsabilité aux communistes et en suggérant que les destructions et les pillages auraient été prémédités : « [...] En ce qui concerne les tristes événements qui se sont produits dans cette République, et spécialement dans la capitale ces derniers jours, je peux vous dire qu'il s'agit d'un coup communiste, préparé secrètement et avec beaucoup de soin, dans le but de faire échouer la Conférence panaméricaine et de renverser le gouvernement conservateur. À cette fin, les communistes firent assassiner le Dr Gaitán, chef du Parti libéral. À 22 heures le 9 du mois en cours, une demi-heure après l'assassinat, la révolte avait éclaté dans tout le pays. Ici, à Bogotá, les émeutiers ouvrirent toutes les prisons et commencèrent à piller et à incendier le ministère de l'Intérieur, celui des Affaires étrangères, le Palais de Justice, la Préfecture, les bureaux d'identification criminelle, l'imprimerie de *El Siglo*, le journal le plus important du Parti conservateur. Aux cris de « À bas le clergé », furent incendiés le Palais de la Nonciature apostolique, celui de la Curie archiépiscopale avec tous les bureaux annexes [...] À Barranquilla furent incendiées l'église de San Nicolás et celle de San Jorge, ainsi que le collège des Pères salésiens. Le curé d'Armero (Tolima) fut assassiné alors qu'il tentait, les bras ouverts, d'empêcher les assaillants d'entrer dans son église. Ils lui tranchèrent d'abord un bras, puis le mirent en pièces. Les religieuses de cette ville furent déshabillées et ensuite laissées presque nues dans la rue. Les francs-tireurs occupèrent en peu de temps presque tous les clochers de Bogotá, et commencèrent à tirer de là-haut, faisant ensuite croire que les religieux étaient responsables du « asesinato del pueblo » [...] Il est certain que l'assaut contre la résidence de la Nonciature, tout comme celui contre le Palais archiépiscopal, avait été préparé à l'avance et eut lieu presque simultanément. On peut dire qu'il fut instantané. [...] La Nonciature fut complètement pillée. Ce que les émeutiers ne purent emporter fut détruit dans la rue, puis tout le palais fut incendié. L'incendie prit des proportions considérables et, plusieurs jours après, il n'était pas encore totalement éteint. Tout le bâtiment et tout ce qu'il contenait furent détruits. Seul le coffre-fort put être sauvé - les révolutionnaires n'ayant pas réussi à le forcer entièrement - et cela permit de mettre à l'abri les codes secrets, certaines sommes d'argent et les documents les plus confidentiels. Ainsi, il ne reste plus rien à la Nonciature. [...] (AAV, Arcg. Nunz. Colombia, b. 9, d. 69, f. 9-10. Traduit de l'italien).

[87] D'après Gonzalo Sánchez (1989, 132-33), les deux formes principales d'action qui émergent lors des troubles déclenchées à Bogota par l'annonce de la mort de Gaitán sont, d'une part, une protestation sociale marquée par le pillage de commerces - notamment ceux appartenant à des étrangers désignés comme « Turcs » (principalement Syriens, Libanais et Juifs) - accusés de spéculation et de profiter du coût de la vie élevé ; d'autre part, une insurrection politique visant des symboles du pouvoir étatique, dont certains furent incendiés, comme le palais de la nonciature apostolique.

[88] Ce cas a récemment été analysé par Santiago Giraldo Arango dans sa thèse doctorale (2024), qui, fondée sur des archives judiciaires, examine les révoltes ayant suivi l'assassinat de Gaitán, en démontrant leur portée nationale à travers l'étude de cas locaux (Armero et Mariquita), et en explorant les dynamiques de violence ainsi que les mécanismes de désignation de l'ennemi intérieur.

pouvoir, cherche au cours des années 1950 à reconquérir le terrain politique, social et symbolique perdu pendant les seize années de gouvernements libéraux. Comme le souligne Gonzalo Sánchez (1989, 139), l'institution ecclésiastique aborde cette période animée d'un profond sentiment de revanche et de légitimation morale de l'action politique :

> Depuis le 9 avril, surtout, l'Église respirait une sainte colère. Elle avait été blessée dans son autorité, frappée dans ses biens et outragée dans son personnel, comme peut-être elle ne l'avait jamais été dans l'histoire de cette nation qui se flattait d'être la plus catholique du monde[89].

Dans ce contexte, l'Église mobilise l'ensemble son poids institutionnel pour imposer sa vision auprès des autorités publiques. Elle condamne violemment l'opposition libérale et de gauche, tout en légitimant – et parfois en bénissant – l'action des groupes armés conservateurs. Par l'intermédiaire de ses organisations d'action sociale, telles que l'UTC et la FANAL, elle participe activement la politique gouvernementale. Son rôle ne se limite pas à la sphère idéologique : dans plusieurs régions, l'Église contribue également à des dispositifs de surveillance et de répression, menant des activités d'espionnage dans les milieux ouvriers et ruraux afin de contenir les mobilisations jugées subversives. Dans les cas les plus extrêmes, certains secteurs ecclésiastiques vont jusqu'à collaborer avec les escadrons de la mort engagés par les conservateurs, tristement connus sous les noms de *pájaros* et *chulavitas* (Sánchez Gómez 1989b, 139).

Dès le début des années 1950, l'Église renforce encore son influence institutionnelle en exigeant du Congrès l'abrogation de lois jugées comme contraires à ses intérêts (Arias Trujillo 2003, 173). Elle obtient également du président Laureano Gómez (1950-1953) la révision de la Convention des Missions, qui, depuis 1908, lui confiait l'administration des « territoires de missions », soit le contrôle de près de la moitié du territoire national (Pécaut 1987, 191). Sous cette présidence, l'institution intensifie sa croisade anticommuniste et antiprotestante, en étroite convergence avec les programmes gouvernementaux, qui introduisent dans le conflit des éléments explicitement contre-insurrectionnels (Guisao Álvarez 2022, 242). Cette radicalisation s'inscrit dans un contexte international marqué par la montée de la Guerre froide, la diffusion du maccarthysme aux États-Unis et le triomphe de la Révolution chinoise

[89] « Desde el 9 de abril, sobre todo, la Iglesia respiraba ira santa. Había sido herida en su autoridad, golpeada en sus bienes y ultrajada en su personal, como tal vez nunca lo había sido en la historia de esta nación que se preciaba de ser la más católica del mundo ».

(octobre 1949). Si cette dernière suscite l'enthousiasme des secteurs de gauche colombiens, notamment du Parti communiste (Hernández Ortiz 2014, 73), elle est perçue avec inquiétude par la hiérarchie ecclésiastique et les élites conservatrices.

Cependant, face à la montée incontrôlée des violences et à un climat politique extrêmement polarisé, y compris au sein du Parti conservateur lui-même[90], les équilibres internes se recomposent. En 1953, les modérés et les nationalistes s'allient pour renverser Laureano Gómez et confier le pouvoir au général Gustavo Rojas Pinilla. Ce dernier instaure le seul gouvernement militaire du XXe siècle colombien (1953-1957), avec pour objectifs affichés de pacifier le pays, de mettre fin à la terreur et à l'anarchie, de résoudre les conflits internes aux partis traditionnels et de reconstruire les régions les plus durement touchées sur le plan économique (Sánchez Gómez 1989a, 153).

Dès son arrivée au pouvoir, Rojas Pinilla bénéficie du soutien explicite de l'Église catholique, d'autant plus qu'il s'engage à préserver l'ordre social traditionnel. L'institution ecclésiastique appuie notamment sa politique répressive à l'égard des protestants et des communistes, perçus comme des menaces à l'unité nationale et morale (Tirado Mejía 1989b, 117-18). En 1954, le communisme est officiellement interdit et la répression du protestantisme se poursuit. Rojas Pinilla associe les idées protestantes à la subversion et au communisme. Selon lui, la propagande protestante menace l'unité nationale fondée sur la culture chrétienne. Pour limiter ce prosélytisme, le gouvernement réaffirme la validité de la Convention des Missions, interdit la présence de missionnaires non catholiques dans certaines régions, ordonne l'expulsion de pasteurs (colombiens et étrangers) et impose aux écoles protestantes, dites « américaines », l'enseignement de la religion catholique aux élèves catholiques (Arias Trujillo 2003, 176).

Toutefois, à mesure que Rojas Pinilla tente de s'émanciper de la tutelle des élites traditionnelles, en se rapprochant des secteurs populaires et en adoptant des mesures autoritaires (censure, répression, projet de prolongation de mandat), son régime perd progressivement ses soutiens initiaux. Les élites libérales et conservatrices, jusque-là divisées, finissent par s'unir afin de renverser le dictateur et mettre un terme à l'alternance bipartisane conflictuelle en instaurant un régime plus stable.

[90] Entre 1950 et 1953, le Parti conservateur se divise en trois grandes factions : les fondamentalistes antimodernistes, proches du président Gómez et alliés à un secteur ecclésiastique ultraconservateur ; les modérés favorables à un compromis et à la modernité, autour de l'ex-président Ospina ; les nationalistes menés par Gilberto Alzate Avendaño (González 2014, 312).

Dans ce retournement, l'Église joue de nouveau un rôle crucial. Comme au début de l'expérience du gouvernement militaire, elle s'impose comme un acteur clé, cette fois dans la délégitimation du régime. Par l'intermédiaire de l'archevêque primat de Bogotá, Crisanto Luque, elle prend publiquement ses distances, et le 30 avril 1957, dans une lettre pastorale lue dans toutes les paroisses[91], l'institution retire officiellement son soutien à Rojas Pinilla (Tirado Mejía 1989b, 119 ; Hartlyn 1993, 112).

Avec la chute du général Gustavo Rojas Pinilla s'ouvre en Colombie une nouvelle étape politique : celle du *Frente Nacional*, qui constitue un tournant majeur dans la vie politique du pays, notamment dans les relations entre les partis politiques et l'Église (González 2014, 329). Institué officiellement en 1958, le *Frente Nacional* est le produit d'une série d'accords progressifs entre libéraux et conservateurs, destinés à mettre fin à la dictature militaire et à clore des décennies de violence partisane. Dès 1956, des figures de premier plan telles qu'Alfonso López Pumarejo, Alberto Lleras Camargo et Laureano Gómez envisagent la formation d'une coalition bipartisane. Les pactes de Benidorm (1956) et de Sitges (1957) posent les bases d'un gouvernement partagé, fondé sur la parité dans les institutions et sur une alternance présidentielle tous les quatre ans (Silva Luján 1989, 189-190 ; de la Calle 2012, 122 ; Caballero Argáez 2012, 272). Ces accords visent à restaurer la démocratie, à garantir la stabilité politique et limiter le sectarisme. Le plébiscite du 1er décembre 1957, approuvé par la population, confère une légitimité populaire à cette nouvelle architecture institutionnelle, appelée à durer seize ans (1958–1974). Il convient toutefois de rappeler que la viabilité du régime repose sur un soutien élargi : celui des groupes économiquement dominants (industriels, banquiers, commerçants), d'acteurs et d'institutions internationales (gouvernement des États-Unis, Banque mondiale), des Forces armées, ainsi que de la hiérarchie catholique, dont l'adhésion se révèle décisive après la transition du pouvoir militaire vers le pouvoir civil (Hartlyn 1993, 109).

Le pacte bipartite présente l'avantage de surmonter leurs divisions historiques et de civiliser une concurrence politique auparavant marquée par la terreur (González 2014, 329). Pourtant, plus qu'une innovation réelle, la création du *Frente Nacional* peut être interprétée comme un « retour à la tradition politique », c'est-à-dire comme un

[91] Voir à ce propos l'article suivant : Story Hidalgo, Adaira C. « De cristianos y golpistas : el ocaso de una dictadura ». *Cuadernos Unimetanos*, no 19 (2009) : 30-46.

mécanisme de restauration de l'ordre après une période de désorganisation et de perte de contrôle. Trois raisons principales permettent de soutenir cette lecture.

Premièrement, le *Frente Nacional* s'inscrit dans une logique historique de coalitions. Comme le signale Silva Luján (1989c, 179), les gouvernements de coalition constituent une constante de l'histoire politique colombienne, au même titre que les périodes hégémoniques ou les guerres civiles. Ces arrangements fonctionnent comme un système immunitaire du régime, activé lors de crises politiques ou sociales majeures pour préserver la structure du pouvoir et la hiérarchie sociale. Cependant, ce qui marque une différence par rapport au passé est que si, avant, elles facilitaient la transition d'une hégémonie partisane à une autre[92], à partir de 1958, elles visent surtout à neutraliser les factions extrêmes au sein de chaque parti, dans un contexte de violence politique et sociale. Elles apparaissent alors comme une solution pour restaurer l'ordre (Silva Luján 1989c, 182).

Deuxièmement, le *Frente Nacional* renforce des logiques anciennes plutôt qu'il ne rompt avec elles. Présenté comme une réponse négociée à *La Violencia*, il n'en met pas fin aux dynamiques profondes, mais les reconfigure (Sánchez Gómez 1989a, 168). Attaché à une vision politique héritée du passé, le régime consolide le pouvoir local de certains chefs politiques détachés de la sphère nationale et des logiques modernisatrices. Les tentatives de créer des partis modernes, tournés vers le développement et la démocratie sociale échouent face aux pratiques clientélistes des élites traditionnelles, fondées sur la personnalisation du pouvoir et l'abandon des idéologies (González 2014, 330).

Troisièmement – et de manière centrale pour notre analyse – le *Frente Nacional* repose sur une redéfinition du rôle de l'Église catholique, qui, comme par le passé, légitime la nouvelle coalition en échange de la reconnaissance explicite de sa place dans

[92] À titre d'exemple, nous pourrions considérer qu'en 1930, dans un contexte de crise économique internationale provoquée par le krach boursier de New York et la récession qui s'ensuit, la défaite électorale du Parti conservateur conduit à la formation d'un gouvernement dit de « Concentration nationale ». Dirigé par les libéraux mais incluant une participation minoritaire des conservateurs, ce gouvernement favorise une transition progressive entre l'Hégémonie conservatrice et la République libérale. Une dynamique similaire se manifeste en 1946, à la suite des démissions de López Pumarejo. Alberto Lleras Camargo met alors en place un gouvernement de coalition, qualifié d'« Union nationale », réunissant libéraux et conservateurs modérés. Cette formule vise à contenir les tensions croissantes dans les campagnes et à endiguer la violence politique qui s'intensifie, préfigurant le phénomène de *La Violencia*. Cette logique de coalition se prolonge dans les années suivantes, entre 1946 et 1949, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Laureano Gómez, illustrant ainsi la récurrence de ces arrangements politiques comme mécanismes de régulation en période de crise (Silva Luján 1989c, 180-181).

l'ordre social. L'État retrouve ainsi un caractère confessionnel affirmé : dès le texte du plébiscite de 1957, proclamé « au nom de Dieu, source suprême de toute autorité », il est rappelé que « la Religion Catholique, Apostolique, Romaine est celle de la Nation », présentée comme le fondement de l'unité nationale[93] (Arias Trujillo 2003, 177). La nouveauté réside toutefois dans le fait que l'Église rompt avec son alignement historique sur le Parti conservateur. Elle cesse d'être en opposition ouverte avec les libéraux, lesquels reconnaissent désormais - notamment par la voix du premier président du *Frente Nacional,* Alberto Lleras Camargo (1958-1962) – le rôle central de la religion comme facteur de cohésion dans une société profondément fracturée (Wilde 1980, 211 ; González 1989b, 386 ; Arias Trujillo 2003, 178).

Dans ce cadre, le régime du *Frente Nacional* assigne à l'Église une fonction stratégique : garante de l'ordre moral, de l'éducation, de la législation matrimoniale et du contrôle des naissances (Tirado Mejía 2014a, 125). Comme le souligne Ricardo Arias (2003, 191 ; 2009, 80), l'Église colombienne occupe alors une position favorable, tant sur le plan national qu'international. Dès les années 1950, elle bénéficie d'une attention accrue de la Curie romaine (De Roux 1976, 274 ; Alfonso 1978, 36). En 1953, Mgr Crisanto Luque est nommé premier cardinal colombien. Le pays devient le premier de la région à instituer un Secrétariat permanent de l'Épiscopat, qui servira de modèle à la création du Secrétariat permanent de la Conférence épiscopale latino-américaine (CELAM), établi à Bogotá.

L'intérêt de la papauté pour la Colombie est confirmé en 1959 par Carlos Arango Vélez, ambassadeur de Colombie auprès du Saint Siège, dans un rapport adressé au ministre des Affaires étrangères, Julio César Turbay Ayala, dans lequel il communique que, lors d'une audience, Jean XXIII a exprimé :

> des paroles de bienveillance paternelle, d'intérêt et d'affection toute particulière pour la Colombie, son peuple, son gouvernement et ses autorités. Il leur a accordé sa bénédiction, notamment au Président de la République et au ministre, ainsi qu'à leurs familles. J'ai eu l'impression que le nouveau Pontife aime notre pays, qu'il le considère digne de la plus grande sollicitude

[93] « En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica, Romana, es de la Nación y que como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social ».

> et qu'il en apprécie la véritable essence[94] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1959, b. 34, f. 1-2).

Toutefois, cette perception optimiste contraste avec la réalité nationale. L'ambassadeur rapporte également que le pape « a dit récemment à quelqu'un que les difficultés et calamités des pays latino-américains peuvent être endémiques dans certaines régions, mais qu'en Colombie elles ont été, assurément, des phénomènes transitoires »[95] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1959, b. 34, f. 2). Un constat pourtant en contradiction avec la réalité du pays, qui entre en 1958 dans une nouvelle phase de la *Violencia*, et avec les propos rapportés par Malcolm Deas dans une note adressée à Nolte en juin 1965, selon laquelle le pape Jean XXIII, « sans être très spécifique », a considéré la Colombie comme « 'le scandale du christianisme' » : une déclaration de laquelle nous n'avons pas cependant une confirmation directe dans les sources consultées.

La position de l'Église dans la société du *Frente Nacional* demeure dès lors profondément ambivalente. Si elle retrouve une centralité politique incontestable, son intégration étroite au régime limite son autonomie. Alors qu'en 1885 elle avait renforcé son pouvoir par son alliance avec l'État, au début des années 1960 elle devient dépendante des partis traditionnels. Cette intégration, loin de constituer un avantage durable, entrave sa capacité d'adaptation : les nouvelles structures bureaucratiques dissimulent mal la persistance de logiques conservatrices et traditionalistes, et l'institution peine à accompagner les profondes transformations sociales en cours (Wilde 1980, 214; González 1989b, 386). De plus, l'alignement idéologique de l'Église, entre les années 1930 et 1950, sur la consolidation d'un capitalisme dépendant a compromis sa capacité à exercer pleinement sa fonction prophétique et évangélisatrice (Bidegaín 1985).

Ces tensions s'inscrivent dans un contexte de mutations sociales et démographiques accélérées dès les débuts de l'expérience gouvernementale du *Frente Nacional*, ce qui justifie de situer l'entrée dans les « années soixante colombiennes » dès

[94] « palabras de Paternal, benevolencia, interés y afecto especialísimos para Colombia. Su pueblo, su Gobierno y sus autoridades e impartió su alta bendición a todo ello y, particularmente, al Excmo. Señor Presidente de la República y al señor Ministro, así como sus familias y allegados. Tengo la impresión de que el nuevo Pontífice ama a nuestro país, le considera merecedor del mayor celo y le aprecia en su esencia verdadera ».

[95] « sé que a alguien dijo hace pocos días aproximadamente, los quebrantos y calamidades de los países latinoamericanos pueden ser endémicos en algunas partes, pero en Colombia han sido, ciertamente, cosas transitorias ».

1958. Elles sont notablement accélérées par l'exode rural massif vers les centres urbains, conséquence directe de la persistance de la violence dans les campagnes. Elles se traduisent par une urbanisation rapide, la consolidation de nouvelles classes moyennes en milieu urbain, l'élargissement de l'accès à l'éducation, ainsi que par une reconfiguration des rôles sociaux et professionnels des femmes, avec des répercussions notables sur la structure familiale.

À cela s'ajoutent une intensification du développement capitaliste et une ouverture accrue de la Colombie aux courants de pensée internationaux. L'ensemble de ces dynamiques entraîne une sécularisation accélérée de la société colombienne, de même qu'une laïcisation du pays opérée en un laps de temps remarquablement court, et ce, sans générer de conflit majeur (González 1989b, 387). Cependant, ces transformations ne s'inscrivent pas dans un contexte de stabilisation générale. Elles se déploient parallèlement à des processus plus déstabilisateurs, notamment l'intensification des violences dans les campagnes et l'urbanisation accélérée de la société. L'interaction de ces phénomènes produit un cadre de transformation profonde et généralisée. La population, jusque-là majoritairement rurale, amorce une transition massive vers les centres urbains, dans un environnement marqué par la persistance d'une forte conflictualité politique interne et par un appauvrissement lié à la consolidation du capitalisme national. Autrement dit, la modernisation économique et l'ouverture internationale ne s'accompagnent pas d'une stabilisation sociale, mais s'inscrivent dans un environnement de tensions structurelles et de recompositions rapides.

Ces transformations profondes constituent de véritables défis structurels : pour les administrations urbaines, incapables de répondre à la demande croissante en services publics ; pour les secteurs économiques, dans l'incapacité d'intégrer pleinement une main-d'œuvre abondante, souvent peu qualifiée ; pour les partis politiques traditionnels et l'Église catholique, dont les représentations sociales et les structures organisationnelles demeurent enracinées dans un modèle de société rurale, patriarcale et relativement isolée du monde moderne, dans une époque où la Colombie sort de son isolement traditionnel et commence à s'ouvrir au monde (González 2014, 330-31).

1.3 Une institution au cœur de la société : lectures critiques de l'Église colombienne dans les diagnostics académiques des années 1960

Afin de comprendre la manière dont l'Église catholique se positionne face ces changements et, surtout, à la question agraire durant les années 1960, il nous paraît nécessaire d'examiner à présent la façon dont elle se présente, ou plus précisément dont elle est présentée, au sein de la société colombienne. Plutôt que de proposer une vision interne à l'institution, nous avons choisi de nous appuyer sur les diagnostics élaborés par les sciences sociales dans les années 1960, qui théorisent la place sociale et politique de l'Église en Colombie. Ces analyses ont été principalement réalisées par de jeunes chercheurs européens séjournant alors dans le pays pour mener des recherches pionnières, destinées à marquer durablement leur trajectoire académique. Leurs travaux constituent les fondements de ce qui sera par la suite identifié comme la première grande génération de « colombianistes » étrangers[96], dont les recherches ont contribué au renouvellement de la compréhension de la société et de l'histoire colombiennes à l'extérieur du pays.

Ces diagnostics ont représenté pour nous une porte d'entrée privilégiée sur le sujet, car ils nous ont montré comment des figures, qui entraient alors dans le débat académique et que nous utilisons aujourd'hui comme référence, ont abordé des thématiques proches des nôtres. Ils nous ont également permis de dépasser nos préjugés et de prendre conscience des biais qui peuvent apparaître lorsqu'on étudie l'Église catholique, une institution extrêmement complexe, mais qui, loin de l'image monolithique souvent véhiculée, se révèle en réalité plurielle et multiple, justifiant une analyse attentive de ses dimensions sociales, politiques et symboliques.

1.3.1 L'Église catholique comme vestige du passé colonial

Parmi ces chercheurs, Eric Hobsbawm offre un témoignage particulièrement révélateur de la perception dominante de l'Église dans une partie du champ académique de l'époque. Dans un texte consacré à la situation politique colombienne, publié en 1963, Hobsbawm souligne que :

[96] Voir à ce propos l'ouvrage *Los colombianistas: Una completa visión de los investigadores extranjeros que estudian a Colombia* (2015 [1997]), publiée par l'Académie colombienne de l'Histoire, et coordonné par Victoria Peralta et Michael LaRosa.

> la seule organisation véritablement nationale en Colombie, capable à la fois de faire appliquer ses directives centrales au niveau local et de percevoir des revenus à l'échelle du pays, est l'Église (qui représente, bien entendu, un intérêt conservateur établi)[97] (Hobsbawm 2016, 59).

Pour insister sur la profondeur historique de cette position, il n'hésite pas à qualifier l'institution d'« Église espagnole du XVIe siècle, toute-puissante et animée d'un esprit de croisade »[98] (Hobsbawm 2016, 72), mettant ainsi en lumière la persistance de structures coloniales dans l'exercice de son autorité et dans son rapport à la société.

Ce diagnostic est confirmé, deux ans plus tard, par un autre observateur britannique, Malcolm Deas[99], dans un rapport adressé en 1965 à Richard H. Nolte, directeur de l'*Institute of Current World Affairs* (ICWA) de New York. À partir de l'observation directe d'un diocèse rural (non spécifié), Deas décrit l'attitude du clergé local en des termes qui font écho à l'analyse de Hobsbawm. Selon lui :

> L'esprit du clergé colombien demeure, dans une large mesure, celui de l'Église coloniale espagnole. Cela, sans aucun détour, est évident dans les missions - la Convention [sur les Missions][100] se réfère encore aux établissements missionnaires comme des « réductions » -. Chez le clergé rural dominant, cela transparaît clairement lorsqu'il conclut tous ses arguments par : « Je suis la parole de Dieu » (Deas 2024, 99).

Deas souligne en outre l'importance, voire l'obsession - « parfois source de grands profits pour le prêtre » -, accordée par le clergé à la construction d'églises, « qu'elles soient nécessaires, souhaitées ou non », pratique qu'il interprète comme une manifestation concrète de domination symbolique et matérielle. Le dialogue qu'il rapporte - « Que dois-je faire en arrivant là-bas, Votre Grâce ? Mais enfin, mon fils,

---

[97] « the only genuinely all-Colombian organization with the power to enforce its central orders locally and to collect income from the whole country is the Church (which is, of course, a Conservative vested interest) ».

[98] with its all-powerful crusading sixteenth century Spanish church ».

[99] L'historien britannique Malcolm Deas (1941-2023) arrive en Colombie en 1964 grâce à l'obtention d'une bourse de l'ICWA, qui lui accorde la liberté d'étudier pendant deux ans les thèmes de son choix : des sujets qui seront par la suite au cœur de son activité académique. La seule obligation qu'il a envers l'ICWA est d'envoyer des rapports périodiques, sous forme de lettres adressées au directeur Nolte, dans lesquels il décrit en détail les questions qu'il observe sur le terrain (Deas 2024, 6). Sur l'apport de Deas à l'historiographie colombienne, voir l'entretien apparu dans l'ouvrage coordonné par Victoria Peralta et Michael LaRosa (2015, 29-40).

[100] La Convention sur les missions est signée le 29 janvier 1959 entre la Nonciature apostolique de Bogotá et le gouvernement colombien. Elle a pour objectif de promouvoir l'éducation dans les territoires de mission, dans un esprit conforme aux enseignements de l'Église catholique. Elle s'inscrit dans une logique de réponse à l'expansion du protestantisme et prévoit, en contrepartie, des avantages fiscaux en faveur de l'Église (Arias Trujillo 2003, 174).

pourquoi poses-tu la question ? Construire, bien sûr, construire ! » - résume selon lui une logique institutionnelle fondée sur l'occupation de l'espace, l'affirmation de l'autorité et la défense des intérêts de l'Église[101] (Deas 2024, 99).

Pris ensemble, les diagnostics de Hobsbawm et de Deas convergent vers une représentation cohérente de l'Église catholique colombienne au début des années 1960 : une institution dotée d'une autorité nationale exceptionnelle, profondément enracinée dans des structures héritées de la période coloniale, dont l'influence repose autant sur son capital symbolique que sur son implantation territoriale. L'Église n'y apparaît non pas comme un acteur en voie de réforme, mais comme une institution puissante, conservatrice et solidement ancrée dans le temps, capable de mobiliser ses ressources pour maintenir son autorité et sa domination sociale.

Des constats similaires se retrouvent dans les travaux de Pierre Gilhodès[102], qui publie en 1969 une étude sur les rapports entre l'Église catholique et la politique en Amérique latine. En décrivant la figure du curé rural, Gilhodès met en évidence l'ancrage social et idéologique de ces prêtres dans des structures locales profondément traditionnelles. Il observe notamment :

> Le curé de campagne est, d'ordinaire, un fils de ruraux aux horizons limités et la possession d'une cure est pour lui et sa famille, une promotion sociale. […] Disposant d'une autorité incontestée, dont le port de la soutane est le signe, il mène une existence médiocre, fréquentant les notables du cru, s'intégrant parfaitement dans les structures politiques locales caractérisées par le caciquisme. Sa grande préoccupation sera de marquer son passage dans la paroisse par l'érection d'un nouveau temple, plus grand que le précédent. Une attitude modernisatrice consistera le plus souvent à avoir des idées néo-baroques sur le style de l'édifice, à acheter une jeep et à placer un haut-parleur dans le clocher pour retransmettre offices et prières (Gilhodès 1969, 577-579).

Cette logique de présence et de marquage territorial trouve une illustration concrète dans la paroisse de Chocontá (Boyacá), telle que la décrit par Orlando Fals Borda (1961, 231), père de la sociologie colombienne, dans son étude sociologique consacrée

[101] « El espíritu del clero colombiano sigue siendo en gran parte el mismo de la Iglesia colonial española. Esto, sin ningún disimulo, es claro en las misiones -la Convención aún se refiere a los asentamientos de misiones como "reducciones"-. Entre el clero rural dominante esto es evidente cuando termina todos los argumentos con "Yo soy la palabra de Dios". Lo mismo se puede observar también en la obsesión, a veces fuente de grandes beneficios para el sacerdote, con construir iglesias, ya sean necesarias, deseadas o no. -¿Qué debo hacer cuando llegue allí, su gracia? -Pero hijo mío, ¿por qué preguntas? Construir, por supuesto, ¡construir! Construir, dominar y cuidar los intereses de la Iglesia ».

[102] Sur l'apport de Gilhodès à l'étude de la Colombie dans les sciences sociales, voir l'entretien publié par Peralta et LaRosa (2015, 55-66).

au hameau de Saucío. Il y relate les initiatives du prêtre Jaime Delgado, qui fait construire deux tours pour l'église, orne l'intérieur, embellit les images et installe effectivement un haut-parleur afin que sa voix résonne jusqu'à la place publique.

Loin d'être contingente, cette mise en scène du pouvoir religieux, qui contribue à structurer l'espace symbolique du village, s'inscrit dans une tradition ecclésiale héritée de l'époque coloniale, celle de la *plantatio Ecclesiae* (plantation de l'Église). Conceptualisée par le missiologue Pierre Charles S.J. dans l'entre-deux-guerres et reprise par l'historien Jean Pirotte (2016, 35-36), cette stratégie visait à « 'planter' l'Église visible : *stable*, c'est-à-dire formant ses cadres sur place ; *complète*, c'est-à-dire faisant passer son enseignement dans l'organisation de la société ; *bâtie*, c'est-à-dire devenue réalité ancrée au sol ».

En Colombie, cette implantation s'est opérée lentement, freinée à la fois par la résistance des populations indigènes et par les obstacles géographiques, avant de se consolider à l'intérieur des terres (dans les zones andines et inter-andines) où se concentrent la majorité des créoles et des populations autochtones, tandis qu'elle demeure plus limitée dans les régions côtières du Pacifique et de l'Atlantique (De Roux 1995, 400). Dans toutes ces régions, l'Église parvient à s'imposer grâce à sa capacité syncrétique. Elle s'appuie d'abord sur des formes de coercition, puis adopte progressivement des stratégies d'adaptation religieuse, notamment par l'exploitation des analogies perçues entre le christianisme et certaines croyances vernaculaires (Gilhodès 1969, 575 ; Beltrán Cely 2013, 32).

Cependant, cette priorité accordée à l'aspect visible et institutionnel de l'évangélisation - bien qu'elle ait permis d'obtenir des « résultats statistiquement remarquables » en raison de son fort attrait populaire - a contribué à façonner un catholicisme souvent qualifié de « caricatural » et « pauvre en théologiens », caractéristique qui rapproche tant la Colombie que l'ensemble de l'Amérique latine. Orlando Fals Borda (1961, 232) illustre cette réalité à travers les pratiques observées à Saucío, où les fêtes religieuses, les processions et les messes dominicales - moments au cours desquels les paysans écoutent « les admonestations habituelles et ils reçoivent des instructions concernant les événements religieux à venir »[103] - assurent un encadrement

[103] « las admoniciones acostumbradas y reciben instrucciones acerca de los acontecimientos religiosos venideros ».

spirituel étroit et renforcent le contrôle social exercé par l'Église, tout en manquant d'une réelle profondeur intérieure.

1.3.2 Une priorité donnée à l'aspect externe de la religion

Selon Gilhodès (1969, 576-577), citant le frère dominicain François Malley, cette situation s'explique par « la longue absence de la dimension contemplative parmi les religieux qui évangélisèrent le continent ». Cette carence aurait conduit les populations latino-américaines à privilégier principalement les aspects extérieurs et rituels de la religion, caractérisés par une expressivité foisonnante mais marqués également par une relative pauvreté liturgique et sacramentelle. Ces manifestations externes peuvent être regroupées en trois catégories : les pratiques ordinaires liées à la vie quotidienne et rythmées par le calendrier liturgique ; les manifestations extraordinaires (pèlerinages, dévotions, miracles, etc.) ; et enfin la superstition, qui recouvre un ensemble de pratiques allant du paraliturgique au magique (Dupront 1981, 159-192).

Dans une perspective convergente, Javier Darío Restrepo (1995, 14) attribue ces traits au style pastoral dominant, au modèle éducatif en vigueur et à la situation de quasi-monopole religieux dans un pays longtemps relativement isolé des grands courants intellectuels internationaux. Cette configuration aurait contribué à une Église peu préparée au dialogue avec d'autres visions du monde et à la confrontation avec des courants de pensée alternatifs. Comme il le souligne :

> La pastorale et la prédication étaient conçues pour la conservation de la foi et de la morale déjà établies, ainsi que pour le recours fréquent aux sacrements, et non pour l'évangélisation d'un peuple baptisé dans sa grande majorité, mais dont l'appartenance à l'Église catholique relevait, pour une large part, d'un ordre sociologique traditionnel[104].

Ce diagnostic trouve une confirmation dans le témoignage du sociologue et éducateur catholique italien Bruno Gozzer, qui séjourne en Colombie entre 1965 et 1967 pour documenter la reprise des guérillas (FARC et ELN), les émeutes étudiantes et la rébellion de certains prêtres. Citant la presse relative au cas du prêtre et sociologue Camilo Torres, figure emblématique des années soixante colombiennes, Gozzer (1968, 130-131) rapporte qu'un article d'Hernando Giraldo, publié dans *El Espectador* le 21 juin 1965,

[104] « La pastoral y la predicación estaban pensadas para la conservación de la fe y la moral ya implantadas y el recurso frecuente a los sacramentos, no para evangelizar un pueblo bautizado en su gran mayoría, pero cuya pertenencia a la Iglesia católica era, en buena parte, de orden sociológico tradicional ».

admettait que « la Colombie est 'un pays où le catholicisme est plus ritualisme et extériorité que substance religieuse authentique' »[105]. Si des variations peuvent être observées selon les groupes ethniques (populations autochtones, afrodescendants ou d'origine européenne) et selon les contextes géographiques urbains ou ruraux, l'absence d'une réflexion approfondie sur la dimension transcendante de la foi apparaît comme une constante marquante du catholicisme latino-américain depuis l'époque coloniale. Rappelons qu'il s'agit d'un catholicisme profondément marqué par les postulats de la Contre-Réforme, qui tend à se replier sur lui-même afin de défendre des dogmes perçus comme menacés. Au XXe siècle encore, la faible autonomie intellectuelle des hiérarchies ecclésiastiques, la situation d'apparente menace dans laquelle elles se trouvent (comme nous l'observerons au chapitre 5) et leur dépendance persistante à l'égard de Rome demeurent visibles.

Cette configuration, héritée de la longue durée, ne disparaît pas au XXe siècle ; elle se reconfigure au contraire dans un contexte de transformations accélérées, qui en révèlent les limites et les tensions internes. Après la Seconde Guerre mondiale, les profondes transformations sociales génèrent de nouvelles tensions, face auxquelles les acteurs ecclésiaux latino-américains cherchent, en raison de cette même dépendance intellectuelle et institutionnelle, dans leur héritage européenne des outils conceptuels et un soutien institutionnel afin de comprendre la situation du sous-continent et de sortir de la crise (Ana María Bidegain 1996, 8). Un article publié en mai 1963 dans la revue colombienne *La Nueva Prensa*[106] illustre de manière éclairante la prise de conscience de ces limites au sein des milieux intellectuels latino-américains et nous offre un portrait critique, teinté d'ironie cinglante, de la prééminence de l'aspect externe et de cette situation de « pauvreté » théologique, en considérant :

> Malheureusement, car cela constitue un véritable malheur pour l'Église, celles que nous avons convenu d'appeler [Églises] « sous-développées » et qui ont leur siège dans ces pays du tropique américain, n'ont rien à voir avec ce type de difficultés, et ne peuvent rien apporter à leur résolution, parce qu'elles n'abondent pas de théologiens ni n'ont jamais manifesté la moindre préoccupation d'ordre théologique. Il ne leur ferait sans doute pas de mal que

[105] « Interessante l'ammissione di quest'ultimo che la Colombia è "un paese dove il cattolicesimo è più ritualismo ed esteriorità che sostanza religiosa autentica" ».

[106] Fondée en 1961 par Alberto Zalamea Costa, cette revue se présente comme un moyen de communication alternatif caractérisé par un style journalistique, des contenus et une forme innovants, en phase avec son époque. Elle s'adressait principalement à la classe moyenne - petits et moyens industriels, employés du secteur privé et public - ainsi qu'aux étudiants, et offrait une tribune aux figures exclues de l'establishment du *Frente Nacional*, leur permettant d'exprimer leurs points de vue (Ayala Diago 1999).

> l'on proclame encore deux ou trois dogmes sur la mariologie, à partir du moment que cela leur a donné l'occasion de renouveler la maigre et usée discothèque de leurs sermons et surtout pour organiser des confréries du service domestique, réveiller le fétichisme des âmes simples et fouiller dans leurs poches. Dans sa majorité, l'épiscopat de l'Amérique latine ne cherche pas à accroître son savoir et il veille simplement à ce que son pouvoir ne soit pas diminué. Composé, en grande partie, de membres des mêmes familles dirigeantes qui se sont si élégamment et tragiquement moquées du christianisme et de la démocratie, cet épiscopat se montre identifié avec leurs intérêts et semble bien plus disposé à ce que ses membres soient considérés comme des sorciers d'une tribu barbare que comme des théologiens d'une Église cultivée[107] (*La Nueva Prensa*, 11-24/05/1963, p. 62. LAC *Colombia Journals Box 4. Miscellaneous journals and supplements).*

Dans ce passage, le ton polémique et volontairement provocateur traduit moins une simple critique conjoncturelle qu'un malaise plus profond à l'égard des orientations intellectuelles et pastorales de l'Église latino-américaine. En exagérant certains traits (notamment la faiblesse de la production théologique et la prééminence des pratiques dévotionnelles), l'auteur met en évidence une tension structurante entre, d'une part, une religiosité largement ancrée dans des formes extérieures et, d'autre part, l'absence perçue d'un renouvellement doctrinal susceptible de répondre aux transformations sociales du XXe siècle. Toutefois, ce type de diagnostic, en raison même de sa radicalité et de son inscription dans un contexte intellectuel particulier, invite à être examiné avec prudence et replacé dans les cadres d'analyse qui l'ont rendu possible.

Afin de nuancer les constats précédents, deux précisions s'imposent toutefois. Premièrement, il faut considérer que les analyses et jugements formulés tant par les observateurs étrangers que par certains diagnostics critiques contemporains sont souvent marquées par un biais idéologique. Reprenant une intervention de Fals Borda prononcée à la *Columbia University* le 2 décembre 1966, il apparaît que nombre de ces travaux abordent les réalités latino-américaines à travers le prisme du fonctionnalisme, ce qui

[107] « Infortunadamente, porque ello constituye un verdadero infortunio para la Iglesia, las que hemos convenido en llamar "subdesarrolladas" y que tienen su sede en estos países del trópico americano, nada tienen que ver con este género de dificultades ni nada pueden aportar a su solución, porque ni abundan en teólogos ni han mostrado jamás preocupaciones teológicas. No les vendrían mal, seguramente, algunos dos o tres dogmas más sobre mariología, desde que les die ron ocasión para renovar la escasa y rayada discoteca de sus sermones y sobre todo para organizar cofradías del servicio doméstico, despertar el fetichismo de las gentes sencillas y escarbar sus bolsillos. En su mayor parte, el episcopado de la América Latina, no espera que le aumente su saber y sólo está atento a que no se le disminuya su poder. Integrado, en buena parte, por miembros de las mismas familias dirigentes que han hecho tan donosa como trágica burla del cristianismo y de la democracia, se muestra identificado con sus intereses y mejor dispuesto a que sus miembros sean considerados como hechiceros de una tribu bárbara que como teólogos de una iglesia culta ».

entraîne des difficultés méthodologiques, politiques et épistémologiques, et tend à produire un regard défavorable sur l'instabilité politique, perçue comme un dysfonctionnement social (Godrie et Diaz 2020, 67). Bien que ces critiques visent principalement les chercheurs états-uniens, elles peuvent être étendues à d'autres contextes, notamment en raison de l'accent mis sur les données macrosociales et quantitatives au détriment des analyses locales et qualitatives, ainsi que de l'absence d'engagement public des scientifiques sociaux. Comme l'écrit Fals Borda :

> En général, le transfert du cadre de référence de l'équilibre à l'Amérique latine obscurcit l'analyse des réalités locales. Nous avons là-bas une société qui est en transition rapide et intense. Elle n'est pas aussi bien établie et organisée que la société nord-américaine. En Amérique latine, nous vivons dans une société de conflits. Nous nous trouvons dans une période qui est la fois cruciale et fascinante, dans laquelle un nouvel ordre social se construit. Par conséquent, ce dont nous avons besoin pour comprendre le changement actuel est un modèle du déséquilibre. Cela représente un défi pour les scientifiques sociaux dans les pays en développement : arriver à prouver qu'un modèle du *déséquilibre* peut être aussi scientifiquement valide et productif qu'un modèle de l'équilibre (Fals Borda 1966 ; Godrie et Diaz 2020, 73).

Deuxièmement, les observations relatives à la prédominance des aspects extérieurs de la religion ne doivent pas être interprétées comme une spécificité exclusivement latino-américaine. Les observations relatives aux aspects extérieurs de la religion gagneraient à être mises en perspective comparative avec d'autres pays catholiques, notamment en Europe du Sud (tels que l'Italie, l'Espagne ou le Portugal), où les pratiques rituelles et la spectacularisation du religieux occupent également une place centrale. Cette configuration s'explique en grande partie par l'impulsion religieuse née au XVIe siècle avec la Contre-Réforme catholique (contemporaine à la Conquête du continent américain), au cours de laquelle les manifestations extérieures de la foi ont joué un rôle structurant en rompant la monotonie de la vie quotidienne et en procurant aux communautés un sentiment de paix, entendu comme réduction des tensions sociales, et de sécurité symbolique (Fiorito 2020, 248-249).

1.3.3 La prééminence de l'aspect autoritaire

Dans les analyses produites sur l'institution au cours des années soixante, c'est donc avant tout son emprise autoritaire sur la société et sur la classe politique qui est mise en avant. Cette insistance s'explique en partie par le fait que l'Église s'était historiquement habituée à fonctionner comme une société parfaite face à l'État, imposant

un contrôle étendu sur les institutions civiles et sociales, perçues comme égales, voire subordonnées, aux structures ecclésiastiques (Restrepo 1995, 14).

C'est dans ce cadre qu'il convient de situer l'analyse du politologue Ivan Vallier (1967, 180), cité par Luis Alberto Alfonso (1978, 37), qui présente la Colombie comme :

> Le prototype d'un pays latino-américain traditionnel. Le catholicisme romain y est la religion officielle, garanti par le Concordat de 1887. L'Église s'est emparée de la majeure partie du système éducatif du pays. À Bogotá se trouve l'Université *Javeriana*, qui appartient aux jésuites et adopte une ligne conservatrice. Le clergé déambule dans les rues et entre dans les lieux publics avec une attitude qui ne peut provenir que d'une position assurée dans la société. Au sens le plus profond, la Colombie est un pays clérical[108].

Cette lecture rejoint celle formulée par deux acteurs particulièrement engagés dans la période étudiée, devenus par la suite des figures controversées du débat ecclésial latino-américain : le Colombien Germán Guzmán Campos[109], spécialiste de l'étude de la violence et des conflits armés en Colombie, et l'Italien Giulio Girardi[110], spécialiste des rapports entre christianisme et athéisme marxiste. Tous deux étaient prêtres avant de rompre avec le sacerdoce dans les années 1970.

---

[108] « el prototipo de un país latinoamericano tradicional. El catolicismo romano es la religión oficial, garantizado por el Concordato de 1887. La Iglesia se ha apoderado de la mayor parte del sistema educativo del país. En Bogotá está la Universidad Javeriana, que pertenece a los jesuitas y es conservadora. El clero se pasea por las calles y entra en los lugares públicos con una actitud que solo puede proceder de una posición segura en la sociedad. En el sentido más profundo, Colombia es un país clerical ».

[109] Germán Guzmán Campos (1912-1988) est ordonné prêtre en 1936 et mène une intense activité pastorale, profondément engagée en faveur de la paix et de la justice sociale. Marqué par les tragédies du conflit colombien, il conjugue dès les années 1940 ses fonctions religieuses avec une recherche sociologique sur les causes de la violence et du sous-développement rural. Sa thèse de 1940 sur la sociologie de la religion témoigne d'un intérêt précoce pour les sciences sociales, qu'il approfondira par des formations en Colombie et au Mexique. À partir des années 1950, il participe à diverses enquêtes sur la violence dans la région du Tolima, et devient en 1958 secrétaire de la Commission nationale sur les causes de la violence, créée par la junte militaire au pouvoir. Après le succès de *La Violencia en Colombia*, son engagement au service des populations marginalisées, associé à ses critiques croissantes envers les autorités civiles et ecclésiastiques, lui valent des pressions. En 1970, il demande la dispense au Vatican pour quitter l'état clérical. Exilé au Mexique, il y poursuit une riche carrière universitaire à l'UNAM puis au *Colegio de Posgraduados* à Texcoco, tout en continuant son travail d'analyse sur la société latino-américaine (Archivo virtual Germán Guzmán Campos 2018).

[110] Giulio Girardi (1926-2012) est ordonné prêtre salésien en 1955. Professeur de métaphysique à Turin et Rome, il participe au Concile Vatican II et contribue à la rédaction de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Dans les années 1960, il se consacre au dialogue entre christianisme et marxisme, enseignant à l'Institut catholique de Paris puis à Bruxelles, et s'engage dans la théologie de la libération ainsi que, à partir de 1972, dans les mouvements *Cristianos por el Socialismo* (Chrétiens pour le socialisme) en Amérique latine. Ses positions critiques envers l'Église entraînent son exclusion des établissements catholiques (Paris en 1973 et Bruxelles en 1974), de sa congrégation et sa suspension *a divinis* en 1977. Il poursuit ensuite sa carrière académique en Italie et reste actif dans la défense des peuples et des mouvements indigènes d'Amérique latine (Fondazione « Lelio e Lisli Basso » et Luciani 2021, 1-2).

La description de Guzmán Campos, à la fois critique et sévère, figure dans la réélaboration personnelle qu'il fait de l'ouvrage *La Violencia en Colombia*[111], dont la première édition avait été publiée entre 1962 et 1964 en collaboration avec Orlando Fals Borda et Eduardo Umaña Luna :

> En Colombie, l'Église est à la fois une structure de pouvoir et une entité dominatrice. Elle en est venue à constituer une sorte de super-État, au point que les gouvernants se voient contraints de compter avec elle pour se maintenir au pouvoir. Cela explique le spectacle de présidents ouvrant des processions religieuses et renouvelant la consécration de la République au Sacré-Cœur de Jésus. L'Église contrôle l'éducation, bien que cela relève formellement de la compétence de l'exécutif, conformément à la Constitution. Les biens ecclésiastiques sont exempts d'impôts : la valeur de ceux situés dans le District spécial de Bogotá s'élève à près de 200 millions de pesos, selon l'évaluation cadastrale qui est au moins quatre fois inférieure à leur valeur marchande. Les biens des communautés religieuses sont enregistrés comme biens ecclésiastiques afin d'échapper aux charges fiscales. Tel est le pouvoir de l'Église que nul gouvernant n'a osé s'y opposer. C'est la raison pour laquelle le concordat signé en 1887 entre la Colombie et le Vatican reste en vigueur. Chaque fois qu'il a été question de le modifier, le clergé s'est imposé comme colégislateur[112] (Guzmán Campos 1968, 487).

Les analyses de Giulio Girardi, quant à elles, permettent d'appréhender la dimension politique de l'Église, d'identifier une rupture significative dans l'histoire de

[111] Selon Fernán González (2018, 20-23), la nouvelle édition de *La Violencia en Colombia* reflète les transformations survenues dans la société et la politique colombiennes au cours des années soixante, notamment avec la répression des « républiques indépendantes » et l'échec du mouvement *Frente Unido*, fondé en 1965 par Camilo Torres Restrepo. Le livre illustre en particulier l'évolution de la pensée de Germán Guzmán Campos à propos de la violence et de la lutte armée, notamment après la mort du père Torres en février 1966. Dans cette perspective, Guzmán décide d'ajouter au texte original plusieurs chapitres visant à analyser l'échec de l'initiative qui aurait pu empêcher l'attaque militaire contre Marquetalia, la campagne contre les « républiques indépendantes » et l'émergence du *Frente Unido*. Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée aux événements contemporains, il remet en question, dans le chapitre intitulé « *Cristianismo y violencia* », l'opposition entre christianisme et violence, en s'appuyant sur une critique d'une conception affaiblie du christianisme, réduite à la douceur, à une soumission aliénante et à l'indifférence au monde. Face à cette image, Guzmán propose une autre lecture de la figure du Christ, qu'il présente comme « le révolutionnaire par excellence », né dans un peuple exploité par l'Empire romain et entouré d'apôtres qu'il décrit comme « la guérilla du futur crucifié » (Guzmán Campos 1968, 486 ; González 2018, 29-30).

[112] « En Colombia, la Iglesia es estructura de poder y entidad dominadora. Ha llegado a ser una especie de super-Estado, hasta el punto de que los gobernantes se ven constreñidos a contar con ella para mantenerse en sus cargos. Esto explica el espectáculo de Presidentes encabezando procesiones y renovando la consagración de la República al Corazón de Jesús. La Iglesia controla la educación pese a que esto es deber del Ejecutivo por expresa norma constitucional. Los bienes eclesiásticos están exentos de impuestos: el valor de los ubicados en el Distrito Especial de Bogotá se acerca a los 200 millones de pesos, de acuerdo con el avalúo catastral que es por lo menos cuatro veces menor a su valor comercial. Los bienes de las comunidades religiosas figuran como bienes eclesiásticos para evadir las cargas tributarias. Es tal el poderío eclesiástico que ningún gobernante ha osado enfrentársele. Esta es la razón para que se mantenga vigente el concordato suscrito en 1887 entre Colombia y el Vaticano. Cuando se ha tratado de modificarlo, el clero ha resultado colegislador ».

l'institution ecclésiale et de mettre en lumière certaines caractéristiques structurelles propres à l'Église catholique durant les années 1960. Selon Girardi (1975, 29-32), la dimension politique de l'Église ne se limite pas à ses prises de position explicites dans la sphère publique ; elle s'exprime également à travers sa structure religieuse et doctrinale. Cette politisation implicite se manifeste notamment par un autoritarisme institutionnel profondément enraciné : l'organisation ecclésiale repose sur des rapports hiérarchiques de type monarchique, justifiés par une conception sacrée du pouvoir. Considérée comme émanant directement de Dieu, cette autorité engendre une logique de soumission et de docilité, tant chez les fidèles que dans le clergé. En outre, l'interclassisme revendiqué par l'Église - qui se veut une communauté unifiée transcendant les divisions sociales - tend à masquer les rapports de domination structurels. En réunissant exploiteurs et exploités dans un même espace liturgique et symbolique, l'institution propose une résolution apparente des conflits sociaux, sans remise en cause des inégalités réelles. Cette critique, issue de l'expérience de militants chrétiens engagés dans les luttes sociales, ne dénonce pas des excès isolés, mais révèle une logique systémique inscrite au cœur même de la théologie, de la morale et de l'organisation ecclésiales.

Guzmán (1968, 486) va encore plus loin en formulant un constat radical. Selon lui, l'Église, autrefois humble et communautaire, se serait progressivement transformée en une institution déshumanisée, arrogante, exclusiviste et ploutocratique. En la qualifiant d'Église constantinienne - et non véritablement chrétienne – il souligne son intégration organique aux structures du pouvoir. De son côté, Girardi (1975, 27) distingue à cet égard deux formes d'articulation entre l'Église et le pouvoir : l'une religieuse, l'autre politico-diplomatique. Ensemble, ces analyses permettent de saisir comment l'Église colombienne combine autorité spirituelle et pouvoir institutionnel pour maintenir sa position dominante dans la société.

En définitive, les diagnostics formulés par les scientifiques sociaux qui ont analysé la société colombienne au début des années 1960 dressent le portrait d'une institution dont la puissance s'enracine dans un héritage colonial encore largement opérant. Pour les chercheurs de cette génération, l'Église catholique ne se limite pas à occuper une place dans l'espace social colombien : elle en constitue l'un des principaux principes organisateurs, tant par son implantation territoriale que par l'exercice d'une autorité politique et normative aux accents quasi régaliens. Cette représentation se trouve

d'ailleurs reproduite dans certaines synthèses contemporaines, comme en témoigne le *Historical Dictionnary of Colombia,* qui rappelle que :

> L'Église catholique en Colombie a longtemps été considérée comme l'une des plus puissantes d'Amérique latine. Elle était administrativement forte durant la période coloniale ; dans les premières années de l'histoire indépendante, elle était économiquement puissante, en tant que grande propriétaire foncière et détentrice du cens. Après la perte de ce pouvoir économique, l'Église est restée moralement influente, la majorité des Colombiens demeurant croyants[113] (Kline 2012, 102).

Les traits structurants de la lecture critique dégagée par les sciences sociales sont donc essentiellement trois. Le premier renvoie à l'image d'un ancrage historique profondément enraciné, qui met en évidence une institution perçue comme le pilier d'un ordre social traditionnel. Le deuxième concerne l'accent mis sur l'aspect externe de la religion, caractérisé par la centralité du rituel et du marquage architectural au détriment d'une appropriation doctrinale approfondie, révélant une modalité d'encadrement social davantage orientée vers la discipline symbolique que vers la formation spirituelle des fidèles, en particulier dans les campagnes (situation qui, rappelons-le, caractérise également d'autres contextes nationaux, notamment en Europe du Sud). Enfin, la représentation de l'Église comme un acteur de type « super-État », notamment à travers son contrôle du système éducatif et son influence durable sur les élites politiques, souligne sa capacité à intervenir directement dans la définition des normes sociales et politiques, s'imposant ainsi comme un pouvoir temporel structurant à l'échelle nationale.

C'est précisément à partir de ce constat que s'ouvre la section suivante, qui se propose de replacer historiquement la place et le rôle de l'institution ecclésiastique dans la société colombienne. Il s'agira de reconstruire les conditions de formation de son autorité, ainsi que les modalités de son articulation avec le pouvoir politique, afin de comprendre les fondements historiques de sa capacité durable d'intervention dans les affaires sociales et agraires.

[113] «The Catholic Church in Colombia has long been considered one of the strongest in Latin America. The Church was adminis-tratively strong during the colonial period; during the first years of indepen-dent history, it was economically strong, as a large landowner and controller of the census. After the loss of economic power, the Church remained mor-ally str ong, as most Colombians continued to be believers ».

Conclusions

Ce premier chapitre a permis de restituer les fondements à partir desquels l'Église catholique s'est constituée en acteur central de la société colombienne et s'est progressivement autorisée à intervenir dans les dynamiques agraires. Loin d'être appréhendée comme un bloc monolithique, l'institution a été analysée comme une réalité complexe, historiquement située, dont l'autorité sociale et politique s'est forgée à l'intersection d'un héritage colonial profondément enraciné et des tensions engendrées par les processus de modernisation.

Plusieurs constats majeurs se dégagent de cette analyse et permettent d'éclairer la position singulière de l'Église à l'aube des années 1960. En premier lieu, l'analyse des relations entre l'Église et le pouvoir politique met en évidence sa remarquable capacité d'adaptation. Malgré les tentatives de sécularisation et les affrontements idéologiques de la période postindépendance, l'institution parvient à préserver, puis à restaurer, une position d'autorité centrale. Héritière d'une configuration coloniale du pouvoir, revitalisée par le projet de la *Regeneración*, son alliance consolidée avec le Parti conservateur, formalisée par la Constitution de 1886 et le Concordat de 1887, l'inscrit durablement au cœur de l'État. Cette configuration lui permet d'exercer une influence décisive dans des domaines clés tels que l'éducation, la régulation morale et la médiation sociale, au point d'apparaître, notamment dans les milieux ruraux, comme une forme d'« État dans l'État », notamment dans les milieux ruraux.

Toutefois, l'examen attentif des dynamiques internes de l'institution révèle que cette puissance n'est ni homogène ni exempte de fragilités. L'Église apparaît comme un véritable « champ » traversé par des tensions entre modèles ecclésiologiques divergents. D'un côté, persiste une vision héritée de la Chrétienté, attachée à la défense de l'ordre social, à l'autorité hiérarchique et à l'alignement avec les élites traditionnelles, mais fragilisée par un isolement intellectuel, une rigidité doctrinale et une difficulté croissante à appréhender les transformations sociales du XIXe et du XXe siècles. De l'autre, émerge progressivement une conscience sociale critique, portée notamment par des figures telles que Camilo Torres (qui sera objet de l'analyse du chapitre 6) ou Germán Guzmán Campos, qui remet en cause la politisation implicite de l'institution et son inscription durable dans les rapports de domination existants.

Dans cette perspective, la rupture des années 1930, analysée dans la deuxième partie, constitue un tournant décisif. La perte de l'hégémonie politique directe, consécutive à la fin de l'hégémonie conservatrice, contraint l'Église à opérer une mutation stratégique majeure : le passage d'un modèle de Chrétienté traditionnelle à une logique de Nouvelle Chrétienté. Cette reconfiguration se traduit par le développement d'un vaste appareil d'action sociale (Action Catholique, JOC, UTC, et surtout la FANAL pour le monde paysan) destiné à maintenir l'influence catholique par l'encadrement des laïcs et l'intervention dans le champ social, face à la montée des idéologies et religions concurrentes (libéralisme, communisme, protestantisme).

Enfin, l'analyse de la période de *La Violencia* et de l'avènement du *Frente Nacional* révèle toute l'ambivalence de l'Église à l'aube des années 1960. D'une part, l'institution s'affirme comme une force stabilisatrice, contribuant à la légitimation du nouveau pacte politique et à la restauration d'une cohésion morale dans une société profondément fracturée. D'autre part, elle se heurte aux limites de son propre modèle : son alliance persistante avec les élites traditionnelles et sa structure hiérarchique freinent son adaptation aux transformations rapides d'une société marquée par l'urbanisation, la diversification des acteurs sociaux et les débuts de la sécularisation.

Ces éléments sont corroborés par les diagnostics produits par les chercheurs actifs en Colombie à l'époque qui confirment que l'Église ne saurait être réduite à un acteur cantonné à la sphère privée. Les scientifiques sociaux de l'époque la décrivent tour à tour comme un « vestige colonial » ou comme un « super-État », mettant en lumière son rôle structurant dans l'organisation sociale et politique du pays. Ces lectures soulignent la persistance de logiques héritées de la période coloniale, la centralité des formes rituelles et visibles de la religion, ainsi que l'exercice d'une autorité normative et disciplinaire particulièrement prégnante dans les campagnes. Elles révèlent ainsi combien l'institution demeure imbriquée dans les mécanismes de production et de reproduction de l'ordre social.

Ainsi, l'Église catholique qui s'apprête à affronter la question agraire dans les années 1960 se présente comme une institution à la fois puissante et traversée de tensions. Elle dispose de ressources doctrinales, au premier rang desquels la DSC, et d'instruments organisationnels, qui lui permettent d'intervenir dans le champ agraire. Mais cette capacité d'action demeure conditionnée par ses héritages, ses alliances et ses divisions

internes. Autrement dit, son engagement futur dans la question agraire ne peut être compris ni comme une rupture radicale ni comme une simple continuité : il s'inscrit dans un espace de contraintes et de possibles structuré par cette histoire longue

C'est précisément à l'intérieur de cet espace que se déploie l'analyse du chapitre suivant. Après avoir établi les conditions historiques de possibilité de l'intervention ecclésiale, il convient désormais d'examiner la question agraire elle-même : ses origines, ses configurations économiques et sociales, les formes spécifiques du conflit foncier en Colombie et les projets de réforme qui émergent au tournant des années 1960. Ce déplacement du regard, de l'institution ecclésiastique vers le champ agraire, permettra de comprendre comment et pourquoi l'Église redéfinit progressivement son positionnement, et selon quelles logiques s'élabore un nouveau compromis autour de la réforme agraire.

Chapitre 2

La terre comme problème : structure agraire, conflits et régimes fonciers en Colombie

Esta cova em que estás, com palmos medida
É a conta menor que tiraste em vida
É a conta menor que tiraste em vida
É de bom tamanho, nem largo, nem fundo
É a parte que te cabe deste latifúndio
É a parte que te cabe deste latifúndio
Não é cova grande, é cova medida
É a terra que querias ver dividida
É a terra que querias ver dividida […]

Buarque, Chico. 1966. « Funeral de um lavrador ». Dans *Morte e Vida Severina*. Avec João Cabral de Melo Neto et Aírton Barbosa. Rio de Janeiro : Philips. Disque LP.

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en lumière les conditions historiques, politiques et institutionnelles qui ont rendu possible l'intervention de l'Église catholique dans le monde rural colombien. Cette analyse a permis de saisir l'Église comme un acteur historiquement situé, porteur de ressources symboliques, organisationnelles et doctrinales spécifiques. Il convient désormais d'opérer un déplacement analytique décisif : non plus partir de l'institution qui intervient, mais du terrain social, économique et politique sur lequel cette intervention acquiert sens et portée.

Après avoir étudié l'Église comme acteur, il s'agit à présent d'interroger la configuration du problème dans lequel elle s'insère. Ce problème est celui de la terre. Mais la terre n'est pas ici envisagée comme une simple ressource productive ni comme un objet foncier isolé : elle constitue un nœud de rapports sociaux, un principe d'organisation de l'espace, un fondement de hiérarchies et un vecteur de pouvoir. Elle est à la fois moyen de subsistance, capital, patrimoine, instrument de domination et support de reconnaissance sociale. C'est précisément en raison de cette densité sociale et politique que la terre se constitue en « question ».

Ce deuxième chapitre a donc pour objectif de construire un cadre théorique et analytique permettant d'appréhender la question agraire dans sa complexité. Il ne s'agit pas de réduire celle-ci à un déficit de terres ou à un problème technique de productivité, mais de l'analyser comme un ensemble de relations politiques, économiques et sociales à travers lesquelles la terre se constitue en problème public. De quoi le « problème de la terre » est-il le nom ? Que révèle-t-il des modalités de développement du capitalisme en contexte périphérique ? Comment articule-t-il inégalités sociales, formes de domination politique et conflictualité armée ?

L'enjeu est double. D'une part, il s'agit de comprendre comment et pourquoi la terre devient, au cours du XXe siècle et notamment dans les années 1960, un foyer structurant de conflits, de mobilisations paysannes, de réformes inabouties et de reconfigurations institutionnelles. La question agraire n'émerge pas spontanément : elle se constitue historiquement à l'intersection de dynamiques économiques (industrialisation, ouverture commerciale, modernisation agricole), de transformations démographiques (croissance de la population rurale, exode), et de luttes sociales autour de l'accès, de l'usage et du contrôle du sol. D'autre part, il s'agit de fournir les instruments conceptuels nécessaires pour éclairer les modalités d'intervention de l'Église dans ces

dynamiques. Comprendre la structure agraire et ses contradictions internes permet de situer l'action ecclésiale non comme une initiative isolée, mais comme une prise de position dans un champ de forces traversé par des rapports de pouvoir, des intérêts divergents et des projets concurrents de réforme sociale.

Dans cette perspective, l'analyse de la structure agraire constitue un axe central du chapitre. Celle-ci ne doit pas être envisagée comme une simple addition d'éléments (propriétaires, travailleurs, institutions), mais comme un système d'interrelations organisant l'accès, l'usage et le contrôle de la terre. Comme le souligne Machado (2002), ce sont ces relations d'interdépendance qui déterminent la stabilité ou la transformation d'un ordre rural. La structure agraire ne renvoie donc pas uniquement à la distribution statistique des surfaces : elle exprime un modèle de développement, institue des hiérarchies sociales et inscrit la propriété foncière au cœur des tensions politiques.

C'est à partir de cette perspective que ce chapitre est organisé en deux parties. La première inscrit la réflexion dans la trajectoire intellectuelle et historiographique de la question agraire en Colombie. À travers une révision de la littérature scientifique, centrée notamment sur les débats colombiens et latino-américains, elle revient sur les principaux courants théoriques (structuralisme, marxisme, néo-structuralisme, néo-institutionnalisme, libéralisme), identifie leurs lignes de fracture et examine les moments historiques où la terre s'est constituée en problème public central, notamment dans les années 1930 et 1960.

La deuxième partie approfondit l'analyse de la structure de la propriété foncière et des régimes de tenure qui ont façonné le monde rural colombien. Elle met en lumière la dualité latifundium–minifundium, les formes communautaires et les systèmes de métayage, en montrant comment ces configurations ont produit une structure agraire profondément inégalitaire, conflictuelle et résistante aux tentatives de réforme.

Du point de vue méthodologique, si cette étude repose principalement sur une révision critique de la littérature académique de référence, elle mobilise également des sources issues de fonds documentaires colombiens, notamment l'Archive Générale de la Nation (AGN) de Bogotá et son fond Camilo Torres Restrepo (CTR) et l'Archive Centrale Historique de l'Université Nationale (ACHUN), en particulier la collection Ernesto Guhl. Ces matériaux permettent de restituer les catégories d'analyse, les diagnostics et les représentations à travers lesquels la question de la terre était pensée par les acteurs

contemporains, et d'ancrer ainsi l'analyse théorique dans les problématisations historiques effectives.

2.1 Fondements et définition de la question agraire colombienne

Dans la Colombie de la deuxième moitié du XXe siècle, la question agraire constitue une configuration sociale récurrente propre aux sociétés rurales marquées par de fortes inégalités. Elle se caractérise par une tension structurelle entre la concentration de la propriété foncière et l'exclusion persistante des populations paysannes de leur accès à la terre et ressources nécessaires à sa mise en valeur (moyens techniques de production, crédit et eau)[114]. Cette tension dépasse largement une problématique strictement productive pour renvoyer à des enjeux sociaux, politiques et économiques majeurs, liés notamment à la justice sociale, à l'intégration des espaces ruraux dans le projet national et à la conflictualité agraire. Le cas colombien illustre donc comment la terre, à l'instar d'autres pays du Sud, devient un enjeu central des dynamiques économiques, sociales et politiques, à travers les modalités de son accès, de son contrôle et de ses usages (Colin et al. 2023).

Dans cette partie, nous proposons tout d'abord de situer notre analyse par rapport à la production intellectuelle qui a pensé, débattu et reformulé la question agraire au fil du temps. Cette mise en perspective de la littérature permet d'identifier les principaux cadres d'analyse, les auteurs mobilisés, ainsi que les lignes de fracture théoriques qui ont structuré le débat. Nous analyserons ensuite la notion de structure agraire, essentielle pour comprendre les processus par lesquels la terre s'impose progressivement comme un problème central au cours du XXe siècle dans le contexte colombien, ainsi que les implications sociales et politiques de cette centralité. Dans cette perspective, nous prendrons en considération, dans un dernier temps, les moments où la terre s'est constituée en problème en Colombie, en particulier dans les années 1930 et 1960.

[114] Voir à ce propos l'article d'opinion de Fabio Zambrano Pantoja, directeur de l'Institut d'Études Urbaines de l'Université Nationale de Colombie, intitulé « El problema agrario en Colombia, una cuestión mal plantada » (2023).

2.1.1 Cadres d'interprétation de la question agraire en Colombie

Les analyses de la question agraire en Colombie ont donné lieu à une production intellectuelle abondante et diversifiée, largement structurée par les grandes visions du développement qui ont traversé l'Amérique latine au cours du XXe siècle. Comme le montre l'économiste Absalón Machado, figure de premier plan dans l'étude des problématiques agraires colombiennes et latino-américaines, si la communauté académique s'accorde sur la pluralité des facteurs ayant contribué à la formation de la question agraire, des désaccords persistent quant à leur hiérarchisation et à leur portée explicative dans l'interprétation du conflit foncier. Dans ce contexte, les travaux consacrés à la question agraire s'inscrivent principalement dans les cadres du structuralisme, du marxisme, de la théorie néoclassique et du libéralisme économique, auxquels s'ajoutent, à partir des années 1980, le néo-structuralisme et le néo-institutionnalisme, intégrant les apports de l'économie politique. En nous appuyant sur l'analyse proposée par Machado dans le chapitre 6 de son ouvrage *De la estructura agraria al sistema agroindustrial* (2002, 261-313), nous proposons une synthèse de ces approches, qui permettra à la fois de situer les principaux cadres d'interprétation du conflit foncier en Colombie et d'introduire les auteurs mobilisés tout au long de notre thèse[115].

Les approches structuralistes, particulièrement dominantes dans les années 1960 et 1970, se caractérisent par une analyse hétérodoxe de l'économie rurale et par une forte ouverture pluridisciplinaire, intégrant des apports de la sociologie, de l'anthropologie et de la science politique (Suescún Barón 2013, 655). Elles mettent l'accent sur les structures foncières, les relations sociales de production, l'intervention de l'État et les limites d'une modernisation agricole incapable de générer un développement social inclusif. Ce courant constitue le cadre d'analyse privilégié d'auteurs tels que Absalón Machado (1981)[116],

[115] Cette synthèse est complétée par l'analyse faite par Mateo Bermúdez Medina, dans son mémoire en Etudes politiques consacré au rôle des relations entre propriétaires et colons dans la structure de propriété de la terre dans l'est du Tolima entre 1926 et 1936.

[116] Dans cet ouvrage, Machado propose une distinction analytique entre, d'une part, les problèmes structurels de l'agriculture liés aux exigences du développement et aux contraintes qu'impose l'expansion du capitalisme sur le secteur agricole (notamment en ce qui concerne l'intégration des paysans aux processus de modernisation et de progrès) et, d'autre part, les difficultés propres à l'activité productive agricole ainsi que ses facteurs conjoncturels (Machado Cartagena 2002, 266).

Jesús A. Bejarano (1976)[117], Jaime Jaramillo, Leonidas Mora et Fernando Cubides (1986)[118] (Machado Cartagena 2002, 261-262 ; Bermudez Medina 2017, 7).

L'une des formulations les plus abouties du structuralisme se trouve dans les travaux de Antonio García Nossa (1973 ; Araujo et García 1981), figure centrale de la pensée agraire latino-américaine (Suescún Barón 2013, 655-656). Pour García, le cœur du problème agraire ne réside pas dans la modernité ou dans le progrès technique en tant que tels, mais dans ce qu'il qualifie de modernisation sans développement. En effet, selon cet économiste colombien, le développement technique du secteur agricole ne constitue pas un problème en soi ; ce qui est déterminant est le cadre institutionnel, social et politique dans lequel il s'inscrit, et sa capacité à créer des conditions favorables aussi bien pour les acteurs disposant des ressources nécessaires à l'investissement technologique que pour ceux qui en sont exclus. Dans cette perspective, la question agraire doit être analysée à partir d'un contexte à la fois national et international, en tenant compte des bases structurelles du système agricole, de son insertion dans le marché intérieur et des

[117] La pensée de Bejarano relative à la question agraire évolue au fil des décennies. Dans son œuvre des années 1970, il conçoit la question agraire comme un obstacle structurel à la modernisation capitaliste, lié à la concentration de la propriété et à l'existence d'un latifundium improductif. Il critique la confusion fréquente entre problèmes agricoles (techniques ou productifs) et problème agraire (structurel et politique). Selon lui, le véritable problème n'est pas l'agriculture en tant que frein au capitalisme, mais le capitalisme lui-même comme obstacle au développement agricole. Cela conduit à deux voies opposées : soit le renforcement de la grande propriété comme entreprise capitaliste, soit une réforme radicale de la structure foncière (Bejarano 1976, 12). À partir des années 1980, Bejarano oriente sa réflexion vers une approche plus technocratique, notamment en tant que membre de la *Misión de Estudios del Sector Agropecuario* (Rivera 1999, 291 ; Machado Cartagena 1999, 270). Il délaisse progressivement la notion de question agraire au profit de préoccupations fonctionnelles : productivité, compétitivité, intégration aux marchés, sécurité alimentaire (Rivera 1999, 292). Dans ses derniers écrits des années 1990, Bejarano ne parle plus de problème agraire. Le monde rural n'est plus vu comme un espace de conflit social, mais comme un secteur économique à moderniser, selon une logique néoclassique et institutionnaliste (Rivera 1999, 293). Rivera interprète cette disparition comme une crise épistémologique, qui marque la fin d'un cycle intellectuel critique. Le débat agraire est remplacé par une approche fragmentée centrée sur des objectifs de gestion publique. Machado (1999, 250-52) souligne que Bejarano, bien qu'ayant évolué, n'a jamais été dogmatique : il adapte ses outils conceptuels aux exigences de chaque période, mais sa pensée devient progressivement moins conflictuelle, plus institutionnelle et intégrée aux logiques du pouvoir.

[118] Machado (2002, 267) inscrit les travaux de Jaramillo, Mora et Cubides sur la colonisation du *Bajo* et *Medio Caguán* (Caquetá) dans le courant structuraliste, en soulignant leur apport pionnier à l'analyse régionale de la question agraire, affranchie des schématisations marxistes classiques. À partir des années 1980, l'étude des processus de colonisation devient ainsi centrale pour comprendre la différenciation régionale des dynamiques agraires, marquées par des trajectoires inégales, discontinues et profondément asymétriques. Ces analyses montrent que la reproduction du latifundium et du minifundium dans les zones de frontière agricole, combinée à l'expansion de la culture de la coca et à la présence de la guérilla, constitue un élément structurant de la question agraire colombienne. Loin d'être des phénomènes isolés, ces dynamiques s'inscrivent dans des processus nationaux plus larges et se traduisent par la dégradation environnementale, la persistance d'inégalités foncières, la précarité des colons et la faiblesse de l'institutionnalité étatique. En adoptant une approche structuraliste dynamique, centrée sur la construction régionale à partir des niveaux locaux d'organisation communautaire, ces auteurs mettent en évidence les effets socioculturels et économiques de l'économie de la coca, et plaident pour un modèle alternatif de colonisation fondé sur le renforcement des organisations locales et sur une présence active de l'État.

différentes phases du développement capitaliste. Inscrite dans un capitalisme périphérique et dépendant, la modernisation agricole tend ainsi à reproduire, voire à accentuer, les inégalités sociales et foncières (Machado Cartagena 2002, 262-266).

Parallèlement, les lectures marxistes, particulièrement influentes dans les années 1970, ont abordé la question agraire à partir des relations de production, des luttes de classes et du développement du capitalisme dans l'agriculture. Des auteurs tels que Hugo Vélez (1975), Víctor Manuel Moncayo et Fernando Rojas (1979)[119], Salomón Kalmanovitz (1975 ; 2017)[120], Orlando Fals Borda (1975 ; 1976 ; 1979 ; 1981 ; 1984 ; 1986)[121] et León Zamosc (1982 ; 1986)[122] ont profondément marqué ce débat. Si certains courants marxistes ont interprété la réalité rurale colombienne à travers la persistance de formes semi-féodales, d'autres analyses (notamment celles de Vélez et de Kalmanovitz) ont montré que l'agriculture colombienne était déjà largement capitaliste, bien que structurée de manière profondément inégalitaire et subordonnée aux dynamiques du marché mondial. Ces travaux ont également mis en évidence les processus de différenciation sociale et de décomposition de la paysannerie, résultant de l'articulation fonctionnelle entre formes de production paysannes et capitalistes (Machado Cartagena 2002, 267-272).

[119] Fernando Rojas et Víctor Manuel Moncayo ont étudié la production parcellaire et son articulation avec le mode de production paysan, montrant comment ces relations structurent la différenciation sociale et la transformation de la paysannerie. Hugo Vélez, quant à lui, analyse la Colombie comme une économie capitaliste néocoloniale et examine le développement des relations de production capitalistes dans l'agriculture, en rejetant l'idée d'une agriculture semi-féodale persistante (Bermudez Medina 2017, 8).

[120] Dans son œuvre, Kalmanovitz analyse le développement du capitalisme agricole en Colombie en adoptant une approche historique et statistique inspirée de l'économie néoclassique et keynésienne. Selon lui, le régime capitaliste, accentué par l'oppression impérialiste, est incapable de résoudre les problèmes paysans : l'agriculture ne parvient pas à alimenter correctement l'industrie et les populations ouvrières, ce qui renforce la dépendance au marché mondial. La solution démocratique, pour Kalmanovitz, passe par l'alliance du mouvement ouvrier et paysan, plutôt que par la bourgeoisie, s'orientant vers une perspective socialiste (Machado Cartagena 2002, 270).

[121] Machado se réfère en particulier à l'activité académique de Fals Borda dans les années 1970 et 1980, période durant laquelle la sociologie, discipline dont il est le principal représentant en Colombie, se politise et s'affirme comme un outil de transformation sociale. C'est à cette époque que Fals développe la recherche-action participative (RAP), une méthode de recherche « par le bas » illustrée notamment par *Historia doble de la Costa* (1979-1986) (Cataño 2024, 231-233 ; Vizcaíno 2008, 577). Il convient toutefois de rappeler que cette approche ne représente qu'une des multiples facettes de la longue et riche carrière académique de Fals Borda, qui sera présentée dans le chapitre 3 de notre thèse.

[122] Dans les années 1970, Zamosc, avec Cristina Escobar (1987) et Silvia Rivera Cusicanqui (1987), adopte une perspective marxiste pour étudier le mouvement paysan, notamment l'*Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), fournissant des clés pour en comprendre les dynamiques. Dans les années 1980, il analyse également les effets de la crise politique sur ces luttes et sur l'aspiration des paysans à la participation citoyenne, tout en soulignant la crise du mouvement paysan déjà perceptible à la fin des années 1970 (Machado Cartagena 2002, 272).

À partir des années 1980, ces interprétations ont été partiellement reformulées par un marxisme renouvelé et plus flexible, ainsi que par le néo-structuralisme, qui intègre plus explicitement les dimensions institutionnelles, politiques, territoriales et culturelles du développement rural. Des auteurs comme Alfredo Molano (1990 ; 1996), Darío Fajardo[123] (1993 ; Friede et al. 1975) ou Alejandro Reyes (1978 ; 1987) ont déplacé l'analyse vers les dimensions sociales, historiques et anthropologiques du conflit foncier, en mettant l'accent sur les modalités d'appropriation de la terre, les formes de domination et de résistance du monde paysan, ainsi que sur les effets politiques et institutionnels de ces conflits (Bermudez Medina 2017, 8-9). Le néo-structuralisme, représenté notamment par l'étude de José Antonio Ocampo et Santiago Perry[124] (1995) ou les travaux de Sergio Bitar (1988), insiste pour sa part sur les effets différenciés des politiques macroéconomiques, de l'ouverture commerciale et des réformes institutionnelles sur l'agriculture, tout en soulignant le potentiel économique et social de l'économie paysanne, à condition qu'elle soit soutenue par des politiques publiques actives, sélectives et cohérentes (Machado Cartagena 2002, 284-286).

Enfin, l'ensemble de ces approches s'oppose frontalement au courant néolibéral, qui attribue le conflit agraire au faible niveau de développement économique et à l'excès d'intervention de l'État. Selon cette perspective, les distorsions introduites par les politiques publiques entraveraient le fonctionnement efficient des marchés fonciers et agricoles, et les forces du marché seraient les mieux à même d'assurer une allocation optimale des ressources. Cette vision postule ainsi que le marché foncier ne devrait pas être soumis à des interventions étatiques susceptibles d'altérer les mécanismes de l'offre et de la demande (Bermudez Medina 2017, 9-10).

[123] Carlos Alberto Suescun place les ouvrages de Fajardo dans l'approche structuraliste, notamment ces ouvrges plus récentes comme Fajardo, D. (2009). Territorios de la agricultura colombiana. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

[124] D'après Machado (2002, 271-272), certaines œuvres de Santiago Perry, notamment celle consacrée à la crise agraire en Colombie (1985), s'insèrent dans l'approche marxiste en adoptant une vision dogmatique et réductionniste de gauche. Perry attribue presque exclusivement les problèmes de l'agriculture colombienne à l'ingérence des États-Unis, réduisant la question agraire à un déterminisme externe. Il postule un semi-féodalisme persistant, dominé par les grands latifundia, tout en négligeant l'existence d'une agriculture capitaliste déjà significative. Cette lecture conduit Perry à préconiser une révolution anti-impérialiste, plaçant la paysannerie au centre comme seule solution à la crise. Machado critique cette approche pour sa simplification du monde rural, son ignorance des dynamiques internes et des rapports de travail, et sa surdétermination des facteurs extérieurs.

2.1.2 Structure agraire et dualisme agricole : fondements et enjeux en Colombie

À l'issue de cette révision bibliographique, la compréhension de la question agraire implique de revenir au concept central de structure agraire. Celle-ci ne se limite pas à la seule répartition des terres, mais renvoie à un ensemble organisé et hiérarchisé de relations sociales articulant acteurs, ressources et formes de propriété. Comme le souligne Machado (2002, 17-18), la structure agraire se définit avant tout par les relations d'interdépendance entre ses composantes (propriétaires, travailleurs, institutions) plutôt que par ces éléments considérés isolément. Ce sont précisément ces relations, et en particulier celles qui articulent la possession de la terre à ses modalités d'usage, qui déterminent la stabilité ou la transformation d'un système agraire.

En ce sens, la structure agraire reflète le modèle de développement dominant et ne peut être réduite ni à une simple configuration technico-économique ni aux seules dynamiques du marché. Elle doit être analysée dans le cadre plus large de l'agriculture capitaliste et des tensions sociales, économiques et politiques qu'elle génère (González Santos 2016, 118). Dans cette perspective, la terre dépasse largement sa fonction productive et constitue à la fois un patrimoine et un lien entre générations au sein des groupes familiaux et des communautés locales, tout en fondant des formes de légitimité et de hiérarchisation socio-politique dans de nombreux contextes (Colin et al. 2023).

L'analyse de la structure agraire s'inscrit dans une tradition intellectuelle ancienne, influencée principalement par la pensée marxiste. Dès le XIXe siècle, Marx ([1867] 1875) met en évidence le rôle central de la dépossession foncière dans la formation du capitalisme, montrant comment les paysans, privés de leurs moyens de production, sont contraints à la prolétarisation. Lénine ([1899] 1969) approfondit cette analyse en soulignant la différenciation interne de la paysannerie et la domination croissante des grandes exploitations agricoles, tandis que Kautsky ([1899] 1970) anticipe la disparition de l'agriculture familiale, jugée peu compétitive face à l'agriculture capitaliste moderne, intégrée aux circuits du capital (Wander et al. 2020, 9).

Une rupture majeure intervient toutefois au début du XXe siècle avec les travaux de Tchayanov ([1925] 1990), qui propose une lecture alternative de la paysannerie. Il met en évidence l'existence d'une logique économique propre à l'agriculture familiale, orientée non vers la maximisation du profit mais vers la reproduction du foyer, ce qui

explique la résilience de cette forme d'agriculture dans des contextes de crise ou d'exclusion. Cette approche influence profondément, à partir des années 1950 et 1960, les travaux menés en Amérique et en Europe, notamment en France avec Mendras (1967) et Servolin (1972), qui analysent respectivement le déclin annoncé de l'agriculture familiale et sa transformation dans les économies développées par son intégration aux filières agro-alimentaires avec l'appui de l'État (Wander et al. 2020, 10).

Pour définir la structure agraire en Amérique latine, nous retenons l'approche structuraliste d'Antonio García (1973, 117), considérée parmi les plus précises (Suescún Barón 2013, 657), qui la conçoit comme :

> Un système d'interrelations économiques, sociales, culturelles et politiques dont le noyau central est constitué par la propriété de la terre et des ressources permettant son utilisation, selon des modèles historiques d'économie et d'organisation sociale. Dans ce cadre, la propriété foncière implique aussi le contrôle des ressources nécessaires à son exploitation économique et politique - les infrastructures physiques, les institutions de crédit et de transfert technologique, les mécanismes de commercialisation agricole sur les divers types de marché -, la fonction de la terre étant définie historiquement soit comme bien de production, soit comme investissement, soit encore comme instrument de pouvoir et de domination sociale[125].

Machado (2002, 22-23) souligne que la réflexion de García s'inscrit dans le contexte latino-américain de l'après-guerre, marqué par une remise en question des modèles de développement capitaliste imposés par les pays industrialisés. À l'instar de Raúl Prebisch, figure centrale de la Commission économique pour l'Amérique latine et la Caraïbe (CEPAL) entre 1950 et 1963, García cherche à penser un développement autonome, adapté aux réalités des pays périphériques et dépendants. Sa conception de la structure agraire s'inscrit ainsi dans une lecture critique du retard économique, social et politique de la région, et participe à une tentative de rupture avec les modèles dominants états-uniens.

Pour García, la structure agraire colombienne se définit comme l'expression d'un dualisme structurel entre deux formes d'agriculture : d'une part, une agriculture

[125] « Un sistema de interrelaciones económicas, sociales, culturales y políticas cuyo núcleo central está constituido por la propiedad sobre la tierra y sobre los recursos para utilizarla, de acuerdo con patrones históricos de economía y de organización social. Dentro de este concepto, la propiedad sobre la tierra implica el dominio sobre los recursos para su utilización económica y política - la infraestructura física, las instituciones de transferencia de crédito y de tecnología, los mecanismos de comercialización agropecuaria en los diversos tipos de mercado - definiéndose el esquema de uso de acuerdo con la función histórica que desempeña la tierra como: bien de producción, como bien de inversión, o como elemento de poder y de dominación social ».

capitaliste et commerciale, utilisant des techniques modernes et orientée vers le marché ; d'autre part, une agriculture traditionnelle et paysanne, centrée sur la petite propriété et l'autosubsistance (Bejarano 1976, 9 ; Rivera 1999, 289 ; Zamosc 1986, 19). Ce constat reflète la division signalée dans le contexte latino-américain par l'historien britannique Eric Hobsbawm, qui observe dès 1963 que :

> Dans tout pays d'Amérique latine, il existe fondamentalement deux types de zones agricoles : celles caractérisées par une agriculture de subsistance extrêmement archaïque, pratiquement en dehors ou seulement à la marge de l'économie ; et celles tournées vers la production pour le marché, ce qui signifie en partie l'approvisionnement alimentaire des villes en pleine croissance, mais surtout la culture de produits d'exportation destinés au marché mondial, comme le café[126] (Hobsbawm 2016, 67-68).

Ce dualisme ne renvoie pas seulement à une opposition économique, mais également à une organisation territoriale différenciée : l'agriculture capitaliste prédomine dans les plaines, bénéficiant de la mécanisation, du crédit et des politiques publiques, tandis que l'agriculture paysanne reste concentrée dans les zones montagneuses, souvent exclues des circuits de production modernes. Comme le souligne Zamosc (1992, 63-64), cette coexistence s'exprime selon trois dynamiques principales :

1- Le parallélisme, lorsque les deux modèles se développent simultanément dans des zones géographiques distinctes ;

2- La complémentarité, lorsque les deux modèles se spécialisent dans des productions différentes, et l'agriculture paysanne fournit une main-d'œuvre temporaire à l'agriculture capitaliste.

3- La contradiction, lorsque les deux formes entrent en concurrence pour l'accès aux mêmes ressources (terre, crédit, appui institutionnel).

La structure bimodale qui s'observe en Colombie et que représente un obstacle au développement (Machado Cartagena 2002, 41) se caractérise alors principalement par une forte concentration et polarisation de la propriété foncière, où de grandes exploitations coexistent avec de très petites, sans lien coopératif. Cette situation engendre une structure conflictuelle, où les petits et grands propriétaires vivent souvent en

[126] « In any Latin American country there are, fundamentally, two types of agricultural zones : those of extremely backward subsistence farming, which is virtually outside or only marginally within the range of the economy, and those of production for the market, which means partly food for the rapidly growing cities, but still mainly the growth of cash crops for the world market, such as coffee ».

opposition, et où aucune réforme agraire significative n'a été mise en place. Sur le plan économique, cette structure présente un faible potentiel de croissance, une agriculture peu liée à l'agro-industrie, un niveau d'investissement et d'épargne limité, et un usage inefficace des terres. La démocratie et la participation sociale sont peu développées, les systèmes de coopération quasi inexistants, et l'État est faible, avec des politiques discriminatoires envers les petits paysans. Il s'agit donc d'une structure inégalitaire, excluante et peu productive, contribuant au sous-développement rural[127] (Machado Cartagena 2002, 37-41 ; Suescún Barón 2013, 657-660).

La structure agraire apparaît ainsi comme un élément central du développement de la société. C'est précisément lorsque l'on interroge la place de la terre dans le développement économique et social qu'elle se constitue en problème national. Pour Jesús Antonio Bejarano (1976, 7), la question agraire, - ou plutôt, selon sa formulation, « la constitution de l'agriculture en tant que problème » - s'impose comme une préoccupation d'ordre national à deux moments clés du XXe siècle : dans les années 1920, puis à nouveau dans les années 1960. Lors de ces deux périodes, la question s'articule autour de deux relations fondamentales : d'une part, le lien entre la structure agraire et les modalités de développement du marché intérieur ; d'autre part, l'articulation entre le développement agricole et les formes spécifiques de l'accumulation du capital dans une économie dépendante comme celle de la Colombie (Bejarano 1976, 15).

[127] Pour des raisons d'exhaustivité, précisons qu'à côté de la bimodalité, García *(1973, chapitre III La estructura agraria latinoamericana*) a théorisé deux autres formes de structure agraire : la structure unimodale et la structure multimodale. La première correspond à un modèle entrepreneurial et homogène, caractérisé par une faible concentration foncière et une absence de conflits. Les exploitations y sont technologiquement avancées, avec un fort potentiel de croissance et une bonne articulation avec l'agro-industrie. Elle favorise des niveaux élevés d'épargne et d'investissement, un marché foncier efficace, une coopération soutenue entre exploitations et un solide développement institutionnel. L'État y est moderne, les politiques inclusives, et la démocratie participative bien établie. Cette structure est donc productive, stable et socialement intégratrice, typique des pays à agriculture développée et moderne. La structure multimodale occupe en revanche une position intermédiaire entre la bimodale et l'unimodale. Elle se caractérise par une faible concentration de la propriété, où la petite et la moyenne exploitation dominent tout en coexistant avec de grandes exploitations bien gérées. Les différents types de propriétés peuvent s'articuler en alliances, permettant un usage efficace et diversifié des terres. Sur le plan économique, elle favorise la croissance agricole et l'accès aux marchés, avec une forte articulation avec l'agro-industrie. Les systèmes de coopération fonctionnent, l'État est équitable, les droits de propriété consolidés, la démocratie développée, et la réforme agraire contribue à réduire les conflits (Machado Cartagena 2002, 41-46 ; Suescún Barón 2013, 657-660). Voir également Jonshton, Bruce. F., Kilby, Peter. 1980. Agricultura y transformación estructural : políticas económicas para los países en desarrollo tardío. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

2.1.3 La question agraire dans la Colombie du XXe siècle : concentration foncière, conflits et réformes (1920-1960)

Dans les années 1920, la question agraire se manifeste avant tout par la forte concentration de la propriété foncière, caractéristique du régime territorial de l'époque. Cette concentration constitue un problème dans la mesure où une part importante des terres intégrées aux circuits marchands demeure sous-utilisée, limitant ainsi la pénétration du capital dans les campagnes. Par ailleurs, les relations de travail existantes tendent à fixer la main-d'œuvre à la terre, l'isolant du marché du travail et empêchant son intégration aux besoins de l'industrialisation naissante. La question agraire se pose alors simultanément comme un problème d'utilisation économique du sol et comme un problème de mobilisation de la force de travail (Bejarano 1976, 7-8).

Dans le débat public, elle s'impose comme un obstacle majeur à l'industrialisation nationale, alors même que le pays connaît une phase de forte croissance économique (Bejarano 1989, 51-52). La conjoncture est inédite : pour la première fois, la Colombie parvient à surmonter sa pénurie chronique de capitaux extérieurs. Bien que temporaire, cette amélioration déclenche un véritable boom économique (Sánchez Torres et Bedoya Ospina 2023, 34), soutenu par un vaste programme d'investissements publics[128]. Cette conjoncture s'explique notamment par la conclusion des négociations avec les États-Unis sur la question de Panama, qui aboutissent au versement d'une indemnisation de 25 millions de dollars (10 millions en 1923, puis 5 millions par an entre 1924 et 1926), dans le cadre du traité Urrutia-Thompson[129]. Cet afflux de capitaux, représentant à lui seul plus de 50% de la valeur des exportations nationales en 1922, inaugure la période dite de la « *danza de los millones* » (1923-1931) (Acosta Gómez 2014, 28 ; Sánchez Torres et Bedoya Ospina 2023, 29).

Toutefois, cette prospérité demeure profondément inégalitaire. Tandis que l'État acquiert une capacité inédite de financement des grands projets, les bénéfices de la croissance se concentrent largement entre les mains des élites nationales et des acteurs

[128] Sur les années 1920 en Colombie, voir l'article suivant : König, Hans-Joachim. 1997. « Los años veinte y treinta en Colombia : ¿Época de transición o cambios estructurales ? ». *Ibero-amerikanisches Archiv*, nouvelle série, vol. 23, nos 1-2 : 121-155.

[129] Sur la séparation entre la Colombie et Panama, voir les ouvrages suivants : Pizzurno Gelós, Patricia (dir.). 1995. *La separación de Panamá de Colombia y el surgimiento de la república (3 de noviembre de 1903)*. Panamá : Instituto Nacional de Cultura ; Archivo Nacional de Panamá ; Lemaitre, Eduardo. 1971. *Panamá y su separación de Colombia : una historia que parece novela*. Bogotá : Editorial Kelly.

financiers étrangers. L'agriculture, toujours largement orientée vers l'exportation, demeure incapable de satisfaire la demande interne, en particulier en produits alimentaires. Cette situation entraîne une inflation des prix agricoles, dont les grands propriétaires tirent profit sous forme de rente foncière, renforçant ainsi leur pouvoir économique et politique. Dans le même temps, les investissements productifs restent limités, les salaires stagnent et les inégalités sociales s'accentuent. À partir de 1926, le dépeuplement de certaines régions rurales (notamment dans le département de Boyacá) témoigne de l'aggravation des tensions. Attirés par les salaires offerts par les grands chantiers publics, de nombreux paysans quittent les campagnes, contribuant à la désorganisation du monde rural, un phénomène vivement dénoncé par l'Église catholique, comme nous le verrons dans le chapitre 3. La prospérité apparente s'effondre rapidement, révélant les faiblesses structurelles d'un modèle fondé sur la concentration des richesses et la dépendance à l'égard des capitaux extérieurs (Acosta Gómez 2014, 28-29 ; Sánchez Torres et Bedoya Ospina 2023, 54-62) [130].

Face à cette situation, les mobilisations rurales se multiplient dès la fin de la décennie. Colons, métayers, petits producteurs, ouvriers agricoles et paysans indigènes contestent les formes dominantes de la propriété foncière, donnant lieu à une « infinité de conflits », motivés par le « désir de la paysannerie de posséder un morceau de terre »[131] (Perry 1985, 101)[132]. Ces tensions culminent dans plusieurs épisodes de violence, dont l'un des plus marquants se produit le 28 juillet 1929 à San Vicente de Chucurí (Santander). Cet événement, qualifié par Abelardo Carrillo Urrego (2007, 10) de « première insurrection armée paysanne d'Amérique latine », est organisé par le Parti Socialiste Révolutionnaire (PSR)[133], qui cherche à articuler les luttes rurales avec les grèves des

[130] Par ailleurs, les explications sur la crise agricole divergent. Certains observateurs de l'époque l'attribuent à la structure foncière elle-même, marquée par l'absentéisme des grands propriétaires et la faible productivité. D'autres y voient les effets pervers des grands travaux publics, qui détournent la main-d'œuvre des champs, provoquant une « pénurie de bras » et une hausse des salaires jugée excessive (Bejarano 1989, 64-65).

[131] « las postrimerías de la década del 20 y los inicios de la del 30 fueron testigos de infinidad de conflictos cuyo móvil era el deseo del campesinado de poseer un pedazo de tierra ».

[132] Parmi les types de revendications, Silvia Rivera Cusicanqui (1987, 7) en distingue trois : les petits producteurs protestent contre la dégradation des conditions de location et les difficultés à accéder au marché de manière autonome ; les paysans indigènes dénoncent l'usurpation croissante de leurs terres et la suppression des réserves ; les ouvriers agricoles, quant à eux, subissent une exploitation accrue.

[133] Le Parti Socialiste Révolutionnaire (PSR), fondé en 1926 lors du Troisième Congrès ouvrier, se présente comme une alternative au socialisme réformiste, en se réclamant d'une ligne révolutionnaire. Actif notamment dans la zone bananière (côte atlantique), la région caféière (Viotá), dans le Tolima et le Santander, le PSR s'implante auprès des ouvriers agricoles, des petits colons et des travailleurs des secteurs économiques majeurs, en créant plusieurs syndicats locaux. Il devient en 1928 une section de

travailleurs agricoles. Entre 1932 et 1933, plusieurs manifestations dans les campagnes se soldent par des morts et des blessés, notamment dans les zones caféières de Cundinamarca et du Tolima, où les conditions d'exploitation sont particulièrement sévères (LeGrand 2016, 187; Perry 1985, 99).

Cette période d'agitation agraire, qui s'étend de 1928 à 1936, se caractérise par des occupations de terres, des refus de paiement des loyers, et une contestation ouverte de la structure latifundiaire (LeGrand 2016, 187). Sous la pression croissante des mobilisations, les gouvernements libéraux engagent, à partir de 1930, une réponse législative. La Loi 83 de 1931, adoptée sous la présidence d'Olaya Herrera (1930-1934), reconnaît aux paysans le droit de constituer des syndicats, qui évoluent progressivement vers les Ligues paysannes (*Ligas Campesinas*) (Carrillo Urrego 2007, 10). Cette reconnaissance renforce l'organisation collective paysanne et donne une nouvelle ampleur aux revendications foncières. Elle coïncide également avec le début de l'engagement social de l'Église catholique auprès des paysans et des ouvriers, d'abord à travers l'Action Catholique, puis à partir de 1944 avec la Coordination Nationale d'Action Sociale (CNAS), contribuant au maintien de l'influence conservatrice dans ces secteurs populaires.

En 1936, le gouvernement d'Alfonso Lopez Pumarejo (1934-1938) adopte la Loi 200, également connue sous le nom de Loi des Terres (*Ley de Tierras*). Celle-ci vise à corriger les déséquilibres liés à la concentration foncière, à introduire le principe de l'« extinction du droit de propriété » (*extinción de dominio*) sur les terres inexploitées (*baldíos*), à stimuler la productivité agricole et, surtout, à canaliser les revendications paysannes par une réponse légale et institutionnelle (Marulanda Alvarez 1989, 183 ; Perry 1985, 102 ; Franco-Cañas et de los Ríos Carmenado 2011, 102 ; Rosas Vega 2008, 309).

Concrètement, cette loi établit que toute terre cultivée ou occupée pour l'élevage (ainsi qu'une surface équivalente restée incultivée) peut être considérée comme propriété privée (article 1)[134]. Toutefois, pour que cette reconnaissance soit juridiquement valide, elle impose aux propriétaires de prouver, au moyen de titres délivrés par l'État ou inscrits

l'Internationale communiste. Le PSR joue un rôle central dans l'organisation de la grève des bananeraies de décembre 1928, et cherche à articuler les luttes ouvrières et paysannes dans une perspective insurrectionnelle (Medina 1989, 270-273).

[134] Le texte de la loi est consultable au lien suivant :

https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=16049.

antérieurement et démontrant un usage continu d'au moins trente ans, que le terrain a effectivement cessé d'appartenir au domaine public (article 3). À défaut, la terre est réputée *baldía* (article 2). La loi offre en outre une possibilité de régularisation aux occupants récents : ceux qui exploitent la terre depuis au moins deux ans peuvent l'acquérir au prix du marché, déduction faite de la valeur des améliorations apportées. Enfin, elle introduit le principe de l'extinction du droit de propriété sur les terres laissées inexploitées pendant dix ans[135] (article 6)[136].

Malgré ses ambitions, cette législation ne produit pas les effets escomptés. Dans la pratique, elle tend davantage à consolider la grande propriété qu'à la remettre en cause. Certes, elle offre aux colons, métayers et occupants la possibilité d'accéder à des titres de propriété, justifiée par la fonction sociale liée à l'usage économique des terres, après dix ans d'exploitation paisible (Franco-Cañas et de los Ríos Carmenado 2011, 102). Mais cette attente prolongée entraîne une période d'improductivité et pousse nombre d'entre eux à suspendre leurs luttes collectives, dans l'espoir d'une régularisation future[137]. En ce sens, la Loi 200 ne constitue pas une réforme redistributive, bien qu'elle soit souvent présentée comme la première tentative de réforme agraire en Colombie (Bushnell 1994, 316). Si l'on considère qu'une réforme agraire suppose une transformation de l'usage ou de la structure de la terre cultivable par rapport à son organisation antérieure (Franco et de los Ríos 2011, 95), la Loi 200 ne remet pas en cause la concentration foncière existante et notamment la grande propriété. Elle favorise plutôt la disparition progressive des contrats agraires traditionnels (métayage, fermage), transformant de nombreux paysans en salariés agricoles, et les grands propriétaires privilégient l'élevage, moins exigeant en main-d'œuvre (Balcázar Vanegas et al. 2001, 9). Le recul de ces formes de location agraire affecte également la production alimentaire destinée au marché intérieur. De

[135] Cette disposition n'entre en vigueur qu'en 1952, laissant aux grands propriétaires un long délai pour ajuster leur usage du sol, sans véritable pression légale à court terme (Arango Restrepo 2014, 144-145). De plus, le texte de la loi ne définit pas clairement le degré d'exploitation requis, ouvrant ainsi la voie à de multiples stratégies d'évitement ou de contournement.

[136] Une définition approfondie de la Loi 200 est fournie par Palacios (2011), en particulier dans le chapitre 8.

[137] Santiago Perry (1985, 102) voit dans ce dispositif une véritable « embuscade » juridique : les paysans se démobilisent, tandis que les grands propriétaires recourent au droit pour renforcer leur emprise foncière. L'article 12 de la Loi 200 autorise notamment une prescription abrégée de cinq ans en faveur des exploitants privés déjà en place, ce qui accentue encore plus cette dynamique (Arango Restrepo 2014, 146). Selon Carrillo Urrego (2007, 10), la loi redonne une légitimité légale à des formes de propriété remises en question par la mobilisation paysanne, tout en préservant la structure latifundiaire.

nombreux métayers et de fermiers expulsés migrent vers les villes ou de nouvelles zones de colonisation, où ils rencontrent les mêmes conflits fonciers[138].

C'est pourquoi plusieurs auteurs qualifient cette législation de réformisme limité. González (2014, 271) parle d'un réformisme « à moitié », Palacios (2011, 207) d'une loi « tardive et inoffensive »[139], tandis que Bejarano (1976, 8) et Machado (1999, 245-246) soulignent qu'elle légalise progressivement l'intégration des terres exploitées au marché foncier, au bénéfice des élites. En effet, la loi crée des incitations favorisant l'appropriation de terres vacantes par de grands entrepreneurs, la mise en place d'unités de production modernisées et la captation de la plus-value issue du travail paysan qui avait initialement valorisé ces territoires (comme ce fut le cas, par exemple, dans l'est du département du Tolima) (Palacios 2011, 201). Dans cette perspective, les luttes agraires de la période ne parviennent pas à résoudre le problème structurel de la concentration foncière. Elles contribuent en revanche à atténuer l'inutilisation des terres, conséquence immédiate de cette concentration, en facilitant leur intégration au marché foncier par la régularisation juridique des titres (Bejarano 1976, 8).

La Loi 200 peut être ainsi interprétée avant tout comme une mesure de stabilisation du champ social et économique, plus que comme un instrument de transformation structurelle. La baisse rapide des conflits agraires dès 1937, malgré l'expulsion de nombreux métayers, ainsi que la forte accélération de la parcellisation des *haciendas* par la Banque Agricole Hypothécaire[140] - passant de 390 parcelles entre 1935-1936 à 1855 parcelles entre 1937-1940, soit une multiplication par six (Arango 2014, 145) - semble confirmer cette fonction pacificatrice. Toutefois, cette « pacification » reste

[138] Les effets de la Loi 200 varient selon les régions : dans les zones pauvres comme le centre du Cauca, on observe une hausse du chômage rural et une baisse des salaires ; dans les régions plus prospères (Valle del Cauca, Caldas, Santander), la demande de main-d'œuvre augmente et les salaires s'élèvent. Par ailleurs, la Loi 200 dépolitise les conflits agraires en les canalisant vers le Parti libéral et en légitimant le rôle de l'État comme arbitre. Toutefois, cette canalisation ne résout pas les tensions de fond : les paysans continuent à contester la grande propriété. En parallèle, les politiques de colonisation et de redistribution accentuent les divisions internes au sein du monde rural, opposant petits propriétaires, métayers, colons et bénéficiaires de la réforme. Les grands propriétaires, quant à eux, restructurent leurs domaines, les vendent ou les morcellent, devenant des entrepreneurs agricoles plutôt que des *hacendados* traditionnels. Ce processus génère de nouveaux conflits ruraux, annonciateurs des violences futures (Marulanda Alvarez 1991, 243-245; González 2014, 270).

[139] « tardía e inofensiva ».

[140] La Banque Agricole Hypothécaire de Colombie a été créée en 1924 afin de promouvoir le développement de l'agriculture dans le pays, en accordant des prêts à long terme à faible taux d'intérêt. Durant la période de la « *danza de los millones* » (1923-1931), elle a également bénéficié de ressources de crédit en provenance des États-Unis (Sánchez Torres et Bedoya Ospina 2023, 57).

superficielle. Contrairement à l'interprétation d'Arango, Fernán González (2014, 269-270) montre que les conflits ne disparaissent pas, mais se reconfigurent et changent de nature.

Dans les décennies suivantes, la Colombie maintient, du point de vue économique, des traits caractéristiques d'un pays qualifié de « sous-développé » et essentiellement agricole, où l'agriculture reste le principal pourvoyeur d'emploi et de richesse. La dépendance au café est extrême, représentant jusqu'à 70% des revenus d'exportation[141]. La productivité du travail reste faible, en raison d'un fort chômage déguisé, d'un sous-investissement chronique dans les entreprises, et de techniques de production obsolètes. Le secteur agricole accuse un net retard : la production de café plafonne à environ six millions de sacs par an, l'agriculture paysanne peine à répondre à la demande croissante, et la mécanisation reste localisée (Villamizar 2012, 245-46).

Parallèlement, les tensions jamais résolues dans les campagnes éclatent au cœur du conflit bipartisan connu sous le nom de *La Violencia* (1946-1964), qui bouleverse profondément le monde rural. Ce conflit, loin d'être uniquement politique, constitue une articulation entre conflictualité agraire et dynamiques armées, contribuant à la déstabilisation des structures traditionnelles d'inégalité foncière. De nombreux paysans, menacés ou expulsés (notamment dans le Tolima et le Huila) sont contraints de céder leurs terres à bas prix à des adversaires politiques ou à des spéculateurs. Ces déplacements forcés alimentent l'exode rural, la formation de bidonvilles à la périphérie des grandes métropoles, favorisent l'émergence des guérillas (en particulier dans le sud du Tolima et les *Llanos* orientaux)[142] et affaiblissent durablement les structures agraires traditionnelles. Dans le même temps, certains grands propriétaires, également ciblés par la violence, se replient vers les centres urbains (Bogotá, Cali) ou réinvestissent dans d'autres régions, notamment sur la côte Atlantique. Ce retrait entraîne une réorganisation des *haciendas,* en particulier dans les zones caféières du Valle del Cauca et d'Antioquia, où les travailleurs restés sur place prennent en charge la production, parfois en lien avec la guérilla. Si le commerce du café parvient à s'adapter, l'élevage, notamment dans les

[141] Sur la place du café dans l'économie colombienne, voir l'ouvrage suivant : Palacios, Marco. 1979. *El café en Colombia, 1850-1970: Una historia económica, social y política*. Bogotá : Editorial Presencia.

[142] Voir sur cet argument les ouvrages suivants : Sánchez, Gonzalo, Meertens, Donny. 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos: El caso de la Violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores ; Villamizar, Darío. 2017. *Las guerrillas en Colombia. Una historia de los orígenes hasta los confine*s. Bogotá : Debate (en particulier le chapitre II).

Llanos, subit de lourdes pertes à cause du vol de bétail et des prélèvements forcés (Sánchez Gómez 1989b, 149-151). Ces bouleversements favorisent alors l'émergence d'une nouvelle classe de propriétaires fonciers dispersés et transforment le paysage socio-économique, affaiblissant l'autorité traditionnelle des élites rurales dans des départements clés comme le Cauca et le Tolima, et la région du *Magdalena Medio*.

Pourtant, vers le milieu de la décennie 1950, les diagnostics économiques commencent à souligner les signes d'un essor. Selon Zamosc (1986, 18-19 ; 1992, 37), dès 1953, les affrontements armés se limitent à des zones périphériques, ce qui permet une normalisation économique rapide et ouvre une période propice au développement industriel. Celui-ci est notamment stimulé par la politique de substitution des importations, qui consacre la prééminence du secteur industriel sur les autres branches de l'économie (J. F. Gaviria 1989, 167).

Au début des années soixante, plusieurs facteurs renforcent cette dynamique : la stabilité politique consécutive à *La Violencia* et à la dictature militaire du général Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), formalisée par l'accord de coalition entre les partis libéral et conservateur connu sous le nom de *Frente Nacional* ; la distribution de la population, l'abondance des ressources naturelles, l'existence d'un secteur exportateur structuré, un esprit entrepreneurial enraciné, ainsi que diverses *bonanzas* issues d'exportations légales et illégales. Selon Zamosc (1992, 36), ces conditions permettent à la Colombie de connaître, durant les décennies 1960 et 1970, une croissance soutenue et une phase réussie d'accumulation de capital. Elles expliquent également pourquoi, durant les années 1980, alors que la plupart des pays d'Amérique latine traversent la « décennie perdue », la Colombie parvient à maintenir un taux de croissance économique positif, malgré la récession mondiale et la crise de la dette.

À cette lecture, Juan Felipe Gaviria (1989, 168) ajoute une analyse politico-économique du système issu du *Frente Nacional*. Selon lui, la coalition gouvernementale ne marque pas la victoire d'une fraction de classe particulière, mais l'unification des intérêts autour d'un bloc dominant, concentrant pouvoir politique et pouvoir économique. Cette configuration limite fortement la capacité d'expression et de mobilisation des autres secteurs sociaux, réduisant *de facto* l'espace démocratique et la pluralité des revendications collectives.

Dans ce contexte, au cours des années 1960, la question agraire acquiert une dimension nouvelle. Dans un cadre où l'objectif central est à la fois la restauration de la démocratie et la promotion du développement national, elle est désormais perçue comme un obstacle majeur au développement socio-économique, freinant l'entrée du capital dans les campagnes et bloquant la modernisation du secteur rural (Machado Cartagena 1999, 242-245). Pour Zamosc (1986, 27-28), La coexistence entre une nouvelle forme de capitalisme agraire et les modèles traditionnels d'agriculture paysanne constitue, , le cœur du problème agraire. Celui-ci atteint un point critique dans les années 1960, considérées comme un moment de basculement historique du monde rural colombien. La modernisation capitaliste de l'agriculture, loin d'entraîner la disparition de la paysannerie, la transforme en profondeur : elle l'affaiblit dans certains territoires, tout en la renforçant dans d'autres. Ce processus conflictuel, opposant différentes formes d'organisation de la terre et du travail, souligne ainsi la centralité durable de la question agraire dans la structuration des rapports sociaux en Colombie.

Cette centralité s'explique notamment par le degré extrême de concentration foncière atteint à cette période. Selon le recensement agricole de 1960, moins de 7000 grands propriétaires contrôlent près de 40% des terres, tandis qu'environ un million de familles paysannes se partagent à peine 15% des surfaces agricoles. Cette inégalité structurelle, combinée à une forte croissance démographique, alimente un exode rural massif : entre 1951 et 1964, plus de 2,3 millions de personnes quittent les campagnes (Zamosc 1986, 23).

Dans une perspective théorique, Juan Carlos Villamizar (2020, 236), mobilisant les analyses d'Adam Smith et Karl Marx[143], interprète ce processus historique d'accumulation des terres comme une phase préalable à la formation du capitalisme. Une fois cette phase achevée, le capital se reproduit de manière autonome, tandis que le travailleur, exproprié de la terre, est contraint de vendre sa force de travail. Toutefois, dans le cas colombien, cette dynamique ne vise pas prioritairement l'introduction de

[143] Selon Arthur Lewis (1954, 139), ces deux économistes classiques partaient de l'idée qu'il existait toujours une quantité illimitée de travailleurs prêts à travailler pour un salaire de subsistance. À partir de là, ils ont exploré les mécanismes de la croissance économique, qu'ils ont attribuée principalement à l'accumulation de capital. Cette croissance et la manière dont le revenu est réparti dans la société étaient, selon eux, étroitement liées, alors que les prix relatifs des marchandises n'était qu'un sous-produit secondaire.

formes de production plus avancées, mais l'instauration et la reproduction de rapports de domination fondés sur la propriété du sol.

Cette interprétation est confirmée par Alonso Tobón (1972, 34), sociologue et ancien membre de l'Institut Colombien de la Réforme Agraire (INCORA), qui, s'inscrivant principalement dans une perspective marxiste, observe que la concentration de la terre n'a pas été pensée comme un moyen d'accroître la production, mais comme un « objet de spéculation, [une] réserve de capital ouverte seulement aux prêts et à l'usure »[144]. Privés d'accès à la propriété, les paysans sont contraints de louer les terres qu'ils cultivent, contribuant par leur travail à l'accumulation de capital au bénéfice des grands propriétaires. Ce cycle de dépossession, loin de s'interrompre, continue de structurer pendant la période que nous étudions la société rurale colombienne et constitue l'un des fondements de la structure agraire traditionnelle.

Pourtant, cette domination foncière coexiste avec une forte capacité productive de l'agriculture paysanne. Comme le rappelle Zamosc (1986, 25), au début des années soixante les petites exploitations paysannes assurent encore plus de 60% de la production alimentaire nationale, produisent près de la moitié du café exporté et représentent plus de 80% des unités agricoles. Cette contradiction entre poids économique de la paysannerie et marginalisation foncière souligne l'importance centrale des régimes de propriété de la terre dans la compréhension des blocages et des transformations du monde rural colombien, question à laquelle la section suivante est consacrée.

2.2 Typologie d'organisation des régimes fonciers colombiens dans les années 1960

Dans la littérature spécialisée, le cœur de la question agraire colombienne est généralement identifié à la distribution de la terre (Suescún Barón 2013, 655 ; Centro Nacional de Memoria Histórica 2018). Dans la Colombie des années 1960, la tension structurelle entre la concentration de la propriété foncière et l'exclusion des cultivateurs s'inscrit dans un processus historique de longue durée, fondé sur un système d'accumulation hérité de la colonisation espagnole, consolidé après l'indépendance et perpétué par un État historiquement au service des classes dominantes (Fals Borda 1975, 27). Ce modèle foncier profondément inégalitaire constitue le socle des hiérarchies

[144] « banco de capital abierto solamente para los préstamos y la usura ».

rurales, des inégalités sociales et des conflits politiques, et invite à dépasser une lecture strictement économique ou technique de la question agraire pour l'appréhender comme un véritable enjeu de pouvoir.

Dans cette section, nous approfondissons les éléments introduits précédemment afin de nous concentrer sur la structure de la propriété foncière, non seulement comme caractéristique centrale du monde rural colombien, mais aussi comme enjeu majeur des débats qui s'ouvrent à partir de 1958 autour des politiques de réforme agraire, débats dans lesquels l'Église catholique occupe également une place significative. La section est organisée en quatre sous-parties. Les trois premières sont consacrées à l'analyse des principaux systèmes de tenure de la terre ayant marqué l'histoire colombienne : le système communautaire et le métayage, le latifundium, puis le minifundium. La quatrième sous-partie examine, quant à elle, les régimes fonciers spécifiques qui ont structuré les différentes régions du pays.

Pour mener cette analyse, nous mettons en dialogue la littérature secondaire avec un corpus de sources primaires issues des travaux de spécialistes des sciences sociales, dont certains participent directement, à l'époque, aux programmes académiques et aux dispositifs institutionnels de réforme. Il s'agit en particulier des travaux de Thomas Carroll, économiste agraire états-unien, fonctionnaire de l'Organisation des Nations unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO) à partir de 1951, puis conseiller en développement rural à la Banque Interaméricaine de Développement (BID) à partir de 1961, ainsi que de ceux d'Ernesto Guhl, géographe à l'Université nationale de Colombie à Bogotá. Au cours de la première moitié des années 1960, ces scientifiques sociaux se déplacent à travers les périphéries rurales et urbaines, en quête de connaissances pouvant être traduites en changements sociaux significatifs. Bien que leur présence ne soit pas entièrement nouvelle (Guhl ayant travaillé pour le gouvernement depuis 1938), ils représentent une nouvelle génération au sein de ce que Robert Karl (2018, 166-167) appelle le *país letrado* (pays lettré) : des hommes et femmes lettrés associés aux politiques d'un État de plus en plus autonome, plutôt qu'aux partis politiques.

Ces sources sont complétées par les travaux d'Alain Birou O.P., prêtre catholique, théologien et sociologue français, dont les analyses portent sur les questions sociales colombiennes au cours de la période étudiée, ainsi que par ceux de l'historien Eric Hobsbawm. Célèbre pour ses recherches sur l'évolution du capitalisme industriel, le

nationalisme et le socialisme, Hobsbawm s'intéresse à l'Amérique latine à l'occasion de plusieurs séjours et enquêtes menés dans les années 1960 et 1970. Bien qu'il ne se définisse pas comme un spécialiste de la région, il considère l'Amérique latine comme un « laboratoire de changement historique, largement différent de ce que l'on aurait pu attendre, un continent destiné à ébranler les vérités conventionnelles »[145] (Hobsbawm 2002, 376).

2.2.1 Le système communautaire et le métayage : entre héritage colonial et dépendance structurelle

Thomas Carroll, intervenu lors du IIIe Cours international de formation pour les professionnels de la réforme agraire[146], identifie quatre grands types d'organisation du régime foncier caractérisant la structure agraire traditionnelle en Amérique latine et en Colombie : le système communautaire, le métayage, le latifundium et le minifundium. Nous avons choisi de ne pas respecter l'ordre dans lequel Carroll présente ces quatre caractéristiques. Sans respecter l'ordre adopté par Carroll, nous proposons d'examiner d'abord conjointement les deux premières formes, avant de nous concentrer sur la dualité latifundium–minifundium, centrale pour comprendre la structure agraire colombienne.

Carroll considère le système communautaire comme la forme de propriété la plus ancienne du continent. Héritée des organisations précoloniales, il est repris et institutionnalisé par les colonisateurs espagnols à travers l'institution du *resguardo* indigène (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina*. AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 133). Selon Fals Borda (1975, 54) cette structure visait en Colombie à fixer les populations indigènes, à rationaliser et contrôler la force de travail, tout en les protégeant formellement de l'extinction[147]. Les *resguardos*, généralement établis à proximité des centres coloniaux, facilitaient l'intégration des populations autochtones au système seigneurial en leur imposant de tributs et de prestations de travail.

[145] « laboratory of historical change, mostly different from what might have been expected, a continent made to undermine conventional truths ».

[146] Ce cours est organisé à Bogota en 1963 par la FAO, la Banque Interaméricaine du Développement (BID), l'INCORA et l'École Supérieure d'Administration Publique (ESAP).

[147] Fals Borda (1975, 54) précise à ce propos que la stratégie adoptée par les Espagnols au début de la conquête pour s'approprier des terres les plus fertiles aux dépenses des populations indigènes (en combinat les systèmes de l'*encomienda* et de la concession des terres) avait produit des effets négatifs : en chassant ou en dispersant les autochtones, elle avait entrainé une baisse de leur nombre, en provocant aussi une baisse des ressources fiscales du trésor royal et des bénéfices des *encomenderos*.

Bien que cette organisation ait suscité des conflits avec les grands propriétaires fonciers, elle a aussi permis aux communautés indigènes de préserver une partie de leurs territoires (Fals Borda 1975, 56). Elle constituait également un instrument de régulation foncière pour l'administration coloniale, en excluant du marché certaines terres destinées à de futures ventes ou adjudications. La propriété y était collective, inaliénable, administrée par un *cabildo* indigène chargé de la répartition des terres et du maintien de l'ordre interne. Le régime reposait sur une organisation tripartite : des parcelles attribuées en usufruit aux familles, des terres communales destinées au pâturage, aux forêts ou à la culture, et des terres réservées à la production servant au paiement des tributs et à l'entretien du clergé (Palacios et Safford 2002b, 102).

Après l'Indépendance et la création de la République dans les années 1820, ce système est aboli, perçu comme un vestige du passé colonial et comme un obstacle à la « civilisation » et l'intégration des communautés autochtones dans la nation. Les *resguardos* sont progressivement parcellisés afin de promouvoir la propriété privée, entraînant cependant une appropriation massive des terres indigènes par les grands propriétaires fonciers[148] (Pineda Camacho 2002 ; Garzón Zabala 2017, 79). Toutefois, dans le dernier tiers du XIXe siècle le système des *resguardos* est partiellement réintroduit dans le cadre d'une politique de gestion indirecte des populations indigènes, inspirée du modèle colonial. Avec la Loi 89 de 1890, l'État reconnaît les *cabildos* et la propriété collective, tout en maintenant ces populations en marge du droit commun et sous la tutelle des missions catholiques, ce qui assimile juridiquement les indigènes à des mineurs dans les domaines civil et pénal[149] (Morales Gómez 1979, 83-84 ; Pineda Camacho 2002).

Au XXe siècle, malgré l'émergence de courants intellectuels et de mouvements sociaux valorisant la culture indigène[150] et, dans certains cas, le *resguardo* comme forme

[148] Voir à ce propos l'article suivant : Solano D., Sergio Paolo, et Roicer Florez Bolívar. « Indígenas, tierra y política en Colombia. Las comunidades indígenas del Bolívar Grande en la segunda mitad del siglo XIX ». *Mundo Agrario*, 13, no 25 (2012). Voir également l'ouvrage Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Lima: Institut français d'études andines, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en particulier le chapitre I.

[149] Voir à ce propos les articles suivants : Ceballos Rosero, Franco. « El cabildo de indígenas : de la opresión colonial a la resistencia contemporánea: el caso del pueblo Quillasinga de Mocondino (San Juan de Pasto, Colombia). » *Diálogo Andino*, no 49 (2016) : 329–339 ; Ospino Pérez, Ingrid. « Legislación y representación indígena durante la regeneración en Colombia: 1886-1892 ». *Revista Aläula* 1 (2021) : 13–23.

[150] Consulter sur ce sujet l'article suivant : Pineda Camacho, Roberto. 1984. « La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950 ». Dans Jaime Arocha et Nina S. de Friedemann. *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Etno: Bogotá. Consulter également les travaux concernant le leader indigène Quintín Lame Chantre (1880-1967), figure centrale

alternative d'organisation sociale, l'approche institutionnelle demeure largement encadrée par la loi de 1890. Bien que la Loi 200 de 1936 reconnaisse la fonction sociale de la propriété, on n'interrompt pas les processus de dépossession. À partir des années 1940, les politiques étatiques se durcissent à nouveau contre la propriété collective indigène. Des processus d'extinction des *resguardos* sont engagés (notamment à Tierradentro en 1944, puis dans le département de Nariño après 1946), s'inscrivant dans une vision assimilationniste qui nie la diversité culturelle et perçoit les populations indigènes comme des obstacles au progrès national (Pineda Camacho 2002).

Dans les années 1960, ces formes de tenure persistent néanmoins dans certaines régions andines, où les terres sont exploitées collectivement par des familles élargies disposant de droits reconnus sur une portion commune. Cette reconnaissance s'inscrit dans la nouvelle politique agraire des gouvernements du *Frente Nacional*, amorcée dès 1958 et mise en œuvre à travers l'INCORA, qui procède à la création de nouveaux *resguardos* formalisés par des résolutions administratives et enregistrés au nom du *cabildo* indigène[151] (Garzón Zabala 2017, 79-80).

Cependant, comme le souligne l'anthropologue Jorge Morales Gómez (1979, 85), certains dirigeants indigènes expriment à cette époque le souhait de dissoudre ces formes de propriété collective, invoquant des raisons économiques, critiquant l'inefficacité du *cabildo* ou la volonté de défendre des parcelles privées[152]. Toutefois, malgré l'individualisation partielle de certaines parcelles, de nombreuses communautés maintiennent des pratiques de redistribution périodique de la terre et une organisation du travail fondée sur l'échange collectif. À l'instar de l'*ejido* mexicain et des communautés

---

des mouvements sociaux des populations autochtones : Núñez, Luz Angela. 2008. « Quintín Lame: mil batallas contra el olvido ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 35: 91–124; Prieto Fontecha, Fabián Camilo, et Rigoberto Solano Salinas. 2022. « Manuel Quintín Lame entre 1910 y 1939: reflexiones desde la re-existencia ». *LiminaR* 20 (1): e875 ; Quintín Lame, Manuel. 2004. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Universidad del Cauca.

[151] Voir à ce propos l'article suivant : Calle Alzate, Laura. 2023. « De la adjudicación de reservas indígenas a la legalización y ampliación de resguardos: Una reflexión sobre territorios indígenas en la Orinoquía colombiana. » Dans *I popoli indigeni e i loro diritti in America Latina: Dinamiche continentali, scenari nazionali*, 211–232. Milan : Milano University Press.

[152] Ces critiques amènent Morales (1979, 85) à défendre fermement le système des *resguardos*, qu'il considère comme la condition ayant rendu possible la « paysannisation » (*campesinización*) de l'indigène colombien, non pas sous une forme paupérisée, mais productive. Selon lui, cette institution a permis aux populations indigènes de participer aux marchés locaux et régionaux des hautes terres du sud du pays, là où se concentre le plus grand nombre de communautés indigènes, en garantissant à la fois des terres cultivables, des pâturages et des réserves pour les futures unités familiales de production. Consulter à ce propos : Caviedes, Mauricio. 2002. « Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. ». *Revista Colombiana de Antropología* 38 : 237-260.

andines du Pérou, de la Bolivie et de l'Équateur, ce système constitue une structure socialement stable et culturellement ancrée.

Carroll en souligne cependant ses limites, montrant que :

> Bien qu'ils contiennent certaines des graines d'économies coopératives, ces systèmes sont excessivement rigides et inhibent les forces du développement. Les membres des communautés andines ne sont pas en mesure d'obtenir des crédits. Il n'existe pas d'incitations pour les individus talentueux ou ambitieux, et le système ne favorise pas l'émergence de leaders efficaces ni l'action de groupes en faveur d'une productivité accrue[153] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina*. AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 133).

En ce sens, si le système communautaire assure une subsistance minimale à des populations largement exclues du salariat agricole, il tend également à reproduire une agriculture à faible dynamisme, limitant les possibilités de transformation économique à long terme.

Le deuxième type d'organisation du régime foncier identifié par Carroll, le métayage, repose sur une relation de dépendance entre le métayer et le propriétaire terrien. Dans une région où la majorité des ruraux ne possède pas de terres ni ne perçoivent de salaire monétaire, les paysans cultivent une parcelle en échange de prestations de travail obligatoires, doivent consacrer plusieurs jours à travailler sur l'exploitation, fournir de la main-d'œuvre familiale ou s'acquitter d'un loyer en nature. Ce système, largement répandu dans les grands domaines (Hobsbawm 2016, 68), freine l'initiative individuelle et repose sur un équilibre instable entre dépendance et survie, une dualité structurelle qui « avec ses aspects de quasi-sécurité, ne favorise pas les initiatives, ce à quoi s'ajoutent les effets délétères de l'absentéisme des propriétaires fonciers »[154] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 134).

Ces deux premières formes de tenure doivent être comprises dans le cadre plus large d'une concentration foncière extrême, que Carroll identifie comme le trait le plus

[153] « si bien encierran algunas le las semillas de las económicas cooperativas, son excesivamente rígidos e inhiben las fuerzas del desarrollo. Los miembros de las comunidades andinas no están en capacidad de obtener créditos. No existen incentivos para los individuos talentosos o ambiciosos, y el sistema no favorece el surgimiento de líderes efectivos o acción de grupos en pro de una mayor productividad ».

[154] « con sus aspectos de cuasi-seguridad no es conducente para proporcionar incentivos a los cual se combinan los efectos debilitadores del ausentismo de los terratenientes ».

structurant de l'agriculture latino-américaine. Au début des années 1960, en Amérique latine, 90% des terres appartiennent à seulement 10% des propriétaires, une situation sans équivalent ailleurs dans le monde. Cette configuration oppose, d'un côté, de très grandes propriétés - les latifundia – souvent sous-exploitées et orientées vers l'élevage extensif ou la spéculation foncière, et, de l'autre, une multitude de minifundia surpeuplées, peu productifs, et incapables d'assurer la reproduction sociale des familles paysannes (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 130).

En Colombie, cette dynamique se manifeste de manière particulièrement aiguë. Selon le premier recensement national agropastoral de 1960[155], cité par Hobsbawm :

> Environ 15.500 propriétés classées comme « grandes exploitations multifamiliales », soit 1,2% de l'ensemble des exploitations, couvrent en moyenne 727 hectares chacune et représentent 45% de la surface exploitée totale. Par ailleurs, 636 propriétés de plus de 2000 hectares, avec une moyenne d'environ 11.000 hectares chacune, occupent à elles seules pas moins de 20,1% de la surface exploitée totale[156] (Hobsbawm 2016, 172).

Des données plus détaillées issues du même recensement confirment cette dynamique : les exploitations de plus de 500 ha, bien qu'elles ne représentent que 0,43% des propriétaires, accaparent 28,98% des terres agricoles. En parallèle, les exploitations de 200 à 500 ha, appartenant à seulement 3,65% des propriétaires, contrôlent 16,83% de la surface. À l'opposé, les petites propriétés de moins de 5 ha - détenues par près de deux tiers des propriétaires (66,67%) - ne couvrent que 6,01% de la superficie agricole (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 61)[157].

Ce déséquilibre structurel, emblématique de l'asymétrie de la structure agraire latino-américaine, perpétue un système foncier et social profondément inégalitaire

[155] Ce premier recensement a été réalisé en 1960 par le Département Administratif National de la Statistique (DANE). Il couvre 16 départements, soit un total de 27.337.827 ha, représentant 24% du territoire national. Ce recensement inclut les terres dédiées à la production agropastorale situées dans les zones urbaines, ainsi que 1.209.672 unités d'exploitations agropastorales. En 1970, un deuxième recensement a été effectué, portant cette fois sur 21 départements et 815 communes, pour un total de 30.993.190 ha, soit 27,7% du territoire national. Ce recensement inclut également les terres dédiées à la production pastorale situées dans les zones urbaines, ainsi que 1 176 811 unités d'exploitation agropastorale (Departamento Administrativo Nacional de Estadística 2016, 35-36 ; Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 48-49).

[156] « some 15,500 properties classified as 'multifamiliar grande' or 1.2 per cent of all holdings, averaging 727 hectares in size, cover 45 per cent of the total exploited surface, and 636 properties of over 2000 hectares, averaging some 11,000 hectares each, cover no less than 20.1 per cent of the total exploited surface ».

[157] Précisons que ces données ne font pas référence aux départements suivants : Boyacá, Santander, Caquetá, Meta, Arauca, Casanare, Guaviare, Putumayo, San Andrés, Amazonas, Vichada et Guajira

(Oberlin Molina 2021, 49 ; 2024, 2) : une minorité de grands propriétaires concentre l'essentiel des ressources, tandis qu'une majorité de petits producteurs tente de survivre sur des parcelles insuffisantes. La concentration foncière s'accentue encore au cours des années 1960, exacerbant tensions sociales et revendications en faveur d'une réforme agraire structurelle[158] (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 60). Cette organisation duale limite la mobilité sociale, restreint l'accès à la propriété pour les paysans sans terre et alimente un climat permanent d'injustice et de conflits fonciers. Comme nous le verrons dans la dernière section de cette partie, la consolidation de ces modèles opposés a généré, tout au long de l'histoire colombienne, des conflits persistants entre colons et propriétaires, constituant une constante historique de la société rurale colombienne (LeGrand 2016, 258-259).

C'est dans ce cadre que s'inscrit la relation structurelle entre latifundium et minifundium, que les auteurs s'accordent à considérer comme indissociable. Hobsbawm (2016, 68) souligne que les petites propriétés sont souvent satellisées par les grandes, formant un ensemble hiérarchisé dont les effets sociaux sont doubles : d'une part, une accentuation des inégalités de revenus (4,6% de la population percevant 40% du revenu national) et, d'autre part, la reproduction de rapports de domination durables entre propriétaires et travailleurs ruraux. Selon Gilhodès (1974, 11), cette articulation engendre « des vastes régions de misère d'où partent les défricheurs des terres publiques, les saisonniers de l'agriculture commerciale, les migrants vers les villes ».

Carroll précise que cette interdépendance se matérialise spatialement et socialement :

> Les grandes propriétés sont entourées de nombreux petits « *ranchos* », « *chacras* », « *huertas* », « *hijuelas* » ou « *sitios* » qui fournissent la main-d'œuvre lors des périodes de travail et contribuent de nombreuses manières au maintien du système. Les latifundia exercent une influence qui dépasse leurs propres limites et sont fréquemment une force restrictive pour le

[158] Pour compléter, il convient de préciser qu'à partir des années 1970, on observe un léger infléchissement dans la dynamique de concentration foncière constatée durant la décennie précédente. Selon les données présentées par le DANE et l'IGAC, si les grandes propriétés de plus de 500 hectares continuent de dominer avec 29,11% de la surface exploitée, elles ne représentent toujours que 0,51% des propriétaires. En parallèle, les exploitations de taille moyenne - notamment celles entre 50 et 200 ha - progressent, représentant 25,12% de la surface pour 5,67% des propriétaires, contre 24% en 1960. Ce réajustement relatif se fait au détriment des très petites exploitations de moins de 5 ha, dont la part dans la surface exploitée passe de 6,01% à 5%, bien qu'elles concernent encore 63,96% des propriétaires. La structure agraire reste donc profondément inégalitaire, mais amorce une recomposition en faveur de la propriété moyenne, sans toutefois répondre aux revendications de redistribution foncière des petits producteurs (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 60-61).

développement régional[159] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 130).

L'analyse du latifundium et du minifundium ne saurait donc se limiter à une opposition quantitative entre grandes et petites propriétés. Elle renvoie à un mode d'organisation profondément hiérarchisé de l'espace rural, structurant les rapports économiques, sociaux et politiques. C'est dans cette perspective que nous abordons à présent le *latifundium*, non seulement comme forme de concentration foncière, mais comme système de domination socio-politique.

2.2.2 Le latifundium : concentration foncière et domination socio-politique

Apparu entre 1590 et 1620, le latifundium résulte des attributions foncières combinées à l'application des théories théologiques et juridiques, surtout par l'intermédiaire des *mercedes* (octrois officiels des terres par l'autorité), qui permettent l'émergence de grandes propriétés seigneuriales et esclavagistes, la création des *mayorazgos* (héritages indivisibles) et l'extension de biens ecclésiastiques (Palacios 2011, 75 ; Fals Borda 1975, 28). Ce système reflète le modèle socio-économique de l'Espagne et du Portugal, imposée aux sociétés autochtones par superposition coloniale, avec l'appui de l'État[160].

En Colombie, le latifundium s'impose comme un phénomène social majeur qui marque profondément l'histoire du pays, constituent un fardeau pour son développement (Suescun 2013, 38 ; Fals Borda 1975, 29). Pour Antonio García (1967, 51), cité par Machado (2002, 39), il s'agit d'un système multiforme de domination sociale, fondé sur le monopole de la terre. Il se caractérise par une concentration excessive du pouvoir social à travers le contrôle des ressources institutionnelles agricoles, une hégémonie politique traditionnelle sur l'État, et l'absence de mécanismes d'ascension pour les paysans. Ce mode d'exploitation fonctionne sans régulation nationale en matière de coûts, d'investissements ou de productivité, et exerce une domination à la fois économique et

[159] « Las grandes posesiones están rodeadas por muchos pequeños "ranchos", "chacras, "huertas", "hijuelas" o 'sitios' que proporcionan la mano de obra vara las épocas de trabajo y que contribuyen de muchas maneras al mantenimiento del sistema. Los latifundios ejercitan una influencia que va aún fuera de sus propios límites y son frecuentemente una fuerza restrictiva del desarrollo regional ».

[160] Jacques Chonchol (1996, p. 60) indique que cette appropriation des ressources naturelles constitue un aspect commun dans toutes les sociétés coloniales latino-américaines.

politique. Sur le plan social, García le définit comme une forme fondée sur un contrôle disproportionné de la terre, une utilisation inefficace des ressources physiques, technologiques et institutionnelles, une stratification rigide, une faible productivité de la main-d'œuvre, et un système de pouvoir anachronique.

Ce type de propriété domine les zones agricoles les plus fertiles - telles que les plaines inter-andines et la côte atlantique - qu'il tend paradoxalement à sous-exploiter, car les populations paysannes y sont reléguées sur des petites parcelles dont la faible productivité empêche la génération d'excédents commerciaux significatifs, ainsi que l'adoption de techniques agricoles plus avancées (Dandler et al. 1976, 30-31). Il en résulte une inefficacité systémique de la structure agraire, tant au niveau local que national.

Le latifundium repose également sur le contrôle coercitif de la force de travail, consolidant le pouvoir économique et territorial des grands propriétaires (Camargo et Prada, 2018, p. 61). Il s'installe durablement au cours du XIXe siècle, en partie parce qu'il permettait une mobilisation plus souple et plus efficace de la main-d'œuvre paysanne que les anciens systèmes de travail forcé de la période coloniale (Reyes Posada 1978, 41).

Selon Carroll, le latifundium se décline en deux formes principales : l'*hacienda* et la plantation. La première, explique-t-il :

> est typiquement destinée à l'élevage du bétail, avec un très faible investissement en capital et en main-d'œuvre par unité de surface. La propriété est souvent exercée de manière absentéiste, et le travail est fourni par le biais du système des colons [métayage] ou l'une de ses variantes[161] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, ff. 130-131).

Hobsbawm (2016, 172-73) montre que l'expansion de l'élevage extensif, qui résulte d'une concentration foncière accrue ou de l'occupation de vastes espaces non agricoles, a eu des effets sociaux profonds en Colombie. Face à la croissance démographique, les paysans se sont trouvés confrontés à une pénurie de terres, les contraignant soit à migrer vers des zones encore inexplorées, soit à se replier sur des terrains marginaux, notamment les versants montagneux, inadaptés à l'élevage. Dans certaines régions, cette dynamique s'est accompagnée d'un transfert effectif des terres paysannes vers les grands domaines d'élevage, entraînant l'expulsion de nombreuses

[161] « está típicamente destinada al levantamiento de ganado, con muy baja inversión de capital y mano de obra por unidad de tierra. La propiedad es a menudo ejercida en forma ausentista y el trabajo se provee a través del sistema de coloniaje o una de sus variantes ».

familles, réduites au statut de journaliers, reléguées en zones difficiles ou poussées à l'exode. Le développement des cultures d'exportation, notamment le café, n'a que partiellement atténué cette situation, en raison de leur implantation sur des terres spécifiques et de leur superficie relativement limitée.

Du côté des propriétaires, le géographe Ernesto Guhl, en prenant l'exemple de la ville de Buga (Valle del Cauca), montre que les grandes *haciendas* d'élevage, très présentes dans cette région, constituent la base matérielle des privilèges de l'aristocratie locale. Celle-ci se compose de plusieurs couches : une élite issue d'un héritage historique de pouvoir foncier, une élite culturelle souvent liée à la première, et une élite économique émergente fondée sur le pouvoir d'achat. Bien que des mobilités existent au sein de ces groupes, notamment dans les grandes villes, cette stratification reste relativement stable et peu perméable, consolidant le pouvoir des classes supérieures dans la durée (Guhl, Ernesto (s. d.). *Visión social del pueblo colombiano*. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 7).

En définitive, selon Hobsbawm (2016, 173), la prédominance du modèle d'élevage extensif a surtout contribué à aggraver la précarité du monde paysan dans les autres régions agricoles, sans toutefois générer de conflits majeurs dans les zones d'élevage elles-mêmes, à l'exception notable des *Llanos* orientaux au cours du premier tiers du XXe siècle[162]. À ce sujet, Mariano Arango Restrepo (1987, 197) observe qu'entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle les conflits sociaux sont presque absents et que les campagnes ne sont agitées que par les guerres civiles récurrentes.

Or, loin d'être neutres du point de vue de la structure foncière, ces conflits jouent un rôle décisif dans l'accélération de la concentration de la propriété rurale. Comme

[162] Il convient de souligner, comme le note Catherine LeGrand (2016, 100), qu'entre 1874 et 1920, une part importante des paysans - principalement identifiés aux colons installés sur les terres vacantes - affirme sa volonté de défendre son autonomie. Cette dynamique donne lieu, selon l'historienne, à des centaines de conflits, notamment dans les zones basses et intermédiaires. Face aux tentatives d'expropriation menées par les grands propriétaires fonciers, les colons s'organisent et opposent une résistance, portée par un profond sentiment d'injustice et un rejet de toute forme d'accaparement illégal. Leur mobilisation est également encouragée par l'adoption de lois qui leur laissent entrevoir un appui institutionnel à leurs revendications (LeGrand 2016, 101). Les formes de résistance empruntées par les colons sont multiples. Certaines relèvent de démarches administratives : envoi de pétitions aux autorités pour exposer leurs griefs et demander l'intervention de l'État, ou inscription volontaire sur les listes fiscales municipales pour revendiquer leur droit à la terre, alors même que les cultivateurs de *baldíos* sont en principe exonérés de l'impôt foncier. D'autres prennent des formes plus directes et parfois violentes, à travers des actions collectives structurées visant à empêcher leur expulsion ou à contester les titres des grands propriétaires (LeGrand 2016, 102-107).

l'explique Alvaro Tirado Mejía (1988, 200-201), les guerres civiles favorisent directement le développement du latifundium :

> À chaque guerre correspondaient des contributions forcées que chaque camp imposait à ses adversaires, et ce qui était exproprié ne finissait pas toujours dans les caisses des armées, mais, dans bien des cas, une partie ou la totalité restait entre les mains d'officiers, de politiciens ou d'intermédiaires. […] Par les contributions forcées, les récompenses données aux vainqueurs et le pillage violent, à chaque guerre civile, la propriété de la terre se concentrait davantage, et le latifundium se développait aux dépens des paysans pauvres, qui formaient la chair à canon dans les armées des deux camps, et qui, à la fin du conflit, se retrouvaient dans la situation suivante : s'ils possédaient encore de petites parcelles au début de la guerre, celles-ci avaient été annexées à une grande propriété ou leurs cultures avaient été détruites. Les masses du pays ne savaient pas pourquoi elles combattaient ; elles allaient à la guerre, le plus souvent de manière forcée, pour se battre au profit d'une élite commerçante et terrienne, qui, elle, comprenait les idées politiques en jeu, et qui en profitait pour accroître son pouvoir politique et économique[163].

Sur le plan historique, la consolidation du système de pouvoir propre à l'*hacienda*, s'amorce au cours de la première moitié du XIXe siècle, à la suite du processus indépendantiste. Fajardo (1983, 165-166) montre que ce modèle s'inscrit dans un réseau de relations capitalistes à l'échelle internationale, dominé par les intérêts des exportateurs et importateurs européens (britanniques, allemands et français), qui influencent fortement l'orientation socio-économique du jeune État colombien. Dans la seconde moitié du siècle, la structure de l'*hacienda* se consolide encore, notamment à travers les mesures de confiscation des biens de mainmorte, qui entraînent la suppression des propriétés foncières de l'Église catholique. Ces propriétés, considérées comme improductives car soustraites au marché, étaient jugées responsables de freiner la circulation des bonnes terres et l'introduction d'innovations techniques (Arango Restrepo 2014, 67).

Promulguées en septembre 1861 par le gouvernement libéral, dans un contexte de représailles contre le clergé accusé de soutenir le camp conservateur durant la guerre

[163] « Con cada guerra venían las contribuciones forzosas que cada bando imponía a sus adversarios y lo expropiado no iba en todos los casos a parar en las arcas de los ejércitos, sino que, en muchos casos, parte o todo se quedaban en manos de oficiales, políticos o intermediarios. […] Por las contribuciones forzosas, por los premios al vencedor y por el despojo violento con cada guerra civil, se concentraba la propiedad sobre la tierra y crecía el latifundio a costa de los campesinos pobres, que eran la carne de cañón en los ejércitos de ambos bandos y que al finalizar la contienda se encontraban con que, si al comienzo de la guerra todavía tenían pequeñas parcelas, al finalizar esta su predio ya estaba anexado a una gran propiedad o sus sembrados se habían perdido. Las masas del país no sabían por qué luchaban, iban a la guerra en la mayoría de las veces en forma forzosa, para combatir en favor de una élite comerciante y terrateniente que luchaba por ideas políticas que sí conocía y de paso para ganar poder político y económico ». Une partie de l'extrait est cité aussi per Machado (2009, 54).

civile de 1859-1861[164], ces mesures visaient non seulement à exproprier les biens ecclésiastiques, mais également les biens communaux (*ejidos*), les propriétés d'associations à durée indéterminée, ainsi que les cens[165] et hypothèques liées aux *capellanías.* Ces dernières consistaient à grever un bien immobilier d'une obligation financière ou matérielle générant une rente perpétuelle au profit d'entités religieuses, en échange de messes célébrées pour le salut de l'âme du donateur ou de ses proches, permettant à l'Église de devenir le principal propriétaire foncier du pays (Arango Restrepo 2014, 91-95 ; Fals Borda 1975, 44).

Cependant, derrière la rhétorique anticléricale, cette vague de confiscations des biens de mainmorte (dont la vente fut destinée au paiement de la dette interne) a profité essentiellement à une minorité de spéculateurs et de grands propriétaires, qui se sont appropriés d'une partie substantielle des domaines ruraux et urbains, notamment à Bogotá. Le processus entraîne également la disparition de tous les *ejidos* colombiens, à l'exception des territoires où ces formes communautaires étaient essentiels pour la

[164] Il convient de préciser que la politique de désamortissement, qui a affecté tant les biens ecclésiastiques que municipaux, ne saurait être interprétée uniquement comme une mesure dirigée contre l'Église catholique ou comme une tentative de limitation de son pouvoir. Bien qu'elle ait effectivement visé à priver l'Église d'un moyen d'action puissant (ses propriétés et ses rentes), ainsi qu'à restreindre la liberté de culte, à supprimer les communautés religieuses et à bannir le clergé refusant de reconnaître l'autorité en place et de prêter serment à la Constitution et aux lois afin d'exercer son ministère (Arango Restrepo 2014, 93-94), elle s'inscrit plus largement dans la diffusion, au XIXe siècle, d'une conception libérale de la propriété, selon laquelle la terre doit constituer un bien pleinement aliénable, susceptible de circuler librement sur le marché, sans entraves juridiques ou institutionnelles. Ce processus est indissociable d'une transformation profonde du concept même de propriété. À une conception dite « relative », héritée de l'Ancien Régime et caractérisée notamment par la dissociation entre *dominium directum* (propriété éminente ou juridique) et *dominium utile* (droit d'usage et d'exploitation), se substitue progressivement une conception absolue, fondée sur une propriété individuelle, exclusive et unifiée. Dans cette perspective, la propriété devient un droit fondamental attaché à l'individu, que les sociétés civiles ont pour fonction de protéger contre toute atteinte. Ce changement de paradigme, amorcé en Europe, trouve un écho particulier dans les juridictions civiles d'Amérique, qui constituent, au XIXe siècle, un terrain privilégié pour les entreprises de codification. L'intégration de dispositions relatives à la propriété dans les codes civils témoigne de l'adoption progressive de ce modèle libéral, qui redéfinit en profondeur les rapports à la terre et aux biens. Ainsi, le désamortissement apparaît moins comme une politique strictement anticléricale que comme l'expression d'un principe fondamental du libéralisme du XIXe siècle : promouvoir une structure de propriété conforme à l'idéal d'un individu porteur de droits naturels et inaliénables, dont la garantie constitue la finalité même de l'ordre social et juridique (Parise 2022, 70-71 ; Spitz 1995).

[165] Selon Arango (2014, 67), le cens représentait avant tout une hypothèque garantie de manière permanente sur les biens immobiliers, assortie d'un revenu annuel fixe d'environ 5 % basé sur un capital déterminé, et généralement à faveur des communautés religieuses, les paroisses et les hôpitaux. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, l'Église en Colombie détenait une grande quantité de ces cens, car elle était pratiquement la seule institution disposant de liquidités suffisantes pour accorder des prêts. Cette richesse provenait notamment de la dîme, des cens eux-mêmes et des *capellanías*. De ce fait, l'Église jouait un rôle central dans l'économie comme principal créancier du secteur privé. Sa position était renforcée par la confiance que lui accordaient les élites, qui lui remettaient leurs biens pour qu'elle les gère et les protège (Arango Restrepo 2014, 91-92).

conservation du latifundium, comme certains régions de la côte atlantique et de l'actuel département du César (Arango Restrepo 2014, 95-97).

C'est dans ce contexte qu'émerge le modèle de la plantation, issu de la laïcisation du latifundium ecclésiastique au XIXe siècle. Celui-ci se caractérise par « une capitalisation élevée, combinée à une organisation et un contrôle plus strict du travail »[166] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, ff. 130-131). Bien que ce système atteigne une productivité plus élevée, il renforce une concentration extrême du pouvoir foncier, accentue les inégalités sociales et accroît la dépendance aux marchés étrangers. Il devient ainsi un pilier de l'économie d'exportation, notamment à travers les cultures du tabac, du sucre et de la banane, principalement dans le sud-ouest (Valle del Cauca) et dans le nord du pays, (côte caraïbéenne)[167] (Fajardo Montaña 1983, 166-67 ; Tobón 1972, 38 ; Hobsbawm 2016, 170).

Le modèle de la plantation observé dans ces régions constitue un cadre analytique essentiel pour comprendre les enjeux de la question agraire colombienne. La consolidation du latifundium et les expulsions massives de paysans qui l'accompagnent forment en effet le terreau de l'émergence du mouvement paysan au cours de la première moitié du XXe siècle. Par « mouvement paysan », nous entendons ici, à la suite de Cristina Escobar (1987, 9), non pas un mouvement au sens strict, avec des objectifs précis et une organisation stable, mais plutôt succession de moments de mobilisation, d'expressions de mécontentement et d'initiatives collectives hétérogènes.

Dans les plantations bananières de la côte atlantique, ce mouvement prend forme à la suite de l'implantation de la *United Fruit Company* (UFCO) dans la région de Santa Marta au début du XXe siècle. L'arrivée de cette entreprise états-unienne favorise l'émergence d'une paysannerie de type entrepreneurial, rapidement fragilisée par l'expansion de l'économie de plantation. De nombreux petits producteurs sont expropriés et contraints de devenir salariés. Ceux qui parviennent à conserver une certaine autonomie

[166] « una capitalización elevada combinada con una organización y controles más estrictos del trabajo ».

[167] Hobsbawm (2016, 169-70) précise que la zone bananière colombienne présente plusieurs spécificités par rapport aux autres régions du bassin caribéen. D'une part, elle ne représente qu'une fraction du territoire national, ce qui limite l'influence politique directe de la United Fruit Company et empêche la Colombie de devenir une « république bananière ». D'autre part, une portion significative de la production y est assurée par des cultivateurs locaux, eux-mêmes souvent en conflit avec la multinationale. Enfin, la main-d'œuvre y est majoritairement colombienne à la différence d'autres pays caribéens où les plantations reposent sur une main-d'œuvre importée.

sont confrontés à des restrictions sévères : accès limité à l'eau, obstacles à la commercialisation, absence de reconnaissance juridique de leurs droits fonciers. Ces conditions suscitent des protestations qui, d'abord sporadiques, s'organisent progressivement dans les années 1920 (LeGrand 1983, 241-242).

Les tensions s'intensifient avec le recours croissant à des sous-traitants (*padrones*), qui permettent à la compagnie d'échapper à ses obligations sociales. Soutenue par les mouvements de gauche et des figures politiques comme le libéral Jorge Eliécer Gaitán, cette agitation culmine avec la grande grève de 1928, dirigée par l'*Unión Sindical de Trabajadores del Magdalena*. Malgré un large soutien local, réponse du gouvernement conservateur est d'une extrême violence : la répression militaire aboutit au massacre de Ciénaga, connu aussi comme « *la masacre de la bananeras* », dont le nombre de victimes oscille entre quelques dizaines et le millier de morts selon les différentes sources (Hobsbawm 2016, 171 ; Elías Caro 2011 ; López 2021)[168].

Cet événement marque un tournant majeur dans l'histoire, la mémoire collective et même la production littéraire colombiennes. Sur le plan social, il transforme durablement la région dans un foyer des mouvements ouvriers, syndicaux, afrodescendants et indigènes, dont l'influence dépasse largement l'espace des plantations. La dispersion des militants persécutés contribue à la diffusion de ces dynamiques vers les villes du nord et de l'ouest, ainsi que vers les zones rurales et montagneuses de l'est (Hobsbawm 2016, 171). Politiquement, cet épisode alimente la contestation du Parti conservateur et participe à sa chute aux élections présidentielles de 1930, ouvrant la voie au retour des libéraux et orientant l'action de l'État en matière de politique agraire. Plus que les communistes, qui cherchaient à structurer le mouvement paysan à travers ligues et syndicats, ce sont les libéraux qui parviennent à canaliser le mécontentement social.

[168] La répression de la grève des ouvriers bananiers en 1928, rendue célèbre par *Cent ans de solitude* de Gabriel García Márquez (1967), symbolise l'emprise de la UFCO en Colombie, souvent perçue comme l'archétype de l'impérialisme nord-américain en Amérique latine. Si la théorie de la dépendance a longtemps interprété cette présence à travers une vision de domination unilatérale – exploitation des ressources, subordination des élites locales et impuissance ouvrière -, Marcelo Bucheli (2002, 739-740) nuance ce cadre. Il montre que les travailleurs colombiens ont progressivement renforcé leur capacité de négociation, parfois davantage avec United Fruit qu'avec les producteurs locaux, souvent plus répressifs. De même, la bourgeoisie nationale n'est pas restée soumise : elle a su rompre ses liens avec l'entreprise américaine lorsque ses intérêts économiques l'exigeaient, développant ses propres circuits d'exportation. Enfin, contrairement aux postulats dépendantistes, l'État colombien est parvenu à imposer des régulations auxquelles la multinationale a dû se conformer. Quant au nombre de morts lors de cette répression, Bucheli (2002, 741) souligne qu'« quel qu'ait été le chiffre réel, la gravité de l'action de l'armée ne peut se mesurer au seul nombre de victimes. Le simple fait qu'elle ait tiré sur un groupe de manifestants pacifiques, dans une société censée être régie par une Constitution démocratique, est en soi absolument injustifiable ».

Incapable d'impulser une révolution, l'État s'engage alors dans une réforme institutionnelle visant à répondre partiellement aux revendications de justice sociale et de démocratie, tout en contenant les tensions de classe croissantes (Comisión de la Verdad 2022b, 43).

Dans le Valle del Cauca, le mouvement paysan émerge également dans le contexte de la modernisation des structures agraires, marqué par la dépossession des terres paysannes et leur transformation en main-d'œuvre salariée pour les grandes plantations, notamment sucrières. Ce processus s'inscrit dans une dynamique amorcée dès le milieu du XIXe siècle, caractérisée par la transition de l'*hacienda* traditionnelle vers l'industrialisation des domaines. Trois facteurs principaux expliquent cette évolution : la dissolution croissante entre la force de travail et la terre, due à l'expansion des formes de colonat (métayage) ; l'émergence de marchés du travail stimulée par la demande en ouvriers, artisans et employés hors des *haciendas* ; et l'extension de la frontière agricole par la propriété moyenne, dont les grandes exploitations finissent par profiter en réacquérant les terres ainsi valorisées, au détriment des petits propriétaires paysans (Betancourt et García 1990, 37-38).

Dans ce contexte, les paysans apparaissent simultanément comme une menace et une solution pour les industriels. Plusieurs initiatives organisationnelles voient alors le jour, portées par la volonté d'améliorer les conditions de vie rurales et de garantir l'accès à la propriété foncière (Centro Nacional de Memoria Histórica 2020, 153-154). Au début des années 1960, ces organisations participent aux mouvements sociaux opposant ouvriers agricoles et patrons. Leur structuration doit beaucoup à l'Église catholique qui joue un rôle fondamental, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, en œuvrant à la pacification des campagnes, en soutenant la création de syndicats agricoles et en formant de nouveaux leaders, selon les principes de sa doctrine sociale (Centro Nacional de Memoria Histórica 2020, 160 ; Escobar 1987, 19-24).

Pour comprendre ces dynamiques de mobilisation, il faut maintenant examiner l'autre pilier de la structure agraire colombienne, indissociable du latifundium : le minifundium. Si le premier concentre la terre et le pouvoir, le second cristallise la fragmentation foncière et la précarité paysanne, constituant le revers structurel du grand domaine.

2.2.3 Le minifundium : fragmentation des terres et pauvreté rurale

À l'opposé du latifundium, le minifundium désigne de très petites parcelles, souvent inférieures à 5 ha et insuffisantes pour assurer la subsistance des familles paysannes. Ce système foncier se caractérise par une fragmentation extrême des terres, résultant du morcellement des *resguardos*, de l'attribution officielle des terres vacantes par l'État ou encore de l'occupation spontanée des terres non régularisées (Tirado Mejía 1988, 162 et 190).

Selon Machado (2002, 39), le minifundium constitue un sous-produit économique et social du latifundium, compris comme un système de domination sociale. Son caractère problématique ne tient pas uniquement à la petite taille des parcelles, mais à leur incapacité structurelle à remplir plusieurs fonctions essentielles : assurer l'emploi productif de la main-d'œuvre familiale, garantir un niveau de vie décent et permettre la constitution d'une véritable entreprise agricole familiale. Les exploitations minifundistes demeurent largement exclues de l'accès aux ressources fondamentales (crédit, technologie, infrastructures et marchés) et sont en outre marquées par une faible organisation collective et des capacités limitées de gestion entrepreneuriale.

Comme le souligneTirado Mejía (1988, 355), citant une déclaration de 1966 du directeur de l'INCORA, Enrique Peñalosa, publiée dans la revue *Visión*, le minifundium constitue une caractéristique du secteur rural colombien. Dans les années soixante, il prédomine dans plusieurs départements de la région andine (Nariño, Cauca, Cundinamarca, Tolima, Antioquia, Boyacá et Santander), mais apparaît également, de manière plus ponctuelle, dans certaines zones de la région caraïbéenne, notamment à Córdoba et Sucre.

Ces régions ont historiquement concentré une main-d'œuvre indigène, initialement soumise au travail forcé, puis intégrée aux *haciendas* ou regroupée dans des *resguardos*, qui conserve alors un usufruit précaire de la terre tout en demeurant subordonnés aux grands propriétaires (Palacios 2011, 75 ; Londoño Botero et al. 2016, 31-32). Aux côtés des esclaves africains affranchis et des blancs ou métis marginalisés des communautés rurales, ces populations indigènes ont progressivement constitué le noyau de la paysannerie colombienne[169]. Fals Borda (1975, 52) souligne que ces groupes,

[169] Précisons que, dans notre thèse, nous employons le terme *paysan* au sens défini par Catherine LeGrand (2016, 10) les petits cultivateurs ruraux qui dépendent principalement de la main-d'œuvre familiale pour

initialement séparés sur les plans physique, géographique et juridique, finissent par se regrouper et fusionner pour constituer la paysannerie colombienne contemporaine : « une paysannerie pauvre et exploitée, contrainte de travailler la terre d'autrui, n'ayant accès qu'à de petites parcelles laissées à l'écart par le latifundium, ou déplacé vers des zones marginales »[170].

La distribution du minifundium ne saurait donc être réduite à une simple question de taille des exploitations. Elle reflète un processus historique complexe, façonné par des dynamiques démographiques, des logiques successorales et une exclusion structurelle des petits producteurs de l'accès à la terre et aux moyens modernes de production agricole (Fajardo Montaña 1983, 156). À ce titre, le minifundium constitue moins une anomalie qu'un produit historique d'un système agraire profondément inégalitaire.

Comme le souligne Ernesto Guhl, citant Aurelio Caicedo Ayerbe, ancien ministre du Travail sous le gouvernement de Gustavo Rojas Pinilla (1953 et 1954), cette dynamique s'inscrit dans un cadre géographique national marqué par de forts contrastes régionaux :

> La Colombie est un pays politiquement centralisé, mais économiquement fédéré malgré lui. Sa géographie dominante nous divise en régions aux contrastes absolus, tant sur le plan spatial que temporel. Dans chacune de ces régions, les éléments physiques, les ressources naturelles, le climat et l'éloignement des centres de gravitation commerciale façonnent des groupements humains marqués par des particularismes forts, une éthique propre, des aptitudes distinctes, et des capacités de production et de consommation très variables[171] (Guhl, Ernesto (s. d.). *Visión social del pueblo colombiano*. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 1).

Toutefois, si la géographie constitue une condition de base, elle ne détermine pas mécaniquement le développement économique et social d'une région. La transformation d'un espace naturel en région productive dépend avant tout de la capacité des sociétés

produire leur subsistance, incluant métayers, locataires, petits propriétaires et colons des frontières agricoles.

[170] « el campesinado pobre y explotado que debe trabajar la tierra de otros, que apenas puede disponer de pequeñas porciones dejadas de lado por el latifundio, o que se ha desplazado a áreas marginales ».

[171] « Colombia es un país centralizado en lo político y federado a pesar suyo en lo económico. La geografía preponderante nos divide en regiones de absoluto contraste, tanto en el espacio como en el tiempo. En cada una de ellas los elementos físicos, los recursos naturales, el clima y la distancia de los centros de gravitación comercial, determinan agrupaciones humanas llenas de particularismos, con una ética propia, con aptitud diferente y una capacidad de producción y de consumo muy variable ».

humaines à interagir avec leur environnement, selon leur culture, leur niveau d'organisation et leur maîtrise du territoire. La richesse potentielle d'une région ne devient effective que lorsqu'elle est intégrée au patrimoine social et mobilisée par des structures économiques et institutionnelles adéquates. En ce sens, la configuration des régions socio-économiques minifundistes en Colombie résulte d'une interaction dynamique entre contraintes naturelles et dynamiques humaines, variables dans le temps et dans l'espace (Guhl, Ernesto (s. d.). *Visión social del pueblo colombiano*. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 1-2).

Afin de rendre compte de cette diversité régionale, nous adoptons la typologie du minifundium proposée par Darío Fajardo (1983, 157), à partir des travaux de l'INCORA, dans laquelle il distingue trois formes principales :

1- Le minifundium « continu », constitué de petites unités voisines parfois entourées de propriétés moyennes organisées en entreprises agricoles, comme dans les régions de Boyacá et Nariño ;
2- Le système minifundium-latifundium, dans lequel des petites parcelles sont enclavées au sein de grandes propriétés, présent notamment dans certaines zones du Tolima et de la côte atlantique ;
3- Le minifundium « apparent », susceptible d'amélioration par l'introduction de techniques agricoles plus efficaces, sans modification profonde de la structure foncière, comme dans certaines zones d'Antioquia.

Dans la période étudiée, Thomas Carroll souligne que la gravité de la situation minifundiste est aggravée par plusieurs facteurs cumulatifs :

> par la fragmentation, par l'occupation illégale et par la culture rotative. Dans de nombreuses régions (notamment dans les montagnes andines) ces petites propriétés ont été subdivisées à l'extrême, sous la pression démographique, en de minuscules parcelles, parfois de seulement quelques pieds de large[172] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina*. AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 132).

Pour Guhl, cette dynamique est indissociable de la spéculation foncière, favorisée à la fois par une conjoncture économique favorable, marquée notamment par la hausse

[172] « por la fragmentación, por la ocupación ilegal y por el cultivo rotativo. En muchas áreas (especialmente en las montañas andinas) estas pequeñas propiedades han llegado a ser subdivididas, a consecuencia de la posición de la población, en delegadas parcelas, a menudo de sólo unos pocos pies de ancho ».

des prix du café dans les régions productrices, et par la volonté d'échapper à une législation du travail rural difficilement applicable. Plutôt que d'étendre la frontière agricole vers des terres aptes à la culture, les acteurs dominants ont privilégié la division des grandes propriétés existantes, entraînant la prolifération de petites exploitations peu viables. Ce phénomène, observable par exemple dans le département de Cundinamarca, s'est traduit par une augmentation du nombre d'unités agricoles sans amélioration significative de la production, révélant une sous-exploitation croissante des terres. Ainsi, loin de résoudre la question agraire, le morcellement spéculatif n'a fait qu'aggraver la précarité rurale et l'inefficacité productive. Comme le résume efficacement le géographe : « En Colombie, la spéculation foncière est l'un des commerces les plus lucratifs, mais aussi l'un des plus préjudiciables pour le pays »[173] (Guhl, Ernesto (s. d.). *Visión social del pueblo colombiano*. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 5-6).

Au-delà des enjeux strictement productifs, la structure minifundiste entraîne des conséquences sociales particulièrement lourdes, notamment sur les capacités de travail de la population active rurale. Celles-ci résultent à la fois de la forte parcellisation des exploitations, et d'un taux de morbidité élevé, lié aux conditions climatiques des versants andins, à la pollution des sols et des eaux, ainsi qu'à la mauvaise qualité des habitations. À partir de l'exemple du village de Manta (Cundinamarca), Guhl décrit « l'expression typique du 'minifundisme' : la perte de l'économie agricole due à l'extrême division du sol, dont les conséquences se reflètent dans les revenus annuels des familles paysannes »[174]. Dans cette commune de 10.000 habitants, on dénombre 7000 parcelles agricoles réparties de la manière suivante :

> 1 190 parcelles (soit 17 %) dépassent 2 hectares.
>
> 805 parcelles (11 %) atteignent 2 hectares.
>
> 5 005 parcelles (71,5 %) font moins de 2 hectares.
>
> Parmi celles-ci :
>
> 43 % ont une superficie inférieure à 1 hectare.
>
> 29 % font moins de 0,5 hectare.

[173] « En Colombia la especulación con las tierras es uno de los negocios más lucrativos y a la vez más perjudiciales para el país ».

[174] « la más típica expresión del minifundismo; la pérdida de la economía agrícola por extrema división del suelo, cuya consecuencia repercute en el ingreso anual de la renta familiar ».

6,1 % sont inférieures à 1/8 d'hectare.

(Guhl, Ernesto (s. d.). Visión social del pueblo colombiano. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 9).

Cette situation révèle un paradoxe central : une richesse foncière apparente peut se transformer en un capital national inactif. En raison du morcellement excessif et de modes d'exploitation rudimentaires, ces terres assurent à peine la subsistance locale et ne génèrent ni sécurité alimentaire ni développement rural durable, renforçant ainsi la vulnérabilité structurelle des campagnes colombiennes.

Le cas de la commune de Manta reflète à l'échelle locale une tendance qui est largement répandue à l'échelle nationale : un déséquilibre structurel entre une concentration de la petite propriété et la prédominance du latifundium. À ce propos, nous proposons de faire recours aux données présentées en 1961 par le père Alain Birou, lors du Ier Séminaire latino-américain de Pax Romana, qui mettent en évidence la polarisation extrême de la structure foncière colombienne, dans laquelle une majorité d'exploitations de très petite taille coexiste avec une minorité de très grandes propriétés concentrant l'essentiel des terres :

> 919.000 exploitations occupaient 27.748.000 ha. Parmi elles, 17,6% avaient une superficie inférieure à un hectare et ne représentaient que 0,30% des terres. À l'autre extrême, les exploitations de plus de 1000 ha ne représentaient que 0,36% du total, mais occupaient plus de 26,7% des terres. Les exploitations de moins de 5 hectares sont en général trop petites pour permettre la subsistance. Elles sont pourtant très nombreuses : 504.566 (soit 55% des exploitations), et n'occupent que 3,34% des terres cultivables. À l'inverse, 8090 propriétaires disposant chacun de plus de 500 ha occupent ensemble 11.164.021 ha (soit 0,8% des exploitants possédant plus de 40% des terres)[175] (Birou, Alain (1961*). Las estructuras rurales y el problema agrario*. AGN, fond CTR, b. 1, d. 2, f. 46).

Birou observe par ailleurs que plus les exploitations sont vastes, moins elles sont intensivement cultivées : alors que les unités de moins d'un hectare présentent un taux de mise en culture de 86,2%, celui-ci chute à 8,08% pour les exploitations de plus de 2500 hectares. Les terres planes sont majoritairement affectées à l'élevage extensif, peu

[175] « 919.000 propiedades ocupando 27748.000 Ha .; 17.6% de ellas tenían menos de una Ha. y ocupaban solamente 0,30% de las tierras. En el otro extremo, en las fincas por encima de 1.000 Ha., 0,36% de las propiedades ocupaban más de 2 de las tierras (26,7%). Las explotaciones de menos de 5 Ha. son en general muy pequeñas para vivir. Ellas son sinembargo en número de 504.566 (55%), ocupando 3,34% de la tierra cultivable, mientras que 8.090 propietarios de más de 500 Ha., cada uno ocupaba 11 164.021 Ha. (0,8% ocupan más de 40% de las tierras) ».

productif, tandis que les zones montagneuses, surpeuplées et surexploitées, ne permettent qu'une survie précaire à de nombreuses familles paysannes.

Ce déséquilibre s'inscrit dans un contexte plus large d'utilisation partielle du territoire national. D'après Hobsbawm (2016, 167-168), en 1961-1962, seulement 2,25 millions d'hectares sont cultivés, soit moins de 2% des 114 millions d'hectares que compte le pays. Cela représente à peine 9% des terres utilisées à des fins agricoles ou pastorales. Le café, principale culture d'exportation, n'occupait que 0,5% du territoire, tout en générant 80% de la valeur des exportations colombiennes. En 1962-1963, les pâturages représentent 13% de la superficie nationale, soit plus de la moitié des terres ayant un usage agro-pastoral.

Cette tendance se confirme au milieu des années 1960. À l'échelle nationale, les exploitations dites sous-familiales (*sub familiares*), c'est-à-dire inférieures à 3 ha, représentent 64,1% de l'ensemble des unités agricoles, mais n'occupent que 5,5% des terres. À l'opposé, les grandes exploitations multifamiliales (plus de 200 ha) ne représentent que 1,2% des exploitations, mais s'approprient 45% de la superficie totale agricole[176]. Ce décalage montre que la terre est loin d'être répartie de façon équitable, avec un système agraire profondément polarisé entre, d'un côté, des millions de paysans enfermés dans des micro-parcelles improductives ; de l'autre, un immense potentiel foncier laissé en friche ou exploité de manière extensive et inefficace (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 59).

En définitive, suivant l'analyse de Thomas Carroll, le système agraire colombien, à l'image de l'ensemble de l'Amérique latine, se caractérise dans la période étudiée par une polarisation extrême entre de très grandes exploitations faiblement productives et une multitude de petites parcelles surpeuplées. Dans ce contexte, la propriété foncière demeure précaire et souvent arbitraire, les communautés rurales restent enfermées dans des formes de travail quasi serviles, et l'accès à la terre continue de constituer un obstacle majeur à toute mobilité sociale. Ce modèle alimente durablement les inégalités, freine

[176] Pour compléter ces données, spécifions que, dans la région andine, près de 63,5% des exploitations ont une superficie inférieure à 5 ha. Bien que ces petites exploitations représentent presque les deux tiers du total, elles n'occupent que 6,3% de la surface agricole de la région. À l'inverse, les grandes exploitations de plus de 200 hectares, qui ne représentent que 1,2% des unités, concentrent à elles seules 46,2 % des terres. Dans la région caraïbéenne, la structure foncière suit une logique comparable avec près de 67,4% des exploitations y font moins de 10 ha, mais elles ne représentent que 3,4% de la superficie totale. À l'opposé, les exploitations de plus de 500 ha, bien que ne constituant que 1,3% du nombre total, accaparent 41,8% des terres (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2012, 59).

l'investissement productif et exclut une large partie de la population rurale des dynamiques économiques et politiques. À ces contraintes structurelles s'ajoutent des déficits institutionnels, tels que l'accès limité au crédit, à l'éducation, aux infrastructures et à une gouvernance locale équitable, qui renforcent encore les blocages du développement rural[177] (Carroll, Thomas (1963). *El problema de la Reforma Agraria en América Latina.* AGN, fond CTR, b. 6, d. 1, f. 135).

2.2.4 Typologie de structure agraire régionale

La configuration inégalitaire de la structure agraire colombienne ne peut être pleinement comprise sans prendre en compte le rôle central de l'administration foncière dans les différentes régions du pays. Son fonctionnement permissif, opaque et souvent complice a largement contribué à légitimer et à consolider la concentration des terres. Loin de corriger les déséquilibres hérités de la Colonisation espagnole, le régime foncier colombien a souvent servi de vecteur d'exclusion, multipliant les zones grises juridiques, tolérant l'occupation illégale, et favorisant les intérêts des grands propriétaires au détriment des droits collectifs ou ancestraux. Dans ce cadre, l'État apparaît moins comme un arbitre neutre que comme un acteur structurel de l'injustice agraire, par omission, par incapacité ou par cooptation.

Cette situation s'inscrit dans un processus plus large d'intégration des campagnes colombiennes dans une logique de pénétration capitaliste (LeGrand 2016, 4 ; Tobón 1972, 31). La fin de l'esclavage en 1851[178], suivie de l'adoption du libre-échange en 1853 - qui provoque l'effondrement de la jeune industrie nationale au profit des produits étrangers issus de la révolution industrielle - génèrent un excédent de main-d'œuvre disponible dans les campagnes. Cet excédent est rapidement absorbé et exploité par le capital commercial et usuraire, contribuant à renforcer les rapports de dépendance et de subordination

Dans ce cadre, le diagnostic général du système agraire colombien - marqué par la concentration foncière, la marginalisation des petits producteurs et la faiblesse des institutions rurales - se décline de manière différenciée selon les contextes régionaux.

[177] « está típicamente destinada al levantamiento de ganado, con muy baja inversión de capital y mano de obra por unidad de tierra. La propiedad es a menudo ejercida en forma ausentista y el trabajo se provee a través del sistema de coloniaje o una de sus variantes ».

[178] Voir sur ce sujet l'article suivant : Restrepo, Eduardo. 2012. « Medidas abolicionistas en la Nueva Granada, 1814-1851 ». *CS*, (9), 235-272. Voir également Palacios et Safford (2002, 353-363).

Pour rendre compte de cette diversité, nous adoptons la typologie analytique des structures agraires régionales, proposée par Zamosc (1986, 28-33), qui distingue quatre grands modèles, chacun caractérisé par des dynamiques spécifiques de rapport à la terre, de formes d'exploitation et de conflictualité sociale. Nous présentons également deux cartes : l'une représentant les régions géographiques de Colombie (carte 4) et l'autre illustrant l'affectation des sols (carte 5), réalisées par l'Institut géographique Agustín Codazzi (IGAC).

2.2.4.1 Les régions andines : minifundia et colonisation marginale

Dans les régions andines (Boyacá, Cundinamarca, Antioquia, Tolima, Nariño, Cauca, Santander et Norte de Santander), prédomine l'agriculture familiale fondée sur de petites parcelles. Ces zones se caractérisent par la coexistence de petits exploitants relativement établis et une masse de paysans sans terres, soit confinés à l'exploitation de minifundia précaires (inférieurs à 5 ha), soit contraints de participer à la colonisation de nouvelles zones marginales, situées à l'écart des centres économiques dominants (Tobón 1972, 32). Cela génère des tensions foncières autour de l'appropriation du domaine public, héritage des *tierras realengas* de l'époque coloniale, devenus après l'indépendance les *bienes nacionales* ou *baldíos*[179] (Palacios 2011, 75).

Bien que reposant sur le travail familial, cette agriculture souffre d'un accès limité aux intrants, au crédit, aux infrastructures et aux marchés. Les revendications paysannes y sont principalement économiques : amélioration des prix agricoles, accès au financement, assistance technique, développement des routes rurales. Malgré l'exiguïté des exploitations, ces régions assurent une part importante de la production alimentaire nationale (Zamosc 1986, 28).

[179] Les *baldíos* trouvent leur origine dans la période coloniale, lorsque les Espagnols s'installent dans les régions déjà peuplées par des communautés indigènes : les hauts-plateaux andins du sud-ouest (actuels départements du Cauca et du Nariño), la Cordillère orientale au nord de Bogotá, l'Antioquia (attirés par les gisements aurifères), les rives du fleuve Magdalena - principale voie de communication à l'époque - ainsi que les plaines proches de Carthagène et Santa Marta. Toutefois, des vastes régions, correspondant aux terres moyennes et basses (notamment située à l'est et au sud-ouest du pays), restent inexploitées et sans valeur commerciale jusqu'au milieu du XIXe siècle. Catherine LeGrand (2016, 18-19) souligne qu'au lendemain de l'indépendance, l'incertitude règne sur les statuts fonciers : nul ne sait avec certitude quelles terres relèvent du domaine privé et lesquelles appartiennent à l'État, puisque les titres de propriétés sont souvent imprécis, incomplets, ou trop anciens pour être vérifiés. À cette complexité s'ajoutent les terres sur lesquelles les autorités n'ont aucun droit de disposition, comme les *ejidos* ou les biens de mainmorte de l'Église catholique, qui recouvrent d'immenses surfaces. L'essor de l'agriculture d'exportation et de l'élevage intensif suscite un regain d'intérêt, entraînant comme principale conséquence la concentration des terres et l'expulsion des paysans, comme évoqué précédemment.

2.2.4.2 Les zones de colonisation : entre marginalité et lutte pour la reconnaissance

Le deuxième type de structure agraire régionale correspond aux zones de colonisation agricole, issues principalement des mouvements migratoires internes provoquées par les violences politiques des années 1940 et 1950 (Zamosc 1986, 28). Il s'agit dans ce cas principalement d'une colonisation dirigée par l'État, conçue comme alternative à la réforme agraire sur la frontière agricole, étroitement liée à l'histoire de *La Violencia* (Ramírez 2022, 39; Sánchez Gómez 1988, 35; Fajardo Montaña 2018).

Dès 1948, l'État crée des institutions pour organiser cette colonisation, comme l'Institut de la Parcellisation, de la Colonisation et de la Défense forestière, d'abord destiné à accroître la production, puis réorienté en 1952 vers la colonisation de la vallée du Magdalena. À partir de 1958, sous l'impulsion de la *Caja Agraria*, des projets pilotes sont lancés dans plusieurs régions : Ariari (Meta), Sarare (Norte de Santander), Lebrija (Santander), Galilea (Sumapaz), Doncello et Belén (Caquetá), dans le cadre des politiques de réhabilitation post-*violencia* du *Frente Nacional*. Ces projets souffrent toutefois d'un manque de coordination et d'impact réel (M. C. Ramírez 2022, 39).

Dans la pratique, les colons s'installent majoritairement de manière informelle sur des terres considérées comme vacantes ou faiblement peuplées. L'absence de titres légaux les place dans une situation de forte insécurité foncière, rendant leurs exploitations vulnérables à l'expulsion ou à la spéculation. Leurs revendications portent essentiellement sur la reconnaissance juridique de leurs droits fonciers et sur l'accès aux infrastructures de base (routes, écoles, dispensaires, irrigation, tec.). Ces zones constituent ainsi des foyers majeurs de tensions sociales et figurent historiquement parmi les priorités des politiques de réforme agraire, en particulier celles mises en œuvre par l'INCORA dans les années 1960 et 1970 (Zamosc 1986, 28).

Historiquement, la colonisation ne constitue pas un phénomène lié exclusivement à la seconde moitié du XXe siècle. Elle s'inscrit dans une temporalité longue et constitue un élément structurant de l'histoire territoriale colombienne, à l'instar de la notion de frontière interne et externe[180] des territoires nationaux. La colonisation désigne

[180] Les modèles de frontière et de colonisation relatifs au contexte colombien ont été introduits par James Parsons dans son étude publiée en 1949, portant sur le processus de colonisation dans les départements de Risaralda, Quindío et Valle del Cauca. Pour analyser ce phénomène, Parsons s'était inspiré du modèle de la frontière développé par Frederick Jackson Turner dans le contexte nord-américain. Ce dernier conçoit la colonisation comme un concept souple, difficile à définir précisément, mais utile pour comprendre le rôle fondamental de la frontière dans l'histoire des États-Unis. La traduction de cette étude, réalisée dans les années 1950 par Emilio Robledo, a soulevé des difficultés, notamment concernant la transposition de ces

l'incorporation de nouvelles terres à l'économie nationale à travers l'agriculture ou l'élevage, selon des modalités variées : attribution de *baldíos* par l'État à des cultivateurs ou communautés établies, concessions minières assorties de lots fonciers, anciens titres coloniaux, projets d'infrastructures, usurpation illégale par de grands propriétaires, installation de populations autochtones ou d'anciens esclaves, ou encore acquisition de terres aux titres incertains dans les régions caféières du Valle del Cauca et Cundinamarca (Arango Restrepo 2014, 129).

Selon Eric Hobsbawm (2016, 175), la colonisation paysanne en Colombie acquiert une importance stratégique lors de deux grandes périodes : au dernier tiers du XVIIIe siècle, puis entre le dernier quart du XIXe siècle et le début du XXe siècle. Cette seconde phase correspond notamment à la *colonización antioqueña*, processus social et économique fondamental dans l'expansion agricole de la région andine. Porté par des paysans originaires d'Antioquia en quête de nouvelles terres à cultiver, ce mouvement s'oriente initialement vers les districts miniers du nord et du nord-est du département, avant de s'étendre aux régions de l'Urabá et du Chocó. L'épuisement progressif des terres disponibles dans le sud-ouest d'Antioquia et dans le Caldas entraîne ensuite le déplacement d'autres flux migratoires à travers la cordillère Centrale en direction du Valle del Cauca, d'où part une migration d'origine *caucana* se dirigeant vers le nord. Ces différents courants se rejoignent dans les zones fertiles du Quindío et de l'actuel Risaralda, tandis que d'autres groupes *antioqueños* franchissent la cordillère pour s'établir dans le nord du Tolima, avant de poursuivre leur progression vers les régions méridionales (Palacios et Safford 2002, 485-487).

Fondée sur la petite propriété, le travail familial et l'effort individuel, cette dynamique a été facilitée par les politiques d'attribution de *baldíos*. Elle a permis à de

concepts. Robledo s'est appuyé alors sur la définition de colon proposée par le Dictionnaire de l'Académie royale de la Langue espagnole, selon laquelle il s'agit d'une personne s'installant sur des terres incultes de son propre pays pour les peupler et les cultiver. Cette interprétation réduit les notions de frontière et de colonisation à une lecture essentiellement géographique, centrée sur les itinéraires suivis par les colons antioquiens dans l'occupation des terres vacantes : une perspective largement soutenue par les défenseurs du mythe du *paisa* (Londoño 2002, 192-193). Cependant, Jaime Londoño (2002, 221-222) remet en question la pertinence de ce modèle, inspiré de Turner, pour comprendre les dynamiques propres aux régions septentrionales du sud-ouest colombien. En réponse, plusieurs chercheurs colombiens ont proposé une alternative : le modèle de « l'archipel » formulé par Richard Morse, selon lequel, contrairement à l'expansion linéaire et unifiée vers l'Ouest des États-Unis, les processus de frontière en Amérique Latine ont été multiples, simultanés et multidirectionnels, dans un contexte marqué par la formation de plusieurs États-nations après les guerres d'indépendance. L'occupation des zones restées inexplorées durant la colonisation espagnole s'est ainsi faite de manière centrifuge, à partir des anciens centres urbains coloniaux, générant un maillage dispersé de nouveaux fronts pionniers.

nombreux colons d'obtenir des droits fonciers, consolidant ainsi des établissements stables et relativement égalitaires, et construisant la figure – en partie mythifiée - du *colono* travailleur et héroïque, perçu comme acteur du développement national (Tirado Mejía 1988, 210-211 ; Arango Restrepo 2014, 99 ; LeGrand 2016, 37)[181].

Cependant, cette représentation du colon masque des tensions structurelles profondes, liées notamment à la concentration foncière croissante. Progressivement, une partie des colons est transformée en métayers ou locataires, perdant ainsi leur autonomie économique. María Clemencia Ramírez (2022) montre que la figure du colon est construite, dans les récits étatiques et académiques, comme celle d'un petit exploitant sans titre[182], cultivant ou élevant du bétail sur des terres vacantes. En s'appuyant sur la

[181] Face à ces dynamiques, une politique de distribution des terres publiques a vu le jour, accompagnée d'une législation abondante. Plusieurs critères d'attribution sont retenus : concession gratuite aux migrants étrangers (peu nombreux), dans le but de peupler les régions frontalières ; ventes directes ; allocation des terres aux vétérans des guerres d'Indépendance et des conflits civils du XIXe siècle, en compensation des services rendus à la nation. Les *baldíos* deviennent ainsi un instrument polyvalent permettant à l'État de poursuivre plusieurs aspirations : racheter les obligations émises par le Congrès et participer au payement de la dette ; attirer les migrants étrangers ; assurer l'exploitation économique des produits ruraux, tant pour l'exportation (quinquina, caoutchouc, tabac, etc.) que pour la consommation interne (pomme de terre, manioc, etc.) ; accorder les concessions minières et pétrolières aux entreprises étrangères ; financer le développement des infrastructures, notamment les routes et les chemins de fer (Machado Cartagena et Vivas 2009, 53 ; Londoño Botero et al. 2016, 35 ; LeGrand 2016, 28). Cependant, les principaux bénéficiaires de cette politique sont les élites économiques - grands propriétaires, entrepreneurs capitalistes et investisseurs étrangers - tandis que les colons en restent largement exclus, car c'est la logique de rentabilité qui prévaut (Londoño Botero et al. 2016a, 42-43). Cela constitue un motif récurrent (notamment au cours du XXe siècle) de conflit entre les deux groupes, qui joue un rôle prépondérant dans les mouvements sociaux de la classe paysanne non indigène (Hobsbawm 2016, 175). De manière générale, les attributions foncières en faveur des colons restent limitées entre 1827 et 1869, puis augmentent progressivement entre 1870 et 1900 (Londoño Botero et al. 2016a, 42-43). Entre 1820 et 1870, dans un contexte de crise fiscale alimentée par les dépenses militaire, la dette extérieure contrainte avec l'Angleterre pour financer l'indépendance, la faiblesse des exportations et l'instabilité politique, les terres nationales deviennent une ressource essentielle pour alimenter les caisses publiques et éviter la banqueroute (LeGrand 2016, 28 ; Arango Restrepo 2014, 67). Entre 1874 et 1923, l'État colombien encourage activement la colonisation comme solution au problème de l'accès à la terre (Arango Restrepo 1987a, 197). Le Congrès et le gouvernement approuvent alors une série de lois allant dans ce sens (Loi 61 de 1874, Loi 48 de 1882, Loi 56 de 1905, Loi 71 de 1917, Loi 85 de 1920). Depuis 1931, l'adjudication des terres publiques s'accélère fortement, passant de 36.167 à 153.182 ha attribués en moyenne chaque année. La législation évolue dans les années 1930 avec les lois 200 et 34 de 1936 : la première reconnaît aux colons un droit de propriété sur les terres cultivées (art. 12), la seconde limite les grandes concessions et impose leur mise en valeur sous peine de retour à l'État. Malgré cette dynamique, la redistribution en petites parcelles reste marginale : entre 1930 et 1943, seulement 14.700 parcelles sont attribuées, représentant 3,3% de la superficie totale distribuée entre 1932 et 1961 (Arango Restrepo 2014, 104).

[182] Hobsbawm (2016, 174) distingue à ce sujet deux types de colons : d'une part les squatteurs « purs », qui occupent illégalement ou sans opposition des terres inexplorées, abandonnées ou convoitées jusqu'à ce que leur valeur attire de nouveau l'attention des propriétaires légaux ; d'autre part les semi-squatteurs, qui exploitent des terres vacantes sur la base d'un accord implicite ou verbal avec le propriétaire, souvent en échange de services ou dans des conditions précaires de location, y compris dans des situations de litige foncier ou de terres considérées comme sans maître.

définition du paysan proposée par Catherine LeGrand (2016, 10)[183], Ramírez (2022, 30-31) élargit cette catégorie aux métayers, petits propriétaires et locataires installés dans des zones inexplorées des terres basses, en particulier à partir de 1870.

Majoritairement issus du métissage, ces colons sont progressivement intégrés à la catégorie des paysans au début du XXe siècle[184] (Yie Garzón 2018, 66). Dans les oppositions discursives de l'époque, ils sont fréquemment assimilés aux « blancs », par contraste aux populations indigènes, perçus comme « non civilisés » (M. C. Ramírez 2022, 35-36). Cette construction sociale leur confère un rôle central dans l'expansion agraire du XIXe et le début du XXe siècles, tant dans la conquête de la frontière interne que de la frontière externe. Les colons sont ainsi investis - ou plutôt présentés - comme des acteurs dotés de capacités supérieures à celles des autres paysans et d'une autonomie accrue vis-à-vis des colonies organisées, étant les seuls à bénéficier d'une reconnaissance juridique explicite, soutenue aussi bien par les gouvernements libéraux que conservateurs (Ramírez 2022, 44 ; LeGrand 2016, 34).

Cette reconnaissance demeure cependant incomplète et inégalee. Ramírez (2022, 33) souligne que seuls certains projets de la première moitié du XXe siècle, en particulier la *colonización antioqueña*, ont débouché sur une régularisation effective de la propriété foncière. À l'inverse, les processus de colonisation ultérieurs, notamment dans les *Llanos* et l'Amazonie occidentale, ont maintenu les colons paysans dans une situation d'illégalité, en raison de l'absence persistante de titres fonciers. Cette précarité juridique s'inscrit dans un processus historique de dépossession : dès la fin du XIXe siècle, les élites foncières cherchent à obtenir des titres sur les *baldíos* occupés par des colons, afin de les transformer en main-d'œuvre subordonnée. Refusant de renoncer à leur autonomie, ces

[183] Selon LeGrand (2016, 40), le terme colon recouvre en Colombie plusieurs réalités sociales : il désigne aussi bien des métayers chargés de mettre en culture de nouvelles terres dans les *haciendas*, que des ouvriers agricoles dans les plantations de canne à sucre, des mineurs dans certaines régions ou encore des pionniers établis sur des terres *baldías*. Malgré cette diversité d'usages dans le langage courant, la jurisprudence colombienne en a fixé une définition juridique précise : sont légalement considérés comme colons uniquement ceux qui exploitent des terres *baldías* sans disposer de titre de propriété écrit.

[184] Nous pourrions même considérer que cette assimilation revient à confondre les notions de colon et de paysan. Zambrano Pantoja (2023) souligne en effet que l'histoire de la ruralité colombienne a été, dans une large mesure, une histoire de colons. Il en voit la preuve dans la littérature consacrée aux récits de colonisation, comme on peut l'observer dans *Cien años de soledad* de García Márquez, *La casa de las dos palmas* de Mejía Vallejo, *La otra raya del tigre* de Gómez Valderrama ou encore *La vorágine* de José Eustasio Rivera. En revanche, il note que très peu de romans de portée nationale ou internationale sont consacrés spécifiquement aux paysans, à l'exception notable de *Siervo sin tierra* de Caballero Calderón.

derniers sont alors confrontés à une double alternative : devenir journaliers ou être expulsés (LeGrand 2016, 69-71).

Quant à la colonisation dirigée par l'État au XXe siècle, elle s'est souvent révélée défaillante. Les programmes de colonisation officielle peinent à identifier de véritables bénéficiaires, laissant la place à ce que l'administration qualifie de « colons spontanés » (M. C. Ramírez 2022, 40). Ces derniers, bien qu'agissant en dehors de tout encadrement institutionnel, ne migrent pas par choix, mais sous la pression de conditions sociales et économiques défavorables, étroitement liées à l'exclusion foncière et à la violence politique. La notion de « spontanéité » constitue, selon plusieurs auteurs[185], un écran idéologique masquant les causes profondes de la migration paysanne : concentration des terres, pauvreté rurale, déplacements liés à *La Violencia*. Fuyant l'exclusion sociale et économique des régions andines, ces colons cherchent à reconstruire leurs moyens de subsistance à travers des économies agro-pastorales dans les zones périphériques. Malgré leur rôle dans l'occupation des marges territoriales et la « construction de la nation » depuis les périphéries, ces colons n'ont jamais été pleinement reconnus comme citoyens. Leur lutte pour l'accès à la terre ne s'est pas traduite par des droits effectifs. Ramírez (2022, 42-43) montre ainsi qu'entre 1948 et 1961, de nombreux déplacés s'installent dans des régions telles que le Caquetá, le Putumayo ou le Guaviare. Bien que ces mouvements soient fréquemment qualifiés de colonisation spontanée, ils relèvent avant tout de stratégies de survie. Ce n'est qu'entre 1973 et 1980 que les colons commencent à émerger dans le discours public et médiatique, sans que cette visibilité accrue ne débouche sur une reconnaissance politique équivalente.

2.2.4.3 Les régions de latifundia traditionnels : domination foncière et conflits ouverts

Le troisième type de structure régionale regroupe les régions dominées par les latifundia traditionnels. Ces régions se situent principalement sur la côte caraïbe, dans les départements de Cordoba, Sucre, Bolívar, Atlántico, Cesar et Magdalena, ainsi que dans les *Llanos* orientaux (Casanare et Meta septentrional). Elles se caractérisent par la présence de vastes domaines fonciers concentrés entre les mains d'une oligarchie

[185] Voir sur ce sujet l'ouvrage d'Edgar Davi Serrano Moya (1994) et la thèse doctorale de Henry Salgado Ruiz (2013), cités par Ramírez (2022, 40).

terrienne, dont l'exploitation repose sur des formes de travail largement précarisées : métayage, travail journalier, contrats temporaires ou arrangements informels.

Dans ces territoires, le conflit foncier constitue un élément structurant des rapports sociaux ruraux. Les paysans sans terre ou en situation de forte insécurité foncière y forment la principale base sociale des mobilisations agraires, lesquelles prennent parfois une dimension radicale. À partir des années 1970, ces tensions s'intensifient avec l'essor des mouvements paysans et syndicaux, et, dans certains cas, avec l'émergence de formes de lutte armée. L'absence d'une réforme agraire effective et la persistance d'un système foncier profondément inégalitaire ont fait de ces régions des foyers historiques de conflits ouverts et récurrents, cristallisant les contradictions d'un modèle agraire fondé sur l'exclusion sociale et la concentration de la terre (Zamosc 1986, 29).

2.2.4.4 Les régions de capitalisme agraire d'exportation : modernité et précarité

Le quatrième type est représenté par les régions où s'est développé un capitalisme agricole d'exportation. Ces régions combinent grandes exploitations mécanisées, forte spécialisation productive et recours massif au travail salarié. Elles comprennent notamment les vallées fertiles du Valle del Cauca, de Risaralda, du Tolima, du Huila et du Quindío, ainsi que les zones de l'Urabá *antioqueño* et certaines aires bananières du Magdalena.

Dans ces régions, l'agriculture est dominée par des cultures commerciales telles que la canne à sucre, la banane, la palme africaine, les fleurs ou le café, et se caractérise par un haut niveau de capitalisation et d'intégration aux marchés internationaux. Dans ce contexte, le secteur agricole accompagne les stratégies nationales d'industrialisation mises en œuvre à partir de 1958, en fournissant des matières premières, en stimulant le développement d'infrastructures logistiques et en attirant des investissements privés (J. F. Gaviria 1989, 173). Loin d'être marginale, l'agriculture d'exportation s'inscrit ainsi pleinement dans le projet de modernisation économique du pays qui caractérise les années 1960.

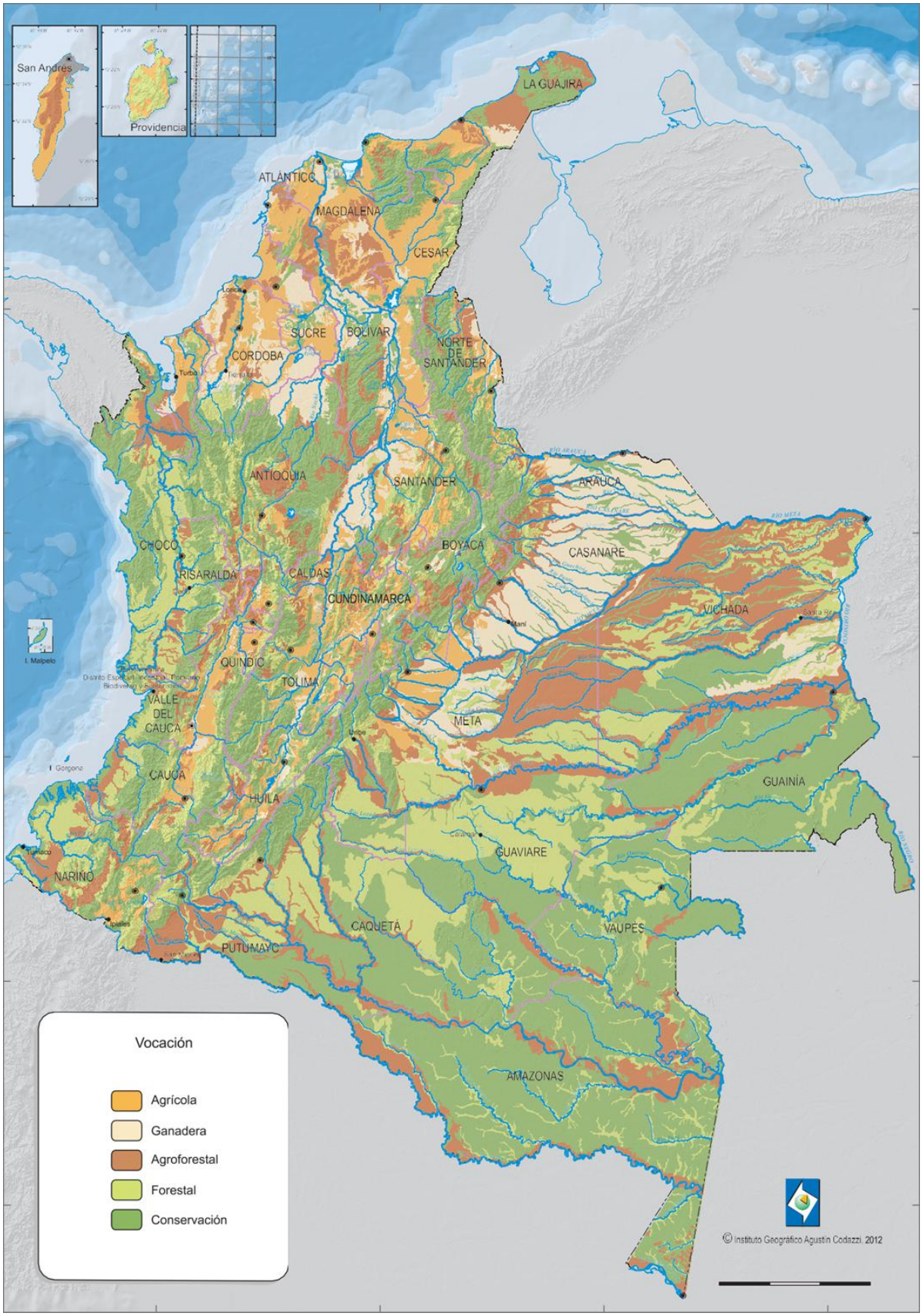
Cependant, cette modernité productive s'accompagne de fortes tensions sociales. Les ouvriers agricoles, souvent organisés en syndicats, revendiquent de meilleures conditions de travail, des salaires décents, une protection sociale et la reconnaissance de leurs droits collectifs. Paradoxalement, malgré l'industrialisation des pratiques agricoles, ces régions ne sont pas exemptes de dynamiques d'exclusion : la précarisation du travail

salarié conduit une partie des travailleurs à aspirer à un retour à l'indépendance économique par l'accès à la terre. Selon la perspective marxiste adoptée par Zamosc (1986, 29-30), ce phénomène révèle les limites sociales du capitalisme agraire d'exportation, où la modernisation productive ne se traduit pas nécessairement par une amélioration durable des conditions de vie rurales.

Carte 4. Régions géographiques de la Colombie. IGAC, 2012.



Carte 5. Affectation des sols. IGAC, 2012.



Conclusions

L'analyse conduite dans ce chapitre a permis de dépasser une lecture strictement foncière ou technique de la question agraire colombienne. Loin de se réduire à un simple problème de distribution de terres ou d'efficacité productive, celle-ci apparaît comme une configuration structurelle au sein de laquelle se cristallisent les modalités de développement du capitalisme, les formes de domination politique et les mécanismes de reproduction des inégalités sociales. La terre ne constitue pas seulement un actif économique : elle est un principe d'organisation du pouvoir social.

La révision des cadres théoriques mobilisés depuis le milieu du XXe siècle (structuralistes, marxistes, néo-structuralistes et néolibéraux) a mis en évidence la diversité des interprétations proposées. Malgré leurs divergences, ces approches convergent vers un constat central : la concentration de la propriété foncière représente l'un des traits les plus persistants et structurants de la société colombienne. Cette concentration ne relève pas uniquement d'un déséquilibre quantitatif, mais elle organise durablement les hiérarchies sociales, les dépendances économiques et les rapports d'autorité politique.

La révision des cadres théoriques mobilisés depuis le milieu du XXe siècle (structuralistes, marxistes, néo-structuralistes et libéraux) a mis en évidence la diversité des interprétations proposées. Malgré leurs divergences, ces approches convergent vers un constat central : la concentration de la propriété foncière représente l'un des traits les plus persistants et structurants de la société colombienne. Cette concentration ne relève pas uniquement d'un déséquilibre quantitatif ; elle organise durablement les hiérarchies sociales, les dépendances économiques et les rapports d'autorité politique.

L'analyse historique confirme cette centralité. Les moments clés du XXe siècle, années 1920-1930 et années 1960, révèlent que la terre devient problème public lorsque la structure agraire entre en tension avec les exigences du développement national : industrialisation, modernisation agricole, formation d'un marché intérieur ou pacification politique. Les réformes successives, notamment la Loi 200 de 1936, apparaissent alors moins comme des transformations structurelles que comme des tentatives de régulation et de stabilisation d'un ordre social contesté. La question agraire ne disparaît pas : elle se reconfigure, se déplace et resurgit sous de nouvelles formes.

Ainsi comprise, la terre constitue en Colombie une véritable matrice des rapports sociaux. Elle organise l'espace, distribue les positions sociales, structure les alliances politiques et nourrit les conflits armés. Elle articule économie et pouvoir, production et domination, subsistance et accumulation. La notion de structure agraire, entendue comme un système d'interrelations sociales, économiques et politiques centré sur la propriété et l'usage du sol, s'est révélée particulièrement opératoire pour saisir ces dynamiques d'exclusion, de concentration et de dualisme.

Ce cadre analytique permet enfin d'éclairer l'intervention des acteurs institutionnels, au premier rang desquels l'Église catholique. À partir de 1958, son engagement ne peut être compris comme une simple application doctrinale ou comme une réaction morale à la pauvreté rurale. Il s'inscrit dans une configuration conflictuelle où se croisent stratégies étatiques de modernisation, mobilisations paysannes, impératifs de stabilisation politique et tensions propres au contexte de la Guerre froide globale. Pris entre maintien de l'ordre social et aspirations réformatrices, l'engagement ecclésial se déploie dans une tension constante entre pacification et mobilisation, médiation et encadrement, soutien critique et prudence institutionnelle.

En définitive, ce chapitre a permis de poser les bases structurelles nécessaires à l'analyse du positionnement ecclésial. Comprendre la logique interne de la structure agraire colombienne, avec ses inégalités constitutives, ses contradictions et ses résistances à la réforme, est indispensable pour situer l'Église dans le champ de forces où se jouent simultanément développement, justice sociale et ordre politique.

Le chapitre suivant pourra ainsi examiner l'engagement ecclésial non comme une posture morale abstraite, mais comme une prise de position historiquement située au cœur d'une structure agraire conflictuelle. Il s'agira de montrer comment, face à la persistance de la question agraire, l'Église élabore un nouveau compromis : ni rupture révolutionnaire avec l'ordre existant, ni défense inconditionnelle du statu quo, mais tentative de recomposition entre réforme sociale, encadrement paysan et préservation d'un certain équilibre politique.

Deuxième partie

Le temps d'un « nouveau compromis » : Église, État et circulations transnationales interaméricaines (1958-1967)

Chapitre 3

Le nouveau compromis de l'Église face à la question agraire : « mystique » réformiste et réseaux transnationaux (1958-1962)

> Es verdad que nuestra Iglesia ya no sirve de instrumento a un partido político, como hasta hace poco. Pero sí se presta como herramienta de dominación de determinadas clases sociales y económicas… Con ser tan nefanda la alianza eclesiástica-política, por lo menos en ella jugaban unas ideas, y eso ya es algo. Y en la otra solamente juegan unos intereses.
>
> Canal Ramirez, Gonzalo. 1968. *Nicodemus*. Bogotá : Canal Ramirez Imprenta y Retrograbado, 109.

Après avoir replacé dans la longue durée l'institution ecclésiastique afin de comprendre les raisons de l'engagement de l'Église catholique colombienne dans la question agraire au cours des années 1960, ainsi que les domaines et les enjeux de son intervention, ce troisième chapitre se propose d'analyser les formes concrètes, les mécanismes et les modalités de cette action à partir de 1958.

Le point de départ est le constat d'un déplacement significatif de la posture ecclésiale face à la question agraire. Ce changement ne correspond ni à une rupture brutale ni à une simple adaptation conjoncturelle, mais à l'élaboration progressive de ce que nous appelons un « nouveau compromis ecclésial ». Celui-ci repose sur l'acceptation encadrée de la réforme agraire - innovation majeure au regard des positions antérieures - en tant qu'instrument de justice sociale, tout en maintenant la défense de la propriété privée, de l'ordre moral et de la stabilité institutionnelle. L'Église ne se limite donc plus à la préservation de l'ordre existant, mais elle participe à la définition d'une réforme contrôlée, présentée comme une alternative catholique aux projets révolutionnaires et collectivistes qui gagnent alors en visibilité dans les campagnes latino-américaines, notamment après la Révolution cubaine de 1959 et son tournant soviétique à partir de 1961.

Dès lors, une question centrale s'impose : comment expliquer ce repositionnement ? Comment l'Église colombienne passe-t-elle, au milieu du XXe siècle, d'une défense intransigeante de l'ordre rural traditionnel - encore manifeste dans la pastorale des années 1930, centrée sur la charité et le paternalisme social - à la reconnaissance officielle, en 1960, de la légitimité de l'expropriation et de la redistribution des terres ? L'hypothèse défendue ici est que ce changement, amorcé dès 1958 et explicitement formulé dans la Déclaration épiscopale du 12 septembre 1960 sur la réforme agraire, ne peut être compris qu'en l'inscrivant dans un ensemble de circulations et d'interactions transnationales. Il s'agit donc d'articuler dynamiques locales et configurations hémisphériques et globales. Les recompositions internes à l'Église colombienne se situent au croisement de processus de micro-échelle (débats pastoraux, initiatives diocésaines, redéfinition des pratiques sociales) et de transformations de macro-échelle liées aux projets internationaux de modernisation, dans lesquels s'inscrit également le programme réformateur de l'État colombien inauguré par le *Frente Nacional* (Pérez-Carvajal 2023, 311).

C'est pourquoi ce chapitre adopte une perspective d'histoire globale[186]. Celle-ci permet d'articuler les différentes échelles d'analyse, du local au transnational, sans les enfermer dans un récit téléologique de transition de la tradition à la modernité. Il ne s'agit pas de postuler une évolution linéaire, mais de penser la contemporanéité et l'interdépendance des processus. La redéfinition du rôle social de l'Église colombienne s'inscrit dans un moment historique caractérisé par la circulation de modèles de développement, de langages technocratiques et de références doctrinales qui traversent l'espace atlantique et latino-américain (Marchesi 2017, 190).

Dans cette perspective, le « nouveau compromis » apparaît comme partie intégrante du projet de modernisation impulsé à partir de 1958 par le premier gouvernement du *Frente Nacional*, présidé par Alberto Lleras Camargo (1958–1962). Plus qu'un simple alignement conjoncturel, la prise de position ecclésiale s'insère dans ce que Robert Karl a qualifié de mystique (*mística)*[187] administrative du gouvernement Lleras : une expression employée déjà à l'époque pour désigner une vision technocratique et morale de l'action publique, fondée sur la planification, la rationalisation des politiques sociales et la recherche du consensus comme antidote à la violence partisane. À l'échelle hémisphérique, cette orientation converge avec le projet de développement promu par l'Alliance pour le Progrès (ALPRO), lancée en 1961 par l'administration Kennedy afin de contenir l'influence de la Révolution cubaine et de proposer une alternative réformiste au radicalisme révolutionnaire en Amérique latine.

L'intervention de l'Église peut ainsi être interprétée comme une participation active à la construction d'un nouvel ordre institutionnel, visant à concilier réforme sociale, pacification politique et encadrement moral des populations rurales. En soutenant une réforme agraire juridiquement régulée et socialement intégratrice, l'institution contribue à légitimer le projet étatique tout en réaffirmant son autorité normative sur les

[186] Voir sur ce sujet : Conrad, Sebastian (2015). *What is global history?*. Princeton : Princeton University Press.

[187] Le terme de « mystique » s'applique particulièrement bien aux deux objets étudiés, comme nous l'avons déjà montré aux pages 38 et 39 en mobilisant la typologie du cardinal Dulles, qui définit l'Église comme une communion mystique. Si, dans le vocabulaire catholique, le terme *mystique* renvoie à l'expérience de l'union avec Dieu, rendue possible par la grâce, ainsi qu'à la contemplation et à l'approfondissement du mystère chrétien, nous l'employons ici dans une acception différente. Nous faisons davantage référence au sens qu'il revêt dans le langage politique colombien, où il désigne un ensemble de convictions, de représentations et de pratiques collectives capables de susciter l'adhésion et la mobilisation. C'est précisément dans cette dimension que s'inscrit également l'action de l'Église, qui participe elle-même à la construction et à la diffusion de cette « mystique » politique.

transformations en cours. Les prises de position épiscopales depuis 1958 apparaissent ainsi comme l'un des vecteurs d'un compromis modernisateur plus large, au sein duquel l'Église cherche à accompagner le changement afin d'en canaliser les tensions et d'en orienter les finalités selon les principes de la doctrine sociale catholique. Ce repositionnement marque également son insertion croissante dans des réseaux transnationaux de réflexion, d'expertise et d'action pastorale.

Pour étayer l'hypothèse, ce chapitre est structuré en trois parties. La première revient sur la Déclaration épiscopale du 12 septembre 1960, analysée comme un marqueur décisif de cette nouvelle étape. Afin d'en mesurer la portée, elle est mise en perspective avec la lettre pastorale de 1930, qui exaltait une vision hiérarchique et paternaliste du monde rural. Cette comparaison permet de saisir l'ampleur du déplacement doctrinal. Nous montrerons également que ce changement ne surgit pas ex nihilo : il s'amorce progressivement à travers le développement des œuvres sociales catholiques, l'engagement croissant du clergé dans le monde rural et la redéfinition du rôle du prêtre comme acteur du développement, notamment à travers des expériences telles que l'Action Culturelle Populaire (ACPO).

Les deux parties suivantes analysent la construction de la mystique réformiste et modernisatrice, entendue comme un dispositif idéologique et institutionnel visant à susciter l'adhésion des Colombiens au projet de transformation sociale. Cette adhésion est conçue comme une condition indispensable tant au succès des politiques publiques qu'à la viabilité politique *Frente Nacional* (Karl 2018, 171-175). Nous verrons que cette mystique ne se construit pas *ex nihilo,* mais elle s'alimente à un ensemble de références idéologiques et institutionnelles hétérogènes, que l'on peut regrouper en deux grands ensembles analytiques.

Ainsi, la deuxième partie examine les circulations transnationales dans lesquelles s'inscrit le nouveau compromis ecclésial. Elle cherchera à dépasser la dichotomie national/étranger qui a longtemps structuré les études sur la Guerre froide et d'inscrire l'analyse dans une perspective transnationale (Marchesi 2017, 190-191). Nous montrerons comment la politique colombienne s'articule aux programmes interaméricains de modernisation, en particulier à l'ALPRO, qui mobilise les théories de la modernisation et diffuse en Amérique latine le paradigme du développement. Il converge avec des aspirations réformistes locales et ecclésiales, tout en s'articulant aux

héritages des idées libérales de la « *Revolución en Marcha* » des années 1930. Dans ce cadre, la religion catholique joue un rôle central en contribuant à encadrer moralement et symboliquement les objectifs de la réforme et à en favoriser l'acceptabilité sociale (Karl 2018, 171).

La troisième partie s'intéresse aux instruments scientifiques et institutionnels de cette modernisation. Elle analyse l'essor des sciences sociales et économiques, la montée d'une sociologie engagée et les formes de coopération scientifique qui accompagnent les programmes de réforme. Elle examine également le rôle des forces armées à travers l'action civique militaire. L'objectif est de montrer comment ces différents acteurs - experts, militaires et membres de l'institution ecclésiastique - participent conjointement à la formulation, à la mise en œuvre et à la légitimation du projet réformiste.

Sur le plan méthodologique, ce chapitre s'appuie sur un corpus de sources primaires variées. Il combine des documents de la Conférence épiscopale colombienne (1930, 1958 et 1960), les archives diplomatiques du Ministère des Relations extérieures conservées à l'Archive Générale de la Nation, des publications internes d'organisations catholiques telles que l'ACPO, la presse catholique internationale (*L'Osservatore Romano*), la presse colombienne quotidienne (*El Tiempo*) et spécialisée (*Revista de las Fuerzas Armadas*), ainsi que le fonds Carlos Lleras Restrepo (BLAA).

L'analyse s'inscrit enfin dans un dialogue étroit avec une bibliographie pluridisciplinaire. Les travaux de Robert Karl sur la période 1957-1966 et l'établissement du régime du *Frente Nacional* constituent une référence centrale, notamment pour la notion de mystique réformiste qui éclaire le positionnement de l'Église. Les apports de Vanni Pettinà (2018, 2023) sur l'histoire globale de la Guerre froide permettent d'inscrire l'étude dans une perspective transnationale. Ce cadre est enrichi par des travaux récents sur l'histoire connectée de la Colombie, notamment l'ouvrage collectif *Colombia conectada. El "Tíbet de Sudamérica" en perspectiva global, siglos XIX y XX* (Buenaventura Gómez et al. 2023). Ce croisement historiographique permet de saisir l'Église non seulement comme institution religieuse, mais comme acteur politique et social à part entière, engagé dans la redéfinition des modalités de la réforme et de la modernisation rurales.

3.1 Un nouveau compromis autour d'une mystique modernisatrice

3.1.1 La déclaration épiscopale du 12 septembre 1960 : un changement d'attitude de l'Église colombienne vis-à-vis de la question agraire

Le 12 septembre 1960, les évêques et prélats colombiens, réunis en amont de la XXe Conférence épiscopale (16–24 septembre 1960), publient leur première déclaration officielle sur la réforme agraire, que nous proposons d'interpréter comme le marqueur d'une nouvelle étape, voire d'un nouveau compromis, dans les relations entre l'Église catholique et la question agraire[188]. Dans ce document, ils ne se limitent plus à la défense de l'ordre existant, comme cela avait été le cas jusqu'alors, mais se prononcent en faveur d'une transformation des structures foncières, tout en cherchant à garantir le respect de l'ordre moral et juridique. Ils reconnaissent ainsi la légitimité d'une redistribution des terres, y compris le recours à l'expropriation qui inclue une indemnisation des propriétaires, dans les limites fixées par les principes de la justice naturelle. Dans cette perspective, l'épiscopat adopte une position qui s'inscrit en parallèle de l'action gouvernementale, dans la mesure où celle-ci vise également à préserver la stabilité sociale.

Ce document s'ouvre par l'affirmation sans ambiguïtés de l'urgence de la réforme agraire, que les évêques décrivent comme « l'un des besoins les plus pressants de notre pays »[189] (CEC 1960, 1). Cette position s'appuie à la fois sur des constats empiriques issus des les rapports d'experts nationaux et internationaux et sur les principes de la doctrine sociale de l'Église. En citant le pape Pie XII[190] pour souligner le déséquilibre entre les secteurs agricole et industriel, ainsi que l'abandon du monde rural.

Le diagnostic dressé est lucide : il met en lumière l'existence d'un prolétariat rural appauvri, privé d'éducation et de conditions de vie dignes. Cette reconnaissance constitue une rupture importante avec le silence antérieur de l'institution sur les inégalités

[188] Le texte de la déclaration est consultable au lien suivant : https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1960/Declarci%C3%B3n%20sobre%20la%20reforma%20agraria%20-%201960.pdf

[189] « una de las necesidades más apremiantes que presenta nuestro país ».

[190] Ils citent notamment les contenus de la Lettre de Pie XII pour la XXIVe Semaine sociale du Canada du 31 août 1947. Le texte de ce document est accessible au lien suivant : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470831_xxiv-settimana-soc-canada.html.

structurelles du système foncier, et confère au projet de réforme une légitimité morale nouvelle. Toutefois, cette ouverture reste marquée par une prudence institutionnelle, car l'Église rejette toute réforme radicale, insiste sur le respect du droit, et évite une rupture frontale avec les classes possédantes. Elle privilégie ainsi une logique d'humanisation du capitalisme rural, plutôt qu'une volonté de transformation radicale. Cette posture est explicitement formulée dans la déclaration, qui avertit que « l'urgence de la solution ne doit pas mener à l'imprudence dans les mesures adoptées. Sinon, il ne s'agirait pas d'une véritable réforme et le but poursuivi ne serait pas atteint »[191] (CEC 1960, 1).

Conscient de la gravité du problème foncier - qui mobilise experts, politiciens, journalistes et l'ensemble du peuple -, l'épiscopat ne pouvoir rester en retrait. Il revendique à la fois un rôle d'encouragement et une fonction d'orientation morale et doctrinale. La déclaration affirme dans ce sens :

> L'Église n'est pas et ne peut pas être absente. Bien que la réforme agraire dans son aspect technique soit étrangère à la nature de l'Église, dont la fin est la Cité de Dieu, les implications morales qu'entraîne sa conception et son développement exigent l'intervention doctrinale du magistère ecclésiastique, auquel il appartient de garder la loi naturelle et de projeter la lumière de la Révélation sur les relations humaines. Plus encore, seule dans le cadre défini par l'Église une réforme véritable et efficace pourra être réalisée[192] (CEC 1960, 1).

Dans cette logique, l'Église met également en garde contre les réformes menées de manière démagogique ou excessivement politisée. Elle appelle à une transformation progressive, adaptée aux réalités régionales, mise en œuvre par étapes et privilégiant les incitations à une réforme spontanée plutôt qu'un cadre juridique uniforme et immédiat. La prudence politique doit ainsi guider l'ampleur des mesures afin d'éviter des reculs contre-productifs. En ce sens, la vision réformiste de l'épiscopat converge avec celle du gouvernement, et notamment avec celle du sénateur Lleras Restrepo, qui plaide pour une réforme modérée, conçue sans intention démagogique, ni volonté de provoquer une

[191] « la urgencia de la solución no debe llevar a la imprudencia en las medidas que se adopten. Porque, de lo contrario, ni sería verdadera reforma ni se conseguiría el fin que se persigue ».

[192] « La Iglesia no está ni puede estar ausente. Si bien la reforma agraria en su aspecto técnico es ajena a la naturaleza de la Iglesia, cuyo fin es la Ciudad de Dios, sin embargo las implicaciones morales que entrañan su planteamiento y desarrollo requieren la intervención doctrinal del magisterio eclesiástico, al que compete custodiar la ley natural y proyectar la luz de la Revelación sobre las relaciones humanas. Aún más, solo dentro del cauce que señala la Iglesia podrá lograrse una verdadera y eficaz reforma ».

agitation sociale inutile, ni dans le but de freiner la production ou de compromettre le droit de propriété privée (Morales Benítez 1986, 34)[193].

Parmi les apports doctrinaux majeurs de la déclaration figure la réaffirmation du droit naturel à la propriété privée, « sans le dénaturer ni l'annuler dans la pratique, mais plutôt en étendant ses bénéfices au plus grand nombre »[194] (CEC 1960, 2). Pour les évêques, il s'agit de corriger les dysfonctionnements du régime foncier, et non de le supprimer. Ils formulent ainsi leur propre conception de la réforme :

> Réformer ne veut pas dire supprimer, mais corriger les défauts que peut comporter un régime concret de propriété privée. Si l'on cherche sincèrement le bien de l'homme et celui de la société elle-même, la réforme doit tendre en premier lieu à accroître le nombre de propriétaires privés. Par conséquent, s'il faut éliminer les effets d'une interprétation individualiste de la propriété, il faut également fuir les tendances collectivistes, telles que l'Église les a condamnées. Par nature, la propriété est antérieure à l'État lui-même, lequel doit non seulement la respecter et la garantir, mais aussi veiller, grâce à une politique économique saine, à ce qu'elle atteigne le plus grand nombre de personnes possible[195] (CEC 1960, 2).

La propriété privée est donc conçue comme condition de la liberté individuelle, de la sécurité familiale et de la stabilité sociale. Son respect implique toutefois la reconnaissance de sa fonction sociale, clairement affirmée dans la déclaration :

> L'Église n'a jamais enseigné que la propriété soit un droit absolu. Elle reconnaît les limites internes qu'elle entraîne, du fait de la subordination essentielle qu'elle a au droit fondamental et primaire de tous les hommes à vivre dignement en utilisant les biens nécessaires. Elle s'oppose seulement à définir la propriété exclusivement comme une fonction sociale, en niant son caractère individuel. C'est lorsque l'harmonie entre les deux finalités

[193] Cette idée de réforme modérée est portée par Carlos Lleras Restrepo dès les années 1930, comme en témoigne son discours sur la nouvelle politique agraire, prononcé en 1934 à la Maison libérale de Bogotá. Dans cette intervention, Lleras insiste sur le fait que la politique agraire ne doit pas prétendre traiter l'ensemble de la question foncière, ce qui le conduit à concevoir une réforme non révolutionnaire, mais fondée sur une transformation graduelle, légale et institutionnelle du régime de propriété rurale. Il s'agit pour lui de construire patiemment un nouvel ordre rural démocratique, car, selon ses mots, « autrement, il y aurait un risque que les réformes appliquées dans un domaine provoquent de graves préjudices dans un autre, ou que, faute d'être complétées par des mesures indispensables, elles s'avèrent inefficaces ».

[194] « sin desvirtuarlo ni anularlo en la práctica, sino más bien extendiendo sus beneficios al mayor número de personas ».

[195] « Reforma no quiere decir supresión, sino corrección de los defectos que puede tener un régimen concreto de propiedad privada. Si se buscan sinceramente el bien del hombre y el de la misma sociedad, la reforma debe tender en primer lugar a hacer mayor el número de propietarios privados. En consecuencia, si hay que eliminar los resultados de una interpretación individualista de la propiedad, también hay que huir de las tendencias colectivizantes, tal como la Iglesia las ha condenado. Por su naturaleza, la propiedad es anterior al mismo Estado, el cual debe, no solo respetarla y asegurarla, sino también procurar que, por medio de una sana política económica, llegue al mayor número posible de personas ».

> essentielles de la propriété est rompue qu'apparaît la nécessité d'une réforme, pleinement justifiée[196] (CEC 1960, 2).

Les évêques colombiens s'inscrivent dans la continuité du magistère social pontifical, qui reconnaît la fonction sociale de la propriété depuis la fin du XIXe siècle, notamment chez Léon XIII (*Rerum Novarum*, 1891)[197], Pie XI (*Quadragesimo Anno*, 1931)[198] et Pie XII (*Sertum laetitiae*, 1939 ; messages radiophoniques de 1941 et 1942 ; *Exsul familia*, 1952)[199] (Tornielli 2021). Cette orientation doctrinale est réaffirmée au début des années soixante par Jean XXIII dans l'encyclique *Mater et Magistra,* publiée le 15 mai 1961, - dont l'influence est déterminante dans la définition de l'action rurale catholique dans la première moitié de la période - et qui rappelle que la propriété privée ne perd pas sa légitimité dès lors qu'elle est ordonnée au bien commun. Le pontife y affirme que « la propriété privée même des biens de production est un droit naturel que l'État ne peut supprimer. Elle comporte une fonction sociale intrinsèque ; elle est donc un droit exercé à l'avantage personnel du possédant et dans l'intérêt d'autrui » (Jean XXIII

[196] « Nunca ha enseñado la Iglesia que la propiedad sea un derecho absoluto. Reconoce las limitaciones internas que entraña, por la subordinación esencial que tiene al derecho fundamental y primario de todos los hombres a vivir dignamente usando de los bienes necesarios para ello. Solo se opone a definir la propiedad exclusivamente como una función social, negándole su carácter individual. Cuando se rompe la armonía entre los dos fines esenciales de la propiedad, es cuando aparece la necesidad de una reforma y ella se justifica plenamente ».

[197] Selon Fabiana Dal Cin (2017, 98-110), qui a dédié sa thèse doctorale aux origines de la propriété en étudiant les interaction entre le droit et la religion, Léon XIII avec force que la propriété privée est un droit naturel, enraciné dans la personne humaine et dans le travail : le fruit du travail appartient légitimement à celui qui l'a produit (Léon XIII 1891,n. 3-7). Cependant, la propriété n'est pas absolue : son usage doit respecter la destination universelle des biens (Dal Cin 2017, 103), principe selon lequel la terre a été donnée par Dieu à tous les hommes. Léon XIII (1891, n. 5) critique le socialisme et le collectivisme pour leur violation des droits naturels et leur atteinte à l'ordre social, tout en insistant sur la fonction sociale de la propriété, qui doit contribuer au bien commun et garantir une vie digne, notamment pour les classes laborieuses(Léon XIII 1891, n. 19). L'idéal poursuivi est l'élargissement de l'accès à la propriété, notamment pour les travailleurs, comme condition de stabilité sociale et de dignité personnelle (Dal Cin 2017, 104-105). En ce qui concerne une lecture critique de l'encyclique voir l'ouvrage coordonné par Gabriele De Rosa (2003).

[198] Toujours selon Dal Cin (2017, 106), Pie XI (1931, 45-49) reprend cette doctrine en l'adaptant aux transformations économiques et sociales de l'entre-deux-guerres. Il insiste sur le double caractère de la propriété privée : individuel et social. Son exercice n'est ni illimité ni absolu ; il doit être encadré par le bien commun et la vie sociale. L'État peut réguler la propriété pour prévenir les abus, mais sans l'abolir, et les propriétaires ont des obligations morales envers les pauvres, les biens excédentaires devant servir la charité et la solidarité (Pie XI 1931, 3-4).

[199] Pie XII affirme que tout être humain possède un droit fondamental et originaire à l'usage des biens de la terre, droit qui précède historiquement et moralement celui de la propriété privée, qui est reconnue comme nécessaire, mais subordonnée à la destination universelle des biens (Pie XII 1941, n. 7-10). L'État doit protéger à la fois ce droit fondamental et la propriété privée, assurant ainsi la dignité humaine. L'Église ne défend pas les riches contre les pauvres : elle promeut une propriété conforme au dessein de Dieu et accessible au plus grand nombre possible, favorisant un ordre social qui permette à tous une propriété sûre, même modeste, et garantissant justice et dignité (Pie XII 1942 ; Dal Cin 2017, 107-8). Sur la destination universelle des biens voire l'article de Christian Mellon S.I. publié sur *Aggiornamenti Sociali* (2012).

1961, n. 11). Cette fonction sociale, précise-t-il, « a sa racine dans la nature même du droit de propriété » (n. 106).

Ce positionnement témoigne d'une évolution importante de la pensée sociale de l'Église, qui intègre plus explicitement la nécessité de la redistribution et de la régulation des structures économiques dans le respect des principes éthiques. Toutefois, cette défense de la propriété peut aussi être interprétée comme une volonté de préserver les intérêts des élites rurales, à condition que celles-ci réforment leurs pratiques et adaptent l'usage du sol aux exigences du bien commun.

La déclaration de l'épiscopat colombien s'inscrit pleinement dans cette continuité. Elle affirme que la propriété est un droit exercé à la fois pour le bénéfice personnel et dans l'intérêt d'autrui, ce qui conduit les évêques à condamner les latifundia (vastes propriétés sous-utilisées concentrant ressources et pouvoir), estimant que « la concentration des terres entre quelques mains peut être une négation de la fonction sociale de la propriété »[200] (CEC 1960, 2). Mais ils dénoncent également les minifundia (exploitations morcelées et insuffisantes pour assurer la subsistance paysanne), jugés incompatibles avec le développement économique et familial. En réponse, l'épiscopat promeut le modèle de la propriété familiale, définie comme :

> celle qui offre un emploi complet à tous les membres de la famille et des revenus leur permettant un niveau de vie humainement digne, tout en contribuant à l'économie nationale. Enraciner la famille, c'est défendre et faire grandir la patrie[201] (CEC 1960, 2).

Les évêques mettent également en garde contre les effets pervers d'une technification excessive de la réforme agraire. Traiter la question foncière exclusivement sous l'angle de la productivité et de l'efficacité économique risquerait, selon eux, de reproduire les déséquilibres existants, puisque « tôt ou tard, l'avidité excessive de profit conduirait à la concentration et au monopole de la terre, sous prétexte d'efficacité administrative ou des exigences du processus industriel, etc »[202] (CEC 1960, 3).

[200] « la concentración de tierras en pocas manos puede ser una negación de la función social de la propiedad ».

[201] « es decir, aquella que ofrece pleno empleo para todos los miembros de la familia y rendimientos que le permitan un nivel de vida humanamente digno, al mismo tiempo que una contribución a la economía nacional. Afincar la familia es defender y engrandecer la patria ».

[202] « tarde o temprano, el afán desmedido de lucro conduciría a la concentración y monopolio de la tierra, con el pretexto de la eficiencia en la administración, de los requisitos del proceso industrial, etc. ».

Ainsi, l'Église ne se limite pas à une dénonciation morale des grands domaines improductifs, mais est favorable une réforme fondée sur un équilibre entre productivité, justice sociale et stabilité familiale. En convergence avec le projet politique du *Frente Nacional*, elle affirme également le rôle central de l'État, chargé de légiférer, de recourir à l'expropriation si nécessaire, de mettre en place une fiscalité équitable et de corriger les abus : « l'État, dans son ensemble, est un facteur principal, bien que non exclusif, pour mener à bien la réforme agraire […] Le bien commun, et non d'autres intérêts, doit toujours être la norme de sa conduite »[203] (CEC 1960, 3).

L'épiscopat insiste enfin sur les conditions structurelles indispensables à la réussite de la réforme : développement des infrastructures, accès au crédit rural et promotion d'une éducation intégrale. Ces éléments rapprochent sa vision de celle d'une réforme agraire intégrale, conçue non comme une simple redistribution foncière, mais comme une transformation durable des conditions rurales. La réforme doit ainsi :

> être complétée par d'autres mesures appropriées qui la rendent socialement productive. La fonction sociale même exige que soient employés les moyens adéquats pour la conservation de la capacité productive de la terre, de sorte que ce patrimoine universel ne se détériore pas par des usages qui l'épuisent, mais qu'il passe tout aussi riche, voire amélioré, aux générations futures[204] (CEC 1960, 4).

Le crédit est conçu comme un levier de productivité, les infrastructures comme un moyen d'intégration aux marchés, et l'éducation, qualifiée d'« intégrale », comme un instrument de formation à la fois technique et morale des agriculteurs.

La conclusion de la déclaration révèle une dimension spirituelle et mobilisatrice de la réforme agraire, pensée comme une œuvre de justice et de réconciliation sociale. L'épiscopat exprime l'espoir que la réforme contribue à l'avènement d'un ordre social fondé sur la charité chrétienne, la paix et la fraternité, appelant à une mobilisation collective inspirée par l'esprit de sacrifice et l'engagement moral (CEC 1960, 4).

Dans l'ensemble, cette prise de position constitue une intervention doctrinale majeure sur la justice sociale au tournant des années soixante. Si l'insistance sur le

[203] « El Estado, en su conjunto, es factor principal, aunque no único, para llevar a cabo la reforma agraria […] El bien común, y no otros intereses, debe ser siempre la norma de su conducta ».

[204] « completarse con otras medidas adecuadas que la hagan socialmente productiva. La misma función social pide que se empleen los medios adecuados para la conservación de la capacidad productiva de la tierra, de suerte que ese patrimonio universal no se deteriore por usos que lo agoten, sino que pase igualmente rico, o aun mejorado, a las generaciones futuras ».

gradualisme et la défense de la propriété privée peut être interprétée comme une stratégie de modération face à la montée des revendications populaires - au risque de freiner des réformes pourtant reconnues comme urgentes -, le discours épiscopal articule néanmoins un réalisme social lucide, une prudence politique assumée et une exigence morale élevée.

3.1.2 La pastorale agraire de 1930

Pour mesurer pleinement la portée de cette rupture doctrinale, il convient de revenir sur les prises de position antérieures de l'épiscopat colombien. Trente ans plus tôt, l'Église tendait en effet à défendre prioritairement l'ordre social existant, abordant la question agraire sous l'angle de la morale individuelle et de la charité plutôt que comme un problème structurel exigeant une transformation des rapports de propriété.

La lettre pastorale 22 mai 1930 adressée aux agriculteurs[205] illustre clairement cette posture (González 1989a, 367). Elle défend une vision hiérarchique, organique et conservatrice de la société, dans laquelle l'agriculture est présentée comme un fondement de l'ordre moral et national. Le monde rural y est exalté comme condition première de la prospérité matérielle, intellectuelle et spirituelle de la nation :

> L'agriculture est la base de la véritable prospérité temporelle d'un pays. Sans elle, vacille même la vie intellectuelle. Sans elle, ni gouvernants ni gouvernement, ni législateurs ni lois, ni savants ni doctrines, ni génies ni exploits, ni apôtres ni apostolat, ni lettrés ni littératures – etc., n'existeraient[206] (CEC 1930, 1).

Ce discours, lyrique et paternaliste, s'inscrit dans une logique nationaliste et traditionnaliste fondée sur l'attachement terre et aux productions agricoles, perçues comme les véritables richesses de la nation. L'agriculture est érigée en pilier matériel indépassable, tandis que la diversité des cultures est mobilisée pour exalter une vision autosuffisante et idéalisée de l'économie rurale :

> L'agriculture est le garde-manger de la nation ; […] Le café est la vie de pays avancés comme le Brésil. Les bananes sont une ressource précieuse en Colombie et en Amérique centrale. Que dire alors du blé, de l'anis, du tabac,

[205] Le texte de la lettre pastorale est consultable au lien suivant : https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1930/Carta%20de%20los%20prelados%20a%20los%20agricultores%20-%201930.pdf

[206] « La agricultura es la base de la verdadera prosperidad temporal de un país cualquiera. Sin ella flaquea la misma vida intelectual. Sin ella gobernantes y gobierno, legisladores y leyes, doctores y doctrinas, genios y proezas, apóstoles y apostolado, literatos y literaturas -etc. ».

> du cacao, du maïs, du riz, de la canne à sucre, etc. ? Même les arbres fruitiers, nos produits presque sauvages, le coton, le *fique*, les bois…[207] (CEC 1930, 1).

Au-delà de sa fonction nourricière, la vie paysanne est idéalisée pour ses vertus morales. La campagne est opposée à la ville de manière dualiste : la première est présentée comme pure, religieuse et ordonnée, tandis que la seconde est décrite comme un espace de corruption morale et de perversion sociale :

> La suprématie de l'agriculture réside dans la sainteté qu'elle implique en soi. Peut-être n'y a-t-il aucune occupation terrestre qui moralise davantage les mœurs, libère autant les hommes du monde perfide et purifie l'âme, que l'agriculture, la vie rurale. […] Vous, paysans, qui auriez dû constituer la majorité de la nation si tant d'hommes n'avaient déserté les plaines et les montagnes, vous êtes, très chers fils, la force majeure et invincible de la communauté. Vous êtes l'armée équipée de haches, de houes, de barres et d'instruments de travail que la Divine Providence a daigné organiser pour nous sauver, nous autres qui devons-nous occuper des autres services de la société humaine. Vous êtes les véritables pères de la patrie […][208] (CEC 1930, 1).

Cette représentation traduit une vision autoritaire, figée et corporatiste de la société, dans laquelle les paysans sont assignés à un rôle prédéfini au sein d'un ordre divin. Elle reflète en particulier le ruralisme en vogue dans la tradition sociale chrétienne entre la fin du XIXe siècle et le premier quart du XXe siècle. Ce ruralisme peut être défini comme une attitude intellectuelle tendant à idéaliser la société paysanne, perçue comme le lieu de préservation de valeurs humaines et chrétiennes que l'industrialisation incontrôlée et l'urbanisation indiscriminée auraient contribué à dissoudre (Ravagnan 2023, 6)[209].

---

[207] « La agricultura es la despensa de la nación; […] El café es la vida de los países tan adelantados como el Brasil. Los plátanos llamados bananos son un renglón de mucho valor en Colombia y Centro América. ¿Qué habríamos de decir del trigo, del anís, del tabaco, del cacao, del maíz, del arroz, de la caña de azúcar etc. etc? Los mismos árboles frutales, nuestros productos casi silvestres, el algodón, el fique, las maderas… ».

[208] « Donde está, sin embargo, la supremacía de la agricultura es en la santidad que de por sí entraña. Quizás no haya entre las ocupaciones terrenas ninguna que moralice más las costumbres, que libre a los hombres del pérfido mundo, que purifique tanto el alma, como la agricultura, la vida campesina. […] vosotros los labriegos, que habríais de ser la mayoría de la nación si la salida de tantos no hubiera despoblado las llanuras y montañas; vosotros, hijos muy amados, sois la fuerza mayor e invencible de la comunidad. Sois el ejército armado de hachas, azadones, barras e instrumentos de labor que la Divina Providencia se ha dignado organizar para salvarnos a los demás, que debemos ocuparnos en los otros servicios de la humana sociedad. Vosotros sois verdaderos padres de la patria […] ».

[209] À cet égard, Luca Ravagnan, auteur d'un mémoire de Master soutenu à l'Université de Padoue consacré à la figure du sociologue et économiste catholique Giuseppe Toniolo (notamment à sa conception de la démocratie et à son projet de résolution de la question ouvrière en Italie par le biais d'une restauration sociale chrétienne) montre que cette orientation ruraliste est constitutive de la pensée sociale européenne de la seconde moitié du XIXe siècle. Elle est notamment présente dans l'œuvre de Mgr von Ketteler, précurseur de la DSC, qui en propose une justification théologique à partir du livre de la Genèse, où Caïn

L'épiscopat ne propose aucune analyse des causes profondes des difficultés rurales (telles que la concentration foncière, les rapports de dépendance ou l'exploitation du travail agricole), ni aucune réforme des institutions existantes. Il se limite à une série de prescriptions morales et comportementales. Premièrement, les évêques exhortent les paysans à ne pas abandonner les campagnes, condamnant l'exode rural et les migrations vers les travaux publics, décrites comme une dérive morale (CEC 1930, 1). Les migrants sont stigmatisés comme des individus « malheureux » ayant perdu le goût du travail agricole, l'attachement au foyer et la modération chrétienne :

> Ils se sont livrés au jeu, à l'ivrognerie, à l'impureté, au luxe vestimentaire, aux mauvaises fréquentations, aux spectacles publics et à mille autres désordres. Ils n'ont rien économisé, se sont mal habitués à la vie citadine. Les travaux publics ont été suspendus, et aujourd'hui ils grossissent les rangs des indigents et des mendiants[210] (CEC 1930, 1).

Deuxièmement, la lettre met en garde contre les « doctrines des propagandistes socialistes et bolcheviques »[211] (CEC 1930, 2), accusées de séduire les paysans par de fausses promesses et de menacer l'ordre social et religieux. Enfin, les évêques appellent explicitement les populations rurales à demeurer fidèles à l'Église et à ses ministres, se présentant comme les « amis ». La seule initiative concrète proposée consiste à encourager la formation de confréries religieuses placées sous le patronage de saint Isidore (patron des agriculteurs), avec des rencontres mensuelles destinées à « recevoir les sacrements, écouter la parole de Dieu, fortifier vos âmes et former une association spirituelle »[212] (CEC 1930, 2). Aucune autre forme de soutien matériel, éducatif ou technique n'est évoquée.

---

est présenté comme le premier bâtisseur de villes. Celles-ci incarnent un espace dans lequel l'homme, en imitant l'œuvre divine, engendre un monde artificiel de manufactures opposé à l'ordre du créé. Dans cette perspective, Ketteler (tout comme Toniolo d'ailleurs) se pose en promoteur d'une réaction anticapitaliste et antibourgeoise, plaidant pour un retour à une société agraire préservée du triomphe de la technique, laquelle tend à réduire l'ensemble des rapports sociaux à de simples rapports de marché. Le discours se structure alors autour des thématiques et du vocabulaire du paupérisme prolétarien, dans une perspective marquée par une idéalisation, voire une mythification, du village rural. Pour approfondir ce sujet, voir l'ouvrage de Paolo Pecorari (1977, 16-17), ainsi que le chapitre de Bertrand Hervieu et André Vial (1972, 291-315), consacré au lien entre l'Église catholique et les paysans.

[210] « Se entregaron al juego, a la embriaguez, a la deshonestidad, al lujo en el vestir, a malas amistades, a la asistencia asidua a los espectáculos públicos y a mil desórdenes más. No ahorraron nada, se quedaron mal acostumbrados a la vida de ciudad. Suspendieron las obras públicas, y hoy están acrecentando el número de los indigentes y pordioseros ».

[211] « doctrinas de propagandistas socialistas y bolcheviques ».

[212] « recibir sacramentos, escuchar la palabra de Dios, fortalecer vuestras almas y formar espiritual asociación ».

La pastorale rurale de 1930 témoigne ainsi d'une Église encore profondément intransigeante face aux transformations sociales en cours, notamment aux premiers grands départs vers les villes et à l'intensification des tensions rurales. Elle vise avant tout à réaffirmer l'ordre social traditionnel dans un contexte marqué par l'aggravation des inégalités. Dès la fin des années 1920, les campagnes colombiennes sont en effet traversées par de multiples mobilisations : colons, métayers, petits producteurs, ouvriers agricoles et paysans indigènes contestent les formes dominantes de propriété et revendiquent un accès à la terre. Selon Santiago Perry (1985, 101), cette période est marquée par une « infinité de conflits », motivés par le « désir de la paysannerie de posséder un morceau de terre »[213].

Face à ces dynamiques, la réponse ecclésiale de 1930 apparaît alors largement déconnectée des réalités sociales, ce qui accentue, par contraste, la portée novatrice de la déclaration épiscopale de 1960. Celle-ci témoigne ainsi d'un nouveau compromis ecclésial, situé entre la défense traditionnelle de l'ordre rural et la reconnaissance des exigences de justice sociale portées par les transformations économiques et les mobilisations paysannes. L'épiscopat accepte le principe de la réforme agraire, tout en cherchant à en maîtriser la portée politique et sociale. Ce compromis vise à prévenir une radicalisation des conflits agraires et à offrir une alternative catholique aux projets révolutionnaires ou collectivistes, en proposant une réforme graduelle, moralement encadrée et politiquement contrôlée.

3.1.3 Le début du changement de perspective et l'engagement rural au sein du clergé colombien (1958-1960)

Ce changement d'attitude ne s'opère toutefois ni de manière soudaine ni de manière homogène. Il s'inscrit dans un processus plus long, amorcé par l'activité sociale menée sous l'impulsion des jésuites au sein de la CNAS dès le milieu des années 1940, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Néanmoins, il faut reconnaître qu'une rupture se produit, que l'Église change de langage, et c'est à partir de 1958 que cette évolution devient particulièrement visible, coïncidant avec l'instauration du régime de coalition du *Frente Nacional*.

[213] « las postrimerías de la década del 20 y los inicios de la del 30 fueron testigos de infinidad de conflictos cuyo móvil era el deseo del campesinado de poseer un pedazo de tierra ».

Une première illustration significative de ce tournant est fournie par l'instruction pastorale publiée à l'occasion de la XIXe Conférence sur la culture paysanne et « Action Culturelle Populaire », 22 septembre 1958[214]. Dans ce document, les évêques reconnaissent explicitement que « de nombreuses initiatives fécondes ont été mises en œuvre »[215] pour faire face aux problèmes affectant la population rurale, lesquels, « en raison même du progrès et de la complexité des événements que nous vivons, croissent chaque jour et exigent un engagement plus généreux »[216] (CEC 1958, 1-2).

Ces propos marquent une inflexion décisive : l'institution commence à adopter une perspective plus globale, attentive aux transformations structurelles du monde rural, en reconnaissant leur caractère structurel et non plus seulement moral. Cette nouvelle approche s'accompagne d'une prise de conscience de la nécessité du dialogue avec des organisations spécialisées et de la création de structures adaptées. L'instruction encourage ainsi le renforcement des initiatives existantes, au premier rang desquelles figure l'Action Culturelle Populaire (ACPO), fondée en 1947 par le prêtre José Joaquín Salcedo.

Placée sous la tutelle de la hiérarchie catholique, l'ACPO déploie un vaste programme d'éducation populaire dans les campagnes, reposant sur le système des écoles radiophoniques de *Radio Sutatenza.* Celles-ci constituent un « centre spécial de culture »[217] qui ouvre à une « dimension différente de l'école traditionnelle »[218] (ACPO 1970, 17-18), en permettant aux étudiants, enfants comme adultes, de suivre les programmes scolaires sans avoir à se déplacer : une solution particulièrement adaptée aux contraintes géographiques des milieux ruraux colombiens[219]. Ce dispositif repose sur un système combiné de médias, qui fait recours non seulement à la radio, mais aussi à des supports complémentaires tels que des manuels et livrets, une collection de livres (*La Biblioteca del Campesino*), des disques, ainsi que l'hebdomadaire *El Campesino*.

[214] Le document est consultable au lien suivant : https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1958/Cultura%20campesina%20y%20acci%C3%B3n%20cultural%20popular%20-%201958.pdf

[215] « se han puesto en acción múltiples y fecundas iniciativas ».

[216] « a causa del progreso mismo y de la complicación de los acontecimientos que nos ha tocado vivir, día a día crecen y piden una más generosa dedicación ».

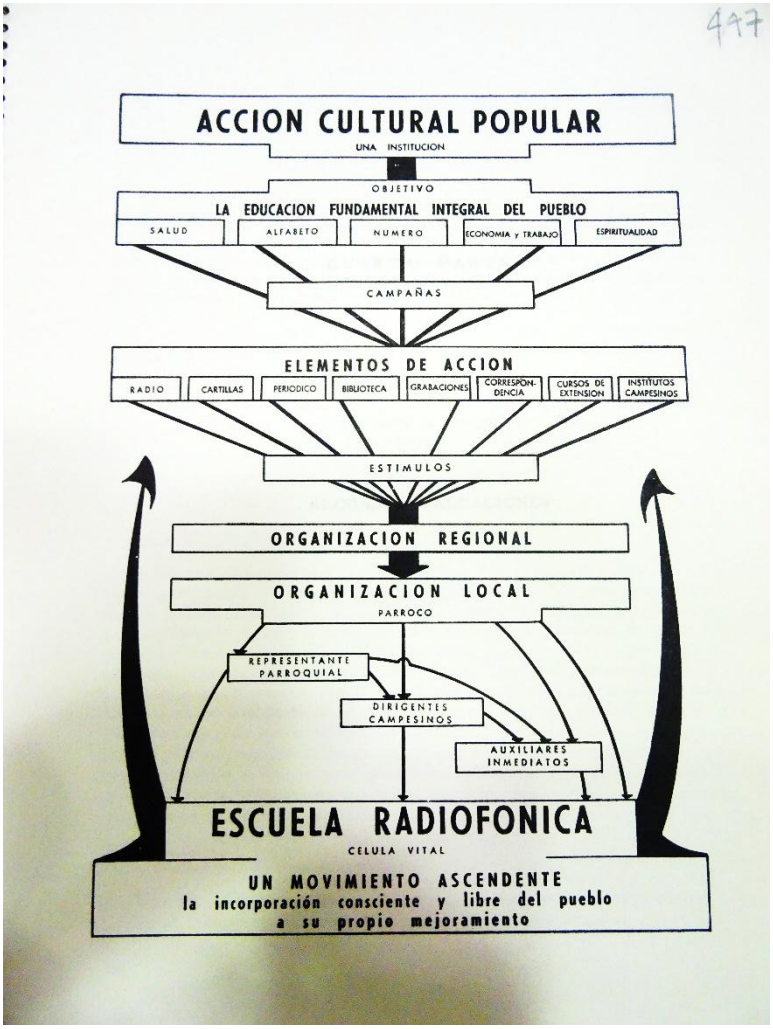
[217] « Centro especial de cultura ».

[218] « Dimensión diferente de la escuela tradicional ».

[219] En 1962, les écoles radiophoniques matriculées sont 22.145, pour un total de 215.309 étudiants. Ces chiffres témoignent d'une légère évolution à la fin de la période étudiée, avec 22 781 écoles et 179 685 étudiants en 1967 (Jiménez Cadena 1967, 110; ACPO 1970, 25).

L'image 1 illustre une représentation graphique de l'organisation, les objectifs et le plan d'action de l'ACPO.

Image 1. Schéma illustratif du fonctionnement de l'ACPO (BLAA, fond Carlos Lleras Restrepo, MSS 768-023, f. 447).



Combinant catéchèse, formation civique et éducation de base, l'ACPO vise à promouvoir l'autonomie et le développement intégral des communautés rurales selon une vision chrétienne du progrès (Calderón Rodríguez 2016). L'instruction pastorale souligne d'ailleurs les résultats obtenus :

> [Le] nombre croissant d'Auxiliaires, véritables apôtres paysans dans leur propre milieu ; une série de réalisations d'amélioration intégrale, qui répondent à une initiative en action du paysan lui-même et au développement de sa personnalité ; l'influence positive sur de nombreuses personnes qui écoutent les programmes de *Radio Sutatenza* ou reçoivent ses publications ; et la

> collaboration apportée à l'éveil d'une conscience nationale sur la gravité et l'urgence des problèmes éducatifs et ruraux[220] (CEC 1958, 2).

Un autre signe du nouveau compromis qui caractérise l'institution ecclésiale dès le début des années 1960 réside dans la redéfinition du rôle attribué au clergé dans le monde rural. Conscients de la responsabilité que l'Église est appelée à assumer dans ce nouveau contexte, les évêques insistent sur la place centrale des prêtres, en particulier des curés de paroisse, désormais appelés à descendre du pupitre pour s'engager concrètement aux côtés des populations paysannes. L'engagement personnel du clergé est présenté comme une condition indispensable à la réussite de ces initiatives : « Seul le prêtre peut et doit lui insuffler l'esprit et la vitalité apostoliques, sans lesquels l'action de cette institution serait éphémère et peu féconde »[221] (CEC 1958, 2).

Cette orientation locale s'inscrit dans une stratégie plus large, réaffirmée à l'échelle de l'Église universelle. Elle est notamment mise en avant par Mgr Antonio Samoré, ancien nonce apostolique en Colombie (1950-1951) et alors Secrétaire de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires. En novembre 1959, celui-ci préside la Conférence interaméricaine de Washington sur la solidarité catholique du continent, dont l'objectif principal est d'établir un dialogue « afin de porter à la connaissance de l'Amérique du Nord la situation religieuse actuelle de l'Amérique du Sud et les problèmes qui y sont liés »[222] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1959, b. 34, f. 88). Trois grands thèmes y sont abordés : le clergé, l'éducation et l'apostolat social. À propos de ce dernier, Mgr Samoré souligne que la Conférence « propose aux évêques un programme pour le développement de cet apostolat, qui comprend, entre autres choses, la création d'écoles de service social, l'examen des méthodes pour élever le niveau social des paysans, etc. »[223] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1959, b. 34, f. 92).

---

[220] « (el) crecido número de Auxiliares, verdaderos apóstoles campesinos en su propio ambiente; la serie de realizaciones de mejoramiento integral, que responden a una iniciativa en acción del mismo campesino y a un desarrollo de su personalidad; la positiva influencia en muchas personas que oyen los programas de Radio Sutatenza o reciben sus publicaciones; y la colaboración prestada en el despertar de una conciencia nacional sobre la gravedad y urgencia de los problemas educativos y rurales ».

[221] « Sólo el sacerdote puede y debe darle el espíritu y vitalidad apostólicos, sin lo cual la acción de esta Institución sería efímera y poco fructífera ».

[222] « con el fin de llevar a conocimiento del norte de América, la situación religiosa actual del sur de América y sus problemas correlativos ».

[223] « propusiera a los Obispos un programa para el desarrollo de este apostolado, que comprende, entre otras cosas, la creación de escuelas de servicio social, examen de los métodos para levantar el nivel social de los campesinos, etc ».

La mise en œuvre concrète de ces orientations ne tarde pas à se manifester. Elle est illustrée par les expériences présentées lors de la Ve réunion du Conseil Épiscopal Latino-américain (CELAM), tenue à Buenos Aires en novembre 1960, notamment par Mgr Alfredo Rubio Díaz, évêque de Girardot, et par le curé Agustín Gutiérrez, responsable de la paroisse rurale de Fómeque (Cundinamarca). Le 19 novembre 1960, *L'Osservatore Romano*, quotidien du Saint-Siège, qualifie ces initiatives de références exemplaires.

Lors de cette réunion, Mgr Rubio Díaz expose les principaux obstacles à l'action pastorale en milieu rural, en particulier l'étendue des territoires et le faible niveau d'instruction, et plaide pour la création de groupes paroissiaux spécifiques, « dans lesquels les prêtres chargés d'âmes dans ces vastes paroisses rurales pourraient vivre ensemble et s'entraider dans leurs déplacements nécessaires pour assurer l'assistance religieuse et morale des fidèles qui leur sont confiés »[224] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1960, b. 35, f. 210). Selon *L'Osservatore Romano,* cette proposition, fondée sur l'expérience concrète de l'évêque dans son diocèse, est favorablement accueillie par l'assemblée, dans la mesure où elle apparaît susceptible d'améliorer durablement la vie paroissiale en zone rurale. Mgr Rubio Díaz insiste également sur l'usage de la radio comme outil pédagogique et catéchétique, soulignant l'efficacité des écoles radiophoniques dans la formation religieuse et liturgique des populations isolées (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1960, b. 35, f. 208-210).

De son côté, le curé Agustín Gutiérrez présente le cas de Fómeque, qualifiée de « paroisse modèle » par le quotidien du Vatican. Dans cette paroisse, grâce à une organisation communautaire particulièrement développée, plus de dix mille habitants ont pu bénéficier d'un ensemble de services couvrant un large éventail de besoins, « des écoles primaires aux écoles normales, des terrains de sport aux centres agricoles expérimentaux, de l'assurance familiale à l'aide personnalisée »[225] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1960, b. 35, f. 210). Cette expérience incarne un modèle

[224] « Dove i sacerdoti in cura d'anime in dette vaste parrocchie rurali possono vivere insieme e mutuamente aiutarsi nei necessari spostamenti per l'assistenza religiosa e morale dei fedeli ad essi affidati ».

[225] « Dalle scuole elementari a quelle normali, dai campi sportivi ai centri agricoli sperimentali, dall'assicurazione familiare all'assistenza personale ».

de bien-être social profondément enraciné dans la vie paroissiale et met en évidence le potentiel des paroisses rurales comme moteurs de développement communautaire.

Bien connu à l'époque, le cas de Fómeque acquiert une valeur exemplaire. Selon Fernando Díez Espelosín S.J., le père Gutiérrez, arrivé dans la paroisse en 1936, découvre une population marquée par la pauvreté, le retard éducatif et une faible pratique religieuse. Il entreprend alors une enquête systématique en rendant visite à chacune des quelque 1500 familles de la municipalité afin d'en connaître les conditions de vie. À l'issue de ce diagnostic, il convoque les leaders locaux et les confronte à la réalité sociale, suscitant un fort sentiment de responsabilité collective. Jugeant indigne la situation des habitants, « mêlés aux animaux dans la même pièce, sans éducation, sans inspirations, avec un Dieu impersonnel et froid »[226], il lance un appel qui reçoit une réponse immédiate: « Si Votre Révérence désire travailler pour nous, nous allons vous aider »[227] (Díez Espelosín 1961, 468).

Il impulse alors une transformation intégrale, centrée principalement sur l'éducation. Il fonde une Société Anonyme d'Éducation, financée par les paysans grâce au « *centavo campesino* » (centime paysan), et crée la Ferme Agricole de Fómeque, qui devient le noyau d'un vaste mouvement de développement rural. Dans chaque hameau, il met en place des centres éducatifs, catéchétiques et sportifs, organise un réseau de 60 écoles rurales, et une école normale pour former des enseignants engagés. Grâce au travail communautaire, la scolarisation atteint 100% des enfants. L'éducation associe formation technique, religieuse et civique, avec une place centrale accordée au catéchisme, tout en valorisant le sport, la musique et l'art comme instruments d'émancipation (Díez Espelosín 1961, 469-470).

L'effort collectif permet également la construction d'infrastructures essentielles (routes, aqueducs, un marché, un théâtre et un hôpital modèle) et contribue à une amélioration significative de l'habitat. L'alcoolisme, la malnutrition et la délinquance sont éradiqués, tandis que des techniques agricoles modernes sont introduites et qu'une économie solidaire, fondée sur le coopérativisme et l'épargne, se met en place. Avec l'aide de quatre autres prêtres, le père Gutiérrez consacre sa vie à la formation des leaders

[226] « mezclados con los animales en la misma habitación, en condiciones higiénicas infrahumanas, sin educación, sin aspiraciones, con un Dios impersonal y frío ».

[227] « Si Su Reverencia desea trabajar por nosotros, hasta le ayudaremos ».

locaux, au renforcement de la famille et à la construction d'une communauté vivante dans la foi (Díez Espelosín 1961, 470-471).

Comme le résume Fernando Díez (1961, 471), « trois points cardinaux soutiennent la pensée de Monseigneur. L'homme fils de Dieu, d'où sa très haute dignité. La famille fondement de la société, et la communauté vécue dans le Christ »[228]. Son œuvre fait de Fómeque un exemple national de transformation rurale autogérée, fondée sur l'Évangile, le travail et l'éducation. Cité par le Vatican et salué par l'UNESCO, Fómeque devient un symbole de développement et de dignité. Grâce au travail communautaire, la scolarisation atteint 100% des enfants. L'éducation associe formation technique, religieuse et civique, avec une place centrale accordée au catéchisme, tout en valorisant le sport, la musique et l'art comme instruments d'émancipation. Fómeque est ainsi qualifié par Díez Espelosín de véritable « miracle colombien ».

Cet exemple ne constitue toutefois pas un cas isolé. Il s'inscrit dans un mouvement plus large au sein duquel l'Église catholique colombienne multiplie, à l'époque étudiée, les œuvres sociales issues d'initiatives sacerdotales en milieu rural. Comme le montre Ivonne Vanessa Calderón (2016), ces actions de proximité dans les hameaux s'accompagnent du développement d'associations catholiques paysannes (notamment à travers la FANAL et la CNAS), ainsi que de projets éducatifs et productifs portés par le clergé, tels que les fermes agricoles du père Botero à Medellín ou les fermes infantiles du père Joaquín Luna Serrano[229]. Elles trouvent toutefois leur expression la plus aboutie dans les écoles radiophoniques et dans l'ACPO, qui constitue la plus vaste œuvre catholique destinée aux paysans colombiens. C'est dans ce cadre que l'Association s'impose comme un acteur central de l'action sociale du clergé, rôle qui sera pleinement débattu et consolidé lors des Séminaires nationaux sur la réforme agraire organisés entre 1964 et 1967, auxquels nous reviendrons au chapitre 5.

[228] « Tres puntos cardinales sostienen el pensamiento de Mons. El hombre hijo de Dios. De aquí su dignidad. altísima. La familia quicio de la sociedad y, la comunidad vivida en Cristo ».

[229] Les « fermes infantiles » ont été créées en 1936 par le père Luna Serrano, dans un contexte de violence rurale liée aux conflits politiques, syndicaux et fonciers, notamment dans les départements de Boyacá, Santander, Cundinamarca et Tolima. Conçus comme des foyers-écoles agricoles, ces établissements visaient à accueillir les enfants paysans victimes de cette insécurité, en leur offrant un hébergement, une instruction scolaire et une formation agricole, afin de leur garantir un avenir dans le monde rural et de freiner l'exode vers les villes. Jusqu'à la fin des années 1970, ces fermes se sont multipliées dans plusieurs départements, dépassant la trentaine d'établissements et formant plus de 45 000 jeunes, dont une majorité est devenue ouvrière agricole, employée ou professionnelle (Rueda Enciso 1999).

Compte tenu de ces exemples illustrant le changement d'orientation de l'Église colombienne dans sa manière d'aborder la question agraire, une précision s'impose néanmoins. Ce repositionnement ne saurait être interprété comme une rupture nette avec les pratiques antérieures. Il s'agit d'un processus lent, amorcé à partir de 1958, qui n'efface ni les héritages du passé ni l'attitude traditionnellement conservatrice et intransigeante d'une partie du clergé. Cette ambivalence est perceptible notamment au sein de l'ACPO et de l'une de ses initiatives majeures : le journal *El Campesino*. Dans ses pages transparaît en effet une vision paternaliste et cléricaliste persistante du monde rural, comme l'illustre un article de février 1964, dans lequel le paysan colombien est décrit comme « bien qu'ignorant, […] un homme sain, ni empoisonné par les doctrines communistes, ni corrompu dans sa volonté par des mœurs dissolvantes »[230] (*El Campesino*, 02/02/1964, p. 6).

Cette formulation révèle l'ambivalence profonde du regard porté par une partie du clergé et des élites catholiques sur le paysan colombien. D'un côté, celui-ci est idéalisé comme un être « sain », moralement intact et préservé des « corruptions » attribuées tant au communisme qu'aux mœurs urbaines modernes. Cette représentation participe d'une construction du paysan comme figure de pureté morale, dépositaire d'une authenticité sociale et religieuse qu'il conviendrait de protéger. De l'autre, cette valorisation repose sur une présupposition problématique : la faible instruction du paysan est implicitement présentée non comme le produit d'inégalités structurelles, mais comme un état quasi naturel. La figure du paysan sain se double ainsi de celle d'un sujet perçu comme naïf, intellectuellement vulnérable et potentiellement manipulable. L'insistance sur son absence de contamination idéologique suggère en creux la crainte permanente qu'il puisse devenir la victime d'une propagande politique exogène (en particulier communiste) s'il n'est pas étroitement encadré, formé et moralement guidé.

Dans ce contexte, loin de reconnaître pleinement le paysan comme un acteur social autonome doté de capacités politiques propres, ce discours contribue à son infantilisation. Il légitime un rapport paternaliste dans lequel l'Église se présente simultanément comme éducatrice, protectrice et gardienne morale d'un monde rural perçu comme fragile. Cette posture permet de naturaliser des rapports de domination

[230] « EI campesino, aunque ignorante, […] un hombre sano, no envenenado por las doctrinas comunistas, ni pervertido en su voluntad por las costumbres disolventes ».

symbolique et de justifier des dispositifs d'encadrement idéologique au nom même de la défense de la dignité et de la « santé morale » des populations paysannes.

Dans la période étudiée, *El Campesino* constitue la principale source d'information et un outil éducatif essentiel pour les paysans (Adams et Havens 1966, 6 ; Manosalva-Correa 2020). Cet hebdomadaire est en effet conçu pour fournir aux lecteurs des informations générales et des orientations éditoriales (politique, économie, actualités internationales), diffuser de nouvelles techniques pour améliorer les cultures et l'élevage, proposer des textes (contes, poèmes, bandes dessinées, etc.) afin de renforcer l'apprentissage de la lecture, et partager des notions destinées à améliorer l'environnement familial (Rojas 2012, 132–134). À ce titre, il joue un rôle de premier plan dans la vulgarisation de l'idée de réforme agraire, en cohérence avec le discours officiel promu par l'État et l'Église. Toutefois, bien qu'il s'affirme comme le principal périodique catholique et rural de la seconde moitié du XXe siècle (avec un tirage dépassant les 100.000 exemplaires entre 1962 et 1963) *El Campesino* adopte une posture souvent ambiguë à l'égard des populations rurales. En effet, s'il met en lumière leurs besoins et leur importance stratégique dans la construction nationale, il tend en même temps à les rendre partiellement responsables du sous-développement du pays. Cette ambiguïté se manifeste à travers des campagnes moralisatrices, notamment contre l'oisiveté, un discours peu critique envers les insuffisances de la mise en œuvre de la réforme agraire, et la promotion insistante de la procréation responsable (Manosalva-Correa 2020). Dans ce contexte, *El Campesino* apparaît comme un vecteur de la doctrine sociale chrétienne, mais également comme un canal de contrôle idéologique, conjuguant enseignement technique et discipline morale.

En définitive, ces expériences permettent ainsi de saisir concrètement les formes prises par le nouveau compromis ecclésial dans le monde rural colombien au tournant des années 1960. Elles montrent comment l'Église, tout en renouvelant ses modes d'intervention et en investissant des domaines jusque-là périphériques de son action pastorale, cherche à s'affirmer comme un acteur central du développement social et moral des campagnes. Ce repositionnement demeure toutefois traversé par de profondes tensions : entre reconnaissance des transformations sociales et persistance de schémas paternalistes, entre volonté d'émancipation et logique d'encadrement, entre ouverture aux enjeux du développement et méfiance à l'égard de l'autonomie politique des populations rurales. Loin de constituer une rupture univoque, il s'agit donc d'un processus de

recomposition progressive, au cours duquel se redéfinissent simultanément les représentations du paysan, les modalités de l'action sociale catholique et la place de l'Église dans la gestion des questions agraires.

Pour comprendre pleinement les ressorts de cette évolution, il convient désormais de dépasser l'analyse des pratiques pastorales et des expériences locales, afin d'interroger les cadres politiques, idéologiques et transnationaux dans lesquels s'inscrit ce repositionnement. Les parties suivantes s'attacheront ainsi à examiner les conditions historiques et structurelles qui permettent l'émergence de la mystique réformiste qui, loin d'être une caractéristique propre de la Colombie, traverse l'espace interaméricain.

3.2 L'impact de l'Alliance pour le Progrès dans la construction d'une mystique réformiste hémisphérique

La mystique réformiste dans laquelle s'inscrit le « nouveau compromis » ecclésial autour de la question agraire, et qui accompagne l'arrivée au pouvoir du *Frente Nacional*, ne relève ni d'une simple construction discursive ni d'une rhétorique conjoncturelle. Elle prend appui sur un faisceau de traditions intellectuelles, d'expériences politiques et de pratiques institutionnelles qui, loin d'être inédites, se réactivent et se recomposent au début des années 1960. Cette conjoncture se caractérise par la rencontre entre des héritages nationaux, régionaux (notamment les politiques étrangères états-uniennes pour l'Amérique latine et les premiers programmes développementistes élaborés dans les années 1950) et des débats transnationaux croissants sur les modalités d'exercice du pouvoir impérial et de la domination de classe dans un contexte de décolonisation et de radicalisation politique (López Pedreros 2014, 49).

Ces débats s'intensifient davantage lorsque l'Organisation des Nations Unies (ONU) proclame en 1961, à l'initiative de l'administration états-unienne, la « première Décennie du Développement », dont l'objectif central est la croissance, entendue explicitement dans son acception économique (Wagner 2013, 330). C'est dans ce cadre global que se déploie l'une des initiatives les plus emblématiques des années 1960 : l'Alliance pour le Progrès (ALPRO), lancée au début du mandat de John Fitzgerald Kennedy (1961-1963) et présentée officiellement le 13 mars 1961 à la Maison Blanche devant le corps diplomatique latino-américain. Ce programme se donne pour horizon un ambitieux plan décennal de développement économique et social. Conçu comme un projet hémisphérique, il articule industrialisation, réforme agraire, redistribution des

revenus, fiscalité progressive et intégration régionale, dans un contexte marqué par l'intensification de la Guerre froide en Amérique latine et par la volonté des États-Unis de contenir l'influence révolutionnaire.

3.2.1 L'Amérique latine face au défi du développement : le rôle de la CEPAL

L'ALPRO émerge dans un cadre de polarisation idéologique et de radicalisation politique qui entraîne une transformation profonde de la politique étrangère états-unienne envers l'Amérique latine (Pettinà 2018, 118-119). Pour comprendre la portée de cette initiative, il est nécessaire de revenir à la période immédiatement antérieure et considérer qu'au début de la Guerre froide, la région avait été largement reléguée à une position marginale dans l'agenda stratégique de Washington, structuré avant tout par l'affrontement avec l'Union soviétique. L'escalade des tensions en Europe et le triomphe de la révolution communiste chinoise en 1949 avaient conduit les États-Unis à opérer un recentrage stratégique majeur, accordant la priorité à des zones perçues comme des fronts directs de la Guerre froide (l'Europe, l'Inde, les Philippines, mais aussi l'Iran, la Corée et Taïwan) en raison de leur proximité avec l'URSS et la Chine (Pettinà 2018, 70-71 ; Rojas 2010, 93).

Cependant, cette relative marginalisation géopolitique ne signifie pas une stagnation interne. Bien au contraire, dès 1945, l'Amérique latine connaît une phase de croissance rapide, marquée par l'industrialisation et l'urbanisation. Entre 1945 et 1954, les économies de la région enregistrent des taux de croissance élevés (autour du 5,8% annuel), la contrainte extérieure se relâche et les importations augmentent (7,5% annuel). Ce dynamisme alimente la diffusion d'une idéologie industrialisante fondée sur l'idée que le développement suppose une transformation productive interne et une réduction de la dépendance vis-à-vis des exportations primaires. Cette orientation entre toutefois en tension avec le retour d'une vision libérale héritée de l'entre-deux-guerres, qui défend la spécialisation internationale selon les avantages comparatifs. Selon cette perspective classique, les pays latino-américains doivent continuer à exporter des matières premières et importer des produits manufacturés (Bielschowsky 1998, 17-18). Or, cette théorie apparaît de plus en plus inadaptée pour expliquer les déséquilibres persistants, les inégalités sociales et les blocages structurels observés dans la région.

C'est précisément de ce décalage entre transformations historiques et outils analytiques disponibles que naît un véritable bouillonnement intellectuel. Un nouveau champ de réflexion en économie et en sciences sociales commence à se structurer, affirmant que le « sous-développement » ne peut être compris à partir des catégories élaborées pour les pays industrialisés. L'Amérique latine, bien que périphérique dans la stratégie globale des États-Unis, devient ainsi un laboratoire central de la pensée du développement.

Ce mouvement trouve sa cristallisation institutionnelle dans la Commission économique pour l'Amérique latine (CEPAL)[231]. Inspirée par le keynésianisme et par une méthode historique-structuraliste attentive aux spécificités productives, sociales et institutionnelles des pays de la région, l'institution développe une analyse centrée sur les conditions particulières d'insertion de l'Amérique latine dans l'économie mondiale (Bielschowsky 1998, 18 ; Tirado Mejía 2014, 92). Selon cette perspective, le développement exige une transformation structurelle des économies régionales : industrialisation, réduction de la dépendance extérieure et intervention active de l'État dans l'orientation du processus de croissance. Sous l'impulsion d'économistes tels que Raúl Prebisch et Celso Furtado, la CEPAL élabore ainsi une interprétation originale des déséquilibres économiques mondiaux.

Durant sa première phase d'activité (1948-1955), la Commission structure son analyse autour de trois propositions théoriques majeures, formulées notamment par Prebisch dans les premiers chapitres de l'*Estudio Económico de América Latina* (1950), réunis sous le titre *Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico* (Prebisch 1998, 173-206 ; Bielschowsky 1998, 20-25 ; Lázzaro 2012, 128):

1- La théorie de la détérioration des termes de l'échange : les prix des produits primaires, principaux biens exportés par les pays latino-américains, évoluent moins favorablement que ceux des produits industriels des pays développés. Cette dynamique oblige la région à exporter toujours plus pour importer le

[231] La CEPAL est instituée le 25 février 1948 à l'initiative du diplomate chilien Hernán Santa Cruz, en tant que commission régionale relevant du Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC), à la suite d'une décision approuvée par l'Assemblée générale de l'ONU en 1947. Sa création intervient dans un contexte marqué par les protestations croissantes des pays latino-américains, qui dénoncent leur exclusion du Plan Marshall, ainsi que les difficultés d'accès aux financements indispensables à la modernisation et au renouvellement d'appareils productifs fortement affaiblis par les contraintes économiques de la Seconde Guerre mondiale (Bielschowsky 1998, 19 ; Tirado Mejía 2014, 89-90).

même volume de biens manufacturés, renforçant sa dépendance économique et limitant ses possibilités de développement autonome.

2- Une interprétation structurelle du processus d'industrialisation : la phase d'industrialisation constitue un moment historique pour la région, car elle permet d'accéder au progrès technique mondial jusque-là concentré dans les pays industrialisés. Le développement économique passe par la transformation des économies basées sur l'exportation de matières premières vers des économies diversifiées et industrielles, capables de produire des biens manufacturés et de réduire la dépendance extérieure.
3- Une lecture centre-périphérie des relations économiques mondiales : l'économie mondiale est structurée autour de centres industrialisés et d'une périphérie spécialisée dans les produits primaires et les denrées alimentaires à bas prix. Cette division internationale du travail crée des inégalités structurelles, les gains de productivité et le progrès technique profitant principalement aux pays du centre, tandis que la périphérie reste vulnérable et dépendante des marchés internationaux (Villamizar 2012, 103).

Dans cette perspective, les structures agraires inégalitaires de la région ne sont plus interprétées uniquement comme des problèmes internes, mais comme l'expression d'un système économique international asymétrique. Leur transformation apparaît dès lors comme une condition nécessaire pour dépasser les blocages du développement. La CEPAL souligne également que les économies latino-américaines sont confrontées à plusieurs contraintes structurelles : spécialisation productive limitée, faible diversification, forte hétérogénéité entre secteurs modernes et traditionnels, ainsi qu'une capacité restreinte d'épargne et d'investissement. Ces caractéristiques se traduisent par des déséquilibres persistants, notamment un déficit chronique de la balance des paiements, des pressions inflationnistes et des difficultés à absorber l'excédent de main-d'œuvre (Bielschowsky 1998, 26-29).

Dans ce contexte, l'industrialisation apparaît comme un processus indispensable mais complexe, qui ne peut être laissé aux seuls mécanismes du marché. La CEPAL préconise donc une stratégie de développement fondée sur une intervention active de l'État : planification – ou, pour employer un terme jugé alors plus acceptable, « programmation » – économique (Tirado Mejía 2014b, 93), protection du marché intérieur, préconise notamment des politiques d'industrialisation par substitution des

importations, destinées à réduire la dépendance vis-à-vis des biens manufacturés étrangers, intégration régionale et recours à un financement extérieur repensé (Lázzaro 2012, 128), afin de soutenir l'industrialisation par l'augmentation de la productivité, la modernisation technologique et l'amélioration des infrastructures. Cette approche s'accompagne d'un effort de production de connaissances économiques et de formation technique, visant à doter les États latino-américains d'outils statistiques et analytiques leur permettant de conduire des politiques de développement plus cohérentes et plus efficaces.

Cette orientation entre toutefois en tension avec la stratégie des États-Unis. Les administrations Truman (1945-1953) puis Eisenhower (1953-1961) adoptent une attitude largement défiante à l'égard des projets développementalistes latino-américains. Elles privilégient le commerce et l'investissement privé au détriment de l'aide économique directe, selon la logique du *Trade, not Aid*, rompant ainsi avec l'attitude plus tolérante, voire convergente, des décennies 1930 et 1940. La priorité accordée aux alliances politiques et militaires régionales traduit une conception sécuritaire de la relation interaméricaine. Cette limitation de l'engagement états-unien en faveur d'une coopération économique Nord-Sud constitue, selon Vanni Pettinà (2018, 66-68), la « première ligne de conflit » en Amérique latine au début de la Guerre froide.

Les tensions s'exacerbent rapidement. Dominant l'Organisation des États Américains (OEA), Washington cherche à affaiblir la CEPAL, dont les projets sont jugés trop coûteux et idéologiquement suspects, voire proches du socialisme et du communisme, dans une époque de maccarthysme dominant (Lázzaro 2012, 156 ; Villamizar 2012, 133 ; Tirado Mejía 2014, 93). La tentative de promouvoir un organisme concurrent, le Conseil Interaméricain Économique et Social (CIES), s'inscrit dans cette stratégie d'encadrement institutionnel, mais elle se heurte toutefois à l'opposition de plusieurs pays européens, tels que la France ou le Royaume-Uni, qui considèrent la CEPAL comme plus compétente et indépendante (Florián Guzmán 2013, 15-16).

Ce n'est qu'à la fin des années 1950 qu'une inflexion, encore limitée, s'opère. Sous la seconde administration Eisenhower, les États-Unis commencent à réviser leur stratégie régionale. Celle-ci se traduit par une ouverture à l'augmentation des flux d'aide et par le soutien à la création de la Banque Interaméricaine de Développement (BID), qui, grâce à des fonds états-uniens, accorde des prêts destinés à financer des projets

d'infrastructure dans les domaines des transports, de la santé et de l'éducation (Pettinà 2018, 119 ; Taffet 2007, 18).

Cette inflexion s'inscrit dans un contexte d'agitation politique et sociale croissante. L'« épisode de Caracas » de 1958, au cours duquel le vice-président Richard Nixon manque d'être lynché par la foule lors d'une étape de sa tournée régionale dans la capitale vénézuélienne[232], en constitue un moment emblématique. Parallèlement, l'Amérique latine connaît une série de transformations internes qui influencent profondément les débats intellectuels et politiques de la région et notamment au sein de la CEPAL.

Trois évolutions principales caractérisent cette période. Premièrement, la région enregistre une croissance économique soutenue (environ 5,7% par an entre 1955 et 1959) mais celle-ci s'accompagne d'une instabilité macroéconomique croissante. La progression beaucoup plus lente des importations entraîne une forte contrainte extérieure et alimente des pressions inflationnistes dans plusieurs pays. Deuxièmement, l'industrialisation se poursuit et s'accompagne d'une urbanisation rapide. Cependant, les économies urbaines se révèlent incapables d'absorber l'ensemble de la main-d'œuvre issue des campagnes, ce qui entraîne une augmentation de la pauvreté et l'expansion des quartiers précaires dans les grandes villes. Enfin, la consolidation progressive des régimes démocratiques favorise l'expression d'un mécontentement social croissant, qui se manifeste par des mobilisations politiques et syndicales et par une remise en question du modèle de développement en vigueur (Bielschowsky 1998, 30).

Dans ce contexte apparaît ce que Diana Marcela Rojas (2010, 93) qualifie de « révolution des attentes » : une montée des aspirations démocratiques, sociales et économiques, largement supérieure aux capacités de réponse des États. Cette pression pousse plusieurs dirigeants latino-américains - tels que Juscelino Kubitschek au Brésil, Hernán Siles Zuazo en Bolivie, Rómulo Betancourt au Venezuela ou Alberto Lleras Camargo en Colombie - à interpeller Washington, en affirmant que le développement économique constitue la meilleure arme contre le communisme[233].

[232] Voir sur ce sujet l'article suivant : Marvin R. Zahnisser et W. Michael Weis, « A Diplomatic Pearl Harbor? Richard Nixon's Goodwill Mission to Latin America in 1958 », *Diplomatic History* 13, no 2 (printemps 1989).

[233] Il est important de souligner que l'idée de mettre en place des programmes de développement pour l'Amérique latine, fondés sur une coopération économique renforcée avec les États-Unis et inspirés des analyses de la CEPAL, avait déjà été formulée par les pays de la région dès 1954. Lors de la Conférence de

À cette dynamique sociale et politique s'ajoute un événement décisif : la révolution cubaine, victorieuse en 1959. Ses répercussions se font rapidement sentir dans plusieurs pays de la région (notamment en Colombie, au Venezuela, en République Dominicaine et au Panama), où émergent des mouvements de gauche prônant la lutte armée comme vecteur de changement social (Rojas 2010, 94)[234]. Toutefois, c'est surtout l'orientation progressivement socialiste du régime de Fidel Castro et son rapprochement avec l'Union soviétique à partir de 1961 qui, conjugués à l'intensification des tensions avec les États-Unis - exacerbées par l'échec du débarquement de la baie des Cochons -, provoquent un tournant décisif dans la politique états-unienne à l'égard de l'Amérique latine[235]. Cette réorientation prolonge d'ailleurs une politique déjà engagée, fondée sur la coopération militaire avec les armées latino-américaines, la formation de leurs officiers et la diffusion de la doctrine de la sécurité nationale et de la thèse de l'ennemi intérieur.

C'est dans ce contexte de tensions croissantes, de révisions stratégiques progressives et de pressions internes latino-américaines que l'ALPRO apparaît à la fois comme l'aboutissement d'une inflexion engagée à la fin des années 1950 et comme le point de départ d'une nouvelle phase de coopération interaméricaine (Taffet 2007, 13-14). Si la lutte contre le communisme demeure l'objectif central, les moyens mobilisés se transforment profondément. Avec l'ALPRO, le développement économique et social devient un instrument stratégique à part entière. Le programme reflète ainsi les

Quitandinha, organisée au Brésil, plusieurs gouvernements latino-américains avaient proposé en effet un ensemble de mesures destinées à promouvoir le développement régional. Ces propositions incluaient notamment la création ou le renforcement de mécanismes de planification économique, la stabilisation des recettes d'exportation, la mise en œuvre de réformes agraires et fiscales, ainsi que des programmes d'industrialisation qui devaient être financés par un fonds initial d'un milliard de dollars. Le projet prévoyait également la convocation d'une conférence économique interaméricaine en 1956 et la création d'une Banque Interaméricaine de Développement. Ces initiatives sont toutefois rejetées par le gouvernement de Washington, qui les perçoit avec méfiance et les associe à des orientations proches du communisme. Il convient également de rappeler que l'une des premières propositions concrètes en faveur d'un programme continental de développement, qui préfigure ce qui deviendra l'ALPRO, est formulée par le président brésilien Kubitschek. À travers son projet appelé Opération Panaméricaine (*Operação Pan-Americana***)** de 1958, il reprend en grande partie les idées restées sans suite de Quitandinha et relance l'appel à une coopération économique interaméricaine plus ambitieuse (Tirado Mejía 2014, 95-96 ; Taffet 2007, 18).

[234] Voir à ce propos l'ouvrage suivant : Villamizar, Darío. 2017. *Las guerrillas en Colombia. Una historia de los orígenes hasta los confine*s. Bogotá : Debate (en particulier le chapitre I).

[235] Voir sur ce sujet les articles suivants : Pedemonte, Rafael. « Una relación tensa y ambivalente: El medio intelectual cubano ante "lo soviético" en los primeros años revolucionarios (1959–1966) ». *Historia (Santiago)* 50, no. 1 (2017): 141–173 ; Sovilla, Bruno. « Dificultades y contradicciones en la construcción del socialismo en Cuba al inicio del periodo revolucionario ». *América Latina en la historia económica* 26, no. 3 (2019): e983. Voir également l'article de synthèse de Martín Ribadero, concernant le bilan historiographique se la révolution cubaine : Ribadero, Martín. « La Revolución cubana: un balance historiográfico ». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 51 (2019): 204–234.

conceptions renouvelées de Kennedy, pour qui la victoire dans la Guerre froide au sein du monde en développement ne peut reposer uniquement sur la dissuasion militaire ou les alliances sécuritaires, mais exige un vaste dispositif d'aide étrangère capable de répondre aux aspirations sociales et économiques des populations (Taffet 2007, 23-25).

Dans cette perspective, l'ALPRO peut être également interprétée comme une réédition, voire une restauration (Karl 2018, 172), de la politique de bon voisinage (*Good Neighbor policy*) promue par l'administration démocrate de Franklin Delano Roosevelt entre les années 1930 et 1940. Entre 1933 et 1945, Washington avait officiellement renoncé à l'interventionnisme armé direct, non pour se désengager du continent, mais pour redéfinir les modalités de sa présence. Il s'agissait alors d'accompagner certains processus de transformation sociale en Amérique latine plutôt que de les bloquer, révélant une convergence ponctuelle entre le New Deal et plusieurs projets réformistes latino-américains (Pettinà 2018, 33).

L'ALPRO s'inscrit dans cet héritage, tout en l'adaptant aux exigences spécifiques de la Guerre froide. Elle inaugure ainsi une phase inédite dans la gestion des relations interaméricaines, en faisant du développement un pilier central de la stratégie régionale des États-Unis (Oberlin Molina 2021, 52). L'intervention ne disparaît pas, mais elle change de forme, de langage et de justification. Cette interprétation ne fait toutefois pas l'unanimité. Des lectures plus critiques voient dans ce programme un instrument de défense des classes dominantes, enraciné dans les préceptes de la doctrine Monroe (1823) et du maccarthysme des années 1950. Néanmoins, loin de constituer une simple répétition des schémas antérieurs, il mobilise explicitement les théories contemporaines du développement et de la modernisation, renouvelant les formes et les justifications de l'intervention états-unienne dans la région (Lázzaro 2012, 156 ; Villamizar 2012, 133 ; Tirado Mejía 2014, 90-91). Il convient dès lors d'examiner ce que ces deux théories impliquent et en quoi elles influencent la conception des solutions à apporter à la question agraire.

3.2.2 Développement socio-économique, modernisation et anticommunisme : les fondements idéologiques de l'ALPRO

Le concept de développement est étroitement lié à la conjoncture intellectuelle et politique des années 1950 et 1960. Il s'inscrit dans les débats menés par les élites économiques et scientifiques latino-américaines (notamment au sein de l'école

cépalienne), mais aussi dans les réflexions menées par d'autres acteurs sociaux, tels que l'État, les syndicats ou les organismes internationaux, sur l'organisation des sociétés de l'après-guerre. Eduardo Devés Valdés (2003, 44) le décrit comme le concept « probablement le plus répandu parmi tous ceux qui cherchent à exprimer le modèle de société espéré durant la seconde moitié du XXe siècle »[236].

Dans l'ordre mondial issu de la Seconde Guerre mondiale, l'idée dominante est que la paix ne peut être garantie sans sécurité économique, satisfaction des besoins fondamentaux et protection contre l'oppression (Wagner 2013, 327). Le développement s'impose donc comme un horizon politique global. Bien qu'il ne constitue pas un simple concept économique, mais plutôt un discours englobant l'ensemble des dimensions de la vie sociale, il est alors principalement assimilé à la croissance économique : augmentation du taux d'épargne interne, formation de capital, renforcement des capacités techniques et développement des infrastructures, de plus le soutien financier et technique apporté par les pays industrialisés est considéré comme un levier essentiel (Wagner 2013, 329). Cette vision s'inscrit pleinement dans la logique de la Guerre froide, conçue non seulement comme une confrontation militaire, mais aussi comme une compétition entre modèles économiques, sociaux et politiques alternatifs.

Selon Mauricio Puentes Cala (2021, 277-278), l'une des formulations fondatrices du concept moderne de développement apparaît dans le discours d'investiture prononcé en janvier 1949 par président Harry S. Truman[237], qui le formule comme un processus étroitement associé à l'industrialisation et à l'adoption des valeurs culturelles du Nord global. La pauvreté est redéfinie en termes de « sous-développement », dans une logique dualiste qui oppose progrès et retard, civilisation et archaïsme. Cette vision contribue à instaurer une nouvelle grille de lecture du monde, dans laquelle les pays du Sud sont placés dans une position d'infériorité relative, légitimant ainsi l'interventionnisme états-unien.

Cependant, au cours de la période étudiée, le concept évolue sensiblement. Il en vient à désigner un processus global, auto-soutenu et de longue durée, qui ne se limite

[236] « probablemente es el más extendido de todos aquellos que pretenden expresar el modelo de sociedad espera do durante la segunda mitad del siglo XX ».

[237] Voir à ce propos : Ryan, Halford R. 1993. « President Harry S. Truman's Inaugural Address ». Dans *The Inaugural Addresses of Twentieth-Century American Presidents*, coordonné par Halford R. Ryan. Westport : Bloomsbury Academic, 141-152.

plus aux seules variables économiques, mais intègre également des dimensions sociales, politiques et culturelles. Il englobe désormais des phénomènes tels que l'industrialisation, le progrès scientifique et technologique, l'urbanisation, l'amélioration des conditions de vie (alimentation, logement, éducation, santé) ainsi que la réduction des inégalités (Devés Valdés 2003, 22).

Dans cette perspective élargie, Arturo Escobar (2014, 92) souligne que le développement ne repose ni exclusivement sur l'accumulation de capital ni sur l'application mécanique de politiques économiques. Il implique un ensemble d'éléments interdépendants - croissance industrielle et agricole, technologies, politiques fiscales et monétaires, commerce international, mais aussi facteurs culturels comme l'éducation et la diffusion de valeurs modernes - qui suppose la création d'institutions capables d'organiser et de coordonner ces processus, telles que les organismes internationaux ou les agences nationales de planification (Ioris et Loureiro 2023, 102-103). Ce qui importe surtout, selon Escobar, c'est l'articulation entre ces éléments, car le développement fonctionne comme un dispositif discursif qui ne se contente pas de gérer les réalités existantes (comme la pauvreté, l'agriculture ou la santé), mais aussi de les produire, de les classer et de leur donner une cohérence propre.

Parallèlement à cette redéfinition du concept de développement, de nouvelles catégories analytiques émergent et occupent une place centrale dans les débats de l'époque. Des notions telles que « illettrés », « malnutris », « petits agriculteurs » ou « paysans sans terre » sont construites comme des anomalies à corriger dans une logique de réforme (Escobar 2014, 93). S'imposent également des concepts structurants comme celui de « sous-développement », désormais utilisé pour qualifier la condition des pays d'Amérique latine ; celui de centre-périphérie, qui exprime la polarité fondamentale des relations économiques mondiales ; et celui de « cépalisme » (*cepalismo*), qui devient dès les années 1950 un cadre de référence majeur dans les sciences sociales et économiques (Devés Valdés 2003, 44).

L'école cépalienne joue en effet un rôle central dans l'élaboration des principales théories socio-économiques de cette période. Selon Bielschowsky (1998, 32), la CEPAL s'affirme dans les années 1960 comme un véritable forum de discussion pour les analyses critiques du processus de développement en Amérique latine. Les débats intellectuels gravitent alors autour de trois constats majeurs : d'abord, l'idée que l'industrialisation n'a

pas permis d'intégrer la majorité de la population aux bénéfices du progrès technique et de la modernité ; ensuite, le constat que cette industrialisation n'a pas éliminé la vulnérabilité externe ni la dépendance économique, mais en a seulement modifié les formes ; enfin, la conviction que ces deux dynamiques constituent des obstacles majeurs au développement.

Durant sa seconde phase doctrinale (1955-1965), la CEPAL approfondit son analyse des obstacles internes et externes au développement et préconise un ensemble de réformes structurelles, souvent mises en œuvre avec l'appui des organisations internationales. Elle insiste notamment sur la transformation du rôle de l'État, désormais conçu comme un acteur central du changement, y compris dans les espaces ruraux (Lázzaro 2012, 128)[238]. Dans cette perspective, la structure agraire traditionnelle est identifiée comme l'une des causes majeures du sous-développement (Dandler et al. 1976, 29 ; Lázzaro 2012, 127), et la Commission met en évidence le lien étroit entre pauvreté rurale et archaïsme agricole.

Les économistes cépaliens reprennent également l'idée, déjà présente dans les années 1950, selon laquelle il est nécessaire de limiter la consommation des élites afin de favoriser l'investissement productif et le progrès technique. Appliquée au monde rural, cette analyse conduit à critiquer le rôle des grands propriétaires fonciers rentiers, accusés d'entraver la modernisation agricole. Dans cette perspective, l'accès des paysans à la terre, soutenu par une intervention active de l'État, est présenté comme une condition essentielle pour accroître la productivité agricole, améliorer l'utilisation de l'excédent

[238] La position de la CEPAL s'inscrit dans un vaste débat théorique sur le rôle de l'agriculture dans le développement. Elle rejoint notamment le modèle d'Arthur Lewis (1954), qui postule que la croissance industrielle dépend du transfert de la main-d'œuvre excédentaire d'un secteur agricole stagnant vers un secteur urbain productif (Rosas Vega 2008, 290). Cette approche est complétée par le concept de « changement structurel », proposée par Ranis et Fei (1961), pour répondre à la dualité économique entre un secteur industriel avancé et des agriculteurs pauvres par des mesures telles que la réforme des structures foncières, les transferts technologiques, la promotion de l'emploi non agricole rural et le renforcement des institutions (Wander et al. 2020, 10-11). Parallèlement, des auteurs comme Albert Hirschman (1961) insistent sur le rôle central de l'investissement comme moteur du développement, à condition qu'il engendre des effets d'entraînement en amont (production de biens intermédiaires) et en aval (transformation, distribution). Dans le même esprit, Johnston et Mellor (1961) soulignent que l'agriculture doit jouer un rôle actif dans le développement économique. Selon eux, elle permet non seulement de répondre à la hausse de la demande alimentaire, mais aussi de générer des devises via les exportations, de libérer de la main-d'œuvre pour l'industrie, de contribuer à l'épargne nationale, et de stimuler la demande intérieure par l'augmentation des revenus ruraux. Cette même analyse est adoptée par William H. Nicholls (1960), qui affirme que le progrès agricole est une condition préalable à l'industrialisation, car il assure un approvisionnement stable en travail et en nourriture, éléments clés pour l'accumulation de capital. Enfin, Theodore Schultz (1964) défend l'idée que l'agriculture traditionnelle n'est pas irrationnelle, mais qu'elle peut se moderniser si des conditions adéquates sont réunies, telles que l'accès à l'éducation, aux innovations technologiques et à des incitations économiques (Rosas Vega 2008, 291-292).

économique et fixer les populations rurales dans les campagnes, évitant ainsi une marginalisation urbaine croissante (Florián Guzmán 2013, 15; Bielschowsky 1998, 33).

Comme le souligne Escobar (2014, 91), le développement matériel est alors perçu comme susceptible de favoriser un progrès social, culturel et politique plus large. De cette conviction découle l'idée que l'investissement en capital constitue l'élément central de la croissance économique L'avancée des pays pauvres dépendrait ainsi de flux d'investissement importants, destinés à renforcer les infrastructures, stimuler l'industrialisation et impulser une modernisation globale de la société.

Dans ce contexte, les États-Unis se rapprochent progressivement des programmes promus par la CEPAL (Tirado Mejía 2014b, 95). Ce rapprochement tient à la crédibilité croissante de l'organisation, fondée sur son expertise technique (rapports nationaux, missions d'experts, programmes de formation, etc.), ainsi que par l'impulsion donnée par Raúl Prebisch, qui en fait un acteur incontournable du développement régional. Il est également facilité par la délégation discrète de certaines missions de la CEPAL au CIES, telles que la rédaction de l'Étude économique de l'Amérique latine ou l'offre de conseils techniques en Amérique centrale, même si la CEPAL conserve une prééminence intellectuelle et technique (Villamizar 2012, 134).

Cette reconnaissance dépasse toutefois le seul espace interaméricain. Comme l'a montré Margarita Fajardo (2022), les *cepalinos* ne se limitent pas à relayer des doctrines conçues dans le Nord ; ils participent activement à la production de théories et de politiques économiques qui contribuent à redéfinir les paradigmes dominants du développement dans les années 1950 et 1960. Loin de se transformer en une organisation internationale supplémentaire, parmi les nombreuses institutions technocratiques et bureaucratisées déjà existantes (Bielschowsky 1998, 19), la CEPAL s'affirme ainsi comme un foyer intellectuel majeur de la gouvernance économique globale. Une dynamique comparable s'observe (et nous le verrons dans le prochain chapitre), durant les années 1960, au sein de l'Église catholique, qui connaît un processus de mondialisation institutionnelle et doctrinale l'amenant à repenser son rôle face aux inégalités et à renforcer son engagement en faveur des populations marginalisées du Sud global, notamment dans les débats sur la réforme sociale et agraire.

Toutefois, la convergence technique entre Washington et la CEPAL ne doit pas masquer des divergences idéologiques de fond. Dans les années 1960, la réflexion

intellectuelle autour de la CEPAL s'articule principalement autour de deux grandes interprétations du sous-développement latino-américain : la théorie de la dépendance et la thèse de l'hétérogénéité structurelle. La première, développée notamment par Fernando Henrique Cardoso et Enzo Faletto ([1969] 1978 ; [1969] 1998, 475-500), explique le sous-développement par les relations historiques entre les économies périphériques et les pays industrialisés du centre. Selon cette approche, la croissance économique des pays latino-américains est étroitement liée aux rapports de pouvoir internes, entre classes sociales et élites, mais aussi à leur insertion dans l'économie mondiale. Certains auteurs, comme André Gunder Frank (1967, 1976), en proposent une interprétation plus radicale, selon laquelle l'industrialisation latino-américaine ne constitue qu'une nouvelle forme de domination économique exercée par le capitalisme international et ses alliés locaux.

Parallèlement, la thèse de l'hétérogénéité structurelle, formulée par l'économiste Aníbal Pinto (1965 ; [1970] 1998, 547-568), souligne que le progrès économique et technique se concentre dans certains secteurs modernes de l'économie, tandis qu'une grande partie de la population demeure confinée dans des activités à faible productivité. L'industrialisation n'élimine donc pas les inégalités structurelles héritées du modèle agro-exportateur, elle tend plutôt à les transformer et à les reproduire sous de nouvelles formes.

Ces deux approches convergent sur un point essentiel : malgré la croissance économique, le sous-développement latino-américain tend à se perpétuer. Pour y remédier, les économistes proches de la CEPAL défendent la nécessité de profondes réformes économiques et sociales (notamment agraires, fiscales et éducatives) ainsi qu'une meilleure répartition des revenus, dans le cadre d'une transformation du modèle de développement (Bielschowsky 1998, 34-36).

Alors que l'école cépalienne propose une lecture structurelle souvent critique de la division internationale du travail, un autre foyer intellectuel, situé au cœur du dispositif académique états-unien, élabore une réponse concurrente et plus explicitement politique : la théorie de la modernisation. Les fondements intellectuels de cette approche reposent sur les travaux d'un groupe d'universitaires influents[239], majoritairement rattachés du

[239] Cette élite intellectuelle de l'académie états-unienne a été surnommée par David Halberstam, dans son ouvrage célèbre, *The Best and the Brightest* ([1972] 2002). Ces experts partagent la conviction que les sciences sociales modernes sont en mesure de fournir au pouvoir politique des instruments rationnels permettant d'orienter l'action publique dans un monde perçu comme de plus en plus complexe. Dans cette perspective, il importe de souligner le rôle central joué par les scientifiques sociaux de l'époque (économistes, démographes, sociologues, spécialistes de l'éducation, de la santé publique ou de la nutrition) tant en Colombie que dans l'ensemble des Amériques. Ceux-ci contribuent à renouveler l'idée selon

Center for International Studies (CIS) du MIT de Boston, parmi lesquels se distinguent Walt W. Rostow[240] et Max Millikian[241], qui ambitionnent de proposer une alternative occidentale et capitaliste à la téléologie marxiste-léniniste soviétique. La théorie de la modernisation repose sur une dichotomie stricte entre la société « traditionnelle », perçue comme inerte, superstitieuse et repliée sur elle-même, et la société « moderne », définie par sa mobilité, sa laïcité et sa capacité d'innovation (Pettinà 2018, 120-121 ; Taffet 2007, 20).

Dans son ouvrage *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960), Rostow propose une modélisation du développement en cinq étapes linéaires, allant de la société traditionnelle à l'ère de la consommation de masse[242]. Selon cette lecture, les pays d'Amérique latine se situeraient alors dans la phase décisive du « décollage » (*take-off*), moment critique où une impulsion extérieure serait nécessaire pour enclencher un processus irréversible de modernisation. L'aide économique états-unienne est ainsi conçue comme une stimulation aiguë destinée à accélérer la transition vers la modernité (Taffet 2007, 21 ; Pettinà 2018, 122).

Pour Kennedy, il s'agit de porter les sociétés latino-américaines vers une apogée industrielle et politique calquée sur le modèle états-unien (Karl 2018, 187). Comme le montre Devés Valdés (2003, 56), la modernisation dépasse ici le cadre strictement économique (associé généralement au concept de développement) pour englober une évolution technologique, sociale, politique et culturelle. Selon Villamizar (2012, 129),

laquelle leurs savoirs peuvent être mobilisés de manière opérationnelle et appliqués directement à la réalité sociale. En conférant une portée politique à leurs connaissances, ils participent ainsi à la construction progressive de « problèmes sociaux » à identifier, classer et traiter par l'action publique (Villamizar 2012, 129).

[240] L'économiste Walt Whitman Rostow a d'abord occupé le poste de conseiller adjoint à la sécurité nationale (Deputy Special Assistant for National Security Affairs) dès 1961, avant d'être nommé directeur du Conseil de planification politique (Policy Planning Council) du département d'État (Pettinà 2018, 120-121 ; Taffet 2007, 21-22). Pour une analyse de son influence au sein de l'administration Kennedy, voir l'articles suivant : Solivetti, Luigi M. « W.W. Rostow and His Contribution to Development Studies: A Note ». *The Journal of Development Studies* 41, n° 4 (mai 2005) : 719-724.

[241] Également économiste et co-directeur du CIS au MIT, Max Millikan a joué un rôle de premier plan en tant que consultant pour l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID), créée par Kennedy en novembre 1961. Spécialiste des questions de développement économique et d'aide étrangère, il a étroitement collaboré avec Rostow pour traduire les théories de la modernisation en programmes opérationnels de politique publique (Pettinà 2018, 121).

[242] Les cinq étapes successives du développement économique définies par Rostow sont : la société traditionnelle, la société des conditions préalables au décollage, le décollage, la marche vers la maturité, et enfin l'ère de la consommation de masse (Taffet 2007, 21).

l'idéologie de la modernisation suppose qu'il y a une différence claire entre une société traditionnelle et moderne, et repose sur trois postulats :

> que les changements politiques, sociaux et économiques étaient intégrés et interdépendants ; que le développement tendait vers la modernité ; et que le progrès des sociétés sous-développées pouvait être accéléré par le contact avec les sociétés développées, comme par un effet de contagion[243].

Cette vision se formalise dans la Charte de Punta del Este (Lázzaro 2012, 128; Oberlin Molina 2021, 57), signée par l'ensemble des pays de la région (à l'exception de Cuba), dans le cadre de la coopération avec les États-Unis. À travers ce texte fondateur, l'ALPRO se présente comme un projet destiné à prolonger l'héritage des révolutions indépendantistes du continent, tout en le réinterprétant à la lumière des défis politiques, économiques et sociaux contemporains.

Le préambule de la Charte inscrit explicitement l'initiative dans une continuité historique et idéologique, en affirmant :

> Il y a près de 200 ans commença dans cet hémisphère une longue lutte pour la liberté, qui devint une source d'inspiration pour les peuples du monde entier. Encouragés par l'espoir né des révolutions survenues dans nos jeunes nations, de nombreux hommes luttent aujourd'hui pour la liberté dans des terres de vieille tradition. Il est temps d'insuffler un nouveau sens à cette vocation révolutionnaire. L'Amérique est à l'aube d'une nouvelle étape historique. Des hommes et des femmes à travers tout le continent aspirent à une vie plus épanouie, rendue possible par les techniques modernes. Ils sont résolus à obtenir une existence plus digne et plus prospère pour eux-mêmes et leurs enfants, à avoir accès à la culture, à jouir de l'égalité des chances, et à mettre fin aux conditions qui permettent à une minorité de bénéficier au détriment des besoins et de la dignité de la majorité. Il est impératif de répondre à ces justes aspirations et de démontrer aux pauvres et aux démunis de ce continent et d'ailleurs que le pouvoir créatif de l'homme libre est la force motrice de leur progrès et de celui des générations futures. La certitude du succès repose non seulement sur la foi en nos peuples, mais aussi sur la conviction que l'esprit de l'homme libre est invincible, patrimoine de la civilisation américaine[244] (OEA 1961, 9).

[243] « que los cambios políticos, sociales y económicos eran integrados e interdependientes; que el desarrollo tendía hacia lo moderno; y que el progreso de las sociedades subdesarrolladas podía ser acelerado a través del contacto con las desarrolladas, como por un efecto de contagio ».

[244] « Hace casi 200 años se inició en este Hemisferio una larga lucha por la libertad, fuente de inspiración para los pueblos del mundo. Alentados por la esperanza que dimana de las revoluciones ocurridas en nuestras jóvenes naciones, muchos hombres bregan ahora por la libertad en tierras de vieja tradición. Ha llegado el momento de imprimir un nuevo sentido a esta vocación revolucionaria. América se encuentra en el umbral de una nueva etapa histórica. Hombres y mujeres de todo el Continente procuran conquistar la vida más plena que las técnicas modernas ponen a su alcance. Están resueltos a lograr una existencia más decorosa y cada vez más abundante para ellos y para sus hijos; a tener acceso a la cultura y a disfrutar de

La rhétorique du texte opère un déplacement important : il ne s'agit plus de libérer le continent d'une domination coloniale extérieure, mais de combattre des fléaux désormais définis comme internes à l'hémisphère (la faim, la misère, l'analphabétisme et la tyrannie).

Dans cette perspective, le projet porté par l'administration Kennedy ne se limite pas uniquement au renforcement de la coopération diplomatique et économique interaméricaine. Il cherche également à mobiliser un large soutien politique interne aux États-Unis afin de légitimer une entreprise de transformation sociale, économique et institutionnelle de grande ampleur. L'ALPRO est explicitement conçue comme un rempart contre l'expansion du communisme et de la « dictature du prolétariat » dans la région. Le progrès économique et social y est présenté comme indissociable des institutions démocratiques libérales, formant un socle idéologique de l'alliance interaméricaine. Celle-ci repose sur une conviction centrale : le système de marché, garant des libertés individuelles, est supérieur au modèle communiste pour atteindre le bien-être collectif (Florián Guzmán 2013, 20-21).

Au-delà de ses dimensions économiques, la théorie de la modernisation véhicule ainsi une vision politique globale, orientée vers la transformation des modes de vie afin de produire des sociétés stables, démocratiques et alignées sur les valeurs états-uniennes. Dans ce cadre, certains de ses promoteurs, tels que Rostow et ses collègues, considèrent même le recours à la force militaire et aux stratégies de contre-insurrection comme des instruments légitimes pour protéger les processus de développement durant leurs phases de vulnérabilité, empêchant leur captation par l'influence communiste (Pettinà 2018, 122-123). Le discours anticommuniste propre au contexte de la Guerre froide influence donc directement la promotion de politiques et de représentations valorisant l'individu, l'entrepreneuriat et la responsabilité personnelle. Comme le suggère Escobar (2014, 95) cette insistance normative, souvent teintée de moralisme, aurait difficilement atteint une telle intensité en l'absence de la rhétorique anticommuniste omniprésente structurant alors la pensée et l'action des États-Unis en Amérique latine.

igualdad de oportunidades para todos, y a terminar con aquellas condiciones que hacen posible el beneficio de pocos en desmedro de las necesidades y de la dignidad de muchos. Es deber impostergable satisfacer esas justas aspiraciones demostrando a los pobres y desamparados de este y todos los continentes que el poder creador del hombre libre constituye la fuerza que mueve su progreso y el de las futuras generaciones. La certeza del éxito final descansa no solamente en la fe en sus pueblos, sino también en la convicción de que el espíritu del hombre libre es invencible, patrimonio de la civilización americana ».

La Charte de Punta del Este traduit concrètement ces orientations en fixant des objectifs précis à réaliser dans le cadre de l'ALPRO sur une période de dix ans : stimuler une croissance annuelle d'au moins 2,5% par habitant, améliorer la répartition des revenus, augmenter l'investissement national, diversifier les économies, accélérer l'industrialisation, moderniser le système éducatif pour garantir au moins six années de scolarité à chaque enfant, éliminer l'analphabétisme adulte, accroître l'espérance de vie de cinq ans, améliorer la santé publique, développer des logements à bas coût, maintenir la stabilité des prix, renforcer l'intégration économique régionale et faciliter l'accès des exportations aux marchés internationaux (Rojas 2010, 96-97). Les pays signataires s'engagent à élaborer des plans nationaux de développement dans un délai de dix-huit mois, tandis que les États-Unis promettent un financement massif d'un milliard de dollars d'aide publique la première année, puis de vingt milliards supplémentaires sur dix ans, combinant investissements privés et crédits internationaux.

Dans ce cadre, la Colombie occupe une place particulière au sein du programme, au point d'être considérée comme sa « vitrine » ou son principal laboratoire. Le pays devient ainsi le deuxième plus grand bénéficiaire de l'aide états-unien en Amérique latine, derrière le Brésil, recevant en total 761,9 millions de dollars entre le 1er juillet 1961 et le 30 juin 1969 (Taffet 2007, 149 ; Rojas 2010, 98-99). Cette position privilégiée s'explique d'abord par la nature des relations historiques entre la Colombie et les États-Unis. Après la résolution, dans les années 1920, du contentieux lié à la perte de Panama, la politique étrangère colombienne s'oriente progressivement selon la doctrine du *Respice Polum* (« regarder vers le Nord »)[245], qui prône une collaboration étroite avec Washington. Cette orientation favorise une forme de subordination consensuelle qui se traduit, dans la

[245] La doctrine du *respice polum*, l'une des orientations les plus durables de la politique étrangère colombienne, est formulée durant la présidence du conservateur Marco Fidel Suárez (1918-1921). Selon ce principe, la Colombie doit orienter sa politique extérieure vers les États-Unis, considérés comme le principal pôle d'attraction du continent américain, à l'image d'une étoile polaire (Bermúdez Torres 2010, 140 ; Tokatlian 2000). Cette orientation implique l'établissement d'une relation privilégiée avec Washington et conduit le pays à adopter une position pragmatique d'alignement et de subordination dans le système interaméricain. Cette ligne directrice structure la politique étrangère colombienne pendant plusieurs décennies et se maintient grâce à un large consensus bipartisan. La Seconde Guerre mondiale marque toutefois une inflexion importante : l'orientation initiale vers les États-Unis s'inscrit alors plus nettement dans le cadre de l'alignement anticommuniste de la guerre froide. À partir de la fin des années 1960, cette doctrine est progressivement remise en question. Une nouvelle approche, désignée sous le terme de *respice similia* (« regarder vers les semblables »), concept forgé par le ministre des Affaires étrangères (1968-1970) puis président (1974-1978) Alfonso López Michelsen, vise à diversifier les relations internationales de la Colombie, notamment en renforçant les liens avec d'autres pays d'Amérique latine et du Sud global, afin d'élargir sa marge de manœuvre dans le système international vis-à-vis des États-Unis (Camacho Arango 2010, 177 ; Tickner 2000 ; Cepeda et Pardo 1989).

pratique, par un alignement presque automatique entre les deux pays, qui se renforce durant la Guerre froide, notamment avec l'envoi du Bataillon Colombie pour combattre aux côtés des forces états-uniennes pendant la Guerre de Corée (1950-1953), ainsi qu'avec l'adoption par les gouvernements colombiens d'une politique anticommuniste convergente avec celle de Washington (Tokatlian 2000 ; Rojas 2010, 98). La convergence se manifeste également dans l'adhésion aux recommandations des organismes financiers internationaux et du Département d'État afin de faciliter l'accès au crédit extérieur.

3.2.3 La Colombie comme vitrine de l'ALPRO : entre alignement stratégique et convergence réformiste

Cette relation privilégiée contribue à faire de la Colombie un partenaire particulièrement fiable aux yeux de l'administration Kennedy. Elle explique en partie pourquoi, au début des années 1960, le pays apparaît comme un terrain favorable pour la mise en œuvre de l'ALPRO. Face aux difficultés rencontrées pour faire décoller le programme et produire rapidement des résultats visibles, les États-Unis décident en effet de concentrer leurs efforts sur les pays présentant les conditions politiques et économiques les plus favorables à son application. Dans cette perspective, la Colombie apparaît comme choix stratégique, car le pays dispose d'un secteur privé dynamique, d'une élite politique relativement ouverte aux réformes et d'une base industrielle déjà significative, seulement dépassée dans la région par celles de l'Argentine, du Brésil et du Mexique. Ainsi, contrairement à d'autres cas comme le Chili ou le Brésil, où l'aide états-unienne vise principalement à soutenir des dirigeants réformistes proches de Washington afin de les aider à accéder au pouvoir ou à s'y maintenir, l'objectif principale en Colombie est surtout de consolider une économie stable et d'en faire un laboratoire susceptible de démontrer concrètement l'efficacité de l'ALPRO (Rojas 2010, 99 ; Taffet 2007, 149-50).

Ce choix est également lié au rôle joué par le président Alberto Lleras Camargo, figure centrale du *Frente Nacional*. Dès son arrivée au pouvoir en 1958, son gouvernement affiche une volonté affirmée de promouvoir des réformes économiques et sociales visant à moderniser l'économie, soutenir l'industrialisation et stabiliser le pays après une décennie de violence politique. Plusieurs de ces initiatives (notamment en matière de planification du développement et de réforme institutionnelle et agraire) précèdent même la création de l'ALPRO (Taffet 2007, 152) et s'inscrivent déjà dans une logique réformiste proche de celle que l'Alliance entend promouvoir.

Lleras Camargo joue également un rôle important dans le soutien diplomatique au programme. Après l'échec de l'invasion de la baie des Cochons en avril 1961, qui provoque une forte réaction critique dans plusieurs pays latino-américains et fragilise momentanément l'ALPRO, le président colombien propose ce que l'on appelle « Initiative de la Colombie pour la gestion du problème cubain » (*Iniciativa de Colombia para el manejo del problema cubano*), avec laquelle il suggère à l'administration Kennedy de privilégier une approche multilatérale à travers l'OEA afin d'isoler le régime castriste (Obregón 2017, 157-59). Cette démarche contribue à relancer la coopération interaméricaine et à renforcer la légitimité de l'Alliance dans la région. La visite de John F. Kennedy à Bogotá en décembre 1961[246], organisée à l'invitation de Lleras Camargo, symbolise ce rapprochement. Officiellement destinée à réaffirmer le soutien des deux gouvernements à l'ALPRO, elle illustre également l'importance du dialogue politique entre Washington et Bogotá dans la définition des stratégies régionales face à la révolution cubaine.

L'exemple colombien montre ainsi que l'ALPRO ne peut être interprétée uniquement comme une politique imposée par le Nord au Sud. Elle résulte aussi d'un ensemble de circulations politiques et intellectuelles au sein de l'espace interaméricain, où la Colombie joue un rôle particulièrement actif dans la formulation de plusieurs initiatives qui contribuent à structurer le programme. Aux côtés de Lleras Camargo, d'autres éminentes figures colombiennes participent activement : l'ancien président Alfonso López Pumarejo, qui préside le Comité des 21 chargé de préparer les orientations du programme[247] ; le ministre des Finances (1958-1961) Hernando Agudelo Villa,

[246] Voir sur ce sujet l'ouvrage suivant : Caballero Argáez, Carlos, Patricia Pinzón de Lewin, Eduardo Escallón Largacha, et María Natalia Marín Suárez (2014). *Alberto Lleras Camargo y John F. Kennedy: Amistad y política internacional. Recuento de episodios de la Guerra Fría, la Alianza para el Progreso y el problema de Cuba*. Bogotá: Universidad de los Andes, Escuela de Gobierno Alberto Lleras Camargo ; Ediciones Uniandes.

[247] Le Comité des 21 est créé en septembre 1958 dans le cadre du Conseil de coopération économique de l'OEA afin d'élaborer de nouvelles orientations en matière de coopération économique. Ses travaux aboutissent à l'Acte de Bogotá, signé le 12 septembre 1960 par les représentants des vingt-et-une républiques du continent, à l'issue d'une réunion tenue dans la capitale colombienne pour répondre à l'urgence de politiques en faveur du secteur agricole. Ce texte met en avant la nécessité de lancer un programme interaméricain de développement social, reposant notamment sur la création d'un Fonds spécial interaméricain de développement. Celui-ci doit être financé par des contributions du gouvernement des États-Unis et administré par la Banque interaméricaine de développement (BID). L'Acte de Bogotá constitue ainsi un tournant dans la politique américaine, marquée par l'acceptation de principes jusque-là refusés lors des précédentes conférences interaméricaines. Il ouvre la voie à une nouvelle dynamique de coopération régionale fondée sur un programme commun de développement économique (Villamizar 2012, 252 ; Morales Benítez 1986, 38-39 ; Rojas 2010, 99).

membre du Comité des « Neuf Sages »[248] ; et Carlos Sanz de Santamaría[249], ministre des Finances entre 1962 et 1964, qui devient le premier président du Conseil interaméricain de l'Alliance pour le Progrès (1962-1971) (D. M. Rojas 2010, 99).

Ces éléments permettent de comprendre que, si l'ALPRO s'inscrit dans une architecture idéologique élaborée à Washington et structurée par les débats interaméricains, elle ne s'implante pas dans un vide politique. En Colombie, la mystique réformiste qu'elle véhicule trouve un terrain déjà préparé par des traditions nationales antérieures et par une génération qui se réfère à l'héritage libéral des années 1930, et plus spécifiquement à celui de la *Revolución en Marcha*, qui avait déjà posé les bases d'un État réformateur, soucieux d'articuler modernisation économique, justice sociale et légalité institutionnelle. Ainsi, l'accueil favorable réservé à l'ALPRO ne relève pas uniquement d'un alignement stratégique sur les États-Unis, mais s'explique également par la réactivation d'un répertoire politique interne, où réforme, planification et transformation sociale graduelle apparaissent comme des instruments légitimes de consolidation de la démocratie libérale. La convergence entre développementalisme interaméricain, engagement ecclésial et tradition libérale nationale confère alors à la mystique réformiste du début des années 1960 une cohérence idéologique qui dépasse la simple conjoncture de la Guerre froide.

Cette orientation trouve ces racines dans le pragmatisme politique du président Alfonso López Pumarejo, qui, dès 1934, comprend que la réussite durable d'un projet politique dépend de sa capacité à susciter une adhésion active et à insuffler une mystique mobilisatrice à ses bases populaires (Palacios 2011, 201). Ce courant permet de concevoir le libéralisme non seulement comme une affiliation partisane, mais comme une véritable mentalité, invitant à poser un regard renouvelé sur les problèmes structurels de la nation.

[248] Le « Comité des Neuf Sages » (*Comité de los Nueve Sabios*) est un groupe d'experts de haut niveau chargé de superviser et d'évaluer les plans de développement élaborés par les pays participants dans le cadre de l'ALPRO. Nommé conjointement par la CEPAL, l'OEA et la BID, ce comité s'inscrit dans le dispositif institutionnel mis en place pour encadrer la planification du développement dans la région. En 1962, Raúl Prebisch est nommé coordinateur de ce comité (Gabay 2009, 5-8).

[249] Hernando Agudelo Villa (1923–2010) et Carlos Sanz de Santamaría (1905–1992), figures de premier plan du Parti libéral colombien et du régime du *Frente Nacional*, ont défendu un libéralisme centré sur la liberté tout en admettant une intervention étatique modérée et graduelle, conduite par des personnels compétents et formés. Agudelo (1968) misait sur une guidance économique technocratique visant à favoriser des transformations égalitaires et à contenir les idées socialistes ou communistes radicales. Sanz de Santamaría (1971) considérait quant à lui que la véritable révolution, en Colombie et en Amérique latine, était une « révolution silencieuse », fondée sur l'amélioration graduelle de la qualité de vie, sans recours à la violence (Rodríguez et Ramírez 2022, 158-59).

Cette vision s'accompagne d'un rejet explicite de la violence comme instrument de gouvernement et d'une préférence affirmée pour les voies législatives et institutionnelles de la réforme.

Pour Lleras Camargo et les héritiers politiques d'Alfonso López Pumarejo, figures situées à l'articulation du *país político* (pays politique) et du *país letrado* (le pays lettré)[250], le potentiel inachevé de ce projet libéral peut enfin être pleinement réalisé au début des années soixante, dans le cadre de la coopération avec les États-Unis. Le retour au pouvoir de ses protagonistes s'inscrit donc dans une tradition réformiste légaliste, fondée sur l'expansion des prérogatives de l'État face à la société et au marché, notamment en matière de travail et de propriété foncière, désormais définis en fonction de leur contribution au bien commun (Karl 2018, 8-9).

Dans le domaine spécifique de la politique agraire, une figure centrale mérite une attention particulière : Carlos Lleras Restrepo, cousin de Lleras Camargo et futur président de la République (1966-1970). Acteur majeur de la vie politique, de l'administration économique, de la diplomatie et du débat intellectuel, il joue un rôle de premier plan dans la conception de la réforme agraire colombienne marque l'ensemble de sa carrière politique et intellectuelle (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 213)[251]. Jorge Orlando Melo le définit comme un « bon représentant des idéaux réformistes et gradualistes libéraux, porte-parole d'un projet de développement capitaliste avec une certaine sensibilité sociale, qui cherche l'appui des classes moyennes et ouvrières

[250] Robert Karl (2018, 3-5) introduit cette terminologie à partir de deux lexiques distincts utilisés par les libéraux pour penser et décrire la politique. Le premier relève du langage partisan et permet de se différencier des conservateurs, tandis que le second est popularisé par Jorge Eliécer Gaitán au cours du deuxième tiers du XXe siècle. Selon ce leader libéral, le pays est divisé en deux corps sociaux distincts : le *país nacional* (pays national), numériquement majoritaire, qui incarne la nation organique et populaire ; et le *país político*, minoritaire, qui concentre le pouvoir et régit les destinées de la Colombie à partir des cercles dirigeants de Bogotá. Le *país letrado*, tel que l'identifie Karl, constitue un sous-ensemble du *país político*. Il est composé d'intellectuels (écrivains, journalistes, juristes) qui occupent une position spécifique dans le champ du pouvoir en raison de leur capacité à produire, structurer et diffuser des discours légitimes sur la société. Ces acteurs se distinguent par leur aptitude à élever le discours, non seulement pour décrire le monde social, mais aussi pour contribuer activement à sa transformation. Cette catégorie analytique se révèle particulièrement utile pour envisager les positionnements des membres de l'Église catholique face à la politique agraire, dans la mesure où nombre d'entre eux (prêtres, évêques ou intellectuels catholiques) participent à la fois aux débats publics, à la production de diagnostics sociaux et à la formulation de projets réformistes, tout en étant insérés, à des degrés divers, dans les structures du *país político*.

[251] Bernardo Carreño Varela (2000, 155-156) indique que l'approche de Lleras Restrepo à la réforme agraire se déploie sur trois période clés : une première phase de formation et d'engagement, marquée par son activité en tant que secrétaire à l'Agriculture dans l'administration du département de Cundinamarca et jusqu'en 1961 ; une seconde durant son mandat présidentiel (1966–1970), et une dernière, plus réflexive, dans laquelle il adopte une perspective comparée et globale sur les réformes foncières dans le monde.

urbaines »[252]. En ce sens, apparaît comme l'une des figures qui illustrent le plus clairement l'idée de mystique et les principes ayant animé la génération de la *Revolución en Marcha*, appelés à être réactualisés, combinés avec les propositions de la CEPAL (Tirado Mejía 2014, 104-106) et mis en œuvre durant la période étudiée dans cette thèse.

Dès les années 1930, Carlos Lleras Restrepo avait en effet identifié les limites structurelles du modèle agraire colombien. Dans ses premiers travaux, notamment en tant que secrétaire à l'Agriculture du département de Cundinamarca[253], il avait mis en évidence les tensions liées à la concentration foncière, à l'absentéisme des grands propriétaires et à la précarité de l'exploitation de la main-d'œuvre rurale. Ces préoccupations transparaissent dans le discours qu'il prononce en mai 1934 à la Maison Libérale de Bogotá[254], où il expose la complexité du problème agraire en ces termes :

> En Colombie, lorsqu'on parle de la question agraire, on commet souvent l'erreur de confondre l'ensemble du problème, très complexe et aux multiples aspects, avec l'une seule de ses manifestations : la lutte apparue ces derniers temps autour de la dispute de terrains en différents endroits de la République. Cette lutte n'est qu'une expression, très naturelle d'ailleurs, de l'opposition entre propriétaires et déshérités, opposition qui, dans toutes les nations du monde, a donné naissance au régime dominant de propriété, c'est-à-dire à la propriété privée pratiquement souveraine. Mais, à côté de cette dimension, certes très grave, se trouvent de grandes questions comme l'éducation rurale, le crédit agricole, la rationalisation de la production, l'association paysanne et l'élévation du niveau de vie des classes prolétaires rurales[255] (BLAA, archive CLR, fond MSS 768-6194, b. 2A, d. 3, f. 750).

[252] «un buen representante de los ideales reformistas y gradualistas liberales, portavoz de un proyecto de desarrollo capitalista con alguna sensibilidad social, que buscaba el apoyo de las clases medias y obreras urbanas ».

[253] En ce qui concerne la politique agraire mise en place dans le gouvernement de Cundinamarca au cours des années 1930, voir l'ouvrage de Marco Palacios (2011), en particulier le chapitre 5.

[254] La Maison Libérale de Bogotá voit le jour en 1934, à la veille de l'entrée en fonction du gouvernement de López Pumarejo, à l'initiative de Plinio Mendoza Neira. Cet espace devient rapidement un centre de réflexion et de diffusion des idées libérales, où se tiennent une série de conférences consacrées à la situation politique, économique et sociale du pays, interprétée à travers le prisme du libéralisme. Les interventions y sont ensuite rassemblées et publiées dans des carnets de diffusion idéologique, sous la direction d'Abelardo Forero Benavides et de Darío Samper (Rosas Vega 2008, 296).

[255] « En Colombia, cuando se habla de la cuestión agraria se suele incurrir en el error de confundir la totalidad del problema, que es muy complejo y presenta aspectos muy variados, con una sola de sus manifestaciones: la lucha surgida en los últimos tiempos por la disputa de terrenos en distintos lugares de la República. Esta lucha es sólo un brote, muy natural por otra parte, de la oposición entre propietarios y desheredados, que en todas las naciones del orbe ha creado el régimen imperante de dominio, o sea el de la propiedad privada prácticamente soberana. Pero el lado de este problema, que es naturalmente muy grave, están las grandes cuestiones de la educación rural, del crédito agrícola, de la racionalización de la producción, de la asociación campesina, de la elevación del nivel de vida de las clases proletarias en los campos ».

À partir de ce diagnostic, Lleras Restrepo considère que la nouvelle politique agraire doit poursuivre deux objectifs principaux : accroître la production avec un effort minimal et transformer la condition paysanne, de manière que « le produit de son effort ne tombe pas, (comme aujourd'hui,) entre les mains de l'intermédiaire vorace ou du patron exploiteur »[256] (BLAA, archive CLR, fond MSS 768-6194, b. 2A, d. 3, f. 751).

Il synthétise les fondements de cette politique en quatre axes principaux :

1- L'adoption d'une politique agraire globale, qui prenne en compte l'ensemble de la question rurale et se développe de manière harmonieuse en poursuivant deux objectifs complémentaires : un objectif économique - l'amélioration de la production en quantité et en qualité -, et un objectif de justice - assurer une rémunération équitable du travail agricole, en libérant le travailleur de l'exploitation par le patron ou l'intermédiaire.
2- L'évolution vers un nouveau régime de propriété foncière, qui élimine l'exploitation de l'homme par l'homme et organise la production sur la base de travailleurs autonomes, unis par des liens de coopération.
3- La mise en place d'une législation sur le travail rural, qui encadre les conditions du contrat de travail selon des critères élevés de justice sociale, tout en prenant en compte les exigences de l'économie.
4- L'élévation du niveau de vie du prolétariat paysan, comme résultat de la législation du travail, de l'éducation rurale, de la coopération et de la démocratisation du crédit agricole[257] (BLAA, archive CLR, fond MSS 768-6194, b. 2A, d. 3, f. 766-767).

Rappelons que c'est sur la base de ces principes théoriques que le premier gouvernement de López Pumarejo avait adopté en 1936 une législation agraire visant principalement à encadrer juridiquement l'usage et la propriété des terres rurales en Colombie. Dans le chapitre 1, nous avons vu que toutefois la Loi 200 ne modifie aucun des cinq aspects structurels du système agraire colombien (Palacios 2011, 211-212) : ni

[256] « el producto de su esfuerzo no caiga, (como ocurre hoy,) en poder del intermediario voraz o del patrono explotador ».

[257] « 1a- La adopción de una política agraria, que abarque al conjunto de la cuestión, y se desarrolle armónicamente con miras a la realización de un fin económico: el mejoramiento de la producción en cantidad y calidad, y de un fin de justicia: el de conseguir la justa retribución del esfuerzo del trabajador agrícola, librándolo de la explotación del patrono y del intermediario. 2a- La evolución hacia un nuevo régimen de dominio de tierras que suprima la explotación del hombre por el hombre, y organice la producción por trabajadores autónomos unidos por los vínculos de la cooperación. 3a- La implantación de una legislación sobre trabajo rural, que reglamente las condiciones del contrato de trabajo, con un alto criterio de justicia, y sin perder de vista las conveniencias de la economía. 4a- El elevamiento del nivel de vida del proletariado campesino, como efecto de la legislación de trabajo, de la educación rural, de la cooperación y de la democratización del crédito agrícola ».

la concentration foncière, ni la gestion ou l'échelle des exploitations, ni le régime de tenure, ni la structure sociopolitique du territoire, ni les tensions entre agriculture et autres secteurs économiques, notamment entre ville et campagne. Au lieu de réduire ces déséquilibres, elle renforce les logiques dominantes : elle consolide les droits des grands propriétaires, légitime les usurpations du siècle précédent, exclut les colons installés après 1935, et refuse toute remise en cause de la structure latifundiaire, pourtant centrale dans les tensions rurales colombiennes (González 2014, 269).

Carlos Lleras Restrepo lui-même juge la mise en œuvre de la Loi 200 comme insuffisante et décevante, non pas en raison d'un manque de volonté réformatrice, mais plutôt en raison de l'absence de capacités politiques, de mesures fiscales efficaces, de l'exclusion de certaines régions du territoire national, et de la suppression rapide des mécanismes juridiques créés pour garantir son application (Rosas Vega 2008, 310). Autrement dit, le projet réformiste existe, mais l'État ne semble pas disposer encore des instruments nécessaires pour le mener à terme.

À ces limites institutionnelles s'ajoute le poids déterminant des secteurs sociaux et politiques opposés à toute transformation profonde des structures agraires. Les *gremios* (corporations) agricoles, au premier rang desquels figurent la Société des Agriculteurs de Colombie (SAC), mais aussi le Parti conservateur et l'Église catholique, exercent une forte capacité de blocage. Cette dernière, comme nous l'avons vu précédemment, défend encore dans les années 1930 et 1940 une vision largement traditionaliste et hiérarchisée du monde rural, peu compatible avec une redéfinition sociale de la propriété foncière.

Malgré ces résistances, des tentatives sont néanmoins engagées pour corriger les insuffisances de la Loi 200, notamment sous le second mandat de López Pumarejo avec la Loi 100 de 1944[258] (Palacios 2011, 209), puis avec le Décret extraordinaire 1843 et le

[258] Surnommée « loi rectificatrice », elle vise à corriger les lacunes de la législation précédente, affichant des objectifs ambitieux : améliorer le bien-être général, stimuler la production agricole et encourager l'exploitation productive des terres. Elle prévoit également un accès facilité au crédit pour les petits agriculteurs et autorise l'État à acquérir des terres incultes ou sous-exploitées en vue de leur redistribution sous forme de petites parcelles, accompagnée de mesures économiques et sociales (Rosas Vega 2008, 313). Cependant, ces dispositifs restent largement théoriques : leur mise en œuvre dépend d'évaluations techniques complexes, et les critères de sélection sont contrôlés par l'administration, ce qui limite leur portée réelle. De plus, la loi prolonge de dix ans le délai nécessaire pour revendiquer un droit de propriété, ce qui est perçu comme un sérieux recul. Cette disposition renforce les inégalités foncières, alimente les tensions rurales, et freine toute transformation structurelle du régime agraire (Marulanda Alvarez 1989, 185; Arango Restrepo 2014, 148 ; Balcázar Vanegas et al. 2001, 10 ; Franco-Cañas et de los Ríos Carmenado 2011, 102). En définitive, l'impact de la Loi 100 demeure très limitée : les terres restent souvent en friche, protégées par des titres juridiques, dans l'attente d'une intervention hypothétique de l'État.

Décret 2113 de 1948, émis sous l'administration Ospina Pérez, qui posent les bases d'une politique sociale de parcellisation des terres (Rosas Vega 2008, 314). Si ces initiatives n'aboutissent pas non plus à une transformation structurelle du système agraire, elles témoignent de la persistance d'un horizon réformiste qui trouve, dès 1958, un nouveau contexte de possibilité : la consolidation de l'État, la montée en puissance des instruments de planification, la fin (apparente) des violences entre les partis traditionnels et la mystique réformiste offrent alors les conditions politiques et institutionnelles qui rendent ces principes non seulement toujours valides, mais désormais prêts à être appliqués.

Pourtant, si ce contexte est porteur d'espoir, la mise en œuvre concrète des programmes réformistes de l'ALPRO se révèle rapidement plus complexe et plus conflictuelle qu'anticipé. Elle ne suit pas une trajectoire linéaire et homogène, mais se heurte aux contradictions internes du régime du *Frente Nacional* lui-même. Comme l'exprime avec ironie grinçante l'éditorialiste colombien Lucas Caballero Calderón, connu sous le pseudonyme de Klim, le régime du *Frente Nacional* possède une « conception hermaphrodite du pouvoir, avec des organes mixtes libéraux et conservateurs de reproduction, incapable pour la même raison de concevoir aucune idée »[259] (Caballero Calderón-Klim 1982, 141). Selon Jorge Orlando Melo (2012, 154), cette coalition émerge comme un projet réformiste, mais se trouve rapidement paralysée par une contradiction fondamentale entre l'arrangement institutionnel établi pour restaurer la démocratie, fondé sur la parité au Congrès, et l'esprit réformiste qui l'anime. C'est précisément à travers ces tensions que se dessinent les contours d'une expérience réformatrice fragmentée et inégale, que Diana Marcela Rojas propose de périodiser en trois moments distincts.

Le premier est caractérisé par l'optimisme et les grandes attentes suscités par la formulation de l'Alliance. Il correspond à la fin du gouvernement d'Alberto Lleras Camargo (1961-1962) qui, face aux inégalités sociales et économiques et à la montée des tensions dans les zones rurales, cherche à répondre aux aspirations au changement. C'est dans ce cadre qu'est lancée la réforme agraire (Loi 135/1961), incluant la redistribution des terres et la colonisation des terres vacantes : une démarche qui s'inscrit dans un projet de pacification encouragé par l'influence de la Révolution cubaine et qui incite la classe

[259] « una concepción hermafrodita del poder, con órganos mixtos liberales y conservadores de reproducción, incapaz por lo mismo de engendrar ni concebir ninguna idea ».

dirigeante colombienne à promouvoir un changement social contrôlé dans le secteur rural (Rojas 2010, 99-104 ; Silva Luján 1989a, 222).

Le deuxième moment correspond à une période de crise et d'usure du régime, sous le gouvernement de Guillermo León Valencia (1962-1966) qui, à la différence de son prédécesseur, se distingue par l'absence d'une orientation claire et cohérente concernant la réforme - ignorant notamment la réforme agraire (Melo 2012, 155) -, le fonctionnement de l'État ou encore les modalités de la gouvernance partagée (Silva Luján 1989a, 225 ; Rojas 2010, 105). Cette période se caractérise par un ralentissement économique, l'inflation, le chômage élevé et le faible investissement privé qui limitent l'efficacité du programme réformiste. Valencia manque de légitimité et de soutien pour mettre en œuvre les réformes, tandis que la confiance des États-Unis envers le *Frente Nacional* décline. Son mandat est en outre structuré autour de la « *milimetría* », mécanisme de répartition minutieuse des postes entre libéraux et conservateurs conçu pour maintenir l'équilibre politique en réponse à la faiblesse électorale, mais qui freine la définition d'objectifs et de programmes durables en matière de réforme agraire, générant une situation d'immobilisme (Pécaut 2006, 43 ; Tirado Mejía 2014, 107)[260].

Le troisième moment, que Rojas (2010, 107) désigne comme « les années du pragmatisme », coïncide avec la présidence de Lleras Restrepo, qui relance le programme réformiste dans le but de transformer la structure politico-institutionnelle : renforcer l'autorité présidentielle, élargir le pouvoir de l'exécutif face au législatif[261], accroître l'influence des techniciens sur les décisions de l'État et élever substantiellement la

[260] Pour compléter sur une note ironique, nous proposons la description que fait Klim de ce système, lequel aurait consisté « à convenir que les libéraux et les conservateurs d'en haut partageraient fraternellement le budget national, afin que ceux d'en bas cessent de s'entretuer pour lui. Cinquante pour cent pour toi, cinquante pour cent pour moi. Ce cordial partage reçut le nom sonore de parité et parvint pleinement à son objectif initial : la paix fut avec nous. Le malheur fut qu'en peu de temps, les uns et les autres prirent une telle confiance dans le système qu'ils finirent par voler ensemble » (Caballero-Klim 1982, 141. Traduit de l'espagnol).

[261] À ce propos, Jorge Orlando Melo (2012, 154-155) souligne que la parité institutionnelle confère au Congrès un pouvoir important qui oblige l'exécutif à négocier en permanence avec les parlementaires. Dans ce contexte, l'adoption des politiques dépend moins du débat programmatique que d'échanges de faveurs et de soutiens locaux, favorisant le développement du clientélisme. Ce mécanisme limite la capacité réformatrice de l'État et contribue à un certain immobilisme institutionnel, tandis que les présidents ne conservent l'initiative que dans quelques domaines stratégiques, comme la politique macroéconomique. Ces contraintes institutionnelles expliquent la réforme constitutionnelle promue par Lleras Restrepo, qui vise à assouplir la règle exigeant une majorité des deux tiers au Congrès pour l'adoption des lois et à réduire l'influence du législatif sur les décisions gouvernementales, notamment en matière d'intervention de l'État dans l'économie. Approuvée en 1968, cette réforme vise ainsi à redonner à l'exécutif une capacité d'action plus effective face aux blocages institutionnels et à contribuer au démantèlement progressif du système du *Frente Nacional* (Silva Luján 1989b, 239 et 242-246).

capacité d'intervention directe de l'appareil étatique dans l'économie (Silva Luján 1989b, 239). Dans cet objectif, les États-Unis, le FMI et la Banque mondiale accordent une aide financière conjointe, conditionnée à la mise en œuvre d'une série de réformes économiques. Bien que le plan fonctionne initialement, la crise monétaire de fin 1966 contraint le gouvernement à solliciter des fonds supplémentaires. Face aux pressions des créanciers internationaux, qui posent comme condition une nouvelle dévaluation de la monnaie (qui placerait la Colombie dans une situation de forte dépendance), Lleras Restrepo adopte une voie pragmatique : il refuse publiquement leurs exigences tout en les suivant discrètement, en instaurant une dévaluation progressive et en adoptant le Décret 444 de 1967, qui unifie tous les instruments économiques existants et oriente la Colombie vers un modèle alliant protection du marché intérieur et promotion des exportations[262] (Rojas 2010, 108 ; Silva Luján 1989b, 241 ; Taffet 2007, 169 ; Tirado Mejía 2014, 110). Cette stratégie porte ses fruits (croissance du PIB à 4,5%, hausse de 42% de l'investissement public, essor marqué des exportations manufacturières) tandis que le gouvernement révise la loi agraire de 1961 et conduit des réformes significatives en matière d'éducation et de protection sociale.

3.3 Acteurs et arènes du réformisme : Église, militaires et experts socio-économiques face à la transformation sociale

La mystique réformiste qui structure le projet de l'ALPRO en Colombie ne peut être pleinement comprise si nous nous limitons à ses dimensions étatiques et programmatiques. Elle se nourrit d'un ensemble de circulations transnationales qui traversent les frontières institutionnelles et disciplinaires, et qui contribuent à lui donner une consistance sociale et intellectuelle que les seuls instruments de la coopération interaméricaine n'auraient pu produire. Ces circulations impliquent des acteurs aux profils très divers : des hommes d'Église engagés dans la réforme sociale, des militaires appliquant des pratiques civiques et formés aux doctrines contre-insurrectionnelles états-uniennes, des sociologues façonnés par les nouvelles sciences du développement, et des économistes intégrés aux réseaux des organisations internationales. Chacun de ces groupes s'approprie, à sa manière, le langage et les instruments du réformisme, les réinterprète à travers ses propres cadres de référence et contribue ainsi à redéfinir les

[262] Ce décret corrige les déséquilibres commerciaux antérieurs, mais présente une limite importante : le taux de change devient progressivement le principal outil de politique commerciale, rendant les exportations industrielles dépendantes de ses fluctuations (Garay et al. 1998, 326).

contours du possible en matière de transformation sociale et agraire. Examiner ces acteurs, leurs trajectoires, leurs tensions internes et leurs interactions mutuelles permet de saisir la complexité d'un projet réformiste qui, loin d'être monolithique, se construit dans la confrontation et le dialogue entre des visions du monde souvent divergentes, mais temporairement unies par une même conviction : que le changement social ordonné constitue la meilleure réponse aux défis politiques, économiques et idéologiques de l'époque.

3.3.1 Entre morale et modernisation : le rôle de l'Église catholique dans le projet de l'ALPRO

L'engagement social croissant de l'Église catholique conduit Robert Karl (2018, 171-172) à la considérer comme l'une des sources majeures de la mystique réformiste. L'historien souligne en particulier l'importance de l'orientation morale impulsée par le pape Jean XXIII à travers les encycliques *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963), qui transforment l'action sociale en un impératif éthique. Celui-ci ne concerne plus seulement le clergé, mais s'étend également aux fonctionnaires civils, lesquels mobilisent désormais ces textes comme fondement moral des engagements réciproques entre l'État et les citoyens. Les directives émanant de Rome réaffirment ainsi avec force le lien entre droits naturels et droits civiques modernes, contribuant à inscrire la responsabilité sociale au cœur de la vie publique.

C'est en raison de l'articulation entre développement, stabilité institutionnelle et lutte anticommuniste - mais aussi en raison de son enracinement profond dans les sociétés latino-américaines - que l'Église catholique accorde son soutien à l'ALPRO. En 1961, l'ambassadeur colombien auprès du Saint-Siège Darío Echandía, dans une lettre adressée au ministre des Affaires étrangères le 24 novembre, rapporte l'intervention de Mgr Samoré, prononcée un mois plus tôt devant les représentants diplomatiques latino-américains. Il souligne que ce dernier témoigne du soutien des autorités vaticanes à l'accord de Punta del Este et insiste sur la place reconnue à l'institution ecclésiale dans sa mise en œuvre :

> En abordant ce sujet, il déclara que tous les présents étaient sûrement informés en détail de la signature de cet instrument international, par lequel les États-Unis d'Amérique s'engageaient à aider l'Amérique latine à hauteur de vingt milliards de dollars sur une période de dix ans. Il commenta que la distribution de cette aide était confiée à un comité d'experts (le Comité Interaméricain

> Économique et Social : CIES). Bien que l'Église n'ait pas participé à la rédaction de cette charte, elle n'en avait pas été absente pour autant, et cette dernière n'était pas non plus contraire au christianisme. Selon lui, l'aide des États-Unis aux autres pays du continent reposait sur le critère fondamental de la « solidité des structures », c'est-à-dire que l'aide serait distribuée à condition que les États-Unis aient confiance en la solidité de ces structures dans chaque pays. Et bien que la charte ne qualifie pas explicitement ces structures, elle faisait sans doute référence aux structures politico-sociales. Il ajouta qu'il n'était un secret pour personne que les auteurs de la charte plaçaient une grande confiance dans la présence de l'Église catholique pour contribuer au renforcement de ces structures[263] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1961-1962, b. 36, f. 35).

La référence à la « solidité des structures » révèle l'importance accordée à la stabilité politico-sociale comme condition d'accès à l'aide. Dans cette logique, l'Église apparaît comme un acteur susceptible de garantir l'ordre moral et social indispensable à la réussite du projet modernisateur.

Face à ce soutien du Vatican, le gouvernement colombien réagit favorablement. Dans sa réponse à Echandía du 14 décembre 1961, José María Morales Suárez, secrétaire du ministère des Affaires étrangères, estime que les préoccupations du Saint-Siège méritent d'être prises en considération :

> Elles révèlent une juste préoccupation et un intérêt salutaire pour que les programmes de développement économique et social des nations latino-américaines soient mis en œuvre dans les meilleures conditions possibles, du point de vue de l'utilisation complète des ressources disponibles dans des œuvres de portée durable. Dans ce domaine, la présence de l'Église devra être véritablement féconde, à travers les organismes ecclésiastiques correspondants, en particulier les groupements paroissiaux[264] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1961-1962, b. 36, f. 38).

---

[263] « Refiriéndose a este tema, dijo que todos los presentes seguramente estaban informados con detalles de la firma de ese instrumento internacional, mediante el cual los Estados Unidos de América ayudarían con veinte mil millones de dólares a la América latina, en un término de diez años. Comentó que la distribución de esa ayuda estaba a cargo de un comité de expertos (Comité Interamericano Económico y Social: CIES). Que auncuando la Iglesia no había tomado parte en la redacción de esa carta, tampoco había estado ausente y que ésta no era acristiana. Según ella, la ayuda de los Estados Unidos de América a los demás países del continente, se basa sobre el criterio fundamental de la "solidez de las estructuras " vale decir, que la ayuda se repartirá siempre que los Estados Unidos tengan confianza en la solidez de aquellas en cada país, y que no obstante que la carta no les daba calificativo alguno, se refería sin duda a las estructuras político-sociales. Añadió no ser secreto el que los autores de la carta confiaban mucho en la presencia de la Iglesia católica para que esas estructuras se fortificasen ».

[264] « denotan una justa preocupación y un saludable interés porque los programas de desarrollo económico y social de las naciones latinoamericanas se ejecuten bajo las mejores condiciones posibles, desde el punto de vista de la plena utilización de los recursos disponibles en obras de perdurable importancia. En este campo habrá de ser realmente fecunda la presencia de la Iglesia a través de los organismos eclesiásticos correspondientes, particularmente de las agrupaciones parroquiales ».

L'engagement de l'Église dans les milieux ruraux est également salué comme un facteur d'ordre social et de stabilité morale. Morales Suárez souligne notamment :

> Il est visiblement frappant de constater que le Saint-Siège développe une activité croissante visant à préciser le sens et la portée de son action dans des domaines d'une grande importance, en lien avec sa mission évangélique et sociale. [...] Le Saint Siège souhaite prendre l'initiative ou, du moins, revendiquer dignement sa présence dans l'examen et la discussion de questions d'une importance capitale pour l'avenir des pays latino-américains, qui ont autant besoin d'aide matérielle et de conseils techniques que d'un accompagnement moral plus efficace et constant. [...] En tant que facteur d'ordre social et de stabilité morale, l'Église catholique en Amérique latine doit être en mesure de contribuer efficacement à contrer la pénétration communiste, en mobilisant à cette fin des ressources renouvelées dans les domaines religieux, moral et social[265] (AGN, Fond Min. Rel. Ext., Emb. Col. ante la S. Sede, 1961-1962, b. 36, f. 37).

Ces échanges montrent que l'ALPRO est perçue non seulement comme un programme de développement, mais comme un projet nécessitant un ancrage moral et institutionnel profond. L'Église est ainsi envisagée comme un partenaire stratégique, capable de favoriser l'adhésion sociale au projet modernisateur tout en contribuant à contenir l'influence communiste. Toutefois, si elle est intégrée à ce dispositif comme garante d'ordre et de cohésion, l'Église demeure également porteuse de représentations et de finalités propres, susceptibles de redéfinir, d'infléchir ou de complexifier les objectifs mêmes du développement. C'est précisément cette tension entre institution d'ordre et force réformatrice que le chapitre suivant se propose d'examiner, à travers l'analyse de l'impact du pontificat de Jean XXIII, puis de Paul VI, et du processus d'*aggiornamento* doctrinal et structurel engagé par le Concile Vatican II.

3.3.2 Les Forces armées : sécurité, développement et réforme sociale dans la doctrine de l'action civique militaire

Avant d'y parvenir, il convient d'examiner le rôle d'une autre institution qui, au cours des années 1960, occupe une position déterminante dans la définition des politiques

[265] « Llama visiblemente la atención el hecho de que la Santa Sede esté desarrollando una creciente actividad encaminada a precisar el sentido y el alcance de su acción en materias de gran trascendencia en desarrollo de su misión evangélica y social. [...] la Santa Sede desea tomar la iniciativa o, por lo menos, reclamar dignamente su presencia en el examen y discusión de cuestiones de suma importancia para el futuro de los países latinoamericanos, tan necesitados de ayuda material y de consejo técnico como de una más efectiva y constante asistencia moral. [...] como elemento de orden social y de estabilidad moral, la Iglesia Católica en Latinoamérica debe estar en condiciones de contribuir a contrarrestar eficazmente la penetración comunista, utilizando para ello renovados recursos en los órdenes religioso, moral y social ».

sociales et s'engage activement en faveur de la réforme agraire : les Forces armées colombiennes. Historiquement, celles-ci se montrent « délibérantes sur les problèmes politiques de la Colombie » au point que « l'on ne peut pas tenir pour négligeable leur opinion » (Gilhodès 1974b, 262). Sous le régime du *Frente Nacional*, Karl (2018, 248) met en évidence la manière dont les hauts commandants militaires s'insèrent eux aussi dans la mystique réformiste, en affirmant leur confiance dans le potentiel des réformes conduites par les civils, et notamment dans l'approche adoptée par Lleras Camargo[266].

Toutefois, cette adhésion reste ambivalente. Les officiers expriment en parallèle un scepticisme marqué quant à la sincérité et à la durabilité de l'engagement de la population colombienne, en particulier paysanne, envers la *convivencia*[267] promue par le nouveau régime démocratique. Cette défiance les conduit à estimer nécessaire un rôle plus actif de l'armée dans la résolution des problèmes nationaux : si les partis politiques apparaissent partiellement incapables de mener à bien les réformes, il revient dès lors aux Forces armées d'intervenir plus directement dans la société colombienne (Karl 2018, 248). Comme le souligne Gilhodès (1974, 265), cette présence militaire s'exerce concrètement à différents niveaux de l'appareil d'État : l'armée est représentée au sein des cabinets ministériels et d'organismes tels que l'INCORA ; le ministre de la Guerre est un général[268] ; des officiers supérieurs gouvernent des provinces confrontées à des

[266] En ce qui concerne les relations entre l'armée et le président Lleras Camargo, il convient de rappeler que celui-ci s'exprime dès 1958 sur la place des forces armées dans le régime démocratique instauré après la chute du général Rojas Pinilla et l'avènement du *Frente Nacional*. Les orientations qu'il définit, connues sous le nom de « doctrine Lleras », reposent sur un principe de séparation des sphères : d'une part, l'exclusion des militaires de la vie politique ; d'autre part, la non-ingérence des civils dans les affaires propres aux institutions militaires (Andrade Becerra 2012, 150). Toutefois, cette doctrine est progressivement remise en cause. Elle se heurte à l'émergence, au sein de l'armée, d'une approche développementiste portée par certains officiers réformistes, qui cherchent à articuler programmes civils et actions militaires. Cette convergence vise à créer des synergies entre intervention militaire et transformation sociale, notamment dans le cadre de la lutte contre le communisme en Amérique latine, contribuant ainsi à redéfinir le rôle des forces armées dans la société colombienne et à adopter le concept de sécurité nationale qui remplace progressivement celui de défense (Dufort 2013, 38 ; Leal Buitrago 2012, 167-168).

[267] Par le terme *convivencia*, généralement traduit par « coexistence » mais renvoyant plus largement à une véritable « politique de la civilité », Karl (2018, 336) reprend une expression de Lleras Camargo – « *por encima de la pacificación [:] la paz, que es el orden y la convivencia* » - afin de rendre compte de l'espoir que, sous le *Frente Nacional*, les institutions démocratiques et les partis traditionnels favorisent le dialogue et le pluralisme, tout en permettant aux représentants de l'État de collaborer avec les citoyens pour instaurer des conditions de vie plus justes et équitables. Ce concept désigne ainsi l'aspiration à une articulation étroite entre citoyenneté politique et citoyenneté sociale, au cœur des attentes de la société colombienne.

[268] Il s'agit d'un militaire en service actif, généralement le plus haut gradé, ce qui tend à conférer au ministère de la Guerre un caractère de commandement militaire qui se superpose à sa fonction politique (Leal Buitrago 2012, 169).

troubles de l'ordre public, tandis que des sous-officiers administrent certaines communes rurales en qualité de maires.

Les zones rurales constituent dès lors le principal espace d'intervention des Forces armées, qui mettent en œuvre une stratégie basée sur une action civique militaire. Celle-ci est définie par Diego Manrique Pinto (1966, 192), sur les pages de la *Revista de las Fuerzas Armadas,* comme :

> L'activité développée par l'emploi approprié des capacités des Forces armées, en aide ou en collaboration avec la population civile, dans le cadre de programmes de développement économique et social visant son amélioration morale, spirituelle et matérielle, en mobilisant les ressources propres de l'institution et le soutien de la communauté afin d'apporter des solutions aux problèmes d'ordre individuel ou collectif, avec un accent particulier mis sur la population rurale[269].

Cette action civique s'inscrit à la fois dans une logique de prévention et de répression des troubles ruraux, et se combine à des techniques d'action psychologique. Elle poursuit principalement deux objectifs : l'isolement des groupes qualifiés d'extrémistes et la création d'un climat favorable à l'action conjointe de l'armée et du gouvernement (Gilhodès 1974b, 276). Elle repose sur l'idée défendue par certains officiers réformistes lettrés (Dufort 2013, 36 ; Karl 2018, 250), inspirés de leur expérience contre-insurrectionnelle en Asie, notamment en Corée, que l'action militaire contre les phénomènes de banditisme et les guérillas, en formation en Colombie depuis 1964, doit s'accompagner de projets de développement et de mesures favorisant l'accès à la propriété pour les paysans (Rojas Castro 2017, 61).

Parmi les principaux promoteurs figurent le colonel Álvaro Valencia Tovar[270] et le général Alberto Ruiz Novoa (déjà commandant du Bataillon Colombie en Corée, puis

[269] « La actividad desarrollada por el empleo correcto de la potencia de las Fuerzas Militares en ayuda o colaboración de la población civil en los programas de desarrollo económico y social que propenden hacia su superación moral, espiritual y material utilizando los propios recursos de la institución y el apoyo de la comunidad para obtener la solución de los problemas de orden individual o colectivo haciendo énfasis en la población rural ».

[270] Le colonel Álvaro Valencia Tovar (1921-2014) compte parmi les protagonistes de plusieurs événements liés au conflit armé et à l'histoire politique de la Colombie durant la seconde moitié du XXe siècle. Capitaine du Bataillon Colombie en Corée, il est l'un des officiers qui introduisent de nouvelles pratiques dans la lutte contre-insurrectionnelle, à travers l'adoption de nouvelles tactiques de combat, une amélioration des communications, le développement du renseignement et l'instruction des troupes par le biais de manuels et textes au contenu fortement idéologique et patriotique (Rojas Castro 2017, 61). Dans les années soixante, il participe activement à la mise en œuvre de la réforme agraire, en intégrant des équipes techniques organisées par le gouvernement et en prenant part aux cours de formation de l'École Supérieure d'Administration Publique (ESAP). C'est dans ce contexte qu'il collabore avec le prêtre et sociologue Camilo Torres Restrepo, qu'il avait déjà rencontré dans les années 1950 à l'École d'Infanterie de Bogotá,

commandant de l'Armée colombienne entre 1960 et 1962 et ministre de la Guerre entre 1962 et 1965), pour qui l'action civique militaire doit viser des changements politiques et économiques structurels à long terme, et non se limiter à l'affrontement armé, dans la conviction que sans réforme sociale il ne peut y avoir d'efficacité militaire (Rojas Castro 2017, 67-69).

Ces deux officiers sont également à l'origine de l'élaboration du Plan Lazo, ou LASO (*Latin American Security Operation*), qui traduit cette pensée en une stratégie opérationnelle cohérente. Ce plan vise en premier lieu à assurer la sécurité de la population, pour ensuite engager un certain degré d'amélioration sociale. Il se présente comme une stratégie de pacification conçue pour mettre fin à la confrontation bipartisane dans sa phase finale, et se distingue par son degré d'autonomie vis-à-vis des autorités civiles, révélant ainsi l'indépendance relative des institutions militaires dans la formulation de leurs propres orientations stratégiques. Son élément central est une approche développementiste dessinée pour éradiquer le communisme, articulant deux composantes complémentaires : d'une part, les directives états-uniennes de contre-insurrection, qui mettent l'accent sur la dimension psychologique de la « guerre irrégulière » ; d'autre part, l'action civique militaire conçue comme instrument de transformation sociale (Dufort 2013, 37-38 ; Leal Buitrago 2012, 170-171).

Un exemple de cette stratégie d'action civique militaire est fourni par lieutenant-colonel Enrique Leguízamo Barrera (1962, 623-625), dans la *Revista de las Fuerzas Armadas*, où il décrit les activités menées par l'armée au sein du Bataillon d'Ingénieurs n°3 « Codazzi » dans le cadre des *Días de Campo*. Ceux-ci sont décrits comme des opérations civiques militaires visant à renforcer les liens entre les forces armées et les populations rurales, tout en contestant l'image d'une armée distante des réalités sociales. Organisées autour d'une intervention coordonnée, elles combinent activités religieuses, éducatives, sanitaires, culturelles et récréatives, précédées par une préparation pastorale la veille, de conférences traitant de sujets d'intérêt pour la population paysanne, et de services gratuits tels que « des soins médicaux et odontologiques, des campagnes de

où ce dernier, alors séminariste, dispensait des cours de morale chrétienne aux jeunes effectuant leur service militaire. Tous deux partagent l'intérêt pour trouver une issue pacifique à la violence, tant dans les campagnes que dans les villes. En 1966, Valencia Tovar prend le commandement de la Ve Brigade, déployée dans le département de Santander, impliquée dans l'opération au cours de laquelle Camilo Torres, ayant rejoint la guérilla de l'ELN, trouve la mort (Navarrete Cardona 2014 ; Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 62).

vaccination des personnes et du bétail […] semences, outils agricoles, médicaments, fournitures scolaires et produits alimentaires »[271].

Au-delà de l'assistance immédiate, les *Días de Campo* cherchent à instaurer un rapport durable entre l'armée et les communautés paysannes, en canalisant leurs revendications vers le commandement militaire et les institutions publiques. Comme l'exprime Leguízamo Barrera (1962, 622), ces actions doivent permettre de « Convaincre la citoyenneté que les forces en uniforme sont le peuple lui-même et une partie intégrante de son patrimoine »[272]. Elles permettent ainsi à l'armée de se positionner comme acteur du développement local et de l'action sociale, tout en participant à la lutte idéologique contre la subversion et à la consolidation de l'ordre démocratique.

Un autre exemple significatif est fourni par l'activité réalisée par le Bataillon Colombie dans la région des *Llanos*, sous les ordres du colonel Álvaro Valencia Tovar, telle qu'indiqué dans un reportage publié dans le quotidien *El Tiempo*, au ton résolument patriotique :

> Il y a deux ans, lorsque le Bataillon Colombie sous le commandement du colonel Álvaro Valencia est entré pour la première fois dans le Meta et le Vichada avec pour mission de pacifier cette région alors ciblée par les bandits, il s'est fixé pour objectif principal d'apporter son aide et de collaborer sous tous les aspects avec les colons et les indigènes, compte tenu de l'état d'abandon dans lequel ils se trouvaient, privés d'hygiène et de toute communication. Plusieurs postes militaires ont été établis à Cumaribo, Santa Rita et dans d'autres localités, gagnant la confiance des habitants, qui ont commencé à collaborer avec l'armée pour développer des infrastructures dont ils bénéficient aujourd'hui et qui, à l'avenir, seront encore plus grandes et importantes. L'armée, par l'intermédiaire de son bataillon déployé sur place, dirigé par un officier humain qui, dès le départ, a répondu avec bonne volonté et patriotisme à chacune des demandes formulées par les habitants de cette région des *Llanos*, foyer de richesses et avenir du progrès colombien, est devenue un acteur clé dans la résolution des problèmes existants, dont beaucoup restent encore à satisfaire[273] (« El Ejército Impulsa el Desarrollo en los llanos », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3).

[271] « atenciones médicas, odontológicas, vacunaciones de personas y ganado […] semillas, herramientas agrícolas, drogas, útiles de estudio y productos alimenticios ».

[272] « convencer a la ciudadanía de que las fuerzas uniformadas son el mismo pueblo y parte integrante de su patrimonio ».

[273] « Hace dos años, cuando el Batallón Colombia al mando del coronel Álvaro Valencia entró por primera vez al Meta y al Vichada con la misión de pacificar esta región que estaba haciendo blanco de los bandoleros, tomó por meta principal prestar ayuda a colaborar en todo aspecto con los colonos e indígenas, en vista del estado de abandono en que se encontraban carentes de higiene y de toda comunicación. Establecieron varios puestos militares de Cumaribo, Santa Rita y otros lugares haciéndose a la confianza

À l'époque que nous étudions, l'action civique militaire s'affirme en tant qu'un phénomène global. Comme le souligne Daniel Emilio Rojas (2017, 68), la contre-insurrection, conçue dans les années 1950 comme un instrument gouvernemental face aux insurrections communistes, repose sur une circulation mondiale de savoirs militaires nourris d'expériences locales de conflits armés, souvent enracinés dans d'anciens affrontements agraires et politiques du monde postcolonial. Les officiers qui en formulent les principes au début des années 1960 sont conscients de réinterpréter des pratiques déjà mises en œuvre sur plusieurs continents et dans des contextes culturels variés. Dans ce processus, les officiers états-uniens et la CIA jouent un rôle de relais, mais non de producteurs exclusifs : la contre-insurrection se construit comme une synthèse d'expériences partagées, à laquelle contribuent des militaires et des penseurs issus de traditions diverses (aux États-Unis, en France, en Asie du Sud-Est et en Colombie).

La réflexion des Forces armées sur les stratégies contre-insurrectionnelles peut être envisagée comme une « zone de contact » (Weinstein 2013, 5 ; Oberlin Molina 2023, 3-4), selon la définition proposée par l'historiographie transnationale adoptée dans cette thèse. Cette notion permet d'établir un parallèle éclairant entre les dynamiques politico-militaires et celles qui, durant la même période, traversent l'Église catholique dans son rapport au problème agraire : dans l'une comme dans l'autre institution, des acteurs aux trajectoires transnationales réinterprètent des savoirs circulants pour les adapter à un contexte national spécifique, contribuant ainsi à recomposer, depuis l'intérieur, les termes du projet réformiste.

3.3.3 Les « nouveaux lettrés » : sciences sociales et économie dans la fabrique du projet réformiste

C'est dans cette même zone de contact que s'inscrit l'apport des sciences économiques et sociales, dont l'influence sur la mystique réformiste se révèle déterminante, y compris dans sa dimension ecclésiale. À l'époque que nous étudions, l'ensemble des pressions et des transformations que nous avons montré pousse l'État et

de sus habitantes, quienes comenzaron a colaborar con el ejército para desarrollar obras de que hoy disfrutan y que en el futuro serán más grandes e importantes. El ejército, por intermedio de su batallón allí destacado al mando de un militar humano que, desde el principio atendió con voluntad y patriotismo cada una de las peticiones hechas por los habitantes de la región llanera, emporio de riquezas y futuro del progreso colombiano, se convirtió en agente para las soluciones de los problemas existentes, de los cuales hay muchos aún por satisfacer.

la société colombienne à stimuler l'institutionnalisation et la professionnalisation des savoirs techniques et scientifiques, perçus comme des instruments indispensables à la modernisation et au développement socio-économique du pays (Pérez-Carvajal 2023, 310).

C'est dans ce contexte que les scientifiques sociaux et les économistes occupent, à partir de la fin des années 1950, une place centrale dans la production de diagnostics et de propositions face aux déséquilibres structurels de la société colombienne. Inscrits dans le *país letrado*, ces acteurs sont actifs aussi bien dans les périphéries urbaines que dans les zones rurales, à la recherche de connaissances empiriques susceptibles de nourrir un changement social significatif. Ils tendent ainsi à s'identifier davantage à une politique portée par un État en voie d'autonomisation qu'aux logiques de la politique partisane traditionnelle (Karl 2018, 165-168). Leur rôle ne se limite pas à la production savante : ils participent activement à la construction de la légitimité des politiques de réforme, en particulier dans le cadre des stratégies de développement économique, de modernisation sociale et de démocratie promues par l'État. Comme le montre López Pedreros (2014, 49), le *Frente Nacional* s'inscrit pleinement dans cette préoccupation transnationale : les politiques qu'il met en œuvre visent à façonner une nouvelle société dans laquelle la classe moyenne professionnelle est appelée à jouer un rôle prépondérant, aussi bien dans la résolution des causes structurelles de la violence que dans la démocratisation et la pacification de la société colombienne.

Karl désigne ces acteurs comme les *nuevos letrados* (nouveaux lettrés) et montre que leur rapport à l'internationalisation est ambivalent. Formés aux États-Unis et en Europe, influencés par des courants transnationaux favorables à la réforme et, dans certains cas, soutenus par des fondations étrangères, ils cherchent en effet à articuler l'universalisme de la science avec les réalités sociales spécifiques de la Colombie, dans un contexte marqué par la Guerre froide globale (Karl 2018, 168). Cette posture leur permet de devenir des médiateurs essentiels entre expertise scientifique, action publique et projet réformiste, contribuant à accroître à la fois la crédibilité et les chances de succès des politiques de transformation sociale (Karl 2018, 181-182).

Parmi les disciplines mobilisées, l'économie occupe une place de premier plan. Le développement de cette expertise constitue une exigence stratégique pour le pays, dans la mesure où l'accès aux financements et à l'assistance technique des organisations

internationales dépend largement de la capacité de l'État colombien à interagir avec ces institutions dans leur propre langage, celui des théories économiques et de la rationalité technocratique alors dominantes. Pour répondre à cette exigence, le gouvernement colombien met en place, avec l'appui de ces partenaires internationaux, plusieurs dispositifs destinés à renforcer les compétences économiques nationales (Pérez-Carvajal 2023, 310 ; Tirado Mejía 2014, 98-101).

Un premier axe consiste à former les fonctionnaires et les futurs cadres administratifs par le biais de cursus universitaires, de séminaires et de congrès organisés tant en Colombie qu'à l'étranger. Un second axe repose sur le recours à des missions d'experts étrangers chargés d'accompagner la modernisation de l'appareil institutionnel et de proposer des diagnostics sur les structures économiques du pays (Acevedo-Tarazona et al. 2021). Cette dynamique n'est toutefois pas entièrement nouvelle. Dès 1923, une première mission étrangère, la Mission Kemmerer[274], avait posé les fondements d'une modernisation économique en proposant plusieurs réformes législatives et institutionnelles. Une seconde mission du même type intervient en 1930, avec des résultats plus limités. C'est toutefois dans les années 1950 que ces initiatives prennent une ampleur décisive. Trois missions successives produisent alors des rapports qui marquent profondément les débats sur le développement : la mission de la Banque mondiale dirigée par Lauchlin Currie (1951), la mission Économie et Humanisme[275]

[274] La mission Kemmerer désigne une mission d'expertise économique dirigée par l'économiste américain Edwin W. Kemmerer et invitée par le gouvernement colombien en 1923 afin de réorganiser les institutions financières du pays. Elle s'inscrit dans une série de missions similaires menées en Amérique latine entre 1919 et 1931, dans un contexte de stabilisation économique après la Première Guerre mondiale. En Colombie, la mission propose plusieurs réformes destinées à moderniser l'appareil financier et fiscal de l'État. Parmi les mesures les plus importantes figurent la création de la Banque de la République comme banque centrale, l'organisation du Bureau du Contrôleur général (*Contraloría General de la República*) pour contrôler les finances publiques, ainsi que l'adoption de nouvelles réglementations monétaires et bancaires inspirées du modèle nord-américain et du principe du standard-or. Si l'influence de la mission est considérable dans la structuration du système financier colombien à partir des années 1920, plusieurs de ses propositions reprennent néanmoins des projets et des débats déjà présents dans la tradition politique et économique du pays depuis la fin du XIXe siècle, notamment sous les gouvernements de la *Regeneración*. Malgré ces continuités, la mission Kemmerer contribue à institutionnaliser une gestion plus technocratique de l'économie et marque une étape importante dans l'internationalisation de l'expertise économique en Colombie (Santos Molano 2005).

[275] La Mission du centre Économie et Humanisme, dirigée par le dominicain français Louis-Joseph Lebret, constitue l'une des expériences les plus originales parmi les missions étrangères ayant étudié la Colombie. Elle conduit ses travaux entre décembre 1954 et juillet 1956, parcourant 45 municipalités et 11 villes, avec le souci explicite de s'approcher des secteurs populaires et des territoires éloignés, afin d'adapter ses recommandations aux réalités spécifiques du pays plutôt que d'appliquer des recettes génériques. Son rapport, intitulé *Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia* (1958), oriente l'ensemble de ses recommandations vers la réduction des inégalités sociales, soulignant notamment le déficit de formation technique comme obstacle majeur au développement des processus de production industrielle et agricole. Par son approche à la fois scientifique, sociale et éthique, la mission Lebret s'inscrit dans une sensibilité

d'inspiration française et catholique, à l'origine du rapport Lebret (1958), et le rapport de la CEPAL (1957). Ces missions attirent des économistes de renommée internationale et contribuent à structurer les débats sur les stratégies de développement national, notamment à travers la confrontation, dans les années 1960, entre les approches de la CEPAL et celles de Currie (voir chapitre 4) (Tirado Mejía 2014, 99).

Ce processus s'accompagne également de la consolidation d'une bureaucratie spécialisée. Formée en grande partie à l'étranger, cette nouvelle génération d'économistes et de techniciens s'intègre progressivement dans les principales institutions de l'État - le ministère des Finances, le Département national de Planification et la Banque de la République - ainsi que dans les universités. L'ensemble de ces transformations contribue à institutionnaliser l'économie comme savoir expert et à constituer un corps de spécialistes appelé à jouer un rôle central dans la conduite du projet réformiste (Pérez-Carvajal 2023, 311 ; Tirado Mejía 2014, 100).

Parallèlement au développement de l'expertise économique, la sociologie acquiert elle aussi une importance particulière. Elle est alors perçue comme l'étude urgente de la société colombienne dans son ensemble (Karl 2018, 182), au moment où celle-ci traverse une profonde phase de transition. La discipline évolue alors des formes traditionnelles qui la caractérisaient jusqu'aux années 1950 (philosophie sociale, sociologie spontanée, doctrine sociale de l'Église et évolutionnisme), vers l'adoption du paradigme états-unien, influencé par le fonctionnalisme et la théorie de la modernisation. Ce déplacement repose sur l'identification de la sociologie comme une science objective, susceptible d'apporter des réponses concrètes aux obstacles structurels du développement national[276].

De cette transformation découlent deux grandes orientations de la sociologie colombienne. La première est un ancrage privilégié dans l'étude du monde rural, à travers des recherches spécialisées portant notamment sur la diffusion et l'adoption des

réformatrice proche de celle que véhicule, dans les mêmes années, la doctrine sociale de l'Église, contribuant ainsi à rapprocher expertise économique et engagement ecclésial face à la question du développement (Tirado Mejía 2014, 123-24 ; Acevedo-Tarazona et al. 2021 ; Arbeláez Ochoa 2018). Voir également : Pelletier, Denis. 1996. *Économie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*. Paris : Le Cerf.

[276] Sur l'histoire de la sociologie en Colombie, voir les ouvrages suivants : Cataño, Gonzalo. 1986. *La sociología en Colombia*. Bogotá: Plaza y Janés ; Ramírez, William, ed.1997. *La sociología en Colombia: Estado académico*. Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología–ICFES ; voir également l'article Arango Gaviria, Luz Gabriela, Fernando Cubides Cipagauta, Francisco Leal Buitrago, María José Álvarez Rivadulla, et Matthieu de Castelbajac. « Mesa redonda: la sociología en Colombia, tres miradas, tres historias, múltiples retos ». *Revista de Estudios Sociales*, no. 58 (2016): 109–114.

innovations agricoles, les systèmes de leadership local ou encore les institutions sociales rurales. La seconde réside dans la prédominance des études de communauté, conçues comme des outils d'analyse du changement social à l'échelle locale (Parra Sandoval 1985, 176 ; Devés Valdés 2003, 63-64; Fals Borda 1963, 168). La sociologie se développe ainsi en Colombie parallèlement à l'expansion des programmes étatiques de modernisation et de développement, et s'inscrit dans trois dynamiques principales identifiées par Rodrigo Parra Sandoval (1985, 176–177).

La première de ces dynamiques est celle de l'institutionnalisation (et parfois de la désinstitutionalisation) de l'activité sociologique. Ce processus conduit à la reconnaissance de la sociologie comme science et comme profession académique, dotée d'un objet d'étude propre. Les phases d'institutionnalisation coïncident généralement avec des périodes de collaboration ou de convergence entre la sociologie et l'État, tandis que les tentatives de désinstitutionalisation apparaissent dans les moments de conflit ou d'opposition entre leurs visions respectives.

Dans ce contexte, la figure sans doute la plus marquante est celle d'Orlando Fals Borda, fondateur de la sociologie moderne en Colombie et acteur central du processus d'institutionnalisation de la discipline (Parra Sandoval 1985, 180 ; Cataño 2024, 222). Fals Borda soutient que, face à la crise des structures sociales traditionnelles dans la région, la sociologie entre elle-même en crise. Elle doit alors rompre avec son servilisme intellectuel pour développer une lecture autonome des réalités locales. Selon Devés Valdés (2003, 62), son projet prend la forme d'une « sociologie de la libération »[277], dotée d'une dimension politique essentielle et destinée à accompagner activement les processus de transformation sociale, dans la mesure où, pour Fals Borda, comprendre le monde constitue une condition préalable à sa transformation.

Comme le souligne le sociologue Gonzalo Cataño, dans un entretien avec Leonor Gómez[278], Fals confère à la sociologie un contenu et une portée inédits :

> il a fait de la sociologie un métier et une profession. Il a fondé la première Faculté de Sociologie à l'*Universidad Nacional* en 1959 et a conçu un programme d'études moderne pour la formation des sociologues dans notre contexte. Après lui, la discipline a acquis une présence académique dont elle était auparavant dépourvue. Par ailleurs, il a fait [de la sociologie] un champ d'application pour l'élaboration de programmes de développement social et

[277] Voir à ce propos Cataño (2024, 234-39).

[278] Professeure de la faculté d'Éducation de l'*Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.*

> pour l'orientation d'institutions chargées de promouvoir des transformations dans les mondes rural et urbain, en particulier dans le premier, qui constituait son champ de recherche privilégié. Cela signifie qu'il a pris en main une discipline encore quelque peu éthérée et l'a transformée en une activité professionnelle permettant à des hommes et des femmes ayant suivi les études pertinentes d'en vivre[279] (Cataño 2024, 256).

Cette conception est explicitement affirmée par Fals Borda lors du Premier Congrès national de Sociologie, où il affirme que la nécessité d'un nouveau type de sociologie et la création d'écoles et d'instituts d'investigation sociale découlent de la dynamique même de la société colombienne, alors « soumise (aujourd'hui) à des changements radicaux d'attitudes et de valeurs »[280] (Fals Borda 1963, 160). La création, en 1959, de la Faculté de Sociologie de l'Université Nationale de Bogotá, « la seule école sociologique jouissant d'une autonomie académique et administrative complète en Amérique latine »[281] (Fals Borda 1963, 165), répond précisément à cette exigence (Karl 2018, 185).

Bénéficiant d'un soutien national et international important, la Faculté compte au début des années 1960 environ cent cinquante étudiants et une dizaine d'enseignants. Parmi eux figure le prêtre catholique Camilo Torres Restrepo (dont la trajectoire sera analysée dans le chapitre 4 de cette thèse), formé à l'Université Catholique de Louvain, ainsi que plusieurs anciens élèves de l'École Normale Supérieure de Bogotá[282] (1936-

[279] « fue él quien le dio un contenido y alcance muy particulares: hizo que la sociología fuera un oficio y una profesión. Fundó la primera Facultad de Sociología en la Universidad Nacional en 1959 y diseñó un currículo moderno para la formación de los sociólogos en nuestro medio. Después de él la disciplina alcanzó una presencia académica ausente en el pasado. Junto a ello hizo que fuera un campo de aplicación para el diseño de programas de desarrollo social y para la orientación de instituciones dirigidas a promover cambios en el mundo rural y urbano, especialmente en el primero, su campo de investigación preferido. Esto significa que tomó en sus manos una disciplina algo etérea y la convirtió en un quehacer del cual podían vivir hombres y mujeres que hubiesen cursado los estudios pertinentes ».

[280] « sujeta (hoy) a radicales cambios en actitudes y valores ».

[281] « la única escuela sociológica que goza de completa autonomía académica y administrativa en la América Latina ».

[282] L'École normale supérieure (ENS) de Bogotá, créée par la Loi 39 de 1936 à l'initiative du président Alfonso López Pumarejo dans le but de centraliser la formation supérieure des enseignants, s'impose rapidement comme l'un des projets sociopolitiques majeurs des gouvernements libéraux (Herrera 1999, 99; Figueroa 2016). L'institution est en effet conçue comme un espace de formation intellectuelle et civique, chargé d'inculquer aux étudiants un fort sentiment d'appartenance et d'engagement envers le projet institutionnel et envers la nation. Les futurs enseignants, envisagés comme des figures publiques, devaient ainsi servir de modèles pour les générations dont ils auraient la charge (Herrera 1999, 102). Inspirée à la fois par l'École normale supérieure de Paris et par les instituts pédagogiques allemands, l'ENS s'appuie sur les courants contemporains de la pensée pédagogique et sur un enseignement fondé sur les sciences (Cataño 1994, 1). Dans ce cadre, Martha Cecilia Herrera (1999, 108) souligne l'importance particulière accordée aux sciences sociales, qu'elle considère comme probablement la section la plus significative de l'établissement. C'est en effet dans ce champ que se distinguent plusieurs intellectuels de premier plan, et que le projet sociopolitique et éducatif de l'ENS apparaît avec le plus de clarté. De l'ENS émerge ainsi la

1951), institution qui avait lancé, vingt-cinq ans plus tôt, la première tentative moderne de formation des scientifiques sociaux en Colombie (Cataño 2024, 225). En intégrant des figures telles que les anthropologues Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda, Milcíades Chaves, Segundo Bernal, ainsi que Miguel Fornaguera, Darío Mesa, Carlos Escalante, le géographe Ernesto Guhl, l'historien Juan Friede et l'avocat Eduardo Umaña Luna, la Faculté de Sociologie ne se contente donc pas d'importer des modèles étrangers, mais elle réactive et professionnalise un héritage lettré national précocement engagé dans la compréhension des réalités rurales et sociales du pays.

Cette filiation intellectuelle explique ainsi la particularité de la sociologie colombienne qui, malgré la prééminence de la théorie de la modernisation états-unienne, s'en émancipe rapidement pour forger ses propres paradigmes. Sous l'impulsion de Fals Borda et de Torres, la discipline opère une rupture avec le fonctionnalisme, refusant de percevoir les spécificités sociales du pays comme de simples « pathologies ». Dès 1962, cette volonté de fonder une pensée ancrée dans les réalités colombiennes transforme l'enquête de terrain en un outil de contestation théorique. En abolissant la frontière entre recherche et réforme, les nouveaux lettrés saisissent alors la nation dans sa globalité, faisant converger l'expertise urbaine de la capitale et les réalités rurales des provinces au sein d'un même projet transformateur (Karl 2018, 187).

La deuxième dynamique identifiée par Parra Sandoval est celle de la sécularisation de l'activité sociologique, entendue comme son émancipation progressive vis-à-vis d'une vision religieuse traditionnelle. Il s'agit de l'abandon de la sociologie comme simple prolongement de la doctrine catholique, où elle servait d'outil à une sociologie d'inspiration religieuse, au profit d'une conception autonome, empirique et critique de la discipline. Fals Borda souligne que cette orientation est partagée à l'époque par de « hauts fonctionnaires gouvernementaux et par des leaders religieux, éducatifs et

première génération de scientifiques sociaux en Colombie, qui, au cours des décennies suivantes, joueront un rôle central dans le développement de disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie, l'histoire et la géographie. L'expérience de cette institution prend toutefois fin en 1951, en raison de la réaction conservatrice qui caractérise la politique éducative du gouvernement de Laureano Gómez (Cataño 1994, 2; Figueroa 2016). Sa mission est ensuite reprise par les nombreuses facultés créées à partir de la fin des années 1950, notamment à Tunja et à Bogotá. Pour une analyse approfondie, voir : Herrera, Martha, et Carlos Low. *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo: El caso de la Escuela Normal Superior, una historia reciente y olvidada*. Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional, 1994.

civiques, préoccupés par la situation explosive des agriculteurs et des paysans »[283] (Fals Borda 1963, 153-154)[284].

Il est significatif - et paradoxal en apparence seulement - que deux prêtres catholiques jouent un rôle central dans ce processus de sécularisation : Camilo Torres Restrepo et Gustavo Pérez Ramírez. C'est précisément depuis la frontière entre institution ecclésiale et démarche scientifique qu'ils contribuent à émanciper la sociologie de la tutelle doctrinale. Leurs études empiriques sur la prolétarisation de Bogotá (Torres Restrepo 1961) et sur les paysans (Pérez Ramírez 1962), bien qu'elles ne soient pas exemptes de critiques de la part de la hiérarchie ecclésiastique, consacrent la sociologie comme un outil pratique de planification du développement national et de résolution des problèmes sociaux. Elles témoignent également de l'engagement croissant de certains secteurs de l'Église dans une approche scientifique et réformiste de la question sociale et agraire (Huhle 2023, 354).

Cette perméabilité de certains secteurs ecclésiaux aux sciences sociales se manifeste également dans les lettres envoyées par les prélats colombiens à la Commission Antépréparatoire du Concile Vatican II, entre 1959 et 1960, en réponse au questionnaire destiné à recueillir propositions, avis et recommandations des évêques, afin de définir les thèmes à aborder au cours des travaux de l'assemblée.

En 1960, monseigneur (Mgr) Pedro José Rivera Mejía, évêque de Socorro et San Gil considère que « la sociologie religieuse semble si nécessaire pour orienter le travail pastoral qu'il paraîtrait souhaitable qu'il existe, dans chaque curie diocésaine, un office diocésain, ou, dans la Curie romaine, un office central dédié à la collecte de ces informations »[285] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 2, f. 55). Il ajoute également que, dans les séminaires, où « les futurs prêtres doivent être soigneusement formés à la vie », « les questions scolastiques, qui n'ont aujourd'hui qu'un intérêt purement historique, doivent être placées au second plan, tandis que la théologie pastorale, la psychologie et la

[283] « altos funcionarios gubernamentales y los líderes religiosos, educacionales y cívicos, preocupados con la explosiva situación de los granjeros y campesinos ».

[284] Fals précise à ce propos que cette préoccupation est relativement récente (parfois datant de moins de cinq ans en 1963) dans un pays où il n'y avait pas eu de mouvements agraires bien définis. Dans ce contexte, l'attention des décideurs s'était d'abord portée sur les économistes, avant que ne s'impose progressivement la nécessité de spécialistes du monde rural.

[285] « Sociologia religiosa pro pastorali labore dirigendo tam necessaria videtur ut sive in unaquaque Curia Diocesana diocesanum Officium, in Romana vero Curia Officium centrale his notitiis colligendis dicata exoptanda videantur».

médecine pastorales, la sociologie et la pédagogie doivent occuper une place plus importante »[286]. Mgr Rivera Mejía, qui se distingue à l'époque par son soutien à une nouvelle manière de pratiquer la pastorale sociale dans son diocèse, est aussi témoin du nouvel intérêt que le clergé national manifeste pour les conditions de vie des populations défavorisées. En évoquant l'organisation économique de l'Église, il envisage que « toutes les Curies devraient avoir une œuvre consacrée à l'exercice de la charité, et [que], à cette fin, les pauvres devraient recevoir à nouveau leur part dans la distribution des biens ecclésiastiques »[287] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 2, f. 55). Par ces positions, l'évêque de Santander réaffirme le souhait d'une Église au service des pauvres, en écho aux orientations promues par Jean XXIII.

De manière analogue, en 1959 le nonce apostolique en Colombie Mgr Giuseppe Paupini souligne l'importance des classes populaires et exhorte l'Église à opérer un changement de cap par rapport au passé :

> Par beaucoup, à tort sans doute, l'Église est aujourd'hui considérée comme le bastion du conservatisme : il est donc nécessaire d'agir pour regagner la confiance des masses ouvrières et laborieuses, en s'opposant à l'égoïsme de certaines classes afin qu'elles adoptent une attitude plus conforme aux principes chrétiens et au sens social que l'Église a toujours recommandé[288] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 3, f. 10).

Enfin, la troisième dynamique concerne les relations entre la sociologie et l'État, tant sur le plan politique qu'économique. Ces relations oscillent entre coopération et opposition, selon que les orientations de l'État et celles des sociologues convergent ou s'affrontent. Elles se traduisent par l'intégration de la sociologie dans les dispositifs de planification nationale, en tant que science stratégique du développement. Dans ce cadre, la sociologie agraire joue un rôle central. Comme l'affirme Fals Borda :

> Après de nombreux gaspillages et frustrations, les dirigeants civiques, gouvernementaux et éducatifs sont en train de se convaincre que la sociologie rurale peut accomplir ce travail ; ils exercent donc une forte influence sur la

[286] « In Seminario futuri sacerdotes in ordine ad vitam efformandi sunt. Scholasticae igitur illae quaestiones quae hodie historicum tantum¬ modo interesse habent secundo loco, dum Pastoralis Theologia, Psychologia et Medicina pastoralis, Sociologia et Paedagogia praestantiore loco ponendae sunt ».

[287] « Omnes vero Curiae aliquod opus caritati exercendae dicatum habere debent, et eo fine pau¬ peres iterum suam partem in distributione bonorum ecclesiasticorum debent recipere ».

[288] « Da molti, a torto se si vuole, la Chiesa oggi è considerata come il baluardo del conservatorismo: si rende perciò necessario operare, al fine di riconquistare la fiducia delle masse operaie e lavoratrici, insistendo contro l'egoismo di certe classi, perché adottino un atteggiamento più consono ai principi cristiani ed al senso sociale che la Chiesa ha sempre raccomandato ».

> Faculté et sur les rares écoles sociologiques existantes afin qu'elles forment un personnel qualifié et des experts en la matière[289] (Fals Borda 1963, 166-167).

Cette conviction s'appuie sur l'expérience accumulée par Fals Borda lui-même, qui, au cours de ses études aux États-Unis dans les années 1950, oriente ses recherches vers des thématiques au cœur des débats latino-américains sur la question agraire[290] : modes de vie ruraux, pauvreté paysanne, systèmes fonciers oppressifs et systèmes de valeurs des groupes traditionnels résistants au changement (Cataño 2024, 224). Ses ouvrages *Campesinos de los Andes* (1955), issu de sa thèse de maîtrise à l'Université du Minnesota, et *El hombre y la tierra en Boyacá* (1957), tiré de sa thèse doctorale à l'Université de Floride, constituent une rupture méthodologique majeure dans l'étude du monde rural colombien. Fondés sur un travail de terrain et des catégories sociologiques rigoureuses, combinant données démographiques, historiques et ethnographiques, ils rompent avec les visions stéréotypées du paysan et dépassent les oppositions entre tradition et modernité (Vizcaíno 2008, 573-575).

[289] « Después de muchos despilfarres y frustraciones, los líderes cívicos, gubernamentales y educacionales se están convenciendo de que la sociología rural puede hacer este trabajo, y por tanto ejercen fuerte influencia sobre la Facultad y las pocas escuelas sociológicas existentes para que produzcan personal idóneo y expertos en la materia».

[290] Il convient de préciser que l'intérêt pour la paysannerie et les problèmes qui l'affectent ne constitue qu'un premier centre de recherche parmi ceux qui caractérisent la longue carrière d'Orlando Fals Borda. Son deuxième centre d'intérêt porte sur la violence politique et sociale en Colombie, envisagée comme un obstacle majeur au changement social. Entre 1962 et 1964, il analyse les liens entre violence, structure sociale et conflits historiques, notamment dans *La violencia en Colombia* (avec Guzmán et Umaña Luna), mais c'est à partir de 1967 qu'il recentre son attention sur les tensions politiques et sur les forces sociales qui les nourrissent. Ses travaux s'inscrivent alors dans une réflexion plus large sur la subversion, les mouvements populaires et la capacité de l'État à intégrer, ou à contenir, les demandes de changement. Cette nouvelle étape de sa trajectoire intellectuelle est marquée par la publication de *La subversión en Colombia: visión del cambio social en la historia* (1967)*,* où il examine les frustrations des mouvements sociaux et les limites de la réponse étatique face aux revendications des secteurs populaires. (Vizcaíno 2008, 576-577 ; Cataño 2024, 227-230). Ces éléments suggèrent que la phase de professionnalisation de la sociologie colombienne ne peut être considérée comme un bloc homogène : elle se divise plutôt en deux moments distincts, dont le second - à partir de 1965 - marque, à l'instar de ce que révèle la trajectoire de Camilo Torres, un tournant majeur, tant dans la conception de la sociologie comme science critique, que dans ses rapports avec l'État (Parra Sandoval 1985, 185). La discipline entre alors dans une phase de politisation, qui conduit à la concevoir comme une pratique non neutre, engagée et explicitement orientée vers la transformation sociale (Cataño 2024, 231-233 ; Vizcaíno 2008, 577). Le troisième centre d'intérêt correspond à la maturité intellectuelle de Fals Borda. À partir des années 1970, il développe la recherche-action participative (RAP), une méthode qui articule production de connaissances et action politique avec les communautés. Ses travaux majeurs, notamment *Historia doble de la Costa* (1979, 1981, 1984, 1986), associent chercheurs et acteurs locaux pour reconstruire l'histoire sociale « par le bas ». Cette approche vise à démocratiser le savoir et à renforcer l'autonomie des populations. Parallèlement, Fals Borda s'engage dans la réflexion sur le territoire, la régionalisation et l'aménagement territorial, ce qui le conduit à jouer un rôle clé dans le processus constitutionnel de 1991. La sociologie devient alors non seulement un outil d'analyse critique, mais aussi un instrument de gouvernance, de participation citoyenne et de construction institutionnelle (Vizcaíno 2008, 578-580).

Cette sociologie à la fois scientifique et engagée contribue à la réhabilitation du monde paysan, longtemps marginalisé par les discours dominants des élites, en étudiant son passé son habitat, sa culture et les liens naissants avec la société urbain-industrielle (Cataño 2024, 222-223). La discipline apporte ainsi une contribution considérable dans plusieurs champs pratiques : réforme agraire, programmes de développement économique (concernant notamment le logement, la salubrité et la sécurité), éducation rurale, développement communautaire et assistance technique et sociale. Les sociologues interviennent fréquemment comme consultants de programmes officiels, publics et privés (Fals Borda 1963, 167-168). Orlando Fals Borda et Camilo Torres occupent notamment des fonctions institutionnelles clés au sein de l'École Nationale de l'Administration Publique (ESAP), du ministère de l'Agriculture et de l'Institut Colombien de Réforme Agraire (INCORA).

Ce faisant, ils contribuent à faire de la sociologie un instrument direct de l'action réformatrice de l'État, tout en maintenant une distance critique qui leur permettra, dans certains cas, de se retourner contre les logiques institutionnelles qu'ils ont contribué à construire. Fals Borda (1963, 168) souligne à cet égard l'implication des sociologues dans le domaine de l'Église rurale, illustrant la manière dont l'institution ecclésiastique met en place, dès le début de la période étudiée, des centres de recherche sociale particulièrement actifs à Bogotá. Dès l'instauration du *Frente Nacional*, l'Église renforce en effet son action sociale et intellectuelle à travers la création de centres de recherche comme le Centre de Recherches Sociales (CIS, puis renommé ICODES), fondé par Gustavo Pérez en 1959[291], et le Centre de Recherche et Action Sociale (CIAS), créé en 1962 par les jésuites. Selon le politologue Alexander Wilde (1980, 213), ces initiatives reposent sur la conviction que « les Sciences sociales pouvaient être mises au service de l'Église, qu'elles pouvaient moderniser son organisation et la rendre plus efficace dans un monde en mutation »[292]. Ces centres constituent ainsi un espace de convergence entre engagement ecclésial, expertise sociologique et projet réformiste, annonçant les recompositions doctrinales et institutionnelles que le Concile Vatican II va bientôt amplifier et systématiser à l'échelle de l'Église universelle.

[291] Voir à ce propos Huhle (2023, 354-356).

[292] « shared the assumption that social science could be put at the service of the church, that it could modernize church organization and help it be more effective in a new world ».

Conclusions

Dans ce chapitre, nous avons mis en lumière comment le repositionnement de l'Église catholique colombienne face à la question agraire – cristallisé dans la Déclaration épiscopale de septembre 1960 – ne peut être compris qu'à l'articulation de dynamiques multiples et interdépendantes. Ce que nous appelons le « nouveau compromis ecclésial » face à la solution de de la question agraire s'inscrit dans un mouvement plus large de recompositions des légitimités sociales et politiques qui caractérise le tournant des années 1960 en Colombie et en Amérique latine.

Ce compromis repose sur trois piliers solidaires. En premier lieu, une évolution doctrinale interne à l'institution ecclésiastique : rompant avec le paternalisme de la pastorale de 1930, l'épiscopat colombien reconnaît désormais la légitimité d'une redistribution foncière encadrée, tout en maintenant la défense de la propriété privée et de l'ordre moral. Ce repositionnement ne constitue pas une rupture brusque, mais le résultat d'un processus progressif nourri par l'engagement rural du clergé, les expériences de développement communautaire (dont Fómeque ou l'ACPO constituent les figures emblématiques) et l'influence croissante de la doctrine sociale catholique.

En deuxième lieu, un faisceau de circulations transnationales - intégrant l'apport de la pensée structuraliste de la CEPAL et de la théorie états-unienne de la modernisation, concrétisés dans l'Alliance pour le Progrès - diffuse un langage commun du développement dans lequel réforme agraire, planification et stabilité sociale apparaissent comme des réponses indissociables à la « menace » révolutionnaire, représentée notamment par Cuba. La Colombie, « vitrine » de l'ALPRO, occupe une place singulière dans ce dispositif, où la convergence entre tradition réformiste nationale héritée de *Revolución en Marcha* et le développementalisme interaméricain confère à la mystique réformiste une cohérence idéologique qui dépasse la simple contingence de la Guerre froide.

Le troisième pilier consiste dans la mobilisation conjointe de plusieurs institutions (l'Église, les Forces armées et les professionnels des sciences sociales et de l'économie) autour d'un projet de transformation sociale encadrée. Malgré leurs divergences méthodologiques et leurs objectifs variés, ces acteurs partagent la conviction que le changement ordonné constitue la meilleure réponse aux déséquilibres structurels de la

société colombienne, contribuant ainsi à défini un réformisme pluriel, traversé de tensions mais temporairement uni par une même aspiration à la modernisation.

Ainsi, l'engagement agraire de l'Église catholique ne se réduit pas à une réaction aux pressions externes, mais s'inscrit comme une participation active à la reconstruction d'un nouvel ordre institutionnel. Acteur du *país letrado*, le clergé s'intègre dans les réseaux de production de légitimité qui orientent les politiques réformistes de l'époque, tout en cherchant à en influencer les finalités selon les principes de sa doctrine sociale. Cette position centrale, mais ambivalente - à la fois garante de l'ordre et force réformatrice - préfigure les recompositions doctrinales et institutionnelles que le Concile Vatican II permettra d'approfondir, comme nous le verrons dans les chapitres suivants.

Enfin, l'analyse de ce chapitre met en évidence un élément central : tant le libéralisme réformiste, que le développement des sciences sociales et économiques, l'engagement ecclésiastique et l'action civique militaire partagent une matrice commune, enracinée dans les héritages politiques et intellectuels des années 1930. Ces héritages se manifestent à travers ce que nous avons défini dans le chapitre 1 comme la conjoncture politico-doctrinale de cette décennie, caractérisée par la politique réformatrice de la « République libérale », centrée sur la résolution de la question agraire et la canalisation des conflits ruraux par des instruments légaux et institutionnels (certes imparfaits, mais structurants), ainsi que par l'émergence d'une nouvelle génération de scientifiques sociaux. Ces derniers, souvent anciens élèves de l'École Normale Supérieure de Bogotá et liés à son projet socio-politique, constituaient un espace nodal de circulation des idées et des savoirs, jouant un rôle structurant dans la production de diagnostics sociaux et la légitimation des politiques de réforme dans les années 1960 et au-delà.

Ces héritages se retrouvent également dans le renouvellement progressif de la doctrine sociale de l'Église, amorcé sous le pontificat de Pie XI (1922-1939), dont les prolongements doctrinaux et pastoraux se traduisent dans les positions de l'épiscopat colombien à partir des années 1950 et surtout au début des années 1960. L'intégration croissante des sciences sociales dans l'action ecclésiale et l'attention renouvelée à la question agraire témoignent de cette continuité intellectuelle et morale. À ces dynamiques s'ajoute le rôle des Forces armées, historiquement liées, comme le souligne Gilhodès (1974, 262), à l'œuvre libérale d'organisation et de consolidation de l'État. Leur participation à la mystique réformiste, notamment par l'action civique militaire, illustre

une conception élargie de leur mission, incluant le développement, la pacification sociale et la transformation des campagnes, au-delà de la seule garantie de l'ordre.

Dans ce sens, les années 1960 constituent une période d'approfondissement du cycle réformiste amorcé entre les deux guerres, dynamique que Rafael Ioris et Felipe Loureiro (2023, 93) considèrent comme caractéristique de la Guerre froide globale, tout en notant qu'elle s'accompagne d'une répression visant à limiter toute forme de réformisme. À travers l'examen de ces sources internes, il apparaît que la mystique réformiste ne se déploie plus uniquement dans un cadre national : via les sciences sociales, la doctrine sociale de l'Église et les stratégies militaires, elle s'inscrit désormais dans des circulations transnationales de savoirs, de pratiques et de modèles d'intervention, qui nourrissent les débats, orientent les décisions et façonnent les actions concrètes des acteurs colombiens.

Chapitre 4

Réformer sans transformer. La réforme agraire latino-américaine entre compromis institutionnel et contestation radicale (1962-1967)

> Non mediocris res neque paruum sub hoc uerbo furtum, Quirites, latet. Sunt enim multi agri lege Cornelia publicati nec cuiquam adsignati neque uenditi qui a paucis hominibus impudentissime possidentur. His cauet, hos defendit, hos priuatos facit; hos, inquam, agros quos Sulla nemini dedit Rullus non uobis adsignare uolt, sed eis condonare qui possident.
>
> Cicéron, « Troisième discours sur la loi agraire contre Rullus, devant le peuple. Discours dix-septieme ». Nisard, M. éd. *Œuvres complètes de Cicéron*. 1848. Paris : J. J. Dubochet, Le Chevalier Et Comp., Éditeurs.

Au cours de la période 1962-1967, que nous considérons comme la partie centrale des longues années soixante, l'adoption de la réforme agraire s'impose dans plusieurs pays d'Amérique latine comme une réponse politique et institutionnelle à l'archaïsme persistant des structures foncières. Portée par les idéaux de développement et de modernisation promus notamment par l'Alliance pour le Progrès, cette réforme apparaît comme une étape nécessaire de l'intégration nationale, de la croissance économique et de la pacification sociale, tout en contenant l'expansion de l'idéologie communiste dans la région. Elle vise ainsi à transformer en profondeur le monde rural, non seulement en redistribuant la terre mais aussi en rationalisant les campagnes dans une logique technicienne, productive et ordonnée. À travers cette logique modernisatrice, les élites politiques cherchent à répondre à une double exigence : garantir l'ordre et promouvoir un développement capable d'éviter la radicalisation sociale, tout en intégrant les populations rurales dans le projet national.

En Colombie, cette dynamique se traduit par la création d'un appareil institutionnel étatique sur la base de la Loi 135 de 1961, censé structurer un nouveau rapport entre l'État, la propriété foncière et les paysans. Cet appareil, qui témoigne de l'engagement des élites dirigeantes dans le processus réformiste, se matérialise principalement à travers deux institutions : l'Institut Colombien de la Réforme Agraire (INCORA), chargé de l'application concrète de la loi, et l'École Supérieure de l'Administration Publique (ESAP), responsable de la formation des cadres destinés à la mettre en œuvre. Cependant, l'application de la réforme agraire demeure largement incomplète, entravée par l'opposition des grands propriétaires, les limites du compromis bipartite du *Frente Nacional* et l'émergence de nouvelles formes de conflictualité armée, en particulier vers le milieu de la décennie à la suite de l'apparition des groupes guérilleros des Forces Armées Révolutionnaires de la Colombie (FARC) et de l'Armée de Libération Nationale (ELN).

Dans ce contexte, la figure de Camilo Torres Restrepo occupe une place singulière : prêtre, sociologue et militant, il incarne au cours de la période une critique radicale du réformisme modéré, en proposant une lecture théologique et politique de la modernisation fondée sur la justice sociale et l'émancipation des pauvres, jusqu'à embrasser intellectuellement et personnellement le choix révolutionnaire.

Ce chapitre poursuit trois objectifs complémentaires. Il s'agit d'abord de reconstituer le cadre intellectuel et politique dans lequel s'inscrivent les réformes agraires latino-américaines des années soixante, en examinant les typologies qui permettent d'en saisir les orientations et les limites. Il s'agit ensuite d'analyser la trajectoire spécifiquement colombienne, depuis l'élaboration de la Loi 135 jusqu'à la mise en place (et aux blocages) de l'INCORA, afin de mesurer l'écart entre les ambitions réformatrices et leurs effets concrets sur la structure foncière. Il s'agit enfin de saisir, à travers la trajectoire de Camilo Torres Restrepo, comment les tensions entre modernisation institutionnelle, engagement catholique et radicalisation politique se nouent et se dénouent au sein même des appareils chargés de porter la réforme.

Ces trois objectifs structurent l'organisation du chapitre en trois parties. La première aborde les fondements idéologiques et économiques des réformes agraires latino-américaines, en les classant par typologies dans le cadre des projets de modernisation régionaux portés par l'ALPRO. La deuxième se concentre sur le cas colombien, en examinant les mécanismes institutionnels, les limites structurelles et les résistances à la mise en œuvre de la réforme. La troisième s'attache à la trajectoire de Camilo Torres, en montrant comment son engagement illustre les tensions entre modernisation, foi chrétienne et révolution sociale dans la Colombie des longues années soixante.

L'analyse développée dans ce chapitre s'appuie sur un ensemble de sources primaires d'origines et de natures diverses, dont la confrontation permet d'éclairer à la fois les discours officiels, les pratiques institutionnelles et les trajectoires individuelles.

L'AGN de Bogotá constitue un socle documentaire principal. Le fonds Camilo Torres Restrepo (CTR) y occupe une place centrale : il rassemble des rapports internes à l'INCORA, des notes de cours, des coupures de presse, des brochures de vulgarisation et des documents de travail produits entre 1962 et 1966. Ces pièces permettent de reconstituer de l'intérieur le fonctionnement quotidien de l'Institut, les résistances qu'il rencontre et les conceptions que ses acteurs se faisaient de la réforme. Nous y trouvons notamment la brochure *Cambiaremos la vida del campo* (fonds CTR, b. 5, d. 1), document de propagande gouvernementale circulant dans le sud-ouest du pays, ou encore les déclarations du directeur de l'INCORA Enrique Peñalosa Camargo à *El Espectador* (juillet 1962), qui révèlent les contradictions politiques au cœur du dispositif réformiste.

L'Archive lleras Restrepo conservé à la BLAA complète cet ensemble à travers les documents concernant les débats de la Troisième Commission du Sénat de novembre 1960 et les procès-verbaux du Comité National Agraire (CNA), qui permettent de suivre pas à pas la genèse de la Loi 135, les compromis auxquels elle a donné lieu et les résistances qu'elle a suscitées au sein même des instances parlementaires. Ces documents sont d'autant plus précieux qu'ils éclairent les choix rédactionnels de la loi à partir des intentions et des hésitations de ses auteurs, rarement accessibles à travers les textes législatifs définitifs. Le fonds comprend également les premiers procès-verbaux du conseil d'administration de l'INCORA (janvier 1962, section I, b. 3, d. 2), qui permettent de saisir la composition politique de cet organe et les tensions qui le traversent dès son installation.

À ces sources institutionnelles s'ajoutent des documents produits dans le cadre des cours dispensés à l'ESAP et à l'INCORA, conservés dans le fonds CTR de l'AGN. Parmi ceux-ci figure le texte du cours dicté par Jacques Chonchol à Bogotá le 30 octobre 1963 (*El desarrollo de América Latina y la reforma agraria*, AGN, fonds CTR, b. 6, f. 1), qui constitue un témoignage direct des débats théoriques qui circulaient alors dans les milieux latino-américains de la planification agraire, et dont l'influence sur la pensée colombienne de l'époque mérite d'être soulignée.

Les écrits de Camilo Torres lui-même forment une troisième catégorie de sources, à la fois scientifiques et militantes. Ses études sociologiques sur la paysannerie colombienne (Torres Restrepo 1965), ses notes de travail à l'INCORA, ses contributions à l'hebdomadaire *Frente Unido* (notamment le *Message aux Paysans* du 7 octobre 1965) et ses déclarations à la presse (*El Tiempo*, 23 juin 1962) permettent de suivre l'évolution de sa pensée depuis une sociologie encore tributaire du cadre démocrate-chrétien hérité de ses études à l'Université de Louvain jusqu'à une posture révolutionnaire explicitement assumée. La richesse de ce corpus tient à ce qu'il permet d'observer, dans le même individu et sur une courte période, la transformation d'un discours réformiste en rupture radicale, évolution qui illustre de manière saisissante les tensions structurelles que le chapitre entend analyser à l'échelle du sous-continent.

Enfin, des sources produites par des observateurs extérieurs viennent compléter et nuancer ce tableau. Le rapport de Malcolm Deas à Richard H. Nolte offre un regard critique et informé sur les limites structurelles de l'INCORA, porté par un observateur

britannique familier du terrain colombien. De même, les notes de l'observateur italien Francesco Ricciu (1965) et du journaliste Bruno Gozzer (1968) fournissent des perspectives extérieures sur la réforme et sur la trajectoire de Torres, utiles pour distinguer ce qui relève du discours officiel de ce qui s'observe sur le terrain. La confrontation de ces regards (intérieurs et extérieurs, institutionnels et militants) constitue en elle-même une méthode : elle permet d'éviter de tenir pour acquis les représentations que les acteurs donnaient d'eux-mêmes et de leur action, et d'approcher ainsi au plus près des logiques réelles qui gouvernaient la mise en œuvre de la réforme agraire colombienne.

4.1 L'adoption de la réforme agraire en Amérique latine : cadre théorique et contextuel

4.1.1 L'« âge d'or » de la réforme agraire et ses prémices : du tabou au consensus continental

À partir de 1961, avec la levée du tabou concernant la réforme agraire et l'impulsion donnée par l'ALPRO, celle-ci se diffuse progressivement à l'échelle du sous-continent, selon une dynamique d'expansion rapide comparable à une tache d'huile. On assiste ainsi à la mise en place d'un véritable échafaudage institutionnel et juridique destiné à soutenir la restructuration agraire de la région : en Colombie et au Costa Rica dès 1961 ; au Guatemala[293], Honduras et à Panama dès 1962 ; au Chili[294], au Nicaragua et au Pérou[295] dès 1963 ; et au Brésil et en Équateur dès 1964 (Gómez 2018, 230-31).

[293] Cette réforme suit d'une décennie celle avancée par le gouvernement de Jacobo Arbenz à partir de 1952, qui établissait la fonction sociale de la propriété et avait bénéficié cent-mille familles environ, mais qui avait été interrompue d'une manière abrupte par le coup d'état organisé en 1954 par le gouvernement des Etats-Unis et appuyé par l'entreprise *United Fruit Company*, dont les terres avaient été expropriées. La réforme de 1962, réalisée dans le cadre de l'ALPRO, ne parvient pas à transformer la structure agraire, en donnant des résultats limités et partiels (Mason 2016, 129-30; Gómez 2018, 214; Matias Oberlin Molina 2021, 59).

[294] Au Chili, la réforme agraire est entamée en 1963 par le gouvernement de Jorge Alessandri, dans le respect des conditions de l'ALPRO, et successivement appliquée d'une manière plus profonde par le gouvernement démocrate-chrétien de Frei Montalva à partir de 1964. Ses principaux objectifs sont la promotion du développement agricole et l'intégration de la paysannerie aux bénéfices du développement économique et social, à travers la suppression du latifundium, la modernisation des exploitations agricoles et l'élargissement de la base d'appui aux processus de changements (Rivas Espejo 1982, 79). Cette réforme connaît un premier échec à la fin des années 60, à cause de l'incapacité du gouvernement de répondre aux aspirations des communauté paysannes et, surtout, par sa volonté de ne pas toucher aux intérêts de la puissante bourgeoisie rurale. Cependant, avec le 34% des terres expropriées (Gómez 2018, 215), elle permet de poser les bases d'une nouvelle réforme : celle menée par Salvador Allende (1970-1973) qui éradique complètement le grand latifundium, avant d'être brusquement interrompue par le coup d'Etat de septembre 1973.

[295] La réforme agraire péruvienne est impulsée par le gouvernement de Fernando Belaúnde Terry (1963-68) avec deux lois, approuvées en 1963 (Loi des bases pour la réforme agraire) et 1964 (Loi de réforme

Cette dynamique conduit Jacques Chonchol, agronome chilien et ministre de l'Agriculture dans le gouvernement d'Eduardo Frei Montalva (1964-1970), à définir la première moitié de la décennie comme un moment d'intensification sans précédent, qu'il qualifie d'« âge d'or » de la réforme agraire latino-américaine (1989, 8; 2003, 209).

Officiellement, la réforme agraire s'impose alors comme une priorité de politique publique, visant à résoudre le problème d'accès à la terre de la part des paysans et restructurer la distribution de la propriété foncière (Palou 2008, 7). Portée par les principes de la Charte de Punta del Este, elle poursuit également l'objectif d'améliorer les conditions de vie des paysans et de les intégrer dans la demande interne, en leur procurant des revenus suffisants pour élargir le marché nécessaire à l'industrialisation. Elle vise en outre à augmenter la production agricole et alimentaire et à contrôler les tensions sociales dans un contexte marqué par la crainte de la diffusion de mouvements révolutionnaires inspirés du modèle cubain (Chonchol 1989, 9, 2003, 210).

Ce consensus apparent est le résultat d'un basculement progressif intervenu entre 1958 et 1961, période durant laquelle la réforme agraire commence à être perçue plus favorablement, tant par les États-Unis que par les gouvernements latino-américains (Oberlin Molina 2021, 50). Le tournant décisif de ce changement de perception réside dans la révolution cubaine et la mise en œuvre de sa réforme agraire, qui agit comme un catalyseur dans la redéfinition des politiques agraires à l'échelle continentale.

Jusqu'en 1961, les réformes agraires sont largement perçues de manière négative, notamment par les États-Unis qui les associent au communisme et à la subversion. Les expériences bolivienne (1953)[296], guatémaltèque (1952) et cubaine (1959) illustrent cette

agraire), qui déterminent les limites de propriété sur les domaines privés et installent un système de distribution des terres sur la base de la parcellisation. Cependant, les résultats plus radicaux s'observent entre 1969 et 1979 dans le cadre inédit d'un gouvernement militaire, autoritaire et progressiste qui parvient à démocratiser le système productif agraire, en distribuant le 70% des terres environ aux petits propriétaires (Ricciu 1965, 139; Gómez 2018, 214-16).

[296] En Bolivie, la réforme agraire est mise en œuvre en 1953 à la suite des soulèvements populaires qui ont mené à la Révolution nationale en 1952, laquelle « fait de la paysannerie bolivienne un protagoniste incontournable de la vie politique » (Poupeau et Do Alto 2009, 142). Pour les paysans, majoritairement d'origine indigène et historiquement marginalisés, cette réforme représente un outil essentiel pour améliorer leur condition sociale et lutter contre une double oppression : économique d'une part, culturelle et sociale de l'autre. La réforme vise notamment à établir les fondements d'une démocratie politique et économique dans les zones rurales, tout en abolissant le système du latifundium (Suárez de Castro 1964, 14). Ses objectifs concrets incluent la redistribution de la terre aux travailleurs agricoles qui en sont dépourvus ou qui en possèdent insuffisamment ; l'interdiction des services personnels gratuits, souvent assimilés à des formes modernes d'esclavage ; la promotion d'une exploitation rationnelle et intensive des terres afin de parvenir à l'autosuffisance alimentaire ; ainsi que la restitution des terres spoliées aux communautés indigènes, organisées en coopératives de production (Gómez 2018, 210). Ces dernières, destinées à

méfiance, allant jusqu'à une intervention directe au Guatemala en 1954 contre le gouvernement démocratiquement élu de Jacobo Árbenz (1951-1954), dont la politique, jugée trop radicale, menaçait les intérêts de l'entreprise états-unienne *United Fruit Company* (UFCO)[297].

La première loi de réforme agraire cubaine, adoptée le 17 mai 1959, poursuit deux objectifs principaux : éliminer le système latifundiaire et supprimer les redevances excessives que devaient payer les paysans sans terre (parfois jusqu'à 75% de leur récolte)

« remplacer progressivement les communautés traditionnelles et les propriétés privées » (Vellard 1963, 206), jouent un rôle central dans le nouvel ordre rural. Aux côtés des syndicats, qui soutiennent activement la mise en œuvre de la réforme, elles constituent les principaux leviers de sa concrétisation. La loi introduit également des limites à la grande propriété, tout en garantissant l'inaliénabilité des petites et moyennes exploitations. Fait notable : bien qu'initiée par le *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR), la réforme est poursuivie dans les années 1960 par le régime militaire du général Barrientos, arrivé au pouvoir après un coup d'État en 1964. Cette continuité permet de consolider une alliance durable entre l'armée et les paysans, fondée sur une logique clientéliste, qui offre une base sociale stable au régime (Poupeau et Do Alto 2009, 142). La poursuite de la réforme permet aux autorités boliviennes de démanteler le système du latifundio et du servage, encore prédominant dans certaines régions de l'*Altiplano*. Selon Sergio Gómez (2018, 211), plus de 4 millions d'hectares ont été redistribués, bénéficiant à environ 126 000 familles : 44,1% sous forme de propriétés individuelles, 53,85% en terres collectives et 2,07% selon d'autres modalités.

[297] Au Guatemala, la réforme agraire constitue le pilier du projet politique du président Árbenz, qui entend moderniser le pays. Son programme vise à transformer la structure agraire pour faire des paysans non plus des serfs, mais des citoyens à part entière (Gleijeses 1989, 453), tout en lançant de grands travaux d'infrastructure, comme un réseau routier reliant l'Atlantique au Pacifique et la construction d'une centrale hydroélectrique (Mason 2016, 130). Cependant, ces projets entrent en conflit avec les intérêts économiques des États-Unis, en particulier ceux de la UFCO, principal propriétaire foncier étranger dans le pays. Lancée en juin 1952, la réforme agraire ambitionne de renforcer l'économie paysanne tout en promouvant une agriculture capitaliste. Elle prévoit l'attribution de terres aux paysans sans terre, la promotion de nouvelles cultures avec une assistance technique, ainsi que l'augmentation de la productivité agricole (Mason 2016, 130). Fondée sur la Constitution de 1945 et le décret 900 de 1952, qui consacrent la fonction sociale de la propriété, elle organise la redistribution des terres expropriées sous forme d'usufruit à vie, à des individus ou à des coopératives. Dans ce sens, elle semble s'inspirer de la révolution mexicaine (1910-1917), considérée comme à l'origine du concept de la réforme agraire ne Amérique Latine (au moins jusqu'à 1961) ainsi que du constitutionnalisme social, qui constitue le socle des grandes mobilisations dans la région et des principes de justice sociale, d'égalité et de redistribution équitable (ce point sera approfondi dans le premier chapitre de la partie suivante) (Oberlin Molina 2021, 59-60 ; Carroll 1973). La UFCO est la principale entreprise touchée par la réforme, perdant environ 94.700 ha, soit près d'un tiers de ses possessions (Moye 1998, 45). Les États-Unis, préoccupés par l'influence croissante - bien que marginale - du Parti communiste guatémaltèque et désireux de protéger leurs intérêts économiques, réagissent avec hostilité. Le Département d'État rompt ses relations diplomatiques avec le Guatemala peu après l'annonce des réformes, les jugeant plus radicales que celles entreprises ailleurs en Amérique Latine, et accuse Árbenz de sympathies communistes, bien que le président ne l'ait jamais été, ses réformes s'inscrivant dans l'idéal américain de changement démocratique pacifique (Mason 2016, 131). Ainsi, sous l'impulsion des frères Dulles - John Foster, secrétaire d'État, et Allen, directeur de la CIA - les États-Unis organisent en 1954 une opération clandestine (*Operation Success*) pour renverser Árbenz. Le colonel exilé Castillo Armas est choisi pour mener l'intervention, soutenue militairement et financièrement par la CIA. L'arrivée d'armes tchécoslovaques au Guatemala sert de justification officielle à l'opération, qui s'inscrit dans la stratégie plus large de lutte contre l'influence soviétique dans la région (Moye 1998, 47-49). Cette intervention met un terme brutal à la réforme agraire guatémaltèque, désormais qualifiée de « réforme frustrée » (Chonchol 2003, 207; Gómez 2018, 214), car interrompue avant d'avoir pu transformer durablement la structure foncière du pays.

(Gutelman 1963, 62). Elle fixe une limite de propriété à 30 *caballerías* (environ 400 ha), nationalise les grandes propriétés, notamment celles détenues par des entreprises américaines, et attribue des titres de propriété à plus de 100.000 familles paysannes (Beruff 1970, 216 ; Echevarría et Merlet 2017). Les terres expropriées sont indemnisées selon leur valeur fiscale, par le biais de bons à échéance de vingt ans. Un organisme public, l'Institut national de la réforme agraire (INRA), est créé pour administrer les terres redistribuées. Trois types de bénéficiaires sont définis : les petits exploitants individuels (jusqu'à deux *caballerías*), les coopératives (notamment dans les régions sucrières), et les exploitations étatiques, souvent dans les zones d'élevage, administrées directement par l'INRA, où les travailleurs restent salariés (Oberlin Molina 2021, 62). Selon Gutelman (1963, 65), « ce qui différencie la réforme agraire cubaine de toutes les autres réformes déjà menées en Amérique latine, c'est que les latifundia confisqués n'ont pas été divisés ni distribués, mais conservés sous forme collective », illustrant un choix délibéré en faveur de formes d'exploitation coopératives et centralisées.

En 1961, alors que la révolution cubaine s'oriente clairement vers le socialisme, la réforme agraire évolue en conséquence. L'objectif devient la collectivisation complète et progressive de l'agriculture, et la création des sociétés agro-pastorales - considérées comme une étape intermédiaire entre propriété privée et entreprise d'État - et la transformation des coopératives sucrières en « *Granjas del Pueblo* » (Fermes du Peuple) en août 1962, vont dans ce sens (Gutelman 1963, 67). Ces dernières sont conçues sur le modèle des sovkhoses soviétiques : la terre devient propriété de l'État, et les travailleurs sont rémunérés sans participation aux bénéfices (Gutelman 1963, 66 ; Beruff 1970, 225 ; Oberlin Molina 2021, 63). La nouvelle loi de 1961 fixe désormais une limite de propriété à 67 ha, touchant directement la bourgeoisie agraire, et attribue les terres expropriées à l'État. Ainsi, 71% des terres agricoles - soit 7,8 millions d'hectares - passent sous contrôle étatique, et 1,1 million d'hectares sont redistribués aux producteurs défavorisés (Echevarría et Merlet 2017).

Le résultat est la formation d'un puissant secteur public agricole, constitué des fermes étatiques et de l'organisation des petits producteurs au sein de l'Association Nationale des Petits Agriculteurs (ANAP) (Beruff 1970, 227-28). Dans les années suivantes, le contrôle étatique s'accentue, au point que vers le milieu de la décennie de 1960, l'État cubain administre directement 84% des terres agricoles, laissant seulement 16% au secteur paysan, réparti entre associations, coopératives de crédit et de services, et

coopératives de production agro-pastorale (Chonchol 2003, 209). La réforme agraire cubaine devient ainsi le premier exemple d'une agriculture collectivisée à grande échelle en Amérique latine, conçue pour atteindre des objectifs économiques, sociaux et politiques que le secteur privé ne pouvait pas réaliser.

Face à ce modèle radical, les États-Unis et leurs alliés promeuvent, par le biais de l'ALPRO, un modèle alternatif, celui de la « Molina », conçu comme une réponse modérée, planifiée et compatible avec les intérêts occidentaux, qui tend progressivement à s'imposer comme le paradigme dominant dans la région (Lázzaro 2017, 197; Silva Luján 1989, 222 ; Rojas 2010, 101).

Ce concept apparaît au cours de la décennie 1950, et sa diffusion doit beaucoup à l'action des organisations internationales. Comme le note le sénateur colombien Carlos Lleras Restrepo lors d'une séance de la Troisième Commission du Sénat le 23 novembre 1960, au cours de cette période le sens même de la notion de réforme agraire évolue profondément :

> Autrefois, dans le langage international, lorsqu'on parlait de réforme agraire, tout le monde comprenait qu'il s'agissait de la réforme de… de la propriété rurale. Plus tard, à partir de 1951, avec le célèbre rapport des Nations Unies sur ces questions[298], s'est introduit le concept nord-américain consistant à englober sous le terme de réforme agraire une série de mesures qui ne relèvent pas proprement du domaine social, mais plutôt du domaine économique et de la technique agricole : des questions liées à l'assistance agricole, au crédit, au marché, etc[299] (BLAA, fond Carlos Lleras Restrepo, MSS 768-6197, f. 780).

L'expression « réforme agraire intégrale » fait son apparition entre 1959 et 1961 et elle est notamment promue par la délégation du Venezuela lors de la Xe conférence conjointe de l'OEA et de la FAO, tenue au Mexique en 1960, avant d'être définitivement consolidée lors de la Conférence mondiale sur la Réforme agraire, organisée à Rome au

[298] Lleras Restrepo fait probablement référence au rapport du Conseil de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, préparé lors de sa douzième session (11-23 juin 1951). Il convient de préciser que, le 7 septembre 1951, le Conseil économique et social de l'ONU avait également approuvé une résolution sur la nécessité d'appliquer une réforme agraire dans les pays où se pose le problème de la structure agraire. Une résolution similaire avait été également adoptée par l'Assemblée générale en janvier 1952, décidant d'inscrire la question de la réforme agraire à l'ordre du jour de la septième session ordinaire de l'ONU (14 octobre-21 décembre 1952).

[299] « Anteriormente en el lenguaje internacional, cuando se hablaba de Reforma Agraria, todo el mundo entendía que se trataba de reforma de... de la propiedad rural. Más tarde, a partir de 1951, del famoso informe de las Naciones Unidas sobre estos temas, se introdujo el concepto norteamericano de cobijar bajo el nombre de Reforma Agraria, (*sic*) una serie de medidas que no son propiamente de carácter social sino económico y de técnica agrícola; cuestiones relacionadas con extensión agrícola con crédito, con mercader etc. ».

siège de la FAO du 20 juin au 2 juillet 1965[300] (Oberlin Molina 2021, 67-69 ; 2023, 4; 2024, 3 ; Lázzaro 2017, 197). Elle est aussi employée dans la Charte de Punta del Este de 1961, au point 6, où l'on exprime que l'un des objectifs de l'ALPRO est de :

> Promouvoir, en tenant compte des spécificités de chaque pays, des programmes de réforme agraire intégrale, visant une transformation effective des structures et des systèmes injustes de propriété et d'exploitation de la terre, là où cela est nécessaire. L'objectif est de remplacer le régime du latifundio et du minifundio par un système de propriété équitable, de sorte que, grâce à un crédit opportun et approprié, à l'assistance technique, à la commercialisation et à la distribution des produits, la terre constitue pour l'homme qui la travaille la base de sa stabilité économique, le fondement de son bien-être progressif, et la garantie de sa liberté et de sa dignité[301] (OEA 1961, 11).

Cette notion repose sur l'idée que le problème agraire ne peut être réduit à une simple question de propriété foncière : il faut aussi prendre en compte l'accès au crédit, l'assistance technique, la sécurité des marchés et les moyens d'augmenter la productivité (Lázzaro 2017a, 194). Sur le plan économique, cette réforme vise à fournir aux producteurs les ressources financières et techniques nécessaires pour faire de leur activité une entreprise moderne et performante. Sur le plan social, elle transforme la vie rurale en dotant les communautés de services essentiels : électricité, routes, logements, transports, écoles, espaces culturels, radio, télévision. L'objectif est d'offrir aux familles paysannes un niveau de sécurité et de bien-être matériel et spirituel équivalent à celui des populations urbaines développées (Lázzaro 2012, 136).

En appliquant la notion de réforme intégrale, l'idée centrale est que le problème agraire ne peut être dissocié des autres dimensions du développement, car l'envisager

[300] À l'occasion de cette conférence, l'Archive Secrète Vaticane (aujourd'hui AAV) avait organisé une exposition de documents pontificaux consacrés à la vie rurale. Cette exposition, dirigée par Mgr Marino Giusti, préfet de l'ASV, avec la contribution de Mgr Luigi Ligutti, observateur permanent du Saint-Siège auprès de la FAO, présentait aux chercheurs et au public trente-cinq documents couvrant la période 1886-1966. Parmi ces pièces figuraient des manuscrits, de la correspondance et des textes autographes dans lesquels les papes de la fin du XIXe et du début du XXe siècle exprimaient leur préoccupation pour les questions rurales. Pour le Vatican, cette exposition constituait une véritable nouveauté, car c'était la première fois que des documents liés à des sujets contemporains étaient présentés, ce qui témoigne « une fois de plus du caractère de la participation du Saint-Siège aux organisations mondiales, comme la FAO, ainsi que de la valeur spirituelle qui lui est attribuée » (Masetti Zannini 1966, 316).

[301] « Impulsar, dentro de las particularidades de cada país, programas de reforma agraria integral orientada a la efectiva transformación de las estructuras e injustos sistemas de tenencia y explotación de la tierra donde así se requiera, con miras a sustituir el régimen de latifundio y minifundio por un sistema justo de propiedad de tal manera que, mediante el complemento del crédito oportuno y adecuado, la asistencia técnica, y la comercialización y distribución de los productos, la tierra constituya para el hombre que la trabaja base de su estabilidad económica, fundamento de su progresivo bienestar y garantía de su libertad y dignidad ».

isolément - comme le font certaines approches juridiques centrées uniquement sur la propriété foncière - reviendrait à ignorer son rôle dans le processus plus large de transformation nationale. Il ne s'agit donc pas seulement de redistribuer la terre, mais d'inscrire la réforme agraire dans une stratégie intégrée, articulée autour du développement industriel (Lázzaro 2012, 137)[302].

Cependant, la mise en œuvre concrète de ce modèle révèle rapidement ses limites. Dès le début de la période étudiée, les gouvernements cherchent à gagner du temps : les réformes agraires progressent lentement, n'entraînant qu'une amélioration partielle des structures agraires, qui n'implique pas de transformations profondes ; ou, simplement, elles stagnent, en raison de l'ingérence des grands propriétaires terriens dans les décisions politiques et de la volonté des élites nationales de maintenir le *statu quo* et de freiner tout processus de changement global au sein des sociétés. D'après l'analyse de Carmagnani ([1998] 2008, 630-31), la lenteur et l'échec qui caractérisent le projet réformiste agraire impulsé par l'ALPRO s'expliquent précisément par l'attitude d'une partie de l'oligarchie latino-américaine, en particulier des grands propriétaires, qui sont à la fois intéressés par une transformation des campagnes et par l'augmentation de la production, dans la mesure où ils possèdent également des intérêts dans le secteur industriel. Dans cette perspective, ils appuient ce type de réforme agraire, tout en étant conscients que celle-ci constitue une menace pour la base sociale et politique de leur propre pouvoir, ce qui les conduit à en limiter la portée effective.

Selon l'économiste mexicain Edmundo Flores :

> En fait de réformes agraires, on essaie toutes les solutions de rechange possibles et imaginables : semences hybrides, colonisation des terres marginales, construction de routes et travaux d'irrigation, achat de grandes propriétés isolées en vue d'y installer des gens, utilisation de l'armée pour l'exécution de travaux civils et campagnes contre l'analphabétisme (Flores 1965, 29).

Pour attirer l'appui des populations paysannes, les gouvernements proposent des mesures techniques et administratives en guise de véritables réformes. Leur intérêt est

[302] Cependant, dans la pratique, la transformation des structures agraires en Amérique Latine - amorcée dans la période étudiée dans ce chapitre - est avant tout pensée en fonction des besoins de l'industrialisation capitaliste. Cela limite considérablement les investissements dans le secteur agricole. En outre, cette industrialisation, dominée par quelques grandes entreprises (oligopoles), entraîne une concentration des revenus, réduisant ainsi l'intérêt économique d'une réforme agraire conçue pour élargir le marché intérieur : un modèle de développement qui tend donc à ignorer les besoins spécifiques des paysans (Dandler et al. 1976, 38).

surtout de corriger les déséquilibres de la balance commerciale, maîtriser les pressions inflationnistes et à garantir l'approvisionnement alimentaire pour une population qui ne cesse d'accroître (Flores 1965, 29). En effet, dès les années 1950, l'Amérique latine connaît une forte croissance démographique, déterminée par la réduction de la mortalité et le maintien d'une natalité élevée, qui entraînent des répercussions sur le monde du travail et sur la demande des produits agricoles. La croissance démographique détermine également une augmentation de la population urbaine, déjà renforcée par un important exode rural (Collin Delavaud 1996, 3), qui demandent des inversions ultérieures de la part des autorités. Ajoutons que ces mesures administratives et techniques se produisent dans un contexte où une véritable alternative institutionnelle souvent n'existe pas et le mécontentement des populations paysannes s'exprime d'une façon non conventionnelle (Machado 2001, 43; CNMH 2013, 39), comme on l'observe notamment dans le cas de la Colombie, de l'Équateur ou du Pérou.

Ainsi, selon les propos de l'économiste colombien Antonio García (1967, 725-728), la réforme agraire latinoaméricaine assume le plus souvent le caractère de résultat d'un jeu institutionnel et d'une transition négociée entre les forces sociales et les partis politiques antagoniques, dans le cadre ou en dehors des règles institutionnelles de la société traditionnelle. Elle est assimilée à des politiques de compromis (Alegrett 2003), dotée d'un « caractère purement ritualiste », visant à « stabiliser le niveau des expectatives sociales ou à satisfaire les prescriptions imposées de l'extérieur »[303] (Oszlak 2016, 18). Dans ce cas, l'obtention des fonds mis en place par le programme de l'ALPRO en échange d'une réduction de la pression sociale et des conflits ruraux, mais sans impliquer une véritable modification structurelle des milieux.

L'intensité et la rapidité de la réforme ne dépend donc pas de l'action des gouvernements, mais des cycles d'intégration nationale des forces de changement (les mouvements sociaux, les associations paysannes, les partis et les organisations politiques extra-parlementaires et, éventuellement, l'Église catholique) et de l'adoption de lignes idéologiques dictées par les forces promotrices qui mènent les changements (García 1967a, 738).

[303] « de carácter puramente ritualista, dirigida a estabilizar el nivel de expectativas sociales o a satisfacer prescripciones impuestas externamente ».

4.1.2 Les typologies des réformes agraires latino-américaines

La littérature scientifique identifie plusieurs types de réforme agraire, basés sur une pluralité de critères parmi lesquels Raúl Alegrett (2003) met en évidence l'origine des terres concernées, l'étendue et les conditions de l'affectation, la quantité et le modalités de distribution des terres ou leur éventuelle révocation. Ces éléments permettent d'identifier les objectifs et les moyens de la réforme (Flores 1965, 31) et de saisir ses priorités, à savoir l'établissement de colonies sur des nouvelles frontières ; l'investissement des États dans les infrastructures, l'aménagement des terres, les services de base et le logement ; ou des aides en transports, nourriture et outils, qui néanmoins ne change pas les conditions de vie de la population paysanne (Alegrett 2003).

Selon Antonio García (1970, 66), les typologies formulées à l'époque s'inscrivent dans un cadre conceptuel qui suit trois grandes orientations : premièrement, l'abandon des schémas idéologiques pour théoriser l'expérience historique latino-américaine et qualifiée de « nouvelle pensée latino-américaine » ; deuxièmement, l'analyse des processus historiques du sous-continent à travers des modèles conceptuels rationnels, issus de la pensée non latino-américaine, qui limite la capacité de dépasser une « aptitude absolutiste » ; troisièmement, l'apport des auteurs non latino-américains qui ont contribué à la compréhension des processus de conflit et de changement dans la région.

4.1.2.1 Les typologies économiques[304]

À l'échelle mondiale, Edmundo Flores (Flores 1965, 33-34) théorise trois types de réforme :

1- La réforme agraire pour les pays hautement industrialisés, où elle est financée directement par l'industrie (Italie), ou imposée par une puissance victorieuse afin d'abattre les anciennes structures de pouvoir (Japon) ;
2- La réforme agraire pour les pays ayant accès à l'épargne ou aux subventions externes (Taiwan, Puerto Rico) et pour ceux en voie de développement qui ne sont pas affectés par des problèmes de balance de payements, de ressources financières ou par des pressions significatives du secteur paysan (Venezuela) ;

[304] Afin de mieux appréhender la diversité des typologies de la réforme agraire, nous nous appuyons sur la catégorisation proposée par Gómez Delgado (2018), qui en offre une lecture structurée à partir des dynamiques historiques et des logiques d'action identifiées dans les contextes nationaux.

3- La réforme agraire pour les pays qui ne disposent pas suffisamment de capital, telle la majorité des pays latino-américains (en particulier le Mexique et la Bolivie).

À l'échelle latino-américaine, Chonchol (1967) en propose deux types : structurelles et apparentes. Les premières permettent d'éliminer les obstacles qui empêchent le développement, tandis que les deuxièmes sont orientées vers un objectif formel et limité du changement (García 1970, 68). L'agronome chilien analyse les problèmes qui limitent dans la période le développement économique, politique et social, en lien avec la réforme agraire, notamment ceux liés à la croissance démographique et aux limites de l'industrialisation dans la solution du problème de l'occupation, accentué par l'augmentation de la population (Chonchol 1967, 257-58).

D'après García (1970, 66), Flores et Chonchol introduisent des variables sociales et politiques qui ont l'avantage d'enrichir leurs perspectives. Cependant, nous retenons les observations faites par Gómez Delgado dans sa thèse, où il examine dans une perspective critique ces typologies et il montre que les deux auteurs traitent la question sous un angle purement technique, faisant recours à des critères économiques qui visent le développement industriel et atténuent le rôle des acteurs politiques et sociaux dans le processus (Gómez Delgado 2018, 20-21). Flores montre bien ce point de vue quand il affirme que si à l'époque les hommes politiques et les philosophes « ont bien saisi l'aspect politique de la réforme agraire, ils en ont moins bien compris l'aspect économique, car leurs vues à cet égard sont, sans qu'ils y soient pour rien, dogmatiques, étroites et dépassées » (Flores 1965, 25). Chonchol considère, quant à lui, que la réforme ne doit pas être vue exclusivement comme un instrument pour résoudre la question de la justice sociale ou plus uniquement comme « une manière d'amener une ressource rare pour la communauté, telle est la terre agricole, à remplir sa fonction sociale »[305]. D'après lui, il s'agit davantage du :

> principal problème qu'il faut résoudre actuellement pour que puissent se poursuivre le développement économique, le développement social et le développement politique de notre continent, en accord avec les aspirations des peuples qui y vivent. Si nous ne résolvons pas le problème de la terre, il ne pourra pas y avoir de démocratie politique pour les grandes masses, celles-ci ne pourront pas s'intégrer à la communauté sociale, et le développement

[305] « Tampoco creo que pueda mirarse exclusivamente a la Reforma Agraria como un problema de hacer que un recurso escaso para la comunidad, como es la tierra agrícola, cumpla su función social ».

> économique du continent sera gravement affecté. Sans la réforme agraire, nous continuerons à être un ensemble de sociétés non intégrées, des sociétés de castes, dans lesquelles il n'y aura ni intérêts communs, ni idéaux communs, ni aspirations communes, ni égalité des chances pour tous[306] (Chonchol, *El desarrollo de América Latina y la reforma agraria*, texte du cours dicté le 30 octobre 1963. AGN, fond CTR, b. 6, ficher, 1, f. 4).

Des considérations similaires peuvent être faites en relation à la typologie avancée par Ramón Fernández y Fernández, lequel privilégie également les réformes approuvées dans le cadre d'une stratégie de développement économique, négligeant la dimension politico-sociale :

> Les objectifs de la réforme agraire ne sont pas seulement d'ordre économique, comme mentionné précédemment [corriger les défauts de la structure agraire ; trouver un équilibre entre la concentration territoriale excessive et l'atomisation de la propriété ; favoriser le financement de capitaux et le progrès technique de l'agriculture ; améliorer les conditions de vie des travailleurs agricoles ; réduire la pression démographique dans les champs], mais incluent aussi des ambitions politiques et sociales très élevées. La poursuite de ces objectifs peut risquer de compromettre la réalisation adéquate des finalités économiques de la réforme agraire, car, malheureusement, les objectifs sociaux et économiques sont en partie inconciliables. L'exemple le plus simple est celui déjà mentionné : d'un point de vue social et politique, il serait souhaitable que tous les paysans soient propriétaires ; mais économiquement, une telle structure de propriété foncière serait désastreuse. Un autre exemple est celui du patrimoine familial inaliénable, qui présente des avantages sociaux mais des inconvénients économiques[307] (Fernández y Fernández 1965, 120).

D'après cet économiste mexicain, les objectifs sociaux et économiques sont interdépendants et une bonne politique économique doit contempler le progrès social (Fernández y Fernández 1965, 122). Sur la base de cette réflexion, il place les réformes agraires dans deux catégories : d'un côté, celles qui privilégient les objectifs politico-sociaux à ceux économiques, sont orientées vers l'apaisement social, plutôt qu'à

[306] « principal problema que hay que resolver en la actualidad para que pueda continuar el desarrollo económico, el desarrollo social y el desarrollo político de nuestro continente en acuerdo con las aspiraciones de los pueblos que viven en él. Si no solucionamos el problema de la tierra no podrá haber democracia política para las grandes masas, éstas no podrán integrarse a la comunidad social y el desarrollo económico del continente se verá seriamente afectado. Sin la reforma Agraria continuaremos siendo un conjunto de sociedades no integradas, de sociedades de castas, en las cuales no habrá intereses comunes, ideales comunes, aspiraciones comunes y oportunidades iguales para todos ».

[307] « Los móviles que persigue la reforma agraria no solo tienen carácter económico, como los señalados anteriormente, sino otros de carácter político y social muy elevados. Por alcanzar éstos se puede correr el riesgo de no cubrir en forma debida las finalidades económicas de una reforma agraria, ya que, por desgracia, las finalidades sociales y las económicas son, en parte, incongruentes. El ejemplo más elemental es el ya señalado: social y políticamente se convendría que todos los campesinos fueran propietarios; económicamente tal estructura de la tenencia de la tierra seria desastrosa. Otro ejemplo sería el patrimonio familiar inalienable, con ventajas sociales y desventajas económicas ».

l'augmentation de la production et de la productivité, et sont pour cela jugées « régressives » ; de l'autre, celles ayant finalité économique, visant le développement et donc considérées comme progressistes (Fernández y Fernández 1965, 123-27).

Se concentrant principalement sur des réformes menées « d'en haut », c'est-à-dire par les gouvernements, l'analyse de Fernández y Fernández minimise l'importance des luttes sociales, qui motivent souvent les réformes, et adopte un schéma rationnel qui exclue le point de vue historique sur la question agraire et sur le processus social de réforme (Gómez Delgado 2018, 21). Selon García, elle établit « une séparation artificielle entre les aspects politiques et économiques dans les processus de réforme agraire, ce qui en déforme ou en fragmente la perspective »[308] (1970, 66). En même temps, cette analyse reflète – à l'instar de la réflexion de Flores et Chonchol – la dualité qui s'observe à l'époque entre une position *agrariste*, qui vise à modifier la structure sociale agraire afin « d'augmenter les potentialités et améliorer le rendement de ceux qui cultivaient la terre »[309] ; et une position *ruraliste*, qui met l'accent sur l'innovation technologique et une augmentation de la productivité et de la production, ayant comme objectif le développement économique et la modernisation de la structure rurale (Oszlak 2016, 24; Oberlin 2021, 51).

4.1.2.2 Les typologies sociologiques

Les typologies que nous avons présentées jusqu'ici se focalisent sur l'impact des réformes agraires sur la structure économique des pays latinoaméricains, raison pour laquelle - en adoptant les catégories proposées par García (1970; 1973) - elles prennent le nom de typologies économiques. Elles diffèrent des typologies sociologiques qui donnent en revanche la priorité aux dimensions politiques et sociales.

Parmi ces dernières, nous signalons celle d'Óscar Delgado (1965) qui propose trois types de réforme agraire :

1- La « transformation agraire », dans laquelle se contemplent des dimensions à la fois agraires et agricoles (c'est-à-dire économiques et socio-politiques), qui garantit à la population rurale l'accès aux terres et aux ressources financières, techniques et institutionnelles pour les travailler. Les exemples sont la

[308] « una separación artificialentre los aspectos políticos y económicos en los procesos de reformaagraria, distorsionando o fraccionando la perspectiva ».

[309] « Incrementar las potencialidades y mejorar el desempeño de aquellos que cultivaban la tierra ».

« révolution agraire »[310] de Cuba et des réformes mexicaine et boliviennes, réalisée avant la période étudiée (1910 pour le Mexique, 1953 pour la Bolivie et 1959 pour Cuba) dans des contextes révolutionnaires.

2- Les « changements partiels », assimilés à la politique de colonisation-parcellisation qui ne transforme que partiellement la structure agraire, en touchant seulement certaines de ses portions et de ses fonctions, comme dans les cas du Chili et du Venezuela.
3- Le « conservatisme agraire » qui vise à maintenir une situation idéalement statique de la structure agraire traditionnelle. Cette typologie se compose à son tour de trois sous-types :
    a. La colonisation-parcellisation insignifiante, propre de la Colombie, de l'Equateur et du Pérou sous le gouvernement de Belaúnde Terry ;
    b. La colonisation historique, visible en Argentine, Uruguay et Paraguay[311] ;
    c. La conservation dirigée de la structure agraire traditionnelle, qui s'observe dans les autres pays de la région (García 1970, 70).

Delgado part de la considération des conflits agraires et des changements qui se produisent dans les relations traditionnelles du pouvoir et dans le cadre politique, tout en combinant les deux dimension, l'économique et la socio-politique, dans lesquelles la transformation résulte totale dans le premier type, moyenne dans le deuxième et nulle dans le dernier (Alegrett 2003; Gómez Delgado 2018, 24).

Autres exemples de typologie sociologique sont avancés par le sociologue mexicain Jorge Martínez Rios (1965) et le sociologue et économiste allemand André Gunder Franck (1965). Martínez Rios, prenant en considération les actions déterminées

[310] En relation au cas cubain, plusieurs auteurs préfèrent l'emploi de l'expression « révolution agraire » pour souligner le caractère radical de la réforme, notamment celle de 1961, inspirée du modèle soviétique. Selon Francesco Ricciu (1965, 136), l'expérience de Cuba constitue une exception à cause de la vitesse avec laquelle le gouvernement vise à bruler les étapes du processus et pour le nombre et la proportion des paysans bénéficiés.

[311] Pour ces trois pays du Cône Sud, plusieurs auteurs montrent que la réforme agraire n'a pas été mise en œuvre au cours de la période étudiée et qu'elle ne devient un véritable sujet de débat que plus tardivement. En effet, bien qu'en Uruguay et au Paraguay des projets de colonisation aient été lancés pour répondre à la demande de terres des paysans et qu'au Paraguay une loi de 1963 ait créé l'Institut de Bien-être rural, aucun véritable processus de réforme agraire n'a été engagé (Ricciu 1965, 137; Kay et Pineda 1998, 67; Chonchol 2003, 212). Cette situation s'explique par le fait que, dans ces trois pays, la question agraire, telle qu'elle se posait dans le reste du sous-continent, ne s'est jamais véritablement posée. En particulier, l'Argentine et l'Uruguay, grâce à leurs hauts rendements agricoles, ont toujours été intégrés aux principaux marchés agro-pastoraux mondiaux, notamment pour le blé et la viande, et disposaient de systèmes de production plus performants que ceux de leurs voisins (Gómez 2018, 208).

ou non par des conflits, propose deux types de réforme : celles déclenchées par des actions révolutionnaires ou violentes, qui engendrent un changement de la structure de propriété avec une nouvelle organisation sociale ; et celles qui cherchent une solution à cette question de structure à travers le consensus.

Franck met quant à lui l'accent sur la profondeur du changement du point de vue de la conservation et de la substitution de la société capitaliste (García 1970, 71). Par conséquent, il présente trois types de réformes agraires :

1- La réforme conservatrice, laquelle exclue tout changement politique significatif. Elle ne prévoit pas la participation des masses paysannes, puisqu'elle se réalise à travers d'actions institutionnelles et juridiques (lois du parlement) ;
2- La réforme destinée à intégrer les communautés paysannes dans l'activité politique nationale ;
3- La réforme transformatrice, capable de bouleverser l'ordre existant (comme dans le cas de Cuba).

Après une lecture attentive de ses propositions, des limites apparaissent. En effet, les auteurs semblent se focaliser sur des aspects spécifiques des réformes, sur des moments isolés, sans intégrer l'expérience globale du processus. A ce sujet, Gómez Delgado (2018, 25) souligne que, dans le premier cas, Martínez Rios omet de mentionner le rôle de médiateur joué par l'action institutionnelle, tandis que Franck, dans le second cas, ne relie pas celle-ci aux possibilités de changement.

L'absence de perspective historique est également évidente dans la réflexion du sociologue allemand. Face à cette situation Antonio García propose une autre typologie, appelée dialectique, visant à considérer comme des processus historiques les types de structures latifundiaires « en modifiant, partiellement ou totalement, les relations de pouvoir et les normes institutionnelles qui les expriment, en fonction d'objectifs stratégiques ou projets de vie »[312] (1970, 79).

Trois sont les types de réforme agraire proposées par l'économiste colombien qui les considère en tant que grandes catégories historiques :

[312] « mediante la alteración, parcial o total, de las relaciones de poder y de las normas institucionales que las expresan y en función de ciertos objetivos estratégicos o proyectos de vida ».

1- Les réformes structurelles, qui font partie d'un processus national de transformation révolutionnaire dirigée par des nouvelles forces sociales, qui débilitent le système latifundiaire en créant des nouvelles formes d'organisation agraire, comme dans le cas du Mexique, de la Bolivie et de Cuba.
2- Les réformes conventionnelles, déclenchées par une négociation entre les forces sociales (traditionnelles et nouvelles) afin de modifier le monopole latifundiaire, mais sans changer les règles de la société traditionnelle. C'est la situation qui s'observe au Chili entre 1967 et 1973, en Colombie entre 1968 et 1971 et au Pérou à partir de 1969 sous le gouvernement militaire, autoritaire et progressiste du général Velasco Alvarado.
3- Les réformes marginales, lesquelles n'entrainent aucune rupture du monopole et aucune transformation radicale de la structure latifundiaire. Elles introduisent des réparations superficielles pour réduire la pression du secteur paysan, mises en place par des forces conservatrices intéressées à maintenir le *statu quo* ou une alliance entre partis politiques traditionnels et/ou populistes. C'est le cas notamment de l'Equateur, et de la Colombie et du Pérou entre 1962 et 1967.

Plus récemment, des nouvelles typologies ont été adoptées dans la littérature. Par exemple, Sergio Gómez (2018, 209), sur la base d'un critère historique, reconsidère les réformes dans une séquence temporelle (dans laquelle elles peuvent réapparaître à plusieurs reprises), mettant en évidence leur ampleur et leurs caractéristiques selon les périodes. Par ce fait, il distingue trois types : les réformes classiques, massives et tardives. Les premières correspondent aux expériences de modification de la structure agraire appliquées en Amérique latine dans la première moitié du XXe siècle (Mexique, Bolivie et Cuba). Les deuxièmes correspondent aux réformes entreprises après 1961, dans le cadre des programmes de l'ALPRO, et touchent la plupart des pays de la région. Les dernières incluent à la fois certains des pays déjà traités par l'auteur, où un processus de réforme agraire avait déjà été lancé, mais où il est renforcé par des nouvelles politiques (Bolivie, Pérou, Chili, Nicaragua après la révolution sandiniste, Venezuela, Brésil), et ceux qui l'expérimentent pour la première fois à une époque plus récente (El Salvador, République Dominicaine).

4.1.2.3 Les typologies agraires

D'une manière alternative, l'économiste anglais Michael Lipton et le politologue Michael Albertus avancent une typologie basée sur la terre elle-même et sur les tentatives

de modifier son régime de propriété, plutôt que les dynamiques économiques et socio-politiques.

À ce propos, Lipton (2009) distingue quatre grandes catégories de réformes : les réformes classiques, qui impliquent la redistribution des terres excédentaires détenues par les grands propriétaires vers les ménages sans terre ; les réformes des régimes fonciers, qui incluent les lois de réduction, de rééquilibrage, d'enregistrement des droits d'occupation, la titrage des droits de propriété et la patrimonialisation ; la collectivisation et la décollectivisation, visant à regrouper ou redistribuer les terres dans des structures collectives ou à retourner les terres aux petits exploitants ; et, enfin, des approches supplémentaires, telles que la consolidation des exploitations, la colonisation de nouvelles terres, la réforme fiscale, et les réformes décentralisées.

De son côté, Albertus (2015) propose également quatre typologies : l'expropriation, la négociation, la colonisation et le titrage des terres. Il est cependant important de noter que ces typologies se concentrent principalement sur la réforme du régime foncier (*land reform*) et non sur la réforme agraire qui, comme nous l'avons vu, revêt une dimension plus large et englobante.

4.1.3 La réforme agraire latino-américaine en tant que processus social

En général, la typologie proposée par García, auquel l'on attribue une grande partie de la discussion conceptuelle autour de la réforme agraire latinoaméricaine (CNMH 2013, 16), est désormais acquise dans la littérature et largement reprise par les auteurs en raison de son exhaustivité, car elle prend en compte la dimension économique du changement, les forces sociales concernées et les raison stratégiques de la réforme (Gómez Delgado 2018, 26). Cependant, comme toute typologie, elle présente aussi des limites.

Il est en effet très difficile d'identifier un exemple de réforme qui corresponde exactement à un type déterminé. L'utilisation des typologies fait souvent l'objet des critiques de la part des auteurs contemporains. Oscar Oszlak (2016, 20) affirme notamment que « tout tentative de construction d'une typologie serait un exercice inutile, puisque les réformes agraires ont largement varié en termes de rapidité, d'ampleur, de

diffusion géographique et de population bénéficiée »[313]. Également, il faudrait refuser le recours aux typologies si l'on retient que, dans le processus de typification, un type se construit graduellement par répétition de séquences homogènes (Grossetti 2004, 98), ce qui ne tiendrait pas en compte l'hétérogénéité de la réforme agraire, qui comprend les forces sociales (qui la réalisent ou la réclament), les politiques de réalisation et ses objectifs, et les résultats.

Néanmoins, les typologies pourraient nous être utiles pour identifier les éléments récurrents qui en déterminent la trajectoire, le succès ou l'échec. En effet, en regardant les nombreux types proposés, nous observons qu'il y a des éléments caractéristiques qui s'identifient, d'une part, avec les décisions gouvernementales (politiques, économiques et sociales) déterminées, à l'échelle locale et nationale, par des intérêts de classe et, à l'échelle continentale, par le contexte de contraposition entre zones d'influence propre de la Guerre froide ; d'autre part, avec les luttes entre les groupes sociaux en relation au résultat final de la réforme.

Ces éléments ne doivent pas être considérés comme une série d'événements isolés et éloignés de la réalité historique[314], mais plutôt comme faisant partie d'une séquence d'événements liés entre eux dans le temps qui l'identifie comme un processus social. Ceci est défini par Michel Grossetti (2020, 18) comme « tout enchaînement d'activités se traduisant par des effets jugés significatifs au regard d'une problématique donnée et qui concernent les relations entre les entités sociales. Ces effets peuvent prendre la forme de changements ou de maintien d'équilibres antérieurs ».

Ainsi, nous proposons de considérer la réforme agraire comme un processus qui s'inscrit dans le temps et qui se compose par un enchaînement de décisions politiques, visant principalement l'augmentation de la croissance agricole, l'accélération de l'industrialisation, l'intégration des paysans dans les systèmes politiques et sociaux, et l'apaisement des conflits sociaux, liés d'une manière indissociable et ayant une valeur

[313] « todo intento de construcción de una tipología sería un ejercicio fútil, ya que las reformas han variado ampliamente en rapidez, alcance, difusión geográfica y población beneficiada ».

[314] Gómez Delgado considère que certaines des typologies proposées à l'époque reposent sur une approche « étapiste » (*etapistas*), suggérant que les différences entre les réformes agraires pouvaient être attribuées à leur degré d'avancement vers un objectif final. Cette conception se rapproche de la théorie de la modernisation qui postule un développement progressif et linéaire. Cependant, cette vision serait limitée car elle fragmente le processus en étapes fixes, déconnectées des réalités historiques. D'autres typologies, plus descriptives, classent les réformes en fonction de variables isolées, comme les facteurs économiques ou sociaux, mais ces approches tendent à ignorer les contradictions qui peuvent exister entre ces différentes variables (Gómez Delgado 2018, 18).

structurante. Par cela, nous proposons de considérer le processus de réforme agraire comme l'un des processus majeurs « extraordinairement complexes, à la fois historiquement construits et indéterminés » qui selon Viviane Brachet (2021b, 45) sont à l'origine de l'ordre social caractéristique de l'Amérique latine postcoloniale.

En effet cet ordre, qui se fonde sur la dualité violence étatique et résistance par le bas/révolution (Brachet-Márquez 2021b, 45 ; 2021a, 36), s'observe dans le milieu rural dans lequel les violences pratiquées par des groupes de paysans armés, qui font le choix de la mobilisation au cours de la période, doivent être vues comme une réponse à la violence exercée par les classes dominantes afin de prévenir l'autonomisation des classes subalternes et assurer la subjugation et l'exploitation de la paysannerie (Kay 2001, 741-743; 2003, 221). Cette violence peut prendre la forme d'actes violents, tels des assassinats, des massacres ou des intimidations, impulsées par les grands propriétaires terriens dans le but de défendre ou récupérer les terres, et réalisés par des sicaires ou des organisations paramilitaires[315]. Elle peut également s'appuyer sur le pouvoir répressif de l'État (Kay 2001, 766).

Dans ce contexte, la réforme agraire ne constitue pas uniquement une politique publique parmi d'autres : elle devient un espace de cristallisation des tensions entre des modèles théoriques et projets de société divergents. D'un côté, elle incarne les tentatives de réforme institutionnelle impulsées « par en haut », par une initiative propre de l'État - dont l'autonomie est cependant souvent limitée à cause des pressions internes et externes -, appliquant les principes développementistes de l'ALPRO et visant à moderniser les structures rurales sans rompre avec l'ordre établi[316]. De l'autre, elle est récupérée et

[315] Le terme paramilitarisme est souvent employé pour indiquer la stratégie de contre-insurrection qui, depuis les années 1980, s'installe en Colombie par l'organisation et la formation de la part de l'Etat de groupes armés situés aux marges de la loi. Edgar de Jesús Velásquez Rivera montre que l'origine de ces organisations ne constitue pas un phénomène récent, mais elle remonte aux décennies 1940 et 1950, quand les élites colombiennes conservatrices faisaient appel à des groupes privés, tels les *Pájaros* ou les *Chulavitas*, pour éliminer les ennemis libéraux et obtenir ou maintenir les propriétés ainsi que les bénéfices associés. Il signale également qu'au début de la période que nous prenons en examen (octobre 1962), le général William Yarborough, commandant du Special Warfare Center, en visite en Colombie suggère la création d'organisations de tipe antiterroriste et anticommuniste, destinés à mener des actions violentes contre les oppositions (E. de J. V. Rivera 2007).

[316] Selon Eduardo Devés Valdés (2003, 56), les notions de développement et de modernisation, bien qu'apparaissant à la même époque, ne sont pas strictement synonymes. Si certains les utilisent de manière interchangeable, elles se distinguent pourtant par leurs finalités : le développement vise principalement la croissance économique, tandis que la modernisation renvoie à l'ensemble des transformations technologiques, politiques, sociales et culturelles qui accompagnent ce processus.

resignifiée par les mouvements populaires et les intellectuels critiques comme un instrument de rupture et d'émancipation.

En rappelant la typologie des structures agraires régionales analysée dans la première partie de cette thèse, il apparaît que son application a révélé de fortes disparités territoriales. Dans le département du Chocó, recouvert majoritairement de forêts tropicales humides, Ernesto Guhl a souligné que le problème ne résidait pas dans le manque de terres, mais dans leur mise en valeur, dépendante des savoirs techniques et culturels des communautés locales. Selon lui : « Il faut d'abord se tourner vers la population elle-même, vers sa culture et sa technique, car de ces facteurs dépend la capacité de résistance du sol, qui est donc très élastique »[317] (Guhl, Ernesto (s. d.). *Visión social del pueblo colombiano*. ACHUN, Coll. E. Guhl, reg. 578, b. 30, d. 6, f. 2). À l'inverse, sur la côte caraïbe, Arango Restrepo, Cardona Arango et Escamilla Morales (1988, 66) ont montré que la réforme s'est heurtée à des terres fertiles mais soumises à une forte spéculation, où la hausse des prix et des rentes foncières limitait son efficacité. Dans les départements de Sucre, Córdoba et Atlántico, marqués par des luttes paysannes et des formes d'organisation en ligues et syndicats, la réforme a partiellement apaisé les conflits fonciers sans les résoudre, tout en ouvrant la possibilité de transformer le sud de l'Atlántico en grenier agricole de la Caraïbe et du pays (Maldonado-Badrán et al. 2024). Ailleurs, elle a surtout mis en évidence les limites structurelles de l'action publique face à la diversité des contextes locaux. Ces variations confirment que la réforme ne peut être comprise comme une politique uniforme.

Ainsi, la réforme agraire devient un espace de confrontation entre des acteurs extérieurs à l'État, des groupes affectés par les institutions, et différentes composantes internes de l'appareil étatique, générant des décisions multiples, non figées ni homogènes (Morales Castro 2023, 111). Cela paraît particulièrement évident dans le cas colombien où, au cours de la période étudiée, « la véritable question est de savoir si le système politique assumera le leadership de la réforme ou si celle-ci devra être menée par la base, dans un conflit ouvert ou latent avec le système institutionnel »[318] (Reyes Posada 1987, 31).

[317] « Hay que mirar primero que todo hacia la población misma, hacia su cultura y técnica, pues de estos factores depende la capacidad resistencial del suelo que es por tanto muy elástica ».

[318] « La cuestión real es determinar si el sistema político asumirá el liderazgo de la reforma o si ésta tendrá que hacerse desde abajo, en conflicto abierto o latente con el sistema institucional ».

4.2 La réforme agraire colombienne : démarrage et blocages institutionnels (1961-1966)

4.2.1 Les raisons et les modèles de la réforme colombienne

Pour ce qui concerne la Colombie, l'adoption d'une réforme agraire conforme aux préceptes de la Charte de Punta del Este est envisagée par le président Alberto Lleras Camargo comme une mesure stratégique face aux inégalités croissantes générées par les politiques de développement industriel ainsi que face à la montée des mouvements d'opposition dans les campagnes. Elle doit permettre à la fois de répondre aux revendications des populations rurales et de désamorcer les tensions sociales, en restaurant la crédibilité de l'action publique. Dans cette perspective, la promesse d'une rédemption du monde paysan par la redistribution des terres devient un élément central du projet gouvernemental de pacification et de stabilisation (Rojas 2010, 101).

Dans ce contexte, la définition concrète de la réforme agraire fait l'objet de débats importants, structurés autour de deux modèles principaux, proposés au début de la période étudiée pour mettre en pratique cette politique économique et sociale.

Le premier est celui de la CEPAL, proposé lors de la deuxième mission de l'organisation dans le pays (1958-1961), qui cherche à rompre avec la dépendance traditionnelle aux exportations agricoles, notamment le café, en promouvant la diversification économique, l'industrialisation nationale et une réforme agraire. Son objectif est de moderniser la société colombienne de manière équilibrée, en intégrant les zones rurales et en réduisant les inégalités. Dans cette perspective, la planification étatique devient centrale : l'État oriente les investissements, stimule l'éducation, la santé et développe les infrastructures. Ce modèle suppose une forte mobilisation de ressources, aussi bien nationales (via l'impôt) qu'internationales, avec un appel massif à l'aide étrangère (Villamizar 2012, 247-252).

Le second modèle, en nette opposition avec le précédent, est celui formulé par l'économiste canadien Lauchlin Currie, ancien conseiller du *New Deal* et figure controversée durant l'ère McCarthy, qui dirige en 1949 la mission de la Banque mondiale chargée d'une étude économique de la Colombie (dont il obtient la citoyenneté en 1958) (Nichols 1967 ; Salazar 2003, 65-66). Dans les années 1950, Currie identifie non pas un problème d'inutilisation des terres, mais plutôt un problème d'usage inefficace, qu'il juge

paradoxal : les terres les plus fertiles sont dédiées à l'élevage extensif, tandis que les petits paysans cultivent des sols pauvres sur les versants montagneux. Selon lui, cette mauvaise répartition freine la croissance du pays (Arango Restrepo 2014, 150-151; Zamosc 1986, 21).

En 1961, Currie soumet au gouvernement un rapport personnel intitulé *Operación Colombia: Un programa nacional de desarrollo económico y social* (1961), qui propose un plan de développement accéléré, fondé sur une approche libérale et technocratique, présenté comme ambitieux - dans la mesure où il vise à rompre le cercle vicieux pauvreté-violence - mais néanmoins controversé (López Acero 2011, 24). Il y préconise la mécanisation de l'agriculture dans les plaines pour libérer une main-d'œuvre rurale sous-employée, destinée à soutenir la croissance industrielle en milieu urbain. Le projet ambitionne également de dynamiser des secteurs urbains stratégiques, comme le bâtiment, capables d'absorber rapidement cette main-d'œuvre. Currie recommande ainsi le déplacement de 500.000 travailleurs ruraux - voire jusqu'à 1,5 million - vers les grandes villes en deux ans (Urrutia Montoya 2011, 3)[319]. Ce transfert vise à réduire le poids des minifundia peu productifs, à moderniser l'agriculture par l'élargissement des terres cultivées, à stimuler la demande intérieure et à relancer l'industrialisation. Dans cette perspective, il parie sur un cercle vertueux : investissements en infrastructures (transports, sidérurgie), amélioration de l'accès au crédit, afflux de capitaux étrangers et restauration de la confiance économique (López Acero 2011, 33-37 ; Nichols 1967). Dans cette logique, le rôle de l'État est limité à la création d'un environnement favorable : stabilité macroéconomique, appui à l'investissement privé, et construction de logements.

Le plan de financement de l'*Operación Colombia*, prévu sur trois ans (1961-1963), s'élève à 642 millions de dollars. Il repose principalement sur l'État colombien, via une forte expansion monétaire et des ressources budgétaires, ainsi que sur l'investissement privé national et l'aide étrangère. Currie mise sur les mécanismes du marché et rejette l'approche interventionniste de la CEPAL. Toutefois, le projet présente plusieurs faiblesses : il exige de lourds sacrifices des classes populaires (gel des salaires, logements précaires), déplace de force les paysans au profit des grands propriétaires et

[319] Selon Urrutia Montoya (2011, 3), l'idée de transférer la main-d'œuvre des secteurs à faible productivité, comme l'agriculture, vers les secteurs à forte productivité, comme l'industrie et les services, afin de réaliser le progrès, trouve ses origines dans la théorie du développement d'Arthur Lewis (1954), qui apparaît particulièrement adaptée à une économie comme celle de la Colombie, caractérisée par un excès apparent de main-d'œuvre peu qualifiée.

repose sur des prévisions irréalistes de croissance (jusqu'à 20% du PIB). Il impose également des efforts financiers difficilement réalisables pour l'État, les banques et les entrepreneurs, tout en ignorant la réalité sociale et démographique du pays (Villamizar 2012, 257-260).

Ces faiblesses structurelles expliquent en grande partie que ce plan ne soit jamais mis en œuvre. Il entre de surcroît en conflit avec les programmes de développement gouvernementaux ; le président Lleras Camargo et le ministre de l'Agriculture Hernán Toro Agudelo s'y opposent publiquement, dénonçant un projet qui épargne les grands propriétaires et transpose un modèle agricole états-unien jugé incompatible avec la réalité colombienne, ce qui entraîne son abandon (Centro Nacional de Memoria Histórica 2013, 57-58)[320]. Bejarano critique également cette vision technocratique : selon lui, elle préconise une plus grande concentration foncière et encourage l'exode rural. Il soutient au contraire la position gouvernementale défendue par principalement par Carlos Lleras Restrepo, promoteur d'une réforme agraire visant à étendre la petite propriété pour stabiliser les campagnes (Bejarano 1976, 8-10 ; Machado Cartagena 1999, 248).

Au-delà de ce débat entre deux modèles antagoniques, c'est la nature même du problème agraire qui fait l'objet de lectures divergentes. En effet pour Bejarano (1976, 11), le problème agraire des années 1960 ne réside pas tant dans la présence du latifundium, que dans l'incapacité de l'agriculture à absorber la main-d'œuvre, conséquence de son développement déséquilibré. Ce déséquilibre est aggravé par la quatrième phase de la *Violencia*, dont les effets sociaux deviennent évidents dès 1960-1961 : les occupations de terres se multiplient et la mobilisation politique autour de la réforme agraire s'intensifie, notamment dans le Sumapaz et le sud du Tolima, sous

[320] Le projet de l'Opération Colombie est aussi rejeté dans la presse. Nous proposons à cet égard le commentaire réalisé par Klim, datant du 11 mai 1962, dans lequel d'une façon ironique et cinglante décrit le plan et son idéateur, en concluant : « Il n'existe pas d'être humain qui ne fonde l'orgueil de sa vie sur une œuvre ou une étude particulière, et Lauchlin fonde le sien sur ce que l'on appelle l'*Operación Colombia*. Celle-ci présente comme solution idéale pour le pays le fait de transférer toute la population des campagnes vers les villes, afin de profiter des grandes commodités urbaines, de l'excès de logements, des prix merveilleusement bas des denrées alimentaires et de l'immense surabondance d'emplois. En effet, aujourd'hui, il est impossible de sortir dans la rue sans être arrêté dix fois ou plus à chaque pâté de maisons pour se voir proposer du travail. La violence a déversé sur les villes une importante vague de déplacés politiques. L'*Operación Colombia*, considérant que cela a produit une grande prospérité urbaine, projette de compléter cette conséquence de la violence, en grand et à l'échelle nationale. 'Non, cher Lauchlin, vois dans quel état nous sommes, et toi tu te mets à couper des oreilles ?' » (Caballero Calderón-Klim 1983, 101-102. Traduit de l'espagnol).

l'impulsion du dirigeant communiste Juan de la Cruz Varela[321]. Face à cela, des responsables, en particulier Carlos Lleras Restrepo, alertent sur les risques d'un exode rural incontrôlé vers les villes, susceptible de provoquer une grave crise urbaine et de menacer la stabilité même du capitalisme colombien (Sánchez Gómez 1989a, 173).

Dès lors, la réforme agraire acquiert une fonction de régulation sociale : elle vise à fixer la population rurale pour prévenir la pression sur les villes et le marché du travail industriel, raison pour laquelle Juan Felipe Gaviria (1989, 170) la considère davantage comme un plan d'économie urbaine que comme un plan agraire proprement dit. En effet, selon lui :

> Le problème agraire n'apparaît sur la scène que comme le revers dramatique de la préoccupation fondamentale : l'insuffisance dans la création d'emplois urbains. Ainsi, au lieu de considérer le chômage comme la manifestation la plus aiguë de l'échec du modèle de substitution (d'importations), on identifie plutôt dans l'agriculture en cours de modernisation, qui expulse les paysans, la cause première du problème. La préoccupation ne résidait donc pas dans le développement agricole en tant que tel, mais dans sa relation avec l'économie urbaine. Vue sous cet angle, la solution ne consistait pas à accroître la production agricole, à améliorer son efficacité, ou à doter les campagnes de ressources, puisque ces problèmes ne menaçaient pas ni ne freinaient la production industrielle. Il suffisait seulement de modifier la structure foncière à la campagne, afin de retenir les paysans sur place et d'éviter les problèmes sociaux liés à une croissance rapide de l'offre de travail urbain[322].

C'est dans ce cadre interprétatif que dès 1958, le *Frente Nacional* adopte donc une politique réformiste dans les campagnes, conforme aux préoccupations générales de la bourgeoisie sur le développement de l'économie colombienne. Le réformisme agraire constitue, d'après Gaviria (1989, 186), la première et unique politique foncière mise en œuvre par le *Frente Nacional* : il suscite des débats importants au cours des premières années, mais perd progressivement de son influence par la suite.

---

[321] Sur la trajectoire sociale et politique du leader paysan communiste Juan de la Cruz Varela (1902-1984), voir l'article de Laura Varela Mora et Yuri Romero Picón (2006) et les ouvrages de Elsy Marulanda Alvarez (1991) et Rocío Londoño Botero (2011).

[322] « el problema agrario aparece en la escena sólo como el reverso dramático de la preocupación fundamental: la insuficiencia en la creación de empleo urbano. Así, en lugar de ver el desempleo como la manifestación más aguda de la incapacidad del modelo sustitutivo, se reconoce más bien en la agricultura en trance de modernizarse, expulsadora de campesinos, la causa primera del problema. La preocupación no residía, pues, en el desarrollo agrícola como tal, sino en la relación de éste con la economía urbana. Vistas así las cosas, las soluciones no iban encaminadas a elevar la producción agraria, a mejorar su eficiencia, a dotar de recursos el campo, pues estos problemas no amenazaban ni impedían la producción industrial. Sólo era necesario modificar la estructura de propiedad en el campo, para lograr la retención campesina e impedir los problemas sociales que genera una oferta laboral urbana en rápido crecimiento ».

4.2.2 L'élaboration de la Loi 165 de 1961 et la mise en place de la réforme : du Comité national agraire à l'INCORA

La réforme agraire colombienne s'inscrit dans une conjoncture économique et politique spécifique, à la fois nationale et internationale, qui pousse les deux partis traditionnels à élaborer un projet commun. À la suite de l'échec d'un premier projet présenté au Congrès en 1959, le président Lleras Camargo crée, par le décret 2061 de 1960, le Comité national agraire (CNA) (Hartlyn 1993, 150). Celui-ci a pour objectif de rassembler l'ensemble des acteurs concernés - factions politiques favorables ou opposées à la réforme, Forces armées, Église et organisations agricoles[323] - afin de rédiger un projet de loi compatible avec les équilibres politiques et institutionnels sur lesquels se fonde le *Frente Nacional* (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 72 ; Rosas Vega 2008, 315). Il constitue donc un espace de négociation destiné à concilier des intérêts divergents dans un cadre institutionnel contraint.

L'initiative du CNA revient principalement au sénateur libéral Carlos Lleras Restrepo, qui se confirme en tant que figure centrale du réformisme agraire colombien. Dans un discours prononcé lors de la distribution des terres aux paysans de l'Ariari à Granada (Meta) le 4 février 1967, il revient sur la genèse de la réforme et sur le rôle du comité :

[323] Le CNA comptait 25 membres : Carlos Lleras Restrepo (président) ; l'archevêque primat de Colombie, Mgr Luis Concha Córdoba, représenté par Mgr José Gabriel Calderón (évêque auxiliaire de Bogotá) ; Hugo Ferreira Neira (ministre de l'Agriculture) et Virgilio Barco Vargas (ministre des Travaux publics) ; les sénateurs Germán Zea Hernández, Héctor Charry Samper, Carlos Velásquez Palau, Hernán Toro Agudelo et Jaime Angulo Bossa (libéraux officiels) ; Álvaro Gómez Hurtado, Belisario Betancur et Adán Arriaga Andrade (conservateurs *laureanistas*) ; Jesús María Arias, Pedro Nel Ospina Vásquez et Hernán Jaramillo Ocampo (conservateurs *ospinistas*) ; Gilberto Álzate Avendaño (conservateur *alzatista*) ; Arnoldo Tabares et Eugenio Colorado (représentants syndicaux) ; le général Alberto Ruiz Novoa et son représentant, le colonel Miguel Peña Bernal (Forces armées) ; Luis Guillermo Echeverri (président de la Société des Agriculteurs de Colombie) ; Augusto Espinosa Valderrama (libéral, directeur de la *Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero*) ; Carlos Holguín Peláez (conservateur, Mouvement coopératif) ; Alfonso López Michelsen, Gerardo Molina et Guillermo Amaya Ramírez (Mouvement Révolutionnaire Libéral) (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 95, note 10). Les dénominations partisanes renvoient aux principales factions du conservatisme et du libéralisme colombiens : les *laureanistas* (ou indépendants), partisans de l'ancien président Laureano Gómez Castro, incarnaient une ligne traditionaliste, autoritaire et catholique, opposée au *Frente Nacional* et au rapprochement avec le Parti libéral ; les *ospinistas* (ou unionistes), associés à l'ancien président Mariano Ospina Pérez puis à Misael Pastrana Borrero, adoptaient une position plus modérée et favorable à la coalition avec les libéraux ; les *alzatistas*, menés par Gilberto Alzate Avendaño, formaient une aile radicale et nationaliste, critique à l'égard du libéralisme comme du traditionalisme *laureanista*, parfois perçue comme la plus populiste du conservatisme (Ayala Diago 1995; Gilhodès 1974a, 100-101). Quant au Mouvement Révolutionnaire Libéral (1959-1967), présidé par Alfonso López Michelsen (fils de l'ancien président López Pumarejo), il rassemblait la gauche libérale et les dissidents du Parti libéral. En 1961, il a été le seul groupe parlementaire à voter contre la loi de réforme agraire (Gilhodès 1974, 429-432).

> Lorsque nous nous sommes réunis en 1960 au sein de ce que l'on a appelé le Comité de la Réforme agraire, que j'ai eu l'honneur de présider, afin de rédiger la loi de réforme, nous nous sommes engagés devant le peuple colombien à élaborer cette loi, à la présenter dans un délai maximal d'un mois et à la faire adopter également par le Congrès, nous avons ainsi contracté envers ce peuple paysan un engagement très important. […] nous nous sommes alors attelés au projet avec dévouement et conviction, et c'est une coalition de libéraux et de conservateurs qui a approuvé ce texte, estimant qu'il marquait le début d'une transformation et une transformation qui ne s'arrêtera pas, car la justice sociale agraire, la justice foncière, poursuivra sa marche sous ce gouvernement de manière bien plus accélérée que par le passé[324].

Cette ambition réformatrice portée par Lleras Restrepo s'inscrit pleinement dans les années 1960 dans les principes promus par la Charte de Punta del Este et l'ALPRO, qu'il traduit par la défense d'une conception intégrale de la réforme agraire (Rosas Vega 2008, 318). Cette orientation est confirmée dans son discours de février 1967, où il précise que les objectifs de la loi reposent sur une triple assistance - technique, financière et sociale - qu'il définit ainsi :

> Assistance technique, afin que le paysan cultive, dans de bonnes conditions, les productions qui peuvent le plus lui profiter et qu'il puisse, en outre, organiser la commercialisation de ces produits au sein de coopératives. Assistance financière, grâce à un crédit opportun, avec ce nouveau système de crédit supervisé que développe l'INCORA et qui donne des résultats très féconds dans le pays. Un crédit fondé sur la parole du paysan colombien, introduit à partir d'un seul principe : la confiance dans l'honnêteté, la capacité de travail et le sens des engagements de nos paysans. Et l'assistance sociale, qui signifie des écoles et une éducation sur les modes de vie, afin d'élever chaque jour le niveau culturel et matériel des populations. Une assistance sociale qui va de la transformation du régime alimentaire jusqu'à l'ouverture aux jouissances spirituelles, grâce à une éducation adaptée, de tant d'esprits qui, autrement, resteraient plongés dans l'obscurité et le retard. La réforme sociale en marche, la réforme sociale intégrale, telle que nous l'avons toujours conçue depuis le début de la rédaction de la loi : une réforme qui ne consiste pas simplement, comme l'ont promis tant de charlatans, à distribuer des terres en laissant le paysan sans ressources, sans savoir qu'en faire ; une réforme qui vise à créer de véritables propriétaires, avec assistance technique, crédit et soutien. Car l'essentiel n'est pas qu'un paysan puisse dire : « j'ai obtenu cette terre » ; l'essentiel est qu'il puisse dire : « sur cette terre, je peux éduquer ma

[324] « Cuando nos reunimos en 1960 en el llamado Comité de la Reforma Agraria, que tuve el honor de presidir, a redactar la ley de la reforma y nos comprometimos con el pueblo colombiano a que haríamos una ley y que la presentaríamos en el término máximo de un mes y a sacarla también en el Congreso, contrajimos con ese pueblo campesino un compromiso muy grande. […] nos pusimos con dedicación y con fe a trabajar en el proyecto, y fue una coalición de liberales y conservadores la que aprobó ese proyecto, la que pensó que era el comienzo de una transformación y una transformación que no va a detenerse porque la justicia social agraria, la justicia en la tierra, va a continuar su marcha bajo este gobierno de manera mucho más acelerada que en el pasado ».

> famille, parce qu'on m'a appris à la travailler, parce qu'on m'a accordé du crédit pour la cultiver et parce que je peux en tirer un rendement suffisant pour élever mon niveau de vie et contribuer à la grandeur du pays », comme l'a très bien dit le docteur Enrique Peñalosa (directeur de l'INCORA)[325].

Si Lleras Restrepo défend une vision globale et intégrée de la réforme, il insiste néanmoins dès les premières discussions sur la primauté de sa dimension structurelle, comme en témoigne son intervention lors de la séance du 23 novembre 1960 de la Troisième Commission du Sénat. Il y explique que le choix de qualifier la réforme de « réforme sociale agraire » traduit la volonté de privilégier la transformation de la structure foncière plutôt qu'une simple accumulation de mesures sectorielles :

> Le fait est que l'objectif particulier et essentiel du projet est la réforme de la structure de la propriété foncière, et que nous avons jugé convenable et nécessaire de reprendre l'ensemble de l'organisation nationale des questions agraires, afin de les intégrer dans un seul et même projet. Bien entendu, nous n'ignorons pas l'importance du crédit, du commerce, de l'assistance technique agricole, du logement rural ou de l'éducation rurale ; mais sur tous ces aspects, le pays a déjà progressé par différentes voies. Il est possible que ces voies aient besoin d'être renforcées […] Mais il n'était ni opportun ni nécessaire d'inclure toutes ces matières dans ce projet, ce qui l'aurait rendu interminable[326] (BLAA, archive CLR, fond MSS 768-6197, f. 780).

[325] « Asistencia técnica, para que el campesino siembre en debidas condiciones los cultivos que más puedan beneficiarlo y, además, para que pueda organizar el mercadeo de esos artículos en cooperativas. Asistencia financiera con crédito oportuno, con este nuevo sistema de crédito supervisado que está desarrollando el INCORA y que tan fecundos resultados está arrojando en el país. Un crédito que reposa sobre la palabra del campesino colombiano, un crédito que se ha introducido partiendo de una sola premisa: la fe en la honradez, en la capacidad de trabajo y de cumplimiento de nuestros campesinos. Y la asistencia social, que significa escuelas y educación sobre la forma de vivir para ir mejorando todos los días el nivel cultural y material de las gentes. La asistencia social, que va desde la transformación de la dieta alimenticia hasta abrir al campo de los goces espirituales, mediante la educación oportuna, tantas mentes que de otra manera permanecerían sumidas en la oscuridad y en el atraso. La reforma social en marcha, la reforma social integral, como nosotros la entendimos siempre desde que se comenzó la redacción de la ley; la reforma que no consiste simplemente, como han ofrecido tantos charlatanes, en repartir tierra dejando al campesino sin recursos, sin saber qué hacer con esa tierra; la reforma que viene a hacer propietarios de verdad, con asistencia técnica, con crédito, con ayuda. Porque lo importante no es que un campesino pueda decir: me quedé con esta tierra; lo importante es que pueda decir: sobre esta tierra puedo educar mi familia, porque me enseñaron a trabajarla, porque me dieron crédito para trabajarla y porque puedo obtener de ella un rendimiento suficiente para elevarme en el nivel de vida social y para engrandecer al país, como lo ha dicho muy bien el doctor Enrique Peñalosa ».

[326] « en el hecho de que el objetivo particular y esencial del proyecto es el de la reforma de la estructura de la propiedad de la tierra, y que, creyéramos conveniente y necesario, volver a tomar todo el conjunto de la organización nacional sobre cuestiones agrarias, para incorporarlas en un solo proyecto. Claro que no se nos podía esperar la importancia que tiene el crédito ni el mercader, ni las labores de extensión agrícola, ni la vivienda campesina, ni la educación rural; pero sobre todas esas cosas el país ha venido avanzando por distintos caminos, puede que esos caminos necesiten refuerzos, […] pero no era oportuno ni necesario involucrar todas esas materias que le hubiera hecho interminable ».

Dans cette perspective, Lleras Restrepo souligne que le CNA doit assurer la coordination des initiatives existantes et « harmoniser (les) différentes propositions dans un statut unique, afin d'en faciliter la discussion ultérieure au Parlement »[327] (BLAA, archive CLR, fond MSS 768-6197, f. 781). Les objectifs du comité s'organisent ainsi autour de cinq axes principaux :

1- Évaluer le niveau de vie de la population rurale afin de distribuer des terres à ceux qui peuvent les cultiver et mettre en production les terres incultivées ;
2- Coordonner les services ruraux afin de créer des projets aptes à obtenir des ressources de coopération internationale ;
3- Modifier la législation agraire et proposer des instruments efficaces d'action.
4- Recueillir les projets et solutions présentés antérieurement au Congrès sur le problème agraire, avant 1960 ;
5- Favoriser la coordination entre initiatives étatiques et privées pour faciliter l'adoption d'une nouvelle loi (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 72).

Les travaux du CNA, menés du 8 septembre au 20 octobre 1960, aboutissent à la présentation du projet de loi 167 le 7 novembre 1960, qui donne lieu à des débats prolongés (environ cinquante séances) au sein de la Troisième Commission du Sénat (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 74). Ce projet vise à promouvoir la formation d'une paysannerie propriétaire tout en préservant l'équilibre avec la grande propriété, en privilégiant la propriété familiale et les exploitations moyennes. Il s'articule autour de trois axes : accès à la terre, incitations fiscales et régulation du travail rural.

Or, au Congrès, les débats se cristallisent autour de questions sensibles : expropriation, indemnisation et coût pour l'État. Les modifications adoptées atténuent la portée initiale du projet, qui, à l'instar de la loi 200 de 1936, perd une partie de son ambition réformiste malgré les efforts de Lleras pour préserver un consensus politique (Gómez 2018, 121-122). Le *Frente Nacional* fait ainsi apparaître un paradoxe : il crée les conditions politiques nécessaires à l'adoption d'une réforme agraire, tout en limitant fortement la portée en raison des contraintes institutionnelles qu'il impose. Le système de parité entre libéraux et conservateurs et d'alternance présidentielle garantit la stabilité,

[327] « armonizar en un estatuto distintas iniciativas y facilitar la discusión posterior del parlamento ».

mais instaure également un mécanisme de veto croisé qui freine toute transformation structurelle. Ainsi, bien que la réforme soit adoptée, sa mise en œuvre se heurte à de nombreux blocages (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 87).

Ces blocages s'enracinent dans trois tensions majeures que révèlent les travaux du CNA et les débats parlementaires :

1- La légitimité de l'expropriation des terres privées, jugée inacceptable par une partie du Congrès ;
2- La création d'un organisme autonome, l'INCORA, perçu comme potentiellement trop indépendant du pouvoir politique ;
3- La complexité des procédures juridiques et administratives nécessaires pour activer l'expropriation ou l'extinction de domaine, souvent freinées par des interprétations juridiques restrictives (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 87).

Les opposants, notamment les conservateurs dits *laurenistas* menés par Álvaro Gómez Hurtado[328], craignent une instrumentalisation politique de la réforme et imposent des restrictions qui réduisent sa portée redistributive (Rosas Vega 2008, 320-324).

Le débat sur la distribution des terres oppose deux visions : l'une, économique, critique le morcellement jugé inefficace, puisqu'il réduit la productivité et la rentabilité, faute de pouvoir y injecter efficacement les ressources technologiques et le capital nécessaires ; l'autre, juridique, défend un droit absolu à la propriété individuelle, rejetant toute limitation et revendiquant une distribution libre des terres aux bénéficiaires de la réforme. Entre ces deux positions, Bernardo Carreño Varela (2000, 164) précise que Carlos Lleras adopte une solution intermédiaire, visant à créer un grand nombre de propriétaires autonomes regroupés en coopératives ou en structures communautaires à gestion démocratique, qui pourraient accueillir capital et technologie, améliorer les systèmes de commercialisation, garantir un revenu décent aux producteurs tout en réduisant les prix pour les consommateurs.

Pour parvenir à un compromis, les partisans de la réforme acceptent finalement que la redistribution repose surtout sur la colonisation et la distribution des terres

[328] Les conservateurs *laureanistas* ou indépendants se situent à l'époque en dehors du *Frente Nacional*, rejetant la coalition entre les partis traditionnels.

publiques (*baldíos*), jugées moins conflictuelles. L'expropriation est maintenue uniquement comme mesure subsidiaire, strictement encadrée, applicable à des terres incultes ou volontairement cédées (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 75-78).

En définitive, la Loi 135, promulguée le 15 décembre 1961, représente une avancée symbolique, mais son application est freinée par un cadre institutionnel rigide, des oppositions parlementaires fortes et des mécanismes juridiques défavorables à une redistribution effective. Le compromis trouvé favorise la colonisation plutôt qu'une transformation structurelle du régime foncier. Cette loi présente un texte dense et ambitieux, composé de 19 chapitres et 111 articles. Elle fixe les objectifs de la réforme, crée l'INCORA pour l'exécuter et définit l'administration et la distribution des terres (Londoño Botero et al. 2016a, 123).

Sur le plan de son contenu, la réforme sociale agraire repose sur trois axes stratégiques (Balcázar Vanegas et al. 2001, 10) :

1- L'octroi de terres aux paysans sans propriété ;
2- La mise en valeur des terres pour leur intégration au circuit productif ;
3- La fourniture de services sociaux de base et d'autres formes de soutien complémentaire.

Ses principaux objectifs sont :

1- Réformer la structure agraire en réduisant la concentration excessive de la propriété foncière et en luttant contre le morcellement non rentable.
2- Reconstituer des unités d'exploitation viables dans les zones de *minifundio* et attribuer des terres en priorité à ceux qui les travaillent directement avec leur famille.
3- Encourager l'exploitation productive des terres non cultivées ou sous-utilisées.
4- Accroître la production et la productivité agroalimentaires, en lien avec le développement des autres secteurs économiques.
5- Préserver, protéger et gérer durablement les ressources naturelles.
6- Améliorer le niveau de vie de la population rurale grâce à ces mesures et à la coordination des services sociaux.
7- Promouvoir et soutenir les organisations de développement économique, social et culturel des communautés paysannes.

Pour atteindre ces objectifs, trois éléments structurants sont prévus (Londoño Botero et al. 2016a, 125-37) :

1- Des mécanismes variés d'accès à la terre : la loi prévoit l'achat direct, l'expropriation avec ou sans indemnisation (conformément à l'article 30 de la Constitution), la donation volontaire et l'extinction de domaine pour terres incultes, selon la loi de 1936.

2- L'introduction des Unités Agricoles Familiales (UAF)[329], destinées à garantir des conditions de vie décentes aux familles, selon les réalités locales (sols, climat, ressources).

3- La gestion des terres publiques (*baldíos*) et les programmes de colonisation : reprise des plafonds de la loi de 1946 (5000 ha pour l'élevage et 25 ha minimum pour les cultivateurs), avec distribution par l'INCORA selon les priorités de la réforme.

Toutefois, la multiplicité des exceptions et la complexité du dispositif affaiblissent la cohérence d'ensemble, laissant une large marge d'interprétation à l'INCORA. Ces ambiguïtés favorisent également une application de la loi vulnérable à l'arbitraire, aux lenteurs bureaucratiques et aux jeux de pouvoir, dans un contexte politique où la stabilité du régime repose sur des équilibres fragiles.

Pour conclure sur l'élaboration de la loi et ses premières implications, la réforme agraire colombienne, portée par l'État et soutenue moralement par l'Église, s'inscrit dans un projet ambitieux de transformation sociale. Elle se heurte cependant au cadre institutionnel rigide propre du *Frente Nacional*, qui impose des compromis permanents entre forces politiques opposées, et qui implique que cette réforme avance lentement sous le mandant de Lleras Camargo, avant de stagner sous celui de Guillermo León Valencia (1962-1966), deuxième président du gouvernement de coalition, avant de reprendre de manière plus vigoureuse sous la présidence de Carlos Lleras Restrepo, qui en intensifie

[329] Les dispositions concernant les unités agricoles familiales (UAF) sont traitées au chapitre X de la loi 135 de 1961. Selon l'article 50, il s'agit d'exploitations dont la taille est adaptée aux conditions locales et suffisante pour assurer à une famille un revenu stable, tout en reposant principalement sur le travail familial. Les bénéficiaires sont soumis à des obligations strictes : ils doivent exploiter directement la terre et ne peuvent la céder sans l'autorisation de l'INCORA, qui dispose d'un droit de contrôle et de préemption afin d'éviter la reconcentration foncière (art. 51). L'État conserve également des droits d'intervention dans les cas de vente, de succession ou de mauvaise utilisation des terres (art. 52), et peut imposer un régime de patrimoine familial pour protéger ces exploitations (art. 53). Ainsi, les UAF visent à garantir des exploitations viables tout en assurant la fonction sociale de la propriété.

l'action réformiste. Les puissants intérêts fonciers, appuyés sur des mécanismes juridiques complexes et des procédures administratives lourdes, limitent la portée redistributive de la loi 135. Conçue comme un instrument de modernisation rurale et de justice sociale, cette loi privilégie la colonisation de terres publiques au détriment de l'expropriation des grandes propriétés, ce qui réduit son potentiel de changement structurel. Elle constitue néanmoins un jalon important dans l'histoire des politiques rurales colombiennes, illustrant les tensions persistantes entre volonté de réforme et maintien des équilibres politiques traditionnels.

4.2.3 La création de l'INCORA (1962) : statut, missions et ambitions

À partir de 1962, la réforme agraire colombienne entre dans une phase de mise en œuvre et de structuration institutionnelle, dans un contexte politique dominé par la logique du compromis bipartite instaurée par le *Frente Nacional*. Sous le gouvernement de Guillermo León Valencia - dont Robert Karl (2018, 192) souligne les limites en matière de leadership étatique - l'action publique se caractérise, à la différence de celle d'Alberto Lleras Camargo, par l'absence d'une orientation claire et cohérente en matière de réforme, de fonctionnement de l'État et de gouvernance partagée (Silva Luján 1989, 225).

Le mandat de Valencia est notamment structuré autour de la « *milimetría* », un mécanisme de répartition strictement proportionnelle des postes administratifs entre libéraux et conservateurs, conçu pour maintenir l'équilibre politique dans un contexte de faible légitimité électorale. Toutefois, ce système entrave la définition de politiques publiques cohérentes et de programmes durables, notamment en matière de développement et de réforme agraire, et contribue à une forme d'immobilisme (Pécaut 2006, 43 ; Karl 2018, 193).

Parallèlement, la période est marquée par la montée du conflit armé, en particulier à partir de 1964, avec la répression des « républiques indépendantes »[330] et l'émergence des guérillas des Forces Armées Révolutionnaires de Colombie (FARC), puis de l'Armée

[330] Expression utilisée depuis 1961 par le sénateur conservateur Álvaro Gómez Hurtado pour désigner les zones d'autodéfense créées par les guérillas communistes à la suite de la *Violencia*, et dans lesquelles s'inscrit le mouvement agraire. Ce sont des territoires échappant à l'autorité de l'État central, où l'influence du gouvernement est pratiquement inexistante. Parmi ces zones figurent : Tequendama, Urabá, Vichada, Territorio Vásquez, El Duda, Ariari, Guayabero, Pato, Riochiquito et Marquetalia (Penagos Carreño 2013; Bataillon et Martin 2016 ; Morales Castro 2023, 116).

de Libération Nationale (ELN)[331] (Morales Castro 2023, 115–116). Face à cette insurrection naissante, la réponse gouvernementale privilégie une stratégie sécuritaire, accompagnée de la diffusion d'un discours anticommuniste qui reconfigure profondément les conditions d'exercice de la citoyenneté politique et sociale, reléguant de fait la réforme agraire au second plan (Karl 2018, 195-196).

Ce double contexte - blocage institutionnel lié au compromis bipartite et primauté des enjeux d'ordre public - explique en partie la lenteur du processus de réforme, dont les avancées concrètes demeurent limitées et spatialement circonscrites, notamment aux districts d'irrigation[332] (Arango Restrepo 1987, 210). C'est pourtant dans ce cadre contraint que sont posées les bases institutionnelles de la réforme, avec la mise en marche de l'INCORA, organe principal chargé de la problématique des terres et de la gestion du CNA, du Fond National Agraire (FNA) et de la figure des procureurs agraires, des dispositifs qui marquent les premiers pas institutionnels d'un projet encore embryonnaire (Balcázar Vanegas *et al*. 2001, 11 ; Franco Cañas et de los Ríos Carmenado 2011, 103).

L'INCORA est officiellement créée par la Loi 135 de 1961 (chapitre II) et ses premières structures organiques se mettent en place entre 1962 et 1963. Il s'agit d'un établissement public doté de personnalité juridique, d'une autonomie administrative et d'un patrimoine propre[333], chargé de l'administration et de la redistribution des terres intégrées au FNA, acquises par achat, expropriation ou cession (Gómez Espinosa 2016 ; Morales Castro 2016, 113 ; 2023, 115).

Parmi ses missions essentielles, l'INCORA doit administrer les terres vacantes appartenant à l'État (*baldíos*), qu'il peut attribuer, réserver ou intégrer à des programmes de colonisation selon les normes en vigueur. Il lui revient également de lutter contre les

[331] La répression de ces mouvements et le projet de reprise du contrôle sur ces territoires s'inscrivent dans le cadre du plan LASO (*Latin American Security Operation*), une opération tactique destinée à contrer l'influence des mouvements communistes. Ainsi, sous l'impulsion des stratégies du général Alberto Ruiz Novoa (vétéran de la Guerre de Corée), Guillermo León Valencia inscrit le conflit interne colombien dans le contexte plus large de la Guerre froide, opposant démocratie libérale et communisme, avec pour objectif d'éliminer les manifestations nationales de cette dernière idéologie (Silva Luján 1989d, 225; Penagos Carreño 2013).

[332] Les districts d'irrigation sont des entités de gestion locale, définies géographiquement, responsables de la fourniture d'eau pour l'irrigation agricole, de l'exploitation et de l'entretien des infrastructures connexes. En Colombie, ils couvrent de vastes zones notamment pour des cultures comme le riz, la canne à sucre et les fruits. Ces systèmes sont souvent gérés par des associations d'utilisateurs après avoir été transférés par des agences gouvernementales (García Betancourt 1994).

[333] Le patrimoine de l'INCORA est formé par tous les fonds et les biens qui rentrent dans le FNA et sa destination ne peut être modifiée par le gouvernement (art. 15).

appropriations illégales et d'assurer l'application de la loi en cas de non-respect des conditions d'attribution ou de possession de ces terres. L'Institut réalise en outre des études méthodiques des différentes zones du pays afin de disposer des données nécessaires à la planification du développement rural, notamment en ce qui concerne l'usage des terres et de l'eau, la lutte contre l'érosion ou la récupération des terres inondables.

Dans une perspective de clarification foncière, il identifie les terres relevant du domaine public, facilite la régularisation des titres de propriété et participe à la constitution de cadastres fiscaux. Il joue également un rôle actif dans le développement des infrastructures rurales, en favorisant la construction de routes d'accès aux zones de colonisation et de voies de communication entre les zones de production agricole ou d'élevage et les réseaux de transport existants. Par ailleurs, il intervient aussi dans la mise en valeur des terres par des actions de reforestation, de drainage et d'irrigation, afin d'améliorer la productivité dans les régions concernées.

L'INCORA assure également la distribution de terres dans les zones qu'il colonise ou dans les terres privées qu'il acquiert, tout en fournissant aux agriculteurs un appui technique, financier et organisationnel pour leur installation et la commercialisation de leurs productions. Il coordonne la mise en place de services publics en milieu rural (santé, éducation, transports), et peut soutenir financièrement leur création lorsqu'ils sont inexistants. Enfin, il encourage la formation de coopératives paysannes et d'« Unités d'Action Rurale »[334] (UAF), s'imposant ainsi comme l'instrument central de la politique de réforme agraire, incarnant la volonté de l'État de corriger les déséquilibres fonciers et de promouvoir l'intégration sociale des populations rurales à travers une action coordonnée, technique et institutionnelle (Loi 135/1961, chapitre II, article 3).

Au-delà de ses fonctions techniques, l'INCORA apparaît également comme un instrument stratégique permettant à l'État colombien de s'aligner sur les principes de l'ALPRO dans une dynamique de modernisation, tout en servant de contrepoids à l'expansion du communisme. Cette orientation est explicitement soulignée dans le

[334] Les UAF ont pour objectif de regrouper les services essentiels destinés aux agriculteurs et aux éleveurs, qu'ils soient techniques, économiques ou sociaux. Elles visent également à unifier les relations avec les usagers, à préparer la structuration des coopératives, et à encourager la coopération entre les propriétaires fonciers et les travailleurs ruraux (Loi 135/1961, chap. XVII, art. 95 ; Suarez de Castro 1964, 16).

discours gouvernemental, qui présente l'INCORA comme un vecteur fondamental pour réaliser :

> la révolution à la colombienne, avec des méthodes juridiques et dans le respect de normes préétablies et librement acceptées par le peuple, par l'intermédiaire de ses organes naturels de représentation. Sans poteau ni démagogie, sans injustice ni violation des droits, mais avec la volonté d'instaurer la justice sociale et des règles modérées de production technique[335] (« Labor del INCORA », 08/04/1962, AGN, fond CTR, b. 11, d. 3).

Toutefois, l'ampleur des missions assignées à l'INCORA contraste avec les contraintes politiques, institutionnelles et sociales qui pèsent sur son action. Il convient dès lors d'examiner les résultats concrets de l'Institut au cours de ses six premières années d'activité, afin d'évaluer l'écart entre les ambitions initiales et leur mise en œuvre effective.

Les résultats de l'INCORA dans la période 1962-1967 semblent, à première vue, témoigner d'une certaine efficacité de l'action réformatrice. Plusieurs milliers d'hectares sont redistribués et un nombre significatif de familles paysannes accède à la propriété foncière. Selon les données présentées, l'Institut acquiert pour ses programmes un total de 2.362.342 ha de terre par différents mécanismes : 1.944.910 ha (82,3%) par extinction du domaine privé, 264.643 ha (11,2%) par cessions volontaires, 109.044 ha (4,6%) par achats, et 43.745 ha (1,85%) par expropriations (image 1, tableau 1)[336]. Ces données mettent en évidence une très forte prédominance de l'extinction du domaine privé comme principal instrument d'acquisition foncière. Nous notons que la majorité des terres est acquise via ce mécanisme juridique, qui permet de récupérer les terres non exploitées économiquement (comme le prévoit la Loi 56 de 1905) ou mal utilisées (Arango Restrepo 2014, 115–127)[337]. En revanche, les achats et les expropriations restent marginaux, ce qui

[335] « estamos haciendo la revolución a la colombiana con métodos jurídicos y dentro de normas preestablecidas y libremente aceptadas por el pueblo, por intermedio de sus órganos naturales de representación. Sin paredón ni demagogia sin injusticia ni violación de derechos, pero con decisión hacia la justicia social y las normas moderadas de producción técnica ».

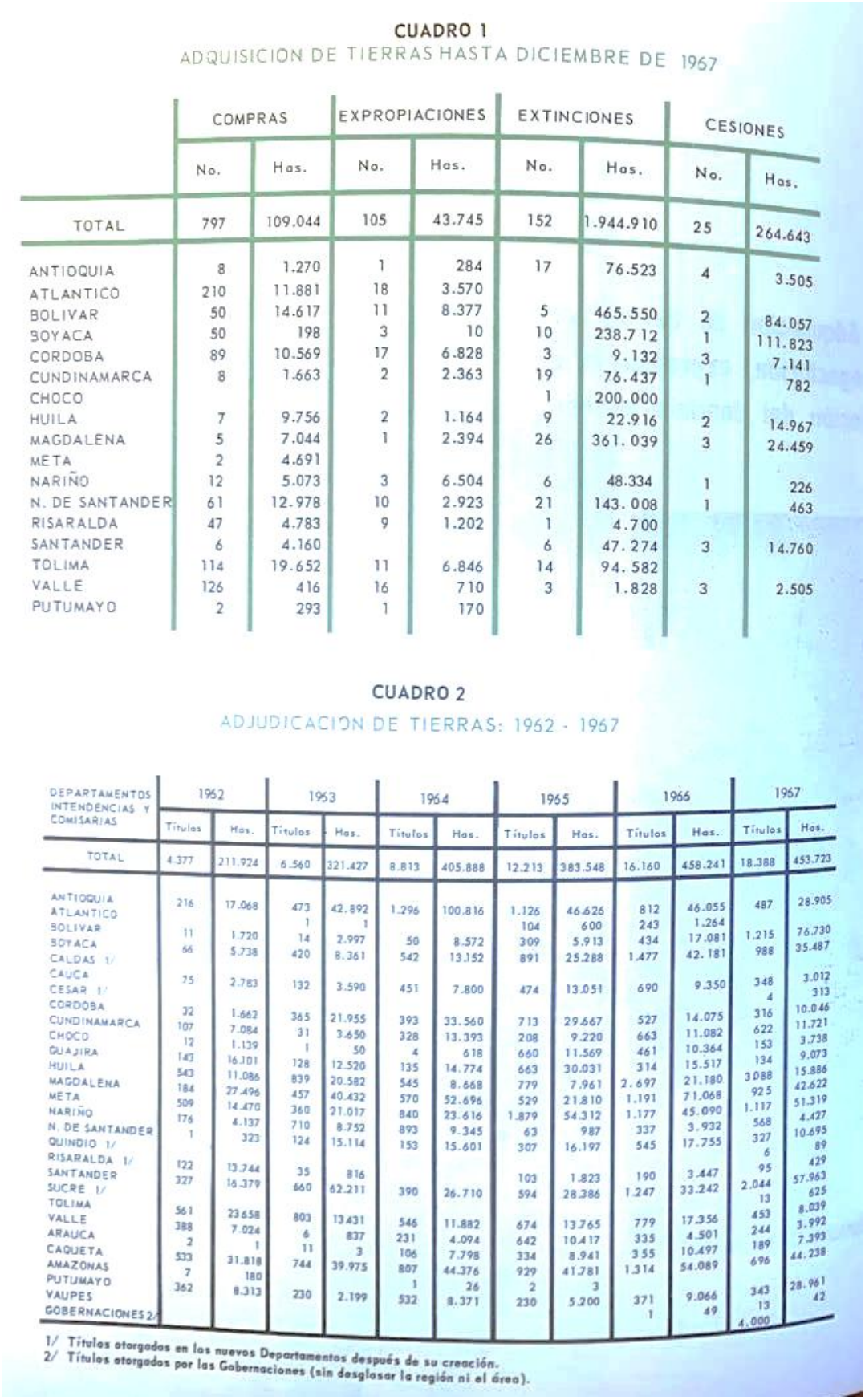
[336] D'après les données reportées par Balcázar, López, Orozco et Vega (2001, p. 11), entre 1962-1967, le FNA - administré par l'Institut - intègre 357.861 hectares de terre : 25% (92.870 ha) via des achats, 72,4% (259.339 ha) via des cessions, et seulement 1,6% (5.652 ha) par voie d'expropriations.

[337] Aux causes de l'extinction du domaine, Arango Restrepo (2014, 124–127) ajoute les biens générés par enrichissement illicite : cause prévue dès années 1990, tel qu'établi à l'article 34, alinéa 2 de la Constitution de 1991, puis intégrée à la législation agraire à travers la Loi 160 de 1994, la Loi 333 de 1996 et la Loi 793 de 2002.

suggère que la réforme a peu affecté directement les grands propriétaires en activité et qu'elle a ainsi évité une confrontation frontale avec eux.

Sur cette même période, l'INCORA octroie 66.511 titres de propriété aux familles paysannes, pour un total de 2.234.751 ha redistribuées, soit 94,6% des terres acquises, ce qui correspond à un taux de redistribution élevé en apparence. La répartition des terres attribuées (image 2) montre une progression constante, qui témoigne d'une efficacité de l'action réformatrice. Toutefois, cette efficacité doit être nuancée, puisque le recours massif à l'extinction du domaine en limite potentiellement l'impact sur la structure foncière traditionnelle, laquelle demeure en grande partie intacte.

Image 2. Acquisitions et attributions des terres par l'INCORA jusqu'en décembre 1967. INCORA.1968. Seis años de reforma social agraria en Colombia, 1962-1967. Bogotá: INCORA, p.18 (LAC, Colombia Box 2).



CUADRO 1

ADQUISICION DE TIERRAS HASTA DICIEMBRE DE 1967

	COMPRAS		EXPROPIACIONES		EXTINCIONES		CESIONES	
	No.	Has.	No.	Has.	No.	Has.	No.	Has.
TOTAL	797	109.044	105	43.745	152	1.944.910	25	264.643
ANTIOQUIA	8	1.270	1	284	17	76.523	4	3.505
ATLANTICO	210	11.881	18	3.570				
BOLIVAR	50	14.617	11	8.377	5	465.550	2	84.057
BOYACA	50	198	3	10	10	238.7 12	1	111.823
CORDOBA	89	10.569	17	6.828	3	9.132	3	7.141
CUNDINAMARCA	8	1.663	2	2.363	19	76.437	1	782
CHOCO					1	200.000		
HUILA	7	9.756	2	1.164	9	22.916	2	14.967
MAGDALENA	5	7.044	1	2.394	26	361. 039	3	24.459
META	2	4.691						
NARIÑO	12	5.073	3	6.504	6	48.334	1	226
N. DE SANTANDER	61	12.978	10	2.923	21	143. 008	1	463
RISARALDA	47	4.783	9	1.202	1	4.700		
SANTANDER	6	4.160			6	47. 274	3	14.760
TOLIMA	114	19.652	11	6.846	14	94. 582		
VALLE	126	416	16	710	3	1.828	3	2.505
PUTUMAYO	2	293	1	170				

CUADRO 2

ADJUDICACION DE TIERRAS: 1962 - 1967

DEPARTAMENTOS INTENDENCIAS Y COMISARIAS	1962		1963		1964		1965		1966		1967	
	Títulos	Has.	Títulos	Has.	Títulos	Has.	Títulos	Has.	Títulos	Has.	Títulos	Has.
TOTAL	4.377	211.924	6.560	321.427	8.813	405.888	12.213	383.548	16.160	458.241	18.388	453.723
ANTIOQUIA	216	17.068	473	42.892	1.296	100.816	1.126	46.626	812	46.055	487	28.905
ATLANTICO			1	1			104	600	243	1.264		
BOLIVAR	11	1.720	14	2.997	50	8.572	309	5.913	434	17.081	1.215	76.730
BOYACA	66	5.738	420	8.361	542	13.152	891	25.288	1.477	42. 181	988	35.487
CALDAS 1/												
CAUCA	75	2.783	132	3.590	451	7.800	474	13.051	690	9.350	348	3.012
CESAR 1/											4	313
CORDOBA	32	1.662	365	21.955	393	33.560	713	29.667	527	14.075	316	10.046
CUNDINAMARCA	107	7.084	31	3.650	328	13.393	208	9.220	663	11.082	622	11.721
CHOCO	12	1.139	1	50	4	618	660	11.569	461	10.364	153	3.738
GUAJIRA	143	16.101	128	12.520	135	14.774	663	30.031	314	15.517	134	9.073
HUILA	543	11.086	839	20.582	545	8.668	779	7.961	2. 697	21.180	3088	15.886
MAGDALENA	184	27.496	457	40.432	570	52.696	529	21.810	1.191	71.068	925	42.622
META	509	14.470	360	21.017	840	23.616	1.879	54.312	1.177	45.090	1.117	51.319
NARIÑO	176	4.137	710	8.752	893	9.345	63	987	337	3.932	568	4.427
N. DE SANTANDER	1	323	124	15.114	153	15.601	307	16.197	545	17.755	327	10.695
QUINDIO 1/											6	89
RISARALDA 1/	122	13.744	35	816			103	1.823	190	3.447	95	429
SANTANDER	327	16.379	660	62.211	390	26.710	594	28.386	1.247	33.242	2.044	57.963
SUCRE 1/											13	625
TOLIMA	561	23.658	803	13.431	546	11.882	674	13.765	779	17.356	453	8.039
VALLE	388	7.024	6	837	231	4.094	642	10.417	335	4.501	244	3.992
ARAUCA	2	1	11	3	106	7.798	334	8.941	355	10.497	189	7.393
CAQUETA	533	31.818	744	39.975	807	44.376	929	41.781	1.314	54.089	696	44.238
AMAZONAS	7	180			1	26	2	3				
PUTUMAYO	362	8.313	230	2.199	532	8.371	230	5.200	371	9.066	343	28.961
VAUPES									1	49	13	42
GOBERNACIONES 2/											4.000	

1/ Títulos otorgados en los nuevos Departamentos después de su creación.
2/ Títulos otorgados por las Gobernaciones (sin desglosar la región ni el área).

Une analyse plus fine de la provenance des terres redistribuées permet de préciser ces limites. Parmi les terres cédées, 80% de la surface proviennent de seulement trente-deux exploitations, ce qui révèle une forte concentration des opérations foncières et souligne les limites du processus redistributif, dont les résultats apparaissent insuffisants au regard des objectifs affichés. Ce constat conduit, dès 1964, à réclamer la modification de certains aspects de la loi afin de faciliter l'intervention dans la propriété privée et de permettre un véritable processus de redistribution (Balcázar Vanegas et al. 2001, 12 ; Franco Cañas et de los Ríos Carmenado 2011, 103).

Ainsi, à ce stade, la réforme agraire colombienne apparaît davantage comme une campagne de colonisation de terres vacantes que comme une réforme à visée structurelle : elle ne produit pas une redistribution effective des terres, tandis que, parallèlement, les grands propriétaires et les adversaires de la réforme détournent les initiatives de la loi pour préserver leurs intérêts (Morales Castro 2016, 114 ; Oberlin Molina 2021, 75 ; 2024, 9).

La « colonisation dirigée » est alors perçue par les dirigeants politiques comme une solution présentée comme miraculeuse aux tensions internes du pays, reposant sur l'idée que le problème principal n'est pas la répartition des terres, mais la surpopulation dans certaines régions (Balcázar Vanegas et al. 2001, 12). Dans cette perspective, la réforme tend à déplacer le problème plutôt qu'à le résoudre structurellement. Du côté des grands propriétaires, on observe une attitude stratégique : loin de s'opposer frontalement à l'extinction du domaine pour non-exploitation, ils acceptent de céder certaines terres afin de rester éligibles à l'attribution de parcelles prometteuses dans les zones de colonisation, notamment durant les premières années de la réforme (Arango Restrepo 2014, 121). Ce comportement souligne la capacité d'adaptation des élites foncières face aux dispositifs réformateurs. Pour ces raisons, Mariano Arango Restrepo (1987, 209) situe la réforme agraire colombienne à mi-chemin entre un type marginal, dans la mesure où elle repose essentiellement sur la colonisation, et un modèle conventionnel, en ce qu'elle affecte de manière très limitée la structure de la propriété foncière.

Ces limites structurelles donnent lieu à des perceptions divergentes au sein de la société colombienne. Dès sa création, cependant, l'INCORA fait l'objet d'appréciations contrastées. Si ses fonctionnaires et certains membres du gouvernement et du parlement favorables à la réforme le présentent comme un outil au service de la justice sociale et du

progrès rural, d'autres acteurs le perçoivent comme un vecteur potentiel d'instabilité. Ce contraste se manifeste particulièrement dans les discours de ses dirigeants. Enrique Peñalosa Camargo, directeur de l'INCORA, déclare à ce propos dans un long entretien accordée au quotidien *El Espectador* le 29 juillet 1962 :

> L'INCORA mène ainsi un combat sur deux fronts : celui des propriétaires qui refusent de partager leurs biens avec les gens sans terre et celui de ces derniers qui, animés d'une impatience fébrile, comptent les jours et les heures avant que les terres rurales ne soient morcelées et que ne tombe sous leur contrôle le mystère insondable des *baldíos*[338]. […] Ce n'est un secret pour personne, dit-il ensuite, qu'une des caractéristiques des pays sous-développés, pour laquelle et la Colombie ne constitue pas une exception, est que les individus qui manipulent les facteurs du pouvoir possèdent des intérêts considérables dans la propriété rurale de leur pays. Il ne faut donc pas s'étonner que des personnes occupant les positions les plus diverses, que ce soit par sentimentalisme, autoritarisme ou pour défendre des situations génératrices de bénéfices sociaux, économiques ou politiques, soient intéressées à empêcher toute modification radicale de la structure du secteur agro-pastoral. Pour cela, elles sont prêtes, et le font souvent, à utiliser les moyens et procédés les plus inattendus, y compris ceux qui semblent revêtir une apparence de technicité et d'impartialité. Il y a des personnes qui, faisant semblant de vouloir le succès de la réforme, insistent pour que nous brûlions les étapes, accélérant les projets et leur exécution sans étude ni recherche préalable ; en réalité, ce qu'elles souhaitent profondément, c'est l'échec de l'Institut, pour pouvoir démontrer, avec le temps, que la réforme agraire fut un désastre. C'est pourquoi il est nécessaire de résister à ce type de pressions, aussi douloureux que cela puisse être. […] Si les impatients amis et les ennemis de la réforme le permettent, il est très possible que, durant les cinq premières années de l'effort colombien, deux à trois fois plus de familles bénéficient de la réforme, et que sept à huit fois plus de terres soient redistribuées[339] [par rapport aux 4300 familles bénéficiaires de la réforme agraire mexicaine avec une parcelle inférieure à 4

[338] « El INCORA lucha así en un doble frente: el de los propietarios que no quieren compartir sus bienes con las gentes sin tierra y el de estas últimas que con mentalidad febril cuentan los días y las horas en que habrán de parcelarse los predios rurales y colocarse bajo su dominio el misterio insondable de los baldíos ».

[339] « No es un secreto, dice luego que una de las características de los países subdesarrollados, a la cual no es una excepción Colombia, es la de que los individuos que manejan los factores de poder poseen intereses de consideración en la propiedad rural del respectivo país. Por eso no nos podemos extrañar de que personas localizadas en las más diferentes posiciones, por sentimentalismo, por autoritarismo o por defender situaciones que producen dividendos sociales, económicos o políticos, estén interesados en que no se realice una modificación radical en la estructura del sector agropecuario del país. Para ello están dispuestos y con frecuencia lo hacen a utilizar los sistemas y los expedientes más extraños, aún aquellos que aparentemente están impregnados de técnica e imparcialidad. Hay personas que aparentando estar interesadas en que la reforma sea un éxito, se empeñan en que quememos etapas y se precipiten los proyectos y realizaciones a costa de hacerlo sin estudios ni investigaciones previas; desde luego, en el fondo lo que están deseando es que el Instituto fracase y al cabo de un tiempo poder demostrar cómo la reforma agraria fue un desastre. Por esa razón, hay necesidad de resistir esa clase de presiones, por doloroso que ello sea. […] Si los impacientes amigos y enemigos de la reforma lo permiten, es muy posible que en en los primeros cincos años de la tarea colombiana se beneficien dos o tres veces más familias y se entregue siete u ocho veces más tierra ».

ha] (« La reforma agraria, una revolución pacífica », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3).

Ces tensions discursives trouvent leur prolongement dans des formes d'opposition plus structurées. Les principales oppositions à l'INCORA proviennent des élites foncières et de certains membres de la classe politique, proches des grands propriétaires latifundistes, qui représentent les différentes régions au niveau national en soutenant l'adoption de projets afin de défendre leurs propres intérêts. Dès le début de ses activités, les grands propriétaires lancent « une violente offensive contre l'Institut, qu'ils ont qualifié d'anticonstitutionnel[340] et d'ennemi du paysan », et ils le mettent en cause, conjointement à des hauts dirigeants du pays, à cause de la baisse de production et l'augmentation des prix des produits agricoles. Ce contexte d'opposition doit être replacé dans une perspective plus large, comme le rappelle Malcolm Deas en mars 1964 dans un rapport adressé à Richard H. Nolte, directeur de l'ICWA de New York :

> Toute réforme agraire en Amérique du Sud a eu pour premier effet apparent une baisse de la production et une hausse des prix des denrées alimentaires dans les villes. Un révolutionnaire dispose des ressources morales et de la force nécessaires pour faire face à cette situation. Un gouvernement conservateur, engagé dans un processus de pacification générale et succédant à un général péroniste généreux envers les pauvres des villes, ne les possède pas. Ici tout politicien sensé préfère tenir ses problèmes à distance. L'actuelle structure agricole favorise le consommateur urbain ; la concurrence entre producteurs, entre paysan et paysan, et entre paysans et agriculteur plus ou moins mécanisés, est souvent intense ; les prix élevés sont dus non pas tant à une faible productivité qu'à une mauvaise commercialisation et à des coûts de transport élevés - les profits tirés de l'alimentation sont faibles pour le producteur -. Les denrées alimentaires sont déjà suffisamment chères sans une réforme qui en augmente le prix, tel que le ferait toute réforme rapide. Dans un pays qui au cours des quinze dernières années a connu plus de désordres continus que tout autre en Amérique latine, et des désordres non directement liés à la terre, cela ne serait pas justifiable. Cela l'est encore moins si l'on considère que les implantations rapides sur des terres dans des zones limitées,

[340] En septembre 1962, l'on formule une La demande d'inconstitutionnalité de l'INCORA est présentée devant la Cour Suprême de Justice de la part des latifundistes qui contestent le transfert de compétences présidentielle à l'Institut, la supposée violation de principes du droit constitutionnel et la présence d'un militaire dans le conseil d'administration. Ces accusations sont rejetées dans la presse par Jaime Vidal Perdomo, conseiller juridique de l'organisation (« El Incora refuta los cargos sobre inconstitucionalidad », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3, f. 56), et le directeur Penalosa, qui déclare que : « Beaucoup de propriétaires ignoraient ce qu'était la loi, ce qu'était la réforme agraire. En outre, en raison de la campagne politique intense qui a précédé la promulgation de la loi, beaucoup ont craint qu'il ne s'agisse de quelque chose d'infernal ou de similaire. À mesure que l'Institut a progressé, de nombreux propriétaires peuvent ne pas être d'accord avec la loi, avec la réforme, mais ils sont venus à la conclusion que l'Institut agit à tout moment dans le cadre de la légalité, et qu'ils ont la possibilité de faire valoir leurs droits dans les limites de la loi » (« El Incora actuará también en las repúblicas independientes », AGN, fond CTR, b. 12, d. 1, f. 177) Traduit de l'espagnol.

> et la Colombie ne possède pas de véritable « frontière », sont toujours néfastes et source de souffrance pour les générations futures[341] (Deas 2024, 28).

Parmi les acteurs les plus actifs dans l'opposition à l'INCORA figurent la Société des Agriculteurs de Colombie (SAC), la Fédération nationale des éleveurs (FEDEGAN) et certains membres du Parti conservateur.

4.2.3.1 La SAC

La SAC, jusqu'en 1963, représente les intérêts les plus conservateurs du monde rural colombien (Gilhodès 1974a, 44). Elle dénonce à plusieurs reprises auprès du président Valencia les supposées mauvaises pratiques de l'INCORA, notamment au moment de l'acquisition des terres (Morales Castro 2023, 117). Bien qu'elle déclare soutenir formellement la réforme agraire, elle conteste plusieurs normes réglementaires qu'elle juge inconstitutionnelles, illégales ou inopportunes. Au Congrès National Agraire du 28 novembre 1962, elle critique l'élaboration des décrets d'application sans consultation des parties concernées, estimant que cela dénature l'esprit de la loi (Bejarano 1985, 295). Elle insiste sur le fait que ses recours visent à protéger l'objectif initial de la réforme, et non à s'y opposer.

En 1964, Carlos Lleras Restrepo, prenant la parole au XIIIe Congrès National Agraire d'Ibagué, réaffirme que les terres improductives doivent revenir à l'État, tout insistant sur la nécessité de protéger et de stimuler les propriétés privées productives. Il cherche à rassurer les élites rurales en soulignant l'importance de renforcer le crédit et la capitalisation dans le secteur, tout en défendant la philosophie générale de la Loi 135 (Bejarano 1985, 296). À partir de 1965, l'idée d'une « réforme de la réforme » émerge : l'INCORA envisage d'élargir ses pouvoirs d'expropriation, y compris sur des terres exploitées, d'imposer des limites de propriété (100 ha par membre d'une famille) et

[341] « Toda reforma agraria en Sudamérica ha tenido como primer resultado aparente una caída de la producción y un aumento de los precios de los alimentos en las ciudades. Un revolucionario tiene recursos morales y en fuerza para hacer frente a esto. Un gobierno conservador empeñado en la pacificación general, sucesor de un general peronista generoso con los pobres de la ciudad, no los tiene. Aquí cualquier político sensato prefiere mantener lejos sus problemas. La actual estructura agrícola favorece el consumidor de la ciudad; la competencia entre productores, entre campesino y campesino, y entre campesino agricultor más o menos mecanizado, es a menudo intensa; los altos precios son resultado no tanto de la baja productividad sino de la mala comercialización y el transporte costosos -las ganancias con base en alimentos no son muchas para el productor-. Los alimentos son suficientemente costosos sin una reforma que aumente su precio, como lo haría cualquier reforma rápida. En un país que en los últimos quince años ha sufrido más desórdenes continuos que ningún otro de América Latina, y desórdenes no directamente relacionados con la tierra, eso no sería justificable. Es aún menos justificable cuando los asentamientos rápidos de tierra en zonas restringidas, y Colombia no tiene una verdadera "frontera", son siempre malos y un sufrimiento para las generaciones futuras ».

d'allonger les délais de paiement pour les terres acquises (de cinq à quinze ans). Le directeur Enrique Peñaloza propose même un mécanisme automatique permettant aux petits métayers et fermiers de devenir propriétaires, réduisant le recours aux procédures judiciaires. Pour la SAC, ces propositions marquent une dérive dangereuse : elles assimilent les propriétaires à des contrevenants à la loi, menacent le droit de propriété et ouvrent la voie à une expropriation arbitraire. L'organisation rappelle que, si la réforme doit être accélérée, les terres productives ne doivent pas être concernées par l'expropriation, sauf cas exceptionnels et moyennant une indemnisation conforme aux conditions du marché. Elle rejette également la rétroactivité prévue par le projet et l'extension des délais de paiement, qu'elle considère comme inacceptables (Bejarano 1985, 297).

Plus largement, la SAC n'attaque pas frontalement l'INCORA, mais cherche à infléchir sa politique, en insistant sur la colonisation des terres incultes ou la création de districts d'irrigation. Dans ce sens, elle bénéficie, entre 1962 et 1966, des réticences de Valencia qui tarde à signer les décrets d'extinction de propriété sur de grands domaines improductifs (Gilhodès 1974a, 39-45).

4.2.3.2 La FEDEGAN

La FEDEGAN, qui regroupe les plus grands propriétaires fonciers du pays, s'oppose fortement à l'INCORA, notamment à partir de 1965. À l'instar de la SAC, elle plaide pour le maintien et la mécanisation des grandes exploitations, s'appuyant sur le modèle de l'*Operación Colombia* de Currie[342] (Gilhodès 1974, 52–56; Arango Restrepo 1987, 207–208) : une vision qui contraste avec celle réformiste de Carlos Lleras Restrepo, qui conçoit la réforme agraire comme un moyen de maintenir les paysans sur leurs terres en soutenant le développement de petites et moyennes exploitations familiales.

4.2.3.3 Le Parti conservateur

Parmi les représentants politiques issus des deux partis traditionnels, l'opposition provient surtout des conservateurs, puisque les intérêts agraires traditionnels sont relativement réduits chez les libéraux et ils reviennent principalement à des logiques

[342] Dans son entretien accordé à *El Espectador* le 29 juillet 1962, Peñalosa affirme ne pas être opposé à l'*Operación Colombia* et précise que celle-ci n'est pas incompatible avec la réforme agraire, mais plutôt complémentaire. Il ajoute toutefois que, « comme l'admet le docteur Currie lui-même, 'l'Opération Colombie' doit faire l'objet de plusieurs ajustements de nature quantitative, susceptibles de modifier certains de ses postulats initiaux » (« La reforma agraria, una revolución pacífica », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3). Traduit de l'espagnol.

régionales (Gilhodès 1974, 113). Chez les conservateurs, ce sont principalement les membres situés en dehors de la coalition du *Frente Nacional*, appelés les « indépendants » (en particulier Álvaro Gómez Hurtado, Gilberto Alzate et Diego Tovar Concha) qui s'opposent avec le plus de virulence à la loi de réforme agraire et à l'action de l'INCORA. Certains parlementaires, bien qu'extérieurs aux grands intérêts fonciers, défendent la cause des propriétaires pour des raisons électorales ou clientélistes.

Un point commun entre les diverses forces hostiles à l'INCORA est leur ancrage dans des régions historiquement dominées par des puissants intérêts agraires. En effet, la grande majorité des opposant est issue de deux grandes régions rurales : la Côte atlantique et les terres minifundistes des haut-plateaux orientaux et méridionaux, où souvent les fonctionnaires de l'Institut doivent doubler d'efforts et défendre publiquement leur activité pour garantir l'application effective de la réforme. Un exemple concret est fourni à ce propos par Enrique Peñalosa, qui se rend personnellement à Carthagène afin de :

> réaffirmer la détermination de l'Institut à mener à bien le projet Bolívar n° 1, qui consiste en la création d'un district d'irrigation ainsi qu'en des travaux de drainage et d'assèchement dans la vaste zone englobant les municipalités d'Arjona, Mahates et María La Baja, dans le but de rendre plus de 25000 hectares aptes à une exploitation économique optimale. Ce projet prévoit également un programme de lotissements permettant de doter de terres plus de 2000 familles paysannes de ces municipalités, actuellement privées de terres, de travail permanent et de rémunération suffisante. Il a ajouté que son objectif était également de démentir, à Carthagène et auprès des paysans des trois localités concernées, les fausses affirmations qui circulent dans le but d'entraver la mise en œuvre de la réforme agraire dans le département ou en particulier celles selon lesquelles les terres redistribuées dans le cadre du projet seraient attribuées à des personnes venues d'autres régions ou départements. « Tout ce qui sera réalisé en matière de réforme agraire dans la juridiction du département de Bolívar le sera au bénéfice de ses propres paysans ; et plus encore, a-t-il ajouté, au bénéfice des travailleurs ruraux de la région même où elle sera mise en œuvre »[343] (« El Gerente de 'Incora' defiende en cartagena la reforma Agraria », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3).

[343] « reafirmar la determinación del Instituto de llevar a cabo el proyecto Bolívar N° 1, que comprende la realización de un distrito de riego y obras de avenamiento y desecación en la amplia zona comprendida por los municipios de Arjona, Mahates y María La Baja, con la finalidad de habilitar más de 25000 hectáreas para una óptima explotación económica y para efectuar en dicha área un programa de parcelaciones para dotar de propiedad y más de 2000 familias campesinas de dichos municipios, que en la actualidad carecen de tierras y de trabajo permanente y remuneración suficiente. Agregó que su propósito era igualmente el de desvirtuar en Cartagena y ante los campesinos de las tres poblaciones, las falsas afirmaciones que han venido propalando para obstaculizar la realización de la Reforma Agraria en el departamento o particularmente en cuanto a las afirmaciones de que las parcelaciones proyectadas se harían en beneficio de gentes traídas de otras regiones y departamentos. 'Todo lo que se haga de Reforma Agraria dentro de la

Dans le même esprit, le ministre de l'Agriculture Hernán Toro Agudelo répond aux détracteurs des programmes de l'Institut dans le département de Nariño, confirmant le propos de ne pas céder face aux intérêts corporatifs :

> S'il existe une volonté officielle de mettre en œuvre la réforme agraire, une attitude constructive ne se limiterait pas à proclamer qu'il y a de la lenteur et à exiger une accélération, comme si l'une et l'autre dépendaient uniquement de la capacité d'action des fonctionnaires, clairement à l'abri de telles accusations, mais elle chercherait à examiner les causes objectives qui freinent la réforme, et découvrirait que la cause fondamentale réside dans l'enchevêtrement de garanties purement dilatoires qui ont été érigées autour de la grande propriété rurale et du latifundium, en réponse aux exigences expresses du conservatisme, aujourd'hui plus conservateur encore que du temps du général Ospina ou du docteur Abadía Méndez, sous les gouvernements desquels furent pourtant adoptés des lois avancées sur l'expropriation et les indemnisations, peut-être parce qu'à l'époque n'avait pas encore été orchestrée cette musique sociale chrétienne qui sert les grands propriétaires terriens en défendant la propriété, mais sans exiger d'eux les devoirs sociaux que cette même doctrine leur attribue. […] Mais il nous semble que derrière tout cela se cache un subtil effort de blocage de l'autonomie de l'INCORA, une défiance à l'égard de son conseil d'administration, qui comprend pourtant une large représentation exécutive, parlementaire et syndicale, et dont les décisions risquent de ne pas bénéficier du soutien espéré et nécessaire du Président, lequel commence à se réserver la capacité de discuter a posteriori sa politique, ou les effets de sa politique et de ses plans généraux. Et nous craignons fortement, à la lumière de ces précédents et de ces attitudes, que les fils soient en train d'être tirés pour aboutir à une confortable réorganisation […][344] (« 'Hay un sutil intento de bloqueo al Incora' declara Toro Agudelo », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3, f. 167).

Cette défense publique de l'activité de l'INCORA se révèle d'autant plus nécessaire que, selon plusieurs observateurs internationaux, l'action de l'Institut reste

---

jurisdicción del Departamento de Bolívar será para sus propios campesinos; y aún más, agregó, para beneficios de los trabajadores rurales de la región misma en donde se realice' ».

[344] « Si existe el propósito oficial de ejecutar la reforma agraria, una actitud positiva no se limitaría a proclamar que existe lentitud y exigir aceleración, como si dependieran una y otra de la capacidad de actividad de los funcionarios expresamente a salvo de tales cargos, sino que examinaría las causas objetivas que la entraban, encontrando que la fundamental estriba en la necesaria alambrada de garantías simplemente dilatorias con las que se quiso rodear la gran propiedad rural y el latifundio por expresas exigencias del conservatismo, más conservador ahora que en los tiempos del General Ospina y el doctor Abadía Méndez bajo cuyos gobiernos se dictaron avanzados estatutos sobre expropiaciones e indemnizaciones, quizá porque entonces no se habría orquestado la música social cristiana que viene sirviendo a los terratenientes en cuanto defiende la propiedad pero no para cumplir con los deberes sociales que esa doctrina le atribuye. […] Pero nos parece que detrás de todo esto hay apenas un sutil intento de bloqueo a la autonomía del Incora, desconfianza en su junta integrada con amplia representación ejecutiva, parlamentaria y gremial, cuyas decisiones no van a contar con el esperado y necesario respaldo del Presidente, que empieza a reservarse la capacidad de discutir a posteriori su política, o los efectos de su política y sus planes generales. Y mucho tememos, por aquellos antecedentes y estas actitudes, que estén moviéndose los hilos que aspiran a lograr una holgada reorganización. […] ».

largement limitée par l'obstruction systématique des grands propriétaires. Ces derniers bloquent les projets et contribuent, en parallèle, à augmenter artificiellement les prix du foncier, transformant l'Institut en un « instrument presque assistanciel » (Ricciu, 1965, p. 138).

Ces jugements sévères sont partagés par des observateurs extérieurs. En 1964, Malcolm Deas formule un jugement lapidaire sur l'INCORA dans le rapport envoyé à Nolte, où il affirme que les véritables faiblesses de la Loi 135/1961 résident :

> dans la faiblesse de toute loi livrée au bon vouloir des tribunaux de cette nation d'avocats, et, plus particulièrement, dans l'absence de dispositions visant à améliorer la commercialisation - second aspect fondamental souligné par G[ustavo]. Pérez R[amírez]. -, au-delà du simple renouvellement d'une organisation sans pouvoir, qui a été par le passé l'un des instituts les plus inefficaces parmi les nombreux que compte la Colombie[345] (Deas 2024, 29).

En 1965, Francesco Ricciu (1965, 138) souligne à son tour qu'en l'absence de pouvoir effectif d'expropriation et de redistribution, l'INCORA se voit contraint de se limiter à l'achat de terres cédées volontairement par les propriétaires, ou de se recentrer sur des activités périphériques telles que la construction d'infrastructures, le reboisement ou l'octroi de crédits.

4.2.4 Le conseil d'administration de l'INCORA

Ces contraintes opérationnelles se reflètent également dans l'organisation interne de l'Institut. L'INCORA est administré par un conseil d'administration de « composition politique paritaire » (Loi 135/1961, chap. 2, art. 5), en adéquation avec le cadre institutionnel propre du *Frente National*. Ce conseil est composé des représentants du Parti libéral et du Parti conservateur, des ministres de l'Agriculture et des Travaux publics, ainsi que de délégués d'entités techniques et corporatives telles que le Crédit agraire, industriel et minier, l'IGAC, la SAC et la FEDAGAN. S'y ajoutent également des représentants de l'État-major des Forces armées et de l'Église catholique, illustrant le rôle central que ces deux institutions exercent dans l'orientation et l'application de la réforme agraire.

[345] « en la debilidad de cualquier ley a merced de los tribunales de esta nación de abogado, y, más particularmente, en la falta de disposiciones para mejorar la comercialización - segundo aspecto fundamental de G. Pérez R. -, más allá de la renovación de una organización sin dientes, que ha sido en el pasado uno de los institutos más ineficaces de los muchos que existen en Colombia ».

4.2.4.1 Les Forces armées

La présence des militaires au sein du conseil montre l'intérêt des Forces armées pour la réforme agraire et soutient l'idée que la mise en œuvre de la Doctrine de sécurité nationale constitue un corollaire direct de l'ALPRO (Morales Castro 2016, 113). Dans cette optique, la réforme agraire peut être envisagée non seulement comme une politique de développement, mais aussi comme un outil stratégique de stabilisation sociale dans un contexte de polarisation idéologique et de montée des insurrections. Cela s'observe dans les déclarations du directeur de l'INCORA qui, interrogé sur l'activité de l'Institut dans les zones définies « républiques indépendantes », déclare :

> À mesure que l'ordre public sera rétabli, l'INCORA va agir de manière très efficace. Je souhaite mentionner le cas de l'est du Tolima, où nous travaillons depuis plus de deux ans. Il s'agit d'une région dévastée par la violence, comprenant principalement Cunday, Villarrica et Icononzo. Il n'y a aucun doute que tous les hauts responsables des Forces armées reconnaissent le succès qu'a eu l'Institut dans cette région, malgré de nombreux facteurs défavorables et le manque d'expérience. Malheureusement, très peu de Colombiens ont pu se rendre dans cette zone pour voir les résultats très positifs obtenus non seulement en termes de pacification, mais aussi pour l'amélioration du niveau économique de tous les paysans des régions mentionnées[346] (« El Incora actuará también en las repúblicas independientes », AGN, fond CTR, b. 12, d. 1, f. 177).

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les Forces armées, historiquement impliquées dans les débats politiques en Colombie, prennent publiquement position sur la réforme agraire et le rôle de l'INCORA. En 1964, c'est notamment le général Ruiz Novoa qui manifeste publiquement son impatience face à la lenteur du processus de réforme agraire.

En mai, lors de l'hommage rendu aux Forces armées par la SAC à l'hôtel *Tequendama* de Bogotá, il expose la connexion entre la violence et la question agraire, qu'il identifie comme des injustices sociales et économiques, et dénonce le rôle paralysant exercé par certains groupes de pression - notamment la même Société des agriculteurs -

[346] « A medida que se vaya restableciendo el orden público, el 'Incora' va a actuar muy eficazmente. Deseo mencionar el caso del oriente del Tolima, en donde venimos trabajando hace más de dos años. Esa fue una región devastada por la violencia. La integran principalmente Cunday, Villarrica e Icononzo. No hay duda de que todos los altos miembros de las fuerzas armadas reconocen el éxito que ha tenido el Instituto en esa región, a pesar de muchos factores adversos y de la falta de experiencia. Desafortunadamente muy pocos colombianos han podido ir a esa región para ver los resultados tan favorables obtenidos no solamente para la pacificación, sino para la elevación del nivel económico de todos esos campesinos en las regiones mencionadas ».

et appelle à surmonter ces blocages qu'il considère comme des obstacles majeurs au développement économique du pays (Karl 2018, 280). Ses déclarations sont saluées très positivement par le directeur de l'INCORA Peñalosa, selon lequel :

> Le général Ruiz exprime implicitement son accord avec la politique fondamentale de l'Institut, qui consiste à concentrer son action principalement sur les terres déjà incorporées et sur les meilleures terres du pays, et il se montre opposé aux programmes visant à incorporer de nouvelles terres, notamment celles situées dans des zones éloignées. Je crois que cette prise de position du général est très satisfaisante pour nous, car elle constitue un nouvel appui à la politique de l'Institut qui privilégie les terres déjà incorporées mais mal utilisées. Par ailleurs, le général manifeste de l'impatience face à la lenteur d'action de l'Institut. Nous, les fonctionnaires de l'Institut, partageons cette impatience du général, et malheureusement, nombre des obstacles auxquels nous faisons face sont difficiles à surmonter à court terme dans un pays sous-développé, confronté à une pénurie de techniciens, de ressources en tous genres, et contraint à respecter par décision du Parlement toute une série de procédures et de conditions imposées par la loi[347] (« El Incora actuará también en las repúblicas independientes », AGN, fond CTR, b. 12, d. 1, f. 177).

Ces prises de position révèlent les divergences croissantes entre Ruiz Novoa et une partie de la classe politique, en particulier le président Valencia, partisan d'une stratégie de répression exclusive des mouvements insurrectionnels. Les tensions s'exacerbent au cours de l'année 1964, alimentant même la rumeur d'un coup d'État, et conduisent finalement à la démission du général de son poste de ministre en janvier 1965 (Gilhodès 1974, 272 ; Karl 2018, 280-81).

4.2.4.2 L'Église catholique

Au soutien militaire, s'ajoute celui de l'Église, qui manifeste un appui actif à l'INCORA tout au long de la période, allant jusqu'à mettre à disposition certains de ses biens fonciers pour appuyer les programmes de redistribution. À ce propos, le directeur Peñalosa affirme : « Il y a plusieurs propriétés de l'Église inclues dans les plans d'expropriation, non seulement avec l'accord de leurs propriétaires immédiats, mais aussi

[347] « El general Ruiz se manifiesta implícitamente de acuerdo con la política básica del Instituto, que es la de dirigir su acción fundamentalmente a las tierras ya incorporadas y a las mejores tierras del país, y se muestra adverso a los programas de incorporar nuevas tierras y tierras lejanas. Creo que esta manifestación del general es muy satisfactoria para nosotros porque es un nuevo respaldo a la política del Instituto de preferir las tierras ya incorporadas pero mal utilizadas. Adicionalmente el general se muestra impaciente por la poca rapidez del Instituto para actuar. Nosotros, los funcionarios del Instituto, compartimos esa impaciencia del general y desafortunadamente muchos de los obstáculos son difíciles de salvar a corto plazo en un país subdesarrollado, con escasez de técnicos, de recursos de toda índole y teniéndonos que someter por decisión del Parlamento a una serie de trámites y a una serie de condiciones impuestas por la ley ».

sur ordre de la hiérarchie ecclésiastique »[348] (« La reforma agraria, una revolución pacífica », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3). Toutefois, comme le souligne Gilhodès (1974, 257), des difficultés se font jour lorsqu'il s'agit de traduire ces principes dans la pratique.

La reconnaissance de l'appui apporté par l'institution ecclésiastique au programme de réforme agraire est également exprimée par le président Carlos Lleras Restrepo lors d'un discours prononcé à l'occasion de la remise de titres fonciers dans le fonds « Dalmacia », dans la commune de La Unión (Nariño), le 4 mars 1967, présence de l'évêque de Pasto :

> Le soutien, ici si visible, de membres éminents de l'Église catholique à cette œuvre de justice sociale n'est pas une exception. Nous le retrouvons également dans de nombreuses autres régions du pays et nous savons l'apprécier, car nous savons combien ce soutien contribue au succès de la réforme sociale agraire[349].

Ce soutien des ecclésiastiques dont Lleras Restrepo fait mention est symbolisé dès la première réunion du conseil de l'INCORA[350], en janvier 1962, par une motion de salutations adressée au cardinal-archevêque de Bogotá, Luis Concha Córdoba :

> Le Conseil d'administration de l'Institut colombien de la réforme agraire, lors de sa séance d'installation, adresse un salut respectueux à S. E. R. Luis Concha Córdoba et, comme toujours, espère sa collaboration et celle de l'Église dans

[348] « Hay varias propiedades de la Iglesia se incluidas en los planes de expropiación, no sólo con anuencia de sus inmediatos tenedores, sino por orden de la jerarquía eclesiástica ».

[349] El apoyo, que aquí es tan visible, de distinguidos miembros de la Iglesia Católica, para esta labor de justicia social no es una excepción. Lo encontramos también en otras muchas partes del país y sabemos agradecerlo, porque sabemos cuánto contribuye ese apoyo al éxito de la reforma social agraria.

[350] Par ailleurs, cette première séance témoigne clairement de l'alignement de l'INCORA sur les objectifs de l'ALPRO. Ses membres expriment en effet leur volonté de collaborer avec l'expertise et les financements des grandes fondations états-uniennes, particulièrement actives à l'époque de la Guerre froide dans les domaines de la coopération internationale et du développent économique, affichant un engagement à inscrire la réforme agraire dans la logique de modernisation technocratique propre de l'époque : « Le Directeur a informé le Conseil que, depuis plus d'un an, les fondations Ford, Rockefeller et Kellogg manifestent leur intérêt pour collaborer à l'organisation d'un établissement d'études supérieures agricoles, capable de délivrer des diplômes équivalents à un master ou à un doctorat, ainsi que de coordonner les activités de recherche et d'extension. Il a également souligné que, pour tout programme de réforme agraire, il était indispensable d'augmenter à la fois la quantité et la qualité des techniciens agricoles dans le pays ; il considérait donc que l'INCORA devait jouer un rôle actif dans la mise en place de cet établissement. Il a également indiqué que le Président de la République était très intéressé par ce projet. Il a précisé qu'il s'était entretenu avec les ministres de l'Agriculture et de l'Éducation, qui considèrent tous deux ce projet comme étant de grande importance. Le Directeur a proposé, pour concrétiser ce projet, la création d'un comité réunissant les institutions susceptibles d'en être partenaires, comme la *Caja Agraria*, la Fédération des Cafetiers et la Corporation autonome régionale de la Savane. Il a enfin demandé au Conseil l'autorisation d'informer M. Harrar, président de la Fondation Rockefeller, lors de sa prochaine visite à Bogotá, que l'Institut est, en principe, disposé à collaborer à un programme de cette nature » (BLAA, MSS 768, archive Carlos Lleras Restrepo, section I, b. 3, d. 2. Traduit de l'espagnol).

> les initiatives de réforme agraire menées par cet Institut[351] (BLAA, MSS 768, archive Carlos Lleras Restrepo, section I, b. 3, d. 2).

L'Église, écrit en 1962 Armando Valenzuela Ruiz dans une brochure destinée à expliquer la réforme aux paysans, ne s'oppose pas à la réforme agraire :

> Bien au contraire, en interprétant le mandat évangélique d'amour et de justice, les pontifes Léon XIII, Pie X (*sic*) et Jean XXIII ont exposé avec clarté, dans diverses encycliques, lettres et recommandations adressées aux catholiques et à la hiérarchie ecclésiastique (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Mater et Magistra*), la doctrine de l'Église en matière de droit de propriété et de réformes sociales visant à améliorer le bien-être des paysans, des ouvriers et des pauvres en général, comme seule voie pour faire obstacle à l'athéisme matérialiste des communistes. De plus, la conférence épiscopale réunie en 1961 a recommandé l'action du clergé régulier et séculier en faveur de la réforme agraire colombienne[352] (*Cambiaremos la vida del campo. Explicaciones sobre la reforma agraria de Colombia*. AGN, fon CTR, b. 5, d. 1, ff. 165-166).

Selon Leidy Carolina Plazas Díaz (2022, 54–55), cette brochure, qui se présente comme un document de propagande et circule dans le sud-ouest de la Colombie, affiche un discours officiel vantant les bienfaits de la réforme agraire tout en cherchant à encadrer idéologiquement les paysans. Il exalte leur rôle historique et leur importance pour le progrès national afin de les flatter et les mobiliser, tout en leur enjoignant de respecter la légalité, la propriété privée et de se tenir à l'écart des mouvements communistes. Sous un ton paternaliste et faussement inclusif, le texte manipule l'image du « frère paysan », présenté comme acteur du changement, mais sans réelle autonomie ni pouvoir décisionnel, ce qui révèle une volonté de contrôle politique et social au moment de la mise en œuvre de la réforme.

Enrique Peñalosa souligne enfin que la coopération de l'institution religieuse est fondamentale, notamment en ce qui concerne la lutte contre le communisme à travers la

[351] « La Junta Directiva del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, en su sesión de instalación, presenta un respetuoso saludo a S. E. R. Luis Concha Córdoba y como siempre espera su colaboración y la de la Iglesia para las iniciativas de la reforma agraria a cargo de este Instituto ».

[352] « Muy por el contrario, interpretando el mandato evangélico de amor y justicia, los pontífices León XIII, Pío X (*sic*) y Juan XXIII en diversas encíclicas, cartas y recomendaciones a los católicos y a la jerarquía eclesiástica ("Rerum Novarum", "Quadragesimo Anno", "Mater et Magistra") han expuesto con nitidez la doctrina de la iglesia con relación al derecho de propiedad y a las reformas sociales que tiendan a dar bienestar al campesino, al obrero y pobre en general, como único camino de cerrar el paso al ateísmo materialista de los comunistas. Además, la conferencia episcopal reunida en 1961 aconsejó la acción del clero regular y secular en favor de la reforma agraria colombiana ».

distribution des terres aux paysans afin d'améliorer le niveau de vie des classes populaires :

> La collaboration apportée à la réforme par d'éminents hiérarques et missionnaires de l'Église catholique, à la tête desquels se trouve Son Éminence le cardinal Concha Córdoba, est constante, sincère, désintéressée et d'une efficacité indiscutable. Je peux vous assurer qu'il existe un ordre venu de Rome en faveur du soutien à la réforme agraire et sociale de la Colombie, et qu'il y a toujours un prêtre derrière chaque mouvement paysan […] Je me risquerais à dire que, sans le soutien du clergé, la réforme agraire en Colombie échouerait[353] (« La reforma agraria, una revolución pacífica », AGN, fond CTR, b. 11, d. 3).

Effectivement, la figure du curé de paroisse est jugée comme indispensables pour l'encadrement des communautés paysannes (Loi 135/1961, chap. XVIII, art. 102) dans le cadre des municipalités et des conseils sectionaux que l'INCORA déploie au niveau local pour faciliter l'application de la réforme agraire dans chaque département. Ces instances sont chargées d'identifier les problèmes sociaux agraires existants, de proposer des solutions appropriées, et de diffuser auprès de la population paysanne les principes et objectifs de la réforme (Loi 135/1961, chap. XVIII, art. 101)[354].

Les représentants de l'Église catholique au sein du conseil d'administration de l'INCORA sont Monseigneur Agustín Gutiérrez, assisté jusqu'en 1965 par les pères Camilo Torres Restrepo et José Ramón Sabogal, puis uniquement par ce dernier jusqu'en 1967. Camilo Torres y intervient également comme membre du comité technique directif, présidé par Orlando Fals Borda (Pérez Ramírez 2009, 117).

---

[353] « La colaboración que le han prestado a la reforma eminentes jerarcas y misioneros de la Iglesia Católica, a cuya cabeza se encuentra Su Eminencia el Cardenal Concha Córdoba, es permanente, sincera, desinteresada y de indiscutible eficacia. Puedo firmarle que hay orden de Roma de apoyar la reforma agraria y social de Colombia y que detrás de cada movimiento campesino está siempre un sacerdote […] Me atrevería a decir que sin el apoyo del Clero fracasaría la reforma agraria en Colombia ».

[354] Ces conseils et comités instaurés par la loi dans les territoires ont également pour fonction de favoriser l'organisation d'associations paysannes et de coopératives agricoles, notamment à travers la création d' « entreprises communautaires ». Ce cadre permet aux paysans de poursuivre leurs luttes et revendications de manière légale et encadrée. Toutefois, selon Fals Borda, ces organisations sont rapidement récupérées comme instruments de pression par les « bourgeoisies les plus modernisées », tout en demeurant sous le contrôle étroit de l'État et de l'Église. Ce schéma rappelle celui de la Fédération Agraire Nationale (FANAL), fondée en 1946 par les jésuites, et particulièrement active sur la côte atlantique du pays (Fals Borda 1975b, 126). En ce qui concerne leur fonctionnement, ces conseils sectionaux présentent une structure similaire à celle des Conseils sociaux agraires, créés par la Loi 135 (art. 9), dont la mission est d'étudier la politique sociale agraire du pays et de proposer les mesures qu'ils jugent appropriées. À ce titre, ils sont chargés d'examiner périodiquement les activités de l'Institut, de formuler les observations pertinentes, d'adresser au gouvernement et à l'Institut des recommandations sur l'orientation de la réforme agraire dans les zones couvertes par l'INCORA, et de répondre aux consultations émises par les institutions concernées.

Parmi ces figures, une attention particulière doit être accordée à Camilo Torres (1929-1966), qui s'impose comme un acteur central dans la relation entre l'Église et le problème agraire dans le pays entre 1962 et 1967. Figure aujourd'hui à la fois admirée et controversée, Torres demeure un acteur incontournable pour qui cherche à comprendre les tensions religieuses, sociales et politiques de la Colombie des longues années soixante. Sa trajectoire complexe, marquée par des prises de position radicales et une évolution intellectuelle et spirituelle singulière, continue de susciter débats et clivages.

4.3 Camilo Torres Restrepo : un point de vue critique religieux et sociologique du processus modernisateur de la réforme agraire colombienne

4.3.1 Formation intellectuelle et premiers engagements dans une Église en mutation

Selon le cardinal français Paul Poupard[355], membre de la Curie romaine, ancien préfet du dicastère de la Culture et du Dialogue interreligieux du Saint Siège, et plume française de l'encyclique sociale *Populorum Progressio* (1967), Camilo Torres :

> était une figure polyvalente et elle était ambivalente. Et malheureusement, nous sommes dans un monde manichéen qui fait que tout est blanc ou noir. Non, disait déjà Saint Augustin que nous sommes dans une « *societas permixta* » (*De Civitate Dei*); nous sommes donc dans un monde mixte, et les choses ne sont pas si simples. Déjà, Saint Paul disait : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (*Romains*, 7 :19). Cette ambivalence des forces, avec le jeu croisé de l'intelligence et de la volonté, qu'est-ce qui est premier ? C'est une interaction permanente (entretien du 11 octobre 2022).

Torres incarne à la fois un agent actif et un témoin critique du processus de mondialisation amorcé à l'époque par l'institution ecclésiastique, ainsi que de l'intégration progressive des sciences sociales dans la compréhension et la résolution des problèmes sociaux : intégration qui suscite en retour des tensions et divisions au sein de la hiérarchie catholique.

Cette double posture se reflète dans les différents rôles qu'il assume au fil de sa trajectoire. Dans un premier temps, il apparaît comme un prêtre fidèle à l'orthodoxie,

[355] Interviewé le 11 octobre 2022, soixantième anniversaire de l'ouverture du Vatican II, dans sa résidence de San Callisto, à Rome.

obéissant à l'Église, influencé par la circulation des religieux européens. Il découvre sa vocation et se forme dans un environnement traditionnel, nourri par une doctrine ecclésiastique d'origine européenne et par des lectures académiques européennes et nord-américaines. Il endosse ensuite le rôle de l'intellectuel engagé, du prêtre-sociologue qui, dès le début des années soixante - et en particulier à partir de 1962 -, prend conscience de la réalité colombienne, développant une vision globale, théologique et personnelle. Cela l'amène à rénover sa relation avec la société, et à s'engager directement, tant au sein de la hiérarchie ecclésiastique que dans les institutions gouvernementales, pour améliorer la condition des classes populaires et paysannes. Enfin, il devient une figure publique controversée et, dans les derniers mois de sa vie, un guérillero. Au nom de la *praxis*, il se consacre entièrement à l'action directe, rompt avec les schémas traditionnels - notamment avec le cléricalisme, y compris dans sa version de gauche, évitant d'imposer son point de vue sur la base du prestige ecclésiastique et la domination spirituelle donnés par la soutane - et il s'engage ainsi pleinement dans toutes les dimensions de la relation humaine : avec soi-même, les autres, l'altérité, le transcendant et la société (Alfonso 1978, 129–152 ; Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 15–16).

Issu d'une famille bourgeoise de Bogotá, de tendance libérale et anticléricale, Camilo Torres développe sa vocation religieuse dans les années 1940, à la suite de sa rencontre avec les dominicains français Gabriel Marie Blanchet O.P. et Jean-Baptiste Nielly O.P.[356], envoyés en Colombie à la fin des années 1930 par le Maître général de l'Ordre des Prêcheurs pour diriger les différents niveaux de la province dominicaine, avec un accent particulier sur le noviciat et la formation des laïcs (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 48). À l'époque, les dominicains français étaient reconnus pour leur dynamisme et avant-gardisme, souvent controversés, qui insufflaient une effervescence inédite au sein de la catholicité. Ils étaient porteurs de courants critiques à forte sensibilité sociale, qui, quelques années plus tard, allaient occuper une place importante lors du Concile Vatican II (Löwy et Garcia-Ruiz 1997, 10). En effet, ces courants défendaient

[356] Camilo Torres rencontre les deux dominicains dans les cercles de la haute société de Bogota, après avoir entamé une relation sentimentale avec Teresa Montalvo Higuera, fille d'Antonio José Montalvo, figure éminente du Parti conservateur, magistrat, plusieurs fois ministre, et ambassadeur de Colombie auprès du Saint-Siège entre 1963 et 1968. Comme l'indique William Elvis Plata (2011, 22), ces religieux étaient chargés d'encadrer les fraternités laïques (regroupant des laïcs souhaitant suivre la spiritualité dominicaine tout en demeurant dans le monde). Le père Nielly, en particulier, était le conseiller de la « Fraternité de Saint Thomas d'Aquin », composée de professionnels issus des classes sociales élevées, avec laquelle il fonda la revue *Testimonio*, qui devint une plateforme d'expression d'une vision alternative sur les questions politiques et religieuses, souvent en décalage avec un environnement politique bipartite et religieusement traditionaliste (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 48).

une Église ouverte au dialogue avec le monde contemporain et reconnaissaient au laïc un rôle actif et engagé dans la communauté ecclésiale. Cependant, leur eurocentrisme, combiné à une perception négative de la pastorale orientée vers la religiosité populaire, les conduisait à développer une vision souvent réductrice et limitée de la société colombienne (Plata Quezada 2011, 20-21).

Inspiré par les dominicains vers un apostolat centré sur l'engagement et le témoignage (Broderick 1977, 42), Camilo Torres entre en 1947 au Séminaire Conciliaire de Bogotá[357], où rapidement il fait épreuve d'un vif intérêt pour les problèmes sociaux des secteurs populaires. Cet intérêt est partagé à l'époque par sa génération des jeunes de l'élite de Bogotá, en partie caractérisée encore par la volonté d'imiter le modèle européen, mais désireuse aussi de créer un espace de dialogue au sein même de la structure sociale, dans le but d'accroître la capacité d'action des jeunes (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 43). Au séminaire, Torres fonde avec son camarade et ami Gustavo Pérez Ramirez un « Cercle de Sociologie », d'abord clandestin car non autorisé, puis officiellement reconnu. Ce cercle permet la participation de clercs influents tels qu'Alfonso López Trujillo (futur cardinal), Gabriel Romero, ainsi que des pères Fernando Umaña, Guillermo Agudelo, Luis Correa, Fernando Rueda Williamson et Miguel Triana. Avec ces participants, Torres poursuit l'analyse de la situation sociale de la Colombie, les fondements de l'économie moderne et le magistère social des pontifes, en particulier de Léon XIII et de Pie XI (Pérez Ramírez 2009, 82 ; Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 71–72).

Son engagement dans l'étude des dynamiques sociales détermine, après son ordination le 29 août 1954, la poursuite de ses études en Europe, à l'Université catholique de Louvain (UCL). Cette décision repose essentiellement sur deux facteurs. Le premier est sa rencontre, en 1954, avec le prêtre belge François Houtart, professeur de sociologie à l'UCL. Houtart, connu pour son engagement en faveur des causes populaires et son militantisme critique dans les pays du « Tiers Monde » - notamment en Afrique et en Amérique latine - se caractérise, selon Geoffrey Pleyers (2019, 189), par « un humanisme ancré dans la foi chrétienne et une implication aux côtés des mouvements sociaux », un

[357] Initialement décidé à entrer dans l'Ordre des Prêcheurs au couvent de Chiquinquirá, Camilo Torres finit par intégrer le Séminaire Conciliaire à la suite d'un compromis avec ses parents, en particulier avec sa mère, Isabela Restrepo, très critique à l'égard de l'obscurantisme des dominicains colombiens et, plus généralement, de la domination cléricale, dans un contexte où les conservateurs venaient de revenir au pouvoir (Broderick 1977, 43).

engagement religieux et social indissociables, tout comme l'analyse de la réalité sociale et les luttes pour la transformer. Dans ses analyses et ses actions, il mobilise les théories marxistes, qu'il considère comme « le meilleur outil pour analyser la société et le système économique ». Il ne s'agit toutefois pas d'un marxisme athée ou dogmatique, mais d'une perspective analytique permettant de mieux comprendre la réalité sociale des peuples du « Tiers Monde » (Martínez Heredia 2018, 1062; Pleyers 2019, 192).

Le deuxième facteur réside dans le rôle croissant de l'UCL à l'époque, en particulier du Collège pour l'Amérique latine (COPAL), fondé en 1953 et dont Camilo Torres est nommé vice-recteur en 1955, qui devient un pilier de la stratégie de contrôle du Saint-Siège sur le sous-continent. Le COPAL fait partie d'un ensemble d'institutions créées dans les années 1950, en Europe et aux États-Unis, pour structurer un réseau occidental de soutien à une Église latino-américaine confrontée à une pénurie de prêtres, à la progression de l'idéologie marxiste et à l'expansion du protestantisme. Fonctionnant comme un grand séminaire interdiocésain, le COPAL offre une formation théologique rigoureuse, tout en abordant les questions sociales et politiques propres à l'Amérique latine (Sappia 2010, 127).

C'est dans ce milieu que Camilo Torres obtient son diplôme en Sciences sociales, maintenant une vision sociologique encore traditionnelle et alignée à celle de la hiérarchie catholique (Alfonso 1978, 137-38). La sociologie étudiée ressent de la transition entre l'orientation de la sociologie européenne classique (de Comte, Durkheim, Mauss, Weber et Marx), avec celle d'une tradition états-unienne plus empirique, insistant sur une méthodologie quantitative, avec une domination de la première sur cette dernière. Sa vision sociologique reste également alignée avec celle de l'idéologie démocrate-chrétienne, pour laquelle l'UCL représente l'un des principaux centres de débats – Villanueva Martínez l'appelle « le fortin de la Démocratie Chrétienne » (1995, 65) -, ce qui amène à voir la société comme un ensemble d'individus stratifiés, sans voir les structures des classes sociales avec toute la logique de la contradiction existante entre les intérêts de classe sociale (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 80–81). Cependant, lors de sa permanence en Europe, Torres entre aussi en contact avec les nouvelles tendances qui sont en train d'apparaître dans l'Église catholique européenne, tel l'intérêt pour les pauvres (église des pauvres) et l'expérience des prêtres ouvriers (Villanueva Martínez 2017, 123–124).

À son retour en Colombie, au début des longues années soixante, Camilo Torres reste dans le monde universitaire et devient l'un des acteurs majeurs de la transition qu'a connue la sociologie colombienne. Celle-ci évolue alors depuis les formes traditionnelles qui la caractérisaient jusque dans les années 1950 (philosophie sociale, sociologie spontanée, doctrine sociale de l'Église et évolutionnisme), vers l'adoption du paradigme états-unien, influencé par le fonctionnalisme et la théorie de la modernisation. Ce tournant s'explique par l'identification de la sociologie comme science objective, censée apporter des solutions aux problèmes freinant le développement du pays, ce qui permet de distinguer deux grandes orientations de la sociologie colombienne de cette époque : son ancrage dans l'étude du monde rural et la prédominance des recherches menées selon la méthode des études de communauté[358] (Parra Sandoval 1985, 176-184 ; Devés Valdés 2003, 63–64).

Comme nous l'avons vu précédemment, au tournant des décennies 1950 et 1960, Camilo Torres Restrepo contribue au processus de professionnalisation de la sociologie colombienne et à la constitution d'une communauté scientifique nationale, concrétisée notamment par la fondation, en 1960, de la faculté de sociologie de l'Université nationale, en collaboration avec Orlando Fals Borda. Il assume également un rôle de premier plan dans les trois phénomènes identifiés par Rodrigo Parra Sandoval comme caractéristiques de la sociologie colombienne des années soixante : l'institutionnalisation (et la désinstitutionalisation) de l'activité sociologique, la sécularisation de cette activité et les relations entre sociologie et État.

Ces dynamiques se retrouvent dans l'activité académique de Camilo Torres, qu'il poursuit jusqu'en 1962, année où il est destitué de ses fonctions universitaires par le

[358] Sur ces deux affirmations, Parra Sandoval (1985, 184–185) précise que, bien que les recherches rurales aient occupé une place importante, elles ont été accompagnées de nombreuses études sur des thèmes variés : l'éducation, l'urbanisation, le changement social, la sociologie de la science, la religion, l'histoire et la violence, les groupes culturels indigènes et afro-colombiens, la famille, la politique, le travail, les institutions juridiques, l'industrialisation, la philosophie, la méthodologie, la médecine ou encore l'action communautaire. Cela montre une volonté claire de comprendre la réalité nationale dans toute sa complexité, à un moment où sociologie et planification semblaient suivre un même chemin. Concernant la prédominance des recherches menées selon la méthode des études de communauté, elle doit également être relativisée : plusieurs des travaux les plus marquants, portant sur la violence, la famille, la religion ou l'industrie, n'ont pas adopté cette approche. À ce propos, le sociologue colombien cite en exemple l'ouvrage *La subversión en Colombia: visión del cambio social en la historia* (1967), dans lequel Orlando Fals Borda s'éloigne nettement de cette méthode. Ces éléments suggèrent que la phase de professionnalisation de la sociologie colombienne ne peut être considérée comme un bloc homogène : elle se divise plutôt en deux moments distincts, dont le second - à partir de 1965 - marque, à l'instar de ce que révèle la trajectoire de Camilo Torres, un tournant majeur, tant dans la conception de la sociologie comme science critique, que dans ses rapports avec l'État.

cardinal-archevêque Luis Concha Córdoba et nommé vicaire à la paroisse de la Veracruz, dans le centre de Bogotá. Cette décision fait suite à sa prise de position en faveur des étudiants expulsés de l'Université Nationale, lors d'une grève ayant dégénéré en pillages et en affrontements, notamment contre le siège de l'archevêché (Broderick 1977, 155–157 ; Ramírez Toro 1984, 28–29). À cette occasion, Torres célèbre aussi une messe en mémoire des étudiants tués lors des émeutes des 8 et 9 juin 1954, et il fait sensation en déclarant que même si ces jeunes « n'auraient été catholiques, s'ils avaient vécu et étaient morts en bonne foi selon leur croyance, ils auraient pu se sauver et pour cela nous avions le droit de leur offrir aussi une messe »[359] (*El Tiempo*, 23/06/1962, p.1).

Cet épisode marque profondément le parcours de Camilo Torres, qui affirme dès lors une orientation révolutionnaire, tel qu'il l'explicite dans un entretien accordé au quotidien *El Tiempo* le 23 juin 1962 :

> Si je suis un authentique disciple du Christ, il m'est impossible de ne pas être révolutionnaire, comme Lui l'a été. J'aimerais être un authentique disciple du Christ. […] [Être révolutionnaire] c'est chercher à réformer les structures humaines et sociales, dans les domaines naturel et surnaturel, en vue de parvenir à une plus grande justice pour la majorité des hommes[360] (*El Tiempo*, 23/06/1962, p.9).

4.3.2 L'activité de Camilo Torres en faveur de l'application de la réforme agraire

Cependant, ces faits ne marquent pas une rupture définitive avec les institutions publiques : en janvier 1962, Torres est nommé à l'École Supérieure de l'Administration Publique (ESAP) et à l'INCORA par le cardinal Concha, ce qui témoigne de la confiance que lui accorde le prélat (Lüning 2016, 77). À cette époque, il se situe encore dans ce qu'Alfonso (1978, 137–138) qualifie de « étape académique », au cours de laquelle il reste tributaire des théories qu'il a étudiées, sans encore les confronter pleinement à la réalité concrète. Il demeure alors attaché aux enseignements reçus au séminaire, fondés

[359] « no hubieran sido habían vivido y había muerto de buena fe en sus creencias, podrían haberse salvado y por eso teníamos derecho a ofrecer también la misa por ellos ».

[360] « Si soy un auténtico seguidor de Cristo, es imposible no ser revolucionario, como lo fue El. Yo quisiera ser un auténtico seguidor de Cristo. […] Es tratar de reformar las estructuras humanas y sociales en el campo natural y sobrenatural, en vista de lograr una mayor justicia para la mayoría de los hombres ».

sur l'obéissance à l'autorité légitime, la valeur surnaturelle de l'humilité et le renoncement à son propre jugement[361]. Il le formule lui-même ainsi :

> Mon Prélat, celui qui a la responsabilité d'ensemble, a estimé que je devais me retirer : il aurait pu m'exiger de modifier mes critères et mes actions. Cependant, il ne l'a pas fait, car il savait que j'agissais de bonne foi. Il n'a pas voulu contraindre ma conscience, et je lui en suis reconnaissant. C'est pourquoi, en me demandant de me retirer pour des raisons que je ne suis pas en position de juger, il a voulu affirmer sa propre position face au problème universitaire. Il m'a expressément averti qu'il ne souhaitait pas que l'Église prenne parti dans le conflit, comme je le jugeais opportun, car cela pourrait prêter à confusion. Cependant, moi, j'avais déjà pris position, et si le Cardinal m'avait soutenu, il aurait renié l'attitude qu'il avait décidé d'adopter. Je crois qu'il ne pouvait pas agir autrement, et cela correspondait à sa ligne de conduite. […] J'ai voulu adopter une attitude sacerdotale. J'ai pris le risque d'apparaître en désaccord avec mon Prélat. Le plus grand service qu'on pourrait me rendre maintenant serait de respecter mon attitude d'obéissance, que j'ai choisie depuis que j'ai décidé de devenir prêtre, et que je n'accepterais pas si elle ne faisait pas intégralement partie de ce que je considère comme ma mission dans le monde[362] (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 208–209).

En identifiant le clérical au sacerdotal, Torres n'envisage pas encore la possibilité d'un exercice du sacerdoce en dehors du cadre institutionnel de l'Église. Il ne s'éloigne donc pas, à ce stade, des positions théologiques traditionnelles pour résoudre ce conflit.

1) L'ESAP et l'INCORA

L'ESAP, créée par la Loi 19 de 1958 dans le cadre de la réforme administrative lancée par le président Alberto Lleras Camargo au début de l'expérience politique du *Frente Nacional*, répond à la nécessité de moderniser l'État colombien (Younes Moreno 2023, 41). Conçue comme un pilier de cette réforme, elle a pour mission de former les

[361] Cela se confirme notamment dans l'entretien accordé à *El Tiempo*, où Camilo Torres réaffirme sa fidélité à l'Église et à ses enseignements, tout en adoptant une posture ouverte sur le plan scientifique : « En matière biblique, je ne suis pas partisan du libre examen. En matière scientifique, je suis partisan de la libre discussion fondée sur la recherche libre » (*El Tiempo*, 23/06/1962, p. 9. Traduit de l'espagnol).

[362] « Mi Prelado, él que tiene la responsabilidad de conjunto, consideró que debía retirarme: habría podido exigirme que modificara mis criterios y mis actuaciones. Sin embargo no lo hizo porque sabía que yo estaba actuando de buena fe. No quiso violentar mi conciencia y se lo agradezco. Por eso al pedirme mi retiro por motivos que yo no tengo la responsabilidad de juzgar, lo hizo para fijar su criterio ante el problema universitario. Explícitamente me advirtió que no quería que la Iglesia tomara en el problema el partido que yo juzgaba acertado, porque podría prestarse a equívocos. Sin embargo, yo ya lo había tomado y, si el Cardenal me respaldaba, saldría de la actitud que había querido adoptar. Creo que no podía hacer otra cosa y esa era su línea de conducta. […] He querido adoptar una actitud sacerdotal. He corrido con el riesgo de aparecer en desacuerdo con mi Prelado. El mayor servicio que ahora se me podría prestar sería el de respetar mi actitud de obediencia a la cual he optado desde que decidí hacerme sacerdote y que no aceptaría si no fuera parte integral de lo que yo considero ser mi misión en el mundo ».

futurs cadres de l'administration publique[363], en leur apportant une préparation technique et professionnelle, afin de les rendre capables d'accompagner et d'anticiper le développement économique et social du pays, dans lequel la réforme agraire tient un rôle central.

Les formations proposées par cet établissement, en collaboration avec l'INCORA, s'appuient sur un plan d'étude articulé autour de modules théoriques et pratiques visant à doter les participants des compétences techniques, juridiques et organisationnelles nécessaires à la mise en œuvre effective de la réforme agraire. Ce plan intègre généralement les thèmes suivants : culture administrative ; bases et objectifs de la réforme sociale agraire ; réforme sociale agraire comme facteur et supération du sous-développement ; sociologie rurale ; planification des domaines ; sociologie du paysan ; vulgarisation agricole ; organisation et développent de la communauté ; ressources naturelles ; éducation sanitaire ; économie domestique ; coopérativisme et crédit supervisé (BLAA, fond MSS 768-6277, f. 1012-1015). L'intégration prépondérante des sciences sociales – notamment de la sociologie – dans ces modules témoigne de la conviction propre de l'époque étudiée que la compréhension des dynamiques rurales (comportements paysans, structures communautaires et enjeux socio-économiques) constitue un outil indispensable pour résoudre les blocages qui freinent le développement national.

À l'ESAP, Camilo Torres est le doyen de l'Institut d'Administration Sociale (IAS) et directeur du Séminaire d'Administration Sociale[364]. À ce titre, il s'investit activement dans l'élaboration des programmes pour le recrutement du personnel nécessaire pour la mise en œuvre de la réforme agraire et il s'engage personnellement pour donner les cours

[363] Ses objectifs sont variés : renforcer la coordination et la continuité de l'action gouvernementale, assurer la formation qualifiée et la stabilité du personnel administratif, rationaliser les services publics, décentraliser certaines fonctions vers les autorités locales, simplifier les procédures, éliminer les doublons administratifs et mettre en place un contrôle administratif plus efficace (Younes Moreno 2023, 41).

[364] Le Séminaire d'administration sociale de l'ESAP est créé le 13 juin 1961 par l'accord n°8 et entre en fonction le 15 juillet de la même année. Il est composé d'un directeur et de sept membres, représentant approximativement les différentes branches de l'administration concernées par ce domaine. Ses principaux objectifs sont les suivants : 1. Réaliser des études en vue de délimiter le champ de l'administration sociale, en accord avec les besoins de l'État colombien. 2. Déterminer les différents aspects relevant du domaine de l'administration sociale et dresser un inventaire des institutions et entités ayant besoin de personnel formé dans ces domaines. 3. Dresser un inventaire des institutions et entités capables de former du personnel technique, tant en matière de recherche que de formation en administration sociale. 4. Élaborer un programme - en établissant un ordre de priorités - pour la formation et le perfectionnement du personnel dans le domaine de l'administration sociale. 5. Élaborer un projet pour l'organisation de l'Institut d'Administration Sociale (BLAA, fond MSS 768-6504, ff. 1398-1399).

à travers tout le pays, comme le montre une coupure de presse tirée du quotidien économique *La República* du 24 janvier 1963, le représentant débout face à un public de quarante participants (image 3).

Image 3. Camilo Torres (debout) dictant un cours de formation sur la réforme agraire. **La República,** ***23/01/1963 (AGN, fond CTR, b. 11, d. 3)***



Curso de Adiestramiento para Reforma Agraria

El Padre Camilo Torres Restrepo, Decano del Instituto de Administración Social de la Escuela Superior de Administración Pública, inauguró ayer 23 de enero el tercer curso correspondiente al plan Itinerante. Este curso se viene dictando en diversas partes del país y tiene importantes objetivos como son:

1. Capacitar a los participantes, en actividades propias del desarrollo de la Reforma Social Agraria en que se viene empeñando el gobierno.
2. Garantizar en calidad y cantidad un personal técnico en disponibilidad para INCORA.
3. Facilitar el ingreso a las listas de elegibles del Servicio Civil, con destino a la Carrera Administrativa.

Los participantes en número de 40 fueron previamente seleccionados del personal egresado de las distintas Universidades y Normales Agrícolas del país.

El curso ha sido programado de manera intensiva para un total de 40 horas. (Foto LA REPUBLICA - Robayo).

À partir de 1962, Torres collabore directement avec l'INCORA pour élaborer des cours destinés à la mise en œuvre concrète de la réforme agraire et pour former, en quantité et qualité, les professionnels qui ensuite seront mis à dispositions de l'institut. Ces formations se tiennent dans les principales villes du pays : Bogotá et Ibagué, dans le centre ; Carthagène et Lorica, sur la côte atlantique ; Buga, Medellín, Manizales et Palmira, à l'ouest ; Pamplona, à l'est (BLAA, fond MSS 768-6277, f. 1015-1016). Elles ont également lieu dans les régions périphériques, principalement agricoles et peu

exploitées, telles que les *Llanos* orientaux où, en mars 1963, un cours de « coopérativisme et promotion de la réforme sociale agraire » est organisé dans la ville de Yopal, sous la direction de Camilo Torres, avec plus de cinquante délégués venus des départements de Boyacá, Arauca et Casanare (AGN, fond CTR, b, 11, d. 3).

Le tableau suivant (Tableau 2), élaboré par Echeverry Pérez et Rivera Zapata (2022, 155–156) sur la base des informations données par Villanueva Martínez (1995, 109–117), illustre d'une façon synthétique les projets et les régions visitées par Camilo Torres durant sa collaboration avec l'INCORA :

Tableau 2: Régions visitées par Camilo Torres Restrepo durant sa collaboration avec l'INCORA

Population / Région	**Problème / Rapport**	**Solution / Dénouement**
Tinaijones (île de Guariño, le Caño de Sicará et la partie basse de l'embouchure du fleuve Sinú)	En 1961, lorsque les paysans ont tenté de récupérer des terres confisquées après une inspection de 1947, ils ont été emprisonnés dans une sorte de camp de concentration. Le secteur paysan subit une double exploitation : d'un côté par les latifundiaires via des contrats de métayage, de l'autre par des intermédiaires qui leur imposaient des intérêts cachés. Environ 600 familles dépendaient de ces terres qu'elles avaient elles-mêmes rendues cultivables.	Le ministère de l'Agriculture recommande une étude intégrale : titres de propriété, conditions socioéconomiques, services, coopératives, crédit, syndicat, transport, etc. Pour éviter un conflit avec les latifundiaires, il est demandé à l'État de faire une offre d'achat avant le 15 janvier 1962.
Bolívar, Magdalena et Santander	En octobre 1962, un problème foncier apparaît à cause de la pression exercée par les planteurs de tabac. Une étude démographique révèle une importante population migrante dans Ovejas et Corozal (Bolívar), et aussi à Plato (Magdalena) et Cabrera (Santander). Cette migration spontanée était liée à la recherche de terres bon marché et de soutien technique.	Il est estimé que la Réforme Agraire ne devait pas s'appliquer ici à cause de la mauvaise qualité des terres sous pression démographique. Il est cependant recommandé d'augmenter le nombre d'écoles et de confier à l'INCORA la gestion des projets pour garantir l'impartialité.
Bomboná et le Plan *Nariño n° 1*	En novembre 1962, le syndicat des agriculteurs « Siete de Abril » et l'association de	La demande est présentée à la Junte de l'Institut de Réforme Agraire, mais elle est considérée comme excessive. La création de

	développement communal de Consacá (Nariño) demandent la création d'un hameau via l'INCORA, en réponse à une pression démographique menaçante.	l'établissement est retardée par les lourdeurs administratives.
Front de colonisation *La Mono* de Florencia (Caquetá)	En 1963, Doña Lilia Castellanos, directrice du Front de colonisation, informe Camilo de la dure condition de 848 habitants vivant dans un lieu reculé sans accès facile à l'eau ni nourriture. Elle dénonce aussi l'utilisation abusive du crédit agricole et l'exploitation du travail paysan.	Les demandes sont en accord avec les plans de la réforme, mais elles n'atteignent pas cette zone. Lilia est ensuite affectée à la section des coopératives à Bogotá. En 1964, Camilo lui demande de superviser l'assistance sociale dans un nouveau projet.
Île Pensilvania, Soledad (Atlántico)	En 1964, l'Union des Travailleurs de l'Atlantique remercie Camilo pour son soutien après la Résolution N°124 de décembre 1963, concernant la terre de l'Isla Pensilvania. Toutefois, ils dénoncent l'inaction des autorités et l'inefficacité de la mise en œuvre des réformes.	Camilo sollicite le ministre pour une intervention auprès du président. Malgré cela, la résolution n'est pas signée officiellement au prétexte que la présidence ne disposait pas des experts nécessaires.

2) L'Unité d'Action Rurale de Yopal (UARY) et son échec

Parmi les formations qui marquent l'engagement de Torres, celle organisée dans le *Llano* occupe une place particulière. En effet, elle représente le point de départ d'un projet plus vaste et durable à réaliser dans cette région : l'Unité d'Action Rurale de Yopal (UARY), considérée par Broderick (1977, 213) comme sa « création préférée », et par Villanueva (1995, 117) comme le projet le plus désiré et défendu par le prêtre.

Lancée en 1963, l'UARY est conçue à l'origine comme une « ferme-école » intégrée dans un vaste projet de développement régional. Elle naît dans un contexte de forte colonisation spontanée, notamment dans le Casanare et l'Arauca, et d'une mobilisation coopérative portée par d'anciens guérilleros libéraux, en particulier Eduardo Franco Isaza et Domingo Durán Medina. Le projet, approuvé en juillet 1964 grâce à un accord entre l'ESAP et le ministère de l'Agriculture, s'appuie sur un réseau de leaders paysans déjà formés lors de cours organisés à Yopal. Il s'inscrit dans une longue tradition

de lois de formation agricole (Lois 74 de 1926, 132 de 1937, 164 de 1941, et le décret 543 de mars 1941) à laquelle Torres introduit une approche intégrée et communautaire.

Les objectifs sont multiples : formation civique et scolaire des jeunes ruraux, assistance technique en agriculture et coopérativisme, appui à la création de coopératives locales, diversification et modernisation de la production, et soutien à l'organisation communautaire pour résoudre des besoins essentiels (routes, écoles, centres de santé, etc.). Située stratégiquement à Yopal, pour des raisons logistiques et politiques (qui permettent à Torres d'éviter pendant quelques temps les affrontements avec les conservateurs au sein du conseil d'administration de l'INCORA), l'UARY fonctionne comme une antenne de terrain de l'ESAP, visant à faire des communautés rurales des actrices du changement social et économique dans une région historiquement marginalisée (Broderick 1977, 193–205 ; Villanueva Martínez 1995, 119–125 ; 2017, 128; Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 154).

Cependant ce projet, comme tous ceux présentés en tant que doyen de l'IAS, est destiné à échouer[365] à cause notamment de l'opposition des grands propriétaires, représentés au sein du conseil d'administration de l'INCORA par les corporations agro-pastorales, et les autres secteurs conservateurs[366]. Officiellement favorables à une réforme structurelle, ces acteurs œuvrent en réalité à la préservation de leurs privilèges fonciers.

Or, la position de Torres s'inscrit à l'opposé de ces logiques conservatrices. Il agit en vertu d'un engagement éthique fondé sur la nécessité de réformes sociales,

[365] La fin de l'expérience de la UARY est décidée en premier lieu par la même ESAP qui en avait pourtant permis la création, notamment en raison de la crainte que cet organisme ne devienne un instrument susceptible de raviver le passé guérillero de la région : une crainte renforcée par l'apparition, à la même époque, de nouveaux foyers de guérilla dans les zones rurales de la Colombie (Villanueva Martínez 1995, 125).

[366] Les tensions avec les membres conservateurs du conseil, en particulier le sénateur Álvaro Gómez Hurtado, se révèlent particulièrement tendus. Le cas le plus connu survient en février 1964 lors d'une réunion, dans laquelle Torres soutient l'expropriation (extinction de domaine) d'une vaste propriété dans le département du Magdalena laissée à l'abandon, alors que les paysans voisins manquent de terres. Contre toute attente, les autres membres, sous l'influence du sénateur Álvaro Gómez, rejettent la mesure, malgré l'avis juridique favorable, ce qui amène le prêtre à protester publiquement, dénonçant une dérive vers l'arbitraire et le totalitarisme d'État. L'échange dégénère, et Gómez, outré, l'accuse de voter contre la conscience et le droit naturel. Le lendemain, Torres lui adresse une lettre fraternelle, affirmant qu'il distingue toujours les idées des personnes et qu'il reste ouvert au dialogue. Cependant cette confrontation entraîne des pressions de la part des évêques conservateurs pour le faire exclure de l'INCORA, même si le cardinal Concha refuse (n'appréciant pas l'interventions d'autres prélats dans les affaires de son archidiocèse). Toutefois, l'influence de Camilo devient marginale : les conservateurs s'arrangent pour qu'il soit remplacé lors des votes sensibles par le titulaire ecclésiastique, monseigneur Gutiérrez qui, habituellement absent, apparaît systématiquement - par hasard ou stratégie - chaque fois qu'une décision importante est en jeu pour les conservateurs (Broderick 1977, 205–209).

économiques, politiques et culturelles destinées à sortir la Colombie du sous-développement : une action qu'il conçoit comme un « impératif chrétien », guidée par le principe de « l'amour efficace » au service du bien commun. Selon lui, cette révolution, orientée vers une transformation réelle des structures sociales, doit s'appuyer sur la constitution d'un groupe de pression majoritaire issu de la paysannerie (Villanueva Martínez 1995, 119).

À ce propos, dès 1962, il développe ses idées sur l'attitude que l'INCORA doit adopter face au changement social et sur la manière dont l'institution peut influencer la volonté populaire pour favoriser la mise en œuvre de la réforme agraire. Il estime que cette attitude dépend du niveau socio-économique, de la conscience des besoins et des systèmes d'information et de relations sociales. L'INCORA peut, selon lui, exercer cette influence de manière formelle - « en vertu des attributions octroyées par la Loi, les décrets réglementaires, les statuts, les résolutions du Conseil d'Administration, et les décisions du Directeur et les Cadres de l'Institut »[367] - ; mais aussi de façon informelle, à travers des actions « qui favorisent et influencent l'attitude des autres, sans qu'il y ait d'influence préméditée de la part de ceux qui les exercent »[368] (AGN, fond CTR, b. 5, d. 1, ff. 168-170).

4.3.3 La pensée de Camilo Torres concernant la réforme agraire : approche sociologique et priorité aux paysans

En parallèle à son activité au sein de l'INCORA, Camilo Torres poursuit une activité scientifique soutenue, participant à de nombreux congrès et conférences, tant au niveau national que latino-américain, afin d'aborder sous un angle sociologique les problématiques affectant les campagnes colombiennes (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 153). Concernant la conformation d'un groupe de pression paysan, il analyse la condition des populations rurales qu'il perçoit comme confrontées à une existence précaire, dépendantes de la terre pour assurer leurs moyens de subsistance, leur accès à l'éducation et leur reconnaissance sociale. Selon lui, « le paysan, par rapport à l'urbain, éprouve un sentiment collectif d'infériorité »[369] (Torres Restrepo 1965, 5) et « la classe

[367] « en virtud de las atribuciones que le otorga la Ley, Los Decretos reglamentarios, los estatutos, las resoluciones de le Junta Directiva, y las decisiones del Gerente y desde Ejecutivos del Instituto ».

[368] « que favorecen e influyen en la actitud de los demás sin que haya influjo premeditado por parte de los que las ejercen ».

[369] « el campesino, respecto del urbano, tiene un sentimiento colectivo de inferioridad ».

sociale paysanne inférieure n'a pas de conscience de classe. Elle entretient une relation d'adaptation vis-à-vis des patrons »[370] (Torres Restrepo 1965, 9).

Un facteur déterminant dans l'évolution de cette conscience est la violence, qui a profondément transformé les structures sociales traditionnelles freinant jusqu'alors le développement du monde rural : absence de division du travail, isolement, contrôle social coutumier, individualisme et complexe d'infériorité face aux citadins. Elle a modifié les relations avec les groupes extérieurs, ouvert des possibilités d'ascension sociale jusque-là verrouillées et permis aux paysans d'exprimer une agressivité latente issue de longues frustrations (Lüning 2016, 39). Torres analyse ainsi ces changements :

> La violence a eu des effets sur la structure des classes, car elle a fait disparaître cette attitude de soumission, laissant place à un conflit latent qui se manifeste lorsque les groupes revendicatifs estiment disposer des moyens nécessaires pour atteindre leurs objectifs. Ces conflits ont entraîné un changement important : ils ont diversifié l'activité humaine chez les paysans, provoqué une division du travail, brisé la structure communautaire locale et le traditionalisme. D'un point de vue sociologique, ils ont introduit des éléments urbains, mis fin à l'individualisme, mais sans pour autant entraîner l'industrialisation ni la création de services orientés vers le développement économique. Il en résulte une situation plus grave encore : les paysans ont adopté des habitudes urbaines sans disposer des conditions permettant leur réalisation[371] (Torres Restrepo 1965, 10).

Convaincu que les paysans, aux côtés des ouvriers, sont les seuls capables de porter une véritable transformation sociale, Torres fonde sa vision de la révolution sur leur intégration active. En reconnaissant la centralité du monde rural, il redéfinit le concept de peuple, dans la lignée de Jorge Eliécer Gaitán – une de ses premières lectures du temps du séminaire (Pérez Ramírez 2017, 59) -, affirmant que « en Colombie le peuple est supérieur à ses dirigeants »[372] (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 455). Il attribue ainsi une dignité nouvelle aux masses populaires, jusqu'alors exclues du discours dominant des élites et il semble également s'opposer aux postures paternalistes d'une

[370] « la clase social baja campesina, no tiene conciencia de clase. Tiene relación de acomodación respecto de los patronos ».

[371] « La violencia tiene efectos en la estructura de las clases, porque perdieron esa actitud de sumisión y hay un conflicto latente que se manifiesta cuando las partes que reivindican creen que tienen los medios suficientes para lograr su fin. Esos conflictos han traído una cosa importante y es que han diversificado la actividad humana entre el campesino, fue factor de división del trabajo, rompió la estructura vecinal, el tradicionalismo; desde el punto de vista sociológico introdujo elementos urbanos, rompió el individualismo, pero no introdujo la industrialización ni la creación de servicios en orden de desarrollo económico, luego tenemos una situación más grave porque tienen ya hábitos urbanos sin los elementos para su realización ».

[372] « en Colombia el pueblo es superior a sus dirigentes ».

partie de la gauche, qui, selon lui, n'a pas su comprendre que la révolution constitue le véritable enseignement du peuple. Il écrit à ce propos :

> Tant que les leaders populaires ne parviendront pas à constituer un front uni, en écartant les personnalismes qui les rendent si suspects aux yeux du peuple, la classe populaire ne progressera pas. Il faut en finir avec les discours gauchistes, presque aussi vains que ceux de notre classe dirigeante. Seuls les faits permettront d'annuler cette condition de classe inférieure pour la transformer en un véritable groupe de pression majoritaire. […] Ce groupe devra prendre conscience des différences de langage et de culture, afin de les surmonter et d'établir un langage commun, base indispensable pour que les minorités actuellement au pouvoir puissent réellement résoudre les problèmes des majorités[373] (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 311).

Les affirmations de Camilo Torres et son approche scientifique visent à donner un fondement solide à sa réflexion, tout en permettant d'identifier les conditions spécifiques de la réalité colombienne. Il soutient en effet qu'il est indispensable de tenir compte du contexte local pour concevoir une réforme agraire véritablement adaptée aux besoins du pays Tout en reconnaissant certains apports positifs des réformes agraristes menées au Mexique, en Chine, à Cuba ou en Bolivie, il refuse toute transposition mécanique de ces expériences à la Colombie.

Torres propose une lecture intégrale de la réforme agraire, estimant qu'elle ne doit pas se limiter à une redistribution des terres, mais viser le bien commun, dans l'esprit de l'engagement de l'Église (Villanueva Martínez 1995, 109). Il s'appuie ici sur les principes de la doctrine sociale catholique, en particulier en ce qui concerne la relation entre l'homme et la terre :

> Si nous acceptons un déterminisme de la propriété sur le comportement humain en général, on pourra nous qualifier de marxistes et d'unilatéraux. Si nous acceptons, à l'inverse, un déterminisme de l'humain sur l'économique en faisant totalement abstraction de ce dernier facteur, nous serions des idéalistes utopiques. En tant que chrétiens, nous devons accepter l'homme dans sa globalité : corps et âme, esprit et matière, facteur humain et facteur économique et social[374] (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 141).

[373] « Mientras los líderes populares no acuerdan un frente unido que descarte los personalismos que lo hacen tan sospechosos ante el pueblo, la clase popular no marchará si no se acaba la palabrería izquierdista que casi tan fatua como la de nuestra clase dirigente. Solamente los hechos serán capaces de anular esa clase baja para constituirla en un grupo de presión mayoritario. [...] Este contenga conciencia de la diferencia de lenguaje y de cultura y para que se supere esa diferencia, estableciendo así un lenguaje común, base insustituible para poder solucionar los problemas de las mayorías, por esas minorías que hoy tienen la responsabilidad del poder ».

[374] « Si aceptamos un determinismo de la propriedad sobre la conducta del hombre en general, se nos podrá tildar de marxistas y unilaterales. Si aceptamos el determinismo de lo humano sobre lo económico con

Pour être efficace, la réforme agraire doit selon lui se dérouler en parallèle aux initiatives de l'Action Communale, créée par la Loi 19/1958 dans le but de stimuler le développement dans les régions les plus touchées par la *Violencia* et encourager la population à s'organiser collectivement pour mettre en place des projets socioéconomiques et améliorer ainsi leurs conditions de vie. Torres propose ainsi que les *Juntas de Acción Comunal*, organismes de coordination entre l'État et les communautés, soient les premières actrices du changement (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 153). Il insiste sur ce point :

> La réforme sociale agraire ne peut être conçue uniquement comme une réforme économique et technologique. Il est nécessaire d'éduquer la population à de nouvelles attitudes sociales qui lui permettent d'adopter et d'utiliser les nouvelles formes de structure de la propriété, l'assistance technique ainsi que les nouveaux systèmes de production et de services. Il est également essentiel que les décisions affectant la population rurale, indispensables à la réalisation de la réforme agraire, soient de nature technique, mais avec un véritable sens social. Pour cela, il faut que les communautés rurales participent aux décisions, guidées par des critères techniques et non par des intérêts politiques ou de classe. Cela exige une formation rigoureuse et spécifique qui transforme les systèmes de valeurs au sein de la société rurale et instaure ceux requis par la technique à la place de ceux imposés par les intérêts de classe ou les intérêts politiques[375] (AGN, fond CTR, b. 6, d. 2, f. 168).

Pour Torres, une réforme agraire ne peut reposer uniquement sur la redistribution de terres inexploitées ou marginales. Tous les paysans doivent avoir accès à des terres réellement productives leur permettant de vivre dignement de leur travail. À cette fin, il juge indispensable que cette redistribution s'accompagne d'une assistance technique, afin de surmonter ce qu'il identifie comme l'un des principaux freins au développement rural : l'absence de savoir-faire technique. Il affirme :

> La réforme agraire a pour objectif d'organiser des unités familiales parmi les populations les plus pauvres des campagnes. En ce qui concerne la mécanisation, la loi prévoit également qu'une assistance technique soit

independencia entera de este último factor seríamos idealistas utópicos. Como cristianos tenemos que aceptar el hombre integral. Cuerpo y alma, espíritu y materia, factor humano y factor económico y social ».

[375] « La Reforma Social Agraria no puede ser concebida únicamente como una reforma económica y tecnológica. Se necesita educar a la población dentro de nuevas actitudes sociales que le permitan recibir y utilizar las nuevas formas de estructura de la propiedad, la asistencia técnica y los sistemas nuevos de producción y de servicios. Es necesario que las decisiones que afecten a la población rural, necesarias a la realización de la Reforma Agraria, tengan un carácter técnico de verdadero sentido social. Para ello se necesitan que las comunidades rurales intervengan orientadas por criterios técnicos, ajenos a los intereses políticos y de clase. Esto exige una formación muy cuidadosa y específica que cambie los patrones de valores dentro de la sociedad rural e implante aquellos requeridos por la técnica en cambio de los que exigen los intereses de clase o los intereses políticos ».

> apportée, tant sur le plan agro-technique que social, ainsi que la mise à disposition de machines. [...] Il faut des unités suffisamment grandes pour que l'utilisation de la machinerie soit rentable ; il faut aussi de la technique, car l'une des principales causes de la fuite des capitaux réside dans le manque de pièces de rechange et de connaissances sur l'entretien des machines. Cela exige également un changement de mentalité : passer du féodalisme à la productivité[376] (Torres Restrepo 1965, 7).

Il ajoute que cette réforme doit permettre une augmentation du revenu paysan, stimulant ainsi leur pouvoir d'achat et créant de nouveaux débouchés pour les produits industriels. Elle vise aussi la diversification de la production agricole, l'auto-approvisionnement du pays, et la réduction des importations. La mécanisation doit contribuer à transférer une partie de la main-d'œuvre vers les villes et générer des excédents exportables, tout en réduisant les conflits sociaux dans les campagnes. Elle nécessite enfin la formation d'une main-d'œuvre qualifiée, adaptée aux nouvelles technologies agricoles (Torres Restrepo 1965, 7).

Contrairement aux autres délégués siégeant dans le conseil d'administration de l'INCORA, Torres critique ouvertement la structure agraire traditionnelle, fondée sur le minifundium « insuffisant pour vivre », et le latifundium, « qui n'admet pas de propriétaires », responsable selon lui de l'exode rural massif (Torres Restrepo 1965, 4). De cette manière, il expose l'idée, déjà illustrée, selon laquelle la réforme agraire colombienne ne serait qu'une simple loi de colonisation, illustrant la différence existante entre la première, qui permet un changement de la condition de la paysannerie, et la deuxième, qui consiste en revanche dans l'acquisition de nouveaux terrains destinés au travail agricole. Il insiste sur la nécessité de multiplier les producteurs via la redistribution de terres fertiles, mais aussi leur acquisition au prix juste. L'un des facteurs clés de l'exode rural, qu'il souligne particulièrement, est la spéculation foncière, alimentée par des intermédiaires qui achètent les terres à bas prix (Torres Restrepo, 1965, p. 4). Bien qu'il reconnaisse la complexité de telles mesures, il les juge plus réaliste et moins simplistes que celles proposées par les politiques officielles (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 140).

[376] « La Reforma Agraria tiene por objeto organizar unidades familiares entre las gentes más pobres del campo. En cuanto a la tecnificación la Ley también estipula que debe darse una asistencia técnica desde el punto de vista agro-técnico y social y las máquinas. [...] Se necesitan unidades suficientemente grandes para aprovechar la maquinaria, también se necesita la técnica porque una de las causas más importantes de la fuga de capitales es la falta de repuestos y falta de conocimiento sobre conservación de la maquinaria. Para eso también se exige cambio de mentalidad. Del feudalismo a la productividad ».

4.3.4 La relation entre Camilo Torres et la question agraire lors de la dernière étape de sa vie (1965-1966)

L'échec de ses initiatives de réforme et l'impossibilité d'influer durablement sur la structure agraire colombienne conduisent Camilo Torres, au milieu de la décennie de 1960, à adopter une position plus tranchée. Ce durcissement accentue ses divergences, non seulement avec les autorités civiles, mais surtout avec la hiérarchie catholique nationale. En 1965, ces tensions prennent une tournure décisive : sans renier ses engagements antérieurs, Torres dépasse les conflits précédents - notamment ceux de 1962 - et amorce une rupture définitive (Alfonso 1978, 138).

4.3.4.1 La Plateforme pour un Mouvement d'Unité Populaire

C'est dans ce contexte qu'il rend publique, en mars de la même année, la *Plateforme pour un Mouvement d'Unité Populaire*, rédigée en collaboration avec des intellectuels et scientifiques issus de courants politiques variés (démocrates-chrétiens, communistes) et de divers collectifs sociaux (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 170). Ce texte vise à fédérer les efforts de transformation sociale autour d'un programme commun, et s'adresse à l'ensemble des citoyens, ainsi qu'aux mouvements sociaux et partis émergents, avec pour objectif d'unifier la classe populaire colombienne autour d'objectifs concrets (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 515).

Selon le sociologue et éducateur catholique italien Bruno Gozzer, qui séjourne en Colombie entre 1965 et 1967, pour documenter la reprise des guérillas (FARC et ELN), les émeutes étudiantes et la rébellion des prêtres :

> Le rêve du Père Torres, véritable démiurge fascinant exerçant une influence presque hypnotique sur les étudiants, semble être celui d'un grand mouvement populaire dirigé par la jeunesse étudiante : on y entend des accents du premier programme de Sturzo et du dégaspérisme de 1948, exprimés dans le langage de la sociologie de Toniolo, filtrée à travers l'école de Louvain des années 1950. Pour le Père Torres aussi, le problème est celui de la « révolution », du changement total, à tout prix[377] (Gozzer 1968, 67)

La *Plateforme* définit quatorze axes d'action prioritaires, parmi lesquels : la réforme agraire, urbaine et entrepreneuriale, le développement du coopérativisme, le

[377] « Il sogno di Padre Torres, che è veramente un demiurgo affascinante e che esercita un ascendente quasi ipnotico sugli studenti, sembra quello di un grande movimento popolare guidato dalla gioventù studentesca: vi risuonano accenti del primo programma sturziano e del degasperismo 1948, col linguaggio della sociologia di Toniolo, filtrata attraverso la scuola di Lovanio degli anni '50. Anche per P. Torres il problema è quello della "rivoluzione", del cambio totale ad ogni costo ».

renforcement de l'action communale, la planification économique, la réforme fiscale et monétaire, la nationalisation des ressources naturelles, une politique extérieure indépendante, la santé publique, la politique familiale, la lutte contre les délits sociaux, et la réforme des forces armées.

Concernant la réforme agraire, Torres affirme :

> La propriété de la terre appartiendra à celui qui la travaille directement. Le gouvernement désignera des inspecteurs agraires qui délivreront des titres aux paysans remplissant ces conditions, mais pourra exiger que l'exploitation soit organisée selon des systèmes coopératifs et communautaires, conformément à un plan agraire national, avec crédit et assistance technique. À personne on n'achètera la terre. Celle qui sera considérée nécessaire pour le bien commun sera expropriée sans indemnisation. L'agriculture de subsistance sera progressivement abolie pour être remplacée par une agriculture de type commercial[378] (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 516).

Ce passage marque une inflexion nette dans sa pensée : bien que fidèle à ses principes initiaux, Torres adopte une posture plus centralisatrice, conférant un rôle accru à l'État. L'abandon progressif de l'agriculture de subsistance au profit d'une agriculture commerciale illustre une volonté de modernisation accélérée : un tournant qui reflète sa frustration face aux résistances rencontrées et son aspiration à une transformation plus profonde.

Nous pouvons également percevoir dans ce texte une référence implicite à la célèbre formule d'Emiliano Zapata, l'un des leaders de la révolution mexicaine, « *La tierra es de quien la trabaja* », reprise et intégrée dans la pensée de Mao Tsé-toung (1969, 125-28). Au cours des années soixante, cette expression circule largement à travers la publication du tome IV des *Œuvres choisies* de Mao, dont le journaliste français Robert Guillain souligne, dans *Le Monde* (1961), l'importance de sa contribution à l'élaboration de la doctrine révolutionnaire, annonçant une nouvelle phase de la révolution mondiale où « 'le vent d'Est l'emporte sur le vent d'Ouest' », notamment en Amérique latine et en Afrique.

[378] « La propiedad de la tierra será del que la trabaja directamente. El gobierno designará inspectores agrarios que entreguen títulos a los campesinos que estén en estas condiciones, pero podrá exigir que la explotación sea por sistemas cooperativos y comunitarios, de acuerdo a un plan agrario nacional, con crédito y asistencia técnica. A nadie se comprará la tierra. La que se considere necesaria para el bien común será expropiada sin indemnización. Se abolirá en forma gradual la agricultura de subsistencia para ser reemplazada por la agricultura de tipo comercial ».

Les mots de Camilo Torres reflètent très probablement l'influence des militants communistes impliqués dans l'élaboration de sa *Plateforme*, issus d'un parti proche des positions chinoises, dont le président et secrétaire Gilberto Vieira avait visité la Chine et rencontré directement Mao (Hernández Ortiz 2014, 107). À cela s'ajoute l'intérêt manifeste des communistes chinois, au cours de cette période, pour les activités menées dans les pays du « Tiers Monde », ainsi que leur appui déclaré aux groupes guérilleros émergents comme l'Armée de Libération Nationale (ELN) et le mouvement créé par le père Torres (Hernández Ortiz 2014, 109)[379].

Toutefois, comme le note Gozzer (1968, 111), le document est dans l'ensemble « techniquement confus et légèrement populiste ». Les biographes de Torres concordent que la *Plateforme* a été lancée sans préparation suffisante ni explication claire. Les revendications, parfois formulées de manière naïve, s'exposent à la critique des experts. Quant au peuple, à qui le texte est destiné, il en reste souvent exclu, faute d'alphabétisation ou d'accès à l'information (Broderick 1977, 254 ; Lüning 2016, 110 ; Echeverry Pérez y Rivera Zapata 2022, 173–174). Hildegard Lüning rappelle notamment que le prolétariat colombien ignore les avancées de la révolution cubaine[380].

[379] Signalons qu'en 1966, à l'occasion de l'assassinat de Camilo Torres, le magazine d'information *Peking Review (Pekín Informa)*, principal organe de diffusion des directives prochinoises (Rojas Castro 2023, 349) et édité dans la République Populaire de Chine, publie un article dans lequel l'on lit : « En Colombie, une nouvelle vague de lutte et de protestation fait rage après l'annonce de la mort du père Camilo Torres, tué par le régime réactionnaire pro-américain. Prêtre catholique et dirigeant du "Mouvement du Front uni" colombien, Camilo Torres était aussi un patriote rempli de dégoût face aux crimes sanglants perpétrés par les réactionnaires. C'est pourquoi il quitta l'Église, prit les armes et rejoignit la lutte dans les montagnes. Il y a deux mois, il proclamait dans un manifeste avoir rejoint l'Armée de libération nationale 'afin que les futurs Colombiens puissent avoir une patrie indépendante du pouvoir nord-américain' » (Peking Review, « One Falls, Thousands More Arise » 1966, 28. Traduit de l'anglais). De cette manière, Camilo Torres devient un objet de la propagande chinoise dans le sous-continent latino-américain. *Peking Review* ne s'intéresse pas tant à la spécificité du contexte colombien qu'à la possibilité d'ériger la figure de Torres en symbole transnational de la lutte anti-impérialiste. Son assassinat est ainsi intégré dans le discours de la Guerre froide, où la Chine populaire cherche à se poser en leader révolutionnaire du « Tiers Monde », face à l'influence hégémonique des États-Unis.

[380] Un discours légèrement différent s'impose lorsqu'on considère la révolution chinoise. Selon Daniel Emilio Rojas, après le succès de la révolution cubaine en 1959, malgré les liens affichés entre les communistes cubains et chinois, Pékin lance une campagne pour affirmer que la révolution chinoise, plutôt que son pendant cubain, représente le véritable modèle à suivre pour les pays d'Amérique latine, d'Afrique et du Moyen-Orient. Dans le contexte de la Guerre froide, cette nouvelle approche révolutionnaire constitue un enjeu pour la République populaire de Chine, qui voit son influence s'amenuiser face à l'hégémonie soviétique et au nouveau modèle cubain incarné par Castro et Guevara (Rojas Castro 2023, 339). En Colombie, les idées maoïstes commencent à circuler grâce au Parti communiste colombien dès les années 1930-1940, et se diffusent plus largement au début des années 1960. Le maoïsme y trouve d'abord un écho dans le monde rural, puis, à partir des années 1970, parmi certaines populations urbaines, comme les vendeurs ambulants, les occupants de terres et ceux qui s'opposent aux expulsions (Archila Neira 2008, 166; Rojas Castro 2023, 339). Rojas (2023, 338-339) souligne que le modèle soviétique ne convenait pas pour transformer une société essentiellement paysanne comme la Colombie, car il privilégie le rôle du prolétariat urbain et industriel. Rappelons que le maoïsme se distingue par sa faible théorisation et par des

Malgré tout, Gozzer (1968, 111) souligne le grand pouvoir de suggestion politique, sans conflit direct avec les principes de la doctrine sociale catholique : « L'Église pourrait d'ailleurs affirmer que, dans la mesure où les principes de Torres sont réalisables et utiles au bien commun, ils doivent trouver leur confirmation dans l'action politique et les mises en œuvre concrètes »[381].

4.3.4.2 Frente Unido *et l'engagement révolutionnaire*

Cependant, le 18 juin 1965, le cardinal Concha, après avoir autorisé le directeur de l'ESAP à démettre Torres de ses fonctions de doyen, déclare publiquement que le prêtre « s'est éloigné consciemment de l'Église Catholique »[382] - sans en préciser les raisons - et que ses activités « sont incompatibles avec son caractère sacerdotal et avec le même habit ecclésiastique qu'il porte », exhortant les catholiques à ne pas suivre « les doctrines erronées et pernicieuses »[383] qu'il promeut (AGN, fond CTR, b. 11, d. 1, ff. 85-101). Quelques jours plus tard, Torres demande sa réduction à l'état laïque, que le cardinal accepte : c'est le début de la dernière étape de sa vie, celle du sacerdoce exercé hors du cadre clérical[384], marqué par une brève mais intense activité politique (Pérez Ramírez 2009, 144 ; Villanueva Martínez 2017, 129).

Dès lors, il s'engage dans l'organisation du *Frente Unido del Pueblo*, mouvement politique ouvertement opposé à la coalition du *Frente Nacional*. Il entend y rassembler la classe populaire en vue d'une rénovation du pays (Martínez Morales 2011a, 137), soutenue par son hebdomadaire, *Frente Unido*. Ce dernier, dont la première édition paraît le 26 août 1965 à 50.000 exemplaires (Villanueva Martínez 2017, 129), devient un vecteur de sa pensée révolutionnaire, notamment à travers les *Messages* adressés à divers secteurs de la population. Ces écrits révèlent sa *praxis* humaniste et « constituent l'un des éléments

méthodes pédagogiques simples, ce qui facilite son appropriation par des populations largement analphabètes (Archila Neira 2008, 178). Un exemple concret de cet enracinement idéologique pourrait se trouver dans le deuxième Congrès national paysan de l'ANUC, en juillet 1972, dont les conclusions sont publiées sous le slogan « *¡Tierra para quien la trabaja!* », une référence explicite à la pensée maoïste, comme nous l'avons déjà noté.

[381] « In realtà la Chiesa potrebbe dire che, in quanto fattibili e utili al bene comune, i principi del Torres devono trovare la loro controprova nell'azione politica e nelle attuazioni tecniche ».

[382] « El Padre Camilo Torres se ha apartado conscientemente de la Iglesia católica ».

[383] « Las actividades del padre Camilo Torres son incompatibles con su carácter sacerdotal y con el mismo hábito eclesiástico que viste. Puede suceder que estas dos circunstancias induzcan a algunos católicos a seguir las erróneas y perniciosas doctrinas que el padre Torres propone en sus programas ».

[384] Camilo Torres déclare à plusieurs reprises en 1965 de se considérer un prêtre pour l'éternité et en tant que tel il se sent obligé à se donner d'une façon permanente al amour pour ses prochains (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 376).

les plus importants de l'actualité de Camilo, qui a toujours su s'appliquer à lui-même ce qu'il prêchait et n'hésitait pas à reconnaître ses propres limites »[385] (Pérez Ramírez 2017, 66).

Dans son *Message aux Paysans* du 7 octobre 1965, il revient sur la condition paysanne et plaide pour une transformation radicale des campagnes. Il rappelle que l'agriculture représente 90% des exportations colombiennes et permet d'importer les machines et aliments nécessaires au développement du pays. Pourtant, malgré cette importance, les paysans demeurent marginalisés et opprimés par l'establishment ou oligarchie (identifiée notamment avec les chefs des fédérations agricoles et les banquiers) qui se sert de leurs efforts pour financer leur propre répression. Torres rappelle que, pendant *La Violencia*, les oligarques des deux camps finançaient les paysans pour qu'ils s'entretuent[386].

Reprenant une thèse centrale de ses études sociologiques, il affirme que cette oppression a éveillé une conscience nouvelle chez les paysans. Confrontés à la répression, ils prennent conscience que leur véritable ennemi est l'oligarchie. Cette prise de conscience les pousse à s'organiser, à revendiquer terres, récoltes, bétail et pouvoir. Ils réclament un droit à la dignité : un salaire juste, une éducation, un logement. Torres soutient cette révolte et explique l'émergence des guérillas paysannes. Ces combattants incarnent, selon lui, la possibilité d'une révolution porteuse d'un changement social profond. Le message devient ainsi un appel explicite à la lutte armée (Broderick 1977, 344) :

> Quand la vie deviendra impossible en ville, il nous faudra partir à la campagne. Et de là, nous ne pourrons pas nous jeter à la mer. Il faudra y résister. Pour cela, les paysans doivent dès maintenant s'organiser en commandos du *Frente Unido*, par groupes de cinq ou dix. Il faut purifier les zones des traîtres à la cause du peuple, constituer des réserves de nourriture et de vêtements, et se préparer à une lutte prolongée. Il ne faut pas se laisser provoquer, ni résister lorsque les conditions sont défavorables au peuple[387] (*Frente Unido*, année I, n°7, 07/10/1962, p. 1).

[385] « constituyen uno de los elementos más importantes de la vigencia de Camilo, quien siempre supo aplicarse a sí mismo lo que predicaba y no dudaba en reconocer sus propias limitaciones ».

[386] D'après Eduardo Posada Carbó (2005, 12), la décision de Camilo Torres de prendre les armes est déterminée finalement par son impossibilité d'utiliser les outils de l'État pour « toucher ou menacer les intérêts de l'establishment », accusé d'avoir bloqué le système politique durant la période du *Frente Nacional*, en favorisant ainsi la polarisation actuelle de la société colombienne.

[387] « Cuando nos haga la vida imposible en la ciudad, tenemos que ir al campo. Y del campo no podemos botarnos al mar. Allí tendremos que resistir. Para eso debe prepararse el campesino, organizando ahora los

Cet appel pose les bases d'une organisation militaire paysanne. Il assume un ton radical, notamment dans l'invitation à « purifier » les zones rurales. Ce message exprime le cœur de la pensée révolutionnaire de Torres dans cette ultime phase de sa vie, qui coïncide avec son entrée, en octobre 1965, dans les rangs de l'ELN[388]. Quatre mois plus tard, en février 1966, il meurt lors d'un affrontement armé.

Pour Olivier Compagnon (2000, 536), Camilo Torres incarne le mythe du prêtre combattant, le *cura guerrillero*, et il le considère « l'expression la plus radicale des nouveaux engagements temporels d'Églises effervescents ». Pourtant, dans la formulation de sa *Plateforme* comme dans l'organisation de son mouvement et son expérience au sein de la guérilla, Torres ne parvient pas à réunir les conditions subjectives et objectives qu'il considérait lui-même comme indispensables à toute action révolutionnaire. Impulsif plus que méthodique (Pérez Ramírez 2017, 59), il se précipite, brule des étapes importantes, affaiblissant tant les militants expérimentés formés à la théorie et à la pratique révolutionnaire que les leaders syndicaux de terrain, qui auraient pu jouer un rôle clé au sein du *Frente Unido*.

Selon Lüning (2016, 111), une révolution est un processus d'apprentissage progressif : elle ne peut surgir de simples déclarations maximalistes et utopiques. Elle naît d'un affrontement réel avec le système en place, mais ici, le peuple a été exclu de ce processus de conscientisation. Plutôt qu'une participation active, on lui propose un projet déjà figé, auquel il ne peut que consentir en théorie. Le *Frente Unido* ne dispose d'aucune base militante parmi les masses. Le fait qu'aucun véritable mouvement populaire n'ait émergé à la suite des événements de 1965, et que la mort de Torres en 1966 n'ait pas déclenché une révolte comparable à celle ayant suivi l'assassinat de Gaitán en 1948, en est la preuve.

Pour conclure, on pourrait utiliser les mots de Gozzer :

> [Camilo Torres] avait été rejeté par « son » Église, réduit à l'état laïc, abandonné par ses anciens compagnons d'idéaux et d'engagement social ; en se tournant vers les figures de l'insurrection armée, il savait qu'il accomplissait

comandos del Frente Unido con grupos de cinco o de diez. Purificando las zonas de traidores a la causa del pueblo. Haciendo depósitos de comida y de ropa. Preparándose para esa lucha prolongada. No dejándose provocar, ni presentar resistencia cuando las condiciones sean desfavorable para el pueblo ».

[388] Fondé en Colombie en 1964, dans le département de Santander, entre San Vicente de Chucurí et Barrancabermeja, l'ELN était au début principalement composé de paysans et des étudiants de l'Université Industrielle de Santander, qui, influencés par les idéaux de la Révolution cubaine, défendaient une politique nationaliste et opposée aux élites au pouvoir (Bustos Zamora 2020, 1378).

> un sacrifice ultime, presque une trahison de lui-même, prêtre du Christ, destiné à donner la vie, non à manier des instruments de mort. Ceux qui le capturèrent et l'abattirent étaient les fils de ces déshérités et de ces pauvres au nom desquels lui aussi avait entrepris sa tragique ascension vers son propre calvaire. Au terme de cet itinéraire, il connut, lui aussi, cette fin obscure qui, dans les broussailles andines de Santa Cruz de la Sierra, avait déjà mis fin, hier [Gozzer écrit le 12 octobre 1967], à la tentative de révolte armée du « Che » Guevara (Gozzer 1968, 227). […]
>
> Sa révolution est celle de l'Église des pauvres, qui se reconnaît dans les opprimés et non dans les puissants, et dans l'authenticité des principes évangéliques. Dans la figure de Torres, on distingue davantage un rôle prophétique qu'un rôle politique, et c'est pourquoi son sacrifice final, signe de contradiction de son propre parcours, a été lu, encore une fois, comme une confrontation implacable[389] (Gozzer 1968, 240-241).

Conclusions

L'analyse conduite dans ce chapitre permet de saisir, à travers trois échelles complémentaires (continentale, nationale et individuelle), la complexité d'un moment charnière dans l'histoire agraire de l'Amérique latine. En restituant les débats théoriques sur la réforme agraire, les mécanismes institutionnels de sa mise en œuvre en Colombie et la trajectoire de Camilo Torres Restrepo, il s'agissait de montrer que la réforme agraire ne constitue pas simplement une politique publique parmi d'autres, mais un espace de cristallisation des tensions fondamentales qui traversent les sociétés latino-américaines des longues années soixante : entre développement et justice, entre ordre institutionnel et transformation structurelle, entre foi et action révolutionnaire.

La première partie a mis en évidence que l'« âge d'or » de la réforme agraire, tel que le définit Jacques Chonchol, repose sur un consensus plus apparent que réel. La Charte de Punta del Este et le modèle de la « réforme agraire intégrale » promu par l'ALPRO constituent certes un cadre commun de référence, mais ils dissimulent des

[389] « Era stato respinto dalla "sua" Chiesa, ridotto allo stato laicale, abbandonato dai suoi antichi compagni di ideali e di impegno sociale; orientandosi verso gli esponenti della sollevazione armata, egli sapeva di compiere il sacrificio finale, quasi come un tradire sé stesso, prete di Cristo, destinato a dare vita, non a impugnare strumenti di morte. Coloro che lo catturano e lo colpiscono, sono i figli di quei diseredati e di quei poveri in nome dei quali anch'egli aveva compiuto la tragica ascesa al suo monte. Alla fine di questo itinerario c'è stata, anche per lui, la stessa conclusione opaca che nelle sterpaglie andine di Santa Cruz della Sierra ha visto concludersi, ieri, il tentativo di rivolta armata di "Che" Guevara. […]

La sua rivoluzione è quella della Chiesa dei poveri che si riconosce negli oppressi e non nei potenti, e nell'autentificazione dei principi evangelici. Nella figura di Torres, in questo senso, si intravede piuttosto un ruolo profetico che un ruolo politico e perciò ovvio che il suo sacrificio finale: segno di contraddizione della sua stessa vicenda, si è visto ancora una volta in chiave di contrasto impietoso ».

orientations profondes divergentes : entre une vision agrariste, centrée sur la redistribution des terres et la transformation des rapports sociaux ruraux, et une vision ruraliste, prioritairement soucieuse d'augmenter la productivité et de moderniser les structures techniques de l'agriculture. Ces deux orientations ne sont pas simplement deux politiques différentes : elles traduisent deux conceptions antagonistes du développement et de la justice sociale, dont l'irréductibilité explique en grande partie l'échec relatif des réformes de la période.

La revue des typologies (économiques, sociologiques et agraires) produite par des auteurs tels qu'Antonio García, Óscar Delgado, Edmundo Flores ou Jacques Chonchol, a permis d'affiner cette lecture. La catégorie des « réformes marginales », dans laquelle García range la Colombie de la période 1962-1967, s'avère particulièrement opératoire : elle désigne des réformes qui, tout en se réclamant de la transformation sociale, n'introduisent aucune rupture réelle avec le monopole latifundiaire, et se réduisent à des réparations superficielles destinées à contenir la pression paysanne sans la satisfaire. L'élément le plus révélateur de cette période est sans doute la fonction qu'assument ces réformes dans le contexte de la Guerre froide : loin d'être des politiques autonomes, elles sont largement conditionnées par la nécessité de produire un contre-modèle crédible face à la révolution cubaine, ce qui en détermine à la fois l'ambition affichée et les limites acceptées.

La deuxième partie a démontré que la réforme agraire colombienne illustre avec une acuité particulière ces tensions générales. La Loi 135 de 1961, élaborée dans le cadre du CNA présidé par Carlos Lleras Restrepo, constitue un texte ambitieux dans ses objectifs affichés - réduire la concentration foncière, doter les paysans de terres productives, accompagner la redistribution d'une assistance technique et sociale - mais dont la portée effective est systématiquement minée par trois facteurs convergents :

1- Structurel : le *Frente Nacional*, en imposant la parité bipartite et le système de veto croisé, crée les conditions formelles pour l'adoption d'une réforme tout en rendant impossible toute transformation substantielle. Le compromis politique qui permet la promulgation de la loi est précisément celui qui en vide la portée redistributive, en faisant de la colonisation des terres publiques, moins conflictuelle que l'expropriation des grandes propriétés, le mécanisme central d'action de l'INCORA.

2- Institutionnel : l'INCORA, organe central de la réforme, se révèle structurellement incapable d'affronter l'opposition organisée des grands propriétaires. Les données de la période 1962-1967 sont éloquentes : 82,3% des terres acquises le sont par extinction du domaine privé sur des terres incultes, tandis que les expropriations ne représentent que 1,85% du total. La réforme n'affecte donc pas directement les grandes propriétés en activité, et les élites foncières développent rapidement des stratégies d'adaptation qui leur permettent de préserver l'essentiel de leurs intérêts. Comme le notait avec lucidité le directeur Peñalosa dès juillet 1962, l'INCORA combat alors sur deux fronts : contre les propriétaires récalcitrants et contre l'impatience des paysans, sans disposer des moyens politiques nécessaires pour trancher.
3- Conjoncturel : la montée du conflit armé à partir de 1964, avec l'émergence des FARC et de l'ELN, relègue progressivement la réforme agraire au second plan, au profit d'une stratégie sécuritaire qui marginalise les tenants d'une approche réformatrice au sein du gouvernement Valencia. Le général Ruiz Novoa défend publiquement la nécessité d'accélérer la réforme, en fait les frais directement en étant contraint à la démission en janvier 1965. Ce moment illustre avec clarté la hiérarchie des priorités du régime : l'ordre avant la justice, la stabilité avant la transformation.

Enfin, la troisième partie a montré que la trajectoire de Camilo Torres Restrepo constitue, dans ce contexte, un révélateur exceptionnel. En suivant l'évolution de sa pensée depuis sa formation à Louvain jusqu'à son entrée dans les rangs de l'ELN en octobre 1965, il est possible de reconstituer de l'intérieur le processus par lequel les limites du réformisme institutionnel se transforment, pour un acteur engagé, en impasse intellectuelle et morale.

Trois éléments méritent d'être soulignés à ce titre. Le premier est la cohérence de la vision que Torres défend au sein de l'INCORA et de l'ESAP entre 1962 et 1965 : une réforme agraire intégrale, articulée autour de la redistribution de terres fertiles, de l'assistance technique, du développement coopératif et de la participation communautaire, fondée sur les principes de la doctrine sociale catholique et étayée par une sociologie empirique de la paysannerie colombienne. Cette vision n'est pas celle d'un idéologue, mais d'un praticien qui a parcouru les régions du pays, rencontré les paysans,

documenté leurs conditions de vie, et conçu des projets concrets, dont l'UARY, destinés à faire des communautés rurales des actrices du changement.

Le deuxième élément est précisément l'échec systématique de ces projets, non par manque de pertinence, mais par l'effet des blocages institutionnels que Torres identifie avec une lucidité croissante. C'est cet échec répété, et non une conversion idéologique abstraite, qui le conduit à durcir progressivement ses positions, à passer de la réforme intégrale à la Plateforme pour un Mouvement d'Unité Populaire de mars 1965, puis au *Frente Unido*, puis à la lutte armée. La rupture n'est pas une discontinuité : elle est le produit d'un processus d'apprentissage douloureux, dans lequel chaque tentative institutionnelle se heurte au même mur d'intérêts fonciers et cléricaux.

Le troisième élément est la tension entre la cohérence de ce processus et ses conditions concrètes d'échec. Comme l'ont montré ses biographes, Torres brûle des étapes essentielles : il lance sa Plateforme sans base militante suffisante, rejoint l'ELN sans avoir constitué les conditions subjectives d'une mobilisation populaire, et meurt en février 1966 sans que sa mort déclenche le soulèvement qu'aurait pu provoquer, dix-huit ans plus tôt, l'assassinat de Gaitán. Ce silence est lui-même un enseignement : il dit l'isolement d'un engagement qui, dans sa précipitation, a outrepassé les conditions de sa propre réalisation. La figure du *cura guerrillero* est davantage prophétique que politique, pour reprendre la formulation de Gozzer (1968, 240-241), ce qui ne diminue pas sa portée, mais en déplace le sens.

En définitive, ce chapitre confirme l'utilité analytique de considérer la réforme agraire non comme une politique uniforme ou un événement ponctuel, mais comme un processus social vu comme un enchaînement d'activités liées dans le temps, produisant des effets à la fois sur les structures foncières et sur les rapports de force sociaux, dont les résultats sont toujours indéterminés et contestés. Dans le cas colombien de la période 1962-1967, ce processus se caractérise par un écart croissant entre ses ambitions déclarées et ses effets réels, entre la promesse d'une transformation structurelle et la réalité d'une colonisation de terres marginales qui déplace le problème foncier sans le résoudre.

Les blocages à ce processus mis en évidence dans ce chapitre ne peuvent être pleinement compris sans que soit examinée plus attentivement l'institution qui traverse l'ensemble de ces dynamiques sans jamais en être simplement le reflet : l'Église catholique. Sa présence dans ce chapitre est en effet à la fois omniprésente et paradoxale.

Omniprésente, car elle intervient à tous les niveaux du dispositif réformiste (conseil d'administration de l'INCORA, brochures de propagande destinées aux paysans, cours dispensés par Torres à l'ESAP, discours présidentiels remerciant l'épiscopat pour son soutien, etc.). Paradoxale, car cette même institution qui apporte au projet réformiste une légitimité doctrinale indispensable, fondée sur le magistère pontifical, est aussi celle qui, en juin 1965, démet Torres de ses fonctions, prononce sa mise à l'écart et contraint le prêtre-sociologue à demander sa réduction à l'état laïque.

Cette double posture n'est pas le fruit d'une incohérence conjoncturelle. Elle reflète des tensions profondes qui traversent l'Église catholique des années soixante à l'échelle mondiale, et dont la Colombie peut être vue comme l'un des terrains d'expression les plus intenses. Ces tensions s'articulent autour d'une question centrale : dans quelle mesure une institution fondamentalement hiérarchique, dont l'autorité repose sur une tradition doctrinale multiséculaire, peut-elle se transformer en acteur du changement social sans mettre en péril les équilibres qui fondent sa propre cohésion ?

C'est précisément cette question que le chapitre suivant se propose d'examiner. Il s'agira d'analyser les transformations structurelles et doctrinales que connaît l'Église catholique au cours des années soixante, notamment avec le Concile Vatican II, en les resituant dans le processus de transnationalisation de l'institution, c'est-à-dire dans la construction progressive d'un réseau d'acteurs, de textes et de pratiques qui dépasse les frontières nationales et recompose en profondeur les modalités de l'engagement catholique dans le monde. Ce cadre transnational sera ensuite articulé au cas colombien, afin d'examiner comment l'action rurale de l'Église s'insère dans ces dynamiques globales tout en obéissant à des logiques propres, ancrées dans les réalités sociales, politiques et ecclésiastiques du pays.

Ainsi, là où ce chapitre s'est attaché à saisir les limites de la réforme agraire en Colombie à travers ses acteurs institutionnels et ses résistances structurelles, le suivant cherchera à comprendre comment l'Église catholique, en se réinventant comme acteur transnational du développement et de la justice sociale, crée simultanément les conditions d'un renouveau pastoral et les germes des conflits internes qui la traverseront tout au long de la décennie et au-delà.

Troisième partie

L’action rurale de l’Église face aux transformations ecclésiales et sociales (1968-1972)

Chapitre 5

La question agraire dans la transnationalisation ecclésiale : l'Église colombienne comme « moteur et frein du changement » (1962-1967)

> Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. Tant l'action pastorale que l'action politique cherchent à recueillir dans ce polyèdre le meilleur de chacun.
>
> François. 2013. *Evangelii Gaudium*. n. 236.

Entre 1962 et 1967, l'Église catholique engage à l'échelle mondiale un vaste processus de modernisation qui affecte en profondeur ses structures, ses pratiques et son rapport au monde contemporain. Ce processus, cristallisé par le Concile Vatican II, se traduit par une transformation des rites et de la liturgie, un renouvellement des langages ecclésiaux, ainsi qu'une redéfinition des relations de l'institution avec les fidèles, les autres confessions chrétiennes et les religions non chrétiennes. C'est ainsi le modèle même de l'Église qui se trouve interrogé et partiellement refondé.

Avant le Concile, l'Église tendait à se concevoir comme une institution immuable, située en dehors de l'histoire, organisée selon des rapports hiérarchiques stricts entre clercs et laïcs. Pendant et après Vatican II, elle se redéfinit au contraire comme une institution pleinement inscrite dans l'histoire, investie d'une mission en faveur de la dignité humaine et de la justice sociale, fondée sur les principes d'égalité, de participation et de réciprocité. L'Église abandonne progressivement une vision anhistorique d'elle-même, se détachant de l'idéal de « société parfaite », pour se projeter comme une communauté ouverte au dialogue avec le monde et attentive aux transformations sociales et politiques contemporaines.

Ce renouvellement doctrinal et institutionnel s'accompagne de la promotion d'un nouveau modèle sociétal dont les implications, selon Daniel Levine (2014, 146–147), se manifestent dans trois domaines majeurs : « un engagement accru dans l'activisme social, une valorisation de la collégialité et une attention croissante à la participation des laïcs »[390]. Ce renouveau religieux, social et politique s'inscrit par ailleurs dans une dynamique plus large, marquée en Amérique latine par l'émergence d'une seconde génération de partis démocrates-chrétiens (Levine 1990, 341; Mainwaring et Scully 2010, 60). Contrairement aux formations de la première moitié du XXe siècle, ces partis adoptent une orientation plus nettement progressiste et entretiennent une affinité idéologique avec les réformes conciliaires, comme en témoignent leurs succès électoraux au Chili en 1964 et au Venezuela à partir de 1968.

En Colombie, où la démocratie chrétienne ne parvient pas à s'imposer comme une véritable alternative politique[391], la réception de ce processus de modernisation ecclésiale

[390] « a pervasive commitment to social activism, a renewed emphasis on collegiality, and a growing concern for lay participation ».

[391] Ricardo Arias montre comment, en Colombie, la démocratie chrétienne a été confrontée à des obstacles d'ordre économique, politique et psychologique qui ont freiné son développement. En effet, il considère comment le manque permanent de ressources, la marginalisation imposée par les grands partis traditionnels,

se révèle toutefois plus conflictuelle. L'Église locale se polarise autour de deux positions distinctes : d'une part, une minorité de prêtres réclamant une application plus radicale des orientations conciliaires ; d'autre part, une majorité réticente, notamment au sein de l'épiscopat, qui maintient une orientation conservatrice et promeut sa propre vision de la société.

Ce chapitre examine les effets de la modernisation de l'Église catholique sur la problématique agraire en Colombie entre 1962 et 1967. Il poursuit trois objectifs complémentaires. Il s'agit d'abord de montrer comment le Concile Vatican II constitue un moment décisif de transnationalisation effective de l'institution catholique, en la dotant d'outils doctrinaux et organisationnels inédits pour intervenir sur les questions sociales à l'échelle mondiale. Il s'agit ensuite d'analyser les conditions concrètes dans lesquelles les prélats colombiens participent - ou ne participent pas - aux débats conciliaires, en restituant les contraintes structurelles et les perceptions qui orientent leurs prises de position. Il s'agit enfin d'évaluer la manière dont les orientations conciliaires se traduisent dans le contexte colombien à travers des dispositifs pastoraux spécifiques, en l'occurrence les Séminaires nationaux sur la réforme agraire organisés en 1964, 1965 et 1967.

Ces objectifs s'articulent autour de deux hypothèses principales. Premièrement, la redéfinition structurelle et doctrinale de l'Église à cette période lui permet de s'affirmer comme un acteur transnational à part entière, capable de formuler une lecture globale de la question sociale et d'articuler simultanément différents niveaux de problématisation. À ce titre, l'institution ecclésiale devient comparable à d'autres organisations internationales contemporaines et peut être envisagée comme une véritable « zone de contact » transnationale. Deuxièmement, les réformes conciliaires entraînent une redéfinition de l'autorité ecclésiastique et de l'action pastorale, dans le cadre d'une modernisation conservatrice (Moore [1967] 1969). Cette dynamique combine un impératif de modernisation, visible dans l'engagement en faveur du développement rural, de la réforme agraire et de l'expertise technique, et une orientation conservatrice, visant

ainsi que les contraintes constitutionnelles du système bipartite, qui ont contribué à instaurer un climat de pessimisme chez les démocrates-chrétiens, ont limité leur capacité d'action et leurs chances de s'imposer comme une véritable alternative politique. A cela s'ajoutent également la réticence de la hiérarchie catholique, qui n'a pas apporté un soutien réel au mouvement, les faiblesses structurelles du clergé et des syndicats chrétiens, qui ont limité la base sociale, mais aussi, dès la fin des années soixante, l'opposition croissante de la gauche chrétienne radicale, qui a accentué l'isolement de la démocratie chrétienne colombienne (Arias Trujillo 2009, 215).

à préserver l'ordre social, les hiérarchies traditionnelles et les valeurs morales. Cette double logique structure les tensions et les résistances au sein de l'institution ecclésiastique colombienne et conditionne la manière dont l'Église intervient dans la question agraire.

Pour étayer ces hypothèses, le chapitre s'organise en trois temps. La première partie analyse les raisons pour lesquelles le Concile Vatican II peut être considéré comme l'aboutissement d'un long processus de mondialisation de l'institution ecclésiale et comme le moment de sa transnationalisation effective, en accordant une attention particulière à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965) et à la manière dont elle intègre la question agraire dans le magistère universel de l'Église. La deuxième partie examine la participation de l'épiscopat colombien au Concile, en restituant les contraintes structurelles (pénurie sacerdotale, concurrence protestante, crainte du communisme) qui conditionnent son positionnement et expliquent son relatif silence sur les enjeux agraires dans l'assise romaine. La troisième partie s'attache enfin à étudier les Séminaires nationaux sur la réforme agraire destinés au clergé colombien, organisés à Bogotá en 1964, 1965 et 1967, en les analysant comme une zone de contact transnationale où convergent acteurs ecclésiastiques, experts techniques et responsables politiques, et où se négocie concrètement la DSC face aux réalités du monde rural colombien.

Les archives du Concile Vatican II conservées aux AAV constituent le socle documentaire principal. Elles comprennent les contributions soumises par les prélats colombiens à la commission Antépréparatoire (1959-1960), les correspondances échangées avec la nonciature de Bogotá concernant les absences aux sessions conciliaires (1962-1965), ainsi que les *modi* (amendements) déposés par les évêques colombiens lors de la quatrième session (1965) sur le schéma XIII relatif à l'Église dans le monde contemporain. Ces documents permettent de reconstituer à la fois les positions doctrinales de l'épiscopat et les contraintes pratiques qui ont pesé sur sa participation au Concile. Ils offrent ainsi une fenêtre inédite sur la manière dont des réalités locales (pénurie de personnel, rivalités confessionnelles, crainte du communisme) s'articulent avec des enjeux d'envergure mondiale.

Les archives de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège (ASSS) apportent un éclairage complémentaire sur les relations entre le Vatican, les organismes internationaux et les Églises d'Amérique latine. En particulier, les documents relatifs à la participation

de Mgr Raúl Zambrano Camader au Séminaire latino-américain de la FAO (São Paulo, 1953) permettent de retracer la trajectoire individuelle d'un acteur dont l'expertise agraire jouera un rôle central dans les séminaires des années 1960 et dans la rédaction de *Gaudium et Spes*.

Les actes des trois Séminaires nationaux sur la réforme agraire (Bogotá, 1964, 1965 et 1967), publiés par l'Institut Interaméricain des Sciences Agricoles de l'OEA (IICA), constituent la troisième catégorie de sources. Ces volumes compilent les interventions des experts nationaux et étrangers, des représentants du clergé, des fonctionnaires du gouvernement colombien et de l'INCORA, et permettent de saisir les échanges concrets qui ont eu lieu entre sphère ecclésiastique, expertise technique et politique publique. Ils documentent avec précision la manière dont les principes de la DSC (notamment ceux de *Mater et Magistra* et de *Populorum Progressio*) ont été mobilisés, traduits et parfois réinterprétés dans le contexte de la réforme agraire colombienne.

Enfin, des sources complémentaires sont issues de la presse catholique colombienne et de l'AGN. En particulier, le journal *El Catolicismo*, qui circule à l'époque parmi le clergé, permet de saisir la manière dont les orientations conciliaires sont reçues, commentées et discutées à Bogotá, révélant les clivages entre courants progressistes et conservateurs. Ces sources fournissent également des informations sur la présence des prélats colombiens à Rome et sur la perception de leur silence dans les débats de l'assemblée. Les fonds de l'AGN, notamment le fonds CTR, permettent de mettre en parallèle les contraintes propres à l'Église et celles auxquelles font face les autorités civiles chargées de la mise en œuvre de la réforme agraire. La convergence entre pénurie de personnel qualifié, crainte de la subversion communiste et difficultés d'implantation territoriale révèle ainsi un horizon partagé de contraintes, qui éclaire la nature des alliances nouées entre l'institution ecclésiastique et les organismes de développement de cette période.

5.1 Le Concile Vatican II : un moment de transnationalisation effective de l'Église catholique (1962-1965)

Le Concile Vatican II, que nous considérons comme le grand événement qui caractérise l'Église universelle au cours des années 1960, s'inscrit dans un contexte de transformations profondes du monde catholique et peut être considéré comme un moment

charnière de l'histoire du catholicisme contemporain. Il marque à la fois le dépassement progressif de l'héritage de la Contre-Réforme, qui avait structuré durablement l'Église occidentale, et l'ouverture à une nouvelle figure historique de l'institution ecclésiastique, désormais pensée comme pleinement inscrite dans le temps et dans la diversité des sociétés humaines (Routhier 2007b).

Ce tournant conciliaire peut être interprété comme l'aboutissement d'un long processus de mondialisation ecclésiale, au cours duquel l'Église catholique commence progressivement à se penser et à s'organiser comme une institution universelle, tant sur le plan théologique que culturel (Faggioli 2015, 298). Pour en saisir toute la portée, il convient de retracer les étapes successives de cette évolution :

5.1.1 Genèse d'un tournant : recompositions ecclésiales et ouverture au monde (1945-1962)

Après 1945, sous le pontificat de Pie XII, le Saint-Siège intensifie les échanges entre les Églises des pays industrialisés et celles des pays pauvres, ouvrant la voie à l'introduction d'une sociologie du catholicisme dans ces derniers. Toutefois, cette sociologie demeure largement adaptative, calquée sur le modèle européen lié aux universités catholiques, caractérisé par un esprit conservateur, clérical et eurocentré (Bidegain 1996, 8).

Comme le montre l'ouvrage collectif coordonné par Simon Unger-Alvi et Nina Valbousquet, l'Église de Pie XII se présente à la fois comme un moteur et un frein du changement, promouvant clairement « la mondialisation, la paix et l'intégration du 'Tiers-Monde' », tout en maintenant une continuité avec « des idéologies qui avaient engendré les grandes calamités du XXe siècle » (2024, 8). Cette période est également marquée par l'inscription de l'institution ecclésiale dans les dynamiques de la Guerre froide, qui l'amènent à élaborer des stratégies anticommunistes et à entretenir des relations souvent ambivalentes avec des régimes conservateurs, voire autoritaires, notamment en Amérique latine, dans un contexte de décolonisation et de recomposition des rapports Nord-Sud (Unger-Alvi et Valbousquet 2024, 7–9).

Toutefois, comme le souligne Devés Valdés (2003, 45) :

> Le tournant modernisateur porté par les avancées dans les sciences économico-sociales, avec les idées de développement, d'industrialisation, de

> modernisation et de changement social, va imprégner, modifier ou transformer des idéologies jusque-là marquées par des identités traditionnelles ou conservatrices[392].

Même s'il convient de ne pas employer le terme d'idéologie au sens strict pour qualifier l'Église[393], ce tournant contribue à modifier l'attitude de l'institution et se manifeste notamment dans les milieux sociaux-chrétiens qui, au cours des années 1950 et 1960, dépassent leur vision moraliste, conservatrice et parfois fascisante, pour adopter le discours développementaliste (Devés Valdés 2003, 45).

Ce tournant est notamment accéléré, dans la seconde moitié du XXe siècle, par l'intégration croissante des sciences sociales dans la réflexion théologique et pastorale. En Amérique latine, région confrontée à des mutations structurelles majeures - problème agraire, urbanisation, industrialisation, migrations et prolétarisation de la paysannerie - que l'Église perçoit comme autant de défis (Bidegain 1996, 8), l'institution commence à mobiliser les outils analytiques des sciences sociales afin de mieux comprendre les réalités contemporaines et de repenser son action dans le monde. Parallèlement, le passage d'une sociologie européenne classique à une tradition états-unienne plus empirique et quantitative, observable tant dans les milieux universitaires que religieux et militaires, ainsi que l'actualisation de la doctrine sociale de l'Église, contribuent à une prise de conscience accrue de la nécessité de former le clergé latino-américain aux sciences sociales. C'est notamment dans ce contexte que des figures comme Camilo Torres Restrepo et Gustavo Pérez Ramírez - acteurs qui, comme indiqué précédemment,

---

[392] « El giro modernizador que tienen sus avanzadas en las ciencias económico-sociales, con las ideas de desarrollo, industrialización, modernización y cambio social va a impregnar. modificar o tras tornar ideologías que habían tenido sellos identitarios o conservadores ».

[393] L'Église et le christianisme ne peuvent être assimilés à une idéologie au sens strict du terme. Une idéologie se définit généralement comme un système cohérent d'idées et de jugements destiné à expliquer ou à justifier la situation et les objectifs d'un groupe social (cfr. CNRTL). Elle propose une interprétation globale du monde et cherche à organiser rationnellement un système de valeurs, souvent en lien avec des intérêts collectifs et des structures institutionnelles qui assurent sa diffusion et sa reproduction. Ce type de construction doctrinale tend ainsi à produire des réponses totalisantes et relativement figées, susceptibles de se détacher du caractère mouvant de la réalité historique. La foi chrétienne, en revanche, ne se réduit pas à l'adhésion à un système abstrait d'idées. Elle repose avant tout sur une relation personnelle et communautaire, sur la rencontre avec le Christ ressuscité, médiatisée par l'expérience des croyants et par la tradition vivante de l'Église. Dans cette perspective, la foi ne se limite pas à une fonction cognitive ou doctrinale : elle est à la fois rencontre, action et mémoire. Elle implique une expérience vécue, inscrite dans l'histoire et constamment réinterprétée dans la vie des communautés chrétiennes. Si des formes d'idéologisation ont pu apparaître dans l'histoire du christianisme - lorsque la foi est réduite à un système doctrinal rigide, à un ritualisme formel ou à une conception institutionnelle fermée de l'Église - elles constituent précisément des déformations de l'expérience chrétienne. La logique propre de la foi ne consiste pas à justifier un ordre social ou à imposer un système clos d'explications, mais à orienter l'action et la réflexion des croyants à partir d'une dynamique relationnelle et historique ouverte sur l'avenir (Winling 1975, 251-53 ; Wackenheim 1975).

jouent un rôle majeur dans le renouveau de la sociologie colombienne - poursuivent ou complètent leur formation en sociologie et en théologie dans des universités européennes (Bidegain 1996, 8).

L'Église colombienne offre à cet égard une illustration significative de cette évolution. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, dès l'instauration du régime du *Frente Nacional*, elle manifeste une préoccupation croissante pour les enjeux du développement et de l'action sociale, dans un contexte marqué par la présence significative de scientifiques sociaux au sein des dispositifs ecclésiaux (González 1989c, 386). À partir de 1958, elle abandonne progressivement les arguments exclusivement moraux pour exhorter les paysans à demeurer dans les campagnes et commence à réviser sa position traditionnellement intransigeante face aux projets de réforme agraire portés par le gouvernement de coalition et, notamment, par les libéraux. Il convient cependant de souligner que l'attitude adoptée par l'institution face aux transformations sociales et politiques de la période demeure ambivalente, marquée à la fois par de réels élans réformateurs et par la persistance de positions conservatrices visant à préserver certains aspects du *statu quo*. En ce sens l'image d'une Église agissant simultanément comme « moteur et frein du changement » nous paraît particulièrement pertinente pour analyser les dynamiques du catholicisme colombien au cours des années 1960, et nous allons la mobiliser à nouveaux au cours de cette thèse.

5.1.2 Penser la transnationalisation : cadre analytique et relecture du catholicisme des années 1960

Les transformations sociales, politiques et ecclésiales qui traversent le monde catholique à partir de la fin du XIXe siècle culminent dans une configuration nouvelle de l'institution, caractérisée par la reconnaissance de son rôle universel et transnational. La progressive intégration des Églises latino-américaines dans un réseau ecclésial mondial, l'ouverture aux sciences sociales, la prise en compte des enjeux du développement et des inégalités, ainsi que les premiers signes d'un *aggiornamento* pastoral préfigurent les conditions dans lesquelles l'Église est désormais capable de dialoguer avec la modernité et les réalités socio-économiques du monde contemporain. Avant d'analyser dans le détail les événements qui voient comme protagoniste l'institution catholique au cours de la période étudiée, il nous semble utile de préciser les outils conceptuels qui vont guider notre analyse, au premier rang desquels se situe la notion de transnationalisation.

Afin de préciser ce que recouvre ici cette notion, il convient de la distinguer de celle de mondialisation[394]. Selon Anja Weiß (2021, 151), la perspective mondiale permet de se concentrer sur des phénomènes macrosociaux et globalement expansifs, tandis que la perspective transnationale s'attache à l'étude des connexions entre des localités - et, ajoutons-nous, des acteurs - situées dans différents États. Comme l'a montré Barbara Weinstein (2013, 4–7), cette approche, développée à la fin du XXe siècle, propose une lecture renouvelée des interactions hémisphériques et mondiales en remettant en cause les cadres strictement nationaux de l'analyse historique.

C'est ce second cadre que nous mobilisons ici pour analyser l'Église catholique dans les années 1960. Dans le champ de l'histoire religieuse latino-américaine, le concept de transnationalisation a été employé par Ari Pedro Oro (2004) dans son étude consacrée au pentecôtisme brésilien. Oro considère ce concept comme à la fois controversé et polysémique, et s'appuie sur la définition proposée par Badie et Smouts (1995, 70), d'après lesquels les relations internationales sont définies comme « toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l'espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant au moins partiellement au contrôle ou à l'action médiatrice des États ».

À cette définition, nous ajoutons la notion d'espace sociétal transnational telle que la formule Pries, qui se révèle particulièrement pertinente pour notre analyse dans la mesure où elle permet de se focaliser sur les trajectoires individuelles, les pratiques quotidiennes et les interactions concrètes, éléments essentiels pour comprendre les relations entre les acteurs ecclésiaux et les communautés locales (notamment les milieux paysans), dans lesquelles ils s'inscrivent :

> Les espaces sociétaux transnationaux peuvent être compris comme des cadres de référence pluri-locaux qui structurent les pratiques quotidiennes, les positions sociales, les trajectoires professionnelles et les identités humaines, et qui se déploient au-dessus, entre et au-delà des contextes des sociétés nationales conçues comme des conteneurs, sans posséder de centre de référence clair et identifiable [395] (Pries 2007, 20-21 ; Weiß 2021, 151).

[394] Weiß emploie les termes *global* et *globalization* que nous entendons dans le sens de mondialisation.

[395] « transnational societal spaces can be understood as pluri-local frames of reference which structure everyday practices, social positions, biographical employment projects, and human identities, and which span locales above, between and beyond the contexts of national container societies without having a clear and identifiable centre of reference ».

De Pries, nous retenons également la définition qu'il donne d'organisation transnationale, entendue comme « des cadres de coopération hautement décentralisés, transcendant les frontières et distribués de manière pluri-locative et, en même temps, intensément coordonnés, stables et denses […] »[396] (Pries 2007, 17). Cette définition nous paraît particulièrement pertinente pour appréhender l'Église catholique telle qu'elle se présente au milieu des années 1960 : une institution à vocation universelle qui dépasse les frontières nationales et qui fonctionne à partir de plusieurs centres articulés (parmi lesquels le Saint-Siège, mais aussi, dans le cadre latino-américain, le CELAM et la Conférence épiscopale colombienne) fortement connectés et coordonnés entre eux.

Certes, par sa vocation même, l'Église catholique est depuis longtemps un acteur universel et transnational. La question n'est donc pas tant celle de son internationalisation que celle des transformations qualitatives de son mode d'action dans les années 1960. Nous soutenons ici que le cœur de cette « transnationalisation effective » réside dans la centralité nouvelle accordée à la question sociale.

Dans l'après-Seconde Guerre mondiale, trois enjeux majeurs s'imposent à l'agenda des institutions publiques à l'échelle mondiale : l'insatisfaction croissante face aux services publics, les débats sur l'organisation interne des États et la remise en cause de l'ordre international issu du conflit. Ces évolutions s'inscrivent plus largement dans les profondes transformations qui caractérisent les années 1960, au cours desquelles la consolidation de la société de consommation, le développement des médias de masse, la diffusion de la radio et de la télévision ainsi que la révolution des transports contribuent à l'émergence d'un monde de plus en plus interconnecté, souvent décrit comme un « village global » (McLuhan 1964). Parallèlement, la décolonisation et l'affirmation politique des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine bouleversent les équilibres internationaux hérités du XIXe siècle, inaugurant une nouvelle ère marquée par la remise en cause de la prédominance européenne et par l'irruption de nouveaux acteurs sur la scène mondiale. Dans cette perspective, Gianni La Bella (2015, 53-54) considère que les années 1960 marquent la clôture d'une véritable « ère européenne » et l'ouverture d'une configuration mondiale plus pluraliste.

[396] « transnational organizations could be understood as highly decentralised and border-crossing pluri-locally distributed and, at the same time, intensely coordinated, stable and dense cooperation frameworks […] ».

Dans ce contexte, l'Église catholique se distingue de ses positions antérieures en s'affirmant comme un acteur transnational à part entière, en adoptant une prise de position explicite et structurée sur les questions sociales. Cette orientation se consolide durant Vatican II et se prolonge immédiatement après, notamment avec la publication de l'encyclique *Populorum Progressio* en 1967, ainsi qu'à travers les premiers voyages apostoliques de Paul VI, qui confèrent une visibilité mondiale à ce tournant pastoral et politique[397].

C'est dans ce contexte de recomposition doctrinale et institutionnelle que s'ouvre en 1962 le XXIe Concile œcuménique plénier de l'Église catholique, qui prend le nom de Vatican II et se déroule dans la basilique de Saint-Pierre en quatre sessions successives jusqu'en décembre 1965 : la première sous le pontificat de Jean XXIII, du 11 octobre au 8 décembre 1962, tandis que les trois suivantes se tiennent sous le pontificat de Paul VI (1963-1978), du 29 septembre au 4 décembre 1963, du 14 septembre au 21 novembre 1964, et du 14 septembre au 8 décembre 1965.

5.1.3 Vatican II et l'émergence d'une Église réellement mondiale : réseaux transnationaux et recomposition de l'ordre ecclésial

Ce concile se distingue par son caractère véritablement universel, tant par l'ampleur de la participation que par la diversité géographique de ses acteurs, provenant de cent-trente-six pays. Au total, 3058 pères conciliaires, entre patriarches, cardinaux, archevêques et évêques (2929), auxquels s'ajoutent les supérieurs des ordres religieux (129), prennent part aux travaux de cette grande assise (Melloni 2015, 85 ; Menozzi 2019, 249). Parmi eux, les Latino-américains constituent l'un des groupes les plus nombreux, se plaçant derrière les Européens (1060) avec 685 pères conciliaires, dont 58 Colombiens[398], ce qui correspond à 22% du total, contre les 33% de l'Europe.

[397] Paul VI est le premier pape qui, depuis Rome, se fait véritablement pèlerin en parcourant les routes du monde. Premier pontife à recourir à l'avion, il traverse les océans et atteint l'ensemble des continents, dans le but non seulement de visiter les lieux emblématiques de la chrétienté et les grands centres politiques, mais aussi de se rendre au plus près des réalités quotidiennes, en particulier dans les périphéries géographiques et existentielles (Bernardelli et Rosoli 2014, 12).

[398] Ces chiffres tiennent compte des pères conciliaires provenant d'Amérique centrale et méridionale (620) auxquels nous avons ajouté les prélats mexicains (65). En ce qui concerne la participation colombienne, la donnée présentée prend en considération le nombre total des prélats convoqués entre 1962 et 1965 (56), incluant les nouvelles nominations (4) et les décès (2) (Melloni 2015, 176-81).

Cette composition inédite, reflet d'une Église désormais ancrée dans des contextes géographiques et culturels multiples, n'est pas sans conséquences sur les orientations du Concile. Cette présence accrue se traduit en effet concrètement dans les dispositions adoptées, notamment en matière de justice sociale et de développement. Elle autorise également à considérer Vatican II comme ce que Karl Rahner (2013, pos 539) a qualifié de « première auto-application officielle de l'Église en tant qu'Église mondiale »[399] (Verdugo 2018, 121 ; La Bella 2015, 217). Pour Rahner, jésuite et théologien allemand qui participe au Concile œcuménique en tant qu'expert[400], les événements survenus entre 1962 et 1965 marquent une distinction dans l'action de l'Église qui, passant d'une « entreprise d'exportation d'une religion européenne », fondée sur une culture et une civilisation considérées comme supérieures, « sans une réelle volonté de modifier sa marchandise », se convertit en une institution mondiale, avec « un impact réciproque dans toutes ses composantes » (2013 pos 539).

Comparé aux conciles antérieurs, tenus depuis le XIe siècle jusqu'au Vatican I, Vatican II ne se présente plus comme une réunion où « la représentation des évêques non européens était limitée à une faible participation, tant en termes des Églises catholiques non européennes représentées que de leur pertinence par rapport à l'agenda conciliaire »[401] (Faggioli 2015, 293). Il ne s'agit pas non plus d'une assemblée de prélats venus rendre visite individuellement au Saint-Siège ou collecter des fonds pour financer leurs missions. Il constitue la première réunion de l'épiscopat mondial qui manifeste la capacité d'exister et d'agir de façon autonome en tant qu'organe consultatif du pontife, mais surtout en tant qu'instance « magistérielle et décisionnelle suprême de l'Église » qui agit avec lui et sous son autorité (Rahner 2013 pos 571).

Sur le plan théologique et pastoral, les débats conciliaires se concentrent sur la redéfinition de l'identité catholique et sur l'intégration des thèmes de la sécularisation et de la pauvreté à la réflexivité ecclésiale (Morello 2007, 90-91). Vatican II exhorte à dépasser la dichotomie entre la foi et la culture, « entre le donné de la Révélation et sa

[399] « La prima autoattuazione ufficiale della Chiesa in quanto Chiesa mondiale ».

[400] Les experts n'avaient ni droit de vote ni droit de parole, mais ils participaient activement aux travaux conciliaires. Ils pouvaient occuper un rôle officiel, en tant que consulteurs des commissions, ou agir comme collaborateurs privés des pères conciliaires, dans le but de contrôler les documents, d'exprimer des opinions ou de rédiger des discours (Menozzi 2019, 249).

[401] « the representation of non-European bishops was limited to a small attendance in terms of non-European Catholic Churches represented as well for their relevance to the agenda of the council ».

relecture à la lumière des interpellations et des défis posés par la pensée contemporaine »[402] (Trabucco et Vergottini 2008, 300). Il favorise l'émergence d'un langage théologique capable d'intégrer les grands enjeux politiques de l'après-guerre, marquant un tournant décisif dans la prise de conscience, par l'Église, de sa véritable vocation : vivre l'Évangile dans un monde moderne, caractérisé par la démocratie, le pluralisme religieux, des idéologies centrées sur l'individualisme, l'économie du marché, la mondialisation du capital, de la communication, de la culture et des transports : un monde axé sur les droits de l'homme, et non tourné vers un passé révolu (Šola et Bižaca 2025).

L'acceptation progressive de la modernité, jadis perçue comme une menace, ainsi que la reconfiguration de la mission ecclésiale, fournissent aux pères conciliaires de nouveaux outils cognitifs. L'Église se conçoit désormais non plus en dehors du monde, mais au sein de celui-ci, attentive aux besoins de l'humanité dans les domaines politique, social et économique. Selon l'expression de Marie-Dominique Chenu, les transformations engagées à partir de 1959 marquent la fin de « l'ère constantinienne », c'est-à-dire la disparition d'un « ensemble mental et institutionnel présent dans les structures, les comportements et même dans la spiritualité de l'Église, et cela non seulement de fait, mais aussi comme idéal »[403] (Chenu et Pesce 2013). Ce dépassement s'accompagne de l'abandon progressif des « matrices culturelles gréco-latines »[404] (Morello 2007, 92), qui avaient conduit à identifier l'Église comme une institution principalement européenne, au profit d'un nouveau paradigme : celui de « l'Église mondiale » (Routhier 2007a, 251), intégrant les expériences et la réflexion théologique des Églises périphériques.

La pastorale renouvelée issue du Concile accorde ainsi une attention particulière au rôle social et caritatif de l'Église dans un contexte mondial en transformation. Les notions de « transformation » et de « nouvelle ère », qui structurent désormais le magistère ecclésiastique, favorisent un rapprochement avec le « Tiers Monde », et

[402] « tra il dato della rivelazione e la sua ricomprensione nel quadro delle sollecitazioni e delle sfide del pensiero contemporaneo ».

[403] « un complesso mentale e istituzionale nelle strutture, nei comportamenti e perfino della spiritualità della chiesa e questo non solo di fatto, ma come ideale ».

[404] « Matrices culturales grecolatinas ».

mettent en évidence le potentiel transformateur de régions jusque-là marginalisées[405] (Paganelli 2012, 78). Selon La Bella (2015, 55), ce changement d'attitude de l'Église face au « Tiers Monde » et à la mondialité constitue l'une des principales nouveautés des années 1960.

Vatican II apparaît dès lors comme le moment où l'Église devient véritablement catholique au sens plein du terme, c'est-à-dire universelle, en offrant aux représentants d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie une scène mondiale pour formuler leurs problèmes, proposer des réponses pastorales et contribuer activement à l'élaboration de nouvelles pratiques religieuses et perspectives théologiques (Faggioli 2015, 298). Dans ce cadre, le Saint-Siège s'affirme progressivement comme un point de référence pour les nouvelles nations issues de la décolonisation, dont de nombreux dirigeants se tournent vers lui avec estime et reconnaissance pour l'engagement de l'Église en faveur du développement et de la justice (La Bella 2015, 55).

Ce renouveau s'inscrit dans le contexte plus large du processus de décolonisation, qui remet en question l'établissement traditionnel de la mission catholique et marque le passage d'un christianisme « étranger » à un christianisme autochtone. Pour l'Église, cette décolonisation constitue un événement exceptionnel qui lui donne un nouvel élan, ouvre de nouvelles voies et permet d'établir des relations directes avec des peuples jusque-là marginalisés, favorisant ainsi une rencontre authentique avec l'altérité culturelle (La Bella 2015, 54). Cette convergence entre *aggiornamento* conciliaire et décolonisation offre à la papauté une opportunité inédite : développer, sans intermédiaires, une nouvelle géographie des relations avec les jeunes Églises locales et répondre aux enjeux vitaux de la contemporanéité.

Par ailleurs, Vatican II engage une relecture critique de la relation entre géopolitique occidentale et agenda socio-politique du Saint-Siège. L'Église s'investit activement non seulement dans les relations Nord-Sud, mais aussi dans les relations Est-Ouest, ce qui génère parfois des tensions avec les gouvernements occidentaux[406], mais lui

[405] D'après Gilman (2003, 46), au cours de la période que nous étudions, se consolide la conviction que l'Histoire change de cadre et qu'elle doit désormais se dérouler dans le « Tiers Monde ». Elle souligne à ce propos que certains auteurs, notamment Fredric Jameson (1997), situent le véritable commencement des années soixante dans le « Tiers Monde », en particulier avec la Révolution cubaine, ce qui met en lumière le caractère transformateur de la région.

[406] Une importante source de tensions est représentée à l'époque par la stratégie développée par les autorités vaticanes vers l'Union Soviétique et les pays de l'Europe orientale, connue sous l'expression d'*Ostpolitik* vaticane, pour contraster la diffusion du communisme. Les tensions sont générées par le décalage qui

permet de gagner en autonomie et en conscience de son rôle historique. Elle renouvelle ainsi ses relations avec les différentes cultures du catholicisme, les autres Églises chrétiennes, les religions non chrétiennes et les sociétés marquées par des idéologies souvent opposées au catholicisme (Faggioli 2015, 299-301).

Cette universalisation concrète de l'Église ne se limite cependant pas à une reconnaissance symbolique de la diversité des contextes locaux. Elle s'accompagne d'une reconfiguration profonde des modes de gouvernement, des formes d'autorité et des échelles d'intervention ecclésiales, redéfinissant la place de l'institution dans l'espace international. C'est dans cette perspective qu'il convient d'analyser Vatican II comme un moment décisif de l'affirmation de l'Église catholique en tant qu'acteur transnational. Entre 1962 et 1965, l'institution engage un processus par lequel elle progresse « dans la hiérarchie du contrôle social vers une position systémique de pasteur global » (Vallier 1971, 499-500), processus que nous interprétons comme le marqueur de sa transnationalisation effective. Au cours de cette évolution, le centre transnational constitué par le Saint-Siège tend en effet à se détacher progressivement des responsabilités politiques temporelles, ce qui lui confère une plus grande marge de manœuvre face aux enjeux éthiques et sociaux controversés. Selon Vallier, cette dynamique permet simultanément d'accroître l'autonomie des Églises locales, en leur donnant les moyens de s'inscrire plus solidement dans leurs contextes nationaux tout en demeurant intégrées aux structures de l'institution.

Ce processus, toutefois, n'est ni linéaire ni exempt de tensions. Les débats conciliaires engendrent en effet des divergences de points de vue, visibles dans l'opposition de deux factions au sein de l'assemblée conciliaire : une majorité « progressiste », innovatrice et réformatrice, et une minorité « conservatrice » et philo-curiale. Avec le temps, cette dualité laisse la place à une réalité plus diversifiée, qui prend forme à travers des agrégations informelles entre prélats, fondées sur des appartenances

s'observe entre la politique menée par les Etats-Unis et ses alliés européens et celle du Saint Siège, centrée sur le dialogue avec les communistes, la défense des catholiques au-delà du rideau de fer et la promotion des droits humains. Voir sur ce sujet Riccardi, Andrea. 1992. *Il Vaticano e Mosca. 1940-90*. Roma: Laterza ; Melloni, Alberto. 2000. *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino ; Barberini, Giovanni, éd. 2007. *L'Ostpolitik della Santa Sede*. Bologna: Il Mulino ; Belyakova, Nadezhda, Roland Cerny-Werner, Andras Fejerdy, Thomas Gronier, Pal Hatos, Emilia Hrabovec, Pavol Jakubcin, et al. 2016. *The Vatican Ostpolitik 1958-1978: Responsibility and Witness During John XXIII and Paul VI*. Roma: Viella. Voir aussi les ouvrages dédiés au cardinal Agostino Casaroli, considéré comme le principal promoteur de l'*Ostpolitik* vaticane : Melloni, Alberto, éd. 2006. *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*. Bologna: Il Mulino ; Morozzo Della Rocca, Roberto. 2014. *Tra Est e Ovest. Agostino Casaroli diplomatico vaticano.* Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.

linguistiques, nationales ou continentales, qui se transforment progressivement en véritables groupes de pression transnationaux poursuivant des objectifs précis. À ce propos, nous constatons parmi les prélats latino-américains une propension à faire partie de ces groupes transnationaux[407], tel que le montre l'article paru le 21 novembre 1963 dans *El Catolicismo* :

> Dans la dynamique interne du Concile, il n'est pas attendu que se forment des blocs nationaux, bien que ce système ne soit pas exclu non plus : à tel point que dans certains cas il a produit d'excellents résultats. Contrairement à ce qui se passe avec l'épiscopat français ou allemand, dont les orientations sont nettement définies, il est arrivé que les évêques d'Amérique latine ont constitué des groupes internationaux : habitués à maintenir une communication étroite grâce au CELAM (Conseil Épiscopal Latino-américain), les pasteurs ont profité de cette nouvelle rencontre à Rome pour former des groupes partageant des préoccupations communes, de telle façon que l'intervention d'un évêque ne reflète souvent pas uniquement sa pensée personnelle ou celle de ses compatriotes, mais également celle de plusieurs autres évêques issus de différents pays[408] (*El Catolicismo*, 21/11/1963, p. 4. AAV, b. 1922, fasc. 5, f. 1).

Parmi les groupes informels les plus connus figure celui de l'« Église des Pauvres », qui réunit principalement des prélats du Sud global, lesquels conçoivent l'Église comme le Peuple de Dieu pèlerin sur Terre[409] et se montrent favorables aux réformes, au dialogue avec le monde contemporain et à l'idée que les documents conciliaires reconnaissent explicitement que l'Église doit se présenter au monde comme une Église pauvre, tournée vers l'évangélisation des plus démunis. Un autre groupe

[407] Il convient de rappeler que les épiscopats latino-américains ont été pionniers dans l'expérience collégiale. Sergio Bernal Restrepo S.J. (2013, 12) situe à cet égard les premiers synodes latino-américains à la fin du XVIe siècle, à savoir le troisième synode liménien de 1582 et le troisième synode mexicain de 1585 avaient discuté de l'application des dispositions du Concile de Trente à la réalité pastorale des colonies espagnoles, avant la tenue du Premier Concile plénier latino-américain.

[408] « Dentro de la mecánica interna del Concilio, no se supone que se formen bloques nacionales, aun cuando este sistema tampoco se excluye: tanto que en algunos casos ha dado excelentes resultados. Al contrario de lo que sucede con el episcopado francés o alemán, de líneas tan definidas, ha acontecido que los obispos de América Latina han formado grupos internacionales: acostumbrados los pastores de este Continente a mantener una comunicación bastante estrecha a través del Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano), este nuevo encuentro en Roma ha favorecido la formación de grupos con preocupaciones afines, en tal forma que la intervención de un obispo suele representar no solo su proprio pensamiento ni el de su connacionales, sino el de varios de otros países ».

[409] Selon Levine (2014, 35-36), l'image de l'Église en tant que « Peuple de Dieu pèlerin » s'affirme lors du Concile Vatican II, qui propose de repenser la nature de l'Église et sa relation avec le monde. À côté du modèle traditionnel d'une Église conçue principalement comme une institution stable et hiérarchique, le Concile met en avant la vision d'une communauté vivante de fidèles en marche dans l'histoire, reconnaissant ainsi l'importance des transformations historiques et des changements de valeurs qui en découlent.

important est représenté par le *Coetus Internationalis Patrum*[410], composé en grande partie de membres proches des milieux curiaux romains, et donc particulièrement influent au sein de la Curie. Ce groupe défend des positions proches de l'intégrisme catholique, notamment le maintien d'un ordre hiérarchique fort, la liturgie traditionnelle et l'usage du latin (Menozzi 2019, 254).

Cette tension entre factions traverse également l'épiscopat latino-américain, comme en témoigne le journal *La Nueva Prensa,* qui rend compte des conceptions opposées de la catholicité :

> Mais en parlant de « réforme » surgit la première difficulté du Concile, autant à cause du mot lui-même qui pour beaucoup de tonsurés est une aberration propre au protestantisme, que pour la manière partielle et donc incomplète dont on a tendance à comprendre la nature de l'Église qui étant une synthèse d'éléments divins et humains, - la foi divine enchâssée dans une réalité humaine -, certains ne voient en elle que le facteur divin que justement ils ne peuvent admettre puisse être modifié par les hommes ; tandis que d'autres ne considèrent que le facteur humain et ne croient pas qu'il vaille la peine d'essayer de le réformer[411] (*La Nueva Prensa*, 11-24/05/1963, p. 61. LAC *Colombia Journals Box 4. Miscellaneous journals and supplements).*

Ces oppositions peuvent être interprétées à la lumière de la distinction proposée par Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts (1995, 70)[412], qui distinguent deux modèles d'ordre international, que nous transposons ici pour penser deux modèles d'Église : l'un qui veut se maintenir comme une institution codifiée et ritualisée, toujours en quête de légitimité ; l'autre « multicentrée » (et non plus donc romacentrique ou européocentrique), qui agit d'une manière plus autonome, tout en reconnaissant évidemment l'autorité du pontife et de la hiérarchie, pour être efficace face aux exigences

[410] Ce groupe informel, fondé par Mgr. Gerardo de Proença Sigaud, archevêque de Diamantina (Brésil), se caractérise pour des positionnements plus conservateurs qui se manifestent dans l'obstruction des travaux de l'assemblée conciliaire et l'opposition à certains schémas, tels celui de la liberté religieuse (Planellas i Barnosell 2014, 33; Melloni 2015, 200-201).

[411] « Pero al hablar de "reforma" surge la primera dificultad del Concilio, tanto por la palabra en si misma que para muchos tonsurados es aberración exclusiva del protestantismo, como por la manera parcial y por ende incompleta en que suele entenderse la naturaleza de la Iglesia que siendo una sintesis de elementos divinos y humanos, -la fé divina engastada en realidad humana-, unos solo ven en ella el factor divino que con pueden admitir sea modificado por los hombres; en tanto que otros, solo contemplan el factor humano y no creen que valga la pena intentar reformarlo ».

[412] Badie et Smouts, citant James Rosenau, individuent l'existence de deux mondes : d'un côté, un monde de l'Etat, « codifié, ritualisé, formé d'un nombre fini d'acteurs, connus et plus ou moins prévisibles » ; de l'autre, un monde « multicentré », « constitué par un nombre presque infini de participants dont on ne peut que constater qu'ils ont une capacité d'action internationale plus ou moins autonome de l'Etat dont ils sont censés de relever ». Dans le premier modèle, l'objectif principal est la légitimité ; dans le deuxième, il s'agit avant tout de l'efficacité.

et les problèmes des communautés, notamment dans le domaine social, privilégiant les relations informelles entre individus[413]. Vatican II reflète ce second modèle, en favorisant le renouveau de la collégialité et la formation de réseaux transnationaux entre évêques, permettant de rendre effectif l'*aggiornamento* de l'institution.

5.1.4 *Gaudium et Spes* : recomposition du magistère social en clé transnationale et question agraire

Si Vatican II marque le moment où l'Église catholique affirme pleinement sa vocation universelle et transnationale, cette affirmation ne reste pas à l'état de simple principe théologique : elle se traduit dans des documents doctrinaux concrets, dont *Gaudium et Spes* constitue l'expression la plus achevée. C'est en effet à travers cette constitution pastorale que la question sociale - et plus particulièrement la question agraire – fait son entrée dans le magistère conciliaire, avec des répercussions directes pour les Églises d'Amérique latine et, en particulier, pour l'Église colombienne.

Ce document occupe une place singulière dans l'histoire du Concile : il est le seul texte élaboré intégralement au cours des débats conciliaires (Alberigo 2005, 171) et le dernier à être approuvé par l'assemblée, lors de la session conclusive, le 7 décembre 1965. À ce titre, il condense le sens même de Vatican II et constitue l'une des preuves majeures du multiculturalisme du catholicisme mondialisé (Hünermann 2001, 395 ; Faggioli 2015, 133).

Gaudium et Spes peut être ainsi interprétée comme une synthèse des principales intentions des papes conciliaires. D'une part, elle exprime la vocation pastorale du Concile voulue par Jean XXIII dès son annonce ; d'autre part, elle reflète la volonté de Paul VI d'orienter durablement l'action ecclésiale vers les grandes questions de la vie sociale : la paix et la guerre, l'organisation de la communauté politique, les relations économiques nationales et internationales, la famille et le mariage, et surtout le rapport à la modernité (Menozzi 2019, 258). Le texte témoigne donc d'une prise de conscience collective de la part des pères conciliaires : l'Église ne peut plus se penser uniquement à

[413] Ce second modèle s'inscrit dans une évolution plus large, que Claudia Gilman (2003, 46) identifie comme un basculement dans le champ politique et intellectuel de l'époque : celui d'une remise en question progressive de la perspective européocentrique, occidentaliste ou nord-atlantique au profit d'une approche multicentrique. Toutefois, cette transition n'implique pas un abandon total de l'horizon occidental, mais une reformulation de ses termes. En ce sens, elle cite les réflexions du philosophe Herbert Marcuse (1968), selon lequel le potentiel révolutionnaire ne pouvait pas venir du prolétariat européen ou nord-américain, trop intégré au système capitaliste, mais devait émerger des marges, en particulier du « Tiers Monde ».

partir d'elle-même, mais doit se définir dans une relation active et problématique avec le monde et ses attentes (Sander 2023, 187).

En ce sens, *Gaudium et Spes* révèle la transition d'une Église se percevant comme une institution extérieure au monde vers une Église qui se conçoit désormais comme partie prenante de celui-ci, appelée à le comprendre, à l'accompagner et à apprendre de lui (O'Malley 2010, 268). Cette nouvelle posture est explicitement affirmée dès l'ouverture du document, qui proclame la solidarité fondamentale de l'Église avec l'humanité tout entière, partageant « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps » (*GS* 1965, n. 1). Cela est exprimé d'une manière très claire dans son avant-propos, où l'on proclame que :

> Après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Église, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui (*GS* 1965, n. 2).

Comme le souligne O'Malley (2010, 267-268), ce changement de ton et de registre permet de lire *Gaudium et Spes* comme « une instruction, mais aussi (comme) une invitation, exprimée en grand »[414]. Le texte adopte un vocabulaire marqué par les notions de mutualité, de coopération, de partenariat et d'amitié, rompant avec le langage métaphysique et juridique des documents ecclésiastiques antérieurs pour privilégier une approche historique et empirique, attentive aux « signes des temps ». Selon Daniele Menozzi (2019, 259) :

> Le document marque un dépassement de la traditionnelle position intransigeante, mais laisse ouvertes différentes voies pour sa mise en œuvre. De manière schématique, on pourrait dire que l'indication pour renouveler l'attitude des catholiques face au monde moderne apparaît double : le point de référence est envisagé soit dans une relecture continue de l'Évangile à la lumière de l'histoire des hommes, soit dans une simple modernisation de la doctrine par laquelle l'Église se propose d'« inscrire la loi divine dans la vie de la cité terrestre »[415].

[414] « Gaudium et Spes is an instruction but also an invitation writ large ».

[415] « Il documento porta un superamento della tradizionale posizione intransigente, ma lascia aperte strade diverse per la sua realizzazione. In maniera schematica potremmo dire che duplice appare l'indicazione per aggiornare l'atteggiamento dei cattolici verso il mondo moderno: il punto di riferimento è prospettato ora in una continua rilettura del vangelo alla luce della storia degli uomini, ora in un semplice ammodernamento della dottrina con cui la Chiesa si propone di 'iscrivere la legge divina nella vita della città terrena' ».

Sur le plan doctrinal, la constitution justifie son qualificatif de pastorale « parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Église et du monde, de l'Église et des hommes d'aujourd'hui » (*GS* 1965, note de bas de page n. 1). Dans sa première note de bas de page[416], il est précisé que, bien que composée de deux parties, elle « constitue cependant un tout », puisque « l'intention pastorale n'est pas absente de la première partie, ni l'intention doctrinale de la seconde ». La première partie, intitulée *L'Église et la vocation humaine*, expose la doctrine ecclésiastique sur le monde, l'humanité et sur la manière d'être de l'institution par rapport à eux. La seconde, appelée *De quelques problèmes plus urgents*, « envisage plus précisément certains aspects de la vie et de la société contemporaines et en particulier les questions et les problèmes qui paraissent, à cet égard, revêtir aujourd'hui une spéciale urgence ». Cette articulation implique que les orientations pastorales ne dérivent pas uniquement de principes doctrinaux abstraits, mais intègrent également des éléments contingents et contextuels, ce qui invite à lire la constitution à la lumière de « des circonstances mouvantes qui, par nature, sont inséparables des thèmes développés ».

En lien avec notre objet de recherche, nous accordons une attention particulière aux thématiques abordées dans la seconde partie de *Gaudium et Spes*, où les pères conciliaires abordent explicitement la question agraire. En particulier, ils identifient trois grands problèmes : les profondes disparités socio-économiques dans les milieux ruraux, les modalités d'accès, d'usage et de propriété de la terre, et la persistance des *latifundia*. Les analyses et les arguments mobilisés par l'épiscopat mondial convergent, selon nous, avec les théories et les pratiques élaborées par les experts et les responsables des programmes de réforme agraire mis en œuvre en Amérique latine au cours des années 1960, contemporains du déroulement du Concile.

5.1.4.1 La promotion d'une réforme agraire intégrale

Face au problème de la disparité dans les milieux ruraux, les prélats semblent définir les contours de ce qui peut être qualifié de réforme agraire intégrale qui, comme nous l'avons vu précédemment, est considérée comme le paradigme dominant de la réforme agraire en Amérique latine. Cela apparaît clairement lorsque les pères conciliaires affirment que, face à l'accroissement démographique et aux aspirations du

[416] Cette note possède une fonction explicative très importante et constitue une partie intégrante du document, ayant été aussi soumise au vote de la part de l'assemblée (Sander 2023, 189).

genre humain, il est nécessaire « d'élever le niveau de la production agricole et industrielle, ainsi que le volume des services offerts ». Ils insistent sur le fait qu'il faut encourager tous les éléments qui contribuent au développement économique. Ce dernier cependant doit toujours avoir comme objectif fondamental non seulement « la multiplication des biens produits, ni le profit ou la puissance », mais l'épanouissement intégral de l'être humain[417] : « de l'homme tout entier, selon la hiérarchie de ses besoins matériels comme des exigences de sa vie intellectuelle, morale, spirituelle et religieuse ; de tout homme, disons-nous, de tout groupe d'hommes, sans distinction de race ou de continent » (*GS* 1965, n. 64).

Plus particulièrement, les évêques soutiennent l'esprit de collaboration qui s'installe à l'époque en Amérique latine entre les autorités nationales, les organisations internationales et les paysans, afin de fournir à ces derniers une assistance technique et morale, et obtenir ainsi une meilleure production des terres :

> En bien des régions, étant donné les difficultés particulières de la production et de la commercialisation dans le secteur agricole, il faut aider les agriculteurs à accroître cette production et à la vendre, à réaliser les transformations et les innovations nécessaires, à obtenir enfin un revenu équitable ; sinon ils demeureront, comme il arrive trop souvent, des citoyens de seconde zone. De leur côté, les agriculteurs, les jeunes surtout, doivent s'appliquer avec énergie à améliorer leur compétence professionnelle, sans laquelle l'agriculture ne saurait progresser (*GS* 1965, n. 66).

Face à la tension qui apparaît dès le début de la décennie de 1960 entre deux pôles - d'un côté, celui de la justice sociale, centré sur la distribution équitable de la terre et de ses ressources (position agrariste), et de l'autre, celui du pur développement économique, orienté davantage vers le progrès technique et l'augmentation de la productivité agricole (position ruraliste) (Oszlak 2016, 24 ; Oberlin Molina 2021, 51 ; 2024, 2–3) - l'Église catholique, avec *Gaudium et Spes,* montre sa volonté de jouer un rôle de médiateur. Elle promeut une vision chrétienne du développement agricole, qui englobe les exigences de la justice et de l'équité, conformément aux préceptes de la doctrine sociale catholique - et notamment des enseignements sociaux de Jean XXIII, exprimés dans la *Mater et Magistra* (1961) et la *Pacem in Terris* (1963) - en faveur d'un développement économique placé au service des hommes et sous leur contrôle.

[417] Au cours de la période étudiée ce concept acquiert une importance considérable et il sera au cœur de l'encyclique sociale *Populorum Progressio*.

5.1.4.2 La propriété, la terre et leurs fonctions sociales

En ce qui concerne le produit du travail des communautés paysannes, les pères conciliaires rejettent les théories absolutistes de la propriété (Sander 2023, 191), affirmant que les bien de la terre sont destinés à l'usage de tous :

> Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité. Quelles que soient les formes de la propriété, adaptées aux légitimes institutions des peuples, selon des circonstances diverses et changeantes, on doit toujours tenir compte de cette destination universelle des biens. C'est pourquoi l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes : en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres (*GS* 1965, n. 69).

Pour eux, la propriété privée, tout comme les autres formes de pouvoir privé exercées sur les biens extérieurs, « contribuent à l'expression de la personne et lui donnent l'occasion d'exercer sa responsabilité dans la société et l'économie » ; également, elles « assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale » (*GS* 1965, n. 71). Cependant, ils préviennent que chaque propriété privée possède par sa nature un caractère social, « fondé dans la loi de commune destination des biens », qui doit être respecté pour que la propriété ne devienne pas « une occasion fréquente de convoitises et de graves désordres », ni le prétexte pour donner à ses opposants, tels que les marxistes et les communistes, l'occasion pour mettre en discussion ce même droit (*GS* 1965, n. 71).

De cette manière, les évêques qui participent au Vatican II inscrivent *Gaudium et Spes* au cœur du magistère social de l'Église, en continuité avec les enseignements de Pie XII et Jean XXIII relatif à la fonction sociale de la propriété. Pie XII avait abordé cette question dans son encyclique *Sertum Laetitiae* de 1939, adressée aux évêques des États-Unis, et l'avait reprise dans son message radiophonique du 1er juin 1941 en occasion de la Pentecôte, où il déclarait qu'il s'agissait d'une « exigence indérogeable 'selon laquelle les biens, créés par Dieu pour tous les hommes, doivent affluer équitablement vers tous, selon les principes de justice et de charité' »[418] (Pie XII 1941).

[418] « inderogabile esigenza 'che i beni, da Dio creati per tutti gli uomini, equamente affluiscano a tutti, secondo i principi della giustizia e della carità' ».

Jean XXIII avait, quant à lui, consacré une section de l'encyclique *Mater et Magistra* à la fonction sociale, affirmant qu'elle est « intrinsèquement rattachée » au droit de propriété, dont elle tire les fondements :

> Il nous est agréable de rappeler ici comment l'Évangile reconnaît fondé le droit de propriété privée. Mais en même temps, le Divin Maître adresse fréquemment aux riches de pressants appels, afin qu'ils convertissent leurs biens temporels en biens spirituels, que le voleur ne prend pas, que la mite ou la rouille ne rongent pas, qui s'accumulent dans les greniers du Père céleste (Jean XXIII 1961, n. 109).

Le concept de la fonction sociale de la propriété apparaît également dans les débats concernant la réforme agraire. Dans le contexte colombien, il avait été intégré à la réforme constitutionnelle de 1936, pour supprimer la notion négative de propriété et la remplacer par une notion positive, orientée sur la gestion des biens (Lara 1992, 6). Le principe avait notamment été proclamé dans la loi 200 de 1936, où il avait été associé aux obligations des propriétaires d'exploiter économiquement la terre, en vue du développement économique (Lara 1992, 27; Palacios 2011, 73). Ce concept de fonction sociale, inspiré directement par les doctrines du juriste français Léon Duguit, postule que le propriétaire d'un capital ne peut pas le laisser improductif et que la propriété est conçue comme une fonction au sein du collectif, qui s'explique et existe en fonction de celui-ci (Mercado Gazabón 2015, 9)[419].

5.1.4.3 Réformer la structure agraire traditionnelle

S'appuyant sur ce caractère social de la propriété, *Gaudium et Spes* évoque la question de la concentration de la propriété et des problèmes qui affectent la structure agraire dans les sociétés considérée comme « économiquement moins développés » (*GS* 1965, n. 69), parmi lesquelles figure celle de l'Amérique latine. En particulier, le texte pose l'attention sur deux des systèmes fonciers, la communauté et le latifundium, qui, avec le minifundium et le métayage, constituent, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, les piliers de la structure agraire du sous-continent (Carroll 1961, 300-305).

[419] En Colombie, la fonction sociale de la propriété est développé seulement dans la loi 200 de 1936 et dans la loi 9 de 1989 (Lara 1992, 27). La loi 135 de 1961, bien qu'intitulée « Loi de Réforme sociale agraire », ne comprend pas ce concept, mais elle vise réformer la structure sociale des milieux agricoles, suivant trois directives stratégiques : l'attribution des terres aux paysans qui en sont dépourvus ; l'aménagement des terres pour les intégrer à la production ; la fourniture des service sociaux de base et d'autres soutiens complémentaires eux paysans (Balcázar Vanegas et al. 2001, 10).

L'allusion au système communautaire apparait dans la constitution pastorale lorsqu'elle affirme que la destination commune des biens de la terre « est partiellement réalisée par des coutumes et des traditions communautaires, garantissant à chaque membre les biens les plus nécessaires » (*GS* 1965, n. 69). Ce qui retient principalement notre attention, c'est que l'Église ne semble pas vouloir ici défendre de manière systémique cette tradition. Elle se montre même favorable à son adaptation si ces pratiques ne répondent plus aux exigences du temps présent :

> Certes, il faut éviter de considérer certaines coutumes comme tout à fait immuables, si elles ne répondent plus aux nouvelles exigences de ce temps ; mais, à l'inverse, il ne faut pas attenter imprudemment à ces coutumes honnêtes qui, sous réserve d'une saine modernisation, peuvent encore rendre de grands services (*GS* 1965, n. 69).

Cette attitude témoigne de l'effort d'*aggiornamento* des structures ecclésiastiques, voulu par Jean XXIII et poursuivi par Paul VI. Mais elle nous permet surtout d'assister à ce moment rare et singulier que Sanders (2023, 190) identifie dans l'histoire de l'Église, lorsque, pour la première fois après tant de siècles, « le magistère conciliaire adopte une approche théologique vers l'avenir »[420].

À l'inverse, s'agissant du latifundium, *Gaudium et Spes* adopte un ton nettement plus critique. Le texte dénonce explicitement la concentration de vastes propriétés entre les mains d'un nombre restreint de propriétaires, en soulignant non seulement ses effets économiques (frein au développement rural) mais aussi ses implications sociales et humaines, en termes de dépendance, de précarité et d'atteinte à la dignité :

> Dans plusieurs régions économiquement moins développées, il existe des domaines ruraux étendus et même immenses, médiocrement cultivés ou mis en réserve à des fins de spéculation, alors que la majorité de la population est dépourvue de terres ou n'en détient qu'une quantité dérisoire et que, d'autre part, l'accroissement de la production agricole présente un caractère d'urgence évident. Souvent, ceux qui sont employés par les propriétaires de ces grands domaines, ou en cultivent des parcelles louées, ne reçoivent que des salaires ou des revenus indignes de l'homme ; ils ne disposent pas de logement décent et sont exploités par des intermédiaires. Dépourvus de toute sécurité, ils vivent dans une dépendance personnelle telle qu'elle leur interdit presque toute possibilité d'initiative et de responsabilité, toute promotion culturelle, toute participation à la vie sociale et politique (*GS* 1965, n. 71).

[420] « the conciliar magisterium adopts a forward-looking theological approach ».

Face à cette situation, la constitution pastorale ne se limite pas à un diagnostic, mais ouvre la voie à des transformations structurelles. Elle légitime la mise en œuvre de réformes agraires et évoque explicitement, lorsque le bien commun l'exige, le recours à l'expropriation, sous réserve d'une indemnisation équitable et de l'intervention de l'autorité publique :

> Des réformes s'imposent donc, visant, selon les cas, à accroître les revenus, à améliorer les conditions de travail et la sécurité de l'emploi, à favoriser l'initiative, et même à répartir les propriétés insuffisamment cultivées au bénéfice d'hommes capables de les faire valoir. En l'occurrence, les ressources et les instruments indispensables doivent leur être assurés, en particulier les moyens d'éducation et la possibilité d'une juste organisation de type coopératif. Chaque fois que le bien commun exigera l'expropriation, l'indemnisation devra s'apprécier selon l'équité, compte tenu de toutes les circonstances (*GS* 1965, n. 71).

De cette manière, le Concile Vatican II réaffirme la nécessité d'une réforme agraire envisagée dans une perspective chrétienne, tout en montrant sa capacité à s'inscrire dans les dynamiques transnationales de l'époque, alors que de nombreuses organisations internationales s'engagent activement dans la promotion de tels programmes. Les nouvelles positions doctrinales et pastorales adoptées par l'Église lui permettent ainsi de transformer sa relation binaire avec le monde en une relation plus complexe, articulée autour d'une triade comprenant l'Église, le monde contemporain et la mutualité pastorale (Sander 2023, 199-200).

Ce processus conduit l'institution à mieux comprendre sa mission et à reconnaître son rôle fondamental : annoncer le message de l'Évangile à la lumière des signes des temps. Il lui permet également de redécouvrir sa vocation comme instrument de transformation au service du bien commun. Le rôle de l'Église n'est plus de se replier dans une sphère spirituelle isolée, comme cela avait souvent été le cas dans le passé, mais d'être présente et active dans les contextes concrets où la foi se confronte aux réalités quotidiennes et aux défis contemporains, au service de tous, sans distinction.

5.2 L'Église colombienne et l'aggiornamento ecclésial : contraintes structurelles et perception de « menaces »

Si *Gaudium et Spes* offre le cadre doctrinal dans lequel la question agraire reçoit une légitimation magistérielle, les conditions concrètes dans lesquelles les prélats colombiens participent au Concile révèlent un décalage profond entre les orientations

universelles de l'assemblée et les réalités pastorales nationales. Loin d'être de simples récepteurs passifs du magistère conciliaire, les évêques colombiens apparaissent avant tout comme des acteurs engagés dans la gestion quotidienne de territoires en crise, dont les préoccupations immédiates (pénurie de personnel, fragilité institutionnelle, défis pastoraux) conditionnent profondément leur rapport au Concile. Ces contraintes locales déterminent non seulement leur degré de participation aux débats romains, mais aussi leur positionnement face aux grandes orientations doctrinales de Vatican II, notamment en ce qui concerne la justice sociale et la réforme agraire.

Dans cette perspective, le cas colombien constitue un observatoire privilégié pour analyser les modalités par lesquelles les problématiques des Églises du Sud accèdent, au cours de Vatican II, à une visibilité mondiale. Toutefois, cette visibilité ne s'opère pas nécessairement par une prise de parole directe et explicite dans l'arène conciliaire. Il importe en effet de préciser que cela ne se fait pas, du moins dans le cas de la Colombie, d'une manière directe et publique, c'est-à-dire lors d'une réunion dans la basilique de Saint-Pierre ou même - selon les archives consultées jusqu'à présent - au sein d'un groupe informel.

Cette relative discétion est confirmée par l'article apparut le 21 novembre 1963 dans *El Catolicismo* et intitulé « *Colombia en el Concilio* », où l'on évoque et cherche à comprendre les silences des prélats colombiens lors des débats conciliaires :

> Nous les Colombiens – à tort ou à raison – sommes habitués à être considérés comme l'un des peuples au catholicisme le plus fervent et actif au sein du Continent, et à cette conviction répondait le désir que notre réalité et notre pensée émergent dans les débats conciliaires par la voix de notre épiscopat. La première impression de silence ne doit ni déconcerter ni donner lieu à des interprétations péjoratives[421] (*El Catolicismo*, 21/11/1963, p. 4. AAV, b. 1922, fasc. 5, f. 1).

Comme nous le verrons, ce silence ne traduit pas un désengagement doctrinal, mais constitue plutôt le symptôme d'une Église fortement sollicitée par les urgences pastorales locales. En ce sens, l'absence de visibilité publique ne doit pas être interprétée

[421] « Los colombianos – con razón o sin ella – estamos acostumbrados a que se nos considere como uno de los pueblos de más firme y activo catolicismo dentro del Continente, y a esa convicción respondía el deseo de que nuestra realidad y nuestro pensamiento afloraran en los debates conciliares por boca de nuestro episcopado. La primera impresión de silencio no debe desconcertar ni prestarse a interpretaciones peyorativas ».

comme une absence d'élaboration, mais comme le déplacement de celle-ci vers d'autres espaces, notamment épistolaires et administratifs.

De fait, la « réalité et la pensée » colombiennes émergent à travers les documents que les prélats transmettent aux autorités vaticanes. Les lettres dans lesquelles les prélats justifient leur absence aux sessions conciliaires, invoquant la nécessité de faire face aux difficultés de leurs diocèses, offrent à cet égard un matériau particulièrement riche et inédit dans l'historiographie colombienne. Ces sources permettent ainsi de reconstruire les préoccupations concrètes de l'épiscopat colombien, que l'on peut regrouper autour de trois axes principaux : les contraintes structurelles liées à la pénurie sacerdotale, la concurrence religieuse exercée par le protestantisme et la menace perçue du communisme.

5.2.1 Problème structurel national sur la scène mondiale : la pénurie sacerdotale

Parmi les contraintes internes, la pénurie sacerdotale s'impose comme le facteur le plus préoccupant et le plus directement documenté dans les sources, car elle affecte directement la capacité de l'Église à exercer son action pastorale. Dès le début de la décennie de 1960, la présence du clergé sur le territoire national apparaît insuffisante pour maintenir son influence sociale. Le manque de prêtres, constaté tant en Colombie que dans le reste de l'Amérique latine, est à l'origine d'une situation structurellement critique, caractérisée par une inadéquation entre croissance démographique et encadrement religieux. Cette situation engendre une « situation angoissante » pour les paroisses (Pérez Ramírez et Wust 1961, 91), dont les perspectives restent limitée face à une croissance démographique estimée alors à environ 3,2% (Zuluaga Jiménez 1968, 18). Ce défi est crucial pour l'Église, qui souligne que « pour maintenir la pratique religieuse et un environnement véritablement chrétien, il est évident que l'on nécessite un minimum de prêtres chargés du soin des âmes, qui assurent la vie religieuse »[422] (Pérez Ramírez 1962, 14).

Les données quantitatives confirment l'ampleur du phénomène. En 1960, la Colombie compte 4094 prêtres, soit un pour 3810 habitants. Bien qu'une légère

[422] « para mantener la práctica religiosa y un ambiente verdaderamente cristiano es obvio que se necesita un mínimo de sacerdotes en cura de almas, que aseguren la vida religiosa ».

amélioration soit observée au milieu de la décennie (4947 prêtres en 1966, équivalent à un pour 3603 habitants), la tendance s'inverse par la suite, avec une diminution progressive : 4888 prêtres en 1968, puis 4682 en 1970, soit un pour 4463 habitants (*Annuario pontificio* 1966; 1969; 1971). Ces chiffres rendent difficile le bon fonctionnement des paroisses, l'administration des sacrements et la satisfaction des besoins des fidèles, en particulier dans les zones rurales où les populations, dispersées sur de vastes territoires, ne vivent pas à proximité immédiate des prêtres.

L'ampleur de ce problème structurel devient tangible lorsque certains prélats se voient obligés à renoncer à leur participation au Concile. C'est le cas notamment du père Alfonso Cuypers, préfet apostolique du Vichada, qui, le 12 juillet 1963, demande au nonce Paupini, une autorisation de s'absenter de la deuxième session conciliaire. Cuypers explique que « dans toute la mission du Vichada » - couvrant une surface de 102.900 km^2 – « nous ne sommes que sept prêtres missionnaires, y compris le préfet apostolique », ajoutant que « un des sept missionnaires vient de partir pour des vacances bien méritées aux Pays-Bas ». Pour cette raison : « si le Préfet Apostolique – qui, face à une telle pénurie de personnel, doit en partie remplacer l'absent, - s'absente aussi de la mission, cinq prêtres vont rester pour gérer tout le mouvement missionnaire ; ce qui signifie que près d'un tiers des missionnaires serait absent »[423] (AAV, Conc. Vat. II, b. 576, fasc. 3, f. 47).

Des situations analogues sont signalées ailleurs. Le 29 mai 1964, Mgr Norberto Forero, évêque de Santa Marta informe le nonce de devoir renoncer à la troisième session à cause des « problèmes constants dus aux maladies de plusieurs prêtres dans ce climat épuisant, à la pénurie du clergé qui complique la nomination rapide aux postes vacants, et au fait que si l'Évêque ne procède pas personnellement aux nominations, des résistances peuvent surgir »[424] (AAV, Conc. Vat. II, b. 580, fasc. 2, f. 37). Cette situation le conduit également à renoncer à la quatrième session, tout comme le font d'autres prélats tels que Juan José Díaz Plata OFM, prélat *nullius* de Bertrania, le père Gaspar de Orihuela, préfet apostolique de San Andrés et Providencia, Mgr Marceliano Canyes de Villafranca,

[423] « En toda la misión del Vichada no somos sino siete sacerdotes misioneros, inclusive el Prefecto Apostólico. Uno de los siete misioneros acaba de salir para Holanda en vacaciones muy merecidas. Si el Prefecto Apostólico, - que, con tanta escasez de personal, tiene que medio remplazar al ausente, - se ausenta también de la misión, quedan cinco sacerdotes para atender todo el movimiento misional; quiere decir, que estaría ausente casi la tercera parte de los misioneros ».

[424] « los constantes problemas que surgen por las enfermedades de varios sacerdotes en este clima agotador, la escasez del clero que dificulta la oportuna provisión de los oficios vacantes, y que si el Obispo no los provee personalmente no faltan resistencias ».

préfet apostolique de Leticia, et Mgr Ciro Alfonso Gómez, évêque de Girardot, qui évoque « la crise des prêtres qui s'aggrave chaque jour davantage dans le Diocèse »[425] (AAV, Conc. Vat. II, b. 580, fasc. 2, f. 60).

Ces absences révèlent un paradoxe central : au moment même où l'Église se pense comme universelle et transnationale, ses représentants sont retenus par des contraintes profondément locales. Les régions les plus touchées sont les territoires de mission, c'est-à-dire des territoires périphériques tels que les côtes atlantique (au nord) et pacifique (à l'ouest), les *Llanos* (à l'est) et la forêt amazonienne (au sud). Ces zones, souvent décrites dans les sources comme des terres marquées par des conditions climatiques et géographiques difficiles - soulignons que l'âge moyen des évêques au début des années soixante est de 51,18 ans (Ramírez et Wust 1961, 110) et la majorité des prélats résidents dans ces territoires de frontière déclare d'avoir des problèmes de santé -, se caractérisent par une population fluctuante (notamment dans les territoires frontaliers avec le Venezuela) et par une présence très limitée, voire quasi inexistante, des ministres catholiques. Cette présence est assurée majoritairement par des missionnaires européens, notamment hollandais et espagnols, arrivés en Colombie dans la première moitié du XXe siècle. Cette situation accentue le caractère périphérique de ces territoires tout en les plaçant au cœur des enjeux pastoraux.

La question de la pénurie sacerdotale est bien connue des autorités vaticanes à l'époque. Le 9 juillet 1963, dans son discours adressé à la Commission Pontificale pour l'Amérique latine et au CELAM, Paul VI qualifie ce problème de « plus préoccupant » (Paul VI 1963). En novembre de la même année, le pontife analyse directement cette problématique en recevant en audience les prélats colombiens, péruviens et vénézuéliens devant lesquels il souligne la nécessité de promouvoir les vocations pour faire face à la situation (*El Tiempo*, 13/11/1963. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 24).

Le problème des vocations et la mauvaise distribution du personnel religieux constituent les principales causes du manque des prêtres. Cette crise vocationnelle est un phénomène mondial, touchant même les pays à forte tradition catholique, comme ceux d'Europe méridionale et d'Amérique latine. Loin d'être nouveau, ce problème a toujours préoccupé l'Église, qui l'identifie comme tel dès la fin des années 1930 (Villar Saldaña 2015, 470; La Bella 2012, 153). En Colombie, il se manifeste particulièrement au cours

[425] « la crisis de sacerdotes que cada día se agudiza más en la Diócesis ».

de la décennie étudiée notamment dans les paroisses de très grande taille, où l'on compte en moyenne 10.427 habitants pour seulement 2,29 prêtres en milieu urbain et 1,26 en milieu rural (Pérez Ramírez 1962, 18; Pérez Ramírez et Wust 1961, 91–92).

Face à ces difficultés, les évêques latino-américains formulent dès la phase Antépréparatoire du Concile (18 juin 1959-30 mai 1960)[426] des propositions de réorganisation du personnel ecclésiastique, notamment par l'instauration d'un diaconat permanent destiné à pallier le manque de prêtres dans les régions les plus démunies. Ces préoccupations trouvent écho dans les décisions conciliaires. Lors de la dernière session, le Concile adopte deux décrets majeurs : *Christus Dominus*, sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, et *Presbyterorum Ordinis,* sur le ministère et la vie des prêtres. Le premier insiste sur la nécessité de former « des ministres sacrés qualifiés, ainsi que des auxiliaires, religieux ou laïcs, pour les missions et les pays souffrant du manque de clergé », et de garantir « une répartition raisonnable des clercs et des ressources en rapport avec les exigences de l'apostolat » (*CD* 1965, n. 6 et n. 22). Le second recommande de faciliter « non seulement une répartition adaptée des prêtres, mais encore des activités pastorales particulières pour les différents milieux sociaux à l'échelle d'une région, d'une nation ou d'un continent » (*PO* 1965, n. 10).

Ces dispositions s'inscrivent dans un mouvement plus large de réorganisation des ressources humaines de l'Église universelle. En août 1966, avec la lettre apostolique *Ecclesiae Sanctae*, Paul VI institutionnalise ces orientations, créant un organisme chargé d'adapter la distribution du clergé aux besoins des différentes Églises, ainsi que des commissions analogues au sein des conférences épiscopales nationales. Cette dynamique prolonge les initiatives mises en place dès l'après-Seconde Guerre mondiale, lorsque se développent en Europe et aux États-Unis des dispositifs de coopération sacerdotale vers le « Tiers Monde »[427].

[426] Lors de la phase Antépréparatoire, les futurs pères conciliaires sont invités à formuler, sous forme de *vota* (vœux), les questions et arguments qu'ils estiment essentiels à aborder lors de l'assemblée. Selon Menozzi (2019, 247-248), cette consultation connaît un succès tel que Jean XXIII décide qu'elle doit rester libre et spontanée, sans recourir à un questionnaire préparé par la Curie. À la date limite du 30 octobre 1959, 77% des participants avaient répondu, et de nouveaux *vota* continuaient à parvenir.

[427] Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, Pie XII met en place un dispositif de circulation et de rotation des prêtres entre différentes régions du monde. Ce système repose d'abord sur le recyclage des religieux expulsés de Chine populaire, envoyés vers des territoires de mission en Amérique latine. Il se renforce ensuite avec l'encyclique *Fidei donum* (1957), qui ouvre l'envoi de prêtres diocésains vers les Églises locales des continents du Sud, élargissant ainsi une mission jusque-là principalement confiée aux congrégations religieuses. Cette politique traduit une volonté de coopération transcontinentale et de solidarité ecclésiale, visant à soutenir les Églises locales, renforcer les missions éducatives et sociales, et

En Amérique latine, ces politiques sont renforcées au tournant des décennies de 1950-1960, période où la région devient une priorité géopolitique pour le Vatican (Chatelan 2023)[428], préoccupée par l'avancement des religions protestantes et du communisme : deux enjeux autour desquels se cristallisent les préoccupations des prélats colombiens.

Ainsi, si la pénurie sacerdotale constitue la principale fragilité interne de l'Église colombienne, celle-ci se trouve simultanément confrontée à des défis extérieurs perçus comme menaçant directement son autorité et son influence. Ces contraintes structurelles coexistent avec ce que les acteurs eux-mêmes identifient comme des « menaces extérieures », à savoir le protestantisme et le communisme. Il convient de préciser que cette expression vise à décrire et à analyser des éléments perçus à l'époque comme des facteurs menaçants par l'Église catholique, sans que ce jugement soit le nôtre. Ces éléments sont considérés par les acteurs eux-mêmes comme responsables de l'érosion de l'influence et du pouvoir de l'institution, en particulier dans les pays où celle-ci avait historiquement joué un rôle prépondérant dans la définition de l'ordre social. Ils s'identifient principalement avec le protestantisme et le communisme.

Paul VI formule clairement cette double menace dans son discours prononcé du 23 novembre 1965, à l'occasion du Xe anniversaire de fondation du CELAM, dans un contexte de tensions sociales croissantes. Il identifie deux grands périls : le marxisme athée qui, par son « messianisme » social, fonde ses espérances sur les biens économiques et temporels, promeut l'athéisme doctrinal et pratique, et prépare la révolution violente comme solution aux problèmes de la société ; et, dans le champ religieux, « une propagande anticatholique de diverses provenances »[429] (Paul VI 1965) qui menace l'unité spirituelle du continent, sème le doute et la méfiance envers l'Église catholique et désoriente les fidèles sans toujours proposer une véritable alternative religieuse.

préparer progressivement leur autonomie. Le personnel missionnaire opérant dans ces régions, souvent dépourvues de moyens et de clergé, est désigné par l'expression *fidei donum*, ou « prêtres fidei donum » (Chatelan 2023 ; La Bella 2012, 369-370).

[428] En ce qui concerne les liens entre la France et l'Amérique latine, Olivier Chatelan a récemment publié un ouvrage consacré à l'histoire du Comité épiscopal France-Amérique Latine, créé en 1962 pour orienter, préparer et soutenir les vocations du clergé séculier envoyées en Amérique latine. Son analyse adopte une perspective transnationale, mettant en lumière les échanges intellectuels, les circulations des acteurs et les influences institutionnelles qui ont façonné cette coopération ecclésiale (Chatelan 2023; Chatelan, Routhier, et Sappia 2019).

[429] « una propaganda anticattolica di varie provenienze ».

5.2.2 Les « menaces » extérieures

5.2.2.1 Le protestantisme

La perception du protestantisme - entendu ici comme l'ensemble des courants relevant de la constellation protestante[430] - comme une menace en Amérique latine remonte au dernier tiers du XIXe siècle. Elle s'inscrit dans un contexte de tensions entre États libéraux et Église catholique, marqué par des politiques de sécularisation conflictuelles. Loin d'être seulement exogène, l'implantation des missions protestantes repose sur des dynamiques internes de modernisation : soutenues par certains secteurs libéraux, elles diffusent un modèle fondé sur l'éducation, le libre examen et la formation de citoyens autonomes (Bastian 1994, 95-99). Ce protestantisme se développe principalement dans des milieux sociaux en transition, tant ruraux qu'urbains, en quête de mobilité sociale et d'émancipation vis-à-vis des structures traditionnelles. Face à cette progression, l'Église catholique, souvent alliée aux élites conservatrices, renforce l'association entre catholicisme, ordre social et identité nationale, contribuant ainsi à ancrer durablement la perception du protestantisme comme une menace à la fois religieuse, politique et sociale[431].

Dans ce cadre, le protestantisme apparaît comme un défi en terme de contrôle territorial et de concurrence religieuse, « sur un terrain qui fut longtemps considéré comme une chasse gardée » (Compagnon 2000, 527). Cette perception est clairement

[430] Le terme fait principalement référence aux pentecôtistes, qui connaissent une phase d'expansion en Colombie au détriment des Églises protestantes historiques (presbytérienne, méthodiste, luthérienne) durant la seconde moitié du XXe siècle, en particulier à partir du début des années soixante, dans un contexte politique favorable sous le *Frente Nacional*. Il convient de rappeler que, pendant les années les plus tragiques de la *Violencia* (1946-1964), les presbytériens, ainsi que la majorité des fidèles protestants, furent victimes de répression de la part des Conservateurs - parfois avec le soutien de membres de la hiérarchie catholique - en raison de leur association avec le Parti libéral (H. H. Figueroa Salamanca 2010, 2016; Jiménez Becerra 2014; Beltrán Cely 2019).

[431] Pour citer quelques exemples régionaux, Alexis Medina (2016, 225 ; 2010) a montré qu'en Équateur, à la fin du XIXe siècle, l'Église catholique s'oppose à la construction du chemin de fer transandin. Cette opposition ne relève pas seulement d'un rejet de l'idée de progrès associée à cette infrastructure, mais surtout de la crainte qu'elle ne favorise l'arrivée de migrants anglo-saxons majoritairement protestants, perçus comme une menace pour l'unité religieuse du pays, étroitement assimilée à l'unité nationale. De manière comparable, Jean-Pierre Bastian (2008) montre qu'au Mexique, l'hégémonie catholique, quasi exclusive jusqu'aux années 1860, est progressivement remise en cause avec l'essor des régimes libéraux et l'introduction de la liberté de culte. L'émergence de groupes protestants, spirites et francs-maçons, souvent liés à des projets politiques libéraux et anticatholiques, suscite rapidement la méfiance des autorités ecclésiastiques (Bastian 2010, 202-206). Bien que leur influence demeure initialement limitée, l'Église les perçoit comme une menace potentielle et réagit par des condamnations répétées, dans un contexte de confrontation durable entre libéraux et catholiques, où ces mouvements sont associés à une remise en cause de son autorité et de l'ordre social établi. Sur ce sujet, voir également l'ouvrage collectif coordonné par Bastian ([1990] 2015).

illustrée par le père Luis E. García, préfet apostolique d'Arauca, semble le décrire lorsqu'il explique les raisons qui l'empêchent de participer à la troisième session conciliaire. Parmi ces raisons, il mentionne un motif qu'il considère comme « très grave et de conscience », c'est-à-dire « l'invasion des protestants dans les territoires des Indiens déjà catéchisés et convertis par les missionnaires catholiques depuis dix-neuf ans »[432] (AAV, Conc. Vat. II, b. 0580, fasc. 2, f. 48).

Les propos du père García revêtent un intérêt particulier à deux égards. Premièrement, ils illustrent le sentiment de rivalité et la menace perçue par la hiérarchie catholique depuis les années 1940. Ce sentiment avait donné lieu à des campagnes discriminatoires, menées surtout par les jésuites, et à des actions répressives antiprotestantes qui éclatent durant la période de la *Violencia* (1946-1964), au cours de laquelle les factions conservatrices et les forces de police liées au gouvernement, souvent soutenues par le silence des autorités ecclésiastiques, mènent des attaques contre les églises, les établissements et les communautés protestantes, associées aux libéraux[433] (Beltrán Cely 2019, 159-60; H. H. Figueroa Salamanca 2016, 79).

Deuxièmement, les mots du préfet apostolique d'Arauca reflètent le récit construit par « l'intellectualité catholique intégriste »[434] au milieu du XXe siècle pour changer la perception des Colombiens face à la présence des protestants (Carballo 2013, 102). Selon Carballo (2013, 110), qui applique la théorie herméneutique de Paul Ricoeur pour analyser les discours de la hiérarchie catholique, ce récit constitue une propagande antiprotestante visant à démoniser les réformés et à promouvoir l'idée que ceux-ci n'agiraient pas dans un but strictement religieux ou d'évangélisation - étant donné que le pays avait déjà été évangélisé par les catholiques -, mais chercheraient à diviser la société colombienne et à affaiblir la nation. Ils seraient ainsi perçus comme des agents de forces

[432] « que yo juzgo gravísima y de conciencia: la invasión de los protestantes en el terreno de los indios ya adoctrinados y convertidos por los misioneros católicos, desde hace diecinueve años ».

[433] L'association entre les protestants et les libéraux durant la période de la *Violencia* trouve son explication dans le contexte politique qui marque les années de 1930 à 1946, la période correspondant aux gouvernements libéraux qui cherchent (notamment sous la présidence d'Alfonso López Pumarejo) à réduire l'influence de l'Église catholique, tout en encourageant l'implantation de nouvelles missions protestantes (Beltrán Cely 2019, 156). Pendant la *Violencia*, les protestants n'ont pas été les seuls à subir des persécutions religieuses : de nombreuses églises catholiques ont été détruites, et plusieurs prêtres assassinés. Cela démontre que cet événement a profondément bouleversé l'ensemble des relations et des dynamiques sociales en Colombie. Toutefois, les protestants ont payé un tribut particulièrement lourd en termes de victimes (H. H. Figueroa Salamanca 2016, 79).

[434] « La intelectualidad católica integrista ».

extérieures, telles que les communistes, ou encore comme partie intégrante de la stratégie d'expansion de l'impérialisme états-unien dans la région (Beltrán Cely 2019, 159).

Le père García décrit les modalités d'implantation des missions protestantes dans son territoire :

> Les missionnaires protestants, en dehors du Centre de Covaría, vont ouvrir, dans le mois de septembre, un autre centre qu'ils appellent linguistique, parmi les indigènes d'Agua Blanca et, étant donné que cette région est immense et dépourvue de missionnaires catholiques, il existe un grave risque de prosélytisme de la part des protestants, ce qui serait désastreux pour ces indigènes. Dans cette région, la circonstance aggravante réside dans la présence de colons protestants bien organisés, prêts à leur apporter un soutien total[435] (AAV, Conc. Vat. II, b. 580, fasc. 2, f. 48).

Ce témoignage illustre une dynamique plus large : conformément à une logique observée partout en Amérique latine, les Églises protestantes proposent des alternatives à l'ordre établi par le catholicisme, en mettant en place des centres et des structures à travers lesquels elles offrent des services sociaux (emploi, logement, éducation, sport, etc.) et diffusant des nouveaux langages, qui correspondent à des nouveaux rites et à une nouvelle liturgie. De cette façon, elles parviennent à construire une nouvelle dynamique communautaire favorisant la réinsertion sociale (Compagnon 2000, 562).

C'est précisément pour cette raison que le père García juge préférable de ne pas se rendre à Rome, estimant plus approprié de rester dans son propre territoire « durant ces périodes d'initiation linguistique pour œuvrer à limiter dans les limites de la prudence, autant que possible cette mauvaise influence et, en même temps, pour ne pas renoncer à la lutte, car il en va du bien spirituel, moral et social de nos indigènes »[436] (AAV, Conc. Vat. II, b. 580, fasc. 2, f. 48).

Les propos du religieux traduisent méfiance et mépris envers les représentants d'autres confessions, tout en révélant une vision raciale persistant dans certains milieux ecclésiastiques à l'égard des communautés indigènes. Ils perpétuent une perception

[435] « Los misioneros protestantes, fuera del Centro de Covaría van a abrir, en el mes de septiembre, otro centro que ellos llaman lingüístico, entre los indios de Agua Blanca y como quiera que esta región es grandísima y no tiene misionero, se corre el grave peligro del adoctrinamiento de los protestantes, lo que sería fatal para tales indios. En este lugar hay la circunstancia agravante de que existen colonos protestantes bien organizados que les prestarían todo su apoyo ».

[436] « durante estos periodos de iniciación lingüística para bregar a atajar dentro de las normas de la prudencia, lo más que se pueda el mal, y al mismo tiempo, para que no cejen en la lucha, pues bien espiritual, moral y social de nuestros indios ».

coloniale et colonialiste de l'Église, considérant les indigènes comme une propriété, incapables de choisir leur propre destin ou de choisir leur religion, vulnérables aux influences externes, justifiant ainsi l'intervention de l'institution dans sa mission de « civilisation ». Par ailleurs, le langage employé par le père García - que nous jugeons correspondre à l'attitude propre du catholicisme de Chrétienté, lequel n'admet pas le pluralisme religieux et voit le protestantisme comme un ennemi (Alfonso 1978, 103) - révèle les tensions au sein du Concile autour de l'acceptation de l'esprit œcuménique et du débat concernant la liberté religieuse. En effet, bien que le discours œcuménique soit accueilli favorablement dans certains milieux, la ligne traditionaliste demeure prédominante au cours de la période étudiée, s'accompagnant de discriminations persistantes à l'égard des protestants (Beltrán Cely 2019, 160)[437].

Ainsi, la question protestante illustre le fossé entre les orientations universelles de Vatican II (ouverture au dialogue interreligieux, reconnaissance de la liberté de conscience) et les réflexes de défense territoriale qui continuent de structurer les pratiques pastorales colombiennes. Ce même décalage se retrouve, sous une forme différente, dans la manière dont les prélats appréhendent la seconde menace extérieure : le communisme.

5.2.2.2 Le communisme

Le communisme constitue en effet un défi à la fois doctrinal et politique pour l'Église, dans un contexte où la question de l'injustice agraire tend à se confondre avec celle de la subversion révolutionnaire. Il est perçu comme une menace majeure par les membres de l'institution dès les années 1930, notamment à la suite de l'encyclique *Divini Redemptoris* de Pie XI (1937), qui le présente comme une doctrine fondée sur le matérialisme athée, selon laquelle la société serait un produit de l'évolution de la matière, niant ainsi l'existence de Dieu et appelant au renversement violent de l'ordre social-chrétien (Sicard 2000 ; LaRosa 2000, 86).

À l'époque que nous étudions, cette condamnation est réaffirmée à l'échelle latino-américaine lors de la quatrième assemblée annuelle du CELAM, organisée dans la

[437] En Colombie, un exemple de l'accueil favorable du discours œcuménique est illustré par le journal *El Catolicismo*, dont les publications sont suspendues en septembre 1966 par décision du cardinal archevêque Luis Concha, en raison de « l'orientation idéologique » qu'il avait adoptée. Les publications reprennent le 20 novembre de la même année avec un nouvel comité de rédaction (Arias Trujillo 2003a, 216-34). Concernant la relation entre les catholiques et les protestants, Sinclair (1981, 593) note que c'est à la fin de la décennie, vers 1968, que des collaborations commencent à émerger, bien que prudemment, dans le domaine social, de l'alphabétisation et la diffusion des Ecritures.

ville colombienne de Fómeque (Cundinamarca), en novembre 1959. Celle-ci se tient dans un contexte marqué par le triomphe de la Révolution cubaine, la rupture sino-soviétique et l'émergence d'un « Tiers Monde » porteur d'utopies révolutionnaires et opposé à l'impérialisme (La Bella 2012, 398). Dans ce cadre, la diffusion des idées marxistes – et notamment des propos maoïstes - est perçue comme une menace croissante dans la région (D. E. Rojas 2023, 339).

C'est pourquoi cette idéologie avait été identifiée comme l'un des sujets essentiels à traiter lors du Concile Vatican II, comme en témoignent les lettres adressées à la commission Antépréparatoire entre 1959 et 1960. Dans le contexte colombien, des témoignages importants proviennent du frère Marcelino Canyes et de Mgr Pedro José Rivera Mejía.

Le préfet apostolique de Leticia dénonçait le « sophisme de la doctrine communiste » comme un problème affectant :

> la multiplicité des peuples qui, en raison des fonctions à accomplir ou de diverses affaires, résident occasionnellement à Leticia ou sur les rives des fleuves de ce vaste territoire forestier, apparaissent un naturalisme brut, une ignorance religieuse, une infiltration de la doctrine communiste, toute sorte d'immoralités, et en même temps (à l'exception de quelques rares protestants ou indifférents) la fierté du nom catholique[438] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 3, f. 30).

De son côté, Rivera Mejía proposait une analyse nuancée des principes communistes, afin de discerner ce qui pouvait être approuvé ou condamné :

> Puisque l'erreur du communisme attire de nombreuses personnes en s'appuyant principalement sur les injustices sociales, qui réclament effectivement une véritable justice sociale, il semble très opportun d'enseigner ce qui est juste et de condamner ce qui est faussement exposé par cette philosophie matérialiste[439] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 2, f. 55).

[438] « Inter multiplicitatem gentium quae, ob munera fungenda vel propter negotia diversa, obiter degunt Letitiae, seu in ripiis fluminum hujus vastissimi territorii silvatici, apparet crudus naturalismus, ignorantia religiosa, subreptio doctrinae comunistae, totius generis inmoralitas, et simul (exceptis paucis caribus protestantium vel indifferentium) gloriatio nominis catholici ». Notons que dans cet extrait, d'une manière similaire à ce qui a été déjà observé dans d'autres territoire de frontière, Canyes reproduit une construction raciale se référant aux populations qui habitent sa préfecture apostolique comme des « ignorants religieux ».

[439] « Cum comunismi error multos alliciat iniustitiis socialibus praesertim fretus, quae iustitia sociales revera postulat docere quae falso vero a materialistica illa philosophia exponuntur damnare peropportunum apparet ».

Durant le Concile, la question du communisme est traitée principalement lors de la dernière session (novembre 1965), lorsque plusieurs évêques demandent l'insertion d'une référence explicite contre cette doctrine au moment de la discussion autour du schéma XIII, *De Ecclesia in mundo huius temporis* (Sur l'Église dans le monde contemporain), qui constitue l'embryon de la future constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Parmi les évêques colombiens impliqués figurent José de Jesús Arango OFM (vicaire apostolique de Guapí), Pedro Grau y Arola (évêque de Pella et vicaire apostolique de Quibdó), Miguel Antonio Medina (évêque de Montería), Aníbal Muñoz Duque (Nueva Pamplona), José de Jesús Pimiento (Garzón-Neiva) et Germán Villa Gaviria (Barranquilla). Ces prélats soussignent les *modi* (amendements) relatifs aux paragraphes 20 et 21 du premier chapitre, mettant en avant le caractère trompeur de l'idéologie communiste et exprimant leur inquiétude face à son influence, qu'ils considèrent responsable de l'éloignement de nombreux fidèles :

> La doctrine qui, depuis le siècle dernier jusqu'à nos jours, exerce une influence majeure au détriment des fidèles chrétiens ainsi que des adeptes de toute religion, et qui, par conséquent, inquiète profondément les Pasteurs de l'Église, est celle connue sous le nom de socialisme marxiste. Cette idéologie, largement diffusée, trompe malheureusement de nombreuses personnes sous l'apparence de progrès économique et social[440] (AAV, Conc. Vat. II, b. 240, fasc. 5, f. 8, 91, 113, 128, 146, 191).

Pour ces prélats, Vatican II doit se prononcer fermement contre le communisme, dont ils soulignent le caractère subversif et immoral :

> La doctrine communiste nie nécessairement le droit naturel sur des points essentiels : elle rejette le droit à l'initiative privée, la liberté de l'homme, la subsidiarité de l'État, ainsi que le droit de propriété. Ce faisant, elle corrompt également la juste notion de la nature de la personne humaine et de la famille. Elle nie le septième et dixième commandements du Décalogue [tu ne voleras pas et tu ne convoiteras rien de ce qui est à ton prochain], conduisant ainsi les hommes à pécher habituellement contre les droits sacrés du prochain et contre la loi divine. Cette désobéissance constante et radicale amènera progressivement nos fidèles à rejeter la religion elle-même et l'idée de Dieu, c'est-à-dire à sombrer dans l'athéisme[441] (AAV, Conc. Vat. II, b. 240, fasc. 5, f. 8, 91, 113, 128, 146, 191).

[440] « A forma quae iam inde a saeculo elapso ad nostra usque tempora maximum influxum exercet in damnum christifidelium, necnon et cuiusvis religionis asseclarum, ideoque Pastores Ecclesiae anxios efficit, ea est quae sub nomine socialismi marxistici seu mi late grossatur, quaeque sub specie progressionis oueconomicae et socialis plurimos miserrime decipit ».

[441] « Doctrina Communisme negat necessario Ius Naturae in punctis essentialibus: negat ius ad initiativam privatam, libertatem hominis, subsidiarietatem Status, ipsum ius proprietaris, et sic etiam corrumpit

Ils demandent également de condamner explicitement la « prétendue libération économique et sociale offerte par le communisme », qu'ils considèrent, non comme « une véritable liberté, mais [comme] une servitude sous la tyrannie d'un État qui possède et dirige tout »[442] (AAV, Conc. Vat. II, b. 240, fasc. 5, f. 8, 91, 113, 128, 146, 191).

Ainsi, les prélats introduisent une thématique qui va structurer les débats postconciliaires, inscrivant leur position dans la controverse latino-américaine des années 1960, opposant les partisans de la théorie du développement à ceux de la théorie de la dépendance et de la libération (Devés Valdés 2003, 68). Selon Claudia Gilman (2003, 39; Paganelli 2012, 77), ce débat se définit autour de deux dynamiques majeures de l'époque : la valorisation de l'engagement politique et l'attente révolutionnaire.

Cependant, malgré la volonté d'insérer une condamnation explicite du communisme, afin d'éviter le silence du Concile qui, selon les pères, « serait équivalent à une abrogation tacite de tout ce que les derniers Sommes Pontifes ont dit et écrit sur le communisme » (AAV, Conc. Vat. II, b. 240, fasc. 5, f. 8, 91, 113, 128, 146, 191), les *modi* et la version finale des documents conciliaires, ne font pas mention du mot « communisme ». En effet, bien que la demande soit fortement présente dans les votes des évêques durant la phase Antépréparatoire et réitérée par les membres du *Coetus internationalis patrum* et un quart des pères conciliaires lors de la quatrième session, Jean XXIII et Paul VI refusent une condamnation doctrinale de l'idéologie, cherchant à éviter les tensions avec les observateurs de l'Église de Moscou, les évêques d'Europe de l'Est et des pays du socialisme réel. Ainsi, dans l'argumentaire du schéma XIII, le thème est associé à la question de l'athéisme et prend une dimension réprobatrice, grâce en particulier à la contribution de Mgr Karol Wojtyla, futur Jean-Paul II (Melloni 2015, 234)[443].

notionem rectam naturae personae humanae et familiae; negat septimum et decimum mandatum Decalogi et sic homines ducit ad habitualiter peccandum contra sacrosanta iura proximi et contra Legem Divinam. Haec constans et radicalis inoboedientia paulatim fideles nostros adducet ad repellendam ipsam religionem et ideam Dei, id est ducet ad atheismum ».

[442] « Sic dicta liberatio oeconomica-socialis, quam praebet communismus non est vera libertatas, sed servitus sub tyrannide Status omnia possidentis et omnia dirigentis. Haec "liberatio" in textu non reprobatur ».

[443] Sur la question du communisme lors de Vatican II voir Turbanti, Giovanni, "Il problema del comunismo al concilio Vaticano II" en Melloni, Alberto (éd.), *Vatican II in Moscow (1959-1965),* Louvain, Peeters Publishers, 1997, p. 147-187.

5.2.3 Question agraire, engagement discret

Les trois contraintes analysées ci-dessus (pénurie de personnel, concurrence protestante et crainte du communisme) permettent d'expliquer la manière dont les prélats colombiens abordent, ou plutôt n'abordent pas, la question agraire au Concile. En effet, dans un contexte où les inégalités foncières constituent l'un des principaux facteurs de tensions sociales, la tendance à interpréter les revendications rurales à travers le prisme de la subversion idéologique contribue à reléguer au second plan toute réflexion structurelle sur la réforme agraire. Notamment, la lecture sécuritaire et doctrinale du communisme tend à neutraliser, ou du moins à encadrer, la reconnaissance des causes socio-économiques profondes de la conflictualité rurale.

Dès lors, le cas colombien met en lumière un décalage significatif entre, d'une part, l'importance objective de la question agraire dans un pays marqué par de profondes inégalités foncières et des tensions rurales persistantes, et, d'autre part, la faible visibilité de cette problématique dans les interventions de ses représentants au sein de l'assemblée conciliaire. Ce constat s'inscrit dans la continuité des analyses précédentes : accaparés par des contraintes pastorales immédiates (telles que la pénurie sacerdotale) et préoccupés par des menaces perçues comme prioritaires (protestantisme et communisme), les prélats colombiens tendent à privilégier une approche défensive de leur mission, au détriment d'une prise de parole plus explicite sur les enjeux structurels de justice sociale. Autrement dit, cela révèle les limites de la traduction institutionnelle, au niveau conciliaire, de préoccupations pourtant centrales dans certains contextes nationaux.

Malgré la centralité de la problématique agraire dans le pays, et que celle-ci soit soulignée par la conférence épiscopale, les interventions des prélats colombiens au Concile sur ce sujet demeurent en effet limitées. Les documents de l'AAV ne contiennent que peu de références explicites à cette problématique. Ce silence quantitatif ne doit toutefois pas être interprété comme une absence totale de réflexion, car il contraste avec la densité qualitative des rares traces disponibles. Les deux interventions identifiées sont portées par des figures dont l'engagement pastoral spécifique explique précisément leur caractère exceptionnel, ce qui, en retour, confirme le caractère non structurel de la prise de parole colombienne sur ce sujet à Rome.

Dès 1959, Mgr Tulio Botero Salazar, archevêque de Medellín, exprime le souhait « que l'on accorde davantage d'attention à l'enseignement agricole et rural dans les

séminaires » (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 2, f. 22). Il met ainsi l'accent sur la formation des futurs prêtres qui, dans les années soixante, sont appelés souvent à jouer un rôle de médiateurs entre les institutions politiques et religieuse, et le monde rural. La même année, Mgr Raúl Zambrano Camader, alors évêque de Nueva Pamplona, insiste sur la nécessité de « déterminer le caractère social de la propriété et ses implications » (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 3, f. 25), c'est-à-dire de reconnaître qu'un propriétaire ne peut maintenir un capital improductif, puisque la propriété est considérée comme le fruit du travail. Ce positionnement rejoint directement les orientations que *Gaudium et Spes* formalisera quelques années plus tard (Mgr Zambrano participera activement aux travaux pour la composition de ce document), en affirmant le caractère social de la propriété et en dénonçant les structures latifundiaires comme contraires à la dignité humaine et au bien commun.

Le fait que ces deux prélats soient les seuls à intervenir sur le sujet n'est pas anodin. Tous deux témoignent en effet d'un engagement social marqué et d'une attention particulière aux problématiques agraires. Mgr Botero Salazar, qui participe aux réunions du groupe informel de « l'Église des Pauvres », se distingue notamment par sa décision de quitter le palais archiépiscopal pour s'installer dans une modeste maison d'un quartier ouvrier à l'est de Medellín[444].

Mgr Zambrano Camader, pour sa part, est reconnu par les autorités vaticanes et colombiennes comme un expert de la question agraire en Amérique latine. Les documents de l'Archive historique de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège (ASSS), révèlent à ce propos qu'en 1953, il avait été désigné par le Vatican - conjointement à Mgr Hélder Câmara - comme observateur du Saint-Siège au Séminaire Latino-américain de la FAO à São Paulo. À l'époque professeur à la Faculté d'Agronomie du Valle de l'Université Nationale, Zambrano avait été recommandé par Mgr Luigi Ligutti, observateur permanent du Saint-Siège auprès de la FAO, et autorisé à participer par Mgr Diego María Gómez, archevêque de Popayán. Ce dernier, dans une lettre adressée à Carlo Martini, auditeur de la nonciature à Bogotá, écrivait le 20 mars 1953 :

[444] Óscar Calvo Isaza et Mayra Parra Salazar (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 37) soulignent que cette décision découle du souhait de l'archevêque d'expérimenter de nouvelles méthodes pastorales, visant à établir une présence permanente de l'Église dans les bidonvilles surpeuplés qui se formaient alors dans la ville. Elle s'inscrit dans une stratégie de décentralisation fondée sur le concept missionnaire de résidence, qui, au même moment, commençait à être mise en œuvre dans plusieurs archidiocèses d'Amérique Latine.

> le Père Raúl Zambrano possède une formation très spécialisée en matière économique et agraire. Il a étudié plusieurs années aux États-Unis, puis a perfectionné sa formation en Angleterre. Il est également docteur en Droit canonique de l'Université *Javeriana* de Bogotá, et un prêtre très estimé pour sa vie sacerdotale et son zèle apostolique. Il est très apprécié de Mgr Ligutti, qu'il a connu en Amérique du Nord, ainsi que d'autres hauts représentants de la Conférence catholique états-unienne pour les problèmes de la vie rurale[445] (ASSS, fond *Organizzazioni Internazionali*, Pont. Pio XII, FAO, Pos. 88, f. 60).

Ces deux interventions, aussi limitées soient-elles en nombre, illustrent de manière éloquente le profil de l'engagement ecclésiastique colombien face à la question agraire : un engagement discret sur la scène conciliaire mondiale, mais ancré dans une réflexion pastorale et sociale concrète, portée par des figures individuelles dont l'action préfigure les orientations que l'Église colombienne développera plus pleinement dans la période postconciliaire.

5.2.4 Le parallélisme entre les problèmes de l'Église et des autorités responsables de la réforme agraire

Les difficultés perçues par l'institution ecclésiastique jusqu'ici évoquées, notamment le manque d'effectifs sacerdotaux et la « menace » que représentent le communisme et le protestantisme, entrent en résonance avec les problèmes structurels et idéologiques identifiés par les autorités politiques et les responsables administratifs colombiens entre 1962 et 1967. Ce parallélisme révèle que, bien que distinctes dans leurs missions, ces deux institutions doivent faire face à des défis similaires qui limitent leur capacité d'action dans les zones rurales.

5.2.4.1 Le déficit des professionnels pour l'application de la réforme agraire

Selon Leidy Carolina Plazas Díaz[446] (2022, 59–65), dès la discussion et l'approbation de la Loi 135, l'urgence de former professionnellement le personnel chargé des projets de colonisation dans les campagnes colombiennes s'impose comme un

[445] « el Padre Raúl Zambrano goza de una preparación muy especial en cuestiones Económicas y Agrarias. Hizo estudios en Estados Unidos durante varios años y los perfeccionó luego en Inglaterra. Él es además Doctor en Derecho Canónico de la Javeriana de Bogotá y Sacerdote muy recomendable por su vida sacerdotal y por su celo apostólico. Es muy apreciado por Mons. Ligutti con quien se relacionó en Norte-América y con otros altos representantes de la Conferencia Estadunidense Católica de Problemas de Vida Rural ».

[446] Dans son article, Plazas Díaz analyse les documents conservés dans le fond Camilo Torres Restrepo de l'Archive Générale de la Nation de Bogota, que nous-même avons consulté lors de notre mission de recherche en octobre et novembre 2022.

problème structurel majeur. Cette tâche se révèle particulièrement ardue dans un contexte où la Colombie souffre d'un important déficit de professionnels qualifiés.

En 1963, le ministre de l'Agriculture, Hernán Toro Agudelo met en lumière la situation précaire du pays face à la pénurie de personnel technique apte à répondre aux besoins du secteur agricole :

> Alors que dans les pays les plus avancés on compte dix professionnels et techniciens pour chaque mille travailleurs ruraux, en Colombie la proportion est d'un seul pour dix mille. Pour quarante mille kilomètres carrés de cultures agricoles et près de trois cent mille de pâturages, le pays ne dispose même pas de huit cents agronomes ; pour répondre aux besoins de plus de quinze millions de bovins et d'une importante population de volailles, porcs, moutons et chevaux, on ne compte pas plus de quatre cents vétérinaires ; les ingénieurs forestiers, alors que nous possédons des réserves de plus de six cent mille kilomètres carrés, sont si peu nombreux qu'on pourrait presque les citer nominativement ; il en va de même pour les zootechniciens, ainsi que pour les spécialistes et assistants dans les diverses branches professionnelles liées à l'agriculture et à l'élevage[447] (Toro Agudelo 1963, XVII, cité par Acero Vargas 2018, 76 ; Plazas Díaz 2022, 60).

Ce déficit n'est pas unique à la Colombie, mais se retrouve avec la même intensité dans les autres pays d'Amérique latine. À cet égard, le rapport final de la *Réunion technique sur la formation professionnelle et l'emploi dans le milieu rural en relation avec la réforme agraire* (AGN, fond CTR, b. 6, d. 2), organisée à Caracas en 1963 par le Bureau international du Travail (OIT), en collaboration avec la FAO, l'OEA et la CEPAL, met en évidence que les principaux obstacles à la réalisation de la réforme, à savoir les problèmes financiers et le manque de ressources techniques, imposent la nécessité d'investissements conséquents et de la formation professionnelle d'un grand nombre de spécialistes (Plazas Díaz 2022, 60).

Cela est clairement illustré dans l'ordre du jour de la réunion, qui met l'accent sur la planification et la formation pour pallier le déficit de personnel qualifié :

[447] « Cuando en los países más avanzados existen diez profesionales y técnicos por cada mil trabajadores del campo, en Colombia la proporción es de uno por cada diez mil. Para cuarenta mil kilómetros cuadrados en cultivos agrícolas y casi trescientos mil en pastos, el país no cuenta siquiera con ochocientos agrónomos; para atender a más de quince millones de vacunos y una gran población avícola, porcina, ovina, caballar, no llegan a cuatrocientos los veterinarios; los ingenieros forestales, cuando tenemos reservas superiores a seiscientos mil kilómetros cuadrados, casi que pueden citarse nominativamente, tan escasos son; y lo mismo puede decirse de los zootecnistas y de los especialistas y auxiliares en diversas ramas profesionales vinculadas a la agricultura y la ganadería ».

1- Problèmes d'emploi et de formation professionnelle rencontrés dans les zones rurales lors de la mise en œuvre des programmes de colonisation et de réforme agraire.
2- Personnel requis, à tous les niveaux de qualification professionnelle, pour la conception, la mise en œuvre et l'application des programmes de réforme agraire et de colonisation.
3- Formation de personnel technique et de cadres compétents pour élaborer et exécuter les programmes de réforme agraire et de colonisation.
4- Formation professionnelle des nouveaux colons et des autres agriculteurs bénéficiaires des programmes de colonisation et de réforme agraire.
5- Formation professionnelle des travailleurs des professions para-agricoles, conducteurs de tracteurs, artisans, etc., nécessaires à la mise en œuvre des programmes de colonisation et de réforme agraire.
6- Évaluation et adaptation des systèmes de formation professionnelle rurale aux besoins issus de la mise en œuvre des programmes de colonisation et de réforme agraire ainsi qu'aux nouvelles expériences dans ce domaine.
7- Programmes pratiques de formation professionnelle rurale adaptés aux besoins générés par la réalisation des programmes de colonisation et de réforme agraire. Contribution des organisations internationales[448] (AGN, fond CTR, b. 6, d. 2, ff. 25-26).

Dans cette perspective, plusieurs groupes d'étude sont créés dès le début des années 1960 afin de structurer des cours de formation dans des établissements publics, mais aussi dans des structures gérées par l'Église catholique, destinés à préparer le personnel requis pour les programmes agraires.

Le rapport de l'OIT précise à ce sujet qu'en Colombie, en 1963 :

> La formation de techniciens de niveau supérieur est menée dans les différentes universités du pays, certaines étant spécialisées, comme en Équateur, dans la formation de techniciens pour les cultures en climat tropical ou tempéré. Sont également intéressants les contrats conclus entre l'INCORA et l'École

[448] « 1. Problemas de empleo y de formación profesional con que se tropieza en las zonas rurales al tratar de aplicar los programas de colonización y de reforma agraria. 2. Personal, que se necesita, de todos los niveles de calificación profesional, para la concepción, realización y aplicación de programas de reforma agraria y de colonización. 3. Formación de personal técnico y de dirección competente para elaborar y aplicar los programas de reforma agraria y de colonización. 4. Formación profesional de los nuevos colonos y de otros agricultores, beneficiarios de los programas de colonización y de reforma agraria. 5. Formación profesional de los trabajadores de las profesiones para-agrícola, conductores de tractores, artesanos, etc., necesarios a la realización de los programas de colonización y de reforma agraria. 6. Evaluación y adaptación de los sistemas de formación profesional rural a las necesidades que resultan de la realización de los programas de colonización y de reforma agraria y de nuevas experiencias en este campo. 7. Programas prácticos de formación profesional rural adecuados a las necesidades derivadas de la realización de programas de colonización y de reforma agraria. Contribución de las organizaciones internacionales ».

> Supérieure d'Administration Publique, visant à former des professionnels de tous les niveaux en vue de la mise en œuvre des programmes de réforme agraire et de colonisation[449]. […] Le travail accompli par le SENA[450] est également d'une très grande importance dans le domaine de la formation des petits agriculteurs. Il existe déjà quatre centres agro-pécuaires en fonctionnement, trois sont en cours de construction et trois autres en projet. L'action menée dans ce domaine par l'Action Culturelle Populaire est particulièrement digne d'être soulignée[451] (AGN, fond CTR, b. 6, d. 2, p. 15-16).

Selon un rapport rédigé en août 1961 par la commission chargée d'étudier les besoins en personnel de terrain - composée de Camilo Torres, Aristóbulo Pardo et Gerardo Tamayo -, l'ESAP évalue les besoins en effectifs pour mener à bien la réforme agraire comme suit :

1- 100 experts, dont 20 ingénieurs agricoles et 80 techniciens agricoles, pour la reconnaissance et l'exploitation des sols ;

2- 115 experts, dont 15 ingénieurs agronomes et 100 techniciens agricoles, pour la délimitation des terrains, l'attribution des titres de propriété et les évaluations foncières ;

3- 50 économistes agricoles pour la sélection des bénéficiaires de l'adjudication des terres ;

4- 300 experts (60 agents de développement rural, 60 techniciens agro-pastoraux, 60 spécialistes en micro-planification pour exploitations agricoles et parcelles, 60 conseillers en économie domestique, 60 superviseurs de crédit) pour l'aménagement des exploitations et des habitations, ainsi que pour le contrôle du crédit ;

---

[449] « se adelanta la formación de técnicos de nivel superior en las diversas universidades del país, especializadas, como en Ecuador, en la formación de técnicos en cultivos de clima tropical o templado. También son interesantes los contratos que se han estipulado entre INCORA y la Escuela Superior de Administración Pública para formar profesionales de todos los niveles a fin de llevar a cabo los programas de reforma agraria y colonización ».

[450] Le Service National d'Apprentissage (SENA) s'affirme comme un autre acteur majeur de la formation des cadres des organisations rurales. Créé par le décret-loi 118 du 21 juin 1957, le SENA naît de l'initiative conjointe des travailleurs organisés, des entrepreneurs, de l'Église catholique et de l'Organisation Internationale du Travail. Ses objectifs principaux sont la promotion d'une contribution scientifique du travail et la formation d'une main d'œuvre nécessaire à la croissance économique de la Colombie (Lucio Álvarez 1978, 143). Dans cette perspective, l'institution s'inscrit pleinement dans les plans de modernisation du pays, dans le sillage des principes développementalistes qui s'imposent en Amérique Latine au cours des années 1950-1960. À la fin des longues années soixante, elle met en place une série de cinquante modules réunissant juristes, sociologues et communicateurs dans le but de former plus de 1800 agents publics et plus de 1000 professionnels (Pérez Ortega 2010, 24 ; Plazas Díaz 2022, 63).

[451] « el trabajo desempeñado por SENA también es de la mayor importancia en el sector de la formación de los pequeños agricultores y existen ya cuatro centros agropecuarios y además tres están en construcción y tres en proyecto. La obra realizada en este aspecto por la Acción Cultural Popular es particularmente digna de mención ».

5- 100 experts pour l'utilisation et la commercialisation des produits agricoles ;

6- 30 animateurs communautaires pour le développement institutionnel et communautaire (AGN, fond CTR, b. 5, d. 1, ff. 147-154).

Le recrutement de ces profils suppose en outre la disponibilité de spécialistes dans des domaines techniques spécifiques (comme la photo-interprétation, la chimie, la classification et la conservation des sols, la cartographie ou encore la géologie), mais aussi l'expérience dans des processus similaires acquise dans des pays comme l'Italie, les États-Unis, le Costa Rica ou le Chili (AGN, fond CTR, b. 5, d. 1, ff. 148-150 ; Plazas Díaz 2022, 61). Comme pour le clergé, la coopération internationale et la circulation des profils spécialisés sont vues comme une réponse clé à la pénurie de techniciens. Le rapport précise : « Il existe deux solutions : (i) soit on les fait venir de l'étranger, (ii) soit le gouvernement national les demande en détachement à des entités qui les emploient déjà en Colombie »[452] (AGN, fond CTR, b. 5, d. 1, f. 149).

Malgré ces investissements, la pénurie de personnel qualifié demeure un obstacle majeur. En 1961, seuls treize experts sont identifiés : Orlando Fals Borda, Andrew Pearse et Camilo Torres à la Faculté de sociologie de l'Université Nationale ; Gerardo Tamayo à l'ESAP ; Arne Bjornberg, Leonor de Rocha et Ruth Argandoña à la Division nationale d'Action Communale ; ainsi qu'Antonio J. Prada, Rubén Darío Utria, Héctor Morales, Nina Chaves et Lola Rocha (AGN, fond CTR, b. 5, d. 1, f. 153). En 1968, l'INCORA ne compte que vingt juristes pour accompagner près de 200.000 paysans dans leurs démarches d'adjudication foncière (Plazas Díaz 2022, 64). Ce ratio - un juriste pour 10.000 bénéficiaires - illustre les carences structurelles persistantes de la réforme agraire et contribue à expliquer l'échec de nombreux projets, faute de ressources humaines suffisantes.

Dans ce contexte, Camilo Torres Restrepo joue un rôle central, tant dans la formation que dans les débats (et les polémiques) portant sur le deuxième élément commun entre les membres de l'Église catholique et les responsables de la réforme agraire : la « peur communiste ».

[452] « Hay dos soluciones: (i) o se traen del exterior, o (ii) se piden en comisión por el Gobierno Nacional a entidades que los tengan en su ser vicio en Colombia ».

5.2.4.2 La « peur » communiste

Cette crainte se manifeste tout particulièrement dans la presse colombienne, où dominent des positions nettement chrétiennes et anticommunistes, tant du côté des ecclésiastiques que du gouvernement, au nom de la confessionnalité de l'État réaffirmée depuis 1958.

Elle se retrouve dans le discours prononcé par le président Guillermo León Valencia, pour lequel la lutte contre la subversion communiste constitue la principale politique de son mandat, lors du IIIe Congrès national paysan, le 22 janvier 1963. Ce discours révèle la persistance de la peur du communisme, tandis que le président exhorte les communautés rurales à envisager la réforme agraire selon une perspective chrétienne, en reconnaissant la propriété privée, en défendant la réforme colombienne et en soulignant la différence avec les politiques menées dans d'autres pays d'Amérique latine et dans le reste du monde (Plazas Díaz 2022, 57).

Selon Valencia, la réforme agraire est avant tout une philosophie offrant :

> l'opportunité de redistribuer la terre colombienne entre les hommes qui en ont besoin, à des prix compatibles avec la possibilité d'acquisition de ces mêmes hommes. Mais il convient de préciser que, pour que la réforme soit effective, il faut respecter et reconnaître le droit de propriété, compris à la manière chrétienne. C'est-à-dire, avec cette limitation formulée par un penseur remarquable. Personne n'a droit au superflu tant que quelqu'un manque du nécessaire. Compris de cette manière, les paysans doivent savoir que tout processus mené sans porter atteinte au droit de propriété actuel est un processus qui se réalise en faveur du droit de propriété futur des paysans. Car ce qui ne saurait arriver, et c'est là la différence essentielle entre nous, les partis chrétiens du monde, et les partis communistes, c'est que nous violions le droit de propriété des actuels propriétaires pour le transférer à d'autres, qui ne recevraient pas la plénitude d'un droit, mais bien le fruit de la violation de ce même droit. C'est pourquoi il est absolument indispensable que le processus de réforme agraire avance, et qu'il avance avec sérénité, mais sans méconnaître fondamentalement le droit de propriété, car il ne s'agit pas de le violer, mais de le faire fructifier en Colombie[453] (*El Tiempo*, 23/01/1963, p. 12).

[453] « la oportunidad de redistribuir la tierra colombiana entre los hombres que la han menester, a precios compatibles con la posibilidad de adquisición de esos mismos hombres. Pero conviene precisar que para que sea efectiva la reforma, hay que respetar y reconocer el derecho de propiedad entendido a la manera cristiana. Es decir, con esta limitación precisada por un pensador notable. Nadie tiene derecho a lo superfluo mientras alguien carezca de lo necesario. Así entendida la cuestión, los campesinos deben entender que todo proceso que se realice para no atropellar el actual derecho de propiedad es un proceso que se realiza en favor del futuro derecho de propiedad de los campesinos, Porque lo que no podría ocurrir, y esa es la diferencia esencial nuestra, entre los partidos cristianos del mundo y los partidos comunistas, es que vulneremos el derecho de propiedad en unos actuales propietarios para traspasarlo a otros que recibirían plenitud de un derecho, sino la violación de ese mismo derecho. Por eso es absolutamente indispensable

Au-delà de la dénonciation du communisme et de l'exaltation des principes chrétiens, Valencia ne remet pas en cause l'asymétrie de la structure agraire héritée la dualité latifundium-minifundium. Cela confirme que la réforme agraire colombienne relève davantage d'une loi de colonisation, plutôt que d'un véritable projet de transformation structurelle (Oberlin Molina 2021, 75 ; 2024, 9).

Lorsqu'il évoque le droit de propriété, Valencia ne fait pas référence à sa fonction sociale, mais met plutôt en avant son intérêt public, position également défendue à la même époque par l'INCORA :

> Dans une conception égoïste du droit de propriété, de nombreux Colombiens pensent que la terre qu'ils ont acquise à vil prix, il y a de très nombreuses années, leur appartient désormais exclusivement, comme une évolution normale de ce droit de propriété. Mais la philosophie de la réforme agraire colombienne a profondément saisi l'ampleur du problème, jusqu'à comprendre que cette énorme valorisation des terres ne relève pas seulement de l'évolution économique normale du droit de propriété, mais qu'elle résulte avant tout de l'essor du pays. En effet, la croissance démographique implique que la valorisation des terres doit être répartie équitablement entre le propriétaire privé et l'immense masse nationale, qui, par l'augmentation de sa population et la transformation de la patrie, a contribué à donner de la valeur à des terres initialement dévalorisées[454] (*El Tiempo*, 23/01/1963, p. 12).

Dans ce cadre, Valencia plaide pour la promotion de l'exploitation économique, l'augmentation du volume global de la production agricole et l'amélioration des conditions de vie des petits métayers. Cela le conduit à privilégier l'attribution de terres étatiques non exploitées plutôt que l'acquisition de grands domaines privés, dans une logique de consolidation territoriale et de création de nouveaux foyers paysans.

Par ailleurs, la référence au IIIe Congrès paysan nous permet de mettre en lumière une autre dimension essentielle de ce processus : le rôle déterminant que l'Église catholique joue dans l'adoption de la Loi 135 et dans la conception que le gouvernement

---

que el proceso de la reforma agraria se adelante, y que se adelante con serenidad, pero sin desconocer esencialmente el derecho de propiedad, porque de lo que se trata no es de vulnerarlo, sino de hacerlo fructificar en Colombia ».

[454] « Dentro de un concepto egoísta del derecho de propiedad, muchos colombianos creen que la tierra que adquirieron a precios viles, hace muchísimos años, ya les pertenece exclusivamente a ellos como un desarrollo normal de ese derecho de propiedad. Pero la filosofía de la reforma agraria colombiana, ha penetrado profundamente la magnitud del problema, hasta entender que esa enorme valorización de la tierra no es solamente la evolución económica normal del derecho de propiedad, sino ante todo el engrandecimiento del país, donde el crecimiento demográfico hace que la valorización de las tierras debe repartirse equitativamente entre el propietario privado y la inmensa masa nacional que con el aumento de su número y la transformación de la patria, ha ido valorizando esas tierras inicialmente desvalorizadas ».

national, notamment Carlos Lleras Restrepo, se fait de l'institution ecclésiastique durant la période 1962-1967 :

> Ce n'est pas un point secondaire, mais bien l'un des facteurs les plus importants, de savoir que, lors de la promulgation de la loi de réforme agraire, l'Église catholique, qui est l'Église de l'immense majorité du peuple colombien, a apporté son soutien résolu et continue de le faire, avec cet esprit de véritable justice, de progrès en matière sociale, et de compréhension réelle de la mission de l'Église, tel que l'ont démontré les illustres pasteurs présents à cette réunion, et qui ont trouvé, dans la voix de monseigneur Zambrano, une expression d'une éloquence et d'une sagesse remarquables. Les principes qu'il a exposés, qui sont ceux de la doctrine catholique, sont également ceux qui ont inspiré la loi de réforme agraire[455] (*El Tiempo*, 23/01/1963, p. 12).

Dès lors, l'appui de l'Église ne se limite pas à une légitimation symbolique de la réforme, mais participe pleinement à sa construction idéologique et politique.

En définitive, ces préoccupations communes (pénurie de personnel qualifié, présence institutionnelle insuffisante sur le territoire, crainte de la subversion communiste) confirment que l'institution ecclésiastique et l'appareil de l'État apparaissent inscrits dans un même horizon de contraintes. C'est précisément dans cet horizon partagé que prennent naissance les Séminaires nationaux sur la réforme agraire, qui constituent le lien concret où convergent, pour la première fois, les acteurs de l'Église et les professionnels de la réforme agraire – provenant de Colombie et de l'étranger – autour d'un programme commun.

5.3 Les Séminaires nationaux sur la réforme agraire pour le clergé colombien (1964, 1965, 1967) : l'exemple local d'une Église à vocation sociale et transnationale

5.3.1 Genèse et organisation des séminaires : un exemple de zone de contact transnationale

Revenant pour un instant aux dispositions de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, il apparaît dans son dernier chapitre, en particulier dans la section II intitulée « La

[455] « No es lo menos importante, sino uno de los factores más importantes, el que sepamos, así como que en la expedición de la ley de la reforma agraria, la iglesia católica, que es la iglesia de la inmensa mayoría del pueblo colombiano, prestó su colaboración decidida y la sigue prestando, con ese espíritu de verdadera justicia, de avance en las cuestiones sociales, de comprensión real, de la misión de la iglesia que han mostrado los ilustres pastores que asisten a esta reunión, y que tuvieron en la voz de monseñor Zambrano, una expresión elocuentísima y sabia. Los planteamientos por él hechos, que son los planteamientos de la doctrina católica, son los planteamientos que inspiraron también la Ley de la Reforma Agraria ».

construction de la communauté internationale », que les pères conciliaires exhortent toutes les nations à coopérer afin de réaliser plus efficacement le « bien commun universel », et ils reconnaissent le grand apport des institutions internationales, qui d'après eux :

> doivent, chacune pour sa part, pourvoir aux divers besoins des hommes aussi bien dans le domaine de la vie sociale (alimentation, santé, éducation, travail s'y rapportent), que pour faire face à maintes circonstances particulières qui peuvent surgir ici où là : par exemple, la nécessité d'aider la croissance générale des nations en voie de développement, celle de subvenir aux misères des réfugiés dispersés dans le monde entier, celle encore de fournir assistance aux émigrants et à leurs familles (*GS* 1965, n. 84).

Pour les prélats, c'est dans le cadre de la communauté internationale qui doit se garantir « le plein épanouissement humain » des citoyens des pays « en voie de développement ». Les institutions, tant mondiales que régionales, ont la responsabilité de réduire les disparités entre les nations et d'apporter une aide technique, culturelle et financière à celles en difficulté pour qu'elles disposent des moyens nécessaires afin de « poursuivre l'essor harmonieux de leur économie » (*GS* 1965, n. 86). Ainsi, en dépassant son ancienne posture d'enfermement, l'Église affirme désormais sa présence au sein de la communauté internationale, non pas pour imposer ses dogmes, mais pour collaborer avec toutes les nations au service de la paix, du développement et de la solidarité :

> Pour encourager et stimuler la coopération entre tous, il est donc tout à fait nécessaire que l'Église soit présente dans la communauté des nations ; et cela tant par ses organes officiels que par l'entière et loyale collaboration de tous les chrétiens – collaboration inspirée par le seul désir d'être utile à tous (*GS* 1965, n. 89).

De plus, tous les chrétiens sont encouragés à contribuer activement à cette communauté internationale, « individuellement ou en groupe, (et) aux institutions qui visent à étendre la collaboration internationale, que ces institutions existent ou qu'elles soient à créer » (*GS* 1965, n. 90).

Sur la base de ces éléments, et en lien avec notre objet d'étude, nous proposons de considérer l'Église catholique et les institutions internationales comme des acteurs majeurs de l'Amérique latine des années soixante. L'Église joue un rôle central grâce à la rénovation de sa doctrine sociale - exprimée notamment à travers les encycliques apparues dans la période, telles que la *Mater et Magistra* de Jean XXIII et la *Populorum*

Progressio de Paul VI - qui réinterrogent la question de la propriété privée et de la destination universelle des biens.

Parallèlement, les organismes internationaux se distinguent par leur impulsion en faveur de la réforme agraire intégrale, conçue comme un instrument stratégique pour contrer l'influence de la révolution cubaine dans la région. Des institutions du système interaméricain, telles que l'Institut Interaméricain des Sciences Agricoles de l'OEA (IICA) et le Centre Interaméricain de la Réforme Agraire (CIRA)[456], jouent à cet égard un rôle déterminant. Leur action ne se limite pas à la redistribution des terres : elle vise également à fournir aux populations rurales les moyens techniques, économiques et organisationnels nécessaires à leur intégration dans les circuits productifs et commerciaux.

Dans cette perspective, Matías Oberlin Molina (2023, 4–5) propose d'interpréter l'Église catholique et les organismes internationaux comme deux « zones de contact » caractéristiques du contexte latinoaméricain des années soixante. Ce concept, issu de l'historiographie transnationale, désigne des espaces qui ne sont pas nécessairement physiques ni géographiques (et donc non limités par des frontières nationales), où des rencontres se produisent, et les idées et les personnes circulent, rendant ainsi possible l'existence de pratiques et de discours similaires (Weinstein 2013, 5 ; Oberlin Molina 2023, 3).

Selon cet auteur, ces deux zones de contact convergent lors de la Conférence mondiale sur la Réforme agraire, organisée à la FAO en 1965, où l'on consacre le concept de la réforme agraire intégrale. Toutefois, à partir des sources analysées, il apparaît que cette convergence s'opère plus précocement, dès 1964 en Colombie, à l'occasion des Séminaires sur la réforme agraire organisés à Bogotá sous l'impulsion conjointe de l'IICA et de la Conférence Épiscopale Colombienne (CEC). Ces séminaires peuvent ainsi être

[456] Le CIRA est l'institut fondé à Bogota en avril 1964, responsable du Projet de Formation et d'Études sur la Réforme Agraire, connu sous le nom de « Projet 206 ». Celui-ci s'inscrit dans le cadre du Programme de coopération technique de l'OEA et est administré par l'IICA, organisme spécialisé en agriculture relevant de l'OEA. L'IICA est né de l'initiative du secrétaire à l'Agriculture des États-Unis, Henry A. Wallace, en mai 1940, lors du VIIIe Congrès scientifique américain, dans le but de développer l'agriculture dans l'hémisphère occidental. Le « Projet 206 » a pour objectif de promouvoir, en Amérique Latine, la politique de réforme agraire intégrale, officiellement adoptée en 1961 par la Charte de Punta del Este. Cette politique ne se limite pas à la redistribution des terres aux paysans, mais comprend également l'octroi de crédits, l'assistance technique, ainsi que l'accès aux circuits de commercialisation et de distribution des produits agricoles. Elle inscrit ainsi la réforme agraire dans une logique ruraliste, c'est-à-dire orientée vers le développement économique (Oberlin Molina 2024, 3).

considérés comme une véritable zone de contact - comme l'a d'ailleurs récemment affirmé Oberlin Molina (2024, 6–7) - où circulent non seulement des dirigeants politiques, mais aussi des fonctionnaires, des experts techniques et des membres de l'Église catholique.

L'initiative de ces rencontres revient aux membres du CIRA, en particulier au docteur Malcolm H. MacDonald, qui propose en 1964 :

> La réalisation d'un Séminaire pour les Curés de paroisse de Colombie, dans lequel les professeurs du Centre donneraient des conférences sur les aspects sociologiques, économiques et juridiques de la réforme agraire. Et que, en même temps, les représentants du clergé fassent entendre leur voix sur la pensée de l'Église en la matière[457] (IICA 1964, 9).

Dès leur conception, ces séminaires ne sont pas conçus comme de simples espaces de formation descendante (tels de cours de formation pour les prêtres), mais comme des lieux d'échange et de co-construction. Selon Claudio Escoto, responsable du CIRA en 1964, il s'agit de permettre aux membres du clergé d'« échanger des connaissances, unir leurs forces pour contribuer à ce que nos peuples, nos masses paysannes, obtiennent un plus grand bien-être économique et social »[458] (IICA 1964, 12). Ce positionnement reflète les objectifs plus larges du Centre, engagé durant la décennie de 1960 dans la formation technique, la production d'expertise et l'accompagnement de politiques publiques de réforme agraire (IICA 1964, 2).

Les trois séminaires se tiennent à Bogotá du 19 au 24 octobre 1964, du 18 au 23 octobre 1965, et du 10 au 12 juillet 1967. Les deux premiers s'adressent aux curés paroissiaux, prêtres responsables d'une paroisse et chargés de la cure pastorale de la communauté sous l'autorité d'un évêque diocésain[459]. Autorisés par la CEC, ces réunions sont coordonnées par le jésuite Vicente Andrade Valderrama, responsable de la CNAS. Au total, les deux premiers séminaires comptent vingt intervenants : sept lors du premier (quatre laïcs et trois prêtres) et treize lors du second (neuf laïcs et quatre prêtres). Le

[457] « realización de un Seminario para Curas Párrocos de Colombia, en el cual los profesores del Centro dictaran conferencias sobre aspectos Sociológicos, Económicos y Jurídicos de la Reforma Agraria. Y que al propio tiempo, representantes del clero dejaran oír su voz acerca del pensamiento de la Iglesia en esta materia ».

[458] « intercambiar conocimientos, unir esfuerzos para contribuir a que nuestros pueblos, nuestras masas campesinas, obtengan, un mayor bienestar económico y social ».

[459] Saint Siège. « Livre II ; Partie II ; Sect. II ; Titre I ; chap. II : Les évêques (cann. 375-411) », *Code de Droit Canonique.* [URL : https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/fr/documents/cic_libro2_cann375-380_sp.html. Consulté le 11 novembre 2024].

troisième séminaire, quant à lui, est destiné aux évêques de Colombie, les pasteurs de l'Église, qui exercent les fonctions de maîtres de la doctrine, prêtres du culte sacré et ministres pour le gouvernement ecclésiastique[460]. Coordonné par Mgr Raúl Zambrano Camader, évêque de Facatativá, cet événement réunit 56 prélats (7 archevêques, 27 évêques, 8 vicaires apostoliques, 5 préfets apostoliques et 9 prêtres membres de la Coordination d'Action Sociale) ainsi que dix intervenants, dont sept laïcs et trois religieux[461], ce qui confirme son rôle de zone de contact entre sphère religieuse, technique et politique.

Dans cette perspective, les Séminaires nationaux sur la réforme agraire apparaissent comme la traduction, dans le contexte colombien, des orientations de *Gaudium et Spes*. Ils témoignent de la volonté de l'Église de s'inscrire activement dans la communauté internationale, non seulement par le discours, mais aussi par la formation de ses agents et son implication dans les dynamiques de développement. Ils illustrent également le rôle que l'institution catholique entend jouer dans l'organisation des communautés paysannes et dans la diffusion de modèles de transformation sociale (Oberlin Molina 2024, 6).

Par ailleurs, ces séminaires permettent de mettre en évidence une proximité croissante entre l'Église et certains organismes internationaux, notamment dans le cadre de l'ALPRO. Comme le souligne John Frederick Schwaller :

> Comme l'Alliance pour le Progrès, l'Église adopta une politique de développement à la base. Cela tendait à détourner l'attention d'une alliance traditionnelle avec les élites, sur lesquelles l'Église s'était appuyée pendant des

[460] Saint Siège. « Livre II ; Partie II ; Sect. II ; Titre III ; Chap. VI : **L**es paroisses, les curés et les vicaires paroissiaux (cann. 515-552) », *Code de Droit Canonique.* [URL : https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/fra/documents/cic_libro2_cann515-552_sp.html. Consulté le 11 novembre 2024].

[461] Il est à noter que, dans les trois séminaires, les fonctionnaires du CIRA et les spécialistes de la réforme agraire issus du système interaméricain constituent une majorité par rapport aux religieux. Ces derniers, à l'exception de Mgr Ligutti et des prélats intervenant lors des sessions d'ouverture et de clôture, appartiennent à la Compagnie de Jésus. Il est également important de souligner que la plupart des laïcs prenant la parole au cours des différentes réunions se déclarent catholiques et manifestent une sensibilité particulière aux principes de la doctrine sociale de l'Église. La présence des jésuites n'est pas anodine : elle illustre le rôle central que les membres de cet ordre religieux, engagés dans l'apostolat social, occupent en Colombie et dans le reste de l'Amérique Latine face aux défis rencontrés par les populations marginalisées, telles que les paysans. Les jésuites travaillent activement pour promouvoir des transformations structurelles et systémiques, dans l'objectif de bâtir une société plus équitable et plus humaine. Selon Fernán González (2024, 9), l'apostolat social constitue l'un des piliers de la Compagnie dès sa fondation au XVIe siècle, mais c'est à partir de la XXIVe Congrégation Générale de l'ordre en 1892 qu'il acquiert le sens actuel, en soutenant la formation d'associations de pauvres et de travailleurs, par le biais des exercices spirituels et des associations mariales.

> siècles en Amérique latine, vers une nouvelle préoccupation pour les populations les plus pauvres[462] (2011, 227–28).

Au cours de ces rencontres, les intervenants mettent en lumière le changement d'attitude du clergé colombien face à la question agraire, qui se traduit par une redéfinition de son autorité et de son action pastorale. Ce tournant s'inscrit dans une évolution plus large de l'Église universelle entre les années 1930 et 1960 : d'une institution centrée sur ses relations avec les États, une conception hiérarchique de soi-même et la défense de son magistère, elle tend à se concevoir comme une communauté - corps vivant de ses fidèles - engagée dans la rédemption du monde et la transformation des normes sociales et économiques du sous-continent (Schwaller 2011, 230). Selon Schwaller, cette transition amène l'Église à adopter des positions qui, seulement quelques décennies auparavant, auraient été inconcevables.

En Colombie, cette évolution se manifeste de manière particulièrement nette. Nous avons déjà montré comment, en l'espace de trois décennies, l'épiscopat passe d'une position fondée principalement sur des arguments moraux - exhortant les paysans à demeurer dans les campagnes et à rejeter les réformes libérales (González 1989b, 367) - à la reconnaissance, désormais appuyée sur des analyses socioéconomiques, de la nécessité de transformer les structures agraires. Jusqu'aux années 1950, le monde rural est perçu comme le socle de la prospérité nationale et comme une « source de sainteté », censée moraliser les mœurs et purifier l'âme. À partir des années 1960, toutefois, cette vision idéalisée s'efface progressivement au profit d'une prise de conscience des injustices structurelles liées au système foncier (Jiménez Cadena 1967, 100).

Cette transformation est également perçue par les contemporains qui participent aux séminaires. Ainsi, Belisario Betancur, membre du parti conservateur, catholique et ancien ministre du travail sous la présidence de Alberto Lleras Camargo (1958-1962), remarque, face à la relation entre l'Église et la question agraire :

> En moins d'une décennie on est passé de la négation du problème du tabou, de sa formulation et traitement et de son assimilation au communisme ou à l'anarchisme, à une situation qu'identifie la réforme agraire, le développement

[462] « Like the Alliance for Progress, the Church adopted a policy of favoring economic development at the grassroots. This tended to shift attention away from a traditional alliance with elites, upon whom the Church had relied for centuries in Latin America, to a new concern for the poor ».

> économique et le changement social, avec l'égalité des opportunités, la démocratie représentative et le pluralisme politique[463] (IICA 1965, 30).

Cependant, cette évolution ne doit pas être interprétée comme une rupture totale avec les orientations antérieures. Elle s'inscrit au contraire dans un cadre institutionnel et idéologique qui demeure largement structuré par des logiques conservatrices.

Malgré le renouvellement du discours ecclésial sur la question agraire, celui-ci s'intègre dans un programme cohérent qui articule réformisme social et continuité conservatrice. Cette orientation est indissociable de la croissance bureaucratique et organisationnelle que connaît l'institution ecclésiastique depuis le début du régime du *Frente Nacional* (Wilde 1980, 211; González 1989c, 386; D. H. Levine 1990, 344).

Dans cette perspective, nous proposons d'interpréter les séminaires non seulement comme des espaces d'innovation, mais aussi comme des instruments de cadrage idéologique. Ils permettent à la hiérarchie catholique de diffuser un message qui, bien qu'adapté aux nouvelles réalités sociales, demeure profondément structuré par une vision conservatrice de l'ordre social. Celle-ci valorise notamment « le 'bon type' de groupes (soigneusement encadrés et reliés au clergé et à la hiérarchie) »[464], tout en délégitimant, voire en éliminant, les initiatives indépendantes (D. H. Levine 1990, 344). Le cas de Camilo Torres Restrepo en constitue une illustration particulièrement révélatrice.

En ce sens, il nous semble pertinent de mobiliser le concept de modernisation conservatrice, développé par Barrington Moore ([1967] 1969) dans son étude sur les origines sociales de la dictature et de la démocratie[465]. Bien que ce concept ait été initialement formulé pour rendre compte des trajectoires politiques de certains régimes autoritaires du XXe siècle, il offre une clé de lecture heuristique pour notre objet. En effet, l'institution ecclésiastique colombienne (à l'instar de certains régimes autoritaires) semble articuler deux dynamiques en tension : d'une part, un impératif de modernisation, visible dans son engagement en faveur du développement économique, de la réforme

[463] « En menos de una década se ha pasado de la negación del problema del tabú, de su formulación y tratamiento y de su asimilación a comunismo o anarquismo, a una situación que identifica reforma agraria, desarrollo económico y cambio social, con igualdad de oportunidades, democracia de representación y pluralismo político ».

[464] « The 'right kind' of groups (carefully monitored and linked to clergy and hierarchy) ».

[465] L'usage de ce concept s'inspire des travaux d'Hernando Pulido Londoño (Pulido Londoño 2023, 370), notamment dans son article consacré aux réseaux et aux circulations transnationales de la revue conservatrice colombienne *Bolívar* (1951-1963), lui-même s'appuyant sur les analyses de Rodrigo Patto Sá Motta (2014, 48-65).

agraire, de l'expertise technique et de l'ouverture internationale ; d'autre part, une orientation conservatrice visant à préserver l'ordre social, les hiérarchies traditionnelles et les valeurs morales établies. Cette tension produit des effets ambivalents. D'un côté, les dynamiques de modernisation - en favorisant l'éducation, la mobilité sociale et l'intégration économique - contribuent à transformer les structures sociales et à fragiliser les bases de l'ordre traditionnel. De l'autre, la volonté de maintenir un contrôle idéologique et organisationnel sur ces transformations tend à les canaliser, les encadrer et en limiter la portée, afin d'éviter l'émergence de formes d'autonomie perçues comme potentiellement subversives (Patto Sá Motta 2014, 52).

Du côté des organismes internationaux, le rôle central de l'Église dans la société colombienne et latino-américaine continue d'être largement reconnu. En 1965, José Emilio Araujo, directeur du CIRA, affirme dans son discours inaugural que : « La contribution de l'Église sera non seulement dans le domaine spirituel, fondement de la compréhension de l'homme pour le bien commun, mais aussi essentiellement pour les exigences terrestres »[466] (IICA 1965, 10).

De même, en 1967, Belisario Betancur souligne la place de premier plan de l'institution ecclésiastique :

> Le rôle de l'Église catholique reste de premier plan dans le scénario latinoaméricain, c'est pourquoi sa capacité de décision dans l'accélération du changement social et, en cela, de la réforme agraire, est également de premier plan. La civilisation est avant tout un phénomène d'adaptation de l'homme à ses circonstances, d'acculturation humaine dans l'environnement. De ce point de vue, l'Église a été la grande civilisatrice, la dispensatrice d'un lieu pour l'homme sur la terre. Sa tradition est remplie d'expériences civilisatrices dans le monde occidental. Ce n'est donc pas maintenant, mais depuis toujours - comme une réalité historique qui imprègne ses vingt siècles de vie - la force qui anime l'Église et stimule ses schémas doctrinaux et missionnaires vers des plans de justice distributive et des formes renouvelées d'ajustement social entre les hommes[467] (IICA 1967, 59-60).

[466] « La contribución de la Iglesia será no sólo en el campo espiritual, fundamento de la comprensión del hombre por el bien común, sino también básicamente por las exigencias terrenas ».

[467] El rol de la Iglesia Católica sigue siendo de primer orden en el escenario latinoamericano, por lo cual es también de primer orden su capacidad decisoria en la aceleración del cambio social y en él, de la reforma agraria. La civilización es ante todo un fenómeno de acomodo del hombre a sus circunstancias, de aculturación humana en el medio. Desde este punto de vista la Iglesia ha sido la gran civilizadora la dispensadora de un sitio para el hombre sobre la tierra. Su tradición está colmada de experiencias civilizadoras en el mundo occidental. No es por ello de ahora, sino de siempre - como realidad histórica que impregna sus veinte siglos de vida - la fuerza que mueve a la Iglesia e impulsa sus esquemas

5.3.2 Les orientations doctrinales des séminaires : réforme agraire intégrales, légalité et ordre

L'une des manifestations les plus significatives de l'affinité entre l'Église catholique et les organismes internationaux concerne la question de la réforme agraire. En 1967, lors de la clôture du séminaire destiné à l'épiscopat, les évêques colombiens reprennent les contenus de la Déclaration de la CEC de 1960, en réaffirmant la nécessité de mettre en œuvre une réforme agraire, fondée à la fois sur les principes chrétiens et sur les analyses des experts nationaux et étrangers.

Dans cette nouvelle déclaration, les prélats assimilent la réforme à un « postulat de l'Évangile », qu'ils prennent comme indispensable au maintien de la paix sociale et à la promotion du développement. L'objectif principal reste l'amélioration des « conditions de vie des milieux ruraux » et la diminution du « déséquilibre entre le secteur agricole et industriel »[468] (IICA 1967, 11), afin d'éviter l'exode rural vers les villes, conformément à la politique du gouvernement national à l'époque, notamment sous la présidence de Carlos Lleras Restrepo. L'élément le plus intéressant des conclusions du troisième séminaire réside toutefois dans le fait que les évêques indiquent explicitement que la réforme agraire doit être conçue comme intégrale, en accord avec la doctrine formulée dans la Charte de Punta del Este de 1961, puis adoptée officiellement en Amérique par le Conseil Interaméricain Économique et Social (CIES) de l'OEA en 1964, et reprise par la FAO l'année suivante.

5.3.2.1 La défense de la réforme agraire intégrale

Au cours des trois séminaires, le concept de réforme agraire intégrale est constamment mobilisé, bien que ses contours soient progressivement précisés par les différents intervenants. En 1964, Vicente Andrade Valderrama indique ainsi que l'un des objectifs de la réforme est de « faire une répartition des terres plus juste qui contribue à améliorer le niveau de vie de ceux qui les cultivent »[469] (IICA 1964, 13). Antonio Merchán, professeur d'administration publique et de droit agraire du CIRA, insiste sur le

doctrinarios y misionales hacia planos de justicia distributiva y renovadas formas de ajuste social entre los hombres ».

[468] « mejorar las condiciones de vida del campo y disminuir el desequilibrio entre el sector agrícola y el industrial ».

[469] « hacer una repartición de la tierra más justa y que sirva mejora la elevación del nivel de vida de los que la cultivan ».

fait que la réforme « ne doit pas être perçue comme une simple solution au problème de la possession de la terre », ni comme « une simple solution aux problèmes de la production et de la productivité »[470] (IICA 1964, 34), soulignant ainsi la nécessité d'une approche multidimensionnelle. Araujo la considère comme un outil de développement, « peut-être même un préalable à ce développement, à travers lequel l'homme des champs peut obtenir la place de dignité qu'il mérite au sein des collectivités de notre pays »[471] (IICA 1965, 11). Le but premier de ce développement est celui de rendre le paysan « un citoyen intégré dans sa société, un électeur bien informé, contributeur et participant à son gouvernement. En matière religieuse, un coreligionnaire engagé et membre de son Église »[472] (IICA 1964, 18), ce qui révèle l'imbrication étroite entre objectifs sociaux, politiques et religieux.

De son côté, Sam Schuman, sociologue du CIRA, précise que la réforme agraire intégrale est essentiellement « une réforme des structures sociales et agraires, dans tous les sens, visant à offrir une vie meilleure au paysan d'aujourd'hui et à ses enfants »[473] (IICA 1964, 25). En reprenant les objectifs de l'ALPRO et de la Charte de 1961, Schuman ajoute que la réforme agraire intégrale constitue « une alternative pour mettre fin à l'injustice sociale archaïque et au système féodal ou semi-féodal qui a perduré dans ces pays américains pendant de nombreux siècles »[474]. De cette manière, il reprend un argument des débats qui animent à l'époque les spécialistes de la question agraire et les milieux académiques. D'après Tobón (1972, 13), cette réaction antiféodale est partagée par des groupes aux orientations idéologiques variées, parmi lesquels il cite les partis de gauche, la franc-maçonnerie, et notamment l'Église catholique et l'ALPRO. À cet égard, il est significatif de citer ce qu'écrivait en 1959 le nonce Paupini à la Commission Antépréparatoire, appelant à un changement d'attitude en faveur des pauvres, en particulier dans les pays où, comme en Colombie, « prévalent encore des systèmes et une

[470] « no debe verse como una simple solución al problema de la tenencia de la tierra. […] La Reforma Agraria no es tampoco, en segundo extremo, una simple solución a los problemas de la producción y de la productividad ».

[471] « tal vez un prerrequisito mismo de este desarrollo, a través de la cual se podrá dar al hombre de campo su merecida posición de dignidad en las colectividades de nuestro país ».

[472] « un ciudadano integrado en su sociedad, un votante bien informado y contribudor y participante en su gobierno. En cuestiones religiosas, un correligionario contribuyente e integrante de su Iglesia ».

[473] « La reforma agraria integral es esencialmente una reforma de estructuras sociales y agrarias, en todo sentido, para dar una mejor vida al campesino actual y a sus hijos ».

[474] « Es una alternativa para acabar con la injusticia arcaica, social y el sistema feudal o semi-feudal que ha existido en estos países americanos durante muchos siglos ».

mentalité féodaux, où la richesse est entre les mains de quelques-uns, peut-être convaincus qu'ils pensent et vivent en parfaite conformité avec l'Évangile, alors même qu'ils font bien peu en faveur des pauvres »[475] (AAV, Conc. Vat. II, b. 283, fasc. 3, f. 11).

La référence au féodalisme est utilisée alors pour décrire les relations de domination exercée par les grands propriétaires terriens sur les paysans, évoquant les modes de production observés dans l'Europe médiévale, où les paysans vivaient dans une condition de servage au service des nobles et des prélats. Toutefois, plusieurs auteurs montrent comment ce système n'a jamais existé en Amérique, où, dès l'époque coloniale, la production agricole avait été orientée vers la production de marchandises et les structures économiques étaient dominées par le capital commercial (Tobón 1972, 16–17 ; Fals Borda 1975, 9–10).

Enfin, Schuman met en garde contre les risques d'une radicalisation politique, en particulier face à des révolutions inspirées par les idéologies marxistes et communistes, telles que la révolution cubaine ou les mouvements guérilleros émergents dans la région. Il affirme ainsi :

> Il n'y a pas d'autre alternative – et nous devons en prendre note – que d'éviter l'explosion révolutionnaire gauchiste dans ces pays. On peut dire que l'explosion révolutionnaire détruit, sans changer, ou change d'une manière qui implique nécessairement une destruction. Pour nous, l'alternative consistant à réformer les structures agraires est meilleure et offre davantage d'opportunités au paysan qu'une révolution qui pourrait le ruiner ou, pire encore, détruire ce qu'il a de plus précieux : sa liberté de penser. Nous parlons ici d'une évolution vers un état de dignité pour le paysan. Fondamentalement, une réforme agraire est donc un type de changement dirigé : un changement social orienté vers un avenir juste et démocratique pour le secteur rural de nos Amériques[476] (IICA 1964, 25).

[475] « prevalgono ancora sistemi e mentalità feudali, dove la ricchezza è in mano di pochi, convinti forse di pensare e vivere in perfetta conformità con il Vangelo, quando ben poco fanno in favore dei non abbienti ».

[476] « No hay más alternativa -y debemos tomar nota de esto- que evitar la explosión revolucionaria izquierdista dentro de esos países. Se puede decir que la explosión revolucionaria destruye, no cambia. o cambia de tal manera que tiene que destrozar. Para nosotros la alternativa de reformar las estructuras agrarias es mejor y da más oportunidad al campesino que una revolución que puede destrozarle o, más aún, que puede destrozar lo más precioso que tiene su libertad de pensar. Estamos hablando de una evolución hacia un estado de dignidad para el campesino. Básicamente entonces una reforma agraria es un tipo de cambio dirigido: cambio social dirigido hacia un porvenir justo y democrático para el sector rural de nuestras Américas ».

5.3.2.2 Le respect de la légalité et le maintien de l'ordre

Les intervenants aux séminaires s'accordent pour affirmer que la mise en œuvre de la réforme agraire en Colombie doit s'effectuer dans le respect des cadres juridiques existants et dans une logique de coopération entre les différentes forces sociales. Dans cette perspective, le rôle de l'Église ne consiste pas à imposer ses positions, mais à encadrer et orienter le processus, en favorisant le dialogue entre les acteurs concernés. Selon l'épiscopat colombien, « seule une collaboration étroite entre toutes les forces vives de la société, avec l'État et avec la Hiérarchie, rend possible la réforme agraire intégrale que nous désirons tous »[477] (IICA 1967, 12), ce qui souligne l'importance accordée à une réforme consensuelle et institutionnellement encadrée.

Pour le jésuite Pierre Bigo, directeur de l'Institut Latino-américain de Doctrine et Études Sociales (ILADES), en Colombie « les rôles respectifs de l'Église et de l'État convergent »[478], ce qui permet de considérer la réforme colombienne :

> dans le monde entier, par les spécialistes comme un modèle d'équilibre et de raison. On ne peut pas trouver dans la loi du 13 décembre 1961, qui constitue sa *Magna Carta*, ni dans sa mise en œuvre, aucune intention étatiste, aucun esprit de lutte des classes, aucun préjugé à l'égard de la propriété, ni d'imprudence dans ses approches[479] (IICA 1967, 84).

À cette époque, la réforme agraire instaurée par la loi 135 de 1961 est largement perçue, tant dans les milieux académiques latino-américains que dans les cercles ecclésiastiques, comme un modèle à suivre. Cela était apparu clairement dans les propos de Gonzalo Arroyo, prêtre chilien spécialiste des questions sociales et agraires, qui, lors du séminaire organisé en 1962 par *Radio Sutatenza*, avait affirmé que la réforme colombienne « est le fruit d'études menées et de la nécessité de nous sauver du sous-développement auquel sont condamnés la majorité des pays de cet hémisphère […] rien que l'énoncé de la loi colombienne suffit à concrétiser de grandes réalisations et à

[477] « Sólo una estrecha colaboración entre todas las fuerzas vivas de la sociedad con el Estado y con la Jerarquía, hace posible la reforma agraria integral que todos deseamos ».

[478] « convergen los papeles respectivos de la Iglesia del Estado ».

[479] « en el mundo entero, por los especialistas como un modelo de equilibrio y de razón. No puede encontrarse en la Ley del 13 de diciembre de 1961 que constituye su Carta Magna, ni en su realización, ninguna intención estatista, ningún espíritu de lucha de clase, ningún prejuicio acerca de la propiedad, ninguna imprudencia en sus enfoques ».

décrypter la portée de l'œuvre en cours d'exécution »[480] (*El Tiempo*, 13/10/1962). Son jugement positif l'avait amené même à considérer le cas colombien comme un exemple pour le Chili, où à la même époque la hiérarchie catholique avait lancé une tentative de réforme agraire sous sa supervision, et avec son soutien et financement, indépendamment du processus étatique (Salas 2016)[481].

Dans les séminaires de Bogotá, les communications insistent également sur le caractère ordonné et légaliste de la réforme colombienne. Selon Jaime Vidal Perdomo, directeur adjoint de l'INCORA, celle-ci « est mise en œuvre dans le cadre d'un statut légal, c'est-à-dire une réforme agraire juridique, à la différence de ce qui s'est passé dans d'autres pays, comme au Mexique ou à Cuba, où la réforme agraire n'a pas été le résultat d'une loi, mais d'un coup révolutionnaire »[482] (IICA 1965, 39).

En effet, bien que Geraldo Semenzato, sociologue rural du CIRA, affirme que l'objectif principal de la réforme agraire est la transformation des modes de possession de la terre - entendus comme « les relations légales ou traditionnelles entre les personnes qui exercent des droits sur l'utilisation de la terre »[483] (IICA 1965, 94) - celle-ci ne doit pas transformer « les propriétaires terriens en adversaires ». Comme le rappelle Bigo, « une réforme agraire menée dans un esprit de lutte des classes, c'est-à-dire visant à provoquer systématiquement le soulèvement des paysans contre les propriétaires actuels, ne serait pas conforme à la doctrine chrétienne »[484] (IICA 1967, 83), ce qui confirme le

[480] « es el fruto de estudios realizados y de la necesidad de salvarnos del sub-desarrollo a que están condenados la mayor parte de países de este hemisferio […] solamente el enunciado de la ley colombiana es suficiente para concretar grandes realizaciones y para descifrar el alcance de la obra en ejecución ».

[481] Le projet de réforme agraire initié par l'Église chilienne en mars 1962 est présenté dans un document intitulé *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*. Dans ce texte, la hiérarchie ecclésiastique encourage des transformations dans les zones rurales et exhorte l'État à résoudre la question paysanne, tout en veillant au respect de la propriété individuelle et sociale. De leur côté, les autorités religieuses participent activement en redistribuant une partie de leurs terres aux familles paysannes. À titre d'exemple, Salas rapporte qu'à l'époque Mgr Larraín et Mgr Raúl Silva, archevêque de Santiago, parviennent à distribuer 5545 hectares destiné à 1500 familles (Salas 2016).

[482] « es una reforma agraria que se está haciendo dentro de un estatuto legal, es decir, es una reforma agraria jurídica, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países, como en Méjico, en Cuba, en donde la Reforma Agraria no ha sido consecuencia de una ley, sino de un golpe revolucionario ».

[483] « la reforma agraria debe ser dirigida fundamentalmente a cambiar la tenencia de la Tierra y por tenencia entendemos las relaciones legales o tradicionales entre las personas que ejercen derechos sobre el uso de la tierra ».

[484] « no transforme los terratenientes en adversarios […]. Es evidente que una reforma agraria que se realizaría con espíritu de lucha de clase, es decir que trataría de provocar sistemáticamente el levantamiento de los campesinos contra los propietarios actuales, no sería conforme con la doctrina cristiana ».

rejet explicite de toute dynamique conflictuelle au profit d'une transformation graduelle et encadrée.

5.3.3 Les fondements doctrinaires catholiques face à la réforme agraire : de *Mater et Magistra* à *Populorum Progressio*

Selon Víctor Giménez Landinez, directeur du programme des réformes agraires de l'IICA, l'essence de la réforme agraire « appartient au grand patrimoine, à la source inépuisable de la doctrine chrétienne »[485] (IICA 1965, 18). « D'où viendrait l'inspiration, dans un pays comme la Colombie, s'elle ne vient pas du christianisme ? »[486], s'interroge Pierre Bigo (IICA 1967, 84).

Le retentissement des principes de la doctrine sociale catholique (DSC) au cours des séminaires nous permet de les identifier comme l'un des principaux fondements théoriques de ces rencontres, au même titre que les orientations issues de la Charte de Punta del Este. Pour Andrade, la DSC ne se présente pas comme une révélation, « c'est-à-dire des vérités supérieures à la capacité de l'intelligence humaine qui doivent être acceptées par respect pour l'autorité divine, comme c'est le cas pour le Dogme »[487] (IICA 1964, 13), mais elle relève plutôt des principes du droit naturel, accessibles à la raison et applicables à l'organisation sociale[488].

À partir du milieu du XXe siècle, la DSC intègre progressivement les principes développementistes (Devés Valdés 2003, 66). Elle en vient ainsi à promouvoir « un processus mystique de 'développement' des peuples sous-développés, à partir de l'apport généreux (la charité) du capital des puissances centrales ». Cette orientation donne naissance à une véritable théologie du développement, qui « incarne une réflexion de foi qui, dans le champ sociopolitique et économique, propose des réformes sociales partielles et érige l'État en porteur de la grâce et du bon exemple »[489] (Paganelli 2012, 79).

---

[485] « pertenece al profundo acervo, a la inagotable fuente de la doctrina cristiana ».

[486] « ¿De dónde vendría la inspiración, en un país como Colombia, si no viene del cristianismo? ».

[487] « es decir verdades superiores a la capacidad de la inteligencia humana y que deban ser aceptadas por respeto a la autoridad divina, como cuando se trata del Dogma ».

[488] Le droit naturel, selon le Catéchisme de l'Église catholique, « exprime la dignité de la personne humaine et forme la base de ses droits et de ses devoirs fondamentaux » (Saint Siège 1992, n. 1978). Il relève du magistère ecclésiastique, car la loi naturelle ne se limite pas aux vérités relatives à la foi, mais concerne également les mœurs, c'est-à-dire la morale (Suner 1972, 48).

[489] « un proceso místico de "desarrollo" de los pueblos subdesarrollados a partir del aporte dadivoso (caridad) de capital de las potencias centrales. La teología del desarrollo es la reflexión de una fe que

Durant les années cinquante et soixante, la question sociale cesse de se limiter au seul problème ouvrier et s'élargit aux enjeux du secteur agricole et du monde paysan. À ce propos, Guillermo Villegas SJ déclare que « l'Église catholique ces dernières années a porté une attention particulière aux problèmes du monde rural, car ceux-ci se sont aggravés dans les pays en développement en raison de nombreux facteurs analysés avec soin par les pontifes Pie XII et Jean XXIII »[490] (IICA 1965, 67). De son côté, Pierre Bigo rappelle que « la doctrine de la réforme agraire a une histoire courte : elle s'exprime pour la première fois dans les discours[491] de Pie XII »[492]. Il note toutefois le relatif silence de Jean XXIII sur cette question dans *Mater et Magistra*, et considère plutôt *Gaudium et Spes* comme « le premier grand document de l'Église qui prend position sur la réforme agraire »[493] (IICA 1967, 79).

5.3.3.1 L'encyclique Mater et Magistra

Cependant, *Mater et Magistra* est considéré comme un texte de référence majeur lors des trois séminaires. Giménez Landinez la qualifie de « véritable encyclique de la réforme agraire - si l'on peut l'appeler ainsi, bien qu'elle ne la mentionne pas »[494] (IICA 1967, 41). Pour Villegas, Jean XXIII est le premier pontife « qui a le plus abordé en profondeur les graves problèmes agraires », et il justifie son action en affirmant que « l'ensemble de l'exposition doctrinale de l'encyclique vise à défendre l'homme dans sa grande dignité. Il serait donc injuste d'accuser l'Église d'une ingérence indue dans des

propone en el campo socio-político y económico, reformas sociales parciales y que reivindica al Estado como portador de la gracia y el buen ejemplo ».

[490] « Iglesia Católica en los últimos años ha puesto especial atención a los problemas del campo, ya que estos se han agudizado en los países en vías de desarrollo debido a múltiples factores analizados con sumo cuidado por los sumos pontífices Pío XII y Juan XXIII ».

[491] Pie XII avait manifesté sa pensée sociale agraire non dans des encycliques, mais plutôt dans des discours prononcés directement aux spécialistes du secteur. Dans ces discours, il soulignait l'importance du Droit naturel et le rôle des associations professionnelles (bien évidemment, d'inspiration chrétienne) en vue du bien commun[491]. Il mettait en évidence la nécessité de préserver l'essence de la civilisation rurale, fondée sur le contact avec la terre et les relations familiales (sociales et morales), tout en encourageant le progrès technique (1946). De même, le pontife rejetait la doctrine marxiste et les abus du capitalisme industriel, responsables de la transformation des campagnes en « simples réservoirs de main-d'œuvre » (1951), et il mettait en garde face au risque de l'exode rural. Également, il alertait sur l'anomalie de la situation rurale, limitée par son manque de rentabilité, et menacée par la sous-alimentation (1953), et il invitait les agriculteurs à améliorer leurs conditions de vie matérielles et spirituelles (1958).

[492] « La doctrina de la reforma agraria tiene una breve historia: se expresa por primera vez en los discursos de Pío XII ».

[493] « el primer gran documento de la iglesia que toma posición con respecto a la reforma agraria ».

[494] « la verdadera encíclica de la Reforma Agraria - si así pudiéramos llamarla, aunque no la nombra ».

matières qui ne relèvent pas de sa stricte compétence »[495] (IICA 1964, 47). L'enseignement de Jean XXIII insiste sur la nécessité d'une restructuration sociale coordonnée, impliquant toutes les forces participant à la vie des nations, et en particulier l'État, chargé de coordonner les activités liées à la réforme agraire. Selon Villegas (IICA 1965, 68-69), la doctrine exposée par le pape dans cette encyclique repose sur trois points principaux.

Premièrement, le développement des services essentiels dans les zones rurales qui garantissent un « niveau de vie décent » : infrastructures routières, transports, communications, eau potable, logement, soins médicaux, instruction élémentaire, formation professionnelle, services religieux, loisirs, « et tout ce que requiert la maison rurale pour son ameublement et sa modernisation » (Jean XXIII 1961, n. 127).

Deuxièmement, l'harmonisation de l'agriculture avec les autres secteurs économiques : l'industrie et les services. Le pontife souligne que « le secteur agricole, à peu près partout est un secteur déprimé ; qu'il s'agisse de l'indice de productivité, de la main-d'œuvre, ou du niveau de vie des populations rurales » (Jean XXIII 1961, n. 124). Son amélioration suppose un développement économique global, permettant de fournir des produits « qui répondent mieux, en quantité et en qualité, aux exigences des consommateurs », tout en favorisant la stabilité monétaire (Jean XXIII 1961, n. 129). Elle implique également une gestion encadrée des mobilités rurales, notamment par la formation professionnelle, le soutien économique et une aide spirituelle facilitant l'intégration des populations déplacées (Jean XXIII 1961, n. 130).

Troisièmement, le pontife exhorte les autorités publiques à mener une politique agraire concrète, couvrant « le régime fiscal, le crédit, les assurances sociales, le soutien des prix, le développement des industries de transformation, la modernisation des établissements » (Jean XXIII 1961, n. 131). Dans le même temps, Jean XXIII invite les agriculteurs à devenir eux-mêmes « les promoteurs du développement économique, du progrès social, du relèvement culturel dans les milieux ruraux » (Jean XXIII 1961, n. 144), insistant ainsi sur leur rôle actif dans les processus de transformation sociale. De cette manière, il reprend un principe largement diffusé dans le contexte de la Guerre

[495] « que ha tratado más a fondo los graves problemas agrarios es S.S. Juan XXIII en su inmortal Encíclica "Mater et Magistra". El conjunto de la exposición doctrinaria de la Encíclica va dirigida a la defensa del hombre en su gran dignidad. De aquí sería injusto acusar a la Iglesia de una indebida injerencia en materias que no son de su estricta competencia ».

froide, selon lequel les paysans doivent être « les agents de leur propre développement » : une idée qui, en Colombie, a conduit à un discours qui légitime la pauvreté, la présentant comme un problème individuel, dont les paysans seuls portent la responsabilité, tout en omettant presque complètement toute critique d'une classe dirigeante incapable de résoudre les questions de la pauvreté, de l'exode rural et de la concentration de la propriété de la terre (Manosalva-Correa 2020).

Un article paru dans *El Catolicismo* en juin 1962 montre bien comment les trois points traités par l'encyclique sont reçus et appliqués dans le contexte colombien. Intitulé « *Algunos problemas del campo* », il met en évidence l'état d'abandon du secteur agricole et insiste sur son importance, « non seulement […] pour l'économie en général mais parce qu'il y travaille une portion souffrante de l'humanité »[496] (*El Catolicismo*, 07/06/1962, p. 6). L'article décrit les difficultés rencontrées par certains producteurs, comme ceux de pommes de terre, qui réclament des prix stables indépendants de la production, afin d'éviter les baisses en cas de surproduction ; il évoque également les inquiétudes des producteurs de blé face à l'insuffisance des infrastructures de stockage et de traitement, mettant ainsi leur production en péril. Face à ces difficultés, le texte souligne l'attention portée par l'Église à ces enjeux à travers *Mater et Magistra*, et exhorte les professionnels du secteur, en particulier les catholiques, à s'engager dans le développement agricole.

Cette prise de position s'inscrit dans une constante du magistère ecclésiastique. Comme le souligne Antonio Giles, professeur d'aménagement économique du CIRA :

> Les pontifes de l'Église ont donné des orientations pour réaliser des changements dans l'économie visant à promouvoir l'égalité des chances et l'amélioration des revenus des moins favorisés. Ils favorisent principalement l'intervention morale de l'Église et l'intervention légale et exécutive de l'État pour atteindre ces objectifs, tout en soutenant la création de propriétés familiales en agriculture ainsi que le regroupement et la syndicalisation des paysans[497] (IICA 1964, 74).

Mais cette orientation prend un sens particulier avec les pontificats conciliaires. Entre 1962 et 1967, l'Église catholique observe avec une préoccupation croissante les

[496] « No solo por la importancia que reviste para la economía en general sino porque en él trabaja una porción sufrida de la humanidad ».

[497] « Los pontífices de la Iglesia han dado luces para realizar cambios en la economía que conduzcan a la igualdad de oportunidades y al mejoramiento de los ingresos de los menos favorecidos. Ellos favorecen principalmente la intervención moral de la iglesia y la legal y ejecutiva del Estado para lograr estos objetivos, al mismo tiempo que la creación de propiedades familiares en la agricultura y la agrupación y sindicalización de los campesinos ».

profondes disparités entre les pays riches et les pays pauvres, qu'elle juge désormais moralement inacceptables. Ces inégalités apparaissent comme les conséquences d'un progrès économique et technologique profondément asymétrique, qui améliore les conditions de vie dans certaines régions tout en aggravant la pauvreté ailleurs, notamment dans les pays du Sud (Laurent 2017, 250).

Dans ce contexte, l'institution en vient à promouvoir un modèle de développement fondé sur la solidarité et la justice, conçu comme une politique globale à l'échelle de l'humanité. Selon le cardinal Paul Poupard (2007, 77), si, sous Pie XI, le grand scandale du XIXe siècle avait été le détachement de la classe ouvrière de l'Église, celui des années 1960 est désormais incarné par les peuples dans le besoin, qui « perçoivent comme chrétien un monde noyé dans son extrême bien-être et dans sa surabondance »[498], révélant ainsi une crise de crédibilité morale du christianisme face aux inégalités globales.

5.3.3.2 L'encyclique Populorum Progressio *: tournant développementiste du discours ecclésial*

Cette évolution se concrétise dans l'encyclique *Populorum Progressio*, publiée par Paul VI en mars 1967, qui constitue un apport décisif à la DSC, désormais explicitement projetée à l'échelle mondiale. Ce document correspond également au sommet de la popularité de Paul VI et du consensus dont il bénéficie, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. L'encyclique exprime une transformation du rôle de la papauté, désormais perçue non plus comme une puissance temporelle, mais comme un acteur moral international, porteur d'une parole qui se veut universelle, au nom non seulement des croyants, mais aussi des exclus (La Bella 2015, 87). Elle s'inscrit ainsi dans une volonté de dialogue, fondée sur la conviction « qu'il faut abandonner les attitudes de supériorité injustifiée et se préparer au dialogue, pour résoudre les problèmes brûlants »[499] dans une condition de parité avec l'ensemble des acteurs (Poupard 2007, 52).

D'après le cardinal Poupard, plume française de l'encyclique, *Populorum Progressio* exprime l'idée que :

> L'Église n'est pas sur une île déserte, elle est dans le monde et pour le monde, sans être du monde, et donc elle doit être attentive à l'attente des peuples. […]

[498] « Percepiscono come cristiano un mondo affogato nel suo strabenessere e nella sua sovrabbondanza ».

[499] « Di dover abbandonare atteggiamenti di ingiustificata superiorità e disporsi al dialogo, per risolvere pacificamente i problemi scottanti ».

> L'Église est immergée dans le monde, ce qui la rend problématique aux yeux de ce dernier qui ne comprend pas qu'elle est un mystère. Il y a toujours l'antinomie entre le problème et le mystère, comme disait - je crois - Gabriel Marcel[500] : plus les réalités sont importantes, plus elles échappent à la catégorie du problème et elles entrent donc dans le mystère (entretien du 11/10/2022).

Première encyclique sociale publiée après le concile Vatican II, *Populorum Progressio* cherche à combler certaines limites de *Gaudium et Spes*, notamment en dépassant une lecture jugée encore eurocentrée. Paul VI y assume la question sociale comme un enjeu global et structurant, dans un contexte marqué par l'interdépendance croissante des peuples et la transnationalisation de l'Église. Il abandonne en partie un modèle strictement doctrinal pour lui substituer un modèle anthropologique et éthique, centré sur une conception de l'homme dont découlent des principes applicables à la vie sociale (La Bella 2015, 89).

L'encyclique constitue ainsi une tentative d'intégrer les réalités historiques contemporaines. Elle est élaborée à partir des contributions des religieux et des intellectuels reconnus pour leur compromis social - tels que Mgr Câmara, Mgr Larraín, le père Lebret et Jacques Maritain – et fait du développementalisme, en particulier du concept de développement intégral, son axe central (Paganelli 2012, 89).

Ce principe est résumé par le cardinal Poupard à travers un leitmotiv devenu central :

> Le développement intégral et le développement solidaire. En outres termes, développement intégral : tout l'homme, développement solidaire : tous les hommes. […] Déjà saint Thomas d'Aquin disait : « *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* », toute chose est reçue selon la capacité de celui qui la reçoit. Donc, de l'encyclique *Populorum Progressio*, on a retenu la dernière partie, sur le désarmement et ainsi de suite, mais on n'a pas retenu ce qui est l'essentiel […] : tout l'homme et tous les hommes (entretien du 11/10/2022).

Selon La Bella (2015, 100), *Populorum Progressio* porte ainsi le projet d'un nouvel humanisme, fondé sur un développement intégral, solidaire, communautaire et ouvert à la transcendance. Paul VI ne cherche pas à imposer une définition strictement catholique du progrès, mais à interpréter ce phénomène à la lumière du message

[500] Philosophe et dramaturge français, figure majeure de l'existentialisme chrétien, il s'oppose au nihilisme et à l'existentialisme athée. Sa réflexion prône le retour à l'Être à travers l'expérience de la transcendance et la fidélité. Sa pensée s'articule autour des concepts de corps vécu et d'intersubjectivité incarnée, définissant l'existence non pas comme un isolement, mais comme une ouverture relationnelle et un mystère ontologique (Sirgado Ganho 2011).

évangélique afin d'en proposer une lecture morale dans un domaine, l'économie, traditionnellement extérieur au champ ecclésial (La Bella 2015, 90).

L'impact de l'encyclique est particulièrement important en Amérique latine. Comme le souligne en 1967 le prêtre uruguayen Arnaldo Spadaccino, qui analyse sur les pages de la revue *Cristianismo y Revolución*[501] l'évolution de la DSC, de la *Mater et Magistra* à la *Populorum Progressio*, le concept de développement intégral devient central dans les années soixante. Il permet à l'Église de formuler une doctrine – définie comme « un ensemble harmonique de principes pouvant fonder différentes théories concrètes »[502] (Spadaccino 1967, 12) – portant sur l'homme, les bien de la terre et le développement :

> L'homme est l'œuvre suprême de la création. Chaque homme, tous les hommes. L'homme est à l'image de Dieu. Il est créé pour connaître et aimer, comme Dieu connaît et aime. Il est maître de son destin grâce à sa liberté, et maître des choses qu'il transforme par son travail au service de l'amour et au service des hommes. […] Tout ce que la terre est et contient, tout cela est destiné à l'homme, à tous les hommes. Les biens matériels, culturels, spirituels sont communs à toute l'humanité. Ils doivent contribuer à l'épanouissement de chacun. Dans un dialogue profond avec la matière, dans le travail, l'homme se réalise, se développe personnellement, établit un pont vital avec tous les hommes, s'élève, il devient plus pleinement homme. […] Il s'agit d'un développement intégral de la personne humaine dans toutes les dimensions de la vie et à travers toute la richesse de la terre. Avec une présence active dans les milieux où il agit, en étant véritablement responsable du bien commun à tous les niveaux[503] (Spadaccino 1967, 12).

[501] *Cristianismo y Revolucion* est une revue argentine parue entre 1966 et 1971 qui, sous la direction de Juan García Elorrio, se convertit dans un espace de dialogue entre le christianisme libérateur, les luttes armées et le péronisme. Elle mélange l'engagement religieux et le militantisme politique et illustre la monté de la radicalisation idéologique dans la seconde moitié des longues années soixante, nourrie par l'héritage de figures telles que Camilo Torres et le Che Guevara.

[502] « un conjunto armónico de principios que pueden ser base de varias teorías concretas ».

[503] « El hombre es la obra cumbre de la creación. Todo hombre, cada uno de los hombres. El hombre es imagen de Dios. Hecho para conocer y amar, como Dios conoce y ama. Dueño por la libertad de su destino. Y dueño de las cosas que transforma por su trabajo al servicio de los hombres. […] Todo lo que la tierra es y contiene, todo es para el hombre, todos los hombres. Los bienes materiales, culturales, espirituales, son comunes a todos los hombres. Deben ayudar a que los hombres se realicen. En profundo diálogo con la materia, en el trabajo, el hombre se realiza, se desarrolla personalmente, establece un puente vital con todos los hombres, asciende es más hombre. […] Un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de toda la riqueza de la tierra. Con una presencia activa en los ambientes en que actúa, siendo verdaderamente responsable del bien común en todos los niveles ».

Ce même concept de développement intégral est repris dans le message envoyé par le cardinal Cicognani, Secrétaire d'État du Saint-Siège, à la veille du Séminaire pour l'Épiscopat colombien, reprenant également le numéro 14 de l'encyclique[504] :

> Un point très fondamental dans la doctrine de l'Église est que le développement, pour être authentique, ne doit pas se réduire à une simple croissance économique, mais doit inclure le progrès social correspondant : il faut promouvoir tous les hommes et l'homme tout entier dans sa vie religieuse, morale, spirituelle, culturelle et humaine. Ce travail de dépassement personnel et communautaire est soumis à une échelle de valeurs et structures, et comme critère basilaire absolu, il doit être pris en compte la protection et la promotion de la personne par l'exercice de son activité productive[505] (IICA 1967, 10).

Populorum Progressio se trouve ainsi au cœur des interventions du séminaire réservé à l'épiscopat colombien, en particulier celle du père Bigo, qui en souligne les aspects novateurs, notamment en matière de réforme agraire. Il estime que le document pontifical introduit « deux nouveautés essentielles : un nouveau contexte doctrinaire et une nouvelle perspective d'action »[506] (IICA 1967, 79).

Pour le jésuite, l'encyclique s'inscrit dans la continuité de la tradition sociale chrétienne tout en rénovant sa vision de l'humanité, envisagée désormais dans toutes ses dimensions. Elle propose également un concept rénové du développement, pensé non seulement comme un moyen d'améliorer les conditions de vie, mais aussi comme une voie vers le salut.

Dans cette perspective, l'Église apparaît, selon Spadaccino (1967, 12), comme :

> un organisme vivant, dans lequel d'innombrables penseurs continuent de chercher les sources pour répondre aux problèmes sans cesse renouvelés de l'homme ; et où, plus nombreux encore, les hommes d'action engagent leur vie

[504] « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. Comme l'a fort justement souligné un éminent expert : 'Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière' » (Paul VI 1967, n. 14).

[505] « Un punto muy fundamental en la doctrina de la Iglesia es que el desarrollo, para ser auténtico, no se ha de reducir al simple crecimiento económico, sino que debe estar integrado por el correspondiente progreso social: se ha de promover a todos los hombres y a todo el hombre en su vida religiosa, moral, espiritual, cultural, humana. Esta labor de superación personal y comunitaria está sometida a una escala de valores y estructuras, se ha de tener como criterio vacilaré absoluto la tutela y promoción de la persona mediante el ejercicio de su actividad productiva ».

[506] « Dos novedades esenciales: nuevo contexto doctrinario - nueva perspectiva de acción ».

> dans ce monde et réclament des théoriciens qu'ils leur apportent la lumière nécessaire pour éclairer le chemin qu'ils sont déjà en train d'ouvrir[507].

Le développement représente ainsi « l'essence même de l'homme »[508] (IICA 1967, 81), lui permettant d'avoir plus et d'être plus. Bigo cite à cet égard le numéro 6 de l'encyclique : « faire, connaître, et avoir plus, pour être plus » (Paul VI 1967), un « plus » que le cardinal Poupard interprète comme « une ouverture vers le transcendant » (entretien du 11/10/2022).

L'importance de *Populorum Progressio* réside également dans son apport à la doctrine catholique concernant la propriété privée. Affirmée depuis *Rerum Novarum* (1891), celle-ci est toujours reconnue par l'Église comme une condition de vie digne et d'un travail productif. Toutefois, comme le rappelle Spadaccino (1967, 14) :

> Tous les papes se sont efforcés de clarifier la position de l'Église concernant la propriété privée et le droit commun aux biens de la terre. Au cours des cent dernières années, le droit à la propriété privée a été contesté, et l'on a voulu faire croire que le défendre revenait à défendre la source de tous les abus. L'Église, qui ne se laisse pas emporter par les vents du moment, continue d'affirmer que la propriété privée contribue à la réalisation de l'homme. D'autre part, il a toujours été exigé que celle-ci soit mise au service du bien commun, et non de l'intérêt purement individuel. C'est pourquoi il convient d'être des « administrateurs » des biens en vue de l'utilité commune[509].

Paul VI précise ainsi que la propriété :

> ne constitue pour personne un droit inconditionnel et absolu. Nul n'est fondé à réserver à son usage exclusif ce qui passe son besoin, quand les autres manquent du nécessaire. En un mot, « le droit de propriété ne doit jamais s'exercer au détriment de l'utilité commune, selon la doctrine traditionnelle chez les Pères de l'Église et les grands théologiens » (Paul VI 1967, n. 23).

Dans cette perspective, comme le souligne Gianni La Bella (2015, 111-12), le droit de propriété privée est subordonné à un principe supérieur : celui de la destination universelle des biens. Les ressources de la terre doivent ainsi être orientées vers

[507] « un organismo vivo en el que innumerables pensadores continúan buceando las fuentes para dar respuesta a los renovados problemas del hombre y en la que, más numerosos todavía, los hombres de acción comprometen su vida en este mundo y exigen a los teóricos luz para el camino que de hecho van abriendo ».

[508] « La esencia misma del hombre ».

[509] « Todos los Papas se han esforzado por aclarar la posición de la Iglesia entre propiedad privada y derecho común a los bienes de la tierra, En los últimos cien años se ha negado el derecho a la propiedad privada y se pretendió que defenderla era defender la fuente de todos los abusos. La Iglesia que no está por los vientos del momento, sigue sosteniendo que la pro- piedad privada ayuda a la realización del hombre. Por otra parte siempre se exige que "usté al servicio del bien común y no de la pura utilidad individual. De ahi que se ha de "administradores" de los bienes en utilidad común ».

l'ensemble de l'humanité. La possession individuelle n'est légitime que dans la mesure où elle respecte le bien commun et la justice sociale. Dès lors, le partage des richesses excédentaires ne relève pas seulement de la charité, mais constitue une exigence de justice.

Observant la réalité latinoaméricaine dans une perspective chrétienne, Pierre Bigo met en évidence que :

> Le point de départ du magistère est que la propriété est mal répartie. [...] Cette réalité entre en conflit avec la position constante de l'Église sur la valeur positive de la propriété, considérée comme une source de responsabilité et de sécurité pour la personne, la famille, l'économie et la société politique.

Selon lui, que cette mauvaise répartition trouve son origine dans ce qu'il qualifie de « vice fondamental » :

> la principale source de la propriété n'est pas le travail. [...] Si nous rapportons la répartition actuelle des terres à cette doctrine, nous devons reconnaître que, bien souvent, la propriété actuelle soit ne trouve pas son origine dans le travail du propriétaire ou de ses ascendants, soit n'entretient qu'un lien très éloigné avec celui-ci[510] (IICA 1967, 82).

Cette critique s'inscrit dans une analyse plus large des structures agraires latino-américaines, caractérisées notamment par le minifundium et le métayage. Le premier limite les possibilités de développement en empêchant les regroupements nécessaires à une exploitation efficace, tandis que le second maintient les paysans dans une situation de dépendance, sans droits sur les terres qu'ils cultivent. Ces structures contribuent à la faiblesse de la productivité et à la persistance de conditions de vie précaires (Carroll 1961, 306-307).

Face à ces déséquilibres, Bigo envisage la légitimité de l'expropriation, conformément aux orientations de Vatican II et aux affirmations de Paul VI : « Le bien commun exige donc parfois l'expropriation si, du fait de leur étendue, de leur exploitation faible ou nulle, de la misère qui en résulte pour les populations, du dommage considérable porté aux intérêts du pays, certains domaines font obstacle à la prospérité collective »

[510] « El punto de partida del magisterio es que la propiedad está mal distribuida […] Este hecho tropieza con la posición constante de la Iglesia sobre el valor positivo de la propiedad como fuente de responsabilidad y seguridad para la persona, la familia, la economía y la sociedad política. […] Esta mala distribución se origina en un vicio fundamental: de hecho la fuente principal de la propiedad no es el trabajo. […] Si referimos la distribución actual de la tierra a esta doctrina, debemos reconocer que muchas veces la propiedad actual o bien no se origina en un trabajo del propietario o de sus ascendentes, o bien tiene una relación muy lejana con él ».

(1967, n. 24). Toutefois, il souligne que le pontife ne s'exprime pas explicitement sur la question de l'indemnisation, ouvrant ainsi la voie à des interprétations divergentes et à des débats parfois vifs, même au sein de l'institution ecclésiastique.

Ce même point est mis en évidence par Arnaldo Spadaccino (1967, 14), qui affirme dans son article :

> Ici on ne parle pas d'indemniser, une omission particulièrement éloquente. Et l'extension des terres est mentionnée comme motif suffisant d'expropriation, tout comme le dommage important aux intérêts du pays. Cela doit être mis en relation avec ce que dit la *Mater et Magistra* sur la distribution de la richesse, et ce qu'ici s'affirme : « On ne pourrait pas admettre que... les revenus provenant de l'activité nationale soient transférés à l'étranger dans le seul but d'un gain personnel ». Ce qui ouvre un vaste champ d'application pour les pays exploités[511].

Plus largement, *Populorum Progressio* se caractérise par une certaine prudence politique. Elle ne mentionne pas explicitement la propriété collective, se limite à encadrer la propriété individuelle et évite toute prise de position idéologique directe. Elle maintient également une distance vis-à-vis du matérialisme philosophique et ne formule pas d'autocritique quant à l'implication de l'Église dans les grandes structures économiques (Spadaccino 1967, 15 ; Paganelli 2012, 90).

Ainsi, bien qu'elle présente, selon Spadaccino (1967, 13), « de profondes analogies avec la doctrine marxiste »[512], considérant que tant la doctrine catholique que le marxisme sont animées par un « messianisme profond [...] un excès de confiance dans l'homme et dans son éducation pour réaliser une communauté universelle »[513] - l'encyclique demaure inscrite dans une logiques réformiste (Paganelli 2012, 80). Elle participet, à l'instar du Concile Vatican II, d'un processus de modernisation complexe et ambivalent de l'institution catholique (Pérez Salazar 2022, 51), révélant à la fois une volonté de transformation et les limites liées à son inscription historique.

[511] « Aquí no se habla de indemnizar, omisión harto elocuente. Y se señala la extensión, como motivo suficiente de expropiación. O también el daño considerable a los intereses del país. Lo que hay que unir con lo que la *Mater et Magistra* dice de la distribución de la riqueza y lo que aquí se dice: "No se podría admitir que... las rentas provenientes de la actividad nacional sean transferidas al exterior por puro provecho personal". Lo cual contiene un ancho campo de aplicación a los países explotados ».

[512] « profundas analogías con la doctrina marxista ».

[513] « un profundo mesianismo […]un exceso de confianza en el hombre y en su educación para poder realizar una comunidad universal ».

Cette ambivalence apparaît clairement dans l'opposition qu'elle établit entre peuples riches et peuples pauvres et qui est clairement formulée au numéro 3 de l'encyclique : « Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence » (Paul VI 1967, n. 3). L'Église s'y positionne comme médiatrice et avocate des premiers, en défendant leur développement tout en revendiquant une posture apolitique qui est, en réalité, porteuse d'implications profondément politiques. Elle présente le « Tiers Monde » comme un ensemble de peuples isolés, plutôt que comme un ensemble de communautés engagées dans une solidarité universelle (Paganelli 2012, 90). Ces tensions - entre réforme et prudence, universalité et asymétrie, critique sociale et retenue politique - constituent le point de départ des relectures latino-américaines de la fin des années 1960. Elles permettent de comprendre les réponses élaborées dans ce contexte, notamment lors de la conférence de Medellín et dans les mouvements politiques religieux qui apparaissent dans la région, où ces principes seront réinterprétés dans un sens plus radical et plus directement ancré dans les réalités sociales du continent.

5.3.4 Les acteurs de la réforme agraire dans les milieux ruraux : le prêtre entre agent de changement et gardien de l'ordre

Dans l'application des principes de la DSC, ainsi que dans la mise en œuvre effective d'une réforme agraire et d'un développement intégral, les ministres du culte catholique, et plus particulièrement les prêtres paroissiaux, jouent un rôle déterminant mis en évidence notamment dans les séminaires de 1964 et 1965. Dans les milieux ruraux, ils apparaissent comme des figures stabilisatrices, implantées durablement dans le territoire, en contact direct avec les populations paysannes et attentives à leurs besoins matériels et spirituels.

5.3.4.1 L'importance du curé dans les paroisses rurales

Dans l'introduction du séminaire de 1964, José Franco Ortega, chef d'information, secrétaire et coordinateur du CIRA, propose une représentation à la fois idéalisée et significative du curé rural :

> Le Curé Rural connaît intimement les excellences de l'homme de la campagne et est imprégné de ses angoisses et ses inquiétudes. Dans l'exercice de sa haute mission, il cherche dans les villages et dans les vallées, pour s'approcher de lui, lui prêter son aide spirituelle et matérielle précieuse, le guider avec ses conseils avisés, lui offrir le don inestimable de la culture et n'hésite pas à

> atteindre la hutte lointaine et misérable du paysan. Il met au service de ses paroissiens tous les éléments dont il peut disposer pour les racheter du fléau de la pauvreté[514] (IICA 1964, 8).

L'année suivante, une description similaire est proposée, insistant sur l'identification du prêtre aux conditions de vie des paysans :

> Le curé de paroisse connaît, vit dans sa propre chair, les angoisses du paysan. Souvent, il souffre les mêmes privations. Il est témoin de la lutte acharnée qu'il doit mener pour devenir propriétaire de la terre, qu'il a arrosé de la sueur de son front et depuis l'enfance il a palpé de ses propres mains et dont il sait quel a été l'effort du colon pour tirer le meilleur parti de sa parcelle et qui ressent l'asphyxie qui lui produit le manque de crédit d'aide technique[515] (IICA 1965, 6).

Le curé partage généralement une proximité sociale et culturelle avec les communautés rurales, au sein desquelles il exerce une autorité reconnue. Souvent le membre le plus instruit de la communauté, il agit comme un intermédiaire entre le monde rural et les sphères régionales et nationales, à la fois comme représentant de l'Église et comme relais des institutions publiques (Jiménez Cadena 1967, 163–64 ; Gilhodès 1969, 577–579 ; 1974, 251).

C'est dans cette perspective que Rodrigo Peña Andrade, chef de l'Unité de Communication du CIRA, le considère, décrivant cette figure comme « le lien le plus approprié entre la vie moderne et la vie traditionnelle, et sa préparation et sa place sociale peut apporter tout ce qui est bénéfique dans les zones modernes pour bénéficier ainsi aux zones arriérées »[516] (IICA 1965, 71). De son côté, Giles affirme que les prêtres et les curés peuvent être « un facteur décisif pour que de nombreux groupes de citoyens de nos pays

[514] « El Párroco Rural conoce íntimamente las excelencias del hombre del campo y está compenetrado con él de sus afanes e inquietudes. Dentro del ejercicio de su alta misión, busca en las aldeas y en los valles, acercarse a él, prestarle su valiosa ayuda espiritual y material, guiarlo con su atinado consejo, ofrecerle el don inapreciable de la cultura y no vacila en llegar hasta la lejana y miserable choza del labriego. Pone al servicio de sus feligreses todos los elementos con que puede contar para redimirlos del flagelo de la pobreza ».

[515] « El Cura Párroco conoce, vive en carne propia, las angustias del campesino. Muchas veces llega a sufrir las mismas privaciones. Es testigo de la lucha tenaz que tiene por hacerse propietario de la Tierra, que ha regado con el sudor de su frente y desde la infancia ha palpado con sus propias manos y sabe cuál ha sido el esfuerzo del colono por sacarle rendimiento a su parcela y que siente la asfixia que le produce la falta de crédito de ayuda técnica ».

[516] « el enlace más apropiado entre la vida moderna y la vida tradicional, y su preparación y ubicación social puede aportar todo aquello que es benéfico en las áreas modernas para beneficiar de estas maneras a las áreas atrasadas ».

latinoaméricains changent leurs points de vue et leur opposition à des politiques qui ne sont pas souhaitables pour le bien-être commun »[517] (IICA 1964, 51).

En Colombie, malgré le processus d'urbanisation engagé au début des années 1960, le curé de paroisse conserve une influence considérable, notamment dans les zones rurales. Comme le souligne Semenzato, il est difficile de nier l'influence du prêtre « dans milieu rural latinoaméricain et en Colombie en particulier. Le contact direct du prêtre avec les paysans et en même temps avec les couches sociales supérieures, en plus de sa position de leader et institutionnelle, en fait le porteur d'un rôle extrêmement important »[518] (IICA 1965, 95). Cette centralité est également mise en évidence par Mgr Rubén Isaza, évêque coadjuteur de Bogotá, qui insiste sur « la grande influence que le clergé a dans notre pays, surtout dans cette grande masse qui dépasse le 50% du peuple colombien qui vit dans les champs et dont le chef a été leur curé, en qui eux - les paysans - ont une confiance absolue »[519] (IICA 1965, 14).

Dans ce contexte, l'élaboration de toute stratégie de transformation au sein des communautés paysannes suppose de prendre en compte le rôle de l'Église. En tant que structure d'autorité, celle-ci exerce un contrôle significatif sur la population rurale, et le prêtre paroissial apparaît comme un acteur de légitimation capable d'introduire et d'accompagner le changement dans les territoires qu'il administre (Adams et Havens 1966, 208).

Cette figure fait l'objet d'une étude sociologique menée par Gustavo Jiménez Cadena S. J., sociologue de l'*Universidad Javeriana* et chercheur du Centre de Recherche et d'Action Sociale (CIAS) de Bogotá, qui met en évidence la double dimension, spirituelle et temporelle, du rôle du curé. En tant que membre de l'Église universelle, le prêtre agit sous l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique dans l'exercice de son action sociale. Par ailleurs, en tant que citoyen influent dans un contexte de coexistence étroite entre Église et État, il assume des responsabilités confiées par le gouvernement relevant

[517] « un factor decisivo para que numerosos grupos de ciudadanos de nuestros países latinoamericanos cambian sus puntos de vistas y su oposición a las políticas que no son deseables para el bienestar común ».

[518] « en el medio rural latinoamericano y en Colombia particularmente. El contacto directo del sacerdote con los campesinos y al mismo tiempo con las capas sociales más altas, además de su posición como líder e institucional, lo hace portador de un papel sumamente importante ».

[519] « la influencia tan grande que el clero tiene en nuestro país, máxime en esa gran masa que pasa del 50% del pueblo colombiano que habita en los campos y cuyo líder ha sido su Párroco, en quien ellos - los campesinos - tienen una confianza absoluta ».

du domaine séculier (Jiménez Cadena 1967, 151). En effet, bien que l'Église ne considère pas comme sa mission première d'assurer le bien-être matériel, elle ne peut pas rester indifférente aux problèmes socio-économiques. Les prêtres adoptent ainsi un rôle subsidiaire, intervenant dans des domaines habituellement réservés aux laïcs lorsque les compétences font défaut. Ils soutiennent les initiatives de modernisation technique et économique et peuvent, dans certains cas, assumer des responsabilités administratives ou financières au sein d'organisations locales (Jiménez Cadena 1967, 152).

5.3.4.2 Le curé comme agent de changement social

Lors des séminaires, les intervenants mettent en avant la capacité du prêtre de combiner son activité spirituelle et pastorale à celle d'un véritable agent de changement social (IICA 1965, 96). Selon Franco Ortega :

> La mission du prêtre n'est pas seulement religieuse. Il doit parfois intervenir dans le domaine temporel, au bénéfice de l'humanité. Le curé paroissial rural peut apporter son aide aux paysans dans les aspects qui leur incombent et aux institutions officielles pour orienter leurs actions. De plus, il peut, comme meilleure contribution à toute réforme sociale, prêcher les principes sociaux de l'Église et leur application dans l'ordre économique. Ses enseignements peuvent même inclure des explications aux agriculteurs sur les moyens d'améliorer leurs cultures, de défendre leurs droits, d'obtenir des crédits et de mieux vendre leurs récoltes[520] (IICA 1965, 7).

Le prêtre apparaît ainsi comme un médiateur polyvalent, à la fois éducateur, conseiller technique et agent de diffusion des politiques de développement.

Cependant, cette fonction d'agent de changement ne se manifeste pas de manière homogène selon les contextes locaux. Dans leur étude consacrée à la communauté rurale du village de Contadero (Nariño), Adams et Havens (1966, 208) observent que les deux prêtres paroissiaux ne jouent pas nécessairement un rôle actif dans la promotion du changement. Néanmoins, ils conservent une position centrale au sein de la communauté, qui éprouve des difficultés à identifier d'autres formes d'autorité en dehors de l'Église et de la famille, tant pour les décisions collectives qu'individuelles (Adams et Havens 1966, 210).

[520] « La misión del sacerdote no es solamente religiosa. A veces tiene que entrar en el dominio de lo temporal, en beneficio de la humanidad. El cura párroco rural puede ayudar a los campesinos en la parte que a ellos les corresponda y a las instituciones oficiales a orientar su acción. Puede, asimismo, como su mejor contribución para toda reforma social, predicar los principios sociales de la Iglesia y su aplicación en el orden económico. Y sus enseñanzas pueden hasta llegar a explicar al agricultor cuáles son los medios para mejorar sus cultivos, defender sus derechos, obtener créditos y vender mejor sus cosechas ».

Cette situation révèle une ambivalence structurelle : le prêtre est conçu comme un agent potentiel de transformation, mais son efficacité réelle dépend des configurations locales et des dynamiques sociales propres à chaque communauté.

5.3.4.3 Le curé comme éducateur : le rôle de l'Action Culturelle Populaire et ses ambivalences

La fonction la plus importante attribuée aux curés de paroisse est sans doute celle de l'éducation, que l'Église a longtemps exercée dans une situation de quasi-monopole, notamment en matière d'enseignement. Lors des conclusions du séminaire de 1967, les évêques colombiens réaffirment le caractère prioritaire de cette mission, « tant dans la culture de base que dans la formation, afin que [le paysan] sache tirer parti de la terre et devienne un petit entrepreneur agricole »[521] (IICA 1967, 11).

Dans ce cadre, les dispositifs éducatifs développés dans les zones rurales, notamment à travers la CNAS et l'ACPO, jouent un rôle central. Les responsables des écoles radiophoniques participent activement aux séminaires sur la réforme agraire. En 1965, le père José Ramón Sabogal, conseiller de l'ACPO et cofondateur de ce programme scolaire (qu'il dirige depuis 1956), souligne que l'essor de ces initiatives a été favorisé par les orientations du concile Vatican II en matière de communication sociale, notamment à travers le décret *Inter mirifica* (1963). Celui-ci légitime l'usage des médias modernes par le clergé, permettant aux prêtres de devenir les « apôtres des écoles radiophoniques », chargés de transformer « le visage et l'âme de nos paysans » et atteindre directement « l'esprit de l'homme paysan, afin qu'il soit lui-même, par sa propre réflexion et initiative, l'artisan du progrès auquel il est tenu en tant que chrétien, fils de Dieu »[522] (IICA 1965, 36).

Dans la seconde moitié du XXe siècle, l'ACPO s'affirme comme un acteur majeur de la modernisation, à la fois au sein de l'Église et dans la société colombienne, à l'échelle nationale comme internationale, contribuant au renouvellement théologique du clergé et à la dynamisation de la pensée catholique, sociale et politique. En tant que média quotidien, l'association influence l'opinion publique paysanne, en promouvant une

[521] « tanto en la cultura básica como en la capacitación, para que sepa aprovechar la tierra y se convierta en un empresario agrícola en pequeño ».

[522] « Con la escuela radiofónica renovaremos el rostro y el alma de nuestros campesinos, sus sementeras y ganados. Con la escuela radiofónica vamos directamente a la mente del hombre campesino para que sea él quien, por su propia reflexión y cuenta, haga el progreso a que está obligado como cristiano hijo de Dios ».

échelle de valeurs chrétiennes et une solution non violente basée sur le développement, avec une position clairement anticommuniste et antirévolutionnaire (Londono-Ardila 2021, 275). Par ses programmes d'éducation et de formation, elle participe à l'amélioration de la position sociale des paysans et à la diffusion de savoirs techniques et organisationnels.

Toutefois, cette dynamique éducative est traversée par des ambivalences importantes. Si elle vise à favoriser le progrès, elle tend également, dans certains cas, à privilégier des interventions rapides et verticales, au détriment de processus participatifs et durables, pouvant conduire à des pratiques autoritaires. Ces limites s'inscrivent dans un cadre plus large, marqué par les difficultés des autorités ecclésiastiques à intégrer pleinement une perspective transnationale et structurelle. Malgré les efforts de réflexion engagés lors des séminaires, les analyses restent souvent ancrées dans une lecture localisée des problèmes. Jiménez Cadena (1967, 274) qualifie cette tendance de *parroquialismo*, désignant une approche particulariste qui limite l'analyse des problèmes à des dimensions spatiales et temporelles restreintes.

Nous considérons cette posture reflète une Église encore largement repliée sur elle-même et peu ouverte sur le monde extérieur (LaRosa 2000, 254). Elle est également liée à une culture cléricale marquée par un paternalisme et un autoritarisme persistants qui, d'un côté, permettent de maintenir la centralité du prêtre au sein des communautés rurales et de mener des initiatives en faveur du progrès ; mais, de l'autre, contribuent à reproduire la passivité des populations et à freiner l'émergence d'un leadership paysan autonome, responsable et durable. Cette ambivalence permet de reprendre l'idée d'une Église comme « moteur et frein du changement », expression déjà mobilisée pour décrire le pontificat de Pie XII et qui s'applique également, dans ce contexte, à l'Église colombienne.

Parce qu'elles jugent les procédures démocratiques comme inadaptées dans les premières phases du développement, et qu'elles perçoivent la participation des populations paysannes comme un obstacle à une prise de décision efficace (Jiménez Cadena 1967, 275), les autorités ecclésiastiques privilégient souvent des solutions ciblées et rapides, plutôt que de structurer des programmes à long terme. Ces solutions restent largement inscrites dans l'ordre social, politique et économique de l'époque, sans envisager de véritables transformations structurelles capables d'attaquer les problèmes à

leur source. En effet, leur vision ethnocentrique des problèmes, considérés comme partie intégrante d'ordre naturel qu'il est possible d'améliorer mais non de révolutionner, amène les prêtres à voir les traits caractéristiques des structures agraires comme les moyens de leur action rurale, plutôt que comme les cibles contre lesquelles orienter leur intervention (Jiménez Cadena 1967, 277).

Ces éléments permettent de comprendre à la fois les limites des politiques de réforme agraire dans les campagnes colombiennes des années 1960 et les tensions internes au clergé. Face à ces insuffisances, certains prêtres en viennent à proposer une redéfinition radicale de leur ministère, orientée vers une transformation structurelle de la société. Cette orientation entre alors en conflit avec les autorités hiérarchiques : le cas de Camilo Torres Restrepo en constitue, à cet égard, une illustration particulièrement révélatrice.

5.3.4.4 Les limites institutionnelles : le cas Camilo Torres comme contre-modèle

Les interventions au sein des séminaires servent également à illustrer les modèles à rejeter dans l'exercice du rôle des curés de paroisse dans la mise en œuvre de la réforme agraire. Le cas emblématique à l'époque est sans doute celui de Camilo Torres, évoqué principalement lors du Séminaire de 1965, tenu peu après les événements de l'été ayant conduit à sa réduction à l'état laïque, et contemporain de son engagement dans l'ELN.

Au cours de ce séminaire, c'est notamment José Galat, conseiller à la Présidence de la République pour l'intégration populaire et figure ultraconservatrice, qui s'exprime contre les positions adoptées par Torres sur la réforme agraire, en particulier en matière d'expropriation. Galat critique les postulats formulés par le prêtre sociologue dans sa « bruyante 'Plateforme' »[523], dans laquelle il affirme que les expropriations ne doivent pas donner lieu à une indemnisation. Cette position va à l'encontre de celle de l'Église, qui exige une compensation des propriétaires expropriés (IICA 1965, 52).

Toutefois, cette position n'est pas absolue : Galat reconnaît qu'en cas de nécessité extrême, l'État peut, avec l'aval de l'Église, procéder à des expropriations sans indemnisation. Ce point révèle donc une zone de convergence limitée entre les deux positions, mais ne suffit pas à rapprocher leurs perspectives. En effet, Galat rejette fermement la formule « *camilista* », estimant qu'elle :

[523] « ruidosa 'Plataforma' ».

> conduit à des conséquences absurdes parce que cela s'inspire de principes socialisants, au lieu de se fonder sur les enseignements de la Doctrine sociale de l'Église. […] En plus d'être socialisantes et démagogiques, les formules de Camilo concernant la réforme agraire sont également simplistes et contre-productives. Simplistes : parce qu'une véritable réforme agraire, au-delà de la juste répartition des terres, doit aussi prendre en compte d'autres aspects essentiels. […] Contre-productives, parce que l'application mécanique et simpliste des formules de Camilo Torres ne ferait qu'aggraver les problèmes paysans au lieu de les résoudre. Elles décourageraient l'investissement de capitaux dans le secteur primaire, freinant ainsi la production de biens agricoles et limitant les possibilités d'emploi pour la main-d'œuvre excédentaire. […] Si la formule camiliste venait à être appliquée, s'ensuivraient le désordre et l'inefficacité. Et, une fois la première étape échouée, il faudrait alors faire place à une solution encore plus redoutable : la collectivisation des terres et la transformation des paysans libres en esclaves salariés de l'État. C'est ce que démontre l'expérience des pays dits « socialistes »[524] (IICA 1965, 54).

Face à ce constat, Galat invite à privilégier une « révolution pacifique », inscrite dans le cadre des politiques de développement soutenues par l'ALPRO et fondée sur les principes de la doctrine sociale de l'Église, dans une perspective explicitement anticommuniste. Le cas de Camilo Torres fonctionne ainsi comme un contre-modèle, permettant de définir par contraste les limites acceptables de l'engagement clérical.

Cette position doctrinale s'inscrit dans un conflit plus large, qui se manifeste dès 1962 dans la polémique opposant Torres à l'ACPO, en particulier à son hebdomadaire *El Campesino*. Cet épisode constitue une étape précoce dans le processus de rupture entre le prêtre sociologue et les institutions catholiques, ce qui explique qu'il soit mobilisé comme exemple négatif lors des séminaires.

Cette évolution est particulièrement visible dans la correspondance croisée entre Torres, les monseigneurs José Joaquín Salcedo et Jorge Monastoque (directeur de *El Campesino*), ainsi que le sociologue Alejandro Bernal. Dans la lettre datée du 4 avril 1962, Camilo Torres accuse *El Campesino* de mener une campagne anticommuniste

[524] « lleva a consecuencias absurdas porque se inspira en principios socialisteros, en vez de basarse en las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia. […] Además de socialisteras y demagógicas, las fórmulas de Camilo sobre la reforma agraria, son también simplistas y contraproducentes. Simplistas: porque una verdadera reforma del agro, además de la justa distribución de la tierra, debe contemplar también otros aspectos importantes. […] Contraproducentes: la aplicación mecánica y simplista de las fórmulas de Camilo Torres agravarían aún más los problemas campesinos en vez de solucionarlos. Desestimularían la inversión de capitales en el sector primario y, con ello frenaría la producción de bienes agrícolas y restringiría el empleo de la mano de obra sobrante. […] Sí se aplicará la fórmula camilista, sobrevendrían el desorden y la ineficacia. Y, fracasada la primera etapa, se tendría que abrir paso a una fórmula aún más temible: la colectivización de la tierra y la transformación de los campesinos libres en esclavos asalariados del Estado. Es lo que demuestra la experiencia de los llamados países 'socialistas' ».

fondée sur des informations qui « ne paraissent pas chrétiennes », dans la mesure où elles attaquent des personnes plutôt que des idées, manquent de rigueur, et relèvent parfois de la diffamation. Il va jusqu'à attribuer à cette ligne éditoriale une part de responsabilité dans l'exacerbation des tensions sociales et de la violence en milieu rural, ce qui le conduit à proposer « une enquête d'opinion et, en tout cas, une réaction d'autocritique chrétienne de la part des responsables du journal »[525] (BLAA, fond MSS 3271).

La réponse du fondateur de l'ACPO, Mgr Salcedo, datée du 23 avril, est particulièrement ferme. Il rejette les accusations et met en doute leur légitimité, ce qui pousse Torres à durcir sa position. Dans sa réplique, celui-ci mobilise des témoignages concrets pour étayer ses critiques :

> En ce qui concerne les effets de haine et de violence qu'a engendrés la campagne anticommuniste, les informations que j'ai transmises à Votre Seigneurie se fondent sur les témoignages d'autres personnes, comme je l'ai exprimé à plusieurs reprises, tant oralement que par écrit. En tout cas, si Votre Seigneurie souhaite vérifier les témoignages auxquels je fais référence, demandez à Monseigneur Germán Guzmán au sujet des faits de violence et des morts survenus à El Convenio, provoqués (sinon causés) par une publication *d'El Campesino*. Je renvoie également aux plaintes adressées à cette institution par le Père Raúl Rocha, curé de Tibacuy et de Cumaca, à propos de cette campagne[526] (BLAA, fond MSS 3271).

Selon Fernán González (2012, 263-264), cette correspondance illustre le durcissement progressif des positions de Camilo Torres, qui passe d'une analyse critique des réalités sociales à un engagement politique de plus en plus affirmé. Les événements de 1962 apparaissent ainsi comme une étape décisive dans son évolution, contribuant à son étiquetage comme « philo-communiste » par une partie de la presse (Echeverry Pérez et Rivera Zapata 2022, 145).

Cependant, cette qualification mérite d'être nuancée. Torres n'a jamais adhéré au communisme ni au marxisme, qu'il critique, considérant que ceux-ci, « en plus des

[525] « una encuesta de opinión y, en todo caso, una reacción de autocrítica cristiana a cargo de los responsables del periódico ».

[526] « Respecto de los efectos de odio y violencia que ha producido la campaña anti-comunista, mis informaciones a Su Señoría se han basado en el testimonio de otras personas, como reiteradamente, en forma verbal y escrita, se lo he expresado a Su Señoría. En todo caso si Su Señoría quiere constatar los testimonios a que me refiero pregúntele a Monseñor Germán Guzmán sobre los hechos de violencia y las muertes acaecidas en El Convenio, ocasionadas (si no causadas) por una publicación de "*El Campesino*", Igualmente me remito a los reclamos sobre esta campaña hechos a esa Institución por el Padre Raul Rocha, párroco de Tibacuy y Cumaca ».

propositions socio-économiques, comportent une doctrine philosophique matérialiste » (Maldonado, Zabala, et Oliviéri 1970, 391).

Cette position est confirmée par plusieurs témoignages, notamment dans le documentaire *Camilo, el cura guerrillero* réalisé par Francisco Norden en 1974. L'écrivain Gabriel García Márquez, ami personnel du prêtre, rapporte un épisode révélateur de ses convictions religieuses : à l'occasion du baptême de son fils Rodrigo, Torres s'interroge sur la foi des parrains, tous deux communistes, avant d'accepter finalement de célébrer le sacrement sous certaines conditions (1974, minutes 12:30 à 13:05). De même, le secrétaire du Parti communiste colombien, Gilberto Vieira, affirme sans hésitation qu'« il n'était pas marxiste », tout en ajoutant qu'il était « en voie de le devenir » (1974, minutes 59:17 à 59:31). Ces témoignages mettent en évidence la complexité de sa trajectoire, entre fidélité religieuse et radicalisation politique.

Cette ambivalence apparaît également dans le « Message aux communistes », publié dans le n° 2 de *Frente Unido* (2 septembre 1965), où il précise qu'il n'est pas communiste, mais qu'il ne peut pas non plus se déclarer anticommuniste, en raison de son engagement dans la révolution et de sa volonté de combattre la misère (Martínez Morales 2011, 157 ; Sánchez Ángel 2016, 3). Cette position intermédiaire confirme le caractère hybride de son engagement, à la croisée du christianisme social et de la contestation révolutionnaire.

Conclusions

L'analyse conduite dans ce chapitre permet de dégager plusieurs résultats, portant tant sur l'évolution de l'Église catholique en tant qu'acteur transnational que sur les formes spécifiques de son engagement dans la question agraire colombienne entre 1962 et 1967.

Le premier résultat tient à la nature même du processus de transnationalisation enclenché par le Concile Vatican II. Comme nous l'avons montré dans la première partie, Vatican II ne constitue pas simplement un moment de réforme interne à l'institution : il représente le point d'aboutissement d'un long processus par lequel l'Église catholique se recompose comme un acteur à vocation universelle, capable d'articuler des problématiques locales dans un cadre doctrinal de portée mondiale. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* en offre l'expression la plus aboutie : en intégrant

explicitement la question agraire dans le magistère conciliaire (à travers la dénonciation des latifundia, l'affirmation du caractère social de la propriété et la légitimation des réformes agraires), elle transforme un enjeu jusque-là traité à l'échelle nationale ou régionale en un objet de réflexion théologique universelle.

Cette transnationalisation effective se manifeste dans trois registres complémentaires. Sur le plan organisationnel, elle se traduit par l'émergence de réseaux informels transnationaux entre prélats - dont le groupe de l'« Église des Pauvres » constitue l'illustration la plus significative -, qui transforment progressivement la dynamique interne du Concile et permettent aux Églises périphériques d'influencer l'agenda de l'assemblée. Sur le plan doctrinal, elle se manifeste par l'abandon progressif d'un magistère eurocentré et anhistorique au profit d'une théologie attentive aux signes des temps, ouverte aux sciences sociales et soucieuse des réalités des pays du Sud. Sur le plan institutionnel, enfin, elle s'incarne dans la redéfinition des échelles d'intervention de l'Église, qui cesse de se penser uniquement à partir du centre romain pour reconnaître l'autonomie croissante des Églises locales, tout en maintenant l'autorité du pontife comme instance de référence ultime. Toutefois, cette transnationalisation n'est ni linéaire ni exempte de contradictions. Le Concile est traversé par des tensions profondes entre une majorité progressiste et réformatrice et une minorité conservatrice et philo-curiale, dont l'opposition structure les débats sur des questions aussi fondamentales que la liberté religieuse, la collégialité et la condamnation du communisme. Ces tensions ne disparaissent pas avec la clôture de l'assemblée en décembre 1965 : elles se prolongent et s'intensifient dans les contextes nationaux, où les orientations conciliaires font l'objet d'appropriations divergentes et parfois conflictuelles. Le cas colombien en offre une illustration particulièrement nette.

Le deuxième résultat concerne les modalités de participation de l'épiscopat colombien au Concile et, plus particulièrement, la nature de son relatif silence sur les questions agraires dans l'arène romaine. L'analyse des archives de l'AAV a permis de montrer que ce silence ne traduit pas un désengagement doctrinal, mais qu'il résulte de la convergence de plusieurs contraintes structurelles qui pèsent sur la capacité d'action de l'Église colombienne au cours de cette période. La pénurie sacerdotale constitue la contrainte la plus immédiate et la plus documentée. Dans un pays où le ratio prêtres-fidèles ne cesse de se dégrader, où les territoires de mission sont confrontés à des conditions géographiques et climatiques extrêmes, et où la croissance démographique

dépasse largement les capacités d'encadrement religieux, de nombreux prélats se trouvent dans l'impossibilité pratique de quitter leur diocèse pour rejoindre Rome. Ce paradoxe - une Église qui se pense universelle mais dont les représentants sont retenus par des urgences profondément locales - illustre de manière saisissante les tensions inhérentes à tout processus de transnationalisation institutionnelle.

À ces contraintes internes s'ajoutent deux menaces perçues comme prioritaires par la hiérarchie : le protestantisme et le communisme. La concurrence des missions évangéliques dans les territoires indigènes et ruraux est vécue comme une atteinte directe à l'hégémonie catholique, nourrissant des réflexes défensifs qui détournent l'attention des enjeux structurels de justice sociale. Quant à la crainte du communisme, elle opère comme un filtre interprétatif qui tend à rabattre les revendications paysannes sur le registre de la subversion idéologique, neutralisant ainsi toute réflexion critique sur les causes socio-économiques profondes de la conflictualité rurale. Le fait que les prélats colombiens aient consacré une part significative de leur énergie conciliaire à réclamer une condamnation explicite du marxisme dans les documents finaux illustre la manière dont ces préoccupations défensives ont orienté leurs priorités, au détriment d'une prise de parole plus constructive sur les enjeux agraires.

Ce constat ne doit cependant pas conduire à sous-estimer la réalité de l'engagement de certaines figures individuelles. Les interventions de Mgr Tulio Botero Salazar et de Mgr Raúl Zambrano Camader, aussi limitées soient-elles en nombre, témoignent d'une réflexion pastorale et sociale concrète, ancrée dans une connaissance directe des réalités agraires du pays. Elles préfigurent les orientations qu'une partie de l'Église colombienne développera plus pleinement dans la période postconciliaire, notamment autour de la Conférence de Medellín (1968).

Le troisième résultat, proposant une contribution plus originale du point de vue historiographique, tient à l'identification des Séminaires nationaux sur la réforme agraire (1964, 1965, 1967) comme une zone de contact transnationale, au sens que donnent Weinstein et Oberlín Molina à cette notion. Ces rencontres, organisées conjointement par la CEC et l'IICA, constituent en effet un espace concret où se rejoignent, pour la première fois de manière institutionnalisée, les acteurs ecclésiaux, les experts techniques nationaux et étrangers, et les responsables des politiques publiques de réforme agraire.

Cette convergence est porteuse d'effets multiples. Elle permet d'abord une traduction concrète des principes de *Gaudium et Spes* et de *Populorum Progressio* dans le langage opérationnel du développement rural, en articulant la doctrine sociale catholique (notamment le concept de destination universelle des biens et la dénonciation des structures latifundiaires) avec les orientations de l'ALPRO et les paradigmes de la réforme agraire intégrale promus par les organismes interaméricains. Elle favorise ensuite la légitimation réciproque des acteurs : l'Église apporte aux programmes de réforme un capital de crédibilité morale et une présence territoriale sans équivalent dans les zones rurales, tandis que les organismes internationaux offrent à l'institution ecclésiastique des outils analytiques et une visibilité mondiale qui renforcent son autorité dans le débat social national.

Ces séminaires révèlent également les limites et les ambivalences de ce processus de convergence. L'analyse des interventions montre en effet que le renouvellement du discours ecclésial sur la question agraire s'effectue dans un cadre idéologique qui reste largement structuré par une logique de modernisation conservatrice, au sens introduit par Barrington Moore à cette expression. L'Église promeut la réforme agraire intégrale comme un instrument de transformation sociale ordonnée et graduelle, mais, dans le même mouvement, elle rejette explicitement toute dynamique conflictuelle, délégitime les formes d'engagement clérical jugées trop radicales, et cherche à maintenir un contrôle idéologique et organisationnel sur les processus de changement qu'elle contribue à mettre en mouvement. C'est précisément cette dynamique qui confirme la pertinence analytique de l'image de « moteur et frein du changement » pour caractériser l'Église colombienne de cette période : moteur, en ce qu'elle impulse et légitime des transformations sociales et agraires qui, sans son appui institutionnel et moral, n'auraient pas bénéficié du même ancrage territorial et de la même crédibilité auprès des populations rurales ; frein, en ce qu'elle encadre, canalise et limite ces mêmes transformations pour en contrôler les effets et en prévenir les dérives jugées subversives. Cette tension n'est pas conjoncturelle : elle est constitutive du mode d'action de l'institution dans le contexte colombien des années 1960, et elle permet de comprendre à la fois les avancées et les limites de l'engagement ecclésiastique dans la question agraire.

Ces trois résultats permettent de valider et nuancer les deux hypothèses formulées en introduction. La première - selon laquelle la redéfinition doctrinale et institutionnelle de l'Église lui permet de s'affirmer comme acteur transnational - est confirmée : Vatican

II donne à l'Église les outils pour intervenir de manière structurée sur les grandes questions sociales, du local au mondial, et la notion de zone de contact transnationale rend compte des espaces où cette transnationalisation s'incarne concrètement. La seconde hypothèse - sur la redéfinition de l'autorité ecclésiastique et de l'action pastorale - est également confirmée, mais sensiblement complexifiée. Les orientations conciliaires ouvrent de nouvelles manières d'agir et de légitimer l'intervention de l'Église, mais de façon sélective, selon les contextes locaux, les trajectoires individuelles et les configurations institutionnelles.

Ce double mouvement ne se résout pas durant la période étudiée. Il s'intensifie à mesure que les contradictions sociales et politiques du pays s'aggravent et que les options radicales gagnent en visibilité dans le clergé et la société civile. La IIe Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain de Medellín, qui réinterprète les enseignements conciliaires à la lumière des réalités sous-continentale et pose les bases du Christianisme de Libération, constitue un tournant décisif que ce chapitre éclaire rétrospectivement. C'est dans les tensions non résolues de 1962-1967 - entre universalisme conciliaire et contraintes locales, réformisme social et conservatisme institutionnel, engagement pastoral et prudence hiérarchique - que prennent racine les débats qui traverseront l'Église colombienne et latino-américaine à la fin des longues années soixante et dans les décennies suivantes.

Chapitre 6

De Medellín à Chicoral. Église, paysannerie et réforme agraire en Colombie à la fin des longues années soixante (1968-1972)

Campesinos unidos marchemos,

sin perder nuestro rumbo jamás,

al Dios nuestro y la patria imploramos

el amor, el trabajo y la paz.

[…]

Y la "tierra pa'l que la trabaja"

es un mensaje por la libertad

que la ANUC ha llevado por siempre

como blanca bandera de paz.

Fragment de l'hymne de l'ANUC. Centro Nacional de Memoria Histórica. 2019. *Tomamos la decisión de ser campesinos. Diálogos desde la ANUC*. Bogotá : CNMH.

Ce chapitre se propose d'analyser la manière dont l'Église latino-américaine, et plus particulièrement colombienne, a reçu, interprété et prolongé les orientations du Concile Vatican II dans le domaine social et agraire entre 1968 et 1972. Il s'agit de montrer comment une institution longtemps perçue comme périphérique dans le catholicisme mondial est devenue, au cours de cette période, un acteur ecclésial à part entière, capable de produire ses propres cadres d'interprétation théologique et pastorale à partir des réalités du sous-continent. Cette transformation ne se réduit pas à une simple réception des orientations romaines : elle implique une réappropriation active, différenciée et parfois conflictuelle, dont la question agraire constitue l'un des terrains d'expression les plus significatifs.

La période 1968-1972, correspondant à la fin des longues années soixante, constitue un moment de convergence entre radicalisation politique, effervescence culturelle et recomposition des rapports entre institutions et classes populaires et revêt, dans le contexte colombien, une densité particulière. Au cours de ces années, se succèdent et s'entremêlent en effet des événements de portée considérable : la tenue de la Deuxième Conférence générale du CELAM de Medellín et la visite apostolique de Paul VI en Colombie en août 1968, la fondation de l'ANUC et la volonté de réformer la Loi 135/1961, la radicalisation de groupe de Golconda, les occupations des terres par les paysans, et enfin la clôture du cycle réformiste avec le Pacte de Chicoral en 1972. Cette séquence n'est pas une simple accumulation d'événements, mais elle dessine la trajectoire d'une conjoncture qui s'ouvre sur la promesse d'une transformation profonde des rapports fonciers et sociaux, avant de se refermer sur le maintien, voire la consolidation, des structures existantes.

En plaçant les pauvres - identifiés dans notre thèse avec les paysans - au cœur de sa réflexion sociale, l'Église postconciliaire engage une redéfinition profonde de son rapport aux classes populaires rurales, qui entre en résonance, mais aussi en tension, avec les politiques publiques de réforme agraire et paysanne menées par l'État colombien au cours de la même période. Cette double dynamique, ecclésiastique et étatique, converge autour d'une même intuition : que la transformation du monde rural passe désormais, nécessairement, par la reconnaissance des paysans comme sujets actifs de leur propre émancipation, et non plus comme simples objets d'une action paternaliste. Mais cette intuition partagée ne dissimule pas les tensions profondes qui traversent chacun de ces

deux acteurs, ni les résistances que leur convergence provisoire suscite du côté des élites économiques et politiques qui contrôlent la terre.

Ce chapitre repose sur deux hypothèses principales. La première est que la question agraire constitue le révélateur privilégié d'une transformation du langage et des pratiques ecclésiaux en Amérique latine. En faisant du paysan le visage concret du pauvre évangélique, les Conclusions de Medellín et le « magistère colombien » de Paul VI (La Bella 2015, 14) opèrent un déplacement théologique décisif : la misère rurale cesse d'être appréhendée comme une donnée naturelle ou un simple problème moral relevant de la charité, pour être requalifiée comme une injustice structurelle appelant une réforme en profondeur des rapports de propriété. Ce déplacement ne reste pas confiné au registre doctrinal : il produit des effets institutionnels concrets, mesurables dans la reconfiguration des relations entre clergé, paysannerie et État. L'Église n'est pas ici un simple miroir des transformations sociales ; elle en devient également un vecteur actif, capable d'imprimer à la mobilisation paysanne un vocabulaire de dignité et de légitimité que ni le langage technocratique de la réforme agraire ni le langage révolutionnaire de la gauche ne pouvaient, à eux seuls, fournir.

La seconde hypothèse est que la clôture simultanée du cycle réformiste et du cycle ecclésial radical en 1972 n'est pas un simple épilogue, mais le moment révélateur des limites structurelles de la conjoncture. Ni l'élan conciliaire, ni la politique agraire de Lleras Restrepo, ni la radicalisation de Golconda ou de l'Association Nationale des Usagers Paysans (*Asociación Nacional Usuarios Campesinos*-ANUC) ne sont parvenus à modifier durablement la concentration foncière. Cette convergence d'échecs apparents ne signifie pas pour autant que la période soit sans effets : elle laisse des traces organisationnelles, théologiques et symboliques durables, dont les prolongements excèdent largement 1972. Elle révèle surtout que les élites économiques et politiques disposaient des ressources nécessaires (institutionnelles, juridiques et coercitives) pour reprendre l'initiative dès lors que la menace devenait trop importante. Le Pacte de Chicoral et la dissolution de Golconda apparaissent ainsi comme les deux faces d'un même mouvement de restauration de l'ordre foncier, qui referme l'espace ouvert par la conjoncture conciliaire et réformiste sans que celui-ci ait été pleinement investi.

Pour étayer ces hypothèses, le chapitre s'articule en trois parties. La première retrace la longue genèse institutionnelle qui rend possible cette prise de parole autonome.

Il s'agit en particulier d'analyser la spécificité des dynamiques de coopération et de concertation qui, depuis la romanisation progressive des Églises de la région au XIXe siècle jusqu'à la fondation du CELAM en 1955, montrent comment se construit une conscience épiscopale continentale capable de s'engager de manière créative dans les débats de Vatican II.

La deuxième partie analyse la Conférence de Medellín de 1968 comme moment décisif de cette réception créative : elle examine les enjeux et les acteurs de la IIe Conférence générale du CELAM, l'émergence du paradigme de la libération et la transformation du langage ecclésial qu'il entraîne, puis la centralité acquise par la figure du pauvre - et notamment du paysan - dans les *Conclusions de Medellín* et leurs prolongements immédiats au sein de l'Église colombienne, entre réponse conservatrice de la hiérarchie catholique colombienne et radicalisation du groupe de Golconda.

La troisième partie analyse plus précisément la convergence et les tensions entre discours ecclésiaux et politiques publiques autour de la question paysanne : le voyage colombien de Paul VI en août 1968 et ses discours et homélies, ainsi que la sacralisation théologique de la figure du paysan qu'elle opère ; la politique agraire de Lleras Restrepo, la fondation de l'ANUC et le processus qui mène du réformisme encadré aux changements de priorité en termes de réforme agraire menés sous le gouvernement de Misael Pastrana Borrero (1970-1974), jusqu'au Pacte de Chicoral de 1972 ; enfin, la radicalisation du clergé progressiste et sa convergence avec le mouvement paysan organisé, jusqu'à la dissolution simultanée de Golconda et du cycle réformiste en 1972.

Pour conduire cette analyse, le chapitre mobilise un ensemble de sources primaires d'origines et de natures variées, dont la confrontation permet de restituer la pluralité des voix et des registres qui traversent la période. Les documents de l'AAV continuent de constituer un corpus fondamental pour analyser les positions de l'épiscopat latino-américain au cours de l'assemblée conciliaire ; ils sont complétés par les archives de la Fondation pour les sciences religieuses de Bologne (FSCIRE), notamment le fonds du cardinal Giacomo Lercaro, qui apportent un éclairage sur les débats relatifs à la pauvreté et au groupe de l'« Église des Pauvres ». Les discours et allocutions pontificaux - en particulier ceux de Paul VI prononcés à l'occasion du dixième anniversaire du CELAM (1965), à Bogotá et à Mosquera (1968) - constituent également des sources de premier ordre pour analyser le regard que le magistère romain porte sur l'Amérique latine et sur

la condition paysanne. Les *Conclusions de Medellín* sont quant à elles analysées dans le détail de leurs dispositions relatives à la justice, la paix et la question agraire.

Du côté colombien, la presse catholique - *El Catolicismo* et *El Campesino*, principalement - offre un accès précieux aux discours épiscopaux, aux témoignages paysans et aux réactions suscitées par les événements de 1968 dans les milieux ecclésiastiques et ruraux. La *Revista Javeriana*, publication des jésuites colombiens, permet de suivre les débats théologiques et sociaux qui accompagnent la réception de Vatican II dans le pays. Les documents produits par le groupe de Golconda - en particulier le *Manifiesto de los Curas Rebeldes* (1968) et les numéros de *Frente Unido*[527] (1969-1971) - sont analysés comme témoignages de la radicalisation cléricale et de sa convergence avec le mouvement paysan.

Enfin, les sources étatiques colombiennes - parmi lesquelles figurent les discours présidentiels de Lleras Restrepo, les textes législatifs (Loi 1/1968, décret 755/1967) ainsi que les documents de l'INCORA conservés à la Bibliothèque Luis Ángel Arango (notamment dans le fonds Carlos Lleras Restrepo, MSS 768) - permettent de restituer la logique, mais aussi les limites, de la politique agraire de la période, ainsi que les conditions dans lesquelles le cycle réformiste, ouvert en 1958, se referme en 1972 avec le Pacte de Chicoral.

6.1 De la réception à l'initiative : l'Église latino-américaine dans la dynamique conciliaire et postconciliaire

À la fin des longues années 1960, l'Église latino-américaine s'inscrit dans le double processus d'*aggiornamento* des structures ecclésiastiques et de transnationalisation de l'institution catholique. Dans cette perspective, le continent latino-américain apparaît à la fois comme un espace privilégié d'expérimentation de la rénovation conciliaire et comme un acteur à part entière de ces processus. Cette dynamique ne surgit pas *ex nihilo*, mais s'enracine dans une tradition de concertation épiscopale continentale dont le Concile plénier latino-américain de 1899, puis la fondation du CELAM, avaient posé les premiers jalons, en réunissant pour la première

[527] *Frente Unido,* fondé et dirigé par Camilo Torres entre août et décembre 1965, connaît plusieurs refondations successives. La deuxième phase, qui s'étend d'avril 1968 à février 1969, est marquée par la direction de Germán Guzmán Campos. La troisième étape - dont sont issus les numéros analysés dans ce chapitre - est placée sous la responsabilité des membres du groupe de Golconda, notamment René García, et se déroule de mai 1969 à septembre 1971 (Borelli 2019, 9).

fois l'épiscopat du sous-continent autour d'enjeux communs et en esquissant des formes de gouvernance ecclésiale que le Concile Vatican II allait ensuite consolider et approfondir.

Loin de constituer une simple réception passive des orientations romaines, l'expérience latino-américaine conduit progressivement à l'émergence d'une capacité d'initiative autonome. C'est cette transformation, d'une Église longtemps perçue comme périphérique en un acteur ecclésial à part entière, qui rend possible, à la fin des années 1960, la formulation d'une réponse originale à Vatican II. La Conférence de Medellín constitue l'une des expressions les plus abouties de ce processus de réappropriation créative, non seulement sur le plan ecclésiologique, mais également en ce qui concerne les grandes questions sociales et agraires qui traversent alors le continent.

6.1.1 De la romanisation à la structuration continentale : genèse d'une conscience épiscopale (1899-1955)

Sous l'influence du courant intégraliste dominant au XIXe siècle, le processus de mondialisation ecclésiale se traduit d'abord par un vaste mouvement de centralisation et de renforcement du contrôle exercé par le Saint-Siège sur l'ensemble des diocèses, en particulier en Amérique latine, perçue comme le « continent catholique » par excellence[528]. Après les indépendances, la disparition du patronage espagnol - qui avait longtemps limité l'intervention directe de Rome dans l'organisation ecclésiastique

[528] Signalons que la représentation de l'Amérique latine comme « continent catholique » se développe au XIXe siècle, en particulier à partir des années 1830, parallèlement à l'émergence du concept même d'« Amérique latine ». Cette notion est forgée pour distinguer un espace culturel « latin » et majoritairement catholique, formé par l'ensemble des peuples et des États apparus après les indépendances de l'Espagne et du Portugal, de l'Amérique « anglo-saxonne » et protestante représentée par les États-Unis. Diffusée dans les milieux intellectuels latino-américains, notamment à Paris, et reprise dans certains projets politiques comme le « pan-latinisme » promu par Napoléon III, la notion d'« Amérique latine » associe ainsi étroitement critères linguistiques, culturels et religieux (Gaudichaud et Posado 2025, 24-25 ; Torres Martínez 2016 ; González Fernández 2018). L'Église catholique contribue elle-même activement à la diffusion et à la consolidation de cette désignation. Comme le montre Elisa Cárdenas Ayala (2025, 1741-1742), la papauté s'approprie l'expression en lui conférant une tonalité spécifique, inscrite dans la réélaboration de sa vision géopolitique du monde : l'Amérique n'y est plus seulement appréhendée comme un territoire de mission religieuse, mais aussi comme un espace d'action diplomatique à part entière. Cette évolution implique un double déplacement. D'une part, la représentation du continent se complexifie : à la dichotomie initiale, un Nord protestant et un Sud catholique, se substitue une vision différenciée d'un ensemble composé de multiples États souverains. D'autre part, la Curie romaine, longtemps méfiante à l'égard des régimes républicains en raison de leur association fréquente à l'anticléricalisme, finit par admettre, au contact des républiques catholiques de l'Amérique hispanique, la compatibilité entre forme républicaine et catholicisme. C'est précisément dans ce cadre que le concept d'« Amérique latine » est investi par l'Église d'un sens propre, articulant l'héritage catholique du continent, les dynamiques de sécularisation à l'œuvre et la réalité des nouvelles républiques issues de la fragmentation de l'ancien empire colonial (Cárdenas Ayala 2025, 1748-1758).

coloniale – ouvre en effet un nouvel espace d'action pour le Saint-Siège. Les pontificats de Grégoire XVI, de Pie IX et de Léon XIII marquent ainsi les étapes d'un processus de romanisation[529] progressive des Églises latino-américaines, visant à resserrer les liens institutionnels et doctrinaux avec la papauté et à combler le vide laissé par l'effondrement des structures coloniales (La Bella 2012, 141). Cette réorientation s'inscrit également dans un contexte international en mutation, marqué par l'essor du libéralisme, l'influence croissante de la France et du Royaume-Uni dans les domaines économique et intellectuel, ainsi que par les importantes migrations européennes vers le continent, qui transforment profondément les sociétés sud-américaines. Ces recompositions politiques, sociales et culturelles conduisent le Saint-Siège à porter une attention accrue et systématique à la situation de l'Église dans le « Nouveau Monde ».

Sous Léon XIII, cette politique se structure autour de trois axes principaux : la recherche d'un *modus vivendi* avec les nouveaux États républicains afin de garantir un espace juridique stable pour l'action de l'Église ; une réforme pastorale et institutionnelle inspirée du modèle tridentin, impliquant la création de diocèses, la réforme du clergé et l'implantation de nouveaux ordres religieux ; et enfin le développement d'une stratégie missionnaire qui fait de l'Amérique latine un espace privilégié de mission et d'expansion du catholicisme (La Bella 2012, 142-143; González Fernández 2020 ; Cárdenas Ayala 2025, 1761).

La tenue du Concile plénier latino-américain à Rome en 1899 constitue à cet égard un moment charnière[530]. Du point de vue du Saint-Siège, cet événement est perçu de

[529] Ce processus peut être compris comme une politique de centralisation et d'unification visant à renforcer les liens entre Rome et les Églises latino-américaines, dans un contexte où le leadership spirituel de l'Église se trouve consolidé et progressivement affirmé comme infaillible, notamment à la suite de la perte du pouvoir temporel du pape et de son repli au Vatican après l'invasion de Rome par les troupes italiennes le 20 septembre 1870 (Gómez-Mendoza 2026, 2 ; Cárdenas Ayala 2025, 1763). Dans cette perspective, la romanisation apparaît comme une réponse aux défis du libéralisme du XIXe siècle, combinant des réformes politico-administratives et un renforcement spirituel visant à homogénéiser et discipliner l'institution. Elle se traduit par l'affirmation de l'autorité pontificale, l'unification de la formation du clergé et une plus grande cohésion de l'épiscopat, contribuant à structurer l'Église comme une institution centralisée et capable de faire face aux transformations de la modernité (Gómez-Mendoza 2026, 5).

[530] Le Concile plénier latino-américain est convoqué par Léon XIII par la lettre apostolique *Cum diuturnum* du 25 décembre 1898 et se tient à Rome du 29 mai au 9 juillet 1899. Le choix de Rome comme siège conciliaire répond à plusieurs considérations d'ordre à la fois politique et pratique. D'une part, aucun lieu en Amérique latine ne semblait en mesure d'accueillir l'assemblée dans des conditions jugées adéquates et politiquement sûres ; d'autre part, le Saint-Siège entendait éviter de raviver les rivalités entre les jeunes républiques et prévenir toute interférence des gouvernements dans les délibérations conciliaires. Enfin, la tenue du concile au Vatican s'inscrit dans le processus de romanisation engagé depuis le milieu du XIXe siècle, en affirmant concrètement l'unité avec Rome, tout en permettant de bénéficier de l'appui de spécialistes en droit canonique et en théologie, indispensables à l'élaboration des textes normatifs (La Bella 2012, 143-144 ; González Fernández 2020 ; Gómez-Mendoza 2026, 9-10). L'assemblée réunit douze

manière positive, comme en témoigne, en juin 1968, le cardinal Antonio Samoré, alors président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine (CAL), dans un article publié dans *El Catolicismo* :

> Ce fut le premier acte collectif, exigé - peut-on dire - par le développement atteint par l'Église à la fin du XIXe siècle, qui fut, pour la majeure partie de ces régions, le siècle de l'Indépendance. Le Concile marqua une étape pour le développement ultérieur que le catholicisme allait connaître en Amérique latine[531] (*El Catolicismo*, 09/06/1968, p. 6).

Ce concile est convoqué à la fin d'un siècle qui avait vu se désagréger l'homogénéité continentale des structures institutionnelles et des pratiques religieuses, jusque-là marquées par une forte unité administrative et doctrinale garantie par le Patronage royal, désormais remise en cause par l'émergence des nouvelles républiques, entraînant une fragmentation politique et ecclésiale du sous-continent (Gómez-Mendoza 2026, 2). Il n'introduit pas d'innovations doctrinales majeures et demeure largement conservateur, renforçant l'orientation ultramontaine des Églises du continent. Il adopte en effet une posture nettement défensive face aux transformations politiques et culturelles du XIXe siècle, dans une logique de protection de l'ordre catholique. Il condamne le libéralisme, le rationalisme, le positivisme et le protestantisme, tout en dénonçant la laïcisation croissante des institutions publiques et les prétentions des États libéraux à exercer un contrôle sur la vie ecclésiale (La Bella 2012, 144).

Dans ce contexte, les évêques cherchent avant tout à défendre la place du catholicisme dans la société et à garantir à l'Église un espace d'action autonome, notamment dans les domaines de l'éducation, de la formation du clergé et de la mission pastorale. Sur le plan de la sensibilité sociale, le concile plénier se révèle également relativement limité : les transformations économiques et sociales qui affectent les sociétés latino-américaines à la fin du XIXe siècle y sont peu abordées ; les questions relatives aux populations indigènes ou afrodescendantes n'occupent qu'une place marginale, tandis que l'approche pastorale reste largement marquée par une logique caritative traditionnelle

archevêques et quarante-et-un évêques sur les cent quatre prélats que compte alors la région. Au terme des travaux, elle adopte 998 décrets, qui placent la hiérarchie ecclésiastique au cœur de la vie de l'Église et assignent au laïcat un rôle essentiellement passif dans l'action religieuse, conformément au modèle ecclésiologique de Chrétienté.

[531] « Este fue el primer acto colectivo, exigido -puede decirse- por el desarrollo alcanzado por la Iglesia a fines del siglo 19 que fue, para la mayor parte de aquellas regiones, el siglo de la Independencia. El Concilio marcó una etapa para el ulterior desarrollo que el catolicismo habría de tener en América Latina ».

plutôt que par une réflexion sociale structurée sur les inégalités et les dynamiques de modernisation (González Fernández 2020).

Selon l'historien Gianni La Bella (2012, 144), il peut être interprété comme une forme de « latino-américanisation » du Concile Vatican I (1869-1870) puisque, loin de chercher à analyser en profondeur les réalités propres aux sociétés latino-américaines, il vise surtout à adapter l'organisation ecclésiale du continent à une Église fortement recentrée sur Rome.

Cependant, cet événement représente une étape importante dans l'intégration progressive des Églises latino-américaines dans une dynamique ecclésiale de dimension mondiale. Il renforce l'unité de l'Église en harmonisant doctrine, action pastorale et formation du clergé, et favorise l'émergence d'une conscience épiscopale continentale articulée à Rome, permettant une réponse plus cohérente aux défis modernes (Gómez-Mendoza 2026, 16). En réunissant pour la première fois les évêques latino-américains afin de réfléchir collectivement aux défis communs auxquels leurs Églises étaient confrontées, ce concile contribue à dépasser le cadre strictement national dans lequel s'inscrivait jusque-là l'action pastorale, pour inscrire ces Églises dans un horizon plus large, celui de la catholicité mondiale. Cette expérience de concertation épiscopale favorise ainsi l'émergence de formes d'intégration pastorale, dont les conférences épiscopales nationales, puis la création du Conseil épiscopal Latino-américain (CELAM) au XXe siècle, constitueront les prolongements institutionnels (La Bella 2012, 144-145 ; González Fernández 2020).

Dans ce contexte, le processus de centralisation romaine contribue également à structurer un réseau institutionnel d'ampleur internationale, favorisant la mise en place d'un système dans lequel ordres et congrégations religieuses, organisations laïques et œuvres sociales se trouvent simultanément soumis à l'autorité romaine et largement déployés à l'échelle mondiale, générant « un immense réseau de sous-institutions interconnectées et œuvrant au sein de la grande stratégie pastorale du catholicisme »[532] tout au long de la première moitié du XXe siècle (Bidegain 2005, 378).

[532] « por todo el mundo católico generando una enorme red de sub-instituciones interconectadas y trabajando dentro de la gran estrategia pastoral del catolicismo ».

6.1.2 La fondation du CELAM (1955) : vers une intégration ecclésiale latino-américaine

Si le Concile de 1899 pose les jalons d'une conscience continentale, celle-ci demeure longtemps entravée par une réalité institutionnelle profondément fragmentée. Malgré l'émergence progressive, au sein des épiscopats régionaux, d'une sensibilité accrue en faveur de la collégialité, l'Église du sous-continent se caractérise, jusqu'au milieu des années 1950, par une forte dispersion sur le plan administratif. Elle fonctionnait essentiellement selon une logique d'atomisation et de décentralisation, s'organisant de manière isolée autour des diocèses, chacun gouverné indépendamment par un évêque ne relevant que de l'autorité du pontife (Levine 2014, 9 ; Atehortúa Cruz et Echeverry Pérez 2022, 60).

Cette situation conduit certains prélats à envisager la création d'un espace de coordination continentale. Parmi les principaux promoteurs de cette initiative figurent Mgr Manuel Larraín Errázuriz, évêque de Talca (Chili) et Mgr Hélder Pessõa Cãmara, évêque auxiliaire de Rio de Janeiro. C'est dans ce contexte qu'est fondé le CELAM en 1955, qui offre dès ses débuts un espace inédit de rencontre, de coordination et de coopération pour les évêques du sous-continent, leur permettant de confronter leurs expériences pastorales, d'étudier des dossiers d'intérêt commun et de rechercher des réponses concertées aux défis auxquels l'Église latino-américaine est confrontée (Scatena 2016, 344 ; Bernal Restrepo 2013, 14-15 ; Atehortúa Cruz et Echeverry Pérez 2022, 61).

Dès sa création, le CELAM s'efforce d'élaborer une réponse commune aux grandes questions politiques et socio-économiques qui traversent le continent. Comme nous pouvons le lire dans les pages de la *Revista Jevariana*, publication des jésuites colombiens, ses bases consistent « tant dans l'image théologique de l'Église que dans les besoins de l'Amérique latine », ce qui en fait une « réponse salvifique de l'Église à la situation concrète du continent »[533]. Son objectif est d'intensifier la présence dynamique de l'institution ecclésiastique dans le processus historique de la région :

> Cette incarnation de l'Église latino-américaine a pour champ propre un monde qui commence à se développer, un monde rempli d'inquiétude et d'espérance. Ainsi, l'Église latino-américaine devrait veiller à son évangélisation, à sa pauvreté et à son service, afin de promouvoir sans relâche le développement

[533] « tanto en la imagen teológica de la Iglesia como en las necesidades de Latinoamérica. Viene a ser como la respuesta salvífica de la Iglesia a la situación concreta del continente ».

> complet et l'intégration des nations latino-américaines. En lisant les signes des temps, le CELAM les interprète à la lumière de l'Évangile et accomplit, à l'échelle continentale, la mission prophétique d'examiner, d'interpréter et de proclamer[534] (*Revista Javeriana*, n°346, vol. LXX, juillet 1968, p. 20).

Pour concrétiser cette orientation, le CELAM favorise une collaboration étroite entre évêques, religieux, théologiens et spécialistes des sciences sociales à l'échelle régionale, tout en mettant en place des départements et des instituts spécialisés. Cette structuration répond directement à l'appel lancé par Paul VI en 1965, qui encourage l'élaboration de plans d'action « à l'échelle continentale par le biais du Conseil épiscopal, conçu comme un organe de coordination et de coopération entre les Conférences épiscopales latino-américaines »[535] (Paul VI 1965).

Dès sa première conférence, tenue à Rio de Janeiro en 1955, plusieurs orientations majeures se dessinent, appelées à marquer durablement l'action pastorale du continent : une attention privilégiée aux paysans, aux populations indigènes et afrodescendantes, ainsi qu'une volonté affirmée de faire face à la menace du communisme. Parallèlement, le CELAM contribue activement à l'élaboration et à la diffusion des principes de la doctrine sociale de l'Église. Son engagement en faveur de l'intégration ecclésiale latino-américaine, de même que la mise en œuvre concrète de la collégialité à travers les Conférences générales, jouent un rôle structurant. Comme le souligne Juan Carlos Scannone S.J. (2006, 191), ces conférences ont même servi *de facto* de précurseurs d'une réflexion plus large sur l'intégration latino-américaine, entendue non seulement dans sa dimension ecclésiale, mais également politique et sociale.

Cette dynamique institutionnelle et pastorale ne saurait toutefois être comprise indépendamment du contexte dans lequel elle s'inscrit. Le continent que le CELAM entend évangéliser est en effet traversé par des transformations profondes, qui redéfinissent à la fois les structures sociales et les équilibres culturels, et qui exigent, préalablement à toute réponse pastorale, une analyse rigoureuse de leurs implications. C'est précisément en réponse à ces mutations que le CELAM élabore, à partir de Vatican

[534] « Esta encarnación de la Iglesia Latinoamericana tiene como campo suyo un mundo que comienza a desarrollarse, un mundo lleno de inquietud y de esperanza. Así, la Iglesia Latinoamericana debería estar pendiente de su evangelización, de su pobreza y de su servicio para promover sin descanso el total desarrollo e integración de las naciones Latinoamericanas. Leyendo los signos de los tiempos el CELAM los interpreta a la luz del Evangelio y realiza a nivel continental, el oficio profético de examinar, interpretar y proclamar ».

[535] « un piano a livello continentale attraverso il vostro Consiglio Episcopale, nella sua funzione di organo di contatto e di collaborazione tra le Conferenze Episcopali dell'America Latina ».

II, une posture ecclésiale inédite : ni condamnation globale de la modernité, ni adhésion passive aux dynamiques de changement, mais une appropriation active et créative des orientations conciliaires, réinterprétées à l'aune des réalités propres au sous-continent.

6.1.3 Le CELAM et l'émergence d'une réception active de Vatican II en Amérique latine

Au cours des années 1960, l'expérience transnationale latino-américaine s'impose comme l'une des manifestations les plus significatives de la collégialité au sein de la communauté ecclésiale. Nous pourrions même la considérer comme un *unicum* dans l'histoire contemporaine de l'Église, largement favorisé par le contexte régional. Comme le souligne Yáñez (2008, 234) :

> L'Amérique latine se trouve dans une situation privilégiée de communion de traditions qui incluent une culture au sein de plusieurs cultures, une histoire et une langue communes. Une culture aux racines chrétiennes, une histoire d'unité et de désaccords qui rend présente l'aspiration à un lien commun dans certaines circonstances, et une même langue qui coexiste avec les langues ancestrales des peuples autochtones, lesquelles prennent aujourd'hui de la vigueur[536].

Le sens de cette participation est explicitement formulé lors d'une conférence de presse tenue au début du mois de novembre 1963 par les deux représentants de l'épiscopat continental, Mgr Larraín Errázuriz et Mgr Pessõa Cãmara, respectivement président et vice-président du CELAM. Pour les deux prélats, cette participation se justifie par trois raisons principales : le poids démographique du catholicisme dans la région, la crise provoquée par la transition du modèle économique et, enfin, l'insuffisance des méthodes pastorales traditionnelles :

> Cette présence se distingue, en premier lieu, par le nombre, car l'Amérique latine représente actuellement un tiers des catholiques du monde entier. En deuxième lieu, elle reflète un continent en pleine évolution, voire en crise ; l'Amérique latine est passée rapidement d'un type de civilisation agricole à un type de civilisation industrielle ; elle est soumise à de chocs profonds dans le domaine social et le domaine culturel et l'Église doit donner

[536] « Latinoamérica se encuentra en una situación privilegiada de comunión de tradiciones que incluyen una cultura en varias culturas, una historia y una lengua comunes. Una cultura de raíces cristianas, una historia de unidad y de desencuentros que hace presente la aspiración a un vínculo común en determinadas circunstancias, y la misma lengua que coexiste con las lenguas ancestrales de los aborígenes que toman fuerza en la actualidad ».

> une âme au nouveau monde qui émerge. Enfin, la présence de l'Amérique latine met en évidence la nécessité de revoir les méthodes pastorales, avec une affirmation plus vigoureuse des grandes valeurs évangéliques[537] (*El Catolicismo*, 07/11/1963, p. 12. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 7).

En ce qui concerne la catholicité du sous-continent, les données repérées dans l'AAV[538] (b. 318, fasc. 5, f. 17) indiquent que, dans la première moitié de la décennie, l'Amérique centrale et méridionale compte 137 millions de catholiques, sur une population de 161,3 millions d'habitants. En termes absolus, la région se situe derrière l'Europe (232 millions de catholiques pour 560 millions d'habitants), mais elle occupe la première place en ce qui concerne la proportion de catholiques par rapport à la population totale : 84,4% contre le 41,5% du Vieux Continent.

Un autre élément particulièrement significatif réside dans le langage adopté par les évêques latino-américains. Sur le plan discursif, ceux-ci recourent à une terminologie issue du domaine de l'économie, qui commence alors à s'imposer comme une caractéristique du langage public et politique de l'époque. Ils évoquent notamment la transition entre un modèle agricole et un modèle industriel, issue du processus d'industrialisation engagé dès la fin de la Seconde Guerre mondiale et qui, au tournant des années 1960, entre dans sa phase la plus intense. Les effets les plus visibles de cette transformation se manifestent dans la décomposition progressive de la paysannerie et dans l'intensification de l'exode rural. La demande croissante d'une main-d'œuvre libre et à bas coût, ainsi que la technification des campagnes, poussent en effet une partie importante de la population rurale à migrer vers les grands centres urbains, contribuant à une croissance démographique rapide des villes (Cobos et López 2024, 12–13). Ainsi, au cours de la première moitié de la décennie, on assiste à un basculement progressif d'une Amérique latine majoritairement rurale vers une Amérique latine de plus en plus urbaine :

[537] « Esta presencia se destaca, en primer lugar, por el número, porque América Latina representa en la actualidad la tercera parte de los católicos del mundo entero. En segundo lugar, es la de un continente en plena evolución si no en crisis; el Continente Latinoamericano pasó rápidamente de un tipo de civilización agrícola a un tipo de civilización industrial; está sujeto a profundas conmociones en el campo social y el dominio cultural y la Iglesia debe dar un alma al nuevo mundo que surge. En fin, la presencia de América Latina pone en evidencia la necesidad de revisar los métodos pastorales, con una afirmación más enérgica de los grandes valores evangélicos ».

[538] Ces données, élaborée par dom Nello Venturini de la Secrétairerie d'État, ne tiennent pas en compte le Mexique, faisant partie de l'Amérique du Nord, et ont été confrontées à celles présentées par Melloni (2015, 85).

en 1960, la population rurale représente 49% du total, tandis qu'en 1965 la population urbaine atteint déjà 53% et continue de croître (Cobos et López 2024, 15).

Les évêques reconnaissent également l'ampleur des transformations qui affectent les sphères culturelle et sociale, notamment l'émergence d'une jeunesse en quête de nouvelles formes de vie et de nouvelles attitudes morales. Ces mutations s'accompagnent d'une sécularisation accélérée, de transformations des coutumes et d'une redéfinition des rapports à la société et à l'autorité. Elles correspondent aux dynamiques que Jaime Pensado (2023, 6) identifie comme caractéristiques des longues années soixante (*long Sixties*), qu'il décrit comme une période marquée par une urbanisation et une sécularisation rapides, mais aussi « comme une période unique de radicalisation étudiante et de non-conformisme chez les jeunes »[539].

Ce diagnostic que portent les évêques sur leur propre continent trouve un écho et une amplification dans le regard que le magistère pontifical porte sur la région à la même époque. À l'occasion du dixième anniversaire de la fondation du CELAM, en novembre 1965, lorsque le pontife déclare suivre « non sans appréhension, tout en faisant confiance, comme toujours, à l'indispensable assistance d'En-Haut, la situation de l'Amérique latine dans ses diverses composantes : religieuses, politiques, économiques et sociales »[540] (Paul VI 1965). Il souligne également que toute réponse pastorale efficace suppose une connaissance fine et globale de cette réalité complexe, faute de quoi les solutions risqueraient de demeurer inadéquates.

Cette déclaration est remarquable à plus d'un titre. Elle révèle d'abord l'attention soutenue et informée du pape envers une région que l'institution ecclésiastique avait longtemps perçue à travers un prisme largement eurocentré. Elle traduit ensuite la conscience aiguë des tensions et des transformations profondes qui traversent le sous-continent, que Paul VI s'attache à décrire avec précision. Enfin, elle exprime une volonté pontificale de dépasser une lecture exclusivement spiritualiste des problèmes latino-

[539] « a unique period of student radicalization and nonconformity of youth ». Selon Pensado (2023, 6), cette période dépasse les limites chronologiques de la décennie, englobant la seconde moitié de celle de 1950 et la première moitié des années 1970.Parmi les éléments caractéristiques, il mentionne une sécularisation accélérée, une urbanisation rapide, la commercialisation de l'industrie du spectacle, la croissance des classes moyennes, ainsi que l'émergence d'une critique des régimes autoritaires, de l'autorité patriarcale et des notions traditionnelles du catholicisme : des dynamiques qui ouvrent alors la voie à un dialogue entre marxisme et christianisme.

[540] « non senza apprensione, pur fidando come sempre nell'indispensabile assistenza dell'Alto, la situazione dell'America Latina nelle sue diverse componenti: religiose, politiche, economiche e sociali ».

américains, afin d'en affronter les dimensions sociales et structurelles dans toute leur complexité.

Le discours pontifical propose ainsi un diagnostic particulièrement lucide de la situation. Paul VI décrit l'Amérique latine comme « une société en mouvement, soumise à des mutations rapides et profondes »[541], dont la première manifestation est une expansion démographique[542] remarquable. Ce phénomène, observe le pape,

> se répercute avec de graves conséquences dans tous les secteurs de la vie et met tout particulièrement en alarme le Pasteur, qui se demande ce que l'Église peut faire concrètement pour accueillir en son sein et conduire à une vie véritablement chrétienne les nouveaux fils - et ils sont des millions - qui, année après année, viennent s'ajouter à son nombreux troupeau[543] (Paul VI 1965).

Au-delà de cette question démographique, Paul VI identifie d'autres dynamiques structurelles qui transforment en profondeur le tissu social latino-américain. Il évoque notamment l'intégration toujours plus rapide des populations rurales dans la vie des nations, sous l'effet conjugué de la transformation économique et du développement des moyens de communication ; les migrations internes, et surtout le processus accélérée d'urbanisation, qui crée autour des grandes villes « de véritables ceintures de population hétérogène par leur formation et leur niveau de culture »[544], attirée par les perspectives économiques offertes par l'industrie, mais confrontée à des conditions de vie précaires en raison du manque d'infrastructures adaptées. À ces transformations socio-économiques s'ajoute, selon le pontife, une fracture culturelle croissante entre ceux qui peuvent accéder aux bénéfices de l'éducation et du progrès humain, et ceux qui, « enlisés dans un analphabétisme encore répandu, ne peuvent accéder aux bénéfices de la culture,

[541] « una società in movimento, soggetta a mutazioni rapide e profonde ».

[542] Paul VI cite les projections de l'époque, estimant une croissance démographique qui, pour la fin du XXe siècle aurait atteint le demi-milliard de personnes. Selon les rapports de la CEPAL, produits au début de la décennie de 1960, la population de l'Amérique latine augmente d'environ cinq millions d'habitants par an ce qui représente un taux annuel de 2,5%, en relation avec une population basique approximée à 200 millions (Dumont 2000, 194-197). Pour compléter, précisons qu'en 1999 la population totale de l'Amérique latine était de l'ordre de 512.000.000 d'habitants.

[543] « si ripercuote con gravi conseguenze in tutti i settori della vita ed in modo speciale mette in allarme il Pastore, il quale si domanda che cosa può fare in concreto la Chiesa per accogliere nel suo seno ed avviare ad una vita veramente cristiana i nuovi figli - e sono milioni - che anno per anno si aggiungono al suo numeroso gregge ».

[544] « vere cinture di popolazione eterogenea per formazione e grado di cultura ».

incapables même de connaître ce qu'est le progrès et le développement humain, et donc d'y contribuer »[545] (Paul VI 1965).

Ce tableau d'ensemble dessine ainsi les contours d'une société traversée par de profondes tensions entre aspirations légitimes au changement et résistances persistantes. D'un côté, « la masse de la population acquiert une conscience toujours plus vive de ses conditions de vie précaires et nourrit un désir irrépressible et bien justifié de mutations satisfaisantes »[546], désir qui se manifeste parfois de manière violente et constitue une menace potentielle pour les structures fondamentales de l'ordre social. De l'autre, persistent, « malheureusement, ceux qui demeurent fermés au souffle novateur des temps »[547] (Paul VI 1965) et font preuve non seulement d'un manque de sensibilité humaine, mais aussi d'une insuffisante vision chrétienne face aux problèmes qui les entourent.

Pour La Bella (2015, 64), l'Amérique latine constitue le contexte dans lequel Paul VI ose le plus, se montrant plus libre et moins prudent que dans d'autres régions, y voyant le laboratoire d'une renaissance postconciliaire capable de « décoloniser » le catholicisme et de refonder l'Église à partir des périphéries du monde.

6.2 La refondation pastorale et le tournant théologique de Medellin (1968) : l'émergence d'un catholicisme latino-américain

6.2.1 Medellín comme moment de cristallisation de la réception conciliaire : acteurs, enjeux et méthodologie d'analyse

Il n'est donc pas surprenant que, dès le début du Concile Vatican II, se dessine au sein de l'assemblée conciliaire un groupe latino-américain porteur d'une nouvelle conscience continentale. Cette dynamique apparaît comme un modèle inédit de coopération épiscopale, dans lequel la collégialité devient un levier institutionnel

[545] « irretiti dall'analfabetismo ancora diffuso, non possono accedere ai benefici della cultura, incapaci anche di conoscere ciò che è progresso e sviluppo umano e quindi di collaborarvi ».

[546] « la massa della popolazione acquista sempre più coscienza delle sue disagiate condizioni di vita e coltiva un desiderio insopprimibile e ben giustificato di mutazioni soddisfacenti ».

[547] « purtroppo, coloro che rimangono chiusi al soffio innovatore dei tempi ».

permettant une appropriation sélective et créative des orientations conciliaires (Scatena 2016, 345-347; Compagnon 2000, 530).

Dans ce contexte, le CELAM joue un rôle déterminant. Selon Arias Trujillo (2009, 83), il contribue au cours des années 1960, à renforcer la centralité de la question sociale dans le discours ecclésial. Plus encore, il en propose une relecture adaptée aux réalités régionales, dans un contexte marqué par l'influence du communisme, l'impact de la révolution cubaine et la radicalisation de certains secteurs du clergé. Ces éléments ne constituent pas seulement un arrière-plan, mais agissent comme des facteurs de reconfiguration des priorités pastorales, concurrençant, voire redéfinissant, les formes traditionnelles de l'action sociale de l'Église.

Ce repositionnement se distingue nettement des attitudes antérieures. En effet, les prélats latino-américains ne formulent pas une condamnation globale de la modernité[548] ; au contraire, ils adoptent une posture d'ouverture. Ils exhortent l'Église à accueillir les transformations encouragées par Vatican II et à en orienter les effets par un renouvellement des pratiques pastorales. Cette évolution se traduit par un changement de style, que Fernando Verdugo (2018, 116) résume comme un passage « de juridique et punitif à plus persuasif et motivateur ; de condamnatoire et autoritaire à dialoguant et collégial ; moins dogmatique et plus pastoral »[549].

Cette transformation reflète une mutation profonde de la conception de l'autorité ecclésiale, désormais envisagée non plus comme imposée de l'extérieur, mais comme exercée au service de la communauté des croyants. Elle trouve également un écho dans la presse colombienne, qui met en avant l'esprit de réforme impulsé par le Concile et insiste sur la nécessité d'adapter les méthodes pastorales afin de répondre aux défis du développement latino-américain :

> cherchant à anticiper la résolution des problèmes que le développement multiforme de l'Amérique latine offre à l'Église, le Concile Vatican II définira clairement les orientations à suivre dans le futur, tout en gardant toujours à l'esprit l'impératif d'une vision totale des méthodes pastorales actuellement en vigueur, et au motif qu'il sera nécessaire de se détacher de « tout accessoire »

[548] Dans ce sens, les mots exprimés par les représentants du CELAM incarnent l'esprit du Vatican II selon l'entend Jean XXIII, pour lequel le Concile ne doit pas formuler des dogmes ou solenniser des condamnes, mais doit permettre de faire pénétrer l'enseignement de l'Évangile dans le monde et donner le début à une nouvelle phase d'aggiornamento (Melloni 2015, 106-9).

[549] « de jurídico y punitivo a más persuasivo y motivador; de condenatorio y autoritario a dialogante y colegiado; menos dogmático y más pastoral ».

> pour ne retenir qu'« une affirmation plus vigoureuse des grandes valeurs évangéliques ». Dans son dialogue avec le monde moderne l'Église catholique cherchera en priorité en Amérique latine à venir en aide aux moins favorisés grâce à une vaste croisade d'action sociale qui s'étendra jusqu'à la dernière paroisse[550] (*El Siglo*, 16/11/1963. AAV, b. 1922, fasc. 4, f. 17).

Toutefois, cette dynamique d'ouverture doit être replacée dans un cadre global contrasté. Contrairement à ce qui se produit en Europe, où la sécularisation et le déclin constant de la pratique religieuse, devenus caractéristiques dans l'après-guerre, entraînent une crise de la vie religieuse et une perte d'influence de l'Église (Romio 2021, 15-17), l'Amérique latine connaît au contraire une phase de vitalité religieuse. Comme le souligne la presse catholique colombienne : « un grand réveil religieux s'est manifesté sur le continent au cours des vingt dernières années, ce qui permet de rejeter tout pessimisme »[551] (*El Catolicismo*, 07/11/1963, p. 12. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 7).

Ce dynamisme n'a pas, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, d'effets significatifs sur les vocations, mais il alimente un enthousiasme qui contribue à faire du sous-continent un espace privilégié d'expérimentation pastorale. Dès 1945, dans le cadre d'une coopération ecclésiale destinée à remédier au manque de prêtres, les relations entre les catholiques latino-américains et les Églises européennes et états-uniennes se renforcent, suscitant une vague d'enthousiasme missionnaire tant chez les religieux que chez les laïcs. Dans ce contexte, l'expérience de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) de Mgr Joseph Cardijn exerce une influence décisive sur les pratiques pastorales locales (La Bella 2012, 235). Son implantation rapide en Amérique latine, considérée comme une priorité par son fondateur, favorise la diffusion de la méthode du *voir-juger-agir*, qui devient un outil central pour interpréter théologiquement et pastoralement les « signes des temps » et pour opérationnaliser la doctrine conciliaire (Scannone 2006, 198-199 ; Yáñez 2008, 236).

C'est cette méthode qui constitue le vecteur principal de la réception créative du Concile en Amérique latine. Selon Verdugo (2018, 116), sa généralisation à divers

[550] « […] queriéndose adelantar en la solución de los problemas que ofrece a la Iglesia el desarrollo multiforme de América Latina, el Concilio Vaticano II dejará claramente especificados los lineamientos por seguir en el futuro, teniéndose siempre a la vista el imperativo de una visión total de los métodos pastorales ahora en vigencia, y sobre la base de que en ellos habrá que desprenderse de "todo accesorio" para dejar tan solo "una afirmación más enérgica de los grandes valores evangélicos". En su dialogo con el mundo moderno la Iglesia Católica buscará preferentemente en Latinoamérica llegar en auxilio de los menos favorecidos a través de una amplia cruzada de acción social que llegue hasta la última parroquia ».

[551] « Un gran despertar religioso se ha manifestado en el continente en los últimos veinte años, lo que permite rechazar todo pesimismo ».

domaines de la réalité sociale et ecclésiale en témoigne de manière éloquente. Elle structure notamment les travaux de la IIe Conférence du CELAM à Medellín, dont les seize documents finaux obéissent à une même architecture : observer la réalité, en proposer une interprétation à la lumière du contexte latino-américain et ecclésial, puis définir des formes d'engagement concrètes. Cette méthode insuffle au document final un caractère dynamique et oriente son contenu vers une finalité principalement pastorale plutôt que doctrinale. Il apparaît ainsi davantage comme un instrument d'orientation pour l'action que comme un traité théologique, même s'il n'exclut pas une dimension réflexive (Queiroz 2021, 110-112). Le « Message aux peuples d'Amérique latine », qui figure parmi les documents conclusifs, en donne une expression claire : « Nous croyons vivre dans une nouvelle ère historique. Elle exige lucidité dans l'observation, discernement dans l'analyse et solidarité dans l'action »[552] (CELAM [1968] 2005, 21).

Dans cette perspective, les évêques latino-américains rejettent les interprétations réductrices du continent et affirment la nécessité d'une lecture plus équilibrée et attentive à sa complexité (Cortés Zavala 1993, 178-179). Ils considèrent que l'Église, en raison de son enracinement social et de sa vocation universelle, peut contribuer à dépasser les visions idéologiques, à proposer des réponses adaptées. Le Concile œcuménique apparaît dès lors comme une opportunité historique pour « ouvrir pour l'Amérique latine les perspectives d'une solution chrétienne à ses nombreux problèmes ». Dans cette optique, selon Mgr Larraín et Mgr Cãmara, le caractère pastoral de Vatican II « revêt une importance capitale pour l'Amérique latine, car le grand défi qu'elle relève est d'adapter l'Église d'aujourd'hui et de demain aux profondes transformations qui se produisent actuellement dans la vie des nations latino-américaines »[553] (*El Catolicismo*, 07/11/1963, p. 12. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 7).

Ce processus de transformation demeure cependant ambivalent. S'il nourrit l'espérance d'une « nouvelle civilisation » en gestation, il révèle également des réalités douloureuses - injustice, violence et tensions sociales - qui exigent une réponse pastorale renouvelée et adaptée aux réalités du continent. Conscients de cette dualité, les dirigeants

[552] « Creemos que estamos en una nueva era histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar ».

[553] « El II Concilio del Vaticano, que tiene que establecer un dialogo entre la Iglesia y el mundo moderno, puede abrir para América Latina las perspectivas de una solución cristiana de sus múltiples problemas. Para concluir, los obispos afirmaron que el carácter pastoral del Concilio es de una importancia capital para América Latina, puesto que el gran problema que ella afronta es de adaptar la Iglesia de hoy y de mañana a los grandes cambios que se producen actualmente en la vida de las naciones latinoamericanas ».

du CELAM se montrent prudents face aux excès qui persistent au sein de la société latino-américaine : d'un côté, l'aveuglement qui empêche de reconnaître les maux qui affectent l'Église, et, par conséquent, d'inciter tous ses membres à une auto-critique ; de l'autre « une sorte de 'légende noire'[554] sur l'Amérique latine, qui ne correspond pas à la réalité »[555] (*El Catolicismo*, 07/11/1963, p. 12. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 7).

Dans ce contexte, les Églises latino-américaines ne se limitent pas à recevoir les orientations romaines : elles se les approprient, les reformulent et les enrichissent à partir de leur propre expérience historique, contribuant ainsi activement à l'élaboration d'un modèle ecclésiologique renouvelé à portée universelle. En l'espace de quelques années, un catholicisme longtemps considéré comme périphérique et peu dynamique, caractérisé principalement par des pratiques externes et relativement pauvre en production théologique, acquiert une nouvelle vitalité, gagnant progressivement la reconnaissance de la communauté internationale, catholique et laïque.

Cette dynamique atteint un moment décisif lors de la IIe Conférence générale du CELAM, où cette Église dite périphérique s'approprie activement les orientations conciliaires pour les reformuler dans un langage proprement latino-américain, ancré dans les réalités sociales, économiques et politiques du sous-continent. Humberto Miguel Yáñez S.J. (2008, 236) décrit à ce propos la Conférence de Medellín comme un « pont » entre la rénovation conciliaire et la réalité latino-américaine : non pas une simple application du magistère universel à la situation du sous-continent, mais une véritable interprétation, traduite en pratiques pastorales concrètes et génératrice d'apports nouveaux pour l'Église universelle.

[554] L'emploi du terme « légende noire », qui évoque le récit des violences et des dominations exercées par les Espagnols à l'époque de la Conquête et de la Colonisation du Nouveau Monde, renvoie ici à un débat historiographique plus large sur l'interprétation du passé et du présent latino-américain. Nous l'entendons davantage comme une référence aux grandes approches qui polarisent le débat social à l'époque et peignent une vision partagée des processus historiques latino-américains. La première approche, associée à une perspective bourgeoise-capitaliste, cherche à expliquer l'origine et le développement de ces processus, et notamment de leur composante politique, sur le long terme (de l'époque préhispanique à celle contemporaine), faisant recours à une vaste documentation. La deuxième, coïncidant avec inspirée par l'analyse marxiste, se concentre davantage sur l'étude des structures économiques, des modes des production et des contradictions sociales qui en dérivent, accordant une attention particulière aux groupes marginaux tels que les ouvriers industriels et les paysans (Cortés Zavala 1993, 177–178). Les deux approches visent à comprendre les changements sociaux et, depuis le début des années soixante, ressentent de l'impact des recherches qui s'interrogent sur des thématiques clés de la réalité sous-continentale, parmi lesquelles figurent les questions de la dépendance, du sous-développement, du mouvement ouvrier et paysan et de la problématique agraire.

[555] « una especie de "leyenda negra" sobre América Latina, que no corresponde a la realidad ».

Afin de saisir pleinement l'importance de cet événement - et d'en analyser ensuite les répercussions sur le thème central de cette thèse, à savoir la relation entre l'institution ecclésiastique et le problème agraire -, il convient désormais d'examiner plus précisément le déroulement de la Conférence de Medellín et la participation des prélats latino-américains, qui contribuent à faire de la Colombie, en 1968, un « forum important »[556], un espace central de délibération et de redéfinition des orientations du catholicisme continental.

6.2.2 Medellín comme moment fondateur d'un nouveau langage ecclésial : redéfinition de la pastorale et affirmation du concept de libération

La IIe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, convoquée à Medellín du 26 août au 6 septembre 1968, se place dans la perspective d'une adaptation pastorale et d'une réception continentale du Concile. Cet événement marque un moment décisif dans la traduction concrète des orientations de Vatican II dans le contexte latino-américain, en cherchant à articuler les principes conciliaires avec les réalités sociales, économiques et culturelles propres au continent, tout en inaugurant un processus de réinterprétation active et contextualisée du message ecclésial.

Parmi les évêques qui y participent émerge progressivement la conscience que cette rencontre constitue une étape majeure dans l'histoire de la région, et pas seulement du point de vue religieux, mais également sur les plans social et politique. Ainsi, Medellín ne se limite pas à un événement ecclésial : la rencontre devient un espace de prise de conscience collective, faisant naître un fort sentiment de responsabilité face aux problèmes qui affectent les populations du continent.

À cet égard, les déclarations de plusieurs évêques latino-américains - Mgr Pablo Muñoz Vega, archevêque de Quito (Équateur) et vice-président du CELAM pour la période 1966-1967, Mgr Eduardo Pironio, évêque auxiliaire de La Plata (Argentine) et secrétaire général du CELAM (1968-1972), Mgr Cândido Padin, évêque de Lorena (Brésil) et président du Département d'Éducation du CELAM (1967-1972), et Mgr Marcos McGrath, évêque de Santiago de Veraguas (Panama) et deuxième vice-président

[556] Cette expression a été employée par Vladimir Zabala, protagoniste avec son père German, des débats qui animent les milieux catholiques de gauche à la fin des années 1960 en Colombie et que nous avons interviewé en janvier 2024 dans sa maison de Bogotá.

du CELAM (1966-1970) - publiées dans *El Catolicismo* en avril 1968, sont particulièrement révélatrices[557]. Ces prises de position permettent d'observer l'émergence d'une nouvelle génération épiscopale, qui, dans la seconde moitié des années 1960, acquiert une influence croissante au sein du CELAM et adopte des positions pastorales relativement modérées et progressistes (Queiroz 2021, 209, 238 ; Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 92-93), en rupture partielle avec les modèles traditionnels d'action sociale, désormais jugés insuffisants (Compagnon 2008, 1 ; Arias Trujillo 2009, 83).

Parmi ces évêques, les trois premiers insistent particulièrement sur la notion de responsabilité. Mgr Pironio, pour sa part, interprète davantage la Conférence comme un « grand événement salvifique »[558], affirmant que la responsabilité de l'épiscopat consiste à « ausculter, de manière très concrète, la voix de l'Esprit qui parle à travers les signes des temps, ici même en Amérique latine »[559] (*El Catolicismo*, 07/04/1968, p. 6). Cette lecture confère à Medellín une dimension à la fois spirituelle et historique, dans laquelle discernement religieux et engagement concret se trouvent étroitement articulés. Mgr Padin souligne, quant à lui, que cette responsabilité dépasse le cadre continental, inscrivant l'expérience latino-américaine dans une dynamique universelle, où elle est appelée à servir de modèle pour d'autres régions.

Mgr Muñoz Vega estime que l'Amérique latine vit alors « le moment le plus grave de son histoire »[560] et considère la Conférence comme « l'événement le plus important de l'histoire du continent »[561], marquant une conjoncture décisive pour l'épiscopat. Selon lui, il s'agit d'un moment de responsabilité historique qui exige de réaliser l'unité de l'Église afin de faire face aux grands problèmes contemporains, dans un contexte marqué

[557] À ces figures s'ajoutent plusieurs prélats influents, tels que Lucian Metzinger, évêque d'Ayaviri (Pérou), Gerardo Valencia Cano, évêque de Buenaventura (Colombie), Antonio Quarracino, évêque de Nueve de Julio (Argentine), Leonidas Proaño, évêque de Riobamba (Équateur), ainsi que Julián Mendoza, évêque de Buga (Colombie). À leurs côtés interviennent également des experts catholiques, parmi lesquels le Chilien Renato Poblete, le théologien brésilien Raimundo Caramurú et le théologien péruvien Gustavo Gutiérrez. L'ensemble de ces acteurs participe à une réunion tenue au siège du CELAM à Bogotá en janvier 1968. Cette rencontre, au-delà des aspects organisationnels (programmation et logistique de l'événement), revêt une importance décisive sur le plan intellectuel et pastoral. Elle donne lieu à l'élaboration d'une première version du document de base de la Conférence, qui propose à la fois une analyse de la situation latino-américaine à partir des sciences sociales et une interprétation théologique de cette réalité, débouchant sur la définition de priorités pour l'action pastorale de l'Église (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 93).

[558] « gran acontecimiento salvífico ».

[559] « auscultar, de manera muy concreta, la voz del Espíritu que nos habla a través de los signos de los tiempos, concretamente aquí en Latinoamérica ».

[560] « el más importante acontecimiento para la historia de la Iglesia en el continente ».

[561] « El momento más grave de nuestra historia ».

par par la diversité et la fragmentation des situations nationales (*El Catolicismo*, 07/04/1968, p. 6).

Cette insistance sur la diversité des situations nationales invite précisément à mobiliser des outils d'analyse permettant d'en rendre compte. À cet égard, la typologie proposée par Enrique Dussel (1979, 83) permet de mieux saisir cette hétérogénéité des situations nationales : elle met en évidence que l'Église latino-américaine est traversée par des configurations politiques et sociales profondément différenciées, rendant d'autant plus nécessaire un effort de coordination et de réflexion commune à l'échelle continentale. Pour la période 1968-1972, Dussel distingue plusieurs modèles d'insertion ecclésiale en fonction des contextes socio-politiques :

1- Des Églises insérées dans des contextes socialistes ou en transition vers le socialisme (Cuba, Chili) ;
2- Des Églises confrontées à des processus réformistes de libération nationale (Argentine, Bolivie, Pérou, Équateur, Panama) ;
3- Des Églises évoluant dans des régimes de capitalisme dépendant caractérisés par des démocraties formelles (Mexique, Colombie, Venezuela, Costa Rica) ;
4- Des Églises situées dans des États autoritaires structurés par la doctrine de la sécurité nationale (Brésil, Uruguay, Paraguay, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, République dominicaine, Haïti).

Les prises de position des évêques du CELAM montrent que le langage conciliaire n'est pas adopté de manière automatique ou superficielle. Il fait au contraire l'objet d'une appropriation différenciée, étroitement liée aux contextes nationaux et aux défis propres à chaque situation. Il répond ainsi à une volonté réelle d'adaptation pastorale aux transformations du continent. C'est ce qu'exprime Mgr McGrath lorsqu'il évoque une « convergence des efforts conciliaires en train de se réaliser en Amérique latine pour faire face à un nouveau monde qui est en train de se créer sur le continent »[562].

Dans cette perspective, le thème même de la rencontre - « *La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio »* (L'Église dans la transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile) - fonctionne comme un véritable programme d'action, visant à articuler les orientations de Vatican II avec les nouvelles

[562] « Convergencia de los esfuerzos conciliares que se están haciendo en América Latina para enfrentar el nuevo mundo que se está creando en nuestro continente ».

sensibilités théologiques et pastorales, notamment à travers une attention accrue aux réalités sociales et aux populations les plus pauvres (Arias Trujillo 2003a, 208).

La tenue de la IIe Conférence générale du CELAM témoigne également de l'attention croissante de la papauté envers l'Amérique latine, comme l'illustre la décision de Paul VI de se rendre personnellement en Colombie, devenant ainsi le premier pontife régnant à visiter le sous-continent. La Conférence est solennellement inaugurée par Paul VI dans la cathédrale de Bogotá le 24 août 1968. Dans son allocution, il insiste sur la portée historique de cet événement, appelé selon lui à ouvrir une nouvelle étape dans la vie de l'Église sur le continent. Son discours établit un lien explicite entre l'héritage missionnaire et les défis contemporains, rappelant aux évêques leur responsabilité évangélisatrice dans un contexte en profonde mutation. À ce propos, le pape affirme :

> La première visite personnelle du Pape à ses Frères et à ses Fils en Amérique latine n'est pas, à vrai dire, un simple et singulier fait de chronique ; c'est, à notre sens, un fait historique, qui s'insère dans la longue, complexe et laborieuse action évangélisatrice de ces immenses territoires et qui, par là même, la reconnaît, la ratifie, la célèbre et en même temps la conclut dans sa première époque séculaire ; et, par une convergence de circonstances prophétiques, s'inaugure aujourd'hui, avec cette visite, une nouvelle période de la vie ecclésiastique[563] (Paul VI 1968b).

En invoquant la mission de l'Église face aux exigences du temps présent, le pape souligne que l'œuvre évangélisatrice demeure inachevée, raison pour laquelle il invite les religieux à redoubler les efforts et à consentir de nouveaux sacrifices. Parallèlement, il reconnaît les tensions qui traversent la région, évoquant notamment une « angoisse des peuples » et une « instabilité qui menace tout le monde », des réalités face auxquelles les pasteurs de l'Église ne peuvent rester indifférents et qu'ils doivent assumer comme leurs propres préoccupations pastorales.

Face à ces défis, Paul VI indique la voie de la charité et met en garde les évêques contre toute dérive idéologique et politique, affirmant :

> Nous répétons nous-mêmes encore une fois à ce propos : ni la haine, ni la violence, ne sont la force de notre charité. Parmi les diverses voies vers une juste régénération sociale, nous ne pouvons choisir ni celle du marxisme athée,

[563] « La primera visita personal del Papa a sus Hermanos y a sus Hijos en América Latina, no es en verdad un sencillo y singular hecho de crónica; es, a nuestro parecer, un hecho histórico, que se insiere en la larga, compleja y fatigosa acción evangelizadora de estos inmensos territorios y que con ello la reconoce, la ratifica, la celebra y al mismo tiempo la concluye en su primera época secular; y, por una convergencia de circunstancias proféticas, se inaugura hoy con esta visita un nuevo período de la vida eclesiástica ».

> ni celle de la rébellion systématique, ni encore moins celle de l'effusion de sang et de l'anarchie[564] (Paul VI 1968b).

Cette prise de position révèle une tension fondamentale entre encouragement au changement social et rejet des solutions révolutionnaires, caractéristique du moment postconciliaire. Paul VI évoque ensuite les initiatives sociales déjà entreprises et insiste sur la nécessité de dépasser les déclarations de principe pour passer à des actions concrètes, capables de garantir la paix et la justice sociale, ce qui illustre un déplacement vers une pastorale plus pragmatique et opérationnelle. En conclusion de son allocution, il rappelle les principes fondamentaux de la DSC et affirme la vocation de l'épiscopat qui,

> dans sa deuxième Assemblée Générale, depuis la place qui lui revient, face à tout problème spirituel, pastoral et social, prêtera son service de vérité et d'amour en vue de la construction d'une civilisation nouvelle, moderne et chrétienne[565] (Paul VI 1968b).

Dans cette perspective, la Conférence de Medellín constitue un moment décisif dans l'histoire de l'Église latino-américaine, marquant un véritable acte de refondation pastorale. Elle consacre le passage d'une Église principalement réceptrice des orientations romaines à une Église capable de produire ses propres cadres d'interprétation et d'action, en fonction de son contexte historique et social. Sans renier l'héritage européen, important mais désormais insuffisant pour comprendre les réalités spécifiques du sous-continent, l'Église latino-américaine cherche à élaborer une approche théologique adaptée à son propre contexte historique et social.

Après près de cinq siècles d'histoire ecclésiale, une rupture s'esquisse donc, portée par la volonté de développer une théologie spécifiquement latino-américaine (Pérez Prieto 2016, 76). Cependant, cette transformation ne va pas sans tensions. Dès sa tenue, l'interprétation de Medellín fait l'objet de lectures divergentes et met en lumière plusieurs contradictions : entre le discours officiel sur la pauvreté et l'écoute effective des populations, entre la forte médiatisation de l'événement et le faible contact direct avec les fidèles, ou encore entre son rayonnement continental et son impact limité au niveau local.

---

[564] « nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía ».

[565] « en su segunda Asamblea General, desde el puesto que le compete, ante cualquier problema espiritual, pastoral y social, prestara su servicio de verdad y de amor en orden a la construcción de una nueva civilización, moderna y cristiana ».

Dès lors, Medellín apparaît comme un symbole disputé, révélateur du caractère conflictuel et pluriel de la mémoire sociale. Dans cette optique, Calvo Isaza et Parra Salazar (2012, 155) proposent de le considérer comme une « zone de contact », où des influences internationales sont appropriées, transformées ou contestées à l'échelle locale. Son étude s'inscrit ainsi dans une approche critique de la mondialisation, attentive aux processus de réinterprétation propres aux sociétés latino-américaines.

C'est précisément dans ce cadre qu'il convient de situer la redéfinition du concept de pastorale. Selon Daniel Levine (2014, 171), celui-ci, catégorie centrale de l'action religieuse, est élargi au cours de la période pour englober « une série d'activités qui s'insèrent facilement dans ce que l'on considère généralement comme de la 'politique'»[566]. Bien que, dans le sillage de Vatican II, l'Église s'éloigne d'une action politique directe visant à mobiliser les masses pour influencer l'action des gouvernements[567], elle se trouvent néanmoins confrontée à une nouvelle forme d'implication dans la sphère publique, qui s'articule autour d'un concept central : la libération humaine (Levine 2014, 172 et 194). Pour Levine, la libération renvoie à un ensemble d'actions orientées vers le changement social et politique, à travers lesquelles l'Église cherche à légitimer certaines préoccupations inscrites à l'agenda latino-américain[568]. Par son action pastorale, elle aspire ainsi à influencer la définition même de la situation politique, en abordant les problèmes sociaux sous un angle sociologique ou structurel plutôt que strictement moral.

Dans le prolongement de cette évolution, Pia Paganelli (2012, 80) souligne que Vatican II est à l'origine de la réflexion sur la libération en Amérique latine, même si celle-ci doit être replacée dans le contexte d'une époque marquée par la pensée

[566] « a series of activities which easily slide into what is commonly thought of as 'politics' ».

[567] Cela est visible en Colombie dès le début du régime du *Frente Nacional*, qui permet à l'Église de dépasser l'alliance traditionnelle avec le Parti conservateur et les conflits avec le Parti libérale, lui permettant ainsi de se proclamer formellement neutrale dans le domaine politique.

[568] À l'époque ces préoccupations opposent les partisans de la théorie du développement à ceux de la théorie de la dépendance et de la libération (Devés Valdés 2003, 68), ouvrant ainsi un débat intellectuel et politique qui structure profondément les années 1960 en Amérique latine. Tandis que les approches développementistes privilégient une modernisation progressive dans le cadre du capitalisme international, les théories de la dépendance mettent en avant les rapports asymétriques du système mondial et dénoncent les mécanismes de domination économique. Dans leur prolongement, les perspectives de la libération radicalisent cette critique en articulant transformation sociale et émancipation politique. Comme le soulignent Claudia Gilman (2003, 39) et Pia Paganelli (2012, 77), ces débats s'organisent autour de deux dynamiques majeures : d'une part, la valorisation croissante de l'engagement politique des acteurs sociaux et, d'autre part, l'émergence d'un horizon révolutionnaire comme modalité privilégiée du changement social.

développementiste avant de céder progressivement la place à un véritable « langage de la libération ». Ce dernier découle d'une nouvelle interprétation du sous-développement, proposée par la théorie de la dépendance, particulièrement influente à la fin des années soixante.

Cette transformation du langage ecclésial se manifeste clairement dans la presse colombienne catholique de l'époque, comme en témoigne la *Revista Javeriana* :

> L'image de l'Église, renouvelée par l'action de l'Esprit Saint lors du concile Vatican II, confère à l'épiscopat qui se réunira en Colombie en août 1968 des caractéristiques particulières, visibles dans l'organisation et l'action de l'Église, laquelle doit être, "par sa relation au Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, le sacrement universel du salut et une communauté de foi, d'espérance et de charité" (LG 1, 48, 8). Dans cette perspective, l'Église en Amérique latine doit manifester et réaliser, dans le Christ, l'unité des Latino-Américains, et donner un sens profond à leurs aspirations à l'unité continentale. En somme, elle doit promouvoir le salut intégral de tous les Latino-Américains, comme de l'ensemble des hommes, et les libérer de toute forme d'esclavage (misère, ignorance, oppression, etc.), conséquence du péché. Enfin, en tant que communauté, l'Église est appelée à unifier la diversité et la multiplicité des hommes et des nations[569] (*Revista Javeriana*, julio 1968, p. 19).

Le concept de libération constitue s'impose progressivement comme l'un des éléments structurants des « longues années soixante » (Pensado 2023, 4). Il revêt des significations multiples, qui renvoient principalement à une dimension politique et sociale, et s'inscrivent notamment dans le langage de contestation et l'esprit égalitaire des jeunes activistes, ainsi que dans une dimension contre-culturelle et spirituelle. Dans le cadre catholique, il permet notamment de reformuler le mandat de charité à la lumière

[569] « La imagen de la Iglesia, renovada por el trabajo del Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II, presenta al Episcopado que se reunirá en Colombia en Agosto de 1968, especiales características manifestadas visiblemente en la organización y acción de la Iglesia que deberá ser, "por su relación con Cristo, una especie de sacramento o signo de íntima unión con Dios y de la unidad de todos los hombres, el sacramento universal de salvación y una comunidad de fe, esperanza y caridad" (LG. 1.48.8). De acuerdo con esto, la Iglesia en América Latina debe manifestar y realizar en Cristo, la unidad de los latinoamericanos y dar un sentido profundo a sus aspiraciones por la unidad continental. En suma, debe promover la salvación integral de todos los Latinoamericanos como del resto de los hombres y libertarlos de toda esclavitud (miseria, ignorancia, opresión, etc.), que es consecuencia del pecado. Finalmente, puesto que es una comunidad, la Iglesia está llamada a unificar la diversidad y multiplicidad de los hombres y de las naciones ».

des transformations introduites par Vatican II, inaugurant ce que Paul VI perçoit comme une nouvelle ère marquée par des mutations rapides et profondes (Gilman 2003, 43).

Enfin, comme le souligne Paganelli (2012, 78), ces évolutions se répercutent dans les encycliques et les documents ecclésiastiques, renforçant le lien entre le Vatican et le « Tiers Monde », et mettant en évidence le caractère transformateur de l'Amérique latine. À partir de 1968, le concept de libération tend ainsi à s'affirmer contre les formes paternalistes de la charité et le langage eurocentré de la justice sociale. Ce processus trouve une formulation théologique systématique au début de la décennie de 1970, notamment avec l'ouvrage de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación: perspectivas* (1971), qui vient à définir une nouvelle expérience théologique proprement latino-américaine : la Théologie de la Libération[570], ou, dans un sens plus large, le Christianisme de Libération, une définition que Michael Löwy, Jesús García-Ruiz (1997, 9) et Olivier Compagnon (2008) jugent plus adéquate, car elle englobe toutes les expressions du mouvement : organisations étudiantes et ouvrières, communautés ecclésiales de base (CEB)[571], projets d'éducation populaire, mouvements paysans, ainsi que l'engagement des laïcs et des clercs.

6.2.3 L'option préférentielle pour les pauvres et la centralité des paysans dans le discours magistériel

Le Christianisme de Libération naît ainsi comme réponse à la dépendance politique et économique de la région, fruit d'une expérience ecclésiale en faveur des pauvres commencée en 1968 et culminant en 1972, « pour répondre au besoin de

[570] Victorino Pérez Prieto (2016, 79-80) montre que cette nouvelle expérience théologique plonge ses racines dans les mouvements, pratiques pastorales et réflexions, tant catholiques que protestantes, développés au cours de la première moitié du XXe siècle en Europe, mais ayant également exercé une influence en Amérique latine et en Colombie. Elle s'inscrit notamment dans le prolongement de la théologie dialectique de Karl Barth et de l'engagement ecclésial de Dietrich Bonhoeffer, ainsi que des courants de la théologie de l'espérance (Jürgen Moltmann), de la théologie politique (Johann Baptist Metz) et de la théologie critique d'Edward Schillebeeckx. Elle est également marquée par la Nouvelle théologie (Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac) et par des expériences pastorales comme le mouvement des prêtres ouvriers (Jacques Loew) et l'Action Catholique, avant d'être profondément renouvelée par le Concile Vatican II et des engagements comme celui du groupe de l'« Église des pauvres ».

[571] Les communautés ecclésiales de base (CEB) sont de petits groupes de croyants, généralement composés de dix à trente personnes issues de milieux populaires, qui se réunissent régulièrement pour lire et discuter la Bible, partager leurs expériences et mener des actions concrètes. Selon Daniel Levine (1990, 52), elles se caractérisent par trois éléments essentiels : leur dimension communautaire (petits groupes relativement homogènes), leur lien avec l'Église, et leur position « à la base », c'est-à-dire proches à la fois des fidèles et des populations les plus pauvres. Bien que leurs formes puissent varier, les CEB ont en commun de favoriser la participation collective, la réflexion sur les conditions de vie et l'engagement social, en articulant foi religieuse et action au sein des communautés locales.

remplacer des ‘schémas théologiques’ insuffisants, inadaptés pour accompagner et faire croître la ‘foi’ du chrétien à une époque de crise et de profonds conflits »[572] (Dussel 1995, 119; Echeverry Pérez 2007, 110). Il se caractérise par une approche critique et alternative, intégrant les sciences sociales pour comprendre le monde, et fait de la pauvreté le cœur de sa réflexion théologique et pastorale.

Pour comprendre la centralité acquise par la pauvreté à Medellín, il convient de revenir aux débats conciliaires eux-mêmes, où cette question devient progressivement centrale pour les représentants du Sud global. Elle est envisagée non seulement comme une réalité à combattre pour garantir la dignité humaine, mais aussi comme une condition à partir de laquelle repenser la mission de l’Église[573]. L’option préférentielle pour les pauvres avait été placée au cœur du Concile directement par Jean XXIII qui, dans le discours radiophonique prononcé un mois avant son ouverture, affirmait que : « Face aux pays sous-développés l’Église se présente telle qu’elle est, et elle veut être, en tant que l’Église de tous, et particulièrement l’Église des pauvres »[574] (Jean XXIII 1962). Cette orientation inaugure une transformation durable de l’Église, appelée à conformer sa pratique à l’exemple du Christ et à recentrer son action sur les plus démunis (Planellas i Barnosell 2014, 17).

C’est dans cet esprit qu’à la fin d’octobre 1962 s’était constitué à Rome, au Collège Belge, le groupe d’étude « Jésus, l’Église et les Pauvres », également connu sous le nom d’« Église des Pauvres ». Animé par le prêtre français Paul Gauthier, ce réseau

[572] « para llenar la necesidad de suplir “esquemas teológicos” insuficientes, no adecuados para acompañar y hacer crecer la “fe” del cristiano en una época de crisis, de profundos conflictos ».

[573] À ce propos, la proposition d’un évêque africain invitant les prélats à faire vœu de pauvreté - telle que reportée dans le quotidien colombien *El Tiempo* et conservée dans les archives du Concile - illustre à la fois le radicalisme de certaines prises de position conciliaires et met également en lumière le scepticisme avec lequel la suggestion est accueillie et relatée par l’auteur de l’article, dans contexte national où le respect formel de la hiérarchie, des rites et de la tradition demeure prépondérant : « Un évêque africain a demandé au Concile que les évêques fassent vœu de pauvreté, qu'ils renoncent à leurs pectoraux et ornements et voitures et palais, qu’ils soient comme de simples curés de village. Une humilité excessive, qui confine avec l’orgueil. Les évêques sont comme les chefs des relations publiques de l’Église et doivent apparaître devant les fidèles entourés d’un apparat magnifique : des crosses en or, des chasubles riches. Un évêque vêtu d’une soutane usée et habitant une maison modeste serait la risée des gens. Avec cette logique, on pourrait dire que ni Dieu ni la Vierge n’ont besoin de calices, de ciboires ou d’ostensoirs en or. Ni de couronnes et manteaux couverts de pierres précieuses. Ni des immenses richesses accumulées dans les temples. Ni des milliards que valent beaucoup des œuvres d’art qui recouvrent les murs des vieilles églises. Tout cela devrait donc être vendu au profit des pauvres. On dit que lorsque l’argent sort par la porte, l’amour s’enfuit par la fenêtre. Bien que cela puisse sembler sacrilège, cela pourrait arriver à une Église vêtue de chiffons » (*El Tiempo*, 08/11/1963. AAV, b. 1922, fasc. 3, f. 13. Traduit de l’espagnol).

[574] « In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri ».

transnational réunissait une cinquantaine d'évêques et une trentaine d'experts, majoritairement issu du « Tiers Monde », avec pour objectif de réduire la distance entre l'institution ecclésiastique et les populations marginalisées (Planellas i Barnosell 2014, 31). Parmi eux figuraient plusieurs évêques latino-américains, dont Mgr Larraín Errázuriz, Mgr Hélder Pessõa Cãmara et, du côté colombien, les Mgrs Tulio Botero Salazar et Miguel Antonio Medina, archevêque et évêque auxiliaire de Medellin, Aníbal Muñoz Duque, archevêque de Nueva Pamplona, Raúl Zambrano Camader, évêque de Facatativá, et Angelo Cuniberti, vicaire apostolique de Florencia[575].

Lors des réunions de ce groupe, Mgr Hélder Cãmara - pour lequel le Cardinal Paul Poupard utilise des mots qui nous permettent de comprendre très efficacement l'essence de sa pensée : « […] si on lui demandait quelle langue il parlait, disait : 'Je parle le Camara : un peu de langue et beaucoup de cœur !' » - affirme :

> Perdons la manie de nous considérer des nobles, et renonçons à nos blasons et à nos devises. Simplifions notre manière de nous habiller. Ne faisons pas dépendre notre force morale et notre autorité du type de fabrication de notre voiture… Simplifions le mot « bénéfice », mettons un terme aux différences odieuses dans la rémunération du clergé[576] (Arch. FSCIRE, fond Lercaro, XXII, f. 422).

Ces propositions ne constituent qu'une partie des réflexions conciliaires sur la pauvreté de l'Église : elles témoignent d'un déplacement profond, qui ne se limite pas à des ajustements matériels ou disciplinaires, mais implique une véritable rénovation spirituelle et ecclésiologique (Planellas i Barnosell 2014, 36).

Il nous intéresse de les citer pour souligner notamment la proximité des arguments adoptés au sein des groupes continentaux par les évêques du « Tiers Monde » qui,

[575] Ces noms sont tirés de la liste des participants aux premières réunions du groupe « Jésus, l'Église et les Pauvres » au Collège Belge (octobre-novembre 1962), conservée dans les archives de la Fondation pour les Sciences religieuses de Bologne (FSCIRE) (Fond Lercaro, XXII, f. 427).

[576] Ces propos sont recueillis par Paul Poupard, à l'époque employé à la Secrétairerie d'Etat vaticane, le 8 octobre 1963. Les recueils étaient destinés au pape Paul VI qui suivait l'avancée des réunions des groupes et était intéressé aux arguments que l'on y traitait. Au cours de l'entretien eu en octobre 2022, le Cardinal Poupard a fait témoignage de l'assiduité des évêques latinoaméricains aux réunions, non seulement au Collège Belge, mais aussi à l'église de Saint Louis de France, pour assister aux conférences du Père Henri de Lubac SI, appelé à participer au Concile en tant qu'expert : « […] je me rappelle donc ces années pendant le Concile : les évêques, en particulier les évêques latino-américains, les évêques brésiliens, étaient assidus aux conférences que donnait au Centre Saint Louis de France le Père de Lubac, et le Directeur du Centre qui était le Père Olivier de la Brosse enregistrait les conférences, et le lendemain je les portais au Pape Paul VI. Paul VI était très attentif à ce que disaient les évêques, les requêtes des évêques […] », qui permettent d'identifier les principaux arguments traités par le pontife dans sa future encyclique sociale, la *Populorum Progressio*, publiée en 1967.

rappelons-le, participent et se prononcent pour la première fois dans une assemblée aussi vaste. Les interventions contribuent à changer la réputation mondiale de l'institution, en lui donnant une nouvelle énergie, sans ajouter une ultérieure thématique de discussion, mais en réaffirmant la centralité de la pauvreté dans la doctrine catholique. Selon le Cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne et porte-parole du groupe de « l'Église des Pauvres », cette doctrine doit être orientée sur l'Église (*De Ecclesia*) afin de permettre aux pères conciliaires de « pénétrer plus à fond, au-delà des contours de l'ordre juridico-ecclésiastique, auxquels s'arrêtent jusqu'à présent beaucoup de nos discussions et directives »[577].

La question de la pauvreté s'inscrit dans les mouvements de renouveau qui, d'après Massimo Faggioli (2015, 297), alimentent, d'une manière directe ou indirecte, les discussions du Concile sur l'ecclésiologie, laquelle s'impose comme le principal sujet des débats conciliaires. En reprenant les propos de Faggioli, nous constatons que l'un des éléments qui marquent Vatican II réside dans le passage d'une ecclésiologie juridique vers une ecclésiologie spirituelle : c'est-à-dire d'une Église qui se conçoit juridiquement comme une institution parfaite, où domine le Droit canonique, vers une Église qui se conçoit plutôt comme le « corps mystique du Christ ».

Cela est illustré par les déclarations de Mgr Pablo Correa León, évêque de Cúcuta, lors de la discussion du schéma *De episcopis ac de dioecesium regimine*, sur la condition des évêques et lié directement au schéma *De Ecclesia* concernant l'Église, reportée par *El Catolicismo* le 21 novembre 1963. Dans son intervention, le prélat colombien critique l'attitude de la minorité représentée par les membres de la Curie romaine (conservatrice et très influente) pour ne pas respecter le règlement conciliaire, ayant présenté un document qui n'avait pas reçu l'approbation de la commission, dont il fait lui-même partie[578]. Cette accusation sert d'opportunité pour présenter les contours de l'autorité de

[577] « capace di penetrare più a fondo, oltre i lineamenti dell'ordine giuridico-ecclesiastico, ai quali si arrestano sinora molte delle nostre trattazioni e direttive ». Ces mots sont tirés du discours prononcé par le cardinal Lercaro le 6 décembre 1962, à la fin de la première session conciliaire, avec lequel il aborde la question des pauvres et de leur évangélisation, sans laquelle il considère que l'Église ne peut pas accomplir pleinement sa mission. Pour l'archevêque de Bologne, la pauvreté constitue une synthèse de l'ecclésiologie du Vatican II et une référence évangélique centrale, en relation à la condition du Christ et à la référence que les Ecritures font des pauvres, qu'il définit comme les membres privilégiés de l'Église, qui doit donc prendre leur défense pour ne pas risquer de les perdre. Dans cette allocution, il apparait évident que leur évangélisation résulte importante pour l'unité des chrétiens et l'émancipation des peuples qui, tels les paysans latino-américains, vivent dans la misère (Svidercoschi 1968, 179-80; Planellas i Barnosell 2014, 41-43).

[578] Sur l'intervention de Mgr Correa lors de la deuxième session conciliaire, voir Famerée (1998).

l'évêque, mais aussi pour revenir sur la tradition institutionnelle de l'Église. Selon l'article :

> Le cœur de l'intervention revêt un profond intérêt pour l'avenir religieux de l'Amérique latine. Il a été affirmé, en premier lieu, la nécessité que la figure de l'évêque, en tant que gouvernant, ne doit pas être dissociée de sa condition de pasteur. En effet l'Église, en raison de sa longue tradition institutionnelle, est souvent exposée au risque du canonisme, c'est-à-dire à la tendance à réduire ses réalités à des termes légaux irréprochables, au détriment du profond sens spirituel qui les anime. Un évêque n'est pas seulement un administrateur doté des trois pouvoirs : s'il exerce une juridiction c'est parce que, dans les mots de Mgr. Correa, « sa raison d'être ultime et la norme suprême de son exercice ne sont rien d'autre que de chercher le salut des âmes dans la mission du Christ ». Point n'est besoin de mesurer les extraordinaires conséquences qu'une telle conception implique pour les relations entre l'évêque et son peuple. Il ne s'agit pas de réduire l'autorité de l'évêque, mais que celle-ci commence à être exercée plus comme que comme un exercice de pouvoir[579] (*El Catolicismo*, 21/11/1963, p. 4. AAV, b. 1922, fasc. 5, f. 1).

Opposée à celle de la minorité conservatrice, les mots de l'évêque de Cúcuta reflètent l'attitude progressiste adoptée par la majorité des pères au cours du Concile et dominante à Medellín, laquelle est orientée vers une vision renouvelée de l'Église, tant au niveau national qu'au niveau transnational. Cette vision tend à modifier la réputation générale de l'institution, dont l'autorité ne doit plus être imposée depuis Rome (identifiée avec le centre de la catholicité), par le biais d'un leadership symbolique et des décisions autoritaires ; mais elle doit reposer sur les qualités des personnes qui occupent la fonction, et sur le style avec lequel ces dernières formulent leurs directives (Vallier 1971, 484).

Dans le contexte latino-américain de la fin des années 1960, la figure du pauvre n'est pas abstraite : elle renvoie à des réalités sociales concrètes, structurées par des inégalités historiques persistantes. Le pauvre est avant tout le paysan, qui incarne la misère structurelle d'une société profondément inégalitaire. À cette époque, la majorité de la population latino-américaine demeure rurale ou en voie d'urbanisation contrainte,

[579] « La sustancia de la intervención es de profundo interés para el futuro religioso de América Latina. Se afirmó, en primer lugar, la necesidad de que la figura del obispo, como gobernante, no aparezca dislocada de su condición de pastor. Efectivamente la Iglesia, por su larga tradición institucional, bordea con frecuencia el peligro del cañonismo, que consiste en condensar sus realidades en términos legales impecables, sin tener cuenta del profundo sentido espiritual que las anima. Un obispo no es solo un gobernante, dotado de las tres potestades: si tiene jurisdicción es porque, en palabras de Mons. Correa, "su última razón de ser y la norma suprema de su ejercicio no es otra que procurar la salvación de las almas por misión de Cristo". No hay para qué ponderar las extraordinarias consecuencias que implica semejante concepción para las relaciones entre el obispo y el pueblo. No es que al obispo se le disminuya su autoridad, sino que ésta empieza a ser ejercitada más como servicio que como poder ».

déracinée par des dynamiques de développement qui l'excluent autant qu'elles la mobilisent. Dans ce cadre, la question agraire s'impose comme un enjeu central des préoccupations pastorales et politiques.

La Conférence de Medellín inaugure alors une réception créative du Concile à partir des pauvres et en Amérique latine, en reformulant la problématique conciliaire de l'Église dans le monde comme celle d'une Église dans le « Tiers Monde ». Dans ce déplacement, le problème des années 1960 n'est plus tant celui de l'unité des nations ou du genre humain, thème central de la théologie du « Corps mystique » chère à Pie XII, que celui de l'unité entre deux mondes antagoniques, auxquels vient désormais s'ajouter le « Tiers Monde ».

Les décisions prises à Medellín sont recueillies dans le document final de la rencontre épiscopale, connu sous le titre de *Conclusions de Medellín*, texte fondamental pour l'Église latino-américaine de la fin des années 1960 (Queiroz 2021, 47). Ce document comprend le discours d'ouverture du pape Paul VI, une brève présentation rédigée par Mgr Avelar Brandão, archevêque de Teresina (Brésil) et Mgr Eduardo Pironio - respectivement président et secrétaire général du CELAM -, un « Message aux peuples d'Amérique latine » rédigé le dernier jour de la Conférence, une « Introduction aux conclusions », ainsi que les rapports des seize commissions thématiques.

Ces commissions s'articulent autour de trois grands axes :

1- La promotion humaine, qui entretient le lien le plus direct avec la société et regroupe six thématiques : la justice, la paix, la famille et la démographie, l'éducation et la jeunesse. Elle traduit la volonté des évêques d'affronter les inégalités structurelles du continent et d'inscrire l'action de l'Église dans les réalités sociales concrètes.
2- L'évangélisation et la croissance de la foi, qui aborde les dimensions pastorales de l'action de l'Église dans le monde et inclut la pastorale populaire, la catéchèse, la pastorale des élites et la liturgie, témoignant d'une réflexion sur les modalités d'annonce de la foi dans un contexte marqué par de profondes transformations sociales.
3- L'Église visible et ses structures, qui se concentre sur l'organisation interne de l'institution ecclésiale. Il s'agit de l'axe le plus développé quantitativement, portant principalement sur des questions telles que le rôle des laïcs, la vie

> religieuse, le ministère sacerdotal, la formation du clergé, la pastorale d'ensemble, la pauvreté de l'Église ainsi que les moyens de communication sociale (Queiroz 2021, 111-112).

Sur le plan interprétatif, le CELAM lit cette situation comme le résultat du passage d'une société traditionnelle à une société moderne, caractérisée par la massification, l'individualisme, le pluralisme idéologique et la sécularisation. À la lumière de l'Évangile, les évêques affirment que le salut peut se construire dans l'histoire, en lien avec la réalisation du Royaume de Dieu, et proposent, sur le plan pastoral, une adaptation de l'Église, un engagement accru en faveur du développement humain et l'usage de nouveaux moyens de communication pour transmettre la foi (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 93).

Sur le fond, en rassemblant les positions des évêques, les *Conclusions de Medellín* participent de manière décisive à l'affirmation d'une Église plus engagée dans les luttes pour la justice sociale. Le document propose une analyse de la situation de « l'homme latino-américain », en soulignant l'ampleur de la pauvreté qui touche de larges franges de la population, décrite comme une « injustice qui crie au ciel » (*Justicia*, n. 1 ; CELAM [1968] 2005, 31). Il met également en avant l'urgence de réduire les inégalités entre les groupes sociaux, en accordant une attention particulière aux populations rurales, dont les revendications traduisent une aspiration à des conditions d'existence plus justes.

Les paysans occupent en effet une place centrale dans les dispositions finales de la Conférence. Dans la section consacrée à la Justice, au sein de l'axe « Promotion humaine », les évêques s'adressent directement à eux en ces termes :

> La Deuxième Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-américain s'adresse à tous ceux qui, par l'effort quotidien, créent les biens et les services qui permettent l'existence et le développement de la vie humaine. Nous pensons tout particulièrement aux millions d'hommes et de femmes latino-américains qui constituent le secteur paysan et ouvrier. Ceux-ci, pour la plupart, souffrent, aspirent et s'efforcent à un changement qui humanise et dignifie leur travail (*Justicia*, n. 9 ; CELAM [1968] 2005, 34)[580].

[580] « La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se dirige a todos aquellos que, con el esfuerzo diario, van creando los bienes y servicios que permiten la existencia y el desarrollo de la vida humana. Pensamos muy especialmente en los millones de hombres y mujeres latinoamericanos, que constituyen el sector campesino y obrero. Ellos, en su mayoría, sufren, ansían y se esfuerzan por un cambio que humanice y dignifique su trabajo. Sin desconocer la totalidad del significado humano del trabajo, aquí lo consideramos como estructura intermedia, en cuanto constituye la función que da origen a la organización profesional en el campo de la producción ».

Cette reconnaissance de la souffrance paysanne s'accompagne d'une réflexion sur ses causes structurelles. Les *Conclusions* identifient en particulier les inégalités criantes qui caractérisent le monde rural, résumées par la formule évocatrice : « peu ont beaucoup (culture, richesse, pouvoir, prestige), tandis que beaucoup ont peu »[581] (*Paz*, n. 3 ; CELAM [1968] 2005, 41). Pour en rendre compte, les évêques mobilisent des outils d'analyse empruntés aux sciences économiques, leur permettant d'identifier les mécanismes à l'origine de cette marginalisation. Ils examinent à cette fin les deux grands systèmes économiques qui influencent alors l'Amérique latine et conditionnent la situation des paysans :

> Dans le monde d'aujourd'hui, la production trouve son expression concrète dans l'entreprise, aussi bien industrielle que rurale, qui constitue la base fondamentale et dynamique du processus économique global. Le système entrepreneurial latino-américain et, par lui, l'économie actuelle, répondent à une conception erronée du droit de propriété des moyens de production et de la finalité même de l'économie. [...] Le système libéral capitaliste et la tentation du système marxiste semblent épuiser sur notre continent les possibilités de transformer les structures économiques. Les deux systèmes attentent à la dignité de la personne humaine ; car l'un a pour présupposé la primauté du capital, son pouvoir et son utilisation discriminatoire en fonction du profit ; l'autre, bien qu'il soutienne idéologiquement un humanisme, considère plutôt l'homme collectif et, dans la pratique, se traduit par une concentration totalitaire du pouvoir de l'État. Nous devons dénoncer le fait que l'Amérique latine se trouve enfermée entre ces deux options et demeure dépendante de l'un ou l'autre des centres de pouvoir qui canalisent son économie[582] (*Justicia*, n. 10 ; CELAM [1968] 2005, 34-35).

[581] « pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco ».

[582] « En el mundo de hoy, la producción encuentra su expresión concreta en la empresa, tanto industrial como rural, que constituye la base fundamental y dinámica del proceso económico global. El sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía. [...] El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno u otro de los centros de poder que canalizan su economía. Hacemos, por ello, un llamado urgente a los empresarios, a sus organizaciones y a las autoridades políticas, para que modifiquen radicalmente la valoración, las actitudes y las medidas con respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas. Merecen aliento todos aquellos empresarios que, individualmente o a través de sus organizaciones, hacen esfuerzos para orientar a las empresas según las directivas del magisterio social de la Iglesia. De todo ello dependerá fundamental ».

Le recours à ce type d'analyse témoigne du rôle croissant des sciences sociales dans la réflexion théologique latino-américaine[583]. La Conférence de Medellín marque à cet égard un tournant, en intégrant ces disciplines comme instruments privilégiés d'intelligibilité du réel, favorisant ainsi une compréhension plus fine des dynamiques sociales et un dialogue renouvelé entre théologiens et intellectuels laïcs. Face à ce diagnostic, les *Conclusions* formulent des orientations concrètes en matière de réforme agraire et d'organisation paysanne. Sur le plan de la transformation des structures rurales, le document affirme :

> Cette Deuxième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain ne veut pas manquer d'exprimer sa préoccupation pastorale pour le vaste secteur paysan […] il ne fait aucun doute qu'il existe un dénominateur commun à toutes ces réalités : la nécessité d'une promotion humaine des populations paysannes et indigènes. Cette promotion ne sera pas viable si une réforme authentique et urgente des structures et de la politique agraires n'est pas mise en œuvre. Ce changement structurel et la politique correspondante ne se limitent pas à une simple distribution des terres. Il est indispensable de procéder à leur attribution selon certaines conditions qui légitiment leur occupation et assurent leur rendement, tant au bénéfice des familles paysannes que de l'économie du pays[584] (*Justicia*, n. 14 ; CELAM [1968] 2005, 36).

La réforme agraire envisagée à Medellin ne se réduit donc pas à une simple redistribution foncière, mais implique également l'organisation des paysans en structures intermédiaires solides et efficaces, notamment sous forme de coopérative, ainsi que le développement de centres urbains en milieu rural permettant aux populations paysannes d'accéder aux bien culturels, sanitaires et politiques. Dans le même esprit, les *Conclusions* préconisent le renforcement de l'organisation syndicale paysanne :

> L'organisation syndicale paysanne et ouvrière, à laquelle les travailleurs ont droit, devra acquérir une force et une présence suffisantes au sein des structures professionnelles intermédiaires. Leurs associations devront faire preuve d'une solidarité et d'une responsabilité leur permettant d'exercer leur droit de

[583] Il convient de préciser que le recours aux sciences sociales est largement rejeté par une partie importante de la hiérarchie ecclésiale et fait également l'objet de critiques de la part du président Lleras Restrepo. Si ce dernier accepte le discours sur le changement et la justice sociale, il estime néanmoins que l'usage des sciences sociales par l'Église peut interférer dans les affaires temporelles, qu'il considère comme relevant exclusivement des techniciens et des professionnels (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 136).

[584] « Esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no quiere dejar de expresar su preocupación pastoral por el amplio sector campesino […] no cabe duda que hay un denominador común en todas ellas: la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas. Esta promoción no será viable si no se lleva a cabo una auténtica y urgente reforma de las estructuras y de la política agrarias. Este cambio estructural y su política correspondiente no se limitan a una simple distribución de tierras. Es indispensable hacer una adjudicación de las mismas bajo determinadas condiciones que legitimen su ocupación y aseguren su rendimiento, tanto en beneficio de las familias campesinas cuanto de la economía del país ».

> représentation et de participation aux niveaux de la production et de la commercialisation, à l'échelle nationale, continentale et internationale. Elles devront ainsi exercer leur droit à être également représentées aux niveaux politiques, sociaux et économiques, où sont prises les décisions relatives au bien commun. Par conséquent, les organisations syndicales devront mobiliser tous les moyens à leur disposition pour assurer la formation morale, économique et technique de ceux qui sont appelés à assumer ces responsabilités[585] (*Justicia*, n. 12 ; CELAM [1968] 2005, 35-36).

Cette insistance sur la capacité organisationnelle des paysans révèle une mutation importante dans la manière dont l'Église conçoit son rapport aux classes populaires rurales. Les *Conclusions* notent à cet égard que la prise de conscience croissante des secteurs opprimés constitue un phénomène caractéristique du contexte contemporain, en reprenant les paroles que Paul VI adresse aux paysans colombiens lors de la messe de Mosquera le 23 août 1968 : « Aujourd'hui, le problème s'est aggravé parce que vous avez pris conscience de vos besoins et de vos souffrances, et vous ne pouvez tolérer que ces conditions perdurent sans qu'on y apporte un remède prompt »[586] (*Paz*, n. 7 ; CELAM [1968] 2005, 42).

6.2.4 La réception ambivalente et contrastée au sein de l'Église colombienne : le « *Contradocumento* » et le groupe de Golconda

Cette évolution dans la représentation des paysans se heurte cependant à des résistances significatives au sein de l'épiscopat, et l'Église colombienne constitue à cet égard un cas emblématique. L'introduction par Medellín d'un nouvel horizon pastoral, centré sur la justice sociale, la participation des classes populaires et la transformation des structures, n'est pas reçue de manière homogène par l'ensemble des secteurs ecclésiaux. Elle suscite au contraire des appropriations différenciées, révélatrices de tensions profondes au sein de l'Église nationale.

[585] « la organización sindical campesina y obrera, a la que los trabajadores tienen derecho, deberá adquirir suficiente fuerza y presencia en la estructura intermedia profesional. Sus asociaciones tendrán una fuerza solidaria y responsable, para ejercer el derecho de representación y participación en los niveles de la producción y de la comercialización nacional, continental e internacional. Así deberán ejercer su derecho de estar representados, también, en los niveles políticos, sociales y económicos, donde se toman las decisiones que se refieren al bien común. Por lo mismo, las organizaciones sindicales deberán emplear todos los medios a su alcance para formar moral, económica y técnicamente a quienes han de ejercer estas responsabilidades ».

[586] « Hoy el problema se ha agravado porque habéis tomado conciencia de vuestras necesidades y de vuestros sufrimientos, y no podéis tolerar que estas condiciones deban perdurar sin ponerles solícito remedio ».

Du côté de l'épiscopat, en effet, se maintient une vision largement conservatrice de l'institution et de son action sociale, ce qui constitue une exception notable dans le paysage épiscopal latino-américain (Arias Trujillo 2009, 87). Lors des travaux de Medellín, certains évêques font circuler un texte parallèle, connu sous le nom de *Documento mayoritario del Episcopado colombiano* ou « *Contradocumento* », destiné à marquer leur distance vis-à-vis de l'orientation progressiste de la Conférence.

Ce document adopte une position sensiblement plus modérée sur la question agraire. Il reconnaît l'existence de graves problèmes sociaux et d'injustices rurales, ainsi que la nécessité d'une intervention de l'État pour corriger les effets du marché, mais sans remettre en cause de manière substantielle les structures de propriété existantes. L'Église colombienne apparaît ainsi prudente, voire réticente, entretenant une certaine distance vis-à-vis des revendications populaires. Dans cette perspective, elle se montre peu réceptive aux impulsions de Vatican II et de Medellín, et son action demeure limitée face à la question agraire, ce qui renforce l'image d'une Église à la fois « frein et moteur du changement » évoquée précédemment.

Par ailleurs, le texte rejette la lecture jugée trop pessimiste de la crise latino-américaine proposée par la Conférence, en soulignant que ses causes ne sont pas uniquement internes, mais aussi liées à des facteurs extérieurs au continent (Arias Trujillo 2003, 241). La tonalité même du document confirme cette orientation modératrice. Comme le souligne Hernán Parada (1975, 222), le vocabulaire employé tend à atténuer les tensions sociales :

> on ne parle jamais de « latifundia », mais d'« unités plus grandes », et l'on affirme que leur destruction, « malheureusement, n'est pas économique ». On ne mentionne pas la « marginalité », mais on préfère parler d'« agglomérations suburbaines », et l'on propose des solutions pieuses[587].

Dans cette logique d'atténuation, les solutions proposées privilégient une approche morale plutôt que structurelle, reposant sur la charité, érigée en principe régulateur des relations sociales, en contraste avec les appels à des réformes profondes formulés à Medellín.

[587] « nunca se habla de 'latifundios', sino de 'unidades mayores' y se afirma que su destrucción, 'por desgracia no es económico'. No se menciona la 'marginalidad', sino que se prefiere hablar de 'aglomeraciones suburbanas' y se ofrecen soluciones piadosas ».

Sur la question paysanne spécifiquement, le « *Contradocumento* » développe une lecture technico-économique qui tend à dissoudre le problème agraire dans les impératifs de la modernisation :

> La mécanisation et les progrès technologiques rendent de moins en moins nécessaire le travail de l'homme sur la terre et favorisent la formation de grandes unités d'exploitation pour atteindre des niveaux compétitifs. Le paysan tend ainsi à devenir un facteur anachronique et prend conscience que sa force de travail offre de meilleures perspectives en ville où, même si la misère y est tout aussi pesante, elle laisse au moins entrevoir l'espoir d'une amélioration future […] L'idée ancienne selon laquelle la destruction des grandes unités de production pourrait améliorer la situation paysanne s'est heurtée, malheureusement, à de sérieux obstacles d'ordre technique et économique ; parallèlement, la diminution de la valeur de la terre par rapport à d'autres moyens de production en fait un enjeu moins convoité et, par conséquent, moins susceptible de troubler l'harmonie sociale[588] (*Revista Javeriana*, octobre 1968, p. 519-520).

Loin de promouvoir une transformation des rapports de propriété, le texte tend ainsi à naturaliser la concentration foncière et à inscrire l'exode rural dans une trajectoire présentée comme inévitable et conforme aux exigences de la modernité.

Il convient toutefois de nuancer la portée de cette prise de position. Dans le déroulement de la Conférence, le *Documento mayoritario* demeure largement marginal : il ne reçoit pas l'autorisation de Rome, ne répond à aucune nécessité réelle et n'apporte pas de solutions concrètes aux problèmes de la région (Parada 1975, 223). Sa paternité même est contestée : il serait la production de « certains sociologues soutenus par le patronage de quelques évêques, tandis que d'autres prélats ont nié catégoriquement toute implication dans sa genèse »[589] (Parada 1975, 221-222). Cette ambiguïté s'observe également lors de la conférence de presse censée en expliquer les positions, à laquelle aucun défenseur du texte ne se présente, révélant ainsi son faible encrage institutionnel. Par la suite, l'administrateur apostolique de Bogotá, Mgr Muñoz Duque, affirme

[588] « La mecanización y los avances tecnológicos hacen cada vez menos necesaria la actividad del hombre sobre la tierra y propician la formación de grandes unidades de explotación para conseguir niveles competitivos. El campesino empieza a convertirse en un factor anacrónico y a darse cuenta de que su capacidad de trabajo encuentra mejores perspectivas en las ciudades, donde si la miseria es igualmente agobiadora, permite por lo menos albergar la esperanza de un futuro cambio de fortuna. […] La antigua opinión de que la destrucción de las unidades mayores de producción podría remediar la situación campesina, ha encontrado, por desgracia, graves inconvenientes de orden técnico y económico; a un mismo tiempo el valor decreciente de la tierra frente a otros medios de producción lo hace un factor menos codiciable y por lo tanto menos perturbante de la armonía social ».

[589] « algunos sociólogos, a quienes sostenía el patrocinio de ciertos obispos; pues otros Prelados negaron enfáticamente tener nada que ver con su génesis ».

néanmoins que le document doit être rendu public, notamment pour faire connaître les solutions proposées par l'Église colombienne face aux problèmes latino-américains.

Malgré cette marginalité, ce texte reste révélateur des tensions profondes qui traversent l'Église latino-américaine à l'issue de Vatican II. Selon Arias Trujillo (2003, 241 ; 2009, 87), les prélats colombiens cherchent avant tout à souligner la spécificité du cas national par rapport au reste du continent, au risque de retarder la prise en charge des problèmes sociaux affectant la population colombienne. Le fait que ce document soit rapidement considéré comme une erreur, y compris par les secteurs les plus conservateurs dès les années 1970, mesure l'ampleur du décalage entre l'élan réformateur de Medellín et les résistances institutionnelles qu'il suscite.

Toutefois, la réception de Medellín en Colombie ne se réduit pas à cette réaction conservatrice. À la position de la hiérarchie s'oppose en effet une lecture radicalement différente, portée par un groupe de prêtres, de religieuses et de laïcs qui, loin de freiner les orientations conciliaires, cherchent au contraire à en prolonger et à en radicaliser les implications : le groupe de Golconda.

Ce mouvement ne surgit pas du vide, mais s'inscrit dans la confluence de trois courants qui, au cours des années 1960, travaillent en profondeur le catholicisme latino-américain. Le premier est l'héritage de Camilo Torres, dont la figure martyrisée continue d'irriguer la réflexion d'une partie du clergé colombien, mais pas seulement ; le deuxième est l'impact de *Populorum Progressio,* dont la réception enthousiaste dans le « Tiers Monde »[590] révèle l'attente d'un engagement ecclésial plus concret envers les pauvres ; le troisième, enfin, est le *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*, signé en août 1967 par dix-huit évêques du Sud global, qui franchit un seuil supplémentaire en adoptant une approche explicitement positive de la révolution et du socialisme.

S'inscrivant dans le prolongement des ouvertures introduites par Paul VI dans *Populorum Progressio* - selon esquelles la révolution peut être légitime dans certaines situations de « tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays » (1967, n. 31) -, les signataires du Manifeste en retournent la logique en affirmant :

[590] Rappelons à ce propos le message télégraphié par Mgr Hélder Câmara au pape le jour de Pâques 1967 : « Merci Saint Père, au nom du Tiers monde » (Poupard 1987, 39).

> De la Colombie et du Brésil jusqu'à l'Océanie et la Chine, en passant par le Sahara, la Yougoslavie et le Moyen-Orient, la lumière de l'Évangile éclaire les questions qui, presque toujours les mêmes, se posent partout. Au moment où les peuples et les races pauvres prennent conscience d'eux-mêmes et de l'exploitation dont ils sont encore victimes, ce message donnera courage à tous ceux qui souffrent et luttent pour la justice, condition indispensable de la paix. […] Nos Églises situées dans le tiers monde se trouvent mêlées au conflit dans lequel s'opposent désormais non seulement l'Orient et l'Occident, mais aussi les trois grands ensembles de peuples : les puissances occidentales enrichies au siècle dernier, deux grands pays communistes devenus des puissances, et les peuples qui cherchent encore à échapper à la domination des grands et à se développer librement. […] Les peuples du tiers monde constituent le prolétariat de l'humanité actuelle, exploités par les puissants et menacés dans leur existence même par ceux qui, du seul fait de leur force, s'arrogent le droit d'être les juges et les policiers des peuples matériellement moins riches[591] (*El Manifesto de los obispos del tercer mundo* 1968).

La portée de ce texte tient moins à son contenu doctrinal qu'à son geste rhétorique : en reprenant le vocabulaire marxiste du « prolétariat » et en l'inscrivant dans un cadre évangélique, les signataires opèrent une fusion inédite entre langage théologique et analyse politique. Ce déplacement lexical traduit une recomposition plus profonde des catégories d'interprétation du social au sein du catholicisme latino-américain. Ce Manifeste, signé notamment, pour la Colombie par Mgr Angelo Cuniberti[592], vicaire apostolique de Florencia (Caquetá), inspire rapidement la formation de mouvements similaires à travers le continent. Parmi eux, le *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, né en Argentine et diffusé dans toute la région, se donne pour objectif de faire face à l'écart entre les idéaux issus du Concile et la réalité quotidienne, redéfinissant ainsi le rôle de l'Église et, plus encore, sa relation aux pauvres (Berryman 1989, 24).

---

[591] « Desde Colombia y Brasil hasta Oceanía y China, pasando por el Sahara, Yugoeslavia y el Medio Oriente, la luz del Evangelio esclarece las preguntas que, casi siempre las mismas, son planteadas por todas partes. En el momento en que los pueblos y las razas pobres, toman conciencia de sí mismos y de la explotación de la cual todavía son víctimas, este mensaje dará valor a todos los que sufren y luchan por la justicia, condición indispensable de la paz. [...] Nuestras Iglesias situadas en el tercer mundo se ven mezcladas en el conflicto en el que se enfrentan ahora no solo Oriente y Occidente, sino los tres grandes grupos de pueblos: las potencias occidentales enriquecidas en el siglo pasado, dos grandes países comunistas transformados en grandes que buscan todavía cómo escapar del dominio de los grandes y desarrollarse libremente. [...] Los pueblos del tercer mundo forman el proletariado de la humanidad actual, explotados por los grandes y amenazados en su existencia misma por los que, solo por ser los más fuertes, se arrogan el derecho de ser los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos ».

[592] Il convient toutefois de préciser que Mgr Cuniberti (1921-2012) n'était pas colombien, mais originaire de Mondovì, dans la province de Cuneo en Italie. Cet élément invite à nuancer l'interprétation de son positionnement : son engagement plus marqué peut en partie s'expliquer par une relative extériorité au contexte ecclésial colombien. Il suggère également que les prises de position les plus radicales ou engagées ne provenaient pas exclusivement de l'épiscopat local, dont l'attitude apparaît, dans l'ensemble, plus prudente et mesurée.

C'est dans ce contexte de politisation croissante du catholicisme que surgit alors le groupe Golconda qui incarne cette dynamique de la manière la plus cohérente et la plus radicale. Le mouvement tire son nom de la *finca* Golconda, propriété de l'Action Catholique située dans la commune de Viotá (Cundinamarca), où se tient en juin 1968 une première réunion unissant une soixantaine de personnalités aux profils délibérément hétérogènes : des prêtres « *camilistas* »[593] de l'archidiocèse de Bogotá guidés par René García (futur chef du groupe), des membres de l'épiscopat dont Mgr Raúl Zambrano, des religieuses et professeures du collège Marymount[594], des étudiants et professeurs marxistes de l'*Universidad Nacional* tels que Germán Zabala, le sociologue canadien Clement Laurin, la sociologue bolivienne Ruth Argandoña, des représentants de la Confédération Latino-américaine des Syndicats Chrétiens (CLASC), et même le responsable politique conservateur Belisario Betancur[595] (Restrepo 1995, 37; Pérez Prieto 2016, 92-93). Cette hétérogénéité constitue un trait structurant du mouvement : elle traduit la volonté de construire une convergence large autour de la question sociale, par-delà les clivages idéologiques, dans le prolongement de l'œcuménisme pastoral promu par Vatican II et Medellín.

L'objectif affiché de la réunion est d'étudier les postulats de *Populorum Progressio* et d'en approfondir la connaissance de ses implications pour la Colombie. Toutefois, la démarche adoptée dépasse rapidement ce cadre initial : les participants mobilisent conjointement la théorie de la dépendance, la pensée marxiste et la nouvelle lecture de l'Évangile issue de Vatican II. Ils diagnostiquent la situation colombienne comme une « situation tragique du sous-développement »[596] aux racines coloniales, perpétuée par une classe dirigeante dont les actions dans le champ social sont restées très limitées et qui génère une « structure déformée »[597] (*Declaración del grupo de Golconda*, Archive historique Germán Guzmán Campos – bibliothèque digitale, f. 230-231)

[593] Ces prêtres développent dès le milieu de la décennie de 1960 (correspondant à la phse de radicalisation et mort de Camilo Torres) des importantes activités pastorales dans les quartiers populaires de Bogotá, notamment à *Florencia, La Florida, Soledad Norte, Meissen, Galán* et *Areneras de Usaquén* (Pérez Prieto 2016, 92).

[594] Ces religieuses, en désaccord avec le modèle éducatif du collège destiné aux jeunes filles aisées du nord de Bogotá, entreprennent de le réformer, puis fondent en 1966 un nouvel établissement dans le quartier de *Galán*, au sud de la ville, orienté vers une pédagogie participative à destination des filles des familles ouvrières (Pérez Prieto 2016, 93).

[595] Sur l'intervention de Belisario Betancur lors de la première réunion du groupe de Golconda voir Restrepo (Restrepo 1995, 231).

[596] « situación trágica de subdesarrollo ».

[597] « estructura distorsionada ».

empêchant toute transformation réelle. Cette grille d'analyse, directement héritée de Camilo Torres, permet ainsi de dépasser une approche strictement caritative pour poser le problème en termes structurels et politiques, articulant les conclusions de Medellín avec les catégories d'analyse propres aux sciences sociales latino-américaines.

La deuxième rencontre du groupe, organisée à Buenaventura du 9 au 13 décembre 1968, marque une radicalisation assumée de cet engagement. Cinquante religieux, parmi lesquels nous soulignons la présence de Mgr Valencia Cano, y signent le *Documento del II Encuentro del Grupo Sacerdotal de Golconda*, publié en janvier 1969 sous le titre de *Manifiesto de los Curas Rebeldes*[598]. Structuré en quatre parties - Introduction, Analise de la situation colombienne, Réflexion à la lumière de l'Évangile et Orientations pour l'action - ce texte constitue la première appropriation radicale des conclusions de Medellín dans le contexte colombien (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 136). Ses auteurs s'imposent d'adopter, selon leurs propres termes, « une vision objective de la réalité de l'exploitation »[599] mise en lumière par les évêques réunis à Medellín. Ils accusent la minorité au pouvoir d'avoir institutionnalisé la violence et d'être la responsable du sous-développement, une situation « impossible de dépasser sans une véritable révolution »[600] (*El Compañero*, « Manifiesto de los Curas Rebeldes », janvier 1969, p. 1).

Cette radicalisation doctrinale s'accompagne d'un effort de conceptualisation théologique. Dans le prolongement de cette lecture radicale, le théologien colombien Noel Olaya Perdomo[601] propose à cet égard trois attitudes idéales : la version, la subversion et la conversion[602]. La version renvoie à la légitimation et à la défense du *statu*

[598] Nous allons utiliser la version publiée dans le journal *El Compañero,* organe du Syndicat des Travailleurs de la Fédération Nationale des Caféiculteurs, qui d'après Vladimir Zabala, rencontré le 28 octobre 2022, est le premier à avoir publié le manifeste.

[599] « una visión objetiva de la realidad de explotación ».

[600] « imposible de superar sin una verdadera revolución ».

[601] Noel Olaya Perdomo (1928-2018), théologien et prêtre catholique, a été décrit par Sigifredo Romero Tovar (2020, 1) comme l'une des figures emblématiques du Département de linguistique de l'Université nationale de Colombie, où il enseignait les langues classiques. Il fut également membre de l'Union paroissiale du Sud (*Unión Parroquial del Sur*), du groupe Golconda et de l'Union des Séculiers Missionnaires (*Usemi*).

[602] Dans l'élaboration de ces trois catégories, Noel Olaya affirme s'être inspiré de la méthodologie du pédagogue brésilien Paulo Freire, fondée sur la connaissance et l'analyse critique de la réalité. Selon le théologien colombien : « Freire avait pour tâche concrète l'alphabétisation, mais celle-ci s'accomplit en amenant les gens à écrire et à exprimer leurs idées, de sorte que l'on cherche à leur faire écrire les mots qui les intéressent le plus. Il s'agit là d'une forme d'enquête sur la réalité, visant à établir quels sont les mots-clés qui serviront à l'alphabétisation, car, en même temps qu'ils apprennent à lire et à écrire, ils discutent de leurs propres problèmes » (Romero Tovar 2020, 15. Traduit de l'espagnol).

quo ; la subversion exprime l'élan de ceux qui, souffrant de cet ordre établi, aspirent à un changement profond ; la conversion, enfin, cherche à établir une articulation critique entre les deux (Restrepo 1995, 50; Romero Tovar 2020, 14). Ces catégories offrent ainsi une clé de lecture particulièrement heuristique pour penser la diversité des positionnements ecclésiaux face aux conflits sociaux.

Plus largement, elles s'inscrivent dans le contexte géopolitique de la Guerre froide, dont elles reprennent le vocabulaire pour en proposer une relecture critique. En effet, la Guerre froide est généralement analysée comme une confrontation entre deux projets antagonistes de modernité, se manifestant notamment à travers des dynamiques de subversion et de contre-révolution (De Giuseppe 2023, 201 ; Rostica 2023, 129-130). Dans le contexte latino-américain, cette confrontation s'organise autour d'interactions complexes entre les stratégies des grandes puissances et celles des élites locales (Pettinà 2018, 21)[603]. C'est précisément dans ce cadre géopolitique et idéologique que s'inscrit l'action des membres de Golconda.

L'Église catholique y occupe une position structurellement ambivalente : historiquement intégrée aux structures sociales et politiques, elle est simultanément en mesure de s'en distancier. À travers de nouvelles orientations socio-évangéliques et pastorales (relevant de la logique de la conversion), certains de ses acteurs proposent ainsi des voies alternatives qui contribuent à reconfigurer les rapports entre religion et politique (De Giuseppe 2023, 193-194).

Dans cette perspective d'engagement concret, sur le plan social, le manifeste réclame une réforme urbaine et une « véritable réforme agraire » qui offre « au peuple, tant honoré dans les discours politiques au moment des promesses, mais crucifié au moment des actes, un accès réel à la jouissance de la terre et, par conséquent, à la participation à la production, aux décisions du pays et à sa grandeur »[604]. Ils citent à c e propos le paragraphe 69 de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, concernant la destination universelle des biens de la terre, en ajoutant la formule introduite par Saint

[603] À cet égard, Pettinà cite l'ouvrage d'Odd Arne Westad, *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times* (2005), dans lequel l'auteur analyse le Tiers Monde non seulement comme le simple théâtre figé de la confrontation entre les États-Unis et l'Union soviétique, mais, pour la première fois, comme un objet d'étude central, indispensable pour comprendre pleinement la période et les enjeux qui la traversent.

[604] « al pueblo, tan honrado en los discursos políticos a la hora de las promesas, pero crucificado a la hora de los hechos, un real acceso al disfrute de la tierra y, por consiguiente, a la participación en la producción, en las decisiones del país y en su grandeza ».

Ambroise dans *De Nabuthe* (chapitre 12, n. 53) : « La terre est donnée à tout le monde, et pas seulement aux riches », reprise par Paul VI dans *Populorum Progressio* (1967, n. 23). Cette référence est également mise en avant en juillet 1969 en couverture de *Frente Unido*, devenu l'organe officiel du mouvement (image 4). La question agraire apparaît ainsi comme un point nodal, articulant explicitement engagement ecclésial et revendication sociale.

Parallèlement, sur le plan théologique, le manifeste insiste sur la nécessité d'inclure « le temporel dans le dessein du salut »[605], ouvrant ainsi l'Église aux aspirations concrètes des hommes tout en réaffirmant la dimension politique du ministère sacerdotal. Sur le plan du vocabulaire, la rupture est explicite : les signataires recourent à des expressions telles que « action révolutionnaire », « travail communautaire » ou encore « instaurer une société de type socialiste » (*El Compañero*, « Manifiesto de los Curas Rebeldes », janvier 1969, p. 2). Ces formulations suscitent de vives réactions de la hiérarchie et des élites, tout en assumant pleinement leur filiation avec la pensée de Camilo Torres.

En septembre 1969, *Frente Unido* définit à ce propos Golconda comme :

> Un mouvement né du sang fécond du père Camilo Torres, qui va vers le peuple et avance avec lui, en unité compacte, jusqu'à la prise du pouvoir par le peuple. Un mouvement essentiellement populaire où tous les secteurs ont leur place : intellectuels, prêtres, personnes aisées, pourvu qu'ils se mettent au service du peuple et soient disposés à la prise du pouvoir par et pour le peuple. Un groupe de croyants chrétiens : prêtres et laïcs qui ne demandent aucun privilège et n'apportent à la révolution rien d'autre que le don le plus radical de soi et le service le plus total, pour le bien de tous les hommes[606] (*Frente Unido*, septembre 1969, p. 12).

Cette autodéfinition apparaît éclairante à plus d'un titre. Elle révèle d'abord la filiation explicite avec Torres, dont le nom devient le point de référence fondateur du mouvement. Elle témoigne ensuite d'une volonté d'ancrage populaire qui transcende les catégories sociales, tout en plaçant la « prise du pouvoir » comme horizon politique assumé. Elle met enfin en évidence la tension caractéristique du groupe entre engagement

[605] « lo temporal en el designio salvífico ».

[606] « Un movimiento nacido de la sangre fecunda del Padre Camilo Torres que va al pueblo y sale con él en unidad compacta hasta la toma del poder del pueblo. Un movimiento esencialmente popular donde hay cabida para todos los sectores: intelectuales, sacerdotes, gente acomodada, siempre que se consideren al servicio del pueblo y dispuestos a la toma del poder por y para el pueblo. Un grupo de creyentes cristianos: sacerdotes y laicos que no piden ningún privilegio, ni aportan a la revolución otra cosa que la más radical de las entregas y el más exagerado de los servicios, por el bien de todos los hombres ».

chrétien radical - « le sacrifice le plus absolu »[607] - et vocabulaire révolutionnaire emprunté à la gauche politique.

Cependant, il convient de souligner que, malgré l'emploi d'une terminologie marquée par le langage propre aux mouvements de gauche, ces positions ne relèvent pas d'une simple importation idéologique. Elles s'inscrivent au contraire dans un cadre de légitimation interne au catholicisme latino-américain. Comme le montre Javier Darío Restrepo (1995, 43-44), les références aux conclusions de Medellín, à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* et aux encycliques sociales, en particulier *Populorum Progressio*, sont constantes. Cette articulation confère à la radicalisation portée par Golconda une cohérence théologique, en l'ancrant dans les transformations du magistère postconciliaire.

[607] « la más radical de las entregas ».

Image 4. « La terre est donnée à tout le monde, et pas seulement aux riches ». Frente Unido, juillet 1969, p. 1.


frente unido

Dirección
Manuel Alzate — René García
Edgar Arango — Vicente Mejía
Luis Correa — Alfonso Vanegas

Fundador, Camilo Torres — Bogotá, Julio 1o. de 1969 — Tercera Epoca No. 3

$1

"LA TIERRA

ES DE TODOS NO ES DE LOS RICOS"

RESOLUCION 0002 DEL MINISTERIO DE GOBIERNO TARIFA POSTAL No. 297 ADMINISTRACION POSTAL NACIONAL

6.3 Convergences et tensions : Église, État et question paysanne colombienne

6.3.1 Paul VI à Mosquera (août 1968) : le paysan comme « sacrement du Christ »

À la fin des années 1960, la question paysanne s'impose comme un point de convergence majeur entre les discours ecclésiaux et les politiques publiques en Amérique latine, et plus particulièrement en Colombie. Cette centralité traduit une transformation profonde des modes de légitimation du pouvoir, qu'il soit religieux ou étatique, et illustre le passage des paysans d'un statut d'objets d'une action paternaliste à sujets reconnus, à la fois destinataires prioritaires et sujets actifs des projets de réforme sociale. Cette mutation s'inscrit dans une conjoncture marquée par la réception de Vatican II, la montée des tensions rurales et une crise croissante de légitimité des institutions. L'année 1967 apparaît dès lors comme un moment charnière, au cours duquel se redéfinissent les relations entre Église, État et populations rurales : c'est l'année de publication de *Populorum Progressio*, qualifié de « *bestseller* » qui change le mode de penser et voir le monde des catholiques (La Bella 2020, 301), et celle de la création en Colombie de l'*Asociación Nacional Usuarios Campesinos* (Association Nationale des Usagers Paysans - ANUC), visant à mobiliser les petits producteurs ruraux (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 42).

C'est dans ce contexte qui s'inscrit la visite du pape Paul VI en Colombie, organisée du 22 au 25 août 1968, et qui comme nous l'avons vu constitue le premier voyage pontifical en Amérique latine[608]. Cette visite accompagne à la fois la clôture du XXXIXe Congrès Eucharistique International de Bogotá[609] et l'ouverture de la Conférence de Medellín.

[608] Il convient de rappeler qu'en juin 1960, alors cardinal, Giovanni Battista Montini avait déjà parcouru le sous-continent, témoignant d'une sensibilité particulière à la question sociale latino-américaine. En particulier, il s'était rendu au Brésil à l'invitation du président Juscelino Kubitschek, afin de bénir la nouvelle capitale, Brasília. À cette occasion, il avait visité également Rio de Janeiro où, accompagné par Mgr Câmara, il avait découvert une favela : une expérience qui le marque profondément et renforce sa sensibilité aux inégalités sociales de la région (Bernardelli et Rosoli 2014, 75).

[609] Le Congrès eucharistique international, qui se tient tous les quatre ans, est un rassemblement centré sur l'Eucharistie et la réflexion spirituelle. La trente-neuvième édition, qui se déroule à Bogotá du 18 au 25 août 1968 autour du thème « *Vinculum Caritatis* » (Le Lien de la Charité), est la première après le Concile Vatican II et constitue une occasion d'aborder également les enjeux sociaux en Amérique latine. Dans un contexte de fortes inégalités et de mouvements populaires émergents, le texte préparatoire du congrès évoque une « explosion d'attentes » et souligne l'urgence de traduire la foi en engagement social,

Le voyage, centré sur l'eucharistie et la rencontre avec les pauvres, est chargé d'événements et de rencontres. À Bogotá, Paul VI ordonne de nouveaux prêtres, rencontre les membres du clergé et les « grands » de la société, auxquels il demande explicitement de se mettre au service de ceux qui nécessitent leur richesse (De Carolis, 2020). Mais c'est la rencontre avec les paysans, - « icone de la négation de celle 'destination universelle des biens' que *Popolorum Progressio* a réaffirmé »[610] (Bernardelli et Rosoli 2014, 78) - qui constitue le moment le plus significatifs du voyage.

Le 23 août 1968, Paul VI célèbre une messe historique au Champ San José dans la commune de Mosquera, près de Bogotá, à laquelle participent entre 250.000 et 300.000 paysans venus de Colombie et de toute l'Amérique latine. L'événement suscite un large enthousiasme dans les milieux populaires, ecclésiastiques et médiatiques. Plusieurs figures religieuses, interviewées dans les pages de l'hebdomadaire *El Campesino* le 14 juillet 1968, expriment leurs attentes face à cette rencontre inédite. Parmi elles, Mgr Tulio Botero Salazar témoigne les enjeux pastoraux et symboliques de l'événement. Il s'attache d'abord à dresser un diagnostic social de la condition paysanne en Colombie et en Amérique latine :

> Notre paysan continue d'être isolé, séparé des autres, et cette même séparation a entraîné comme conséquence une certaine faiblesse, disons-le ainsi, dans son organisation. D'autre part, en ce qui concerne l'Amérique latine, notre paysan a été comme l'artisan du progrès de toutes ces nations. De manière particulière, l'Église catholique a eu et a dans le paysan sa meilleure réserve. Nous ne devons pas oublier, pour ce qui concerne la Colombie, que la classe paysanne a été la plus travailleuse ces dernières années, qu'elle a connu un véritable martyre : les campagnes colombiennes, dans toute leur étendue, ont été les victimes innocentes de la violence ; eux, sans la moindre faute, en sont venus à payer les fautes des autres[611] (*El Campesino*, 14/07/1968, p. 3).

Ce double portrait - artisan du progrès des nations, mais victime de la violence et de l'isolement - établit la légitimité d'une attention prioritaire de l'Église envers la

conformément à l'encyclique *Populorum Progressio* (Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali 2016).

[610] « l'icona della negazione di quella "destinazione universale dei beni" cha la *Populorum Progressio* ha riaffermato ».

[611] « el campesino nuestro continúa aislado, separado de los demás y esa misma separación ha traído como consecuencia una debilidad, digámoslo así, en cuanto a su organización. Por otra parte, por lo que respecta a la América Latina, el campesino nuestro ha sido como el artífice del progreso de todas estas naciones. De manera especial la Iglesia católica ha tenido y tiene en el campesino su mejor reserva. No debemos olvidar por lo que toca y se refiere a Colombia, que la clase campesina ha sido la más trabajadora en los últimos años, ha tenido un verdadero martirio, los campos de Colombia, a todo lo largo y ancho, han sido las víctimas inocentes de la violencia, ellos, sin la menor culpa, han venido a pagar las culpas de otros ».

paysannerie, dont l'archevêque de Medellín fait la « meilleure réserve » de l'institution catholique. C'est sur ce socle que s'appuie la lecture théologique qu'il propose ensuite de la venue du pape :

> C'est pourquoi j'estime que ce contact du Saint-Père avec les paysans est comme un cadeau, comme un don que le Christ lui-même veut faire à la classe paysanne, pour leur faire sentir qu'il a été très proche de ces paysans qui sont les nôtres, si sains dans leur vie et dans leurs coutumes. Et j'imagine ce spectacle du Saint-Père parcourant, au milieu de cette immense foule de paysans venus de toute l'Amérique latine ; il me semble que ce sera comme la reproduction du tableau que l'Évangile nous présente si souvent : le Christ Notre Seigneur au milieu de cette multitude qui le suivait jusque dans le désert, oubliant tout, jusqu'au pain quotidien ; puis la bonté, la miséricorde du Christ qui recourait au miracle de la multiplication des pains pour récompenser cet abnégation et cette fidélité de tous ces fidèles, qui étaient eux aussi des paysans, des pasteurs. C'est pourquoi cela me paraît une idée opportune, des plus heureuses[612] (*El Campesino*, 14/07/1968, p. 3).

Le rapprochement entre la foule évangélique de paysans et de bergers et les centaines de milliers de paysans réunis à Mosquera n'est pas un simple ornement rhétorique : il prolonge et prépare la formule théologique que Paul VI prononcera lors de la messe elle-même, faisant des paysans le « sacrement du Christ ». En répondant par ailleurs à un journaliste qui lui reprochait l'insuffisance de l'engagement ecclésial envers la paysannerie, Mgr Botero situe la rencontre de Mosquera dans la continuité d'un accompagnement pastoral déjà incarné par *Radio Sutatenza* et les Écoles radiophoniques de l'ACPO, ce qui lui permet de présenter l'événement non comme un geste ponctuel, mais comme l'aboutissement symbolique d'un engagement continu de l'Église envers le monde rural[613].

[612] « Por eso, estimo yo que, este contacto del Padre Santo con los campesinos, es como un regalo, como un obsequio que el mismo Cristo quiere hacer a la clase campesina, para hacerles sentir que ha estado muy cerca de estos campesinos nuestros tan sanos en su vida y en sus costumbres y me figuro yo ese espectáculo del Padre Santo, al recorrer en medio de esa muchedumbre inmensa de campesinos de toda la América Latina, me parece que va a ser como la reproducción del cuadro que nos pinta el Evangelio con frecuencia. Cristo Nuestro Señor en medio de esa muchedumbre que lo seguía hasta el interior del desierto, olvidándose de todo, hasta del pan de cada día, y después la bondad, la misericordia de Cristo que apelaba al milagro de multiplicar, los apelaba al milagro de multiplicar los panes para compensar esa abnegación y esa fidelidad de todos esos fieles que eran también campesinos que eran pastores. Por eso me parece una idea oportuna, felicísima. ».

[613] Il convient de rappeler qu'à la suite de la messe à Mosquera, Paul VI se rend au siège de *Radio Sutatenza*, où il bénit les nouvelles installations et rencontre les représentants de la presse, de la radio et de la télévision,

Mgr Buenaventura Jáuregui, évêque de Zipaquirá (Cundinamarca) considère cette rencontré « un grand stimulant pour les paysans et une occasion unique pour que le Pape leur témoigne son affection paternelle »[614] (*El Campesino*, 14/07/1968, p. 3). Mgr Ciro Alfonso Gomez souligne pour sa part la double portée de la rencontre :

> Premièrement, parce que le Pape pourra se faire une véritable image de ce qu'est l'Église et, à l'intérieur de celle-ci, du monde paysan colombien. Mais nous ne lui montrerons pas seulement une masse de gens paysans, mais de véritables réalisations qui témoignent du véritable développement intégral promu par l'Église catholique de Colombie, peut-être avant même la promulgation de l'encyclique *Populorum Progressio*. Et deuxièmement, parce que la communauté colombienne, ainsi que les communautés latino-américaine et universelle, recevront la meilleure démonstration du pouvoir des moyens de communication, en particulier de la radiodiffusion[615] (*El Campesino*, 14/07/1968, p. 3).

Enfin, le père Joselín Escobar, curé de Chiquinquirá (Boyacá) et figure centrale du syndicalisme catholique et de la UTC, voit dans la rencontre entre le pape et les paysans une réponse directe aux critiques « communistes » sur les rapports de l'Église aux classes populaires :

> C'est extrêmement important parce que cela représente la véritable représentation des hommes qui travaillent en Colombie. De plus, c'est une réponse claire au communisme qui affirme que le Pape vient seulement rendre visite aux hauts fonctionnaires et aux classes sociales élevées ; en réalité, il vient précisément pour rencontrer la classe la plus humble, les gens simples de la campagne, ces brebis qu'il aime pour être leur pasteur.[616] (*El Campesino*, 14/07/1968, p. 3).

Il convient de signaler à cet égard que ces attentes enthousiastes ne doivent pas masquer les tensions qui entourent la visite. Dès février 1968, avant même la confirmation du voyage, des partisans de Camilo Torres en Uruguay, en Argentine et au Chili

essentiels pour diffuser les « messages de justice et de paix » nécessaires à la construction du bien commun. Voir à ce propos le discours *A los informadores de la prensa, radio y televisión* (23 août 1968).

[614] « un gran estímulo para los campesino y ciertamente que sera una gran oportunidad para que el Papa les testimonie el afecto paternal que por ellos tiene ».

[615] « primero porque el Papa va a tener 1a verdadera imagen de lo que es la Iglesia y dentro de ella el campesinado colombiano. Pero no vamos a mostrarle solo una masa de gentes campesinas sino verdaderas realizaciones que marcan el auténtico desarrollo integral promovido por la Iglesia católica de Colombia quizá antes de la promulgación de la encíclica "Populorum Progressio". Y segundo, porque tanto la comunidad colombiana como la latinoamericana y la universal recibirán la mejor comprobación del poder de los medios de comunicación, particularmente de la radiodifusión ».

[616] « es importantísimo porque significa la representación autentica de los hombres que trabajan en Colombia. Además es una contestación clara al comunismo que dice que el Papa viene solo a visitar a los altos funcionarios y a las altas clases sociales, a lo que viene precisamente es a encontrarse con la clase más humilde, con las gentes sencillas del campo, esas ovejas que el ama para ser su pastor ».

demandent au pape de ne pas se rendre en Colombie s'il n'est pas prêt à dénoncer clairement l'impérialisme américain. Ils craignent que les autorités empêchent tout contact réel avec le peuple et affirment que, dans le cas contraire, le pape entendrait un appel massif à la « révolution sociale ». La contestation s'intensifie avec la diffusion d'une lettre de la mère de Camilo Torres, demandant au pape d'intervenir pour récupérer le corps de son fils, symbole de la lutte révolutionnaire. Des organisations catholiques engagées, notamment la CLASC, mettent en garde contre une instrumentalisation politique de la visite : selon elles, la présence pontificale risque de légitimer les pouvoirs en place, voire d'être associée à la guerre du Vietnam. Dans une lettre ouverte au pape, ces organisations dénoncent également l'exclusion des mouvements populaires de la Conférence de Medellín. La mobilisation atteint son apogée en août 1968, lorsqu'un groupe de prêtres et de laïcs occupe la cathédrale de Santiago du Chili pour protester contre le faste des événements de Bogotá. Significativement, le jour même de la messe à Mosquera, les autorités colombiennes arrêtent plusieurs militants syndicaux catholiques qui distribuaient des tracts dénonçant la misère et les inégalités en Amérique latine (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 83-86).

C'est dans ce contexte de fortes attentes et de vives tensions que Paul VI prononce son homélie face aux paysans de Mosquera. Affirmant la priorité des travailleurs de la terre dans sa mission pontificale, il leur confère d'emblée une importance sacrée en les désignant comme image vivante du Christ :

> Soyez vous-mêmes un signe, une image, un mystère de la présence du Christ. Le sacrement de l'Eucharistie nous offre sa présence cachée, vivante et réelle ; vous êtes également un sacrement, c'est-à-dire une image sacrée du Seigneur dans le monde, un reflet qui manifeste et ne dissimule pas son visage humain et divin[617] (Paul VI 1968a).

Cette assimilation devient encore plus explicite lorsqu'il exclame : « Très chers fils, vous êtes le Christ pour Nous »[618]. À l'instar du Dieu qui s'est fait homme pour la rédemption de l'humanité entière, les paysans colombiens et latino-américains incarnent la souffrance des pauvres du Tiers-Monde. C'est de cette humanité marginalisée que

[617] « Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino ».

[618] « Amadísimos hijos, vosotros sois Cristo para Nos ».

l'Église postconciliaire doit repartir, en la plaçant au cœur de son action sociale. Paul VI l'exprime en évoquant la tradition évangélique :

> Et toute la tradition de l'Église reconnaît dans les pauvres le Sacrement du Christ, non certes identique à la réalité de l'Eucharistie, mais en parfaite correspondance analogique et mystique avec elle. D'ailleurs, Jésus lui-même nous l'a dit dans une page solennelle de l'Évangile, où il proclame que chaque homme souffrant, affamé, malade, malheureux, ayant besoin de compassion et d'aide, c'est Lui, comme si Lui-même était ce malheureux, selon la mystérieuse et puissante sociologie (cf. Mt 25, 35 ss), selon l'humanisme du Christ[619] (Paul VI 1968a).

Le ton se durcit ensuite lorsque Paul VI prend explicitement parti pour les classes populaires du sous-continent, en dénonçant les inégalités historiques qui les ont condamnées à la misère. En prononçant ce que De Carolis (2020) a qualifié de de « chef d'œuvre de solidarité qui émue tout le monde »[620], Paul VI utilise des mots qui rentrent dans l'histoire, car c'est la première fois qu'un pape s'adresse aux plus pauvres de telle façon :

> Nous vous aimons comme un Pasteur. C'est-à-dire en partageant votre indigence et avec la responsabilité d'être votre guide et de chercher votre bien et votre salut. Nous vous aimons avec un affect privilégié et, souvenez-vous bien, ayez-le toujours présent à l'esprit : c'est l'Église catholique elle-même qui vous aime. Car nous connaissons les conditions de votre existence : des conditions de misère pour beaucoup d'entre vous, parfois inférieures aux exigences normales de la vie humaine. Vous nous écoutez maintenant en silence ; mais nous entendons le cri qui monte de votre souffrance et de celle de la majorité de l'humanité (cf. Concile Vatican II, Constit. Gaudium et Spes, n. 88). Nous ne pouvons rester indifférents à votre sort ; nous voulons être solidaires de votre juste cause, qui est celle du peuple humble, celle des gens pauvres. Nous savons que le développement économique et social a été désigné dans le grand continent de l'Amérique latine ; et que, tandis qu'il a favorisé ceux qui l'ont initialement promu, il a négligé la masse des populations natives, presque toujours abandonnées à un niveau de vie indigne et parfois durement exploitées[621] (Paul VI 1968a).

---

[619] « Y toda la tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella. Por lo demás Jesús mismo nos lo ha dicho en una página solemne del evangelio, donde proclama que cada hombre doliente, hambriento, enfermo, desafortunado, necesitado de compasión, y de ayuda es El, como si El mismo fuese ese infeliz, según la misteriosa y potente sociología, (Cf. *Mt* 25, 35 ss) según el humanismo de Cristo ».

[620] « capolavoro di solidarietà che commuove tutti ».

[621] « Os amamos, como Pastor. Es decir, compartiendo vuestra indigencia y con la responsabilidad de ser vuestro guía y de buscar vuestro bien y vuestra salvación. Os amamos con un afecto de predilección y con Nos, recordadlo bien y tenedlo siempre presente, os ama la Santa Iglesia católica. Porque conocemos las condiciones de vuestra existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros, a veces inferiores a la

Paul VI est conscient des besoins des paysans, il connait leurs conditions de vie, leur volonté de justice et d'égalité avec les autres classes de la société. Le pape montre un attachement sincère et fraternel à ces pauvres du XXe siècle pour lesquels il s'engage publiquement, en promettant des réformes efficaces pour changer drastiquement leurs conditions de vie. En rappelant cela il montre la primauté de l'Église sur toutes les autres idéologies, en montrant ainsi comment la papauté et les autres institutions religieuses, continentales et mondiales, opèrent activement pour la cause des personnes marginalisées. Le pontife à ce propos :

> Nous savons qu'aujourd'hui vous prenez pleinement conscience de l'infériorité de vos conditions sociales et culturelles, et que vous êtes impatients d'obtenir une répartition plus juste des biens ainsi qu'une meilleure reconnaissance de l'importance que, du fait de votre nombre, vous méritez et de la place qui vous revient dans la société. Nous croyons également que vous avez une certaine connaissance de la manière dont l'Église catholique a défendu votre situation : elle a été protégée par les papes, nos prédécesseurs, à travers leurs célèbres encycliques sociales (cf. Encyclique *Mater et Magistra*, AAS 1961, p. 422 et suiv.), elle a été soutenue par le Concile œcuménique (cf. *Gaudium et Spes*, nn. 9, 66, 71, etc.), et nous-mêmes avons pris en charge votre cause dans l'encyclique *Populorum Progressio*[622] (Paul VI 1968a).

En revendiquant la centralité de l'Église dans la défense des droits et des conditions des paysans, Paul VI invite enfin les paysans latino-américains à suivre les enseignements de la religion et de la doctrine catholique. Il les exhorte à ne pas croire dans les discours révolutionnaires et « subversifs » qui circulent à cette époque dans les campagnes colombiennes et qui ont déjà poussé certains paysans à prendre le chemin de la guérilla. Le pape affirme en effet qu'il ne faut pas faire confiance ni « à la violence, ni à la révolution », car cela est « contraire à l'esprit chrétien et peut également retarder, au

exigencia normal de la vida humana. Nos estáis ahora escuchando en silencio; pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad (Cf. Concilio Vaticano II. Const. *Gaudium et Spes* n. 88). No podemos desinteresarnos de vosotros; queremos ser solidarios con vuestra buena causa, que es la del Pueblo humilde, la de la gente pobre. Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido designa1 en el gran continente de América Latina; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente ».

[622] « Sabemos que hoy os percatáis de la inferioridad de vuestras condiciones sociales y culturales, y estáis impacientes por alcanzar una distribución más justa de los bienes y un mejor reconocimiento de la importancia que, por ser tan numerosos, merecéis y del puesto que os compete en la sociedad. Bien creemos que tenéis algún conocimiento de cómo la Iglesia católica ha defendido vuestra suerte; la han vindicado los Papas, nuestros Predecesores, con sus célebres Encíclicas sociales (Cfr. Encíclica *Mater et Magistra* «*AAS*» 1961 pág.. 422 ss); la ha defendido el Concilio ecuménico (Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 9, 66, 71, etc..), Nos mismo hemos patrocinado vuestra causa en la encíclica "*Sobre el progreso de los Pueblos*" ».

lieu de favoriser, l'élévation sociale »[623] (Paul VI 1968a) à laquelle les paysans aspirent. La promesse de réforme se conjugue ainsi à une mise en garde contre toute radicalisation politique, une tension caractéristique d'un pontificat qui cherche à incarner le changement social tout en contenant ses expressions les plus radicales.

Sur le plan des engagements concrets, le pontife en formule quatre à l'égard des paysans :

1- Continuer de défendre leur cause, en portant une attention particulière aux droits à une juste rémunération, à un logement adéquat, à l'instruction de base et à l'assistance sanitaire, tant dans le domaine des droits civiques que dans celui de la participation progressive aux bénéfices et responsabilités de l'ordre social.
2- Dénoncer les injustes inégalités économiques, entre riches et pauvres, ainsi que les abus autoritaires et administratifs au détriment des paysans et de la collectivité. Il exhorte les gouvernements et les élites à réaliser les réformes nécessaires, avec des avantages progressifs pour les classes aujourd'hui défavorisées et une contribution fiscale plus équitable des plus aisés, en particulier ceux possédant de grands domaines improductifs ou exploitant les fruits de leurs terres exclusivement pour eux-mêmes.
3- Soutenir les pays qui en ont besoin, en défendant leur cause afin qu'ils reçoivent l'aide nécessaire sans que cela n'affecte leur dignité et leur liberté. Il invite les nations riches, disposant de ressources abondantes et parfois mal utilisées, à faire preuve de générosité.
4- Appeler l'Église à donner l'exemple, en ravivant ses meilleures traditions de désintéressement, de générosité et de service, en s'inspirant de l'esprit de pauvreté enseigné par le Christ et rappelé par le Concile Vatican II (Bernardelli et Rosoli 2014, 80).

Ainsi, Paul VI combine un engagement spirituel, moral et social, visant à protéger les paysans tout en réaffirmant le rôle central de l'Église dans la transformation des conditions de vie des plus vulnérables.

[623] « os exhortemos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente ».

L'impact de la messe de Mosquera dépasse le seul registre spirituel. Les témoignages recueillis par *El Campesino* dans les semaines suivantes illustrent la manière dont le message pontifical est approprié et réinterprété par les paysans eux-mêmes. Víctor Adolfo Gacha, représentant paroissial de Granada (Cundinamarca), retient en notamment : « L'explication du Saint-Père à tous les paysans sur les idées de progrès et de parcellisation, et qu'il ne fallait pas favoriser davantage les grands propriétaires fonciers »[624] (*El Campesino*, 22/09/1968, p. 1). Il souligne également l'invitation du pape à travailler « en communauté, sans haine, ce qui est la base de notre progrès et constitue notre plus grande richesse »[625]. Luis Antonio Daza, paysan de Sutatenza, déclare quant à lui : « Du message du Saint-Père aux paysans, ce qui m'a particulièrement marqué, c'est cette partie où il nous invite à l'union et à la charité, pour mettre fin à toutes les discordes et vivre comme des frères »[626] (*El Campesino*, 29/09/1968, p. 1).

Ces deux témoignages, choisi parmi les nombreux publiés par la presse colombienne à la suite de la rencontre, et dans lesquels les paysans racontent principalement leur expérience lors de la messe et au moment du passage et de la vue du pontife, nous intéressent particulièrement dans le sens que, à notre avis, ils permettent d'apercevoir une idée qui lors de cette période commence à se concrétiser en Colombie : l'organisation des travailleurs paysans.

D'ailleurs, cette orientation trouve un écho immédiat dans les discours des responsables de la politique agraire, reportées dans les mêmes pages de l'hebdomadaire. Enrique Peñalosa, nommé ministre de l'Agriculture en septembre 1968, affirme en effet que « sans l'aide des paysans, on peut faire peu ou rien pour le développement économique du pays » (*El Campesino*, 15/09/1968, p. 1). Carlos Villamil Chaux, nouveau directeur de l'INCORA, souligne que les paysans constituent l'élément le plus important de la réforme agraire : sans leur compréhension et leur collaboration, les résultats resteront limités (*El Campesino*, 20/10/1968, p. 1).

[624] « La explicación del Santo Padre a todos los campesinos sobre las ideas del progreso y parcelación y, que no había que hacerles más alto a los latifundistas ».

[625] « en comunidad sin odios que es la base de nuestro progreso que es la mas grande riqueza ».

[626] « Del mensaje del Santo Padre a los campesinos, me ha llamado la atención, especialmente aquella parte en que nos invita a la unión, a la caridad, para acabar con todas las discordias y vivamos como hermanos ».

6.3.2 Réforme agraire et mobilisation paysanne : l'État face à ses limites (1967-1968)

Cette idée constitue un axe central de la politique agraire de Carlos Lleras Restrepo qui, dès son arrivée à la présidence, marque une tentative de relance du processus de la réforme agraire colombienne. Constatant les limites de la Loi 135/1961, freinée par les résistances des grands propriétaires et la lenteur des procédures d'expropriation, il met en œuvre une stratégie à double niveau. D'un côté, il renforce l'action de l'État à travers une activité législative soutenue, qui aboutit à la Loi 1 de 1968 ; de l'autre, il cherche à impulser une dynamique sociale « par le bas » avec la fondation de l'ANUC. Cette orientation s'accompagne également de la nomination de cadres compétents et engagés à des postes clés de l'administration agraire (Gutiérrez Sanín et Villamil Castellanos 2024, 309), ce qui contribue à renforcer la capacité d'intervention de l'État dans le secteur rural. L'ensemble de ces mesures inaugure une nouvelle phase, correspondant à la fin des longues années soixante (1968 et 1972), caractérisée par une intensification de la réforme mais aussi des conflits autour de la terre (Balcázar Vanegas et al. 2001, 12).

Les ambitions de cette relance sont exposées par Lleras Restrepo lors d'un discours prononcé au Palais de San Carlos le 13 décembre 1967, à l'occasion du sixième anniversaire de l'INCORA. Le président y souligne la nature intégrale de la réforme engagée :

> L'action de l'INCORA s'est orientée dès le départ vers la réalisation d'une réforme agraire moderne, c'est-à-dire une réforme agraire intégrale, très différente de celles mises en œuvre à la suite de la Première Guerre mondiale. Il a été clairement compris que la simple distribution de terres ne signifiait rien en soi, et qu'il était nécessaire de combiner l'assistance technique aux paysans, leur organisation, l'aménagement des terres, l'octroi de crédits, l'amélioration de l'habitat ainsi que d'autres aspects de la vie rurale, de manière à produire des effets multiples en transformant la structure de la propriété foncière dans les secteurs où cela s'avérait nécessaire. Il s'agissait également d'améliorer la productivité et, par conséquent, les revenus, de modifier les pratiques paysannes, de contribuer à l'évolution des habitudes sociales rurales ainsi que des relations entre les membres du secteur rural, afin d'obtenir simultanément une amélioration des conditions de vie et de meilleurs résultats économiques[627] (Lleras Restrepo 1968, 60).

[627] « La obra del INCORA se orientó desde un principio a hacer una reforma agraria moderna, es decir una reforma agraria integral, muy distinta de las reformas que se hicieron a raíz de la primera guerra mundial. Se comprendió muy bien que entregar simplemente la tierra no significa nada, que era necesario combinar

Il reconnaît également la lenteur de l'application de la réforme et appelle à une révision législative :

> Malheureusement, nous n'avons pas pu avancer avec la célérité nécessaire. Nous avons constaté, à la suite d'études approfondies, qu'il était indispensable d'introduire certaines réformes à la loi de réforme sociale agraire ; ces modifications ont été concrétisées dans un projet élaboré par un Comité Opérationnel[628], puis examiné très attentivement, article par article, avec le ministre de l'Agriculture, le directeur de l'INCORA et le chef de la section juridique de la présidence. Lorsque nous avons reçu les observations des associations de producteurs et des organisations agricoles, nous avons procédé à une nouvelle révision ; le projet a été discuté au Congrès et nous avons finalement réussi, face à une opposition aveugle et arbitraire, à le faire adopter au Sénat. Cependant, près de quinze mois après sa présentation, nous attendons encore qu'il soit définitivement entériné, retardé inutilement par un esprit réactionnaire opposé aux bénéfices attendus pour de larges masses paysannes. Notre intention était qu'à ce stade soit déjà en marche le processus de transformation des fermiers et des métayers, victimes d'exploitations séculaires de la part des propriétaires, unis par des liens de coopération et recevant une part plus importante du produit de leur travail[629] (Lleras Restrepo 1968, 63).

Ce discours doit être replacé dans un contexte de mobilisation croissante des campagnes, marqué par l'émergence de nouveaux foyers de contestation après 1966 (Karl

---

la orientación técnica para el campesino, la organización de éste, la adecuación de las tierras, el otorgamiento de crédito, el mejoramiento de la vivienda y otros aspectos de la vida rural, de manera que se produjeran múltiples efectos al cambiar la estructura de la propiedad rural en aquellos sectores donde fuera necesario. Así como mejorar la productividad y con ello el ingreso, cambiar las costumbres campesinas, contribuir al cambio de los hábitos sociales campesinos y las relaciones entre los miembros del sector rural para producir al mismo tiempo mejoramiento en sus formas de vida y mejores resultados económicos ».

[628] Ce Comité Opérationnel est institué en juin 1966 par Lleras Restrepo afin d'élaborer les programmes d'organisation paysanne. De composition pluraliste - réunissant des responsables politiques, des agents ministériels ainsi que des représentants du secteur privé et des organisations rurales (Caisse Agraire, Fédération Nationale des Caféiculteurs), de l'Église et des syndicats ruraux (notamment la FANAL) -, il se consacre principalement à la définition de stratégies visant à associer les usagers des services publics du secteur agraire, à promouvoir les formes d'organisation de base et à structurer la formation des fonctionnaires intervenant auprès des populations paysannes. Dans ses conclusions, il préconise la mise en place d'un programme national d'organisation paysanne, proposition qui se heurte toutefois à l'opposition de certains acteurs, notamment la Caisse agraire (Escobar 1983, 7 ; Gutiérrez Sanín et al. 2023, 217-218).

[629] « Desgraciadamente no hemos podido proceder con la celeridad necesaria. Encontramos, después de estudios detallados, que era necesario introducir algunas reformas a la Ley de la Reforma Social Agraria, modificaciones que concretamos en un proyecto que preparó un comité operativo y que después revisamos muy detenidamente, artículo por artículo, con el señor Ministro de Agricultura, con el señor Gerente del INCORA y con el Jefe de la Sección Jurídica de la Presidencia. Cuando recibimos observaciones de las sociedades de agricultores y de los gremios agrícolas hicimos una nueva revisión, se discutió en el Congreso y al fin conseguimos, frente a una oposición ciega, hecha porque sí, que pasara en el Senado; todavía, después de casi 15 meses de presentado ese proyecto, estamos esperando que se le dé término al caso, el cual se ha retardado inútilmente por un sentimiento reaccionario frente al beneficio para grandes masas campesinas. Nuestra intención era poder tener a estas horas en marcha ya el movimiento de transformación de los arrendatarios y aparceros, víctimas de seculares explotaciones de propietarios, unidos por los vínculos de la cooperación y recibiendo una mayor porción del resultado de su esfuerzo ».

2018, 318). De nouvelles dynamiques sociales et politiques apparaissent dans des régions jusqu'alors peu concernées par les politiques agraires, en dehors du *Tolima Grande*[630] où s'étaient concentrées jusque-là les interventions de l'État. En particulier, sur la côte caribéenne, les ligues paysannes, initialement soutenues par le gouvernement Lleras Restrepo dans l'espoir de raviver la réforme agraire, tendent progressivement à s'autonomiser et participent à l'occupation des latifundia[631].

C'est dans ce cadre que le président libéral promeut la collaboration avec les paysans, afin de les intégrer au projet réformiste et de leur conférer une plus grande autonomie (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 208) :

> Nous avons également de solides espoirs dans l'association paysanne, car nous voulons intégrer le paysan pauvre à la conduite de son propre destin. Il est temps que le pays cesse de traiter le peuple colombien, que les gouvernements et les classes supérieures cessent de traiter le peuple colombien, comme un mineur, sans communiquer aux paysans le sens de leur propre responsabilité ni les associer à l'administration des services dont ils bénéficient. Mon expérience à la tête du gouvernement m'a montré que les énergies nationales se multiplient lorsque l'on fait prendre conscience aux gens pauvres, à ceux qui ont vécu abandonnés, marginalisés, habitués à ne jamais être consultés et à n'être sollicités qu'au moment de leur demander de voter pour tel ou tel parti, qu'ils ont une responsabilité, qu'ils peuvent fournir un effort, et que, s'ils s'associent à l'effort général, ils en retireront un bénéfice plus grand que celui qu'ils pourraient obtenir en attendant simplement que l'État vienne remédier à leurs maux, satisfaire de manière incomplète leurs besoins et leurs aspirations. L'ampleur du mouvement que j'observe, par exemple dans l'organisation communale ou dans la campagne d'intégration à l'échelle du pays, en est la preuve. J'ai vu des personnes se transformer grâce à ce sens de la responsabilité, des personnes qui ne travaillaient même pas et qui, une fois investies d'une responsabilité, deviennent des leaders naturels de leurs communautés. […] C'est pourquoi nous accordons tant d'importance à la campagne d'association paysanne, non pas seulement pour le prestige de pouvoir dire que nous avons inscrit, comme c'est déjà le cas, conformément à l'objectif initial, 500.000 usagers des services ruraux, qui recevront bientôt leurs cartes. Ces personnes ne se sont pas inscrites pour que leur nom reste simplement dans un registre : elles se sont inscrites pour participer activement, sans crainte, à l'action de l'État et à l'administration de ses services. Car il est erroné de penser, comme le font certains, que seule une petite caste de bureaucrates peut gérer les affaires publiques, et que les personnes directement concernées, dont la vie quotidienne dépend de ces questions essentielles, ne

[630] Terme utilisé pour désigner une zone andine correspondant à une région centrale du pays, englobant les actuels départements du Tolima et du Huila.

[631] Dans la première moitié des années 1960, dans le prolongement des décennies antérieures, la population rurale se trouve dans une situation de marginalité et de faible structuration de ses revendications. Le pouvoir latifundiaire limite non seulement son autonomie économique, mais aussi ses capacités d'organisation collective et d'intervention dans la sphère politique et publique (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 210).

> doivent pas y prendre part activement. J'espère que l'année prochaine nous verrons les masses de paysans pauvres, de petits propriétaires et de métayers en voie de devenir propriétaires se réunir dans toutes les villes du pays pour élire leurs représentants dans les conseils des institutions chargées des services ruraux, et que le peuple colombien prendra en main son propre destin, en participant, aux côtés de ce que l'on appelle la classe dirigeante, à la conduite du pays. Ce pays ne peut être un pays de gens muets, sans voix ni droit de regard sur leurs propres affaires, dirigé par un petit groupe de bureaucrates. Le pays doit devenir une grande masse en mouvement, consciente de son destin, décidée à collaborer, à s'unir et à adopter une orientation positive et constructive pour sa vie et ses efforts[632] (Lleras Restrepo 1968, 67).

La création de l'ANUC, instituée à travers le décret 755 de 1967[633], et l'installation de son premier congrès en 1970, fait donc partie d'une stratégie propre de la réforme agraire qui cherche à implémenter l'administration Lleras Restrepo à travers laquelle l'État propose de stimuler l'organisation des paysans pour qu'ils participent

[632] « Tenemos también fundadas grandes esperanzas en la asociación campesina porque queremos incorporar al campesino pobre a la conducción de sus destinos. Ya es tiempo de que el país no siga tratando al pueblo colombiano, que los gobiernos y las clases altas no sigan tratando al pueblo colombiano como a menor de edad y no les comuniquen a los campesinos el sentido de su propia responsabilidad y no los vinculen a la administración de los servicios de que ellos se benefician. Mi experiencia al frente del gobierno es la de que las energías nacionales se multiplican si se les hace sentir a las gentes pobres, a las gentes que han vivido abandonadas, marginadas, acostumbradas a que no se les consulte nada, a que no se les llame sino en el momento de pedirles que voten por este u otro partido, si se les hace sentir a esas gentes que tienen una responsabilidad, que pueden hacer un esfuerzo, que si ellas se suman al esfuerzo general obtendrán un beneficio más grande que el que pueden recibir esperando simplemente que el Estado acuda a remediarles sus males, a remediarles incompletamente las necesidades y a satisfacer incompletamente sus aspiraciones. El inmenso movimiento que noto, por ejemplo, en la organización comunal o en la campaña de integración en todo el país así me lo muestra. He visto gentes que se han redimido por ese sentido de la responsabilidad, gentes que ni siquiera trabajaban y que una vez que se les ha confiado una responsabilidad resultan unos líderes naturales de sus comunidades. […] Por eso tenemos tanto interés en la campaña de asociación campesina, no solamente para darnos el lujo de decir que hemos inscrito, como ya están inscritos, de acuerdo con la meta primera, 500 mil usuarios de servicios rurales, quienes comenzarán a recibir en breve sus carnés. Esas gentes no se han inscrito para que su nombre se quede simplemente en un registro, se han inscrito para darles una participación activa, sin miedo, en las cosas que hace el Estado, en la administración de los servicios del Estado. Porque es errado el criterio que algunos tienen de que solo una casta reducida de burócratas puede manejar los asuntos públicos, y que la gente que tiene interés en esas cosas porque están ligadas a su vida diaria, porque son las cosas esenciales de su existencia, no deben participar en ellas de manera activa. Yo tengo la esperanza de que el año entrante tengamos a las masas de campesinos pobres, de pequeños propietarios, de arrendatarios que se van transformando en propietarios reuniéndose en todas las ciudades del país para elegir sus representantes en las juntas de los institutos que administran los servicios rurales, y tengamos al pueblo colombiano tomando en sus manos su destino, participando con los que ha llamado la clase dirigente en la conducción del país. Este no puede ser un país de gente muda, sin voz ni voto en sus asuntos, conducida por un pequeño grupo de burócratas. El país tiene que ser una gran masa en marcha, consciente de sus destinos, resuelta a colaborar, resuelta a unirse, a tomar orientación positiva y constructiva para su vida y sus esfuerzos ».

[633] Le décret 755 de 1967 prévoit la création d'un registre des usagers des services agraires (art. 1), la formation d'associations paysannes parmi ces usagers (art. 5), ainsi que la mise en place d'une campagne nationale d'information et de formation (art. 6). Il attribue également à ces associations un rôle de participation, de contrôle et de surveillance des institutions publiques du secteur agricole (art. 10) (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 218). Le texte du décret est consultable au lien suivant: https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1160003.

activement et décidemment au développement de la vie nationale (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 203 ; Fals Borda 1975, 127), mais aussi permettre de contrebalancer les intérêts des propriétaires ruraux, lesquels continuent de freiner l'application effective de la Loi 135 de 1961.

La justification de cette démarche est exposée avec précision par Enrique Peñalosa dans un texte publié en collaboration avec l'Adlai Stevenson Institute of International Affairs de Chicago[634]. Pour Peñalosa, la participation organisée des paysans constitue une condition structurelle, et non simplement instrumentale, de toute réforme agraire efficace. Sans elle, écrit-il, il serait « difficile, voire pratiquement impossible, de mettre en œuvre la politique visant à la réorganisation du régime foncier et aux transformations connexes affectant le tissu de la société traditionnelle »[635]. L'organisation paysanne doit dès lors être conçue comme « un instrument par lequel les masses rurales luttent non seulement pour faire valoir leurs droits, mais aussi pour atteindre leurs aspirations économiques, sociales et politiques »[636], dont la finalité est « une amélioration de la condition de classe, avec toutes les composantes et les conséquences qu'implique ce type de lutte »[637] (BLAA, fond MSS 768-6265, b. 6, d. 2, f. 939).

Ce diagnostic s'appuie sur un constat d'échec partiel de la réforme telle qu'elle a été conduite jusqu'alors. Peñalosa reconnaît en effet que les réformes agraires en cours ne suscitent pas l'adhésion de leurs bénéficiaires : reçues « avec incrédulité et, dans de nombreux cas, avec une hostilité ouverte »[638], elles ont certes provoqué l'opposition des secteurs latifundistes les plus réactionnaires, ce qui a mécaniquement rapproché les paysans de la réforme, mais sans que ceux-ci s'y engagent pleinement. Selon lui, « ils en font partie sans en être réellement acteurs. Ils n'ont pas le sentiment qu'elle leur appartient, en raison à la fois de sa conception verticale et de la manière dont elle est

[634] L'Adlai E. Stevenson Institute of International Affairs est conçu comme un centre de réflexion destiné à réunir hommes d'État, universitaires, responsables gouvernementaux et acteurs économiques afin d'étudier les problèmes affectant la paix internationale ; sa création s'inscrit dans un projet ambitieux dont le financement initial a été fixé à 10 millions de dollars.

[635] « difficult or virtually impossible to carry out the policy aimed at the reorganization of land tenure and associated developments affecting the fabric of traditional society ».

[636] « an instrument by which the rural masses struggle not only to enforce their rights but also to attain their economic, social and political aspirations ».

[637] « class betterment, with all the components and consequences entailed in this type of struggle ».

[638] « with incredulity and, in many cases, open hostility ».

encore mise en œuvre »[639]. Ce diagnostic d'une réforme imposée de l'extérieur, sans ancrage dans la volonté des acteurs ruraux, fonde la nécessité d'une organisation paysanne autonome. Celle-ci, précise Peñalosa, ne saurait se limiter à intégrer le paysan dans la structure agraire existante (perspective irréaliste dans un système de concentration de la propriété), mais doit viser une refonte totale des structures, servant de canal institutionnel capable de convertir les forces émergentes en éléments de changement et non de destruction (BLAA, fond MSS 768-6265, b. 6, d. 2, f. 940-941).

L'importance de constituer une association de paysans telle que l'ANUC est réitérée par Lleras Restrepo, lors du Séminaire de la réforma agraire pour l'épiscopat de juillet 1967, lorsqu'il affirme :

> Ce paysan associé peut également transformer les conditions de sa vie et accomplir ce processus de transformation matérielle de son existence, ainsi que la transformation morale et culturelle qui en découle. Ce n'est que uni, associé, qu'il devient un sujet sur lequel il est possible d'agir par le biais de l'enseignement, lequel lui apporte les connaissances générales de la lecture et de l'écriture, indispensables pour qu'il puisse comprendre d'autres choses, ainsi que les connaissances techniques qui l'aident à bien exploiter la terre et à en tirer le meilleur rendement. C'est pourquoi nous avons considéré que l'association paysanne fait partie intégrante de la Réforme ; une partie absolument nécessaire de la Réforme, sous différentes formes, mais qui doivent naturellement trouver leur aboutissement dans l'association coopérative[640] (IICA 1967, 39).

Selon Silvia Rivera Cusicanqui (1987, 59), la création de l'ANUC s'inscrit dans le programme qui cherche à institutionnaliser les relations entre l'État et les classes populaires, en particulier les paysans. Ces derniers, à travers la formation des premiers syndicats, les mobilisations spontanées et l'appui direct ou indirect aux groupes de guérilla en formation, manifestent un engagement politique croissant. L'ANUC permet ainsi à l'État colombien d'intégrer des groupes traditionnellement exclus des institutions politiques.

[639] « They are part of but not participants in it. They do not feel it belongs to them, both because of its vertical concept and because of the way in which it is still being carried out ».

[640] « Ese campesino asociado ya puede también ir transformando las condiciones de su vida, ir cumpliendo ese proceso de transformación material de su vida y de la transformación moral y cultural consiguiente, sólo unido, asociado, será materia para operar sobre él por medio de la enseñanza que le de el conocimiento general de la lectura, de escritura indispensable para que pueda entender otras cosas y el conocimiento técnico que le ayude a manejar bien el suelo, a sacar de éste el mayor producto. Por eso nosotros hemos considerado que forma parte integral de la Reforma; parte necesarísima de la Reforma, la asociación campesina, bajo distintas formas, pero que naturalmente deben encontrar su culminación en la asociación cooperativa ».

Malgré son origine gouvernementale, Diana Ximena Machuca (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 208) souligne le fait qu'il ne s'agit pas d'un organe de propagande : ses représentants et ses leaders sont élus par les communautés elles-mêmes ; l'inscription est ouverte sans considération d'appartenance politique, afin d'éviter toute instrumentalisation électorale ; et l'organisation dispose d'une présence dans les conseils d'administration des différentes entités agraires, lui conférant un véritable pouvoir de décision. Ainsi, ce processus implique une rupture avec les relations de domination traditionnelles entre la paysannerie et les grands propriétaires : par l'alphabétisation notamment, la paysannerie revendique à la fois son rôle économique de propriétaire et son rôle politique d'interlocuteur de l'État.

Toutefois, dans une perspective à la fois réformiste et contre-insurrectionnelle, l'ANUC permet également de contrôler une partie de la population susceptible de basculer dans l'insurrection. D'après Bushnell (1994, 318), les usagers bénéficient non seulement de la réforme, mais aussi d'autres programmes d'aide financière et technique de l'État, tout en participant à l'administration de ces services. Ce dispositif contribue à renforcer le soutien politique à la réforme, qui acquiert dès lors une dimension de confrontation avec les intérêts des grands propriétaires et des élites politiques qui leur sont associées.

La création de l'ANUC s'accompagne d'un programme d'activation, la Campagne Nationale d'Organisation Paysanne (*Campaña Nacional de Organización Campesina*)[641], qui suit principalement trois axes d'action : l'inscription des usagers dans les services ruraux, la formation d'associations entre usagers, et la participation de ces associations à l'orientation et à la gestion des services (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 220 ; Londoño Botero et al. 2016, 491). Son ampleur se mesure à la grande marche paysanne

[641] En juillet 1969, Mario Suárez Melo, vice-ministre de l'Agriculture et responsable de la Campagne d'Organisation Paysanne, présente les premiers résultats de cette initiative. Il met en avant, sur le plan qualitatif, une évolution notable des mentalités, tant chez les paysans que parmi les fonctionnaires. Sur le plan quantitatif, il souligne l'ampleur de la mobilisation : 700.000 paysans sont inscrits et 563.224 carnets d'usagers ont été distribués à travers les différentes institutions du secteur agro-pastoral. En ce qui concerne la formation des agents de l'État, il fait état de 52 cours organisés, de la mise en place de cinq équipes mobiles et de l'implication de 4.500 fonctionnaires en contact direct avec les populations rurales. La formation des leaders paysans constitue également un axe central : dix cours ont été dispensés à 500 d'entre eux par l'intermédiaire de la FANAL, tandis que six séminaires ont réuni 150 membres des conseils d'administration des associations, en collaboration avec l'Union Coopérative Nationale de Crédit (UCONAL). À cela s'ajoutent 92 cours locaux destinés à initier la dynamique de promotion dans les communes, rassemblant 3.428 participants (C. Escobar 1983, 9). Plus généralement en trois ans de Campagne (1967-1970), on crée près de 500 associations municipales, comptant au total près d'un million d'inscrits, dont la moitié localisés dans des zones de minifundium (Londoño Botero et al. 2016, 492).

du 2 juin 1968, organisée avec le soutien du ministère de l'Agriculture, à laquelle participent près d'un million de paysans.

Ces dynamiques organisationnelles s'inscrivent dans un contexte de réforme institutionnelle décisive. La Loi 1 de 1968 constitue en effet la deuxième grande mesure adoptée en matière de réforme agraire au cours de la période étudiée. Elle vise à approfondir et accélérer la Loi 135/1961, en élargissant les possibilités d'expropriation et en renforçant le rôle de l'INCORA. Le texte encadre notamment les Unités Agricoles Familiales (UAF), définies comme des exploitations reposant sur le travail d'une même famille et capables de garantir un revenu net d'au moins trois salaires minimaux. L'objectif est de protéger et de réguler l'usage des terres attribuées aux paysans, en particulier en ce qui concerne leur vente ou leur transfert. La loi prévoit également l'expropriation des terres jugées insuffisantes pour constituer des exploitations viables, ainsi que celle de terrains voisins lorsque cela s'avère nécessaire (Botia-Carreño 2019, 65).

Deux innovations majeures méritent d'être soulignées. D'une part, la loi autorise l'expropriation des terres exploitées par des fermiers et des métayers, élargissant ainsi le champ d'intervention de la réforme. D'autre part, elle introduit une forme de représentation paysanne au sein de l'INCORA, avec la participation de deux travailleurs ruraux (désignés par le président de la République) à son conseil d'administration, ce qui constitue une avancée à la fois symbolique et institutionnelle. Enfin, sur le plan procédural, la loi modifie le processus décisionnel en matière d'expropriation : la compétence, auparavant concentrée entre les mains du seul Conseil d'Administration de l'INCORA, est désormais partagée avec le ministre de l'Agriculture. Cette réforme vise à rationaliser et à accélérer la chaîne de décision, dans un contexte où l'efficacité de la politique agraire est devenue un enjeu central (Gutiérrez Sanín et al. 2023, 223).

Ces transformations institutionnelles se traduisent par des résultats quantitatifs significatifs, l'action réformiste menée sous Carlos Lleras Restrepo étant généralement considérée comme considérable (Arango Restrepo 1987, 210-211). Ainsi, les terres incorporées au FNA atteignent en moyenne 63.293 ha par an. Cette augmentation repose principalement sur des mécanismes d'acquisition par achat (68,4%), complétés par des procédures d'expropriation (7,4%), ce qui reflète un effort significatif de l'État pour intervenir directement sur la structure foncière. Parallèlement, l'outil de l'extinction de

domaine connaît une expansion importante, avec 267.819 ha concernés annuellement, soit une hausse de 113% par rapport à la période 1962-1966.

Toutefois, ces résultats doivent être nuancés dès lors que l'on prend en compte leurs effets sociaux concrets. Parmi les transformations institutionnelles majeures figure la Loi 1/1968 sur le métayage, qui vise à rendre expropriables les grandes exploitations où le propriétaire n'assume ni la direction effective ni la majorité des coûts de production. L'objectif est de protéger les métayers et de favoriser une utilisation plus productive et équitable des terres. Or, dans les faits, les effets observés sont en grande partie contraires à ceux escomptés : afin d'éviter toute affectation de leurs propriétés, de nombreux propriétaires procédèrent à l'expulsion massive des métayers. Ce phénomène contribue à aggraver la précarité rurale et à accélérer les dynamiques d'exode vers les villes, révélant ainsi les limites structurelles de la réforme. C'est dans ce contexte de décalage entre ambition réformatrice et résultats contrastés que s'ouvre une nouvelle phase de mobilisation sociale et politique (Arango 1987, 211).

6.3.3 Une double radicalisation, ecclésiastique et paysanne face à la fermeture du cycle réformiste (1971-1972)

Dans cette perspective, la dynamique organisationnelle des mouvements paysans, l'installation du premier congrès de l'ANUC en 1970 marque un tournant décisif. Le premier Congrès national de l'ANUC, tenu en juillet 1970 avec le soutien de Lleras Restrepo, constitue un moment clé. À cette occasion, celui-ci présente officiellement l'ANUC comme une organisation paysanne forte, appelée à structurer le mouvement social rural au-delà des cadres régionaux et à s'affirmer à l'échelle nationale. Elle apparaît ainsi comme un instrument central de l'action gouvernementale face à la question agraire. Composée d'hommes et de femmes issus d'horizons variés, l'ANUC reflète la diversité du monde rural colombien : elle rassemble des paysans indigènes, afrodescendants, des paysans traditionnels et des paysans affiliés au libéralisme. Tous sont mobilisés par la dynamique d'organisation impulsée par l'État et unis par l'attente d'une réforme agraire (Gaviria et Monroy 2024, 76).

Ce Congrès s'ouvre à Bogotá du 7 au 9 juillet 1970 et réunit 480 représentants de 22 associations départementales et deux municipales. Lors de son inauguration, le représentant des paysans, Francisco Barrio Gómez, originaire de Sucre, intervient en remerciant publiquement le président Lleras Restrepo pour avoir posé les bases d'une

amélioration des conditions de vie paysannes. Il revendique le caractère autonome de l'ANUC, qui entend défendre les intérêts des paysans sans se subordonner à un parti politique, et affirme qu'elle ne constitue pas un groupe subversif, mais une organisation visant à résoudre les problèmes du monde rural de manière ordonnée et pacifique. En réponse, Lleras Restrepo rappelle la nécessité de l'association productive dans les campagnes, qu'il considère comme une exigence de l'évolution agraire et une stratégie indispensable pour améliorer la situation paysanne, tout en mettant en garde contre les risques d'« infiltration communiste », notamment d'inspiration chinoise, dont le succès, souligne-t-il, s'est appuyé sur les masses paysannes[642] (Comisión de la Verdad 2022, 8-10 ; Escobar 1983, 12-13).

À l'issue de ces échanges, les participants soulignent la nécessité d'impulser un processus de réforme agraire plus rapide, massif et profond, afin de dépasser les formes d'exploitation jugées antiéconomiques dans les campagnes. Ils insistent également sur le rôle indispensable de la participation paysanne dans la transformation de la législation agraire. Les représentants critiquent par ailleurs le manque de décisions concernant l'application des politiques de concentration foncière et soulignent la nécessité d'un dialogue avec les grands propriétaires agricoles et les éleveurs, souvent absents des négociations (Escobar 1983, 13 ; Londoño Botero et al. 2016, 491-492).

Cependant, ce qui avait été conçu comme un instrument de participation encadrée se transforme progressivement en un acteur autonome et revendicatif. Sous l'effet conjugué de la lenteur persistante de la réforme, du changement de gouvernement - le conservateur Misael Pastrana Borrero succède à Lleras Restrepo en 1970 - et de la radicalisation de ses bases, l'ANUC adopte une ligne de confrontation directe avec les grands propriétaires.

Ce tournant s'inscrit dans une reconfiguration plus large de l'action gouvernementale. Avec l'arrivée au pouvoir de Misael Pastrana, décrit par Silva Luján

[642] Il est intéressant de signaler que, lors de la messe célébrée à Mosquera par Paul VI devant les paysans latino-américains, certains d'entre eux brandissaient une grande pancarte sur laquelle on pouvait lire : « La terre pour ceux qui la travaillent ». Ce slogan, comme on l'a vu précédemment, s'inscrit dans une circulation transnationale des références politiques, puisqu'il est notamment associé à Mao Zedong et à la révolution chinoise. Par ailleurs, la mobilisation paysanne au cours de la célébration contribue à lui donner une tonalité singulière. Les nombreuses interruptions (jusqu'à douze) provoquées par les applaudissements des participants traduisent une forme d'appropriation active du message pontifical. Selon Javier Darío Restrepo (1995, 32), cette ferveur confère à l'événement une dimension contestataire, au point que certains journaux de Bogotá l'ont résumée par une formule frappante : « Le Pape accuse ».

(1989, 253) comme un « technocrate modéré qui s'exprimait en termes vagues, n'adoptait pas de positions extrêmes et n'assumait pas d'engagements irréalisables »[643], s'amorce un infléchissement du processus de réforme agraire. Son approche diffère sensiblement : alors que le *Frente Nacional*, instauré en 1958, visait à répondre aux tensions du monde rural, Pastrana réoriente l'action publique vers la question urbaine, tout en maintenant une logique réformiste et interventionniste de l'État.

Ainsi, la nouvelle administration privilégie ainsi une réforme urbaine, qui assume, selon Silva Luján (1989, 257), une fonction politico-idéologique comparable à celle qu'avait occupée la réforme agraire sous les gouvernements précédents. Dans les campagnes, le gouvernement se rapproche des théories de Lauchlin Currie, développées dans son projet *Operación Colombia*, en adoptant une stratégie centrée sur la production agricole commerciale à grande échelle. Cette orientation s'accompagne de la diffusion de l'idéologie de la « révolution verte » et favorise des dynamiques d'exclusion progressive des paysans du monde rural (Silva Luján 1989b, 260).

Cette évolution contribue à intensifier les conflits sociaux dans les campagnes et à alimenter une radicalisation du mouvement paysan. Celle-ci se manifeste, dès février 1971[644], par une vague d'occupations - ou « récupérations » selon les termes de l'ANUC - de terres[645] à l'échelle nationale, particulièrement marquée sur la côte caribéenne, dans

[643] « un tecnócrata moderado que hablaba en términos vagos, no asumía posiciones extremas o compromisos irrealizables ».

[644] L'année 1971 constitue un moment charnière dans l'histoire récente de la Colombie. Elle est marquée à la fois par une importante mobilisation étudiante dès février et par les premières vagues d'occupations de terres par les paysans, révélant une montée conjointe des contestations urbaines et rurales. Cette situation s'inscrit dans un contexte international de fortes mobilisations, influencé par les contestations et la « révolution culturelle » des années 1960, notamment Mai 68 en France et les mouvements étudiants latino-américains comme celui de Tlatelolco (Mexique). Les différentes tendances de gauche jouent alors un rôle important dans la mobilisation universitaire, en s'inspirant d'expériences révolutionnaires chinoise et cubaine. Cette diversité d'influences se traduit par un mouvement étudiant hétérogène, mais fortement politisé, qui développe de nouvelles formes de protestation et nourrit l'idée d'un changement radical de la société. Dans le même temps, dans les campagnes, les mouvements insurgés commencent à se réorganiser après les revers de la fin des années 1960, annonçant leur retour en force dans la décennie suivante (Acevedo Tarazona et González Rey 2011).

[645] Ces occupations se déroulent généralement de manière volontaire et pacifique, ce qui ne les empêche pas de susciter de vives critiques de la part des partis politiques et des organisations agraires. Il convient toutefois de signaler qu'en novembre 1970, les services de renseignement de l'État dénoncent l'existence d'un vaste plan d'occupations, visant principalement les départements de Cundinamarca, Cesar, Tolima, Valle et Meta, et qui serait soutenu par le Parti communiste. Cette accusation connaît un large écho dans la presse nationale (voir notamment *El Tiempo*, 11 novembre 1970). Pour le mois de février 1971, Cristina Escobar (1983, 19) recense déjà 316 occupations réparties dans treize départements, impliquant environ 16 000 familles. Au cours de cette même année, le nombre total d'occupations atteint finalement 645, soit 65,5% de l'ensemble des occupations enregistrées sur la période 1971-1978 (984 au total) (Londoño Botero et al. 2016, 493-494).

les départements de Sucre, Córdoba, Magdalena et Bolívar – en réponse à la radicalisation des corporations des entrepreneurs et grands propriétaires contre la réforme agraire et les organisations paysannes – mais aussi dans les régions andines comme le Huila, le Tolima et l'Antioquia (Londoño Botero et al. 2016, 493).

C'est dans ce contexte de radicalisation que la convergence entre le mouvement paysan organisé et les secteurs radicalisés du clergé colombien prend toute sa signification. La publication dans *Frente Unido* en février 1971 d'une déclaration officielle de l'ANUC constitue un moment révélateur de cette rencontre. Ce choix éditorial n'est pas anodin : en accordant ses colonnes à la principale organisation paysanne du pays, *Frente Unido* affirme que Golconda ne limite pas son engagement à une démarche théologique ou cléricale, mais qu'il prend position au sein d'un mouvement social plus large et politiquement conscient.

La déclaration, signée par Ancízar Rico, Francisco Barrios et Guillermo Vásquez, expose en six points les raisons des invasions de terres, offrant ainsi une justification politique et sociale à des actions que les autorités tendent à criminaliser. La gravité de la situation est immédiatement posée comme prémisse : les invasions sont présentées comme la manifestation d'un « grave problème social que subissent les paysans dépossédés face aux grandes opportunités d'un nombre très réduit de privilégiés »[646] (*Frente Unido*, février 1971, p. 10), formulation qui résonne directement avec l'analyse des *Conclusions de Medellín* sur la concentration des richesses entre les mains d'une minorité (*Paz*, n. 3).

Loin d'être de simples désordres spontanés, les invasions apparaissent comme le révélateur d'une injustice structurelle que les institutions ont échoué à corriger : elles constituent, écrivent les signataires, une preuve supplémentaire de « l'inefficacité de nos lois agraires pour résoudre le grave problème que nous, les paysans, subissons »[647] (*Frente Unido*, février 1971, p. 10). Cette critique, sévère et directe, met en lumière les limites de la Loi 135/1961 et de la Loi 1/1968, dont l'application a été systématiquement freinée par la résistance des grands propriétaires et par les lenteurs administratives, tout en soulignant la nécessité d'une réforme agraire véritablement effective et participative.

[646] « grave problema social que sufren los campesinos desposeídos frente a las grandes posibilidades de un número muy reducido de privilegiados ».

[647] « la ineficacia de nuestras leyes agrarias para resolver el grave problema que sufrimos los campesinos ».

Face aux accusations de subversion communiste relayées par une partie de la presse nationale, l'ANUC oppose un refus catégorique : les auteurs qualifient de « ridicule, l'attitude adoptée par tel ou tel journal 'Nacional' »[648], affirmant que les occupations constituent en réalité « un phénomène social qui se produit réellement sous la pression exercée par le paysan, motivé par son désespoir »[649]. La déclaration adopte par ailleurs une posture de responsabilité avertie : l'ANUC ne se présente pas comme promotrice des invasions, mais avertit que, faute de réforme effective, les paysans « n'auront d'autre voie [...] que de faire justice sociale de ses propres mains »[650] (*Frente Unido*, février 1971, p. 10). Cette formule, tout en se démarquant explicitement de la violence organisée, reconnaît la logique d'un désespoir social non entendu comme un horizon possible. Enfin, le texte dénonce le double standard des autorités : le recours systématique à la force publique contre les paysans contraste avec le silence complice face aux violences exercées par les propriétaires fonciers contre les occupants et leurs leaders. Cette asymétrie institutionnelle révèle les limites de la réforme agraire et des mécanismes de représentation, incapables de protéger les plus vulnérables et de corriger les injustices structurelles.

Ces revendications ne surgissent pas dans le vide : elles s'inscrivent dans un contexte d'organisation et de politisation croissante des campagnes, dans lequel le groupe de Golconda joue un rôle à la fois d'accompagnement et d'amplification. Il convient de mentionner que, dès septembre 1969, le groupe avait publié dans les pages de *Frente Unido* une accusation publique contre l'INCORA et ses pratiques, sous le titre de « Yo acuso », et que, à travers des caricatures, il dénonçait l'insensibilité de ses fonctionnaires face aux exigences des paysans, sa soumission aux grands propriétaires et les entraves aux réclamations de la paysannerie (images 5 et 6).

Golconda se montre particulièrement actif dans la défense des revendications paysannes, allant jusqu'à promouvoir des actions plus radicales contre les pouvoirs publics et les groupes de pression ruraux. Parmi les figures qui s'y distinguent, le père Alfonso Vanegas Sierra, curé de Gachantivá (Boyacá), illustre concrètement la manière dont cet engagement ecclésial se traduit sur le terrain. En collaboration avec des étudiants

[648] « ridicula la actitud asumida por algún diario 'Nacional' ».

[649] « un fenómeno social que ocurre realmente por la presión que el campesino está haciendo, motivado por su desesperación ».

[650] « no le quedará más camino [...] que hacer justicia social, por mano propia »

de l'*Universidad Nacional* de Bogotá coordonnés par Germán Zabala dans le cadre du projet pédagogique du Modèle éducationnel intégral, il encourage des initiatives éducatives et l'organisation paysanne au sein de sa paroisse (Restrepo 1995, 229; Pérez Prieto 2016, 93). Il n'agit pas seul : à Gachantivá, il est accompagné du père Carmelo Gracia, également membre de Golconda, et d'une religieuse états-unienne du collège Marymount[651]. Ensemble, ils promeuvent des initiatives populaires, entretiennent les chemins de la communauté et incitent les paysans à s'organiser (Restrepo 1995, 234-235).

C'est dans ce contexte que doit être lue la lettre que Vanegas adresse aux paysans, publiée dans *Frente Unido* en février 1971, et qui constitue un document explicite de la convergence entre engagement pastoral et projet politique radical. Il y affirme d'abord que la conscience paysanne, condition préalable à toute transformation, est désormais acquise :

> Ce qui nous manquait pour élargir nos luttes afin de créer une société meilleure pour le paysan, où il y ait de la terre, suffisamment de nourriture, de

[651] Le père Vanegas apparaît comme l'une des figures emblématiques et les plus influentes du groupe de Golconda. Aux côtés de René García, promoteur du groupe et davantage engagé dans un travail politique d'inspiration marxiste, il se distingue toutefois par son opposition à l'option guérillera. D'autres figures importantes incluent Bernardo López et Ignacio Betancur, ce dernier menant une action pastorale et sociale dans la paroisse de Pueblorrico (Antioquia). À l'inverse, une aile plus radicale du groupe est incarnée par Domingo Laín qui, influencé par l'exemple de Camilo Torres, choisit la voie de la lutte armée, rejoint notamment par Juan Antonio Jiménez, Manuel Pérez et Gabriel Gil (Pérez Prieto 2016, 93-94 ; Restrepo 1995). Il convient également de souligner que le père Vanegas n'est pas isolé dans son engagement en faveur du monde paysan et dans sa volonté d'améliorer radicalement ses conditions de vie. D'autres prêtres, actifs dans différents départements du pays, jouent un rôle significatif. Parmi eux, on peut citer Vicente Mejía à Medellín, qui soutient les occupations de terres dans les zones nord-occidentales de la ville par les populations les plus défavorisées (Calvo Isaza et Parra Salazar 2012, 52) ; Manuel Alzate à Cali (Tolmos Méndez 2019, 90-94) ; Jaime Santander dans le département de l'Atlántico, où il encourage les processus de récupération des terres dans un contexte de conflit entre paysans et grands propriétaires ; ainsi que plusieurs prêtres actifs dans la région du *Magdalena Medio*, entre Santa Rosa del Sur et Simití (Bolívar). Ces informations proviennent des entretiens réalisés avec Vladimir Zabala en octobre 2022 et Fernán González en janvier 2024 à Bogotá. Toutefois, les sources disponibles - et, dans certains cas, leur absence - ne permettent pas encore de proposer une analyse exhaustive de l'action rurale de ces religieux. Une observation similaire s'applique au cas du père Francisco Javier Mejía S.J., fondateur de l'Université paysanne de Buga, aujourd'hui Instituto Mayor Campesino, d'où sont issus plusieurs leaders ayant joué un rôle central dans les occupations de terres dans le Valle del Cauca au cours des années 1970. Bien qu'une des études aient été réalisées (Malagón Gómez 2017; González 2024, 64-68), une enquête plus approfondie dans les archives de l'institut serait nécessaire pour déterminer si la formation dispensée visait explicitement à former des leaders capables de contester les contraintes du pouvoir public, ou si cette orientation résulte plutôt d'un processus de conscientisation des étudiants dans un cadre éducatif ecclésiastique sous supervision jésuite. Enfin, ces dynamiques s'inscrivent dans un contexte institutionnel marqué par l'engagement de certains secteurs de la Compagnie de Jésus, et en particulier du Centre de Recherche d'Action Sociale (CIAS) aux côtés de l'ANUC. Cette collaboration n'est toutefois pas homogène et s'accompagne de tensions internes, opposant une ligne plus proche de la démocratie chrétienne d'inspiration allemande à une autre, davantage orientée vers des positions socialdémocrates latino-américanistes et des formes d'engagement plus radicales aux côtés de l'Alliance Nationale Populaire (ANAPO) et des prêtres de Golconda, notamment sous l'influence des frères Zabala, et engagée dans le processus de création de l'ANUC (González 2024, 86-88).

> l'éducation, et la dignité humaine, C'était la conscience ; celle-ci existe déjà dans les campagnes du pays [...] et nombreux sont ceux qui sont désormais prêts à ne plus supporter l'exploitation[652] (*Frente Unido*, février 1971, p. 10).

Cette affirmation prolonge directement l'analyse des *Conclusions de Medellín*, qui avaient noté que la prise de conscience croissante des secteurs opprimés constituait un phénomène caractéristique du contexte contemporain (*Paz*, n. 7). Mais au lieu de demander à la patience et à la réforme dans le respect de l'ordre, Vanegas en tire une conclusion radicalement différente : la conscience acquise appelle non à l'attente institutionnelle, mais à l'action coordonnée et à l'unité des exploités :

> Le paysan développe sa lutte sur son propre terrain, à la campagne où il est fort : les invasions sur la côte cette année, celles du Valle, du Tolima, du Huila, du Meta à la fin de l'année passée, ainsi que la lutte armée dans les campagnes en sont la preuve[653].

Il reconnait que les nouvelles actions menées par les paysans se différencient des antérieures car il ne s'agit pas de luttes régionales isolées, ni sont liées exclusivement aux problèmes agraires ; de plus, elles ont on objectif bien précis : « la prise du pouvoir politique et économique par les exploités des campagnes et des villes afin de construire, depuis le pouvoir, une société socialiste »[654] (*Frente Unido*, février 1971, p. 10). Les luttes auxquels Vanegas appelle transcendant les clivages entre monde rural et monde urbain :

> L'unité des exploités des campagnes et des villes est nécessaire et se fait par des faits. C'est pourquoi les luttes paysannes, les invasions, les grèves, doivent se coordonner étroitement avec la lutte de la ville. Ce n'est que par cette unité que nous serons forts et que nous pourrons commencer à nous organiser et à lutter fermement pour le pouvoir pour le peuple[655].

La lettre relie enfin explicitement cet engagement à l'héritage de Camilo Torres, dont elle célèbre le cinquième anniversaire de la mort au combat :

---

[652] « Lo que nos hacía falta para ampliar nuestras luchas por crear una sociedad mejor para el campesino, donde haya tierra, comida suficiente, educación, dignidad humana, era conciencia, esta ya existe por los campos del país [...] y son muchos los que están ya dispuestos a no soportar más la explotación ».

[653] « El campesino desarrolla su lucha en su terreno, en el campo donde él es fuerte, las invasiones de la costa este año, las del Valle, Tolima, Huila, el Meta a fines del pasado, la lucha armada en el campo así lo está demostrando ».

[654] « la toma del poder político y económico por parte de los explotados del campo y la ciudad para construir desde el poder una sociedad socialista ».

[655] « La unidad de los explo- tados de los campos y las ciudades, es necesaria y se hace con hechos. Por esto las luchas campe- sinas, invasiones, huelgas, deben coordinarse estre- chamente con la lucha de la ciudad. Solo con esta uni dad seremos fuertes y po- dremos empezar a orga- nizarnos y a luchar enfir- me por el poder para el pueblo ».

> Souvenons-nous aujourd'hui de Camilo : il nous a dit de nous organiser à la base, sur une base paysanne et ouvrière [...] c'est la meilleure façon de célébrer le cinquième anniversaire de la naissance, pour le monde, de notre Camilo à partir de sa mort physique[656].

Par cette référence, l'action de Golconda s'inscrit dans une généalogie de la dissidence cléricale colombienne qui, par-delà la mort de Torres, continue d'irriguer les réseaux pastoraux progressistes. Le « camilisme » constitue en effet un élément central de l'idéologie du groupe et se manifeste notamment travers le journal *Frente Unido* et les déclarations de ces membres. Cependant, il convient de considérer que cette inspiration ne doit pas être interprétée comme un simple désir d'imitation conduisant automatiquement à l'engagement dans la lutte armée (Borelli 2019, 9).

Ainsi, cette référence montre que, pour ces prêtres, l'engagement aux côtés des paysans n'est pas une dérive passagère mais une vocation théologiquement fondée : celle d'une Église qui choisit de se tenir non pas au-dessus des conflits sociaux pour les arbitrer, mais au sein de ces conflits, du côté des plus pauvres. Dans cette perspective, la phrase conclusive de la lettre - « Que Dieu nous mène vers la libération »[657] - permet de situer le groupe et ses membres dans les cadre du Christianisme Libération tel que le définit Löwy (2013).

En effet, à travers les propos et l'action de Vanegas, le pauvre n'est plus perçu comme un objet de charité ou d'assistance paternaliste de l'Église, mais comme un sujet historique, acteur de sa propre libération, ce qui constitue un renversement fondamental. Par ailleurs, le Christianisme de Libération ne vise pas à créer des organisations confessionnelles séparées (syndicats, mouvements paysans ou partis chrétiens) comme le faisait la démocratie chrétienne ; il promeut au contraire la participation des chrétiens à des mouvements sociaux non confessionnels, capables d'organiser l'ensemble des classes populaires au-delà des appartenances religieuses.

C'est dans ce cadre d'engagement élargi que le groupe de Golconda publie, en avril 1971, des proclames en faveur des invasions de terres, les qualifiant d'événement politique majeur depuis le scrutin présidentiel contesté du 19 avril 1970, dont les résultats, favorables à Pastrana au détriment l'ex-président Gustavo Rojas Pinilla,

[656] « Recordemos hoy a Camilo: él nos dijo que nos organizáramos por la base, base campesina y obrera [...] esta es la mejor forma de celebrar el quinto aniversario del nacimiento de nuestro Camilo para el mundo de su muerte física ».

[657] « Que Dios nos guíe hacia la liberación ».

candidat de l'Alliance Nationale Populaire (ANAPO)[658] principal parti d'opposition au régime de coalition, avaient été largement perçus comme frauduleux (*Frente Unido*, avril 1971, p. 6-11). Cette convergence entre radicalisation paysanne et engagement clérical illustre l'intensité d'une conjoncture où les deux processus se nourrissent mutuellement, avant de se heurter ensemble aux mêmes résistances.

Dans le prolongement de cette radicalisation, en juin 1971, lors de la IIIe Rencontre nationale de l'ANUC, tenue à Villa del Rosario de Cúcuta (Norte de Santander), les délégués adoptent une *Plateforme idéologique* qui marque une prise de distance vis-à-vis de la politique agraire gouvernementale. La direction de l'ANUC y exige l'expropriation des latifundia et la légalisation des terres occupées par les paysans. Le caractère plus radical et politique de cette plateforme révèle l'influence du *Bloc socialiste*, courant trotskiste alors très présent dans les milieux universitaires (Escobar 1983, 23 ; Londoño Botero et al. 2016, 492).

Face à cette montée des tensions, dans les campagnes les grandes associations de propriétaires fonciers (principalement la SAC et la FEDEGAN) exercent une pression croissante sur le gouvernement Pastrana pour mettre fin aux occupations et bloquer toute avancée de la réforme. Le rapport de force bascule en leur faveur. Dès janvier 1972, le gouvernement convoque à Chicoral (Tolima) une réunion rassemblant représentants de l'État, parlementaires et organisations de propriétaires. L'accord qui en résulte – connu sous le nom de Pacte de Chicoral - scelle le reflux de la réforme agraire colombienne (Albán 2011). En relevant significativement les critères permettant de qualifier une terre d'« inadéquatement exploitée » et donc expropriable, cet accord réoriente la politique agraire vers le développement de la productivité commerciale plutôt que vers la redistribution foncière, vidant ainsi la Loi 135/1961 et la Loi 1/1968 d'une grande partie de leur substance redistributive. La Loi 4 de 1973, qui en constitue la traduction législative, entérine cette orientation et marginalise durablement l'ANUC comme interlocuteur institutionnel (Arango Restrepo 1987, 213).

C'est dans ce contexte de recul institutionnel que se tient, le 20 juillet 1972, le Deuxième Congrès paysan à Sincelejo (Sucre). Les délégués y ratifient le rejet des politiques agraires du gouvernement Pastrana et décident de poursuivre la récupération

[658] Lors des élections présidentielles de 1970, un secteur de Golconda se vincule au mouvement de l'ANAPO, parmi lesquels Alfonso Vanegas, René Garcia et German Zabala (Borelli 2019, 11).

des terres. Ils débattent également des mots d'ordre les plus appropriés pour le mouvement – « Terre pour ceux qui la travaillent » ou « Terre sans patrons » -, que le Comité exécutif de l'ANUC concilie en distinguant l'objectif immédiat de l'objectif à long terme. Avec la suspension du soutien financier gouvernemental, le congrès approuve une contribution modeste des membres, qui ne sera pas toujours respectée (Londoño Botero et al. 2016, 496 ; Escobar 1983, 41-42).

La dynamique initiée par l'État échappe désormais à son créateur : ce que Lleras Restrepo avait conçu comme un levier de participation contrôlée est devenu un vecteur de contestation sociale autonome. Simultanément, le gouvernement organise un congrès parallèle à Armenia (Quindío), entérinant de fait la scission du mouvement en deux branches antagonistes. D'un côté, l'ANUC dite « ligne Armenia », proche du pouvoir, regroupe principalement des paysans moyens propriétaires, notamment issus des régions caféières, et défend une orientation réformiste. De l'autre, la « ligne Sincelejo » rassemble des paysans sans terre ou en quête d'accès à la propriété, porteurs de revendications plus radicales (Pérez Ortega 2010, 46). Cette fracture sociale se double d'une divergence stratégique : tandis que certains secteurs de la ligne Sincelejo légitiment le recours à la lutte armée dans le cadre de la « combinaison des formes de lutte », d'autres, notamment libéraux et indépendants, s'en démarquent (Comisión de la Verdad 2022).

Cette polarisation s'inscrit dans un contexte de répression croissante. Dès 1971, alors que l'ANUC compte près d'un million de membres et mène une vague d'occupations foncières particulièrement intense, l'État accentue les mesures coercitives. La rupture avec le gouvernement entraîne une répression accrue : entre 1971 et 1972, environ 3000 paysans sont victimes de détentions arbitraires. Parallèlement, certains grands propriétaires, s'appuyant sur le cadre juridique de la défense nationale, recourent à des groupes armés pour expulser les occupants (Arango Restrepo 1987, 211). Ainsi, la division entre les deux lignes de l'ANUC ne relève pas seulement de divergences idéologiques, mais résulte également d'un rapport de force structuré par la répression étatique et paraétatique, qui contribue à fragmenter durablement le mouvement paysan.

Le cycle réformiste ouvert en 1958 se referme ainsi en 1972, emportant avec lui les « longues années soixante », laissant les structures foncières concentrées largement intactes. La même année voit également se dissoudre le groupe de Golconda. Sa disparition en tant qu'organisation résulte de l'entrelacement de quatre facteurs : la

répression épiscopale, la répression étatique, le manque de clarté politique et théologique, et l'inexpérience organisationnelle. Certains membres se tournent vers le mouvement de l'ANAPO, perçu comme une issue politique nationale ; d'autres reprennent une action pastorale renouvelée, contribuant à la formation d'associations comme les *Sacerdotes para la Liberación de América Latina* (SAL). Chaque prêtre de Golconda forge ainsi sa propre réponse, à la hauteur de ce qu'il juge le plus fidèle à ses convictions. Comme l'observe Echeverry (Echeverry Pérez 2007 ; Atehortúa Cruz et Echeverry P. 2022), bien que de courte durée, le mouvement constitue un appui essentiel à l'émergence, en Colombie, d'une conscience renouvelée d'une foi vivante et populaire.

Cette coïncidence chronologique entre la clôture du cycle réformiste et la dissolution de Golconda n'est pas fortuite. Elle révèle que l'Église et l'État avaient, chacun selon des logiques propres, tenté de répondre à la même réalité : la misère structurelle du monde rural colombien et la pression croissante des paysans pour une transformation effective des rapports fonciers. Medellín et ses prolongements radicaux avaient fourni un langage théologique pour nommer cette injustice et légitimer la revendication paysanne ; la politique de Lleras Restrepo et la fondation de l'ANUC avaient tenté de canaliser cette énergie dans le cadre institutionnel. Les deux processus se heurtent finalement aux mêmes résistances : celles des élites économiques et politiques qui contrôlent la terre et qui, en 1972, reprennent durablement l'initiative.

Image 5. « Yo acuso ». Frente Unido, septembre 1969, p. 1.



Image 6. « El campesino arando e INCORA transformando ». Frente Unido, septembre 1969, p. 16.



Conclusions

Ce chapitre a cherché à montrer comment, entre 1968 et 1972, la question agraire est devenue le terrain privilégié d'une rencontre inédite entre l'institution ecclésiastique et les classes populaires rurales en Colombie, dans un contexte marqué par la réception créative de Vatican II et la tentative de relance de la réforme agraire. Cette rencontre n'a rien d'évident ni de linéaire : elle résulte de la convergence de plusieurs processus distincts, dont l'articulation progressive – et les tensions internes – en constitue le fil conducteur.

Le premier de ces processus, de nature institutionnelle et de longue durée, tient à la formation d'une conscience épiscopale continentale. Amorcée dès le Concile plénier de 1899 et consolidée par la fondation du CELAM en 1955, celle-ci crée les conditions d'une réception active et différenciée de Vatican II. Loin de se limiter à enregistrer les orientations romaines, l'épiscopat latino-américain s'approprie le Concile comme une opportunité historique de reformuler, dans un langage proprement continental, les réponses de l'Église aux défis sociaux et pastoraux du sous-continent. Cette réappropriation créative atteint son expression la plus aboutie à Medellín en 1968, où la question agraire, loin d'être une préoccupation secondaire, s'impose comme l'une des dimensions centrales de la refondation pastorale. En faisant du paysan le visage concret du pauvre évangélique, les *Conclusions de Medellín* opèrent un déplacement théologique majeur : la misère rurale n'est plus seulement un problème social à traiter par la charité, mais une injustice structurelle qui appelle une réforme profonde des rapports de propriété et une organisation autonome des classes populaires rurales.

Le deuxième processus est celui de la politisation progressive de la question paysanne, qui traverse simultanément l'institution ecclésiastique et l'État colombien. L'homélie prononcée par Paul VI à Mosquera le 23 août 1968 illustre de manière particulièrement frappante cette convergence conjoncturelle : en désignant les paysans comme « sacrement du Christ » et en s'engageant publiquement à défendre leur cause, le pontife confère une légitimité sacrée à des revendications qui sont aussi, fondamentalement, des revendications politiques. Dans le même temps, le gouvernement Lleras Restrepo tente de canaliser l'énergie organisationnelle des campagnes dans le cadre institutionnel de l'ANUC, conçue comme un levier de participation encadrée capable de relancer une réforme agraire bloquée par les résistances des grands

propriétaires. Dans les deux cas, une même transformation s'opère : le paysan est reconnu comme sujet actif. Cette convergence confirme l'une des hypothèses du chapitre : la rencontre entre Église et monde rural ne relève pas d'une simple coïncidence, mais d'une reconfiguration simultanée des modes de légitimation du social. Toutefois, cette convergence reste fragile, traversée par des tensions internes et par l'opposition persistante des élites foncières.

Le troisième processus est celui de la radicalisation, qui conduit ces dynamiques au-delà des limites initialement fixées par leurs promoteurs. Du côté ecclésial, Golconda radicalise l'héritage conciliaire en l'articulant à des analyses critiques et à un soutien explicite aux mobilisations paysannes. Du côté paysan, l'ANUC s'autonomise et adopte, notamment avec la *Línea Sincelejo*, un programme de transformation structurelle. Dans les deux cas, les instruments conçus pour encadrer la participation deviennent des vecteurs de contestation. Ce basculement confirme la seconde hypothèse du chapitre : la question agraire agit comme un révélateur des potentialités transformatrices du langage ecclésial, mais aussi des limites institutionnelles qui en encadrent l'usage.

La clôture simultanée de ces dynamiques en 1972 constitue dès lors un moment décisif. Le Pacte de Chicoral et la disparition de Golconda ne doivent pas être lus comme des événements indépendants, mais comme les deux faces d'un même processus de reprise en main. Face à la radicalisation des acteurs, les élites foncières, appuyées par l'État et une partie de la hiérarchie ecclésiale, mobilisent leurs ressources institutionnelles, juridiques et coercitives pour refermer l'espace ouvert par la conjoncture réformatrice. Ainsi, la fin du cycle réformiste ne constitue pas un simple échec, mais le moment révélateur des capacités de résilience et de recomposition des rapports de domination.

Il convient cependant de ne pas réduire ce bilan à un simple constat d'échec. La période étudiée laisse en effet des traces durables, qui débordent largement le cadre institutionnel dans lequel elles ont pris naissance. Sur le plan ecclésial, Medellín inaugure une tradition théologique et pastorale, celle du Christianisme de la Libération, qui redéfinit en profondeur les formes d'engagement pastoral. Sur le plan politique, l'ANUC, malgré sa marginalisation comme interlocuteur institutionnel, contribue à forger une conscience organisationnelle paysanne dont les effets se feront sentir dans les mobilisations rurales qui vont caractériser les années 1970 et au-delà. Sur le plan

symbolique enfin, la figure du paysan comme sujet de droits et acteur historique s'impose durablement dans les imaginaires sociaux et religieux.

Conclusions et pistes de recherche

Bilan de la recherche et validation des hypothèses

Au terme de ce parcours, il convient de revenir sur les questions qui ont guidé cette recherche et d'en évaluer les apports à la lumière des analyses conduites dans chacun des chapitres. L'objectif central de cette thèse était d'interroger la manière dont l'Église catholique colombienne est intervenue dans le traitement de la question agraire au cours des longues années soixante, un moment historique charnière situé à l'intersection de multiples dynamiques : émergence du développementalisme interaméricain, transformations doctrinales impulsées par le Concile Vatican II, tentatives de réforme agraire et montée des contestations sociales et politiques. Il a été question, plus fondamentalement, de comprendre comment une institution religieuse, porteuse d'héritages séculaires et traversée de tensions internes, s'est positionnée face aux exigences d'une modernisation sociale qu'elle contribue simultanément à façonner et à limiter.

La thèse s'est articulée autour de cinq hypothèses principales. La première posait que le repositionnement de l'Église face à la question agraire, explicitement formulé dans la déclaration épiscopale du 12 septembre 1960, s'inscrivait dans une « mystique réformiste » traversant l'ensemble de l'appareil d'État colombien et les milieux intellectuels, notamment sous le premier gouvernement du *Frente Nacional*. La deuxième hypothèse caractérisait l'Église comme un acteur ambivalent, à la fois « moteur et frein du changement », traversé par des clivages internes entre courants conservateurs, réformistes et radicaux. La troisième hypothèse envisageait l'institution comme un acteur transnational à part entière, opérant comme une « zone de contact » transnationale entre différentes échelles d'action et de circulations d'acteurs divers, objets et discours communs. La quatrième soulignait que la question agraire fonctionnait comme révélateur privilégié des transformations du catholicisme colombien. La cinquième, enfin, pointait la clôture simultanée du cycle réformiste et du cycle de radicalisation ecclésiale vers 1972 comme révélateur des limites structurelles de la conjoncture.

L'analyse conduite dans les cinq chapitres de cette thèse permet de valider l'ensemble de ces hypothèses, tout en les nuançant, les complexifiant et en en dégageant

des implications qui débordent le cadre colombien des années 1960. Les résultats obtenus invitent à revisiter, depuis ce cas d'étude singulier, plusieurs grandes questions d'histoire sociale, politique et religieuse : la nature des processus de réforme en contexte de Guerre froide, les conditions de l'engagement catholique dans les luttes pour la justice sociale, les formes de la transnationalisation des institutions religieuses, et les mécanismes par lesquels des transformations structurelles avortent ou se reconfigurent sous l'effet de résistances internes et externes.

Reconfigurer les conditions du possible : acteurs, structures et contraintes

Nous considérons que le premier apport majeur de cette thèse réside dans la reconstitution des conditions historiques sur la longue durée qui ont façonné la capacité d'action de l'Église catholique colombienne dans le domaine agraire. Le premier chapitre a montré que cette capacité ne résulte pas d'une évolution linéaire, mais d'une sédimentation d'héritages coloniaux, de reconfigurations institutionnelles et de stratégies d'adaptation face aux transformations politiques qui marquent le pays depuis l'Indépendance. L'Église qui aborde la question agraire dans les années 1960 est une institution puissante, dotée de ressources symboliques, organisationnelles et territoriales considérables, mais également profondément contradictoire, tiraillée entre des modèles ecclésiologiques divergents et des alliances politiques héritées de la longue histoire du conservatisme colombien.

L'analyse a mis en évidence trois traits structurants de cette institution. Le premier est sa remarquable capacité d'adaptation face aux transformations politiques : depuis l'alliance avec le mouvement politique de la *Regeneración* qui mène à la signature du Concordat de 1887 entre la Colombie et le Saint-Siège, jusqu'au repositionnement des années 1930, marqué par le retour des libéraux au pouvoir, après une longue période d'« hégémonie conservatrice », l'Église a su maintenir une position d'autorité centrale en reconfigurant ses alliances et ses modes d'intervention. Le deuxième trait est l'hétérogénéité interne de l'institution, qui, loin de constituer un « bloc monolithique sans fissures », se révèle traversée par des tensions entre une vision héritée de la Chrétienté traditionnelle et des courants de conscience sociale critique. Le troisième trait, enfin, est le passage du modèle de Chrétienté à la logique de Nouvelle Chrétienté, amorcé dans les années 1930, qui traduit un effort de maintien de l'influence catholique par l'encadrement

laïc et l'intervention dans le champ social, plutôt que par la seule détention du pouvoir politique direct.

Ces trois traits permettent de comprendre pourquoi l'Église qui s'apprête à affronter la question agraire dans les années 1960 n'est ni une institution capable de rupture radicale, ni une institution que nous pourrions cataloguer comme simplement conservatrice. Elle dispose de ressources doctrinales, au premier rang desquelles la doctrine sociale catholique, et d'instruments organisationnels qui lui permettent d'intervenir dans le champ agraire. Mais cette capacité d'action demeure conditionnée par ses héritages, ses alliances et ses divisions internes. Son engagement dans la réforme agraire ne peut donc être compris ni comme une conversion idéologique ni comme une simple réaction aux pressions externes : il s'inscrit dans un espace de contraintes et de possibles structuré par une histoire longue que ce premier chapitre a contribué à restituer.

Le deuxième apport de cette thèse concerne la reconstitution du terrain social, économique et politique sur lequel s'inscrit l'intervention ecclésiale. La question agraire colombienne n'est pas, dans cette recherche, un simple arrière-plan contextuel : elle est analysée comme un système de relations politiques, économiques et sociales à travers lesquelles la terre se constitue en problème public. Le deuxième chapitre a montré que la structure agraire colombienne, caractérisée par la dualité latifundium-minifundium, ne se réduit pas à un déséquilibre quantitatif de la distribution foncière. Elle exprime un modèle de développement, institue des hiérarchies sociales et inscrit la propriété foncière au cœur des tensions politiques du pays.

La révision des cadres théoriques mobilisés depuis le milieu du XXe siècle (structuralistes, marxistes, néo-structuralistes et néolibéraux) a mis en évidence la diversité des interprétations proposées. Malgré leurs divergences, ces approches convergent vers un constat central : la concentration de la propriété foncière représente l'un des traits les plus persistants et structurants de la société colombienne. Cette concentration organise durablement les hiérarchies sociales, les dépendances économiques et les rapports d'autorité politique. Elle produit une configuration dans laquelle la réforme agraire ne peut être qu'une réforme politiquement coûteuse, dans la mesure où elle touche aux fondements de l'ordre social et aux intérêts des élites foncières.

L'analyse historique a confirmé que la terre devient problème public lorsque la structure agraire entre en tension avec les exigences du développement national :

industrialisation, modernisation agricole, formation d'un marché intérieur ou pacification politique. Les lois visant à modifier la structure foncière et les réformes successives, notamment la Loi 200 de 1936, puis la Loi 135 de 1961, apparaissent moins comme des transformations structurelles que comme des tentatives de régulation et de stabilisation d'un ordre social contesté. La question agraire ne disparaît pas avec ces réformes, mais nous pourrions considérer qu'elle se reconfigure, se déplace et resurgit sous de nouvelles formes. Ce constat est fondamental pour comprendre pourquoi l'engagement de l'Église dans la réforme agraire ne peut déboucher sur une transformation réelle des structures foncières : il intervient dans un champ de forces où les résistances à la redistribution sont profondément ancrées dans les structures économiques, politiques et institutionnelles du pays.

Le moment réformiste (1958-1967) : un compromis entre modernisation et conservation

Le troisième apport de cette thèse concerne l'identification et l'analyse de ce que nous avons appelé le « nouveau compromis ecclésial » face à la question agraire. Le troisième chapitre a montré que la déclaration épiscopale du 12 septembre 1960, qui reconnaît la légitimité d'une réforme agraire de tendance intégrale et d'une redistribution foncière encadrée, constitue à cet égard un changement de perspective important au sein du clergé colombien. Cependant, elle ne constitue pas une rupture brusque avec les positions antérieures de l'institution, car elle est le résultat d'un processus progressif, nourri par l'engagement rural du clergé, les expériences de développement communautaire et l'influence croissante de la doctrine sociale catholique, inscrit dans un ensemble de circulations et d'interactions transnationales.

Nous avons voulu comprendre et saisir les raisons de ce changement de perspective, de ce nouveau compromis, lequel repose sur trois piliers solidaires. Le premier est une évolution doctrinale interne : rompant avec le paternalisme de la pastorale de 1930, l'épiscopat colombien reconnaît désormais la légitimité d'une redistribution foncière, tout en maintenant la défense de la propriété privée et de l'ordre moral. Le deuxième est un faisceau de circulations transnationales - intégrant la pensée structuraliste de la CEPAL et la théorie états-unienne de la modernisation, concrétisées dans l'ALPRO - qui diffuse un langage commun du développement dans lequel réforme agraire, planification et stabilité sociale apparaissent comme des réponses indissociables

à la « menace » révolutionnaire représentée par la diffusion des idées de la révolution chinoise et par Cuba. Le troisième pilier est la mobilisation conjointe de plusieurs institutions, les *nuevos letrados* (Karl 2018, 168), - l'Église, les Forces armées et les professionnels des sciences sociales et de l'économie - autour d'un projet de transformation sociale encadrée.

Ainsi, l'engagement agraire de l'Église catholique ne se réduit pas à une réaction aux pressions externes, mais s'inscrit comme une participation active à la reconstruction d'un nouvel ordre institutionnel. L'analyse a mis en évidence que tant le libéralisme réformiste que le développement des sciences sociales et économiques, l'engagement ecclésiastique et l'action civique militaire partagent une matrice commune, enracinée dans les héritages politiques et intellectuels des années 1930. Ces héritages se manifestent à travers ce que nous avons défini comme la conjoncture politico-doctrinale de cette décennie, caractérisée par la politique réformatrice de la « République libérale » et par l'émergence d'une nouvelle génération de scientifiques sociaux, dont les prolongements structurent le débat colombien des années 1960 et au-delà. Ce résultat confirme l'utilité d'une démarche d'histoire globale pour saisir les recompositions du catholicisme social colombien, en les resituant dans des circulations transnationales de savoirs, de pratiques et de modèles d'intervention qui dépassent les frontières nationales.

Le quatrième apport de cette thèse réside dans l'analyse des mécanismes concrets par lesquels la réforme agraire colombienne s'est déployée et bloquée au cours de la période 1962-1967. Le quatrième chapitre a montré que la Loi 135 de 1961, élaborée dans le cadre du Comité National Agraire, constitue un texte ambitieux dans ses objectifs affichés (réduire la concentration foncière, doter les paysans de terres productives, accompagner la redistribution d'une assistance technique et sociale) mais dont la portée effective est systématiquement minée par la convergence de facteurs structurels, institutionnels et conjoncturels.

Sur le plan structurel, le *Frente Nacional*, en imposant la parité bipartite et le système de veto croisé, crée les conditions formelles pour l'adoption d'une réforme tout en rendant impossible toute transformation substantielle. Le compromis politique qui permet la promulgation de la loi est précisément celui qui en vide la portée redistributive, en faisant de la colonisation des terres publiques, moins conflictuelle que l'expropriation des grandes propriétés, le mécanisme central d'action de l'INCORA. Sur le plan

institutionnel, cet Institut se révèle structurellement incapable d'affronter l'opposition organisée des grands propriétaires : les données de la période 1962-1967 sont éloquentes, avec 82,3% des terres acquises par extinction du domaine privé sur des terres incultes, tandis que les expropriations ne représentent que 1,85% du total. Sur le plan conjoncturel, enfin, la montée du conflit armé à partir de 1964, avec l'émergence des FARC et de l'ELN, relègue progressivement la réforme agraire au second plan, au profit d'une stratégie sécuritaire qui marginalise les tenants d'une approche réformatrice.

L'analyse de la réforme agraire colombienne permet par ailleurs d'affiner la compréhension des typologies régionales : la catégorie des « réformes marginales », dans laquelle Antonio García range la Colombie de la période 1962-1967, s'avère utile pour en comprendre les éléments. Elle désigne des réformes qui, tout en se réclamant de la transformation sociale, n'introduisent aucune rupture réelle avec le monopole latifundiaire et se réduisent à des réparations superficielles destinées à contenir la pression paysanne sans la satisfaire. Ce résultat confirme que la réforme agraire colombienne ne peut être analysée comme une politique autonome : elle est largement conditionnée par la nécessité de produire un contre-modèle crédible face à la révolution cubaine, ce qui en détermine à la fois l'ambition affichée et les limites acceptées.

La trajectoire de Camilo Torres Restrepo, analysée dans le troisième volet du chapitre 4, constitue dans ce contexte un révélateur exceptionnel. Prêtre, sociologue et militant, Torres incarne au cours de la période une critique radicale du réformisme modéré, en proposant une lecture théologique et politique de la modernisation fondée sur la justice sociale et l'émancipation des pauvres. Sa trajectoire transnationale, depuis sa formation à Louvain jusqu'à son entrée dans les rangs de l'ELN en octobre 1965, en fait à notre avis un acteur modèle des dynamiques et des tensions qui marquent la période étudiée, et illustre de manière saisissante le processus par lequel les limites du réformisme institutionnel se transforment, pour un acteur engagé, en impasse intellectuelle et morale.

L'analyse a montré que cette rupture n'est pas le produit d'une conversion idéologique abstraite, mais d'un apprentissage douloureux : la vision de Torres au sein de l'INCORA et de l'ESAP entre 1962 et 1965 - une réforme agraire intégrale articulée autour de la redistribution de terres fertiles, de l'assistance technique, du développement coopératif et de la participation communautaire - est pertinente et documentée empiriquement. C'est l'échec systématique de ses projets, notamment celui de l'UARY,

non par manque de pertinence mais par l'effet des blocages institutionnels, qui conduit Torres à durcir progressivement ses positions et à passer de la réforme intégrale à une forme plus radicale promue par son mouvement du *Frente Unido del Pueblo*, puis à la lutte armée.

La double posture de l'Église face à Torres - qui apporte au projet réformiste une légitimité doctrinale indispensable avant d'imposer, en juin 1965, la démission de celui qui en constitue la figure la plus engagée - n'est pas le fruit d'une incohérence conjoncturelle. Elle reflète des tensions profondes qui traversent l'institution dans son ensemble et qui tiennent à la nature même de sa mission sociale. L'Église contribue à légitimer le projet étatique tout en réaffirmant son autorité normative sur les transformations en cours. La figure du *cura guerrillero* pourrait donc être vue davantage comme prophétique que politique : elle dit l'isolement d'un engagement qui, dans sa précipitation, a outrepassé les conditions de sa propre réalisation, mais elle révèle aussi, avec une acuité particulière, les tensions structurelles qui traversent le catholicisme colombien de cette période.

Une institution ambivalente : l'Église catholique comme « moteur et frein du changement »

L'ensemble de ces analyses converge vers la conclusion centrale qui traverse l'ensemble de notre thèse : l'Église catholique colombienne des longues années soixante est, selon la formule que nous avons retenue, un « moteur et frein du changement ». Elle est un moteur du changement en ce qu'elle impulse et légitime des transformations sociales et agraires qui, sans son appui institutionnel et moral, n'auraient pas bénéficié du même ancrage territorial et de la même crédibilité auprès des populations rurales. Sa présence dans les structures de gouvernance de l'INCORA, ses prises de position épiscopales en faveur de la réforme, l'organisation des Séminaires nationaux sur la réforme agraire destinés au clergé et l'engagement de figures comme Camilo Torres ou Mgr Zambrano Camader témoignent d'une participation active à la construction d'un nouvel ordre institutionnel.

Mais l'Église est simultanément un frein du changement, en ce qu'elle encadre, canalise et limite ces mêmes transformations pour en contrôler les effets et en prévenir les dérives jugées subversives. Son alliance persistante avec les élites traditionnelles, sa structure hiérarchique, sa crainte du communisme et son rejet des formes d'engagement

clérical trop radicales l'amènent à reproduire des logiques de domination qu'elle contribue pourtant à critiquer dans ses discours. Cette tension n'est pas conjoncturelle : elle est constitutive du mode d'action de l'institution dans le contexte colombien des années 1960. Elle permet de comprendre à la fois les avancées et les limites de l'engagement ecclésiastique dans la question agraire, et d'expliquer pourquoi cet engagement, aussi intense fut-il, ne débouche pas sur une transformation structurelle des rapports fonciers. La notion de modernisation conservatrice, empruntée à Barrington Moore ([1967] 1969), s'avère à notre avis ici particulièrement opératoire, car elle rend compte d'une adaptation au monde contemporain qui s'accompagne d'une volonté de préserver l'ordre social, les hiérarchies et les valeurs morales.

La transnationalisation de l'institution ecclésiastique et ses effets

Le cinquième apport de cette thèse concerne la nature et les modalités de la transnationalisation de l'Église catholique au cours des années 1960. Le cinquième chapitre a montré que le Concile Vatican II constitue le point d'aboutissement d'un long processus par lequel l'Église catholique se recompose comme un acteur à vocation universelle, capable d'articuler des problématiques locales dans un cadre doctrinal de portée mondiale. La constitution pastorale *Gaudium et Spes*, en intégrant explicitement la question agraire dans le magistère conciliaire - à travers la dénonciation des latifundia, l'affirmation du caractère social de la propriété et la légitimation des réformes agraires -, transforme un enjeu jusqu'alors traité à l'échelle nationale ou régionale en un objet de réflexion théologique universelle.

Cette transnationalisation effective se manifeste dans trois registres complémentaires. Sur le plan organisationnel, elle se traduit par l'émergence de réseaux informels transnationaux entre prélats, dont le groupe de l'« Église des Pauvres » constitue l'illustration la plus significative, qui transforment progressivement la dynamique interne du Concile. Sur le plan doctrinal, elle se manifeste par l'abandon progressif d'un magistère eurocentré et anhistorique au profit d'une théologie et d'une pastorale attentives aux signes des temps, ouverte aux sciences sociales et soucieuse des réalités des pays du Sud. Sur le plan institutionnel, enfin, elle s'incarne dans la redéfinition des échelles d'intervention de l'Église, qui cesse de se penser uniquement à partir du centre romain pour reconnaître l'autonomie croissante des Églises locales.

L'analyse de la participation de l'épiscopat colombien au Concile a permis de montrer que le relatif silence de ses représentants sur les enjeux agraires dans l'arène romaine ne traduit pas un désengagement doctrinal, mais résulte de la convergence de plusieurs contraintes structurelles : la pénurie sacerdotale, la concurrence protestante et la crainte du communisme. Ces contraintes, loin de rester cantonnées à la période conciliaire, conditionnent durablement les modalités de l'engagement de l'Église colombienne dans la question agraire, en orientant ses priorités vers la défense de l'hégémonie catholique plutôt que vers une prise de parole constructive sur les enjeux de justice sociale.

Une contribution originale de ce chapitre réside dans l'identification des Séminaires nationaux sur la réforme agraire (1964, 1965, 1967) comme une zone de contact transnationale. Ces rencontres, organisées conjointement par la Conférence épiscopale colombienne et l'IICA, constituent un espace concret où se rejoignent, pour la première fois de manière institutionnalisée, les acteurs ecclésiaux, les experts techniques nationaux et étrangers et les responsables des politiques publiques de réforme agraire. Ils permettent une traduction concrète des principes de *Gaudium et Spes* et de *Populorum Progressio* dans le langage opérationnel du développement rural, tout en révélant les ambivalences et les limites du processus de convergence entre sphère ecclésiale et expertise technique. L'analyse de leurs contenus a confirmé que le renouvellement du discours ecclésial sur la question agraire s'effectue dans un cadre idéologique structuré par une logique de modernisation conservatrice : l'Église promeut la réforme agraire intégrale comme un instrument de transformation sociale ordonnée et graduelle, mais rejette explicitement toute dynamique conflictuelle et cherche à maintenir un contrôle idéologique et organisationnel sur les processus de changement qu'elle contribue à mettre en mouvement.

La question agraire comme révélateur des transformations du catholicisme

Au-delà de ses implications pour la compréhension de la réforme agraire colombienne, cette thèse a mis en évidence le rôle que joue la question agraire comme révélateur privilégié des transformations du catholicisme colombien dans les longues années soixante. Le conflit autour de la terre n'est pas seulement un conflit économique et social : il est un espace de cristallisation des tensions entre tradition et modernité, entre

autorité et participation, entre conservation et transformation qui traversent l'Église de cette période.

Les conclusions de la Deuxième Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain de Medellín, en 1968, opèrent à cet égard un déplacement théologique majeur en requalifiant la misère rurale comme une injustice structurelle, et non plus comme un simple problème moral. Ce changement redéfinit le paysan comme sujet de droits et acteur du changement social, tout en transformant les modalités d'intervention de l'Église dans les campagnes. Medellín constitue le moment où les tensions non résolues de la période 1958-1967 - entre universalisme conciliaire et contraintes locales, réformisme social et conservatisme institutionnel, engagement pastoral et prudence hiérarchique - trouvent une expression doctrinale organisée, préparant le terrain pour l'émergence de la théologie de la libération.

Cette thèse éclaire rétrospectivement la Conférence de Medellín en montrant les conditions dans lesquelles elle devient possible. Les Séminaires agraires, les débats internes à l'épiscopat colombien autour du Concile, la trajectoire de certains acteurs, constituent autant de jalons qui préparent le déplacement de 1968. Ils témoignent que la transformation du catholicisme colombien, de la Nouvelle Chrétienté à une nouvelle théologie centré sur la libération humaine, n'est pas un événement soudain, mais le résultat d'un processus long, conflictuel et non linéaire, dans lequel la question agraire joue un rôle de catalyseur décisif.

Enfin, la clôture simultanée du cycle réformiste et du cycle de radicalisation ecclésiale vers 1972 - symbolisée par le Pacte de Chicoral, qui signe l'abandon de la réforme agraire redistributive, et par la désagrégation du groupe de Golconda - ne saurait être interprétée comme une phase de conclusion. Elle met en lumière la capacité des élites politiques et économiques à contenir, réorienter, voire interrompre les dynamiques de transformation lorsqu'elles deviennent trop déstabilisatrices pour l'ordre établi. Elle révèle également les limites d'un engagement ecclésial qui, malgré ses ambitions réformatrices, ne dispose pas des ressources politiques nécessaires pour imposer une transformation structurelle face à la résistance des grands propriétaires et des forces dominantes du *Frente Nacional*.

Portée historiographique et limites de la recherche

Cette thèse s'est inscrite dans un dialogue avec plusieurs champs historiographiques dont elle a cherché à déplacer, préciser ou compléter les acquis. Par rapport à l'historiographie de l'Église catholique en Colombie, elle a contribué à proposer une lecture de l'institution ni réduite à son rôle de gardienne de l'ordre ni à celui d'avant-garde de la libération, mais capable de rendre compte de l'ambivalence constitutive de son action, et elle a cherché à ne pas se réduire à une vision issue d'un nationalisme méthodologique pour en augmenter les échelles et l'observer d'une perspective plus globale et transnationale. Par rapport à l'historiographie de la réforme agraire, elle a mis en évidence le rôle de l'Église comme acteur à part entière du dispositif réformiste, trop souvent relégué à l'arrière-plan dans des analyses centrées sur les acteurs étatiques et les partis politiques. Par rapport à l'historiographie de la Guerre froide en Amérique latine, elle a contribué à montrer comment les dynamiques religieuses s'articulent avec les enjeux géopolitiques et développementalistes sans s'y réduire.

Du point de vue méthodologique, le recours croisé à des fonds d'archives d'origines diverses a permis d'articuler des échelles d'analyse complémentaires et de restituer la complexité des échanges entre dynamiques locales, nationales et transnationales. L'analyse des actes des Séminaires agraires, des contributions épiscopales au Concile et des documents internes aux établissement chargés de la réflexion et la mise en place de la réforme agraire a fourni des données inédites sur les mécanismes concrets par lesquels les orientations doctrinales se traduisent en pratiques pastorales et politiques.

Cette thèse présente néanmoins des limites qu'il convient de reconnaître honnêtement. La contrainte documentaire a conduit à privilégier les sources produites par la hiérarchie ecclésiastique et les institutions d'État, au détriment des voix des paysans, des fidèles et des acteurs de base des organisations catholiques rurales. La perspective d'une histoire par en bas (Chesneaux 1976) - qui restituerait la manière dont les populations rurales ont reçu, approprié, résisté ou transformé les discours et les pratiques ecclésiales - reste en grande partie à écrire, et constitue l'une des pistes de recherche les plus prometteuses pour les travaux futurs.

Par ailleurs, la thèse a privilégié une approche d'histoire globale et transnationale qui, si elle permet de restituer les circulations d'idées et de pratiques entre différentes

échelles, tend parfois à sous-estimer les spécificités régionales et locales de l'engagement ecclésial. Les différences entre les diocèses colombiens (en termes de structures foncières, de configurations confessionnelles et de trajectoires pastorales) mériteraient d'être approfondies dans des études de cas plus ciblées, qui permettraient de nuancer et de compléter les conclusions générales de cette recherche.

Perspectives : l'Église, la terre et la longue durée

Les résultats de cette thèse ouvrent plusieurs pistes de recherche qui dépassent le cadre chronologique et thématique de l'étude. La première concerne la période postconciliaire et les effets à long terme du processus étudié. La montée en puissance Christianisme de la Libération après Medellín et la répression dont elle fait l'objet dans les décennies suivantes constituent le prolongement naturel des tensions analysées dans cette thèse. Il s'agirait, dans cette perspective, d'examiner comment les clivages entre courants conservateurs, réformistes et radicaux, identifiés au sein du catholicisme colombien des années 1960, se reconfigurent dans un contexte marqué par la transformation du système politique (notamment avec la fin formelle du *Frente Nacional*) et par l'émergence de nouvelles dynamiques qui viennent complexifier et intensifier la question agraire. Dans ce prolongement, une attention particulière pourrait être portée aux dispositifs pastoraux mis en place dans les années 1960 pour encadrer la réforme agraire, tels que les Séminaires agraires ou les structures d'organisation paysanne. L'analyse de leur évolution permettrait de déterminer dans quelle mesure ces instruments, initialement conçus pour accompagner une modernisation encadrée, ont pu contribuer, de manière inattendue, à l'émergence de formes d'engagement plus critiques, voire plus radicales.

Dans une perspective analogue, mais orientée cette fois vers l'amont, il serait particulièrement fécond de revenir sur les trois décennies qui précèdent les transformations des années 1960, afin d'en restituer les conditions de possibilité historiques. Une telle démarche permettrait d'analyser la manière dont ces décennies s'articulent aux politiques publiques, aux pratiques sociales et aux productions discursives qui caractérisent notamment les années 1930, moment clé de recomposition des rapports entre État, société et Église. Il s'agirait, en ce sens, d'approfondir l'étude de cette conjoncture politico-doctrinale que nous avons identifiée, en examinant plus précisément les processus par lesquels se mettent en place de nouveaux cadres d'intelligibilité du social, de nouvelles formes d'intervention institutionnelle et de

nouvelles modalités d'engagement ecclésial. Une attention particulière pourrait être portée à la circulation des idées réformatrices, à l'émergence d'expertises technico-sociales et à la redéfinition des rapports entre autorité religieuse et action sociale, qui constituent autant de dynamiques structurantes pour les évolutions ultérieures.

Une telle relecture permettrait ainsi de mieux comprendre comment les configurations des années 1930 ne se limitent pas à un simple arrière-plan historique, mais participent activement à la structuration des horizons d'attente, des répertoires d'action et des cadres doctrinaux mobilisés dans les décennies suivantes. Elle ouvrirait également la possibilité de resituer le cas colombien dans une dynamique plus large, en montrant que les effets de cette conjoncture dépassent le cadre national pour s'inscrire dans des transformations à l'échelle latino-américaine, voire transnationale, marquées par des circulations d'idées, de modèles et d'acteurs. Ainsi envisagée, cette piste de recherche contribuerait à renforcer l'analyse en longue durée, en mettant en évidence les continuités, les réappropriations et les reconfigurations qui relient les décennies antérieures aux mutations observées dans les années 1960.

La deuxième piste concerne la comparaison avec d'autres contextes latino-américains. Le cas colombien présente des spécificités (l'existence d'un conflit armé interne, la persistance du bipartisme, la force des structures foncières traditionnelles) qui en font un terrain d'étude particulièrement révélateur. Mais les tensions analysées dans cette thèse ne lui sont pas propres : elles traversent l'ensemble du catholicisme latino-américain des longues années soixante. Une étude comparative systématique avec des pays comme le Chili, le Brésil ou le Pérou, où les dynamiques de réforme agraire et/ou de transformation ecclésiale ont connu des trajectoires différentes mais comparables, permettrait de préciser la part du général et du particulier dans les résultats obtenus.

Enfin, une troisième piste de recherche concerne les effets de long terme de la non-résolution de la question agraire en Colombie, dont les jalons décisifs se situent à la fois dans la signature du Pacte de Chicoral en 1972 et dans les résultats limités des réformes mises en œuvre par les gouvernements de la seconde moitié du XXe siècle. Loin de constituer un simple moment de réorientation des politiques publiques, cette séquence marquerait l'entrée dans une phase durable de re-concentration foncière et de reconfiguration des rapports de pouvoir dans les espaces ruraux. Dans cette perspective, la persistance du conflit armé, l'expansion des cultures illicites, les déplacements forcés

de populations rurales, ainsi que les difficultés rencontrées par le processus de paix engagé en 2016 - dont la nécessité d'une réforme agraire intégrale figure au premier point de l'accord signé à La Havane (*Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera* 2016, 10-34) -, apparaissent moins comme des phénomènes conjoncturels que comme des expressions prolongées de déséquilibres structurels profondément enracinés. Ces dynamiques trouvent en effet une part essentielle de leurs origines dans les transformations inachevées, voire empêchées, des décennies antérieures, au premier rang desquelles figure la question de l'accès à la terre.

Dans ce cadre, cette piste de recherche permettrait d'inscrire ces phénomènes dans une perspective de longue durée, en mettant en évidence la manière dont les tentatives de réforme - y compris celles portées par l'Église catholique - se sont heurtées à des résistances structurelles persistantes, liées à la fois aux intérêts des élites foncières, aux configurations institutionnelles et aux contraintes politiques, tant nationales qu'internationales. Une telle analyse inviterait ainsi à considérer la question agraire non comme un problème du passé, mais comme un élément constitutif des tensions contemporaines, dont les effets continuent de structurer en profondeur la société colombienne.

Bibliographie

Sources primaires

I. Archives

Archivio Apostolico Vaticano (AAV)

Fondo Archivio Nunziatura Colombia

- Busta 1, fascicolo 1.
- Busta 9, fascicolo 69 : Fascicolo 69, Nunziatura Apostolica in Colombia, archivio Mons. Baggio, 3 Bis, 9 aprile 1948.

Fondo Archivio Concilio Vaticano II

- Busta 241, « De Ecclesia in mundo huius temporis », Modi, Pars I, Cap. I, nn. 18-22, novembre 1965 ; Fascicolo 5, De Ecclesia in mundo huius temporis, Modi (208), Firme (210), Pars I, Cap. I, nn. 20 et 21.
- Busta 283, Concilio Vaticano II, Antepraeparatoria. America Meridionale. Cile, Colombia, Guyane, Paraguay, Perù, Uruguay, Venezuela, 1959-1960 (*Acta et Documenta*, Serie 1°, vol. II, pars 7°, pp. 347-576) : Fascicolo 2, Colombia. Lettere dal n. 1 al n. 19 (pp. 397-439) ; Fascicolo 3, Colombia. Lettere dal n. 20 al n. 35 (pp. 440-467).
- Busta 576, Concilio Vaticano II, Segreteria Generale, Excusationes I-II Periodo, 1962-1963 : Fascicolo 3, Padri impediti ad intervenire al II periodo (A-F).
- Busta 580, Concilio Vaticano II, Segreteria Generale, Excusationes III Periodo, 1964 : Fascicolo 2, Padri impediti ad intervenire al III periodo (1964) (D-G).
- Busta 1922, Concilio Vaticano II, Stampa sul Concilio, Colombia (1963), Corea (1961): Fascicolo 3, « Stampa sul Concilio. Colombia (1963) » (1-13 novembre

1963) ; Fascicolo 5, « Stampa sul Concilio. Colombia (1963) » (21-30 novembre 1963).

Archivio Storico della Segreteria di Stato (ASSS)

Fondo Organizzazioni Internazionali

- Pontificato Pio XII, FAO, posizione 88, f. 1-95.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá

Fondo Camilo Torres Restrepo (CTR)

- Asuntos eclesiásticos. CO.AGN.AP/CTR//1.1, 1948-1965.
- Asuntos eclesiásticos. CO.AGN.AP/CTR//1.1, 1963-1966.
- Asuntos Académicos – Reforma Agraria. CO.AGN.AP/CTR//5.1, 1956-1963.
- Asuntos Académicos – Reforma Agraria. CO.AGN.AP/CTR//6.1, 1963.
- Asuntos Académicos – Reforma Agraria. CO.AGN.AP/CTR//6.2, 1963-1964.
- Recortes de prensa. CO.AGN.AP/CTR//11.3, 1962-1963.
- Recortes de prensa – Gestión del INCORA en la implementación de la Reforma Agraria. Seguimiento de los medios a la reforma agraria. CO.AGN.AP/CTR//12.1, 1963-1964.

Fondo Embajada de Colombia ante la Santa Sede

- Diplomática y consular, 1959, caja 34.
- Diplomática y consular, 1960, caja 35.
- Diplomática y consular, 1961-1962, caja 36.

Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA), Bogotá

Archivo Carlos Lleras Restrepo – MSS 768

Fondo Cargos públicos :

- MSS 768-1-023 16. 1967, agosto. « Propuesta de Acción Cultural Popular al Banco Interamericano de Desarrollo ». 69 folios.

- MSS 768-X1-6194 431. 1934, mayo. « La cuestión Agraria. Apartes de una conferencia dictada en la Casa Liberal de Bogotá ». 19 folios.

- MSS 768-1-6197 433. 1960, noviembre 23. Palabras del Senador Carlos Lleras Restrepo en la sesión del 23 de noviembre de 1960. 15 folios.

- MSS 768-1-6265 465. Enrique Peñalosa Camargo. S.f. « Campesino organization, as a precondition for the Agrarian Reform ». 12 folios.

- MSS 768-1-6277 469. Escuela Superior de Administración Pública. S.f. Curso itinerante de Adiestramiento de Personal para la Reforma Social Agraria Colombiana. 9 folios.

- MSS 768-1-6504 471. Alberto Hernández Mora, Presidente de la ESAP. 1961, junio 13. Acuerdo n° 8 por el cual se organiza en la ESAP un Seminario de Administración Social. 2 folios.

Archivo Acción Cultural Popular – MSS 3271

- Correspondencia enviada y recibida entre el padre Camilo Torres y diferentes personas de ACPO, 1962. 19 folios.

Archivo Central Histórico de la Universidad Nacional de Colombia (ACHUN), Bogotá

Fondo Ernesto Guhl Nimtz

- Investigaciones, 1950-1992, registro 579, caja 30, carpeta 7.

Latin American Centre – Bodleian Library, Oxford (LAC)

- Colombia Box 2, 1962-1968.

- Colombia Journals Box 4. Miscellaneous journals and supplements, 1962-2002.

II. Presse et périodiques

Presse quotidienne colombienne

El Espectador

El Tiempo

La República

Presse catholique colombienne

El Campesino

El Catolicismo

Revista Javeriana

Presse et revues périodiques colombiennes

Frente Unido

La Nueva Prensa

Revista de las Fuerzas Armadas

Presse internationale

Le Monde (Paris)

Peking Review

Cristianismo y Revolución

L'Osservatore Romano

III. Documents ecclésiaux

Publications de référence vaticane

Annuario pontificio per l'anno 1966. 1966. Tipografia Poliglotta Vaticana.

Annuario pontificio per l'anno 1969. 1969. Tipografia Poliglotta Vaticana.

Annuario pontificio per l'anno 1971. 1971. Tipografia Poliglotta Vaticana.

Documents du Concile Vatican II

Concile Vatican II. 1965a. « Christus dominus ». *vatican.va*, 28 octobre 1965.

Concile Vatican II. 1965b. « Gaudium et spes ». *vatican.va*, 7 décembre 1965.

Concile Vatican II. 1965c. « Presbyterorum ordinis ». *vatican.va*, 7 décembre 1965.

Encycliques et documents pontificaux

Léon XIII. 1891. « Rerum Novarum ». *vatican.va*.

Pie X. 1907a. « Lamentabili Sane ». *Papalencyclicals.net*, 3 juillet 1907.

Pie X. 1907b. « Pascendi Dominici Gregis ». *vatican.va*, 8 septembre 1907.

Pie XI. 1931. « Quadragesimo Anno ». *vatican.va*, 15 mai 1931.

Pie XII. 1939. « Summi Pontificatus ». *vatican.va*, 20 octobre 1939.

Pie XII. 1941. « Radiomessaggio di Pentecoste ». *vatican.va*, 1er juin 1941.

Pie XII. 1942. « Radiomessaggio alla vigilia del Santo Natale ». *vatican.va*, 24 décembre 1942.

Pie XII. 1946. « Ai partecipanti al Congresso della Confederazione Nazionale dei Coltivatori Diretti d'Italia ». *vatican.va*, 15 novembre 1946.

Pie XII. 1951. « Aux participants au Ier Congrès catholique international sur les problèmes de la vie rurale ». *vatican.va*, 2 juillet 1951.

Pie XII. 1953. « Aux participants à la VIe Assemblée générale de la Fédération internationale des producteurs agricoles ». *vatican.va*, 10 juin 1953.

Pie XII. 1958. « Ai partecipanti al XII Congresso dei Coltivatori Diretti ». *vatican.va*, 16 avril 1958.

Jean XXIII. 1961. « Mater et Magistra ». *vatican.va*, 15 mai 1961.

Jean XXIII. 1962. « Radiomessaggio a tutti i fedeli cristiani ad un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II ». *vatican.va*, 11 septembre 1962.

Paul VI. 1963. « Alla Pontificia Commissione per l'America Latina e al Consiglio Episcopale Latino-Americano ». *vatican.va*, 9 juillet 1963.

Paul VI. 1965. « Nel X anniversario del Consiglio Episcopale Latino Americano (CELAM) ». *vatican.va*, 23 novembre 1965.

Paul VI. 1967. « Populorum Progressio ». *vatican.va*, 26 mars 1967.

Paul VI. 1968a. « Misa para los campesinos colombianos ». *vatican.va*, 23 août 1968.

Paul VI. 1968b. « Inauguración de la II Asamblea general de los obispos de América Latina en Bogotá ». *vatican.va*, 24 août 1968.

Jean Paul II. 1979. « Redemptor hominis ». vatican.va, mars 4. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Saint-Siège. 1992. « Catecismo de la Iglesia Católica ». *vatican.va*.

Saint-Siège. 2004. « Compendium de la doctrine sociale de l'Église ». *vatican.va.*

Documents de la hiérarchie catholique colombienne

Conférence épiscopale colombienne. 1930. *Carta de los prelados a los agricultores*. Bogotá : CEC.https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/AsambleaPlenaria/1930/Carta%20de%20los%20prelados%20a%20los%20agricultores%20-%201930.pdf

Conférence épiscopale colombienne. 1958. *XIX Conferencia sobre Cultura campesina y Accion Cultural Popular*. Bogotá : CEC. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1958/Cultura%20campesina%20y%20acci%C3%B3n%20cultural%20popular%20-%201958.pdf

Conférence épiscopale colombienne. 1960. *Declaración sobre la reforma agraria*. Bogotá : CEC.https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asambl

eaPlenaria/1960/Declarci%C3%B3n%20sobre%20la%20reforma%20agraria%20-%201960.pdf

IV. Séminaires et rapports institutionnels

Séminaires nationaux sur la réforme agraire pour le clergé colombien

IICA. 1964. *Primer Seminario Nacional sobre Reforma Agraria para Curas Párrocos*. Bogotá : Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA – Centro Interamericano de Reforma Agraria.

IICA. 1965. *Segundo Seminario Nacional sobre Reforma Agraria para Curas Párrocos*. Bogotá : Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA – Centro Interamericano de Reforma Agraria.

IICA. 1967. *Seminario Nacional sobre Reforma Agraria para el Episcopado Colombiano*. Bogotá, Colombia, 10-12 julio 1967. Bogotá : Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA – Centro Interamericano de Reforma Agraria.

Rapports économiques et de développement

Currie, Lauchlin Bernard. 1951. *Bases de un programa de fomento para Colombia*. Bogotá : Banco de la República.

Currie, Lauchlin Bernard. 1961. *Operación Colombia : un programa nacional de desarrollo económico y social*. Bogotá : Cámara Colombiana de la Construcción.

Lebret, Louis Joseph. 1958. *Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia*. Bogotá : Aedita-Cromos.

ONU. 1957. *El Desarrollo Económico de Colombia : estudio realizado por la Secretaría de la Comisión Económica para América Latina*. Análisis y Proyecciones del Desarrollo Económico, III. CEPAL.

Suárez de Castro, Fernando. 1964. *Reforma agraria. Tercer curso internacional, vol. 2*. San José : IICA.

Toro Agudelo, Hernán. 1963. *Memoria del Ministerio de Agricultura al Congreso Nacional – 1962*. Bogotá : Imprenta Nacional.

Études sur l'Église en Colombie

Pérez Ramírez, Gustavo. 1962b. *El problema sacerdotal en Colombia*. Fribourg- Bogotá : FERES-CIS.

Pérez Ramírez, Gustavo, et Isaac Wust. 1961. *La Iglesia en Colombia : estructuras eclesiásticas*. Fribourg- Bogotá : Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.

Accord de paix

Gobierno de Colombia / FARC-EP. 2016. « Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera ». *jep.gov.co*, 24 novembre 2016.

V. Ouvrages de l'époque

Question agraire et réforme agraire en Amérique latine

Adams, D. W., et A. E. Havens. 1966. « The Use of Socio-Economic Research in Developing a Strategy of Change for Rural Communities : A Colombian Example ». *Economic Development and Cultural Change* 14 (2) : 204-216.

Beruff, Jorge Rodríguez. 1970. « La reforma agraria cubana (1959-1964) : el cambio institucional ». *Revista de Ciencias Sociales*, n° 2 (mars).

Carroll, Thomas F. 1973. « El problema de la reforma agraria en la América Latina ». *Revista de economía política*, n° 65 : 293-347.

Chonchol, Jacques. 1967. « El desarrollo de América Latina y la Reforma Agraria ». *Revista Mexicana de Sociología* 29 (2).

Delgado, Oscar. 1965. « Las élites del poder versus la reforma agraria ». In *Reformas agrarias en la América Latina : procesos y perspectivas*, dir. Oscar Delgado. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Fernández y Fernández, Ramón. 1965. *Economía agrícola y reforma agraria*. 2e éd. Mexico : CEMLA.

Flores, Edmundo. 1965. « L'aspect économique de la réforme agraire ». *Revue internationale du Travail* 92 (1) : 22-37.

Frank, André Gunder. 1965. « Tipos de reforma agraria ». In *Reformas agrarias en la América Latina*, dir. Oscar Delgado. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Frank, André Gunder. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York : Monthly Review Press.

García, Antonio. 1967a. « Proyección social de las reformas agrarias en América Latina ». *Revista Mexicana de Sociología* 29 (4).

García, Antonio. 1967b. *Reforma agraria y economía empresarial en América Latina*. Santiago de Chile : Editorial Universitaria.

García, Antonio. 1970. « Esquema para una sociología de la reforma agraria ». *Problemas del Desarrollo* 1 (4) : 65-101.

García, Antonio. 1973a. *Reforma agraria y dominación social en América Latina*. Buenos Aires : Sociedad Interamericana de Planificación.

García, Antonio. 1973b. *Sociología de la reforma agraria en América Latina*. Buenos Aires : Amorrortu Editores.

Gutelman, Michel. 1963. *L'agriculture cubaine : la réforme agraire et les problèmes nouveaux*, n° 8.

Pérez Ramírez, Gustavo. 1962a. *El campesinado colombiano : un problema de estructura*. Fribourg- Bogotá : FERES-CIS.

Ricciu, Francesco. 1965. « America Latina : il trionfo della reazione ». In *La riforma agraria in Italia e nel mondo*, dir. Paolo Beonio Brocchieri. Florence : La Nuova Italia.

Agudelo Villa, Hernando. 1968. *Hacia un liberalismo moderno*. Bogotá : Ediciones Tercer Mundo.

Carroll, Thomas. 1961. « El problema de la reforma agraria en la América Latina ». In *Latin American Issues*, par Albert Hirschman. New York : Twentieth Century Fund.

Díez Espelosín, Fernando. 1961. « Fómeque, el Milagro Colombiano ». *SIC* 24 : 468-471.

Fals Borda, Orlando. 1961. *Campesinos de los Andes : estudio sociológico de Saucío*. Bogotá : Universidad Nacional.

Fals Borda, Orlando. 1963. « Desarrollo y perspectivas de la sociología rural en Colombia y la América Latina ». In *Memorias del Primer Congreso Nacional de Sociología*. Bogotá : Iqueima.

Fals Borda, Orlando. 1967. *La subversión en Colombia : visión del cambio social en la historia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia-Tercer Mundo.

Fals Borda, Orlando. 1973. *El hombre y la tierra en Boyacá : desarrollo histórico de una sociedad minifundista*. Bogotá : Punta de Lanza.

Jiménez Cadena, Gustavo. 1967. *Sacerdote y cambio social : estudio sociológico en los Andes colombianos*. Bogotá : Ediciones Tercer Mundo.

Kautsky, Karl. (1899) 1970. *La question agraire : étude sur les tendances de l'agriculture moderne*. Paris : Maspero.

Lenin, Vladimir Ilitch. (1899) 1969. « Le développement du capitalisme en Russie ». Vol. 3 de *Œuvres*. Paris : Éditions sociales.

Leguízamo Barrera, Enrique. 1962. « Acción cívica y social de las Fuerzas Militares ». *Revista de las Fuerzas Armadas*, n° 15 (août) : 621-626.

Manrique Pinto, Diego. 1966. « Relaciones de las Fuerzas Militares con la comunidad civil ». *Revista de las Fuerzas Armadas*, n° 40-41 (octobre) : 187-199.

Martínez Rios, Jorge. 1965. *Reforma agraria, conflicto y consenso. El caso latinoamericano*. Mexico : Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Masetti Zannini, Gian Lodovico. 1966. « Mostra di documenti pontifici sulla vita rurale ». *Rivista di Storia dell'Agricoltura* VI (3): 316-18.

Mao, Tsé-toung. 1969. *Oeuvres choisies de Mao Tsé-toung*. Paris : Éditions en langues étrangères.

Marx, Karl. (1867) 1875. *Le Capital*. Vol. 1. Paris : Maurice Lachatre & Cie.

« One Falls, Thousands More Arise ». 1966. *Peking Review*, n° 11.

Torres Restrepo, Camilo. 1961. *La proletarización de Bogotá : ensayo de metodología estadística*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Sociología.

Torres Restrepo, Camilo. 1965. *« Sociología Rural ». Conférence donnée à l'Institut d'Administration Sociale de l'ESAP*. Cali : Biblioteca digital Universidad del Valle.

Théorie économique et développement

Caballero Calderón-Klim, Lucas. 1982. *Memorias de un amnésico*. Bogotá : El Ancora Editores.

Caballero Calderón-Klim, Lucas. 1983. *Klim : 45 años de humor*. Bogotá : El Ancora Editores.

Cardoso, Fernando Henrique, et Enzo Faletto. (1969) 1978. *Dependencia y desarrollo en América Latina : ensayo de interpretación sociológica*. 30e éd. Buenos Aires : Siglo XXI.

Lewis, W. Arthur. 1954. « Economic Development with Unlimited Supplies of Labour ». *The Manchester School* 22 (2) : 139-191.

Mendras, Henri. 1967. *La fin des paysans : innovations et changement dans l'agriculture française*. Paris : Sédéis.

Nichols, Theodore E. 1967. « Operación Colombia. Una época difícil ». *Hispanic American Historical Review* 47 (2): 287-89. https://doi.org/10.1215/00182168-47.2.287.

Rostow, Walt Whitman. 1960. *The Stages of Economic Growth : A Non-Communist Manifesto*. Cambridge : Cambridge University Press.

Tchayanov, Alexandre A. (1925) 1990. *L'organisation de l'économie paysanne*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Église, société et politique en Amérique latine

ACPO. 1970. *Acción Cultural Popular, agencia de desarrollo*. Bogotá: Acción Cultural Popular.

Congar, Yves. 1960. « L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité ». *Revue des sciences religieuses* 34 (2-3-4) : 77-114.

Deas, Malcolm. 2024. *Informes de Malcolm Deas al Institute of Current World Affairs, 1964-1966 : un homenaje*. Dir. Beatriz Castro et al. Bogotá : Banco de la República.

Gilhodès, Pierre. 1969. « L'Église catholique et la politique en Amérique latine ». *Revue française de science politique* 19 (3) : 574-603.

Gozzer, Giovanni. 1968. *Religione e rivoluzione in America Latina*. Minal : Bompiani.

Guillain, Robert. 1961. « Le tome IV des œuvres de Mao Tsé-toung propose aux pays sous-développés les recettes chinoises de révolution ». *Le Monde* (Paris), 9 janvier.

Guzmán Campos, Germán. 1968. *La violencia en Colombia : parte descriptiva*. Bogotá : Ediciones Progreso.

Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda, et Eduardo Umaña Luna. 1962. *La violencia en Colombia : estudio de un proceso social*. Bogotá : Ediciones Tercer Mundo.

Hobsbawm, Eric. 2002. *Interesting Times : A Twentieth-Century Life*. New York : Pantheon Books.

Hobsbawm, Eric. 2016. *Viva la Revolución : Hobsbawm on Latin America*. Londres : Little, Brown Book Group.

Maldonado, Óscar, Germán Zabala, et Guitemie Oliviéri, éd. 1970. *Cristianismo y revolución*. Mexico : Ediciones Era.

Spadaccino, Arnaldo. 1967. « De la *Mater et Magistra* a la *Populorum Progressio* ». *Cristianismo y Revolución*, novembre : 12-15.

Zuluaga Jiménez, Francisco. 1968. *Las estructuras eclesiásticas de Colombia*. Bogotá : Centro de Investigación y Acción Social.

Sources secondaires

I. Construction du cadre analytique : théorie sociale, perspectives historiques et outils méthodologiques

Approches sociologiques, théorie politique et catégories analytiques transversales

Badie, Bertrand, et Marie-Claude Smouts. 1995. *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*. Paris : Dalloz.

Bourdieu, Pierre. 2015. *Sociologie générale. Cours au Collège de France (1981-1983)*. Vol. 1. Édité par Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière. Paris : Éditions Raison d'Agir-Le Seuil.

Brachet-Márquez, Viviane. 2021. « Historical Construction of the State in Latin America : A Field in Formation". In *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, édité par Xóchitl Bada et Liliana Rivera-Sánchez. Oxford : Oxford University Press.

Chesneaux, Jean. 1976. « Histoire par en haut et histoire par en bas. Les masses populaires en histoire ». In *Du passé, faisons table rase ?* Paris : La Découverte.

Devés Valdés, Eduardo. 2003. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II : Desde la CEPAL al neoliberalismo*. Buenos Aires : Editorial Biblos.

Dianteill, Erwan. 2002. « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 118 : 5–19. https://doi.org/10.4000/assr.1590.

Dufal, Blaise. 2019. « L'État comme crypto-Église dans les cours de Pierre Bourdieu ». *Revue de l'histoire des religions*, no 236 : 427–454. https://doi.org/10.4000/rhr.9850.

Dupront, Alphonse. 1981. « L'antropologia religiosa ». In *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, édité par Jacques Le Goff et Pierre Nora. Turin : Einaudi.

Freund, Julien. 1975. « La hiérocratie selon Max Weber ». *Revue européenne des sciences sociales* 13, no 34 : 65–79.

Gilman, Claudia. 2003. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires : Siglo XXI.

Godrie, Baptiste, et Liliana Díaz, éd. 2020. *Décoloniser les sciences sociales / Descolonizar las ciencias sociales. Une anthologie bilingue de textes d'Orlando Fals Borda (1925-2008)*. Québec : Éditions science et bien commun.

Grossetti, Michel. 2004. *Sociologie de l'imprévisible : dynamiques de l'activité et des formes sociales*. Paris : PUF.

Grossetti, Michel. 2020. « Matière sociale - Chapitre 9 : Processus historiques ». https://hal.science/hal-02508254.

Iogna-Prat, Dominique. 2010. « Hiérarchie ». In *Dictionnaire des faits religieux*, édité par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. Paris : Presses universitaires de France.

Jameson, Fredric. 1997. *Periodizar los 60*. Buenos Aires : Alción Editora.

LaRosa, Michael, et Victoria Peralta. 2015. *Los colombianistas: Una completa visión de los investigadores extranjeros que estudian a Colombia*. Academia Colombiana de Historia.

Marcuse, Herbert. 1968. *La fin de l'utopie*. Paris : Seuil.

Martínez Heredia, Fernando. 2018. *Pensar en tiempo de Revolución. Antología esencial*. CLACSO.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York : McGraw-Hill.

Monedero, Juan Carlos, et John Holloway. 2017. « Prendre le pouvoir ? » *Ballast* 6, no 1 : 48–77. https://doi.org/10.3917/ball.006.0048.

Moore, Barrington. (1967) 1969. *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*. Boston : Beacon Press ; réédition Paris : Maspero.

Patto Sá Motta, Rodrigo. 2014. « A modernização autoritário-conservadora nas universidades e a influência da cultura política ». In *A ditadura que mudou o Brasil. 50 anos do Golpe de 1964*, édité par Daniel Aarão Reis et al. Rio de Janeiro : Zahar.

Pleyers, Geoffrey. 2019. *Movimientos sociales en el siglo XXI. Perspectivas y herramientas analíticas*. Barcelona : Icaria Editorial.

Poulantzas, Nicos. 2012. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris : Les prairies ordinaires.

Poupeau, Franck, et Hervé Do Alto. 2009. « L'indianisme est-il de gauche? Remarques complémentaires sur L'Occident décroché ». *Civilisations* 58 (1): 141-47.

Sirinelli, Jean-François, et Claude Gauvard. 2015. *Dictionnaire de l'historien*. Paris : PUF.

Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Tyrell, Hartmann. 2013. « Religion et politique – Max Weber et Émile Durkheim ». Traduit par Isabelle Kalinowski. *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, no 13 : 1–45. https://doi.org/10.4000/trivium.4430.

Wagner, Anne-Catherine. 2012. « Habitus ». *Sociologie*, mars. https://journals.openedition.org/sociologie/1200.

Wagner, Anne-Catherine. 2021. « Champ ». *Sociologie*, juillet. https://journals.openedition.org/sociologie/3206.

Weber, Max. 1995. *Économie et société. Tome 1 : les catégories de la sociologie*. Paris : Pocket (collection Agora).

II. Relations transnationales, Guerre froide et développementalisme

Histoire transnationale et *Global Sixties*

Chaplin, Tamara, et Jadwiga E. Pieper Mooney. 2017. *The Global 1960s : Convention, Contest and Counterculture*. Londres : Routledge.

Christiansen, Samantha, et Zachary A. Scarlett. 2013. *The Third World in the Global 1960s*. New York : Berghahn Books.

Escobar, Arturo. 2014. *La invención del desarrollo*. Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Maier, Charles S. 2000. « Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era ». *The American Historical Review* 105, no 3 : 807–831. https://doi.org/10.2307/2651811.

Pries, Ludger. 2007. « Transnationalism: Trendy Catch-all or Specific Research Programme ? A Proposal for Transnational Organisation Studies as a Micro-macro-link ». *COMCAD Working Papers*, no 34 : 1–25.

Weinstein, Barbara. 2013. « Pensando la historia más allá de la nación: la historiografía de América Latina y la perspectiva transnacional ». *Aletheia* 3, no 6 : 1–13.

Weiß, Anja. 2021. « Globalization and Transnationalization ». In *Soziologie – Sociology in the German-Speaking World: Special Issue Soziologische Revue 2020*, édité par Betina Hollstein et al. Berlin : De Gruyter Oldenbourg. https://doi.org/10.1515/9783110627275-011.

Zolov, Eric. 2014. « Introduction: Latin America in the Global Sixties ». *The Americas* 70, no 3 : 349–362.

Guerre froide en Amérique latine et en Colombie

Bataillon, Gilles, et Gérard Martin. 2016. « Daniel Pécaut, un itinéraire intellectuel ». *Problèmes d'Amérique latine* 100, no 1 : 11–41. https://doi.org/10.3917/pal.100.0011.

De Giuseppe, Massimo. 2023. « La Guerra Fría latinoamericana y el tema religioso. Una reflexión historiográfica ». In *La Guerra Fría latinoamericana y sus historiografías*, édité par Vanni Pettinà. Madrid : UAM Ediciones.

Ioris, Rafael, et Felipe Loureiro. 2023. « Por una perspectiva desarrollista de la Guerra Fría latinoamericana ». In *La Guerra Fría latinoamericana y sus historiografías*, édité par Vanni Pettinà. Madrid : UAM Ediciones.

Marchesi, Aldo. 2017. « Escribiendo la Guerra Fría latinoamericana: entre el Sur "local" y el Norte "global" ». *Estudos Históricos* 30 : 187-202. https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S2178-14942017000100010.

Mason, Alfredo. 2016. « La Guerra Fría: el caso de Guatemala ». *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea: Segunda Época*, no 4 : 122–137.

Obregón, Liliana. 2017. « Colombia en la Guerra Fría: entre movimientos antiimperialistas y estados anticomunistas ». In *Nuevos enfoques para el estudio de las relaciones internacionales de Colombia*, édité par Arlene Tickner et Sebastián Bitar. Bogotá : Ediciones Uniandes.

Pettinà, Vanni. 2018. *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina*. Mexico : Colegio de México.

Pettinà, Vanni, éd. 2023. *La Guerra Fría latinoamericana y sus historiografías*. Madrid : UAM Ediciones.

Rojas Castro, Daniel Emilio. 2017. « Una geografía global del combate: Asia y América Latina en los orígenes de la Guerra Fría ». *Contemporánea* 8, no 1 : 55–71.

Rojas Castro, Daniel Emilio. 2023. « Una diplomacia cultural transpacífica. Asociaciones de amistad, radio, revistas y expertos en las relaciones de China Popular y Colombia, 1952-1977 ». In *Miradas globales desde América Latina. Estudios históricos más allá de lo nacional*, édité par Matilde Souto Mantecón et Daniel Kent Carrasco. Mexico : Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Rostica, Julieta. 2023. « La Guerra Fría en América Latina desde los estudios transnacionales latinoamericanos ». In *La Guerra Fría latinoamericana y sus historiografías*, édité par Vanni Pettinà. Madrid : UAM Ediciones.

Schneider, Alejandro, éd. 2021. *América Latina: bajo la sombra de la Guerra Fría*. Buenos Aires : Teseo.

Alliance pour le Progrès et développementalisme

Bielschowsky, Ricardo. 1998. « Cincuenta años del pensamiento de la CEPAL: una reseña ». In *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL : textos seleccionados*, vol. 1. Santiago: CEPAL – Fondo de Cultura Económica.

Bitar, Sergio. 1988. « Neoliberalismo versus neoestructuralismo en América Latina ». *Revista de la CEPAL*, no 34 : 45–63. https://doi.org/10.18356/fb9e546e-es.

Cardoso, Fernando Henrique, et Enzo Faletto. 1998. « Dependencia y desarrollo en América Latina ». In *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL : textos seleccionados*, vol. 1. Santiago : CEPAL – Fondo de Cultura Económica.

Collin Delavaud, Anne. 1996. « L'évolution de la croissance démographique des villes d'Amérique latine ». *L'information géographique* 60 (1-2): 1-9.

Fajardo, Margarita. 2022. *The World That Latin America Created : The United Nations Economic Commission for Latin America in the Development Era*. Cambridge : Harvard University Press.

Florián Guzmán, Jhon Heiver. 2013. « Reforma agraria y Alianza para el Progreso en Colombia, 1960-1967 ». Mémoire de Master, Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/48531.

Gabay, Eliana. 2009. « El rol del ILPES en las ciencias sociales latinoamericanas y el surgimiento del debate dependentista en dicho organismo ». Communication présentée au XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Halberstam, David. (1972) 2002. *The Best and the Brightest*. New York : Random House.

Pinto Santa Cruz, Aníbal. 1965. *Aspectos políticos del desarrollo económico latinoamericano*. Caracas : Revista de Economía Latinoamericana.

Pinto Santa Cruz, Aníbal. 1998. « Naturaleza e implicaciones de la "heterogeneidad estructural" de la América Latina ». In *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL*, vol. 1. Santiago: CEPAL – Fondo de Cultura Económica.

Prebisch, Raúl. 1998. « Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico ». In *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL*, vol. 1. Santiago : CEPAL – Fondo de Cultura Económica.

Puentes Cala, Mauricio. 2021. « La invención histórica del desarrollo: una aproximación crítica y latinoamericana al sistema-mundo moderno ». *Iberoamerican Journal of Development Studies* 10, no 1 : 258–286.

Rojas, Diana Marcela. 2010. « La Alianza para el Progreso en Colombia ». *Análisis Político* 23, no 70 : 91–124.

Sanz de Santamaría, Carlos. 1971. *Revolución silenciosa*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Taffet, Jeffrey. 2007. *Foreign Aid as Foreign Policy : The Alliance for Progress in Latin America*. New York : Routledge.

Villamizar, Juan Carlos. 2012. « La influencia de la CEPAL en Colombia, 1948-1970 ». Mémoire de Master, Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/10907.

Wagner, Léonie Jana. 2013. « Les décennies du développement de l'ONU, 1960-1990. Réduction des rapports de domination structurels Nord-Sud ou manifestation au grand jour de ces rapports ? » *Hypothèses* 16, no 1 : 327–338. https://doi.org/10.3917/hyp.121.0327.

Sciences sociales, production d'expertise et action civique militaire

Andrade Becerra, Oscar David. 2012. « Relaciones cívico-militares en Colombia: apuntes para un estado del arte ». *Revista Análisis Internacional* 27, no 6 : 145–171.

Cataño, Gonzalo. 1994. « Un libro sobre la Escuela Normal Superior ». *Revista Colombiana de Educación*, no 28. https://doi.org/10.17227/01203916.5356.

Cataño, Gonzalo. 2024. *El legado sociológico. Ensayos sobre el desarrollo de la sociología en Colombia*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.

Dufort, Philippe. 2013. « Las políticas desarrollistas de Alberto Ruiz Novoa a principios de 1960: ¿se podría haber evitado medio siglo de guerra? » *Estudios en Seguridad y Defensa* 8, no 16 : 31–46. https://doi.org/10.25062/1900-8325.74.

Figueroa, Claudia. 2016. « La Escuela Normal Superior y los Institutos Anexos. Aportes pedagógicos, investigativos y de patrimonio histórico cultural en Colombia (1936-1951) ». *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 18, no 26 : 157–181. https://doi.org/10.19053/01227238.4370.

Herrera, Martha Cecilia. 1999. « La Escuela Normal Superior, 1936-1951 : avatares en la construcción de un proyecto intelectual ». In *Historia de la educación en Bogotá. Tomo II*, édité par Olga Lucía Zuluaga. Bogotá : IDEP.

Huhle, Teresa. 2023. « El population establishment en Colombia : cooperaciones científicas y saberes contestados durante la década de 1960 ». In *Colombia conectada*, édité par Laura Alejandra Buenaventura Gómez et al. Bogotá : Universidad del Rosario.

Navarrete Cardona, Steven. 2014. « El legado de Álvaro Valencia Tovar ». *El Espectador*, 2014.

Parra Sandoval, Rodrigo. 1985. « La sociología en Colombia, 1959-1969 ». *Ciencia, Tecnología y Desarrollo* 9, nos 1–4 : 173–195.

Pérez-Carvajal, Andrés. 2023. « Los agentes económicos internacionales en la organización de la Economía y la Planeación en Colombia (1950-1970) ». In *Colombia conectada*, édité par Laura Alejandra Buenaventura Gómez et al. Bogotá : Universidad del Rosario.

Vizcaíno, Milcíades. 2008. « De la realidad a la utopía: una incursión por la vida y la obra de Orlando Fals Borda ». *Espacio Abierto* (Maracaibo) 17 (4): 569-94.

Relations internationales et transnationales de la Colombie

Bermúdez Torres, César Augusto. 2010. « Inserción de Colombia en las relaciones internacionales, en el contexto de la segunda posguerra mundial ». *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* 10, no 19 : 135–152.

Buenaventura Gómez, Laura Alejandra, Andrés Jiménez Ángel, et Sven Schuster. 2023. *Colombia conectada. El « Tíbet de Sudamérica » en perspectiva global, siglos XIX y XX*. Bogotá : Editorial Universidad del Rosario.

Camacho Arango, Carlos. 2010. « *Respice polum*: las relaciones entre Colombia y Estados Unidos en el siglo XX y los usos (y abusos) de una locución latina ». *Historia y sociedad*, no 19 : 175–202.

Cepeda, Fernando, et Rodrigo Pardo. 1989. « La política exterior colombiana (1930-1946), (1946-1974) ». In *Nueva Historia de Colombia*, vol. III, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Tickner, Arlene B. 2000. « Tensiones y consecuencias indeseables de la política exterior estadounidense en Colombia ». *Colombia Internacional*, nos 49–50 : 40–61.

Tokatlian, Juan Gabriel. 2000. « La mirada de la política exterior de Colombia ante un nuevo milenio ». *Colombia Internacional*, no 48 : 35–43. https://doi.org/10.7440/colombiaint48.2000.01.

III. Histoire politique et sociale de la Colombie

Formation de l'État et dynamiques de longue durée

Acosta Gómez, Heyder Andrés. 2014. « La primera guerra mundial, origen de la danza de los millones en Colombia, los empréstitos estadounidenses y la Mision Kemmerer ». *Goliardos. Revista estudiantil de Investigaciones Históricas*, nº 18 (janvier): 18.

Bucheli Gómez, Marcelo. 2002. « Tras la visita del señor Herbert: United Fruit Company, elites locales y movimiento obrero en Colombia (1900-1970) ». In *Empresas y empresarios en la historia de Colombia Siglos XIX-XX. Una colección de estudios recientes*, édité par Carlos Dávila Ladrón de Guevara. CEPAL Ediciones Uniandes-Norma.

Bushnell, David. 1994. *Colombia : una nación a pesar de sí misma, de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá : Planeta.

Elías Caro, Jorge Enrique. 2011. « La masacre obrera de 1928 en la zona bananera del Magdalena-Colombia: Una historia inconclusa ». *Andes* 22 (1): 0-0.

Kline, Harvey F. 2012. *Historical Dictionary of Colombia*. Lanham : The Scarecrow Press.

Jaramillo Uribe, Jaime. 1989. « El proceso de la educación en la República (1830-1886) ». In *Nueva Historia de Colombia, tomo 2: Era republicana*, édité par Alvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

López, Santiago. 2021. « La masacre de las bananeras en Cien años de soledad: ¿Historia o memoria? ». *Revista Espinela*, nº 9 (mai): 9.

Melo, Jorge Orlando. 2017. *Historia mínima de Colombia*. Madrid : Turner.

Palacios, Marco, et Frank Safford. 2002. *Colombia : país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá : Grupo Editorial Norma.

Pardo Benavidez, Miguel Ángel. 1998. « El plan de estudios del general Santander (1826): Un importante intento por hacer de la educación una fuerza social productiva ». *Revista Historia de la Educación Colombiana* 1 (1): 10.

Pulido Londoño, Hernando. 2023. « Los tiempos de la revista Bolívar (1951-1963): redes y circulaciones transnacionales de una publicación conservadora colombiana ». In *Colombia conectada. El "Tíbet de Sudamérica" en perspectiva global, siglos XIX y XX*, édité par Laura Alejandra Buenaventura Gómez, Andrés Jiménez Ángel, et Sven Schuster. Bogotá : Universidad del Rosario.

Sánchez Torres, Fabio, et Juan Guillermo Bedoya Ospina. 2023. « La danza de los millones, 1923-1931 ». In *Banco de la República: cien años de patrimonio y cultura*, édité par Ana María Camargo Gómez et Ángela María Pérez Mejía. Banco de la República. https://repositorio.banrep.gov.co/handle/20.500.12134/10866.

Santos Molano, Enrique. 2005. « La misión Kemmerer ». *Credencial Historia* (Bogotá), nº 184. https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-184/la-mision-kemmerer.

Tirado Mejía, Álvaro. 1988. *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá : El Áncora Editores.

Tirado Mejía, Álvaro. 1989a. « El Estado y la política en el siglo XIX ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. 2 : Era republicana*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

La Violencia, *Frente Nacional* et vie politique (1946-1974)

Acevedo Tarazona, Álvaro, et Diana Crucelly González Rey. 2011. « Movilización y protesta estudiantil en colombia (1971). Una lectura desde la organización gremial por el cogobierno universitario y la memoria de protagonistas y testigos ». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 16 (1): 221-42.

Ayala Diago, César Augusto. 1995. « La reconquista conservadora en Colombia, 1957-1958 ». *Historia Crítica*, no 11 : 1–14.

Ayala Diago, César Augusto. 1999. « La *Nueva Prensa* y su influencia en la política colombiana de los años sesenta ». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 37, no 55 : 61–72.

Betancourt, Darío, et Martha Luz García. 1990. *Matones y cuadrilleros : origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano, 1946-1965*. Bogotá : UN – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

Caballero Argáez, Carlos. 2012. « El desarrollo económico y la Planeación en el período del Frente Nacional: contexto y realizaciones ». In *Cincuenta años de regreso a la democracia. Nuevas miradas a la relevancia histórica del Frente Nacional*, édité par Carlos Caballero Argáez, Mónica Pachón Buitrago et Eduardo Posada Carbó. Bogotá : Universidad de los Andes.

Calle, Humberto de la. 2012. « El plebiscito de 1957, la legitimidad fundacional del Frente Nacional ». In *Cincuenta años de regreso a la democracia*, édité par Carlos Caballero Argáez et al. Bogotá : Universidad de los Andes.

Gilhodès, Pierre. 1976. « La Violence en Colombie, banditisme et guerre sociale ». *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nº 26: 69-81. https://doi.org/10.3406/carav.1976.2009.

Giraldo Arango, Santiago. 2024. « Le supplice d'Armero. Une micro-histoire de la révolution colombienne de 1948 ». These de doctorat, Paris 3.

González, Fernán. 2014. *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

González, Fernán. 2018. « Las Violencias de Monseñor Germán Guzmán ». Présentation de l'Archive Guzmán Campos.

Guisao Álvarez, Juan-Daniel. 2022. « Modernización estatal como necesidad para el futuro: el Frente Nacional, 1958-1974 ». *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 14, no 29 : 232–256.

Hartlyn, Jonathan. 1993. *La política del régimen de coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia*. Bogotá : Tercer Mundo Editores.

Hernández Ortiz, Rodolfo Antonio. 2014. « La difusión del comunismo chino en Colombia 1949-1963: El aporte editorial del Partido Comunista de Colombia-PCC. » *Goliardos. Revista estudiantil de Investigaciones Históricas*, nº 18 (janvier): 18. https://revistas.unal.edu.co/index.php/gol/article/view/53640.

Karl, Robert A. 2018. *La paz olvidada : políticos, letrados, campesinos y el surgimiento de las FARC en la formación de la Colombia contemporánea*. Bogotá : Librería Lerner.

Knight, Alan. 1992. « The Peculiarities of Mexican History: Mexico Compared to Latin America, 1821-1992 ». *Journal of Latin American Studies* 24: 99-144.

Leal Buitrago, Francisco. 2012. « Relaciones entre civiles y militares durante el Frente Nacional ». In *Cincuenta años de regreso a la democracia*, édité par Carlos Caballero Argáez et al. Bogotá : Universidad de los Andes.

Medina, Medófilo. 1989. « Los terceros partidos en Colombia. 1900-1960 ». In *Nueva Historia de Colombia. II Historia politica 1946-1986*, édité par Álvaro Tirado Mejia. Bogotá: Planeta.

Melo, Jorge Orlando. 2012. « Los límites del poder bajo el Frente Nacional ». In *Cincuenta años de regreso a la democracia*, édité par Carlos Caballero Argáez et al. Bogotá : Universidad de los Andes.

Palacios, Marco. 2012. *Violencia pública en Colombia, 1958-2010*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Pécaut, Daniel. 1987. *L'ordre et la violence. Évolution socio-politique de la Colombie de 1930 à 1953*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Pécaut, Daniel. 1994. « Violence et politique : quatre éléments de réflexion à propos de la Colombie ». *Cultures & Conflits*, nos 13–14 : 1–14. https://doi.org/10.4000/conflits.197.

Pécaut, Daniel. 2006. *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá : Grupo Editorial Norma.

Posada Carbó, Eduardo. 2005. *Language and Politics: on the Colombian 'Establishment'*. Notre Dame : Kellogg Institute for International Studies, n° 320.

Sánchez Gómez, Gonzalo. 1988. « Rehabilitación y violencia bajo el Frente Nacional ». *Análisis Político*, no 4 : 21–42.

Sánchez Gómez, Gonzalo. 1989a. « La Violencia: de Rojas al Frente Nacional ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia Política (1946-1986)*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Sánchez Gómez, Gonzalo. 1989b. « Violencia, guerrillas y estructuras agrarias ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia Política (1946-1986)*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Sánchez Gómez, Gonzalo. 1990. « Guerra y política en la sociedad colombiana ». *Análisis Político*, no 11 : 1–18.

Silva Luján, Gabriel. 1989a. « Carlos Lleras y Misael Pastrana: reforma del Estado y crisis del Frente Nacional ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia Política (1946-1986)*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Silva Luján, Gabriel. 1989b. « El origen del Frente Nacional y el gobierno de la Junta Militar ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia política, 1946-1986*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Silva Luján, Gabriel. 1989c. « Lleras Camargo y Valencia: entre el reformismo y la represión ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia Política (1946-1986)*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Tirado Mejía, Álvaro. 1989b. « Rojas Pinilla: del golpe de opinión al exilio ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia Política (1946-1986)*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Tirado Mejía, Álvaro. 2014. *Los años sesenta : una revolución en la cultura*. Bogotá : Debate.

Économie, développement et politiques sociales en Colombie

Acevedo-Tarazona, Álvaro, Dayana Lucía Lizcano-Herrera, et al. 2021. « Misiones económicas en Colombia y su incidencia en la educación técnica industrial (1930-1960) ». *CS*, no 34 : 241–264. https://doi.org/10.18046/recs.i34.4193.

Arbeláez Ochoa, John. 2018. « El informe Lebret, propuesta que pudo haber evitado una guerra de 60 años ». *Lebret*, nº 10: 11-36.

Bejarano, Jesús Antonio. 1989. « La economía colombiana entre 1922 y 1929 ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. V : Economía, Café, Industria*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Garay, Luis Jorge, et al., éd. 1998. *Colombia, estructura industrial e internacionalización, 1967-1996*. Bogotá : Departamento Nacional de Planeación.

Gaviria, Juan Felipe. 1989. « La economía colombiana, 1958-1970 ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. V : Economía, Café, Industria*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Kalmanovitz, Salomón. 2017. *Breve historia económica de Colombia*. Bogotá : Ministerio de Cultura – Biblioteca Nacional de Colombia.

López Acero, Héctor Fernando. 2011. « Lauchlin Currie y el desarrollo colombiano ». *Criterio Libre* 9, no 14 : 21–42. https://doi.org/10.18041/1900-0642/criteriolibre.2011v9n14.1229.

López Pedreros, A. Ricardo. 2014. « “Una democracia musculosa”: identificaciones profesionales, lucha de clases y la radicalización política de la clase media en Bogotá, 1958-1965 ». *Contemporánea : historia y problemas del siglo XX* 5, no 5 : 43–64.

Lucio Álvarez, Ricardo. 1978. *20 años del SENA en Colombia*. Editorial Presencia. https://repositorio.sena.edu.co/handle/11404/6036.

Morcillo, Pedro Pablo. 1968. « Colombia : Un pais de ciudades ». *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales*, décembre 28, 62-64.

Pérez-Carvajal, Andrés. 2023. « Los agentes económicos internacionales en la organización de la Economía y la Planeación en Colombia (1950-1970) ». In *Colombia conectada. El "Tíbet de Sudamérica" en perspectiva global, siglos XIX y XX*, édité par Laura Alejandra Buenaventura Gómez, Andrés Jiménez Ángel, et Sven Schuster. Bogotá : Editorial Universidad del Rosario.

Rodríguez, Sebastián, et Gilberto Ramírez. 2022. « Liberalism in Colombia ». *Econ Journal Watch* 19, no 1 : 142–165.

Rosas Vega, Gabriel. 2008. *El pensamiento económico de Carlos Lleras Restrepo*. Bogotá : Aguilar.

Rueda Plata, José Quinto. 2017. « El campo y la ciudad: Colombia, de país rural a país urbano ». *Credencial Historia* 119 (juillet). https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-119/el-campo-y-la-ciudad-colombia-de-pais-rural-pais-urbano.

Ruiz, Nubia Yaneth. 2008. « Las particularidades del proceso urbanizador en Colombia ». *Bitácora Urbano Territorial* 12 (1): 1.

Salazar, Boris. 2003. « Currie y Colombia: el asesor que vino de lejos ». *Estudios Gerenciales* 19, no 86 : 63–77.

Urrutia Montoya, Miguel. 2011. « Democracia y crecimiento económico en Colombia, 1958-2000 ». *Documentos CEDE*. https://doi.org/10.57784/1992/41009.

Younes Moreno, Diego. 2023. *La ESAP y el desarrollo institucional colombiano : apuntes para la historia de la ESAP*. Bogotá : Editorial ESAP. https://libros.esap.edu.co/index.php/omp/catalog/book/6.

Conflits armés, guérillas et paramilitarisme

Archila Neira, Mauricio. 2008. « El maoísmo en Colombia: la enfermedad juvenil del marxismo-leninismo ». *Revista Controversia*, no 190 : 148–195. https://doi.org/10.54118/controver.v0i190.145.

Bustos Zamora, Geraldine. 2020. « Unión entre marxismo y cristianismo en el Ejército de Liberación Nacional ». *Izquierdas*, no 49. https://doi.org/10.4067/s0718-50492020000100273.

Carrillo Urrego, Abelardo. 2007. « La institucionalización de la violencia en Colombia ». *Reportes de Investigación*, no 74 : 5–32.

Comisión de la Verdad. 2022. *No matarás. Relato histórico del conflicto armado en Colombia*. Bogotá : Comisión de la Verdad.

González, Fernán. 2006. « Guerras civiles y construcción del Estado en el siglo XIX colombiano: una propuesta de interpretación sobre su sentido político ». *Boletín de Historia y Antigüedades*, nº 832.

Jaramillo, Jaime, Leonidas Mora, et Fernando Cubides. 1986. *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Penagos Carreño, Julián. 2013. « El proceso de representaciones sobre las FARC, 1964: los inicios ». *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación* 11, no 22. https://doi.org/10.22395/angr.v11n22a8.

Rivera, Edgar de Jesús Velásquez. 2007. « Historia del paramilitarismo en Colombia ». *História (São Paulo)* 26 : 134–153. https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000100012.

IV. Histoire de l'Église catholique : approches générales et latino-américaines

Ecclésiologie, histoire institutionnelle et doctrine sociale catholique

Baima, Thomas A., éd. 2019. *Forming the Church in the Modern World : The Theological Contributions of Avery Cardinal Dulles, SJ*. Mahwah : Paulist Press.

Bernal Restrepo, Sergio. 2013. « Las Iglesias de América Latina y su contribución a la elaboración de la Doctrina Social ». *Revista Pensamiento Social* 1, no 1 : 9–23.

Bernardelli, Giorgio, et Lorenzo Rosoli. 2014. *Paolo VI. Destinazione mondo*. Bologne : EMI.

Biemmi, Enzo. 2011. *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*. Bologne : EDB.

Blancarte, Roberto. 2012. *Historia de la Iglesia católica en México*. Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense. http://archive.org/details/blancarte-roberto.-historia-de-la-iglesia-catolica-en-mexico-2012.

Brading, David. 2017. *Orbe indiano : de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Chatelan, Olivier. 2023. *Des allers sans retours ? Les prêtres français en Amérique latine 1961-1984 : Une histoire du Comité épiscopal France-Amérique latine*. Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires. Lyon : LARHRA.

Chatelan, Olivier, Gilles Routhier, et Caroline Sappia. 2019. « Introduction ». *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, nº Numéro spécial III (juin) : Numéro spécial III. https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.4773.

Chenu, Marie-Dominique, et Mauro Pesce. 2013. *La fine dell'era costantiniana*. Brescia : Morcelliana.

Corrubolo, Federico. 2025. « Quella 'Rivoluzione' di fine Ottocento ». *L'Osservatore Romano*, nº 108.

Dal Cin, Fabiana. 2017. « Alle radici della proprietà: l'interazione tra diritto e religione ». Thèse de doctorat, Università Ca' Foscari Venezia. https://iris.unive.it/handle/10579/10289.

De Dinechin, Olivier. 2012. « Rerum novarum ». *Aggiornamenti Sociali* 63, no 3 : 258–262.

De Rosa, Gabriele. 2003. *I tempi della « Rerum novarum »*. Soveria Mannelli : Rubbettino.

Derroitte, Henri. 2020. « Le kérygme et la catéchèse missionnaire ». *Lumen Vitae*, no 3 : 323–333. https://doi.org/10.2143/LV.75.3.3288605.

Di Stefano, Roberto. 2023. « El concepto de Iglesia en Argentina (siglos XVIII-XIX) ». In *El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico*, édité par Elisa Cárdenas Ayala et Francisco Ortega. Cantabria : Editorial de la Universidad de Cantabria ; Guadalajara : Universidad de Guadalajara.

Dulles, Avery. 2002. *Models of the Church*. New York : Doubleday-Random House.

Dussel, Enrique. 1968. *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*. Buenos Aires : Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Dussel, Enrique, éd. 1983. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general*. Salamanque – Mexico : Ediciones Sígueme – CEHILA.

Dussel, Enrique, éd. 1992. *Historia liberationis : 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo : Paulinas-CEHILA.

Dussel, Enrique. 1995. « La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972) ». In *Resistencia y esperanza : historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, édité par Enrique Dussel. San José : DEI.

Ferragu, Gilles. 2014. « Philosophie et diplomatie : le Saint-Siège et l'invention du concept de "puissance morale" ». *Histoire, économie et société* 33, no 2 : 95–106. https://doi.org/10.3917/hes.142.0095

Fondazione « Lelio e Lisli Basso », et Simona Luciani. 2021. *Fondo Giulio Girardi. Inventario*. Rome : Fondazione « Lalio e Lisli Basso ».

Garavaglia, Juan Carlos, et Juan Marchena Fernández. 2005. *América Latina de los orígenes a la Independencia : América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona : Crítica.

Girardi, Giulio. 1975. *Cristiani per il socialismo, perché ? Questione cattolica e questione socialista*. Assise : Cittadella Editrice.

Gounelle, André. 1988. « Définition de l'Église ». *Études théologiques et religieuses* 63, no 1 : 67–73. https://doi.org/10.3406/ether.1988.2994.

Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*. Paris : Gallimard.

Hoornaert, Eduardo. 1986. *A memória do povo cristão : uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis : Vozes.

Houssiau, Albert. 1982. « L'approche théologique de la paroisse ». *Revue théologique de Louvain* 13, no 3 : 317–328. https://doi.org/10.3406/thlou.1982.1922.

Houtart, François. 2008. *Sociología de la religión*. Caracas : Fundación Editorial El Perro y la Rana.

La Bella, Gianni. 2012. *Roma e l'America Latina : il Risorgimento cattolico sudamericano*. Milan : Guerini e Associati.

La Bella, Gianni. 2015. *L'umanesimo di Paolo VI.* Soveria Mannelli : Rubbettino.

Lampe, Armando. 1997. *Breve historia del cristianismo en el Caribe*. San José : Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Laurent, Philippe. 2017. « Populorum progressio ». *Aggiornamenti Sociali*, mars, 250-253.

Lynch, John. 1991. « La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930 ». In *Historia de América Latina. Tomo 8 : Cultura y sociedad, 1830-1930*, édité par Leslie Bethell. Barcelone : Editorial Crítica.

Mainwaring, Scott. 1986. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford : Stanford University Press.

Mainwaring, Scott, et Timothy R. Scully. 2010. *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Margiotta-Broglio, Francesco. 1994. « Concordat ». In *Dictionnaire historique de la Papauté*, édité par Philippe Levillain. Paris : Fayard.

Mayeur, Jean-Marie. 1972. « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne ». *Annales* 27, no 2 : 483–499. https://doi.org/10.3406/ahess.1972.422514.

Mellon, Christian. 2012. « Destinazione universale dei beni ». *Aggiornamenti Sociali* : 164–168.

Menozzi, Daniele. 2019. *Storia della Chiesa. Vol. 4 : L'età contemporanea*. Bologne : EDB (coll. Fondamenta).

Morello, Gustavo. 2007. « El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina : a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo ». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 49, no 199 : 81–104. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551.

Mucci, Giandomenico. 2017. « The Church as the Juridically Perfect Society ». *Ius Ecclesiae* 29, no 2 : 413–419. https://doi.org/10.19272/201708602006.

Nisus, Alain. 2010. « La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 94, no 2 : 309–334. https://doi.org/10.3917/rspt.942.0309.

Nisus, Alain. 2012. *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*. Paris : Cerf.

Oro, Ari Pedro. 2004. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu ». *Civilisations*, no 51 : 1–18. https://doi.org/10.4000/civilisations.683.

Paganelli, Pia. 2012. « Desarrollo, dependencia y liberación: de la Populorum Progressio al documento de Medellín ». *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, no 7 : 1–21.

Pecorari, Paolo. 1977. *Ketteler e Toniolo : tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*. Rome : Città Nuova.

Pirotte, Jean. 2016. « Sacraliser l'espace. Le travail du paysage dans les missions catholiques (XVIe-XXe siècles) ». *Histoire, monde et cultures religieuses* 37, no 1 : 33–48. https://doi.org/10.3917/hmc.037.0033.

Planellas i Barnosell, Joan. 2014. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelone : Herner.

Possenti, Vittorio. 1992. *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*. Milan : Edizioni Paoline.

Poupard, Paul. 1987. « Le Pere Lebret, le Pape Paul VI et l'encyclique "Populorum Progressio", vingt ans après ». *Revue des Deux Mondes*, janvier, 30-44.

Poupard, Paul. 2007. *Populorum progressio : tra ricordi e speranze*. Sienne : Cantagalli.

Ravagnan, Luca. 2023. « Giuseppe Toniolo e la democrazia: un progetto di restaurazione sociale cristiana come soluzione alla questione operaia di fine Ottocento ». Mémoire de Master en Histoire, Université de Padoue. https://thesis.unipd.it/handle/20.500.12608/63958.

Richard, Pablo. 1984. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja : análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. 2e éd. São Paulo : Edições Paulinas.

Ruderer, Stephan. 2024. « La JOC, Cardijn y los obispos. El círculo vicioso del catolicismo social en Argentina ». *Anuario de Historia de la Iglesia*, novembre. https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/50665.

Rutigliano, Francesco. 2017. *Il Sinodo Straordinario dei vescovi del 1985. Chiesa mistero di comunione*. Assise : Cittadella Editrice.

Salas, Francisca. 2016. « La reforma agraria de la jerarquía católica chilena: una lectura socio-política sobre el catolicismo institucional entre 1958 y 1964 ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, octobre. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69693.

Sappia, Caroline. 2010. « Un Institut des hautes études doctrinales pour l'Amérique latine à Louvain ? Reflet des conflits idéologiques latino-américains à l'Université catholique de Louvain (1964-1970) ». *Histoire et missions chrétiennes* 14, no 2 : 125–144. https://doi.org/10.3917/hmc.014.0125.

Schwaller, John Frederick. 2011. *The History of the Catholic Church in Latin America : From Conquest to Revolution and Beyond*. New York : NYU Press.

Sicard, Germain. 2000. « L'encyclique Divini Redemptoris condamnant le communisme athée devant la Presse quotidienne parisienne (Mars 1937) ». In *Mélanges Germain Sicard*. Études d'histoire du droit et des idées politiques. Presses de l'Université Toulouse Capitole. https://doi.org/10.4000/books.putc.12337.

Sirgado Ganho, Maria Lurde. 2011. « Esistenza ed essere nel pensiero di Gabriel Marcel ». Proceedings Metaphysics 2009 : 4th World Conference, Rome, November 5-7, 2009. *Proceedings metaphysics 2009*, 357-63. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9645248.

Šola, Ivica, et Nikola Bižaca. 2025. « Catholic Involvement in Politics: Some Theological and Anthropological Considerations ». *Religions* 16, no 4. https://doi.org/10.3390/rel16040485.

Stresser-Péan, Guy. 1989. « Gruzinski, Serge. - La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle. » *Journal de la société des américanistes* 75 : 230-34.

Suner, Pedro. 1972. « El Derecho Natural y el Magisterio de la Iglesia ». *Revista Espíritu* 21, no 65 : 46–55.

Tornielli, Andrea. 2021. « Condivisione dei beni e funzione sociale della proprietà privata ». *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano), avril 13.

Torres Londoño, Fernando. 1996. « Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina (1945-1995) ». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 : 299–318. https://doi.org/10.15581/007.5.24848.

Unger-Alvi, Simon, et Nina Valbousquet. 2024. *The Global Pontificate of Pius XII : War and Genocide, Reconstruction and Change, 1939-1958*. New York : Berghahn Books.

Vallier, Ivan. 1967. « Las élites religiosas en América Latina : catolicismo, liderazgo y cambio social ». In *Élites y desarrollo en América Latina*, édité par Seymour Martin Lipset et Aldo Solari. Buenos Aires : Paidós.

Vallier, Ivan. 1971. « The Roman Catholic Church : A Transnational Actor ». *International Organization* 25, no 3 : 479–502.

Verdugo, Fernando. 2018. « Relectura de Medellín : desafíos actuales para la Teología ». *Teología y vida* 59, no 1 : 111–128. https://doi.org/10.4067/s0049-34492018000100111.

Wackenheim, Charles. 1975. *Christianisme sans idéologie*. Paris : Gallimard.

Winling, Raymond. 1975. « Christianisme sans idéologie par Ch. Wackenheim ». *Revue des sciences religieuses* 49 (3): 250-56. https://doi.org/10.3406/rscir.1975.2736.

Concile Vatican II

Alberigo, Giuseppe. 2005. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965) : en busca de la renovación del cristianismo*. Salamanque : Sígueme.

Álvarez Alonso, Fermina. 2019. *Cum Petro et sub Petro. Primato ed episcopato dal Vaticano I al Vaticano II*. Milan : Ancora.

Faggioli, Massimo. 2015. *A Council for the Global Church : Receiving Vatican II in History*. Minneapolis : Fortress Press.

Hunermann, Peter. 2001. « Le ultime settimane del concilio ». In *Storia del Concilio Vaticano II. Vol. 5 : Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, édité par Giuseppe Alberigo. Bologne : Il Mulino.

Melloni, Alberto. 2015. *Atlante storico del Concilio Vaticano II*. Milan : Jaca Book.

O'Malley, John W. 2010. *What Happened at Vatican II*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.

Rahner, Karl. 2013. *Il concilio dimenticato. Bilancio e rilancio di un evento*. Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni.

Routhier, Gilles. 2007a. *Il Concilio Vaticano II : recezione ed ermeneutica*. Milan : Vita e Pensiero.

Routhier, Gilles. 2007b. « Vatican II : un concile à interpréter ». *Études*, no 406. https://www.revue-etudes.com/article/vatican-ii-un-concile-a-interpreter/4050.

Sander, Hans-Joachim. 2023. « *Gaudium et Spes* : From the Binary 'Church–World' to the Triad 'Church–World–Pastorality' ». In *The Oxford Handbook of Vatican II*, édité par Catherine E. Clifford et Massimo Faggioli. Oxford : Oxford University Press.

Trabucco, Giovanni, et Marco Vergottini. 2008. « Il Concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia cattolica ». In *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, édité par Giuseppe Angelini et Silvano Macchi. Milan : Glossa.

Villar Saldaña, José Ramón. 2015. *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*. Pampelune : EUNSA.

V. L'Église catholique en Colombie : histoire et dynamiques institutionnelles

Relation Église-État et doctrine

Alfonso, Luis Alberto. 1978. *Dominación religiosa y hegemonía política : el caso de Colombia*. Bogotá : Punta de Lanza.

Álvarez Hidalgo, Juan Diego. 2023. « Algunas notas sobre la Guerra de los Mil Días: El papel de la Iglesia y la influencia estratégica del clero en el conflicto en el suroccidente del país ». *Revista Debates*, nº 89 (avril): 89.

Arias Trujillo, Ricardo. 2003. *El episcopado colombiano : intransigencia y laicidad, 1850-2000*. Bogotá : CESO - Ediciones Uniandes - ICANH.

Arias Trujillo, Ricardo. 2009. « El episcopado colombiano en los años 1960 ». *Revista de Estudios Sociales*, no 33 : 13–24.

Bidegaín, Ana María. 1985. *Iglesia, pueblo y política : un estudio de conflictos de intereses : Colombia, 1930-1955*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana.

Bidegaín, Ana María. 1996. « De la historia eclesiástica a la historia de las religiones: Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas ». *Historia crítica* 12, no 1 : 5–16.

Bidegaín, Ana María. 2005. « Diversidad en el catolicismo y desafíos globales ». In *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, édité par Ana María Bidegain Greising et Juan Diego Demera Vargas. Bogotá : Editorial UNAL.

Bidegaín Greising, Ana María, et al., éd. 2022. *Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia : historia y memoria*. Bucaramanga : Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander.

Camacho Molano, Javier Andrés. 2008. « Estado y religión católica en Colombia ». *Derecho y Realidad* 6, no 12 : 1–15.

Cortés Guerrero, José David. 1997. « *Regeneración*, intransigencia y Régimen de Cristiandad ». *Historia Crítica*, no 15 : 3–12.

Cortés Guerrero, José David. 1998. *Curas y políticos : mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Santiago de Tunja, 1881-1918*. Bogotá : Ministerio de Cultura.

Cortés Guerrero, José David. 2008. « Las relaciones estado-iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX ». Thèse doctorale en Histoire, Mexico : Colegio de México.

Cortés Guerrero, José David. 2010. « Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX ». *Historia y sociedad*, no 18 : 163–190.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1976. « Iglesia y sociedad: los problemas de un cambio ». *Theologica Xaveriana*, no 40 : 1–20.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1983. *Una Iglesia en estado de alerta : funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano, 1930-1980*. Bogotá : Servicio Colombiano de Comunicación Social.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1981. « La Iglesia colombiana desde 1962 ». In *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VII : Colombia y Venezuela*, édité par Enrique Dussel. Salamanque : Ediciones Sígueme – CEHILA.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1995. « La Iglesia en Colombia y Venezuela ». In *Resistencia y esperanza : historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, édité par Enrique Dussel. San José : CEHILA.

Díaz Díaz, Fernando. 1989. « Estado, Iglesia y desamortización ». In *Nueva Historia de Colombia, tomo 2 : Era republicana*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Ferrari, Francesco. 2023. « De la alianza clérigo-conservadora al paralelismo católico: los obispos y el debate político colombiano entre 1902 y 1945 ». *Allpanchis* 50, no 92 : 145–172. https://doi.org/10.36901/allpanchis.v50i92.1553.

Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. 2016. *La persistance des idées traditionalistes en Colombie : religion et politique (1886-1952)*. Paris : L'Harmattan.

Giraldo Paredes, Holbein. 2011. « San Ezequiel Moreno Díaz : "El liberalismo es pecado". El catolicismo ultramontano en Colombia ». Revista Criterio Libre Jurídico. *Revista Criterio Libre Jurídico* 8 (2) : 33-45.

González, Fernán. 1977. *Partidos políticos y poder eclesiástico : reseña histórica, 1810-1930*. Bogotá : Editorial CINEP.

González, Fernán. 1981. « La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano (1850-1886) ». In *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VII : Colombia y Venezuela*, édité par Enrique Dussel. Salamanque : Sígueme.

González, Fernán. 1989a. « La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930) ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia política, 1946-1986*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

González, Fernán. 1989b. « La Iglesia católica y el Estado colombiano (1930-1985) ». In *Nueva Historia de Colombia. Vol. II : Historia política, 1946-1986*, édité par Álvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

González, Fernán. 1993. « El Concordato de 1887 : los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede ». *Credencial Historia*, no 41.

https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887.

González, Fernán. 2024. *Así en la tierra como en el cielo : aproximación preliminar a la trayectoria del apostolado social de la Compañía de Jesús en Colombia*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

González, Fernán E. 1997. *Poderes enfrentados : Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá : CINEP.

Guzmán Campos, Germán. 2018. *Tres estamentos de poder : Colombia siglo XX*. Cali : Universidad del Valle.

LaRosa, Michael. 2000. *De la derecha a la izquierda : la Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá : Planeta.

Levine, Daniel H. 1990. « From Church and State to Religion and Politics and Back Again ». *Social Compass* 37, no 3 : 331–351. https://doi.org/10.1177/003776890037003003.

Levine, Daniel H. 2014. *Religion and Politics in Latin America : The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton : Princeton University Press.

Levine, Daniel H., et Alexander W. Wilde. 1977. « The Catholic Church, "Politics," and Violence : The Colombian Case ». *The Review of Politics* 39, no 2 : 220–249.

Loaiza Cano, Gilberto. 2011. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.

Londono Vega, Patricia. 2004. *Religión, cultura y sociedad en Colombia : Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Bogotá : Fondo de Cultura Económica.

Medina, Medófilo. 1991. « Obispos, curas y elecciones, 1929-1930 ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n°s 18-19 : 185-204.

Montoya Upegui, Laura. 2024. « Perspectivas sobre la historia de la Iglesia y el catolicismo en Colombia (1960-2020) ». *Historia y Espacio* 20, no 63 : e20513753. https://doi.org/10.25100/hye.v20i63.13753.

Ortiz Mesa, Luis Javier. 2013. « La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX : El caso colombiano ». *Almanack*, no 6 : 5–25. https://doi.org/10.1590/2236-463320130601.

Pérez Salazar, Juan Oscar. 2022. « Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969 ». *Revista Colombiana de Sociología* 45, no 1. https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90235.

Plata Quezada, William Elvis. 2010. « Entre ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia católica en Colombia y América Latina, 1950-2005 ». *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* LII, no 153 : 159–206.

Plata Quezada, William Elvis. 2011. « Fray Alberto E. Ariza, O.P. organizador de la Provincia Dominicana y restaurador de la Universidad Santo Tomás en Colombia ». *Revista Temas* 03 : 9-28.

Salcedo Martínez, Jorge Enrique. 2021. « El trabajo social de los jesuitas en Colombia entre 1884 y 2000 ». In *Historias del hecho religioso en Colombia*, édité par Jorge Enrique Salcedo Martínez et José David Cortés Guerrero. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Santamaría Lambás, Fernando. 2013. « Los conflictos político-religiosos en Colombia durante el siglo XIX ». *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, no 38 : 1–16. https://doi.org/10.13130/1971-8543/3403.

Wilde, Alexander. 1980. « The Contemporary Church: the Political and the Pastoral ». In *Politics of Compromise. Coalition Government in Colombia*, par R. Albert Berry, Robert G. Hellman et Mauricio Solaún. New Brunswick : Transaction Books.

Protestantisme et pluralisme religieux

Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Le protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*. Genève : Labor et Fides.

Bastian, Jean-Pierre. 2008. « Les réponses de l'Église catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine ». *L'Ordinaire des Amériques*, no 210 : 81–95. https://doi.org/10.4000/orda.2632.

Bastian, Jean-Pierre. 2010. « Protestantisme et Révolution au Mexique, 1872-1911 ». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 90 (2): 199-217. https://doi.org/10.3406/rhpr.2010.1469.

Bastian, Jean-Pierre. (1990) 2015. *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.

http://archive.org/details/bastian-jean-pierre-comp.-protestantes-liberales-y-francmasones-1990-2015.

Beltrán Cely, William Mauricio. 2013. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal : pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán Cely, William Mauricio. 2019. « El crecimiento del protestantismo en Colombia: balance con motivo de los 500 años de la Reforma ». In *500 años de la Reforma: un asunto para América Latina*, édité par Markus D. Meier. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.

Carballo, Fabio Hernán. 2013. *La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX*. Medellín : IDEA.

Carmagnani, Marcello. (1998) 2008. « El nacionalismo ». In *Historia de Iberoamérica: Historia contemporánea. Tomo III*, édité par Manuel Lucena Salmoral. Cátedra.

Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. 2010. « Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009 ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, no 1 : 1–25.

Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. 2016. « El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856-1991) ». *Cultura y Religión* 10, no 1 : 66–87. https://doi.org/10.61303/07184727.v10i1.635.

Jiménez Becerra, Absalón. 2014. « El protestantismo e iglesias evangélicas en Colombia: sistema de creencia y práctica religiosa popular ». *methaodos. Revista de Ciencias Sociales* 2, no 1. https://doi.org/10.17502/m.rcs.v2i1.41.

Medina, Alexis Gabriel. 2010. « L'Église catholique face à la construction du chemin de fer transandin en Équateur : de la polémique au consensus, 1897-1908 ». *HISTOIRE(S) de l'Amérique latine* 5 (décembre) : 1-19.

Medina, Alexis Gabriel. 2016. « El ferrocarril transandino como instrumento de la construcción nacional en el Ecuador, 1862-1908 ». *Publications du GRECUN.* (Université Paris Nanterre) IV : 219-35.

Sinclair, John. 1981. « Hacia un protestantismo colombiano y venezolano ». In *Historia general de la Iglesia en América Latina. VII : Colombia y Venezuela*, édité par Enrique Dussel. Salamanque : Ediciones Sígueme - CEHILA.

Action(s) catholique(s), apostolat social et éducation rurale

Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. 2016. « Las Escuelas Radiofónicas de Acción Cultural Popular : instrumentos para la formación cristiana y para el afianzamiento de la catolicidad en la población rural colombiana ». *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 18, no 25 : 117–135.

Cant, Anna. 2021. « Radio Education in the Andes during the Second Half of the 20th Century ». In *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, édité par William H. Beezley. Oxford : Oxford University Press.

Chauvière, Michel. 1995. « Le monde de l'action catholique spécialisée : techniques sociales et ambivalences face à la professionnalisation ». In *Les chantiers de la paix sociale, 1900-1940*, édité par Yves Cohen et Rémi Baudouï. Lyon : ENS Éditions.

Hervieu, Bertrand, et André Vial. 1972. « L'église catholique et les paysans ». In *L'univers politique des paysans dans la France contemporaine*. Presses de Sciences Po. https://shs.cairn.info/l-univers-politique-des-paysans-dans-la-france--9782724602285-page-291.

Londoño-Ardila, Sandra. 2021. « Catholicism and Modernization: Acción Cultural Popular and the Rise of a Centrist-Catholicism in Colombia, 1947-1962 ». In *World Christianity, Urbanization and Identity*. Minneapolis : Fortress Press.

Malagón Gómez, Nicholas Esteban. 2017. *Tiempos de cosecha: Instituto Mayor Campesino, 55 años cultivando líderes y sostenibilidad*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Manosalva-Correa, Andrés. 2020. « Historia del Semanario *El Campesino* : un periódico católico para el campesinado colombiano, 1958-1990 ». *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 12, no 25 : 54–88.

Rojas, José Arturo. 2012. « *El Campesino* : "Un semanario al servicio y en defensa de los campesinos de Colombia" ». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46, no 82 : 1–20.

Rueda Enciso, José Eduardo. 1999. « Granjas infantiles del Padre Luna ». *Credencial Historia*, nº 118 (octobre).

VI. Camilo Torres Restrepo et la radicalisation du catholicisme colombien

Borelli, Agustín. 2019. « Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971) ». *XIII Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires.

Broderick, Walter J. 1977. *Camilo Torres. El cura guerrillero*. Bogotá : Círculo de Lectores.

Calvo Isaza, Óscar Iván, et Mayra Parra Salazar. 2012. *Medellín (rojo) 1968 : protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá : Planeta.

Compagnon, Olivier. 2000. « L'Amérique latine ». In *Histoire Du Christianisme, Vol. 13 (Crises et Renouveau de 1958 à Nos Jours)*, par Jean-Marie Mayeur. Paris : Desclée.

Compagnon, Olivier. 2008. « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, décembre. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.47243.

Echeverry Pérez, Antonio José, et Mariana Rivera Zapata. 2022. *Camilo, una espiritualidad incluyente*. Cali : Universidad del Valle.

González, Fernán. 2012. « La correspondencia de Camilo Torres y Radio Sutatenza, 1962 ». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46, no 82 : 263–269.

Löwy, Michael. 2013. « Théologie de la libération et mouvements sociaux en Amérique latine ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65416.

Löwy, Michael, et Jésus Garcia-Ruiz. 1997. « Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 97 : 9–32. https://doi.org/10.3406/assr.1997.1120.

Lüning, Hildegard. 2016. *Camilo Torres Restrepo : sacerdocio y política*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Martínez Morales, Darío. 2011. « Camilo Torres Restrepo, cristianismo y violencia ». *Theologica Xaveriana*, no 171. https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx61-71.ctrc.

Pérez Prieto, Victorino. 2016. « Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", sacerdotes para América Latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales de base ». *Cuestiones teológicas* 43 (99): 73-108.

Pérez Ramírez, Gustavo. 2009. *Camilo Torres Restrepo : mártir de la Liberación*. Bogotá : Ediciones La Tierra.

Pérez Ramírez, Gustavo. 2017. « Camilo y el humanismo ». In *Camilo Torres Restrepo. Sacerdote, profesor, activista, precursor*, édité par Ramón Fayad Naffah, Juan Camilo Biermann López et Mónica Chacón Bejarano. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Ramírez Toro, Everardo. 1984. *Camilo, su vida, su proyecto político*. Bogotá : Pregrafic.

Restrepo, Javier Darío. 1995. *La revolución de las sotanas : Golconda 25 años después*. Bogotá : Planeta.

Sánchez Ángel, Ricardo. 2016. « Camilo Torres Restrepo y la sociología ». *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, no 32 : 1–3.

Tolmos Méndez, Carlos Arturo. 2019. *La recepción del concilio Vaticano II por parte del clero de la Arquidiócesis de Cali (1962-1979)*. Mémoire de Master en Histoire, Universidad del Valle. https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/entities/publication/dspace-univalle.metabuscador.org.

Villanueva Martínez, Orlando. 1995. *Camilo : acción y utopía*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Villanueva Martínez, Orlando. 2017. « Camilo Torres Restrepo : el apóstol del desierto ». In *Camilo Torres Restrepo. Sacerdote, profesor, activista, precursor*, édité par Ramón Fayad Naffah et al. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

VII. Question et réforme agraire

Théorie et histoire agraire en Amérique latine

Albertus, Michael. 2015. *Autocracy and Redistribution*. Cambridge : Cambridge University Press.

Alegrett, Raul. 2003. « Evolución y tendencias de las reformas agrarias en América Latina ». FAO. https://www.fao.org/4/j0415t/j0415t0b.htm.

Araujo, José Emilio, et Antonio García. 1981. *Desarrollo agrario y la América Latina*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Chonchol, Jacques. 1989. « El desarrollo rural y la reforma agraria en América Latina ». *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no 46 : 3–15.

Chonchol, Jacques. 2003. « La reforma agraria en América Latina ». In *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz : CIDES-UMSA ; Plural Editores.

Colin, Jean-Philippe, Philippe Lavigne Delville, et Éric Léonard. 2023. *Le foncier rural dans les pays du Sud : enjeux et clés d'analyse*. Paris : IRD Éditions.

Dandler, Jorge, A. Eugene Havens, Carlos Samaniego, et Bernardo Sorj. 1976. « La estructura agraria en América Latina : un modelo de análisis ». *Revista Mexicana de Sociología* 38, no 1 : 29–50. https://doi.org/10.2307/3539807.

Echevarría, Dayma, et Michel Merlet. 2017. « Les évolutions de la politique agraire de Cuba dans le cadre de l'actualisation du modèle économique et social ». *Cahiers des Amériques latines*, nº 84 (mai): 84. https://doi.org/10.4000/cal.4528.

Frank, André Gunder. 1976. *América Latina : subdesarrollo o revolución*. Mexico : Era.

Gleijeses, Piero. 1989. « The Agrarian Reform of Jacobo Arbenz ». *Journal of Latin American Studies* 21, no 3 : 453–480.

Gómez, Sergio. 2018. « La tierra y las reformas agrarias en América Latina : una mirada al pasado y perspectivas ». In *La actualidad de la reforma agraria en América Latina y El Caribe*, édité par Bernardo Mançano Fernandes, Luis Felipe Rincón et Regina Kretschmer. Buenos Aires : CLACSO.

Kay, Cristóbal. 2001. « Reflections on Rural Violence in Latin America ». *Third World Quarterly* 22, no 5 : 741–775. https://doi.org/10.1080/01436590120084584.

Kay, Cristóbal. 2003. « Estructura agraria y violencia rural en América Latina ». *Sociologias* 5, no 10 : 220–248. https://doi.org/10.1590/S1517-45222003000200008.

Kay, Cristóbal, et Marcela Pineda. 1998. « ¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra ». *Revista Mexicana de Sociología* 60, no 4 : 63–98. https://doi.org/10.2307/3541332.

Lázzaro, Silvia B. 2012. « El desarrollismo y el problema agrario durante las décadas de 1950 y 1960 ». *Secuencia*, no 84 : 127–160.

Lázzaro, Silvia B. 2017. « Reforma agraria y práctica política en el contexto del desarrollo y la modernización, Argentina, 1955-1975 ». *América Latina en la historia económica* 24, no 3 : 193–223. https://doi.org/10.18232/alhe.v24i3.834.

Lipton, Michael. 2009. *Land Reform in Developing Countries : Property Rights and Property Wrongs*. Londres : Routledge.

Moyano Walker, Mercedes. 2019. *El mundo rural en emergencia. Las Ligas Agrarias del NEA*. Buenos Aires : Teseo.

Moye, Laura. 1998. « The United States Intervention in Guatemala ». *International Social Science Review* 73, no 1/2 : 44–52.

Oberlin Molina, Matías. 2021. « Guerra Fría y reforma agraria en América Latina : la gestación del concepto de reforma agraria integral ». In *América Latina : bajo la sombra de la Guerra Fría*, édité par Alejandro Schneider. Buenos Aires : Teseo.

Oberlin Molina, Matías. 2023. « La concepción antiimperialista de la reforma agraria en la obra del jesuita Ignacio Ellacuría (1970-1979) ». *América Latina Hoy* 93 : 1–16. https://doi.org/10.14201/alh.26916.

Oberlin Molina, Matías. 2024. « El Proyecto 206 y el adiestramiento de técnicos en reforma agraria (1961-1968) ». *Mundo Agrario* 25, no 60. https://doi.org/10.24215/15155994e253.

Ószlak, Oscar. 2016. *La trama oculta del poder : reforma agraria y comportamiento político de los terratenientes chilenos, 1958-1973*. Santiago : LOM Ediciones.

Rivas Espejo, Mario. 1982. « Les politiques agraires en Amérique latine depuis 1960 ». *Études rurales*, no 86 : 77–92. https://doi.org/10.3406/rural.1982.2823.

Servolin, Claude. 1972. « L'absorption de l'agriculture dans le mode de production capitaliste ». In *L'univers politique des paysans dans la France contemporaine*, édité par Yves Tavernier, Michel Gervais, et Claude Servolin. Paris : Presses de Sciences Po.

Vellard, Jehan-Albert. 1963. « L'expérience agraire en Bolivie ». *Cahiers d'outre-mer*, no 62.

Wander, Paul, et al. 2020. *Tendencias estructurales en la agricultura de América Latina: desafíos para las políticas públicas*. Santiago : CEPAL (Recursos Naturales y Desarrollo, no 201).

Question agraire en Colombie : théorie, structure foncière et conflits

Acero Vargas, Camilo. 2018. « Reforma agraria y poder estatal: el desarrollo y declive de las capacidades infraestructurales en el sector agropecuario (1958-1980) ». Mémoire de Master, Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63862.

Arango Restrepo, Mariano. 1987. « Esquema de políticas de reforma agraria en Colombia ». *Lecturas de Economía*, no 23 : 197–220.

Arango Restrepo, Mariano. 2014. *La tierra en la historia de Colombia*. Bogotá : ACCE.

Arango Restrepo, Mariano, Alonso Cardona Arango, et Roberto Escamilla Morales. 1988. « La tenencia de la tierra en la costa Atlántica y la reforma agraria ». *Lecturas de Economía*, nos 25–26 : 63–80.

Balcázar Vanegas, Álvaro, et al. 2001. *Colombia : alcances y lecciones de su experiencia en reforma agraria*. Santiago : CEPAL. https://www.cepal.org/es/publicaciones/4493-colombia-alcances-lecciones-su-experiencia-reforma-agraria.

Bejarano, Jesús Antonio. 1976. « Contribución al debate sobre el problema agrario ». *REC*, nos 2–3 : 7–24.

Bejarano, Jesús Antonio. 1985. *Economía y poder : la SAC y el desarrollo agropecuario colombiano, 1871-1984*. Bogotá : Sociedad de Agricultores de Colombia.

Bejarano, Jesús Antonio. 1989. « La economía colombiana entre 1922 y 1929 ». In *Nueva Historia de Colombia. V Economía, Café, Industria*, édité par Alvaro Tirado Mejía. Bogotá : Planeta.

Bermúdez Medina, Mateo. 2017. « El papel de la relación terrateniente-colono campesino en la estructura de tenencia de la tierra en el oriente del Tolima, 1926-1936 ». Mémoire de Licence, Universidad del Rosario. https://doi.org/10.48713/10336_13131.

Carreño Varela, Bernardo. 2000. « La reforma agraria. Un sueño inconcluso de Carlos Lleras Restrepo ». In *Carlos Lleras Restrepo, perfil de un estadista*, édité par Otto Morales Benítez. Bogotá : Ediciones Academia Colombiana de Jurisprudencia.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2013. *La política de reforma agraria y tierras en Colombia : esbozo de una memoria institucional*. Bogotá : CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2018. *Tierras : balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá : CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2020. *« Patrones » y campesinos : tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca (1960-2012)*. Bogotá : CNMH.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2016. *3er Censo Nacional Agropecuario. Tomo 1 : Memorias*. Bogotá : DANE.

Escobar, Cristina. 1982. *Trayectoria de la ANUC*. Bogotá : CINEP.

Escobar, Cristina. 1987. *Experiencia de organización campesina en el Valle del Cauca, 1960-1980*. Bogotá : Taller Prodesal – Instituto Mayor Campesino – Estudios Rurales Latinoamericanos.

Fajardo Montaña, Darío. 1993. *Espacio y sociedad : formación de las regiones agrarias en Colombia*. Bogotá : Corporación Colombiana para la Amazonia-Araracuara.

Fajardo Montaña, Darío. 1983. « Notas sobre el minifundio en Colombia : su marco histórico y espacial ». *Maguaré*, no 2 : 155–176.

Fajardo Montaña, Darío. 2018. « Agricultura, campesinos y alimentos (1980-2010) ». Thèse de doctorat, Universidad Externado de Colombia.

Fals Borda, Orlando. 1975. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá : Publicaciones de la Rosca.

Fals Borda, Orlando. 1976. *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Bogotá : Punta de Lanza.

Fals Borda, Orlando. 1979-1986. *Historia doble de la Costa*. 4 vol. Bogotá : Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando. 1981. *Historia doble de la costa: El presidente Nieto*. Vol. 2. Bogotá : Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando. 1984. *Historia doble de la costa: Resistencia en el San Jorge*. Vol. 3. Bogotá : Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando. 1986. *Historia doble de la costa: Retorno a la tierra*. Vol. 4. Bogotá : Carlos Valencia Editores.

Franco Cañas, Angélica María, et Ignacio de los Ríos Carmenado. 2011. « Reforma agraria en Colombia : evolución histórica del concepto. Hacia un enfoque integral actual ». *Cuadernos de Desarrollo Rural* 8, no 67 : 93–119.

Friede, Juan, Nina S. de de Friedemann, et Darío Fajardo. 1975. *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología.

García Betancourt, Gilberto. 1994. *The Emergence of FEDERRIEGO : The Colombian Federation of Irrigation Districts. La Transferencia En Colombia : El Papel de La Federacion Colombiana de Distritos de Riego (FEDERRIEGO)*. Nº 8. IIMI Short Report Series on Locally Managed Irrigation. International Irrigation Management Institute. https://hdl.handle.net/10568/39562.

Garzón Zabala, Oscar Andrés. 2017. « Constitución y ampliación de resguardos indígenas en Colombia. Una mirada al avance histórico y perspectivas de cumplimiento ». *Campos en Ciencias Sociales* 5 (1 y 2): 73-113. https://doi.org/10.15332/s2339-3688.2017.0001.03.

Gilhodès, Pierre. 1974. *La question agraire en Colombie, 1958-1971 : politique et violence*. Paris : Armand Colin.

Gómez Delgado, Julián Alberto. 2018. « La reforma agraria en Colombia : un acercamiento para estudiar el desgaste de una iniciativa reformista, 1958-1974 ». Thèse de doctorat, Colegio de México.

Gómez Espinosa, Jaime A. 2016. « Organización y descripción documental del Programa de Adquisición de Tierras (Antioquia), INCORA, 1964-2002 ». *Revista Interamericana de Bibliotecología* 39, no 2 : 173–188. https://doi.org/10.17533/udea.rib.v39n2a08.

González Santos, Wilson. 2016. « Estructura agraria: lógicas disímiles en la concepción del territorio ». *Perspectiva Geográfica* 21, no 1 : 111–126.

Gutiérrez Sanín, Francisco, et al. 2023. *Las reformas agrarias del Frente Nacional : reabriendo el caso*. Bogotá : Editorial Universidad del Rosario.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 2012. *Atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia*. Bogotá : Imprenta Nacional de Colombia.

Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), et al. 2001. *Colombia tierra y paz : experiencias y caminos para la reforma agraria, alternativas para el siglo XXI*. San José : IICA. https://repositorio.iica.int/handle/11324/2757.

Kalmanovitz, Salomón. 1975. *El desarrollo de la agricultura en Colombia*. Bogotá : Editorial La Carreta.

Lara, Viviana. 1992. « Función social de la propiedad ». *Revista de Derecho Privado*, no 10 : 5–30.

LeGrand, Catherine. 1983. « Campesinos y asalariados en la zona bananera de Santa Marta (1900-1935) ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no 11 : 1–26.

LeGrand, Catherine. 2016. *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá : Ediciones Uniandes – CINEP.

Londoño, Jaime. 2002. « El Modelo de Colonización Antioqueña de James Parsons. Un Balance Historiográfico ». *Fronteras de La Historia*, nº 7 : 187-226.

Londoño Botero, Rocío. 2011. *Juan de la Cruz Varela : sociedad y política en la región de Sumapaz*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Londoño Botero, Rocío, et al. 2016. *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá : Centro Nacional de Memoria Histórica.

Machado Cartagena, Absalón. 1981. *El problema agrario en Colombia y sus soluciones*. Bogotá : Fundación Mariano Ospina Pérez.

Machado Cartagena, Absalón. 1999. « La cuestión agraria y el desarrollo agropecuario ». *Cuadernos de Economía* 18, no 31 : 1–28.

Machado Cartagena, Absalón. 2002. *De la estructura agraria al sistema agroindustrial*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Machado Cartagena, Absalón, et Julián A. Vivas. 2009. *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia : de la colonia a la creación del Frente Nacional*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia – CID.

Maldonado-Badrán, Christian, Tomás Caballero-Truyol, et Jesús Castro-Fontalvo. 2024. « Desarrollo y tecnificación del campo: un análisis al proyecto de Reforma Agraria en el sur del departamento del Atlántico (Colombia), entre 1960 y 1970 ». *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 16, no 35 : 204–242. https://doi.org/10.15446/historelo.v16n35.106376.

Marulanda Álvarez, Elsy. 1989. « Aplicación y efectos de la ley 200 de 1936 en la región de Sumapaz ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* : 183–204.

Marulanda Álvarez, Elsy. 1991. *Colonización y conflicto : las lecciones del Sumapaz*. Bogotá : Tercer Mundo – Universidad Nacional – IEPRI.

Mercado Gazabón, Ana Carolina. 2015. *La influencia de León Duguit en la reforma social de 1936 en Colombia*. Bogotá : Editorial Universidad del Rosario.

Molano, Alfredo. 1990. *Aguas arriba : entre la coca y el oro*. Bogotá : El Áncora Editores.

Molano, Alfredo. 1996. *Del Llano llano : relatos y testimonios*. Bogotá : El Áncora Editores.

Moncayo, Víctor Manuel, et Fernando Rojas. 1979. *Producción campesina y capitalismo*. Bogotá : Editorial CINEP.

Morales Benítez, Otto. 1986. *Reforma agraria : Colombia campesina*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.

Morales Castro, Vannessa. 2016. « El fracaso de las reformas agrarias en la Alianza Para el Progreso en Brasil (1964) y Colombia (1962) y las reconfiguraciones en las

estructuras agrarias ». *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea: Segunda Época*, no 5 : 105–121.

Morales Castro, Vannessa. 2023. « La reforma agraria en Colombia : entre la autonomía relativa del Estado y la presión política de los terratenientes (1958-1978) ». *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, no 19.

Morales Gómez, Jorge. 1979. « Vicisitudes de los resguardos en Colombia : repaso histórico ». *Horizontes* 10 (10) : 78-85.

Ocampo, José Antonio, et Santiago Perry. 1995. *El giro de la política agropecuaria*. Bogotá : Tercer Mundo Editores.

Palacios, Marco. 2011. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Palou, Juan Carlos. 2008. *Aproximación a la cuestión agraria : elementos para una reforma institucional*. Bogotá : Fundación Ideas para la Paz (Serie Informes, no 6).

Parise, Agustín. 2022. « El paradigma liberal de la propiedad y la codificación decimonónica en la República Argentina ». *Autoctonía* 6 (1): 68-88. https://doi.org/10.23854/autoc.v6i1.226.

Perry, Santiago. 1985. *La crisis agraria en Colombia, 1950-1980*. Bogotá : Áncora Editores.

Pérez Ortega, Jesús María. 2010. *Luchas campesinas y reforma agraria : memorias de un dirigente de la ANUC en la Costa Caribe*. Bogotá : Puntoaparte Editores.

Pineda Camacho, Roberto. 2002. « Estado y pueblos indígenas en el siglo XX ». *Credencial Historia*, nº 146. https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-146/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix.

Plazas Díaz, Leidy Carolina. 2022. « La formación técnica de colonos, campesinos y funcionarios durante la reforma agraria de 1961 ». *Ciencia Nueva. Revista de Historia y Política* 6, no 2 : 49–73.

Ramírez, María Clemencia. 2022. « Genealogía de la categoría de colono: imágenes y representaciones en las zonas de frontera ». *Revista Colombiana de Antropología* 58, no 1 : 29–60. https://doi.org/10.22380/2539472x.2002.

Reyes Posada, Alejandro. 1978. *Latifundio y poder político. La hacienda ganadera en Sucre*. Bogotá : Editorial CINEP.

Reyes Posada, Alejandro. 1987. « La violencia y el problema agrario en Colombia ». *Análisis Político*, no 2 : 30–46.

Rivera, Carlos Fernando. 1999. « El problema agrario: una crisis epistemológica ». *Cuadernos de Economía* 18, no 31 : 1–18.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1987. *The Politics and Ideology of the Colombian Peasant Movement: The Case of ANUC (National Association of Peasant Smallholders)*. Bogotá : UNRISD ; Centro de Investigación y Educación Popular.

Salgado Ruiz, Henry. 2013. « El campesinado de la Amazonia colombiana: construcción territorial, colonización forzada y resistencias ». Thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Montréal.

Serrano Moya, Edgar David. 1994. *El modelo ganadero de la gran hacienda : un paso atrás en el desarrollo del Caquetá : trabajo de investigación presentado al IAMI*. Florencia : Universidad de la Amazonia.

Spitz, Jean-Fabien. 1995. « Chapitre I - La formation du paradigme libéral ». *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris : PUF. 17-47.

Suescún Barón, Carlos Alberto. 2013. « La inercia de la estructura agraria en Colombia : determinantes recientes de la concentración de la tierra mediante un enfoque espacial ». *Cuadernos de Economía* 32, no SPE61 : 653–682.

Suescún Barón, Carlos Alberto. 2013. « Fals Borda y la cuestión agraria en Colombia : vigencia y legitimidad conceptual ». *Revista CEPA* 2, no 17 : 38–41.

Tobón, Alonso. 1972. *La tierra y la reforma agraria en Colombia*. Bogotá : La Oveja Negra.

Varela Mora, Laura, et Yuri Romero Picón. 2006. « Los avatares de la paz. Por los senderos de la vida de Juan de la Cruz Varela ». *Tabula Rasa*, no 4 : 267–286.

Vélez, Hugo E. 1975. *Dos ensayos acerca del desarrollo capitalista en la agricultura colombiana*. Bogotá : Biblioteca Jesús Antonio Bejarano.

Villamizar, Juan Carlos. 2020. « La reforma agraria: la paz con las FARC, un compromiso aplazado de nuevo ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 47, no 1: 231–263.

Yie Garzón, Soraya Maite. 2018. « ¡Vea, los campesinos aquí estamos! : etnografía de la (re)aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos ». Thèse de doctorat en Anthropologie, Universidade Estadual de Campinas.

Zambrano Pantoja, Fabio. 2023. « El problema agrario en Colombia, una cuestión mal planteada ». *Instituto de Estudios Urbanos*, mai. https://ieu.unal.edu.co/divulgacion-academica/el-problema-agrario-en-colombia-una-cuestion-mal-plantada/.

Zamosc, León. 1982. *Los usuarios campesinos y las luchas por la tierra en los años 70*. Bogotá : Centro de Investigación y Educación Popular.

Zamosc, León. 1986. *The Agrarian Question and the Peasant Movement in Colombia : Struggles of the National Peasant Association, 1967-1981*. Cambridge : Cambridge University Press (Cambridge Latin American Studies).

Zamosc, León. 1992. « Transformaciones agrarias y luchas campesinas en Colombia : un balance retrospectivo (1950-1990) ». *Análisis Político*, no 15 : 1–30.

Zuleta, Estanislao. 1973. *La tierra en Colombia*. Bogotá : Editorial La Oveja Negra.

VIII. Sources en ligne

Archivo virtual Germán Guzmán Campos. 2018. « Germán Guzmán Campos : Biografía ». Disponible en ligne : https://germanguzman.univalle.edu.co/

Comisión de la Verdad. 2022. « La respuesta de la ANUC ». *comisiondelaverdad.co*. https://www.comisiondelaverdad.co/la-respuesta-de-la-anuc.

De Pedro, Aquilino. 2000. « Dizionario di Termini religiosi e affini ». *clerus.org*. Disponible en ligne.

Fernandez, Victor Manuel. 2025. « O sentido e o verdadeiro impacto do kerygma. O poder da síntese ». Conférence pour les évêques du Brésil, 28 janvier 2025. *vatican.va*.

Fiorito, Pier. 2020. « L'Europa dell'intolleranza ». Disponible en ligne.

Ufficio Catechistico Nazionale CEI, réal. 2017. *KERYGMA*. Interprété par Enzo Biemmi. 06:27. https://www.youtube.com/watch?v=jdSuTHKEOCs.

IX. Sources audiovisuelles

Norden, Francisco, réal. 1974. *Camilo el cura guerrillero*. Documentaire. Colombie : Procinor. 96 minutes.