

Présentation

Claudia F. Touris



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26832>
DOI : 10.4000/assr.26832
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015
Pagination : 11-15
ISBN : 978-2-7132-2469-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudia F. Touris, « Présentation », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 18 décembre 2015, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26832> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26832>

© Archives de sciences sociales des religions

**Acteurs religieux, dictatures,
histoire et mémoire
dans le Cône sud américain**

Claudia F. Touris

Présentation

L'un des aspects les plus controversés des dictatures qui ont étranglé les pays du Cône sud de l'Amérique latine entre le milieu des années 1960 et la fin des années 1980 – selon les cas – est le rôle qu'y a joué l'Église catholique, dont le pouvoir politique était considérable dans l'ensemble de ces pays depuis les Indépendances. C'est surtout à partir des années 1930 que s'affirme pour une partie d'entre eux – d'autres étant plus réceptifs à l'influence libérale – une véritable renaissance catholique, par la consolidation de ce que l'on appelle le modèle « néo-chrétien », sur la base d'une alliance explicite entre l'Église catholique et l'Armée, aussi bien sur le plan du pouvoir qui lui est octroyé au sein même de l'appareil d'État que sur celui des configurations symboliques. C'est l'acmé d'un « catholicisme intégral », qui, comme l'a bien montré Émile Poulat, se caractérise par son antilibéralisme, son intransigeance, et sa présence militante massive dans la sphère publique. Ce catholicisme belliqueux s'associe tout naturellement à un nationalisme autoritaire qui, dans le cas sud-américain, ébranle les fondements d'une culture politique républicaine et démocratique encore très fragile, en même temps qu'il se réclame d'un foyer de traditions idéologico-politiques d'essence corporatiste, pour lesquelles l'imaginaire national devait se redéfinir sur des bases catholiques et exclure tout groupe ou toute communauté religieuse qui ne répondrait pas à ce modèle national-catholique.

Lorsque les aventures totalitaires de l'Europe occidentale prennent fin, avec la fin de la Seconde Guerre mondiale, le monde catholique latino-américain est lui aussi impulsé au changement dans ses structures organisationnelles, qui donnent la parole aux prélats les plus sensibles et les plus inquiets de ces évolutions. Manuel Larraín, évêque de Tasca, au Chili, et Hélder Câmara, évêque d'Olinda et de Recife, au Brésil, sont sans doute les figures les plus emblématiques de cette nouvelle mentalité, qui voulait un visage plus « moderne » pour les Églises nationales. Certes d'une manière inégale et sans jamais se défaire de la peur d'une avancée d'un communisme dans la région – peur aggravée avec le triomphe de la Révolution cubaine – ces Églises entreprennent des réformes dans la ligne de ce que le sociologue nord-américain Ivan Vallier appela au début des années 70 la ligne du « changement social ». Mais cette typologie est vite contestée par la radicalisation d'un secteur important de l'Église catholique qui se

propage avec une grande force dans toute la région, à la lumière de la Théologie de la Libération et avec le développement d'un courant d'émancipation et de révolte. L'*aggiornamento* conciliaire, d'abord compris dans une perspective réformiste et progressiste, laisse la place à un diagnostic plus radical sur les causes profondes de la pauvreté et de la « dépendance » latino-américaine – des causes auxquelles on ne pouvait s'attaquer que par des dynamiques révolutionnaires socialistes.

La polarisation sociale et le climat d'effervescence juvénile et insurrectionnel gagnent des milieux sociaux traditionnellement oubliés par le « progrès », comme les classes travailleuses urbaines et rurales, et s'étend à plusieurs pays. Une nouveauté remarquable de ce temps-là est que des religieux jouent un rôle majeur dans cette Nouvelle Gauche, ambivalente entre le mouvement social et l'action politique. Si la majorité d'entre eux relève d'un esprit catholique post-conciliaire, ils sont rejoints par des militants des Églises protestantes, issues du XIX^e siècle, qui sont fortement mobilisés par ce moment historique particulier, et par ailleurs inspirés par des orientations théologiques proches de l'idée de Révolution.

Une série de facteurs dont l'exposé détaillé excéderait les limites de cette présentation convergent pour bloquer et étouffer la dynamique révolutionnaire qui parcourt alors les sociétés latino-américaines. Les groupes sociaux dominants (propriétaires terriens, agroexportateurs et bourgeoisie transnationale) et leurs alliés idéologiques, les Forces armées et la hiérarchie catholique, soutenus par puissance hégémonique pour l'ensemble du continent, les États-Unis, préparent la contre-offensive. Il ne s'agit plus des coups d'État qu'on avait pu connaître dans la région depuis les années 30. Cette fois-ci, la stratégie employée dépasse les politiques répressives antérieures en ceci que la machinerie mise en œuvre depuis le sommet de l'État recourt systématiquement au « terrorisme d'État » pour éradiquer toute pratique définie comme « subversive » par des régimes militaires qui s'inspirent de la doctrine de Sécurité nationale comme de l'expérience contre-révolutionnaire française. Ce qui veut dire que c'est depuis le cœur de l'appareil d'État que s'organise la plus féroce des chasses à l'homme, contre les *guerilleros* et tous activistes politiques, sociaux et citoyens soupçonnés de professer des idéologies de gauche. Tout cela par le moyen de la violence exercée, directement par les Forces armées, ou indirectement par les groupes parapoliciers, avec séquestration et disparition des personnes, centres clandestins de répression, torture et assassinats, exécutions ou « vuelos de la muerte » – lorsqu'on jette des prisonniers, encore vivants, depuis des avions dans le Rio de la Plata argentin. Ainsi fut perpétrée la plus sinistre, la plus cruelle violation des Droits de l'Homme qu'ait connue les pays du Cône sud et de l'Amérique latine presque entière, avec un bilan de milliers de morts, de « disparus », de prisonniers, d'exilés, d'enfants victimes d'adoptions forcées, placées dans des familles idéologiquement saines, comme cela a été progressivement révélé, particulièrement en Argentine, depuis la fin de la dictature.

Pendant toutes ces années, la position des acteurs sociaux, politiques et religieux n'est pas univoque, l'usage de la Terreur paralysant pour un temps assez long la possibilité de résister à des dictatures qui, par ailleurs, comptent avec un consensus non négligeable, à tout le moins dans leur première période. C'est à ces attitudes de soutien, de complicité, d'indifférence, à la fragmentation et à la gestation des actions solidaires que s'attachent les études réunies dans ce dossier. Nous apprenons ainsi ce que fut alors l'Église chilienne, qui contraste fortement – dans une vue d'ensemble – avec l'Église catholique argentine, puisque la première semble clairement opter pour la résistance, conduisant beaucoup plus tôt que sa voisine des actions propres à soutenir des réseaux de solidarité nationale ou internationale envers les victimes de la répression pinochetiste. Cependant, il faut également prendre la mesure d'une lecture plus précisément focalisée sur les conjonctures, qui oriente vers une perception plus graduelle : dans le cas chilien lui-même, la hiérarchie ecclésiastique soutient elle aussi le coup d'État militaire, à ses débuts. L'autonomie que l'Église institutionnelle a su davantage préserver, vis-à-vis de l'État et spécialement de l'Armée, contribue à expliquer une trajectoire progressivement différenciée de celle de l'Église argentine, dans laquelle se détache la figure de l'archevêque de Santiago du Chili, Raúl Silva Henríquez, qui joue un rôle prépondérant dans la genèse du *Comité para la Paz*, œcuménique et interreligieux, et de la *Vicaria de la Solidaridad*. La *Vicaria* est approchée sous l'angle spécifique de sa constitution comme « lieu de mémoire » par Stephan Ruderer et Veit Straßner, qui nous montrent la triple dimension de cet organisme, comme lieu de dépôt de documents et de souvenirs historiques, comme lieu de mémoire pour la lutte pour la dignité humaine et comme lieu de mémoire proprement ecclésial, creuset d'une conception de l'Église chilienne comme Église samaritaine, prophétesse et martyre. L'actualité d'aujourd'hui résonne fortement d'un ensemble de débats sur la signification anti-dictatoriale de la « mémoire » face à des secteurs politiques et sociaux qui se réclament du coup d'État du général Pinochet et qui restent puissants, et sur le conflit qui traverse les mémoires catholiques proprement dites, la transition démocratique ayant progressivement fait place, après la confrontation avec la hiérarchie, à des postures consensuelles beaucoup plus conservatrices, où la « défense de la vie » a changé de signe pour passer dans le camp de la morale familiale, du refus de l'avortement, etc. Cette posture contraste évidemment – comme le montrent les recherches de Maria Angelica Cruz et de Camilo Rodríguez – avec celles des « mémoires subalternes » des catholiques « émancipationnistes », aujourd'hui affaiblis mais qui défendent l'héritage de leur expérience et de leur parole contre une mémoire institutionnelle conciliatrice, et qui entendent aussi éveiller chez les générations post-dictatoriales un accueil du passé en même temps qu'une projection sur de nouveaux fronts de luttes, spécifiquement contemporains.

La situation religieuse argentine dans ces années de plomb est abordée de deux manières différentes par deux contributions. La première, celle de Barbara

Rupflin, analyse le cas de l'évêque de Neuquén, Jaime de Nevares, qui fut l'un des rares évêques argentins à accueillir la protestation des familles des victimes de la répression et qui fut l'un des promoteurs de la création de l'*Asemblea permanente por los derechos humanos* (APDH). Elle utilise des sources inédites comme les lettres adressées à l'évêque, et étudie le type de lien entre les deux parties qu'elles permettent de comprendre, qui répare d'une certaine manière le désarroi provoqué, dans des familles souvent elles-mêmes catholiques, par la fermeture à toute assistance de la Commission épiscopale argentine (CEA).

La seconde contribution est celle de Laura Schenquer, qui introduit une lecture neuve du rôle du *Conservadurismo Judío*, dans le cadre duquel s'inscrivait l'action du rabbin nord-américain Marshall Meyer, l'un des artisans des initiatives interreligieuses qui aidèrent à la construction de réseaux de solidarités nationales et internationales de défense des Droits de l'Homme en Argentine. Le texte met en évidence une certaine tension entre les engagements assumés par ce courant juif important dans les années 60 et 70 et une stratégie de « dépolitisation », qui promouvait une forme de repli sur les institutions et la vie communautaire juive.

Enfin, l'article de Claudia F. Touris propose un parcours comparatif entre les Églises catholiques au Brésil et en Argentine par rapport à l'État et à la société civile et cherche à mesurer le poids, dans ces évolutions, du comportement de ces Églises à l'époque de la dictature. Ces différences ont tendu à s'estomper avec la transition démocratique et surtout dans ces dernières années, où l'on reconstruit, rétrospectivement, des attitudes qui ont été tout autres pendant les dictatures et où l'on veut blanchir l'image d'un certain nombre de prélats dont la conduite passée a donné lieu à de très vigoureuses polémiques, comme dans le cas de l'archevêque de Rio de Janeiro, Eugenio Araújo Salles, ou dans celui de l'actuel pape François, supérieur provincial de la Compagnie de Jésus en Argentine sous le régime du Général Videla.

Cela sera un défi, pour la recherche à venir, bien au-delà des limites de ce dossier, de mener l'enquête sur les églises protestantes dans ces périodes, en franchissant les limites d'un théâtre de mémoires confessionnelles en concurrence qui occupe aujourd'hui encore la scène. Ces constructions mémorielles dénoncent souvent la position hégémonique et complice de l'Église catholique à laquelle elles opposent des adversaires de l'intérieur du champ « évangélique » (souvent d'orientation néo-pentecôtiste), en figeant une interprétation simplificatrice et trompeuse des positions et des conduites, souvent extrêmement différenciées à l'intérieur de chaque secteur religieux, et du côté protestant également, comme dans le cas argentin, où ne manquèrent pas les appels à l'ordre et le soutien d'un nationalisme militariste qui alla jusqu'à appuyer des aventures guerrières comme l'expédition des Malouines, lancée par le général Gualtieri en 1982, ou à cautionner le régime du général Pinochet, au Chili, quand l'Église catholique s'engagea plus fermement dans la critique de la violation des Droits de l'Homme.

Les bouleversements de ces dernières décennies dans l'histoire religieuse de l'Amérique latine, dont le signe le plus patent est la perte d'hégémonie de l'Église catholique et le poids croissant des Églises pentecôtistes, jusqu'au niveau politique et avec le résultat d'un pluralisme religieux effectif difficilement imaginable encore il y a très peu de temps – ces bouleversements faciliteront sans doute le développement de recherches dans un espace historiographique qui ne sera plus de la même manière dominé par des présupposés confessionnels et par une très forte adhésion du discours historique à ses objets et à la parole des acteurs eux-mêmes.

Claudia F. TOURIS

Université de Buenos Aires, RELI-GAR
ctouris@gmail.com

(traduit de l'espagnol par Pierre Antoine Fabre)

