

COMPOSANTES RELIGIEUSES DE L'ÉVOLUTION DES TIERS MONDES

PASSION ET RÉDEMPTION : ENJEUX POLITIQUES DU RELIGIEUX DANS L'UNIVERS CATHOLIQUE PHILIPPIN (1986-1990)

par Martin VERLET*

Avec l'avènement à la présidence de la République des Philippines de Cory Aquino, au lendemain de la « révolution de février » 1986, un nouvel acte s'ouvrira dans les relations, denses, compliquées, fluctuantes, qu'entretennent pouvoir de l'Eglise et puissance publique¹. Sur le moment, on assiste à une quête fébrile et croisée de légitimité : l'Eglise officielle tentant de rehausser son image par un engagement, délibéré, manifeste, militant, dans le champ politique, le nouveau pouvoir étatique s'efforçant de se trouver des racines dans le champ du religieux².

On eût pensé que ce chassé-croisé ne serait que momentané, qu'il déboucherait rapidement sur une remise en ordre après cette double restauration, qu'entre le champ des religieux et celui du politique s'instaureraient de nouvelles lignes, relativement précises, de démarcation. Il n'en fut rien, comme si cet acte de refondation solidaire des institutions religieuses et politiques, si bien mené médiatiquement, si habilement conduit politiquement, si pompeusement ritualisé religieusement, restait sans effet³. Comme si ce qui était posé, de façon péremptoire, comme l'œuvre de Dieu laissait transparent surtout les stratagèmes d'un illusionniste, d'un mystificateur⁴.

Loin de se retirer du champ politique, l'Eglise officielle s'y engagea

* Sociologue, ORSTOM.

1. M. Verlet, *Expressions religieuses et mobilisations politiques : parcours et enjeux philippins*, *Tiers Monde*, 31 (123), 4^e trimestre, 1990.

2. J.-C. Blanco, *Darkness to Dawn. Collected Writings, 1983-1986*, Manille, Akkapka, 1987.

3. Naglilyab, *The Unfinished Revolution*, Quezon City, Claretian Publications, 1986.

4. M. Bolasco, *L'Eglise dans la révolution philippine : dissonances*, *Temps modernes*, 44 (508), novembre 1988.

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire
N° : 34 122 et 1
Cote : B 136 M

plus résolument. Elle envahit carrément la scène politique. Elle l'occupa durablement. Car il fallut attendre la crise de décembre 1989, et une tentative de coup d'Etat plus sévère que les autres qui servit de révélateur de la fragilité, des ambiguïtés du pouvoir de Cory Aquino, pour que l'Eglise officielle juge enfin plus prudent de prendre quelques distances.

On ne peut donc qu'être intrigué, dérouter, par un engagement partisan, idéologique si avéré, si total, si abrupt. Celui-ci n'est pas unanimement approuvé au sein de l'institution, certains évêques appelant à une attitude plus prudente, plus équilibrée. Mais ceux qui commandent les rouages de l'Eglise institutionnelle, ceux qui en contrôlent les positions les plus fortes imposèrent cette identification de l'ordre de Dieu, du pouvoir de l'Eglise et de la puissance publique. Dès lors, discours religieux et action publique coïncident. Intervention du sacré et action politique se confondent⁵.

Aux évêques qui souhaiteraient que l'on en revienne à la formule de la « coopération critique » qui qualifiait les rapports de connivence entre la hiérarchie catholique philippine et le régime de Marcos, Mgr Bacani rétorque qu'il ne suffit pas de parler de « collaboration critique », mais qu'il convient d'ajouter « collaboration constructive », suggérant ainsi que l'Eglise officielle et le pouvoir étatique ont partie liée, font cause commune. L'évêque auxiliaire de Manille se plaît à insister qu'avec la chute du régime de Marcos l'Eglise se trouve en position de pouvoir. Elle le doit au rôle indéniable, même s'il fut tardif, qu'elle joua dans son renversement⁶. Elle le doit aussi à l'attachement personnel de Cory Aquino à l'Eglise catholique. Celle-ci d'ailleurs ne manque jamais de donner une dimension morale, religieuse à son action. Elle se voit ainsi légitimée par une puissance supérieure. Elle reçoit en retour appui et directives. S'adressant à des représentants du clergé, le 22 janvier 1988, elle rappela cette communauté de vues et de visées : « Nous partageons tous les mêmes objectifs de paix et d'ordre, de justice, d'égalité des chances pour tous et de stabilité politique. Il se peut que nous différions les uns des autres sur les priorités ou sur les stratégies. Mais l'essentiel est bien que nous nous employons à réaliser les mêmes objectifs. »⁷

I — DU « POUVOIR DE L'ÉGLISE » A L'ÉGLISE DU POUVOIR

Le « pouvoir de l'Eglise » : une expression à la mode, à Manille, dans les lendemains de la « révolution de février », de la « révolution de

5. The Church in the Philippines to-day, *Pilipinas*, 17 février 1989.

6. T. C. Bacani, *The Church and Politics*, Quezon City, Claretian Publications, 1987.

7. The Church in the Philippines..., *op. cit.*

l'EDSA »⁸. Elle est popularisée à partir des groupes de pression de l'Eglise institutionnelle : l'archevêché de Manille, plusieurs personnalités de la Compagnie de Jésus. Elle est en concurrence ou se confond avec une autre expression, tout aussi populaire et puissamment diffusée, celle de « pouvoir du peuple »⁹.

Ce « pouvoir de l'Eglise » est, en réalité, l'Eglise avec le pouvoir, voire l'Eglise au pouvoir. Cette quasi-fusion qui se produit de 1986 à 1989 est le résultat du choix réfléchi d'une fraction de la hiérarchie catholique. Mais cette fraction dirige, domine l'institution¹⁰. Pour qualifier ceux qui, en son sein, s'identifièrent à ce risque calculé, à cette démarche, les imposèrent, les mirent en œuvre, nous parlerons d'Eglise du pouvoir.

En donnant à croire que le royaume de Dieu est advenu aux Philippines, qu'il s'est incarné en la personne de Cory Aquino, qu'il s'exprime à travers le nouvel ordre politique, l'Eglise tente d'expulser tous les autres acteurs de la scène politique. Si la démocratie, sous sa forme libérale, instaurée dans l'archipel, correspond à l'ordre de Dieu, non seulement il n'est plus de mise pour le peuple de s'engager, de se révolter. Toute action politique devient sans objet. Elle est frappée d'interdit, d'anathème. S'installant au centre du champ politique, l'Eglise du pouvoir prescrit des normes qui restreignent l'espace public. Le « pouvoir du peuple » n'est rien d'autre, en définitive, qu'un arrêté d'expropriation, une tentative de confiscation du droit du sujet à intervenir sur le devenir de la société tout entière, d'y faire entendre sa voix.

S'interrogeant, à la lumière de l'ascension du national-socialisme en Allemagne, sur la notion de « religions politiques », Erich Voegelin en conclut que celles-ci procèdent d'une double récusation — morale, religieuse — de l'ordre établi¹¹. S'agissant de l'Eglise du pouvoir aux Philippines, le mouvement est syncopé. Dans un premier temps, il la conduit à une condamnation — morale, religieuse — du régime de Marcos. Puis, dans un second moment, il l'incline à fonder, sur des bases morales et religieuses, un nouvel ordre politique. En jouant de son autorité, en maniant politiquement rites et symboles religieux, en parlant le langage du sacré, elle se lance dans une tentative d'escamotage populiste des mobilisations et des religions populaires.

8. EDSA, référence abrégée à l'Avenue de l'Epiphanie de tous les Saints, lieu des rassemblements qui précédèrent la chute de Marcos.

9. A. Javate-de-Dios, P. Daroy, L. Kalaw-Tirol (eds), *Dictatorship and Revolution : Roots of People's Power*, Metro Manila, Conspectus, 1988.

10. R. L. Youngblood, Structural Imperialism. An Analysis of the Catholic Bishop's Conference of the Philippines, *Comparative Political Studies*, 15 (1), avril 1982.

11. E. Voegelin, *Political Religions*, 1^{re} éd. en allemand, 1938, Toronto, Mellen Press, 1985.

L'Eglise du pouvoir investit d'autant plus efficacement le champ du politique qu'elle est structurée selon un modèle étatique. Elle fonctionne, sur de multiples registres, à la manière d'un Etat. Elle est ordonnée par un pouvoir fortement concentré, centralisé, personnalisé, celui du Vatican, qui, s'il est lointain, n'en est pas moins très présent dans la vie de l'institution, le nonce apostolique, à Manille, étant chargé d'exercer une tutelle rapprochée. Avec sa hiérarchie, ses pôles de puissance (en particulier les diocèses de Manille, de Cebu, de Davao), ses divisions territoriales, son corps, spécialisé, formé, structuré, de clercs, ses appareils idéologiques, l'Eglise constitue un formidable instrument de contrôle social.

L'institution fonctionne à l'idéologie; elle s'appuie sur le consentement, la soumission, tout en n'hésitant pas à recourir à l'autorité. Sa légitimité est transcendante. Elle procède d'une puissance supérieure, invisible, divine. S'ils sont surtout symboliques, ses moyens de coercition n'en sont pas moins puissants. L'institution contrôle des richesses, maîtrise des circuits financiers, se ramifie sur des réseaux internationaux. Elle dispose d'instances exécutives, de pouvoirs judiciaires. Elle prescrit des normes, administre des sanctions. Elle décide, en dernière instance, de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. Il ne lui est pas difficile de placer à son service les instruments de coercition physique de la puissance étatique. De son identification à celle-ci, l'Eglise du pouvoir n'est pas sans tirer des avantages immédiats qui viennent encore renforcer sa propre puissance : ainsi s'est-elle employée à faire prévaloir son point de vue sur les problèmes du contrôle des naissances, du divorce; elle ne manqua pas d'exiger un financement public des institutions religieuses d'enseignement.

Organisée sur un mode étatique, l'Eglise possède les structures d'un parti politique. Implantée localement, disposant d'une direction, de cadres, il lui est facile de se muer en organisation de masse, se substituant, du jour au lendemain, à un encadrement politique défaillant. Ce qu'elle fit lorsqu'elle orchestra la victoire électorale d'Aquino¹².

Il existe, au sein de cette Eglise du pouvoir, quelques instances, institutions ou personnalités plus directement impliquées dans la direction et la gestion des affaires publiques. C'est le cas plus particulièrement de la Conférence épiscopale, de l'archevêché de Manille, de l'ordre des Jésuites, enfin, bien qu'étant composé principalement de laïcs, de l'Opus Dei.

La Conférence des Evêques catholiques des Philippines (CBCP) joue un rôle éminent de direction politique. Son activité est orientée vers l'institution religieuse, vers les fidèles, vers l'ensemble de la société. Se réunissant deux fois par an, le CBCP s'exprime, sous la forme de lettres pastorales, sur

12. B. Johnson, *Four Days of Courage*, New York, Free Press, 1987.

des questions ecclésiales, mais aussi, fréquemment, sociales et politiques¹³. En principe, l'institution revêt un caractère purement informel, chaque évêque étant directement responsable, vis-à-vis de Rome, de l'administration de son propre diocèse. Néanmoins, le Vatican lui donna, en décembre 1967, une reconnaissance officielle, lui conférant ainsi un pouvoir non négligeable. Le CBCP dispose d'un appareil exécutif, avec un président — c'est actuellement le cardinal Legaspi qui est fortement marqué par le conservatisme —, un vice-président, une commission administrative, un comité permanent, ainsi qu'un certain nombre de secrétariats spécialisés. A travers son comité pour les affaires publiques, qu'anime Mgr Bacani, le CBCP est en prise directe avec le pouvoir politique. Un noyau réactionnaire, autour de Mgr Mabutas, domine l'institution.

L'orientation conservatrice n'a fait que se renforcer avec l'arrivée de Cory Aquino au pouvoir. Il s'ensuit que, pour se démarquer et faire entendre leur voix, des évêques plus soucieux de justice sociale, plus attentifs aux réalités de la crise philippine, se rencontrent à l'occasion et publient leurs propres lettres pastorales.

L'archevêché de Manille se singularise par l'éclat de son activisme politique. Cela tient à la personnalité du cardinal Sin qui rejoignit précocement l'homme d'affaires Laurel dans la critique du régime de Marcos. Affable, fort lié aux milieux d'affaires, apprécié du Vatican, familier des prises de position publiques et des gestes spectaculaires, le cardinal Sin est devenu l'une des figures de la scène politique philippine. Il se pose en conseiller, en protecteur de Cory Aquino. Son action a d'autant plus d'impact qu'elle se déploie à Manille, c'est-à-dire là où se trouvent le siège central de la puissance publique, la zone la plus importante de concentration des couches moyennes ou aisées, et le principal point d'articulation de l'archipel avec l'extérieur¹⁴.

Dans son engagement public, le cardinal Sin peut s'appuyer sur l'évêque auxiliaire de Manille, Mgr Bacani, lui-même fort actif politiquement.

Nommé évêque en 1984, ce dernier enseigne la théologie et l'ecclésiologie à l'Institut Loyola de Théologie. Il représenta l'Eglise officielle à la Commission constitutionnelle. Si le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat fut retenu, la précaution était surtout de pure forme, la hiérarchie conservatrice faisant largement savoir que la philosophie politique du nouveau régime s'inspirerait de la doctrine sociale du catholicisme. Pour Mgr Bacani, les prêtres ne sauraient se livrer à une activité partisane, se

13. R. P. Hardy (ed.), *The Philippine Bishops speak (1968-1983)*, Quezon City, Marybill School of Theology, 1984.

14. F. B. Bautista, *Cardinal Sin and the Miracle of Asia*, Manille, Vera Reyes, 1987.

lier à un parti politique ou à une idéologie. En revanche, la hiérarchie catholique a un rôle de direction morale et politique¹⁵. Elle doit exercer son influence, son pouvoir, pour éclairer et orienter le devenir de la société. Elle doit donner son sens véritable au « pouvoir du peuple » : celui-ci implique le rejet de la violence, l'abandon de l'idée de lutte des classes. La déviation des théologies de la libération résulte de l'accent excessif qu'elles mettent sur l'idéologie, de leur vision qui privilégie les dominations externes. Plutôt que de s'en prendre à la Banque mondiale, au FMI, à l'impérialisme américain, les Philippins auraient intérêt à prendre la mesure de leurs propres carences morales, culturelles. Le pauvre ne saurait être considéré comme une pure victime; il est responsable de sa condition; il lui faut se convertir. Si la libération humaine est nécessaire, l'action des prêtres dans ce domaine sera essentiellement spirituelle, caritative, éducative, développementaliste. Quant à la hiérarchie catholique, elle est appelée à agir pour la réconciliation nationale, pour le renforcement de la cohésion sociale, pour le maintien de l'ordre. L'image de la société projetée est celle d'une famille étendue dont l'harmonie serait fondée sur des rapports dissymétriques d'autorité et d'obéissance.

Figure de proue de l'intervention de l'Eglise dans le champ politique, le cardinal Sin est le plus engagé, le plus expert dans les jeux et les discours croisés du pouvoir : pouvoir de Dieu, pouvoir de l'Eglise, pouvoir de l'Etat, pouvoir des idées, pouvoir des croyances. Il n'est évidemment pas celui qui campe aux extrêmes. Il se veut au centre. Il est de par sa position à Metro-Manila. Il prétend aussi l'être par la place qu'il occupe dans l'éventail des sensibilités au sein du CBCP. Déplorant le fait que l'Eglise philippine soit divisée, il en reporte la responsabilité sur l'indiscipline, la confusion créée par « certains individus et certains groupes qui, se réclamant de l'Eglise, parlant en son nom, poursuivent des objectifs totalement opposés à ce que l'Eglise professe réellement »¹⁶. Il propose au gouvernement d'adopter deux attitudes face au mouvement de contestation radicale. A ceux qui ne s'identifient pas aux positions communistes, un appel à la réconciliation sera lancé afin de leur donner une chance de repartir à zéro et de faire à nouveau confiance au gouvernement. Il faut les aider à se réintégrer dans la société¹⁷. En revanche, « vis-à-vis de ceux qui prennent les armes, qui cherchent à renverser le gouvernement, qui agissent sans aucun égard pour le prix de la vie humaine, les forces armées ont toute latitude pour les réprimer, pour les anéantir ». Et le cardinal d'ajouter : « Nous, gens d'Eglise, seront toujours là pour soutenir les efforts de guerre

15. T. Bacani, *The Church and Politics...*, op. cit.

16. J. Sin, 22 février 1988.

17. J. Sin, 11 mars 1988.

contre-révolutionnaire du gouvernement. Nous sommes des hommes de paix et ferons tout ce qui est en notre pouvoir pour faire triompher la paix. »¹⁸ Lorsqu'il dénonce la violence, il ne s'en prend qu'aux militants des luttes de libération. Il épargne les milices privées, les commandos armés par les propriétaires terriens, les forces de l'ordre. Il va jusqu'à se féliciter de la prolifération, avec l'appui du gouvernement, de groupes paramilitaires. Sa hantise, il ne s'en cache pas, est de voir l'archipel sombrer dans le communisme et subir le destin du Vietnam. Dans une telle optique, la présence de bases militaires américaines lui paraît souhaitable.

Hormis une mince frange qui manifeste une sympathie pour le Front national démocratique, l'ordre des Jésuites est fortement impliqué dans le soutien au régime de Cory Aquino. Des courants différenciés le traversent. Il existe une fraction très conservatrice, autour des PP. Blanco et Gorospe. A l'opposé, on trouve une aile militante, réformatrice, engagée dans l'action sociale en milieu urbain. Au centre, se situe une tendance qui se réclame de la social-démocratie autour de Toméo Intengan. Son projet de troisième voie, fortement empreint d'anticommunisme, rejetant toute révolte et toute violence, s'apparente à la démocratie chrétienne européenne. Des liens sont d'ailleurs établis avec le CDU ouest-allemand et le DCA hollandais. Ce travail d'élaboration d'un projet politique est proposé à Cory Aquino comme source d'inspiration. L'influence intellectuelle des Jésuites sur le régime est considérable. Leur emprise sur certains rouages du pouvoir étatique est effective. Leur expérience de l'action sociale n'est pas négligeable. D'autre part, ils n'ont pas abandonné leur fonction traditionnelle de formation d'une élite¹⁹. Dans les débats qui agitent la communauté catholique philippine, l'activité de l'Institut Loyola de Théologie occupe une place privilégiée. C'est là en particulier qu'autour du P. Lambino fut étayée une approche critique et argumentée des théologies de la libération²⁰.

Plus discret, plus équivoque est le rôle de l'Opus Dei. Erigé par Jean-Paul II en prélature, ce corps de laïcs constitue aux Philippines un puissant groupe de pression. Il s'appuie notamment sur le Centre pour la recherche et la communication, qu'anime Bernardo Villegas. Il dispose de positions influentes au sommet de l'appareil étatique et de la hiérarchie sociale. Fortement marqué par l'anticommunisme, l'Opus Dei agit pour la conservation de l'ordre établi.

L'Eglise officielle ne se contente pas d'appuyer le pouvoir étatique, de

18. J. Sin, 22 février 1988.

19. *Jesuites in the Philippine : 1581-1981*, numéro spécial, *Philippines Studies*, 29 (3-4), décembre 1981.

20. A. Lambino, E. M. Martinez, C. G. Arevalo, *Towards doing Theology in the Philippine Context*, *Loyola Paper* (9), 1986.

défendre les institutions publiques, de veiller à l'ordre social, elle approuve les politiques économiques et sociales du gouvernement. Tout en déployant un discours sur l'option pour les pauvres et la justice sociale, l'Eglise du pouvoir s'identifie aux riches. Elle défend leurs privilèges, en même temps que les siens. Elle ne trouve rien à redire au programme d'ajustement structurel accepté par le gouvernement et piloté par le FMI et la Banque mondiale. Elle fait silence sur les scandales et la corruption qui éclaboussent l'entourage de Cory Aquino. Elle fait sienne la revendication des propriétaires terriens d'être fortement indemnisés en cas de redistribution des terres. Elle se garde de critiquer une réforme agraire qui, comme sous Marcos, s'est transformée en instrument d'accaparement, de concentration foncière. Elle est fort discrète sur les assassinats de syndicalistes et sur la décision du gouvernement d'interdire, à tout prix, les grèves. En revanche, elle donnera un grand relief à la Conférence qui, en 1988, réunira les évêques et les représentants des milieux d'affaires.

II - L'ÉGLISE SAISIE PAR LA RECONQUISTA

La quasi-fusion de l'Eglise du pouvoir dans le pouvoir de l'Etat atteint son degré le plus extrême, son expression la plus condensée, dans le soutien extensible, différencié, que la première apporte aux opérations de maintien de l'ordre conduites par le second. Le thème de la « réconciliation dans la justice » est désormais relégué à l'arrière-plan. La hiérarchie catholique conservatrice adhère au concept de « sécurité nationale » qui fait de la sauvegarde, par tous les moyens, du pouvoir étatique institué l'impératif absolu. Elle fait sienne la stratégie de la « guerre totale », qui consiste à diffuser, à enraciner, dans le tissu social, la violence répressive. Le déploiement de la terreur est légitimé en tant que croisade contre la violence. Il est justifié, jusque dans ses aspects les plus indiscriminés, les plus outrés, comme un acte de foi, comme la propagation du message de paix, de non-violence, de fraternité du Christ lui-même. L'esprit de la « reconquista » est fortement affiché à Mindanao, où l'armée peut compter sur des groupes de catholiques ultras, puissamment armés, précipités dans une nouvelle croisade colonisatrice contre les communautés musulmanes, ainsi que contre les chrétiens rebelles à la politique du gouvernement en place. Cet esprit de reconquête n'est jamais totalement absent ailleurs.

L'armée et la hiérarchie catholique combinent leurs efforts au sein d'un comité mixte armée-Eglise, le CADENE, auquel participe un évêque, Mgr Pelayo. Localement, certains prélats collaborent activement avec les

autorités militaires. C'est le cas notamment du cardinal Mabutias, de Mgrs Alo, Manlapaz et Camina, à Mindanao. Par la voix du cardinal Sin, l'Eglise officielle apporte sa caution à la décision de Cory Aquino d'intensifier la guerre totale par la multiplication de groupes paramilitaires, sous prétexte de donner au peuple les moyens de sa propre défense. Les milices privées reçoivent ainsi une double caution : celle de l'Eglise, celle de l'Etat. Elles sont désignées par la présidente comme l'une des expressions du pouvoir du peuple. Elles se savent couvertes, leurs exécutions contre la population étant légitimées.

La prolifération, l'officialisation des milices privées, depuis février 1986, leur incorporation dans le dispositif de violence étatique est un aspect essentiel de la politique d'enracinement, de la violence. Les groupes paramilitaires comptent plus de 40 000 hommes. Leur action se combine avec celle de l'armée régulière. Toutes les méthodes leur sont permises. Les milices prennent fréquemment pour cible des prêtres, des religieux, des communautés chrétiennes de base. Il n'est pas aisé à la hiérarchie de garder constamment le silence. Elle tente de gérer la difficulté en appelant au respect des droits de l'homme. Mais, lorsque Cory Aquino explique qu'elle n'a d'autre choix que d'avaliser, de cautionner les actions des militaires, ainsi que celles de leurs supplétifs miliciens, et que le général Ramos affirme que la responsabilité incombe d'abord à la guérilla, elle s'incline²¹.

Les notions de « sécurité nationale », de « guerre totale » que l'Eglise officielle reprend si aisément à son compte ne sont que l'importation aux Philippines de conceptions qui ont été expérimentées ailleurs, au Vietnam, en Amérique du Sud, en Amérique centrale, en Afrique australe. Elles viennent aussi d'ailleurs, en ce sens qu'elles sont les éléments de la stratégie des « conflits de faible intensité », conçue, impulsée à partir des Etats-Unis²². L'intensité, en la matière, est mesurée en fonction du degré de l'engagement, officiel, direct, de l'armée américaine, et non de la violence infligée et subie dans le pays désigné, à partir de Washington, comme théâtre d'opérations.

Une telle stratégie est destinée à l'établissement d'un ordre conforme aux intérêts des Etats-Unis, sans que ces derniers entrent en guerre déclarée. Elle transgresse les limites d'une guerre conventionnelle, puisqu'il ne s'agit ni de vaincre une armée adverse, ni de conquérir un territoire. Elle utilise tous les rouages, les méthodes d'une guerre spéciale : mercenaires, enrôlement des minorités, services secrets. Elle se situe en dehors de toute norme reconnue, les interventions américaines étant conduites hors du

21. AMRSP, *Philippine Government Meeting*, 7 juillet 1988.

22. *Low Intensity Conflict in de Filippijnen*, *Filippijngroep Nederland*, Utrecht, 1988.

contrôle du Congrès, les actions préférées étant l'enlèvement, l'assassinat, l'intimidation indiscriminée. Est considéré comme ennemi celui qui n'est pas incorporé, ni rallié à cette entreprise. Hormis les quartiers les plus aisés des villes, l'ensemble de la population est *a priori* suspecte. Il lui faut manifester les signes de son adhésion, de sa conversion. Les milices locales, tels les groupes *Alsa Masa* ou *Tadtad*, se conforment à ce principe : elles tentent d'obtenir un enregistrement forcé dans leurs rangs, la seule manière de se mettre à l'abri de leurs coups de main. Dans la même ligne, sont conçus les déplacements massifs de la population rurale, sous couvert de réforme agraire, l'armement et l'encadrement de milices locales, l'implantation de villages stratégiques.

Les plans d'opérations qualifiés de « pénétration en profondeur » ont un double objectif : couper la guérilla de toute assise populaire, inciter la population à la soumission aux autorités établies, en ruinant toute perspective politique alternative. Il en résulte que, dans cette optique de « guerre totale », les opérations proprement militaires ne constituent que l'un des volets d'une programmation plus large visant à la reconstitution de l'ensemble de la société, au refaçonnement des consciences : la guerre « psychologique » se combine aux projets de développement auxquels l'*USAID* et les ONG nord-américaines sont associés. Aux conseillers militaires américains, aux spécialistes de la CIA viennent se joindre des experts en ingénierie sociale. Les livraisons d'armes, dont certaines furent décidées par le Congrès, vont de pair avec l'intervention des télévangélistes ou l'implantation de sectes fondamentalistes. Tout est bon pour faire barrage, au nom du libéralisme et du refoulement du communisme, à l'essor du nationalisme philippin.

En s'identifiant à un tel point, en s'impliquant si ouvertement dans la stratégie de la « guerre totale », l'Eglise officielle se heurte à des difficultés multiples. La principale provient de la persistance, au sein de l'Eglise elle-même, d'un fort courant nationaliste. Il s'est manifesté en particulier autour de l'enjeu des bases militaires et de la présence américaines. Or, les évêques conservateurs ne dissimulent pas leur adhésion à l'idéologie et à la politique américaines. Ils considèrent les Américains comme des alliés. Ils n'ignorent ni le vote de nouveaux crédits militaires par le Congrès, ni l'envoi d'armes et de spécialistes de la lutte antiguérilla.

Mais, dans cette stratégie, l'Eglise est, localement, une cible privilégiée : en effet, elle peut constituer un refuge, un asile, un sanctuaire, un appui pour les forces révolutionnaires.

Il n'est cependant pas question, dans l'optique des stratèges américains, de s'attaquer ouvertement à l'Eglise en tant qu'institution; en revanche, il importe de neutraliser, de terroriser son aile progressiste afin d'isoler

définitivement la guérilla. Dans le quadrillage, l'encadrement social, la diffusion de la violence contre-révolutionnaire, une place toute particulière est dévolue aux sectes religieuses. Il s'agit de reproduire dans l'archipel la pénétration du milieu social par les sectes qui fut poursuivie en Amérique latine, au Guatemala et au Salvador en particulier, à partir de 1970. Aux Philippines, le processus s'est amorcé en 1980, pour s'accélérer à partir de 1986. Le mouvement *Moon* est présent à travers *Causa International*. La Croisade pour le Christ sur les campus gagne du terrain. Progressent également les Témoins de Jéhovah, les Assemblées de Dieu. Les principales sectes sont pilotées et financées à partir des Etats-Unis²³. Mais il existe aussi, localement, des groupes armés inspirés par le fanatisme religieux comme le *Rock Christ* ou le *Tadtad*. Leur activité se combine avec celle des milices privées comme *Alsa Masa* ou le *4K*. Tous sont farouchement anticommunistes. Ils sont équipés, encadrés, utilisés par l'armée. Ils prétendent défendre, en déployant la terreur, l'ordre établi. Si l'Eglise du pouvoir se félicite de ces mobilisations locales qui viennent renforcer l'appareil de répression de l'Etat, elle commence à s'alarmer de la progression de sectes qu'elle ne contrôle pas et qui captent, à son détriment, la religiosité populaire²⁴. Elle le fait de manière embarrassée, ambiguë : en effet, ne s'est-elle pas lancée, ostensiblement, dans la même entreprise de récupération du sentiment religieux ?

III — L'ÉGLISE SAISIE PAR LA CONTRE-RÉFORME

L'engagement de l'Eglise officielle dans la guerre totale, sa périlleuse collaboration avec les stratèges des « conflits de faible intensité » peuvent, à première vue, s'expliquer par le parti d'éloigner, à tout prix, le spectre du communisme, de l'athéisme, de la révolution sociale. Une autre raison, moins avouable, mais plus forte encore, l'éclaire aussi : l'Eglise officielle mène, à l'intérieur de l'univers catholique philippin, sa propre guerre civile. Mue par l'esprit de reconquête, elle est aussi animée par le souffle de la contre-réforme. Elle livre, au nom de l'orthodoxie, du respect de l'autorité supérieure, du retour à la tradition, du conservatisme, une opération de répression, de maintien de l'ordre. En exigeant de chaque fidèle obéissance et soumission, elle lutte pour son pouvoir institutionnel. Il lui faut refouler, hors de l'Eglise, hors de l'univers catholique, hors de la

23. T. J. Marti, *Fundamentalist Sects and the Political Right*, Manille, 1987, 11 p., mimeo.
24. F. Claver, *The Bishops on Fundamentalism*, *Manila Chronicle*, 2 février 1989.

société, les courants contestataires, rebelles, qui récusent l'ordre de la hiérarchie et de la puissance. Dans une telle perspective, il y a donc emboîtement des stratégies. Dans les visées de refoulement des idées de progrès et de revivalisme qui agitent l'institution catholique, l'appareil de répression étatique est, pour l'Eglise du pouvoir, un instrument, une arme.

A l'intérieur de l'institution catholique, l'Eglise du pouvoir et la puissance publique combinent leur contre-offensive sur plusieurs fronts. Un premier axe d'attaque vise à la marginalisation des évêques les plus ouverts à l'idée de justice sociale. La mise à la retraite d'office, par Jean-Paul II, en février 1989, de Mgr Fortich est l'épisode le plus spectaculaire de cette épreuve de force engagée par la hiérarchie conservatrice.

Antonio Fortich avait été nommé évêque de Balocod, dans les Negros, en 1967, par Paul VI. Dans la ligne de l'encyclique *Populorum Progressio*, sa mission était de rapprocher l'Eglise des plus pauvres. Son diocèse est situé dans une zone d'extrême tension sociale où les *hacenderos* s'appliquent à imposer, par la violence armée, leur loi aux travailleurs de la canne à sucre. L'action sociale fut donc l'un des terrains privilégiés de Mgr Fortich. De 1981 à 1987, il devait d'ailleurs assumer la direction du NASSA, Mgr Labayen ayant été mis à l'écart. A partir de 1988, il devint la cible directe des propriétaires fonciers, de la bourgeoisie commerçante, des sectes religieuses, des milices armées. L'évêché fut incendié. Puis, le prélat fut séquestré; sa demeure fut attaquée à l'explosif. L'aile la plus réactionnaire, la plus fanatique, la plus nantie du catholicisme philippin l'accusera d'être un agitateur, un clerc révolutionnaire. L'intimidation se révélant insuffisante des pétitions furent envoyées à Manille, à Rome, exigeant sa mise à l'écart. Le CBCP ne réagit pas à sa mise à la retraite forcée par le Vatican. Son remplaçant, Mgr Gregorio, vint renforcer le courant conservateur et dominant au sein de la Conférence épiscopale.

A partir de 1987, les attaques contre le NASSA s'intensifièrent. Un jésuite, Mgr Claver, fut placé à la tête de l'institution. Il la réorienta vers une activité plus strictement ecclésiale, pastorale. Toute dimension politique fut proscrite. L'action sociale fut réduite à sa plus stricte expression. Les structures furent purgées de tout élément susceptible d'être soupçonné d'options radicales. Toute référence à Vatican II fut estompée, l'encyclique de Jean-Paul II *Sollicitudo Rei Socialis* devenant la norme nouvelle. L'ampleur de la réorientation apparaît clairement à travers le rapport que présenta Mgr Quevedo lors de la Convention nationale du NASSA, le 30 juin 1988²⁵. Selon lui, la situation devrait être analysée à la lumière

25. B. Quevedo, *People Development in the Philippines : New Directives in Social Action, Justice and Peace*, Tagatay, 30 juin 1988.

des valeurs du royaume de Dieu. Il importerait avant tout que le NASSA s'identifiât à « l'approche globale adoptée face au problème de l'insurrection qui intègre une intensification de l'action militaire et un effort accentué pour le développement social, économique, politique, en s'appuyant sur la participation de la population. C'est ce que l'on appelle communément la guerre totale »²⁶. Il serait temps qu'il prît conscience de « l'exaspération populaire croissante que suscitent les méthodes, sinon les objectifs, de la guérilla ». Il lui faudrait désormais prendre en compte, de manière réaliste, la complexité des enjeux économiques et géopolitiques. Cette mise au pas, cette mise en sommeil ne suffisent cependant pas au cardinal Sin, qui persiste à accuser l'institution d'être noyautée par les communistes et de leur servir de canal de financement. Il exige sa dissolution pure et simple. Il l'annoncera. Abolissant le statut de fondation du NASSA, prenant le contrôle direct de ses circuits financiers, la Conférence épiscopale achèvera la mise en tutelle et le dépérissement de l'institution.

A l'échelle locale, les curés de paroisse sont suspectés, menacés. Certains sont assassinés, d'autres disparaissent, d'autres sont arrêtés. La hiérarchie catholique, qui traditionnellement les soupçonne d'hétérodoxie, les défend mollement. Sa protestation sera fort timide face aux allégations des autorités militaires qui affirment qu'au total un millier de prêtres et de religieux participent aux activités de la NPA et du CPP dans les Vissayas. Les ordres religieux ne seront pas totalement épargnés. Ainsi, le commandement militaire exigera-t-il l'expulsion des rédemptoristes et des carmélites de cette même région. La méfiance de l'armée à l'égard du clergé local est exacerbée. Se servant des sectes religieuses contre l'Eglise institutionnelle, les militaires sont fréquemment gagnés par leur message.

Les communautés chrétiennes de base (BCC) sont perçues par les responsables de l'ordre public comme des cellules politiques, des foyers d'agitation, des points d'appui pour la guérilla. Les groupes paramilitaires, les milices armées les harcèlent systématiquement, se livrant parfois à de véritables massacres. Contraintes de se constituer en unités d'autodéfense, les BCC sont soumises aux attaques conjuguées de l'armée et des sectes religieuses. La hiérarchie catholique n'est pas loin de partager l'avis des autorités militaires qui les dit infiltrées par le CPP, impliquées dans le soutien aux maquis. Dans l'optique du plan d'opération Mamamaya, qui est la traduction, sur le terrain, de la stratégie de la guerre totale, l'objectif prioritaire de la répression contre-révolutionnaire est de couper la rébellion de ses bases populaires. Il implique donc la neutralisation, voire le démantèlement des communautés chrétiennes de base. L'Eglise du pouvoir

26. *Ibid.*

n'est pas sans partager une telle visée qui lui permettrait de restaurer partout son autorité. En effet, ces communautés locales lui apparaissent comme les lieux d'exercice, au sein même de l'institution religieuse, d'un pouvoir populaire, des pôles de refus des rapports hiérarchiques et de déploiement d'une ecclésiologie concurrente. Ce qui explique que le CBCP, tout en tolérant les exactions et la terreur de l'appareil répressif contrôlé par l'Etat, prenne de son côté des mesures visant à réduire cet activisme de la base. Elle pousse à ce que l'on parle désormais de « communautés ecclésiales de base », et que l'accent soit mis exclusivement sur les aspects liturgiques, pastoraux. Il se trouvera néanmoins parmi les évêques une minorité, au sein de laquelle on trouve Mgrs Labayen, Lim, Fortich, Gutierrez, Amantillo et Purugganan, pour réitérer, sous la forme d'une lettre pastorale, leur confiance en ces communautés. Rassemblant plus de deux millions de chrétiens, celles-ci enracinent le catholicisme dans la société. A une Eglise traditionnellement dominée par une élite, elles opposent l'image d'une Eglise des pauvres, pour les pauvres. Elles témoignent de la dimension prophétique du message du Christ. Elles correspondent à une autre manière de vivre sa foi et d'être dans l'Eglise. Elles sont en outre les véritables lieux d'exercice d'un pouvoir populaire (*empowerment*). Ouvertes sur la société, elles sont des foyers de solidarité avec les luttes populaires, sous toutes les formes²⁷.

Les missions étrangères ne sont pas non plus épargnées. D'autant moins qu'à partir de leur expérience d'évangélisation certains missionnaires en arrivent à prendre fait et cause pour la contestation radicale au sein de l'Eglise et de la société²⁸. Les accusations d'ingérence extérieure dans les affaires des Philippines sont de plus en plus fréquentes. L'objectif est, en l'occurrence, de démanteler le puissant réseau international de solidarité au mouvement populaire qui s'est efficacement tissé, à partir de milieux d'Eglise, aux Etats-Unis même, aux Pays-Bas, en Allemagne. Comme on le voit, l'Eglise du pouvoir se montre fort habile à utiliser, dans son optique de restauration de sa propre autorité et de sa domination sans partage, les divers aspects de la stratégie contre-révolutionnaire.

Le Vatican, par la voix du nonce apostolique, a pu faire montre de son inquiétude de voir l'Eglise officielle à ce point aventurée sur le terrain politique. Mais, dans le fond, le Saint-Siège partage les mêmes orientations stratégiques. A l'occasion, Jean-Paul II ne manque pas de conforter les positions de pouvoir de l'Eglise philippine. Lors de son voyage dans

27. BCC-co Philippines, *Basic Christian Communities : Clusters of Hope in a Land of Turmoil*, 10 novembre 1988.

28. P. Geremia, *Dreams and Bloodstains : The Diary of a Missioner in the Philippines*, Quezon City, Claretian Publications, 1986.

l'archipel, en 1981, il en profita pour rappeler aux clercs qu'ils avaient le devoir de se tenir à l'écart de tout militantisme politique. Il souligna solennellement que, pour le chrétien, il n'était qu'une révolution, la révolution spirituelle, laquelle excluait tout recours aux armes, dans la mesure où « la voie vers la libération totale n'est pas celle de la violence, de la lutte de classes, de la haine, mais la voie de l'amour, de la fraternité, de la solidarité pacifique »²⁹. L'instruction du cardinal Ratzinger sur les théologies de la libération, en 1984, donna le signal d'un assaut des théologiens les plus traditionalistes et conservateurs (les PP. Gomez et Gorospe, en particulier) contre la « théologie de la lutte », celle-ci étant disqualifiée et ravalée au statut d'idéologie, séculière, marxiste, de la guérilla. Plus récemment, l'invitation de Jean-Paul II à refonder la réflexion théologique en l'appuyant sur les écrits des Pères de l'Eglise fut perçue comme une tentative visant à détourner les catholiques philippins des théologies de la libération d'Amérique latine ou des théologies noires, leur intérêt pour des auteurs comme L. Boff, J. Sobrino ou A. Boesak s'étant avivé.

Pris entre les stratégies de la guerre totale, la *Realpolitik* du cardinal Sin et les manœuvres géopolitiques du Vatican, le chrétien engagé des Philippines se trouve dans une position inconfortable, précaire. Il est d'autant plus vulnérable que, du fait de son appartenance à l'Eglise catholique, il ne peut rester totalement insensible à la parole venue d'en haut, ni à l'ordre imposé par l'institution. Cet embarras ne fait que signaler l'un des paradoxes, l'un des écueils d'une libération sociale dans la foi et par la foi.

IV — LE CHEMIN DE LA CROIX

Pourtant, l'engagement des catholiques philippins dans les luttes sociales et politiques ne s'est guère effrité. Certes, l'usage politique du religieux par les puissances établies, la tentative de l'Eglise du pouvoir de capter la religiosité populaire, le déploiement de la violence à partir de l'Etat ne furent pas sans impact, au moins momentané. Mais la conséquence la plus saillante fut de créer, au sein de l'univers catholique philippin, une situation de schisme. Le contraste est de plus en plus tranché entre l'Eglise du pouvoir, de la hiérarchie conservatrice, des privilèges et de la richesse d'une part, l'Eglise des pauvres, de la lutte, de la libération de l'autre. Un texte critiquant l'instruction du cardinal Ratzinger affirme

29. Jean-Paul II, Tondo, février 1981.

avec netteté : « L'Eglise "authentique", le peuple de Dieu sont opprimés, exploités, assassinés selon les plans mis en œuvre par la CIA, avec l'assentiment silencieux, voire le soutien de l'Eglise "institutionnelle" aux actes criminels perpétrés sous le prétexte de lutter contre le communisme. »³⁰ Cette Eglise institutionnelle est condamnée pour son opulence, son ostentation, ses compromissions, son immoralité : elle est considérée comme défunte. Une autre Eglise doit naître, celle des fidèles, des disciples du Christ, de ceux qui acceptent de choisir le martyr et de vivre le chemin de la Croix. L'Eglise populaire, persécutée, mais agissante, ressuscite ainsi l'Eglise originelle, celle des premiers chrétiens, celle des catacombes : « Mais les catacombes ne représentent pas un refuge pour les personnes apeurées. Elles constituent des lieux de rassemblement pour les communautés qui entendent renforcer leur solidarité et leur unité face à la persécution. Chrétiens et gens d'Eglise de ce pays prennent le chemin des catacombes au sein de l'immense masse du peuple des Philippines. »³¹

Les mobilisations ne se relâchent guère parce que la situation n'a pas fondamentalement changé, que les éléments qui ont fait mûrir la crise — domination étrangère, violence étatique, exploitation économique, injustice sociale, aliénation culturelle — sont encore présents. « Le pauvre, l'opprimé, ceux que nous avons l'habitude d'appeler "la base" ne cessent de nous répéter à voix haute et claire : "Il n'y a pas eu de révolution de l'EDSA." Leur expérience leur démontre qu'il n'y a pas eu de modification radicale de leur condition de pauvreté et d'oppression, ni de changement dans les systèmes et les structures qui en sont la cause. Au contraire, l'avènement de l'EDSA a élevé le niveau de la guerre totale, intensifié les atrocités, qui sont plus nombreuses qu'auparavant. Ce ne fut pas un tournant, mais l'instant révélateur des calculs erronés, ainsi que de la faiblesse personnelle et institutionnelle des couches moyennes dans l'Eglise »³².

Loin de s'atténuer, le radicalisme des prises de position s'accuse. En témoignent, par exemple, les déclarations faites à l'occasion de la III^e Conférence populaire inter-foi de Mindanao (MIPC III) qui se tint du 31 juillet au 4 août 1988. L'un des organisateurs de la conférence est Karl Gaspar. Ce dernier fut un actif défenseur des droits de l'homme et un théologien laïc, avant de rejoindre, en 1984, l'ordre des Rédemptoristes. Avec le temps, son engagement politique s'est affirmé en même temps qu'il participait aux activités de l'Institut socio-pastoral et de l'Association œcuménique

30. *What the Commission of Doctrine of Faith should be concerned about* [n.d.], 6 p., mimeo.

31. *National Democratic Critic of Christian Churches in the Philippines*, CNL, mai 1982.

32. *A Message to the Churches and People of the Philippines, Simbayan*, 1^{er} trimestre 1988.

des Théologiens du Tiers Monde. Pour la Conférence, l'expérience de Mindanao est celle des paroles non tenues, des promesses trahies. Chez le croyant, il y a reconnaissance de « la centralité de la lutte du peuple pour sa totale libération humaine ». Pour les membres du MIPC, il n'est pas question de se situer en termes de solidarité, mais de participer activement aux luttes populaires. « Bannissons de nous l'idée que les membres du MIPC sont simplement un facteur extérieur à l'action des masses. Car, à la vérité, notre vie s'identifie à la vie et au mouvement du peuple. » Cela signifie, précise le document, que nous devons nous engager totalement dans les objectifs des luttes populaires pour une totale émancipation humaine, avec ce que cela peut impliquer de sacrifices pour réaliser cet objectif : faire des Philippines un pays souverain et démocratique³³.

Le contexte dans lequel le MIPC déploie son activité est celui d'une zone de guerre où les opérations militaires, en dix années, ont fait près de 100 000 victimes. C'est celui d'une région où l'accaparement foncier, par les firmes multinationales ou par les colons venus des Vissayas, entraîne de massifs déplacements de population. Les tensions entre communautés sont exacerbées, des groupes armés d'ultras catholiques œuvrant au refoulement de l'Islam.

Le MIPC se définit lui-même comme « une conférence de la solidarité interconfessionnelle réunissant des individus, des organisations, des représentants de peuples opprimés, exploités, en lutte pour une totale émancipation humaine »³⁴. Très concrètement, par ses actions, la conférence s'identifie à la lutte des paysans pour une véritable réforme foncière, à celle des ouvriers pour le développement d'une industrie nationale, à celle des peuples Bangsa Moro et Lumad pour l'exercice de leur droit à l'autodétermination, à celle des femmes pour l'égalité, de la jeunesse pour un enseignement populaire, des pêcheurs face aux privilèges des compagnies de pêche industrielle³⁵. Elle est partie intégrante du « combat des chrétiens progressistes pour une Eglise des pauvres qui soit solidaire de la lutte populaire pour la libération »³⁶. Elle condamne la présence des bases américaines et les atteintes à la souveraineté des Philippines, la mainmise étrangère sur l'économie nationale. Elle récuse la dette extérieure. Elle dénonce « l'hégémonie culturelle du gouvernement actuel qui continue de légitimer l'Eglise officielle »³⁷.

33. *In Solidarity with the People's Struggle : our Praxis and Identity*, Proceedings of the Third Mindanao Interfaith People's Conference (MIPC III), 31 juillet-4 août 1988, Butuan City.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

Divisé, déchiré, l'univers catholique l'est aussi dans cette zone sous haute tension que sont les Négros. La mise à l'écart de Mgr Fortich, que nous avons évoquée précédemment, atteste de l'extrême polarisation des milieux chrétiens dans cette région. Les lignes de partage y sont singulièrement accusées. Le déclin des exportations de sucre a révélé la fragilité d'une économie de traite, fondée sur la monoculture. Elle n'a pas fait disparaître les distorsions sociales d'une économie de plantation, basée sur l'exploitation d'ouvriers agricoles dépendant étroitement des *hacienderos*, des maîtres du sol. La réforme agraire, relancée depuis 1986, n'a pas ouvert de réelles alternatives économiques et sociales. Les programmes de développement initiés par le gouvernement, avec l'appui de l'aide internationale et des ONG, fut surtout le prétexte d'un renforcement de l'encadrement politique et social de travailleurs agricoles qui s'étaient donné des moyens d'expression autonomes : à la fin des années soixante, les associations de travailleurs de la canne à sucre furent des foyers actifs de mobilisation politique (les PP. E. de La Torre et L. Jalandoni y jouèrent un rôle non négligeable). Or, tout est fait aujourd'hui pour marginaliser la Fédération des Travailleurs de la Canne à sucre qui regroupe pourtant environ 80 000 personnes.

De leur côté, les propriétaires fonciers se sont organisés contre la réforme agraire, contre toute velléité de rébellion d'ouvriers souvent privés d'emploi, dépourvus de terres, voués à la malnutrition, à la misère, précipités dans l'exode. Ils s'abritent derrière un « mouvement pour l'indépendance des Négros » qui a servi de couverture à la constitution d'une véritable armée privée. Autorités militaires et *hacienderos* s'appuient en outre sur des milices privées, en particulier l'Alliance des Citoyens des Négros contre le communisme et le NEPD³⁸. Les attentats contre les « travailleurs sociaux » sont fréquents. Le mouvement BAYAN est particulièrement visé, de même que les communautés chrétiennes de base. Les Négros sont évidemment l'un des fronts principaux des opérations de pacification : trois programmes de « pénétration en profondeur » des zones rebelles y sont conduits simultanément. Le coup d'Etat tenté, en décembre 1989, par certains éléments du RAM (c'est-à-dire le mouvement pour la réforme de l'armée), parmi lesquels le colonel Gregorio Honasan a servi de révélateur du cheminement de la crise politique. Les tentatives de désamorçage, de démobilisation n'ont pas abouti, malgré les efforts combinés de l'Eglise officielle et du pouvoir étatique. Manifestement secourue par les Etats-Unis, Cory Aquino apparaît désormais comme leur otage. L'image du pouvoir se ternit soudain. L'épisode n'est pas

38. Low Intensity Conflict..., *op. cit.*

seulement un sévère coup de semonce : il signifie sa brusque désacralisation. L'Eglise officielle s'empressera de se démarquer quelque peu du régime. Si le cardinal Sin persiste à exprimer sa confiance, la hiérarchie catholique semble revenir à la pratique de la « coopération critique », c'est-à-dire à une attitude de connivence qui lui laisse cependant son propre champ d'initiative, d'expression, et lui permet d'afficher, vis-à-vis du politique, sa propre personnalité.

La déchéance, aux Philippines même, du mythe Aquino accentue l'instabilité politique. Les institutions étatiques semblent plus fragiles, plus menacées que jamais. L'armée est profondément divisée, les clivages s'opérant en fonction d'allégeances diverses, l'ex-général Ver, le général Ramos, le colonel Honasan servant de références aux uns ou aux autres. Le RAM, en se transformant en un front de forces politiques sous le titre d'« Alliance des révolutionnaires nationalistes », en se prononçant à la fois contre l'impuissance, la corruption du régime et contre la subversion communiste, en spéculant sur la lassitude et le désarroi de la population, tente de dessiner une alternative populiste. Autour de Doy Laurel et de Juan Ponce Enrile, les milieux d'affaires préparent la succession de Cory Aquino. Il n'est guère certain que celle-ci puisse se maintenir jusqu'aux élections présidentielles prévues en 1992.

Le maintien des bases américaines — Subic Bay et l'aéroport militaire Clark — a suscité un regain de la protestation nationaliste. Après la lettre d'intentions signée par le gouvernement philippin, en avril 1989, et témoignant de son acceptation du programme d'ajustement structurel piloté par le FMI et la Banque mondiale, la question de la dette extérieure est à l'arrière-plan de l'agitation sociale. La décision du gouvernement de réprimer les mouvements de grève, alors qu'il assure d'impunité les groupes qui assassinent ou enlèvent des syndicalistes, prive de toute véracité le discours officiel sur la paix, la réconciliation nationale, la justice sociale. Un instant désorientée par le courant d'opinion qui s'était cristallisé autour du nouveau régime au lendemain de la « révolution de février », hésitante sur la tactique à adopter, l'aile radicale, militante du mouvement populaire est en passe de recouvrer son audience. Différenciant ses formes d'expression, se démultipliant en une vaste constellation d'organisations légales, semi-légales, clandestines, irradiant sur de nouveaux milieux et dans de nouvelles régions, le Front national démocratique a gagné en extension. Il est plus ouvertement représenté là où il était jusqu'à présent contraint à la discrétion, singulièrement dans les grandes villes. Malgré l'intensification de la pression militaire, il maintient, dans de très nombreux secteurs, sa présence armée. La désintégration du socialisme en Europe de l'Est, les vicissitudes de la *perestroïka* en URSS ne l'ont que

très marginalement affecté, les relations avec les partis communistes de ces pays étant fort distendues. Si le maoïsme avait représenté un modèle et une inspiration stratégique pour le CPP, ce dernier n'avait pas attendu les dramatiques événements de la place Tienanmen pour prendre ses distances avec le Parti communiste chinois. Il cherche ses références ailleurs, à Cuba, au Salvador, au Nicaragua, sans trop se masquer les difficultés ou les revers³⁹.

La participation des catholiques philippins à cette aile nationaliste radicale ne s'est pas interrompue. Il existe plusieurs cercles, distincts, d'appartenance, d'association. Un noyau, le plus engagé, est celui des prêtres ou de religieux qui, à l'instar du P. Zacharias Agatep, deviennent des cadres du CPP et de la NPA. D'autres militent au sein du Front national démocratique, par le biais, notamment, du CNL. D'autres sont actifs dans les organisations de masse, syndicats ou associations paysannes, émanant du Front. Certains se consacrent à une activité locale au sein d'institutions d'inspiration catholique qui ne cachent pas leur identité de vue et d'objectifs avec le mouvement nationaliste radical.

Nombreux choisissent une action de soutien, de solidarité, comme, par exemple, les membres de l'organisation de secours aux détenus (Detainees Task Force). Un autre type de contribution, plus intellectuelle, consiste en la diffusion, la rationalisation de la plate-forme révolutionnaire d'émancipation nationale parmi les étudiants, les universitaires, sa légitimation théologique parmi les séminaristes. On trouve également des prêtres et des religieux qui, sans adhérer à l'action révolutionnaire, en comprennent le sens politique et se refusent à la condamner. Parmi ceux qui, en revanche, récusent tout recours à la violence et estiment caduque l'option radicale, il en est qui, au nom du respect de la personne et des droits de l'homme, s'élèvent contre les excès de la répression contre-insurrectionnelle.

Les autorités qui conduisent celle-ci ont tendance, à l'instar du journaliste Araceli Lorayes, à élargir, jusqu'à l'excès, ces cercles d'appartenance⁴⁰. Pour elles, la mouvance communiste inclurait des institutions comme le NASSA ou les communautés chrétiennes de base, ce qui justifierait leur propension à porter la guerre au sein même de l'Église.

Pour sa part, le CPP n'envisage nullement de relâcher son action. Il a conscience qu'il n'est pas en mesure d'emporter la décision. Il est en quête d'alliances, tout en restant attaché à la thèse de la guerre révolutionnaire prolongée. A ses yeux, l'issue a pour horizon la décennie.

Selon le CPP, la nouvelle armée du peuple compterait à présent

10 000 combattants dotés d'un armement moderne. Une soixantaine de fronts de guérilla seraient ouverts, englobant 12 000 villages. L'assise de la lutte de libération serait représentée par environ 10 millions de personnes, le Parti communiste pour sa part comptant 35 000 membres⁴¹.

La pertinence de ces chiffres est évidemment incertaine. Mais, à la lumière des situations locales, au regard des fissures qui minent l'appareil étatique d'une part, de la pugnacité persistante du militantisme nationaliste radical d'autre part, il n'est guère douteux que la crise de mobilisation politique qui fut ouverte en 1965 n'est nullement éteinte⁴². L'échéance de 1992, que se fixèrent les stratèges de Washington pour achever de modeler la société philippine selon leurs normes, reste bien hypothétique.

V — LA RÉDEMPTION CONTRE LA PASSION

Cette scission, ce schisme, qui semblent se dessiner dans l'univers catholique philippin au cours des années soixante-dix, pour culminer entre 1986 et 1989, ne font, semble-t-il, que ressusciter une polarisation forte qui y était inscrite historiquement, culturellement. Les croyances et les pratiques de la religion populaire oscillent en effet constamment entre deux pôles : l'un cristallise la soumission à un ordre, l'autre la révolte contre celui-ci ; l'un s'identifie à la résignation, l'autre à la libération. En d'autres termes, au pôle de la rédemption, advenue, imposée, s'oppose celui de la passion, libératrice, à vivre, à endurer.

Contrastées, les grandes manifestations liturgiques, les célébrations religieuses saisonnières font alterner le tragique et l'allégresse. Au vendredi saint, où sont revécues, avec ferveur, les stations du chemin de la Croix, succède le dimanche de Pâques, moment d'intense liesse, qui ponctue la célébration de la résurrection du Christ. Tantôt est mis en scène, est rejoué le drame de la souffrance et de la mort ; tantôt la cérémonie se mue joyeusement en véritable *fiesta*. Certains rites transforment le fidèle en acteur direct, l'interpellent personnellement : il est alors appelé à se laisser posséder par la douleur, à choisir le martyr, à faire place à une force invisible, à faire corps avec le divin, à accéder, par l'extase, au sacré⁴³.

Un autre type de liturgie le transformera, au contraire, en simple spec-

39. J. M. Sison, *The Philippine Revolution. The Leader's View*, New York, Crane Russak, 1989.

40. A. Z. Lorayes, *The Catholic Church and the Insurgency*, *Business Day*, 2 avril 1989.

41. CPP predicts Victory in 10 years, *Liberation*, janvier-février 1989.

42. W. Chapman, *Inside the Philippines Revolution. The New People's Army and its Struggle for Power*, Londres, Tauris, 1988.

43. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Londres, Routledge, 1989.

tateur : il assistera, en témoin, lointain, fasciné, subjugué, au déploiement ostentatoire de la puissance, de l'autorité, de l'opulence, à la manifestation insolente d'un ordre supérieur qui s'impose à lui et le commande. Au-delà des lignes qui partagent les rites, les pratiques, se profile un clivage plus fondamental scindant la société en deux conditions sociales, en deux cultures foncièrement distinctes. Se retrouvent, en définitive, face à face, deux conceptions du christianisme, deux manières, divergentes, de vivre la foi et, au-delà, deux Eglises. L'une, l'Eglise de la rédemption, se dresse contre l'autre, l'Eglise de la passion.

L'Eglise de la rédemption, c'est celle de la conquête, de la colonisation, de la domination sans partage. L'institution religieuse, à partir de la hiérarchie, en s'appuyant sur le clergé régulier, en se confondant avec la puissance étatique, convertit pour subjuguier, pour encadrer, pour exploiter. Elle déclare advenu le royaume de Dieu, achevée la rédemption — celle du pouvoir politique et de la société —, en même temps qu'elle impose un ordre social, qu'elle exige obéissance et respect. Elle s'appuie sur un monopole des relations avec le sacré, sur une confiscation des rites et de la liturgie, sur la force de la loi, sur le recours aux armes, à la violence, sur le maniement des croyances et des représentations. Elle fixe des normes, prescrit ce qui est juste, ce qui est licite, ce qui est conforme à l'ordre divin dont elle est le dépositaire et le messager.

Dans de telles conditions, il n'est guère surprenant qu'ainsi officialisée, officialisée, la religion puisse être assimilée, ici et là, parmi le peuple, à l'ombre portée de la puissance de l'Etat et de l'argent, et respectée comme un pouvoir supérieur, intangible, inintelligible, inexpugnable. Le déploiement des symboles, des signes ostentatoires, du faste, l'onction du discours sacerdotal viennent quelque peu atténuer ce sentiment accablant, terrible, d'un monde où la conversion s'identifie à la mort, à l'asservissement, où la rédemption débouche sur un abîme de détresse et de tourments.

Curieusement, en même temps que fut, après le 26 février 1986, décrété l'avènement du « règne de Dieu », deux épisodes historiques, effacés de la mémoire sociale, ressurgirent subitement comme les emblèmes légendaires de la dyarchie coalisant l'Eglise du pouvoir et le pouvoir de l'Etat : la bataille de Lepante, le combat de La Navale. La résurrection de ces deux événements apparaît, à première vue, d'autant plus bizarre, saugrenue, qu'ils avaient, depuis longtemps, disparu de l'imaginaire de la société philippine. Parallèlement au déclin, étonnamment rapide, de l'espagnol en tant que langue, les siècles de présence hispanique furent officiellement occultés, sauf comme faire-valoir de la colonisation américaine.

En 1571, au large de Lepante, la flotte chrétienne de la Sainte-Ligue, réunissant l'Espagne, le Saint-Siège et Venise, défaisait la flotte ottomane.

Dans toute la Chrétienté, cette victoire fut saluée dans l'enthousiasme, la Couronne espagnole faisant alors figure de fer de lance de l'empire du catholicisme face aux infidèles et aux hérétiques. La bataille de La Navale fut l'un des tournants majeurs de la guerre que se livrèrent, durant huit décennies, l'Espagne et les Pays-Bas dans le Pacifique. Celle-ci ne s'acheva qu'en 1647, c'est-à-dire à la veille du traité de Westphalie. Le choc n'opposait pas seulement deux puissances coloniales : il fut aussi l'affrontement de l'Eglise vaticane, dont le principal champion était la Couronne d'Espagne, et de la Réforme dont les Provinces-Unies étaient devenues le foyer. Significativement, les deux épisodes soudainement convoqués, invoqués, pour leur vertu exemplaire, mobilisatrice, salvatrice, représentent des actes de guerre : l'Eglise officielle, la puissance publique y agissent, de concert, militairement, victorieusement, au nom du Christ.

Les architectes de l'ordre qui succéda au régime de Ferdinand Marcos semblent ainsi renouer, fort explicitement, avec un modèle historique, celui des ères coloniales, à travers le geste d'une Eglise militante, guerrière, étroitement soudée au pouvoir temporel. La confusion s'installe dès les premiers temps de la conquête. Les lignes de démarcation se brouillent : Qui domine ? Qui dirige ? Qui, en dernière instance, administre le sacré ? Qui exerce effectivement le pouvoir politique ?

Le système du *patronato real*, instauré au lendemain de la chute de Grenade, fut le privilège concédé par la papauté à la Couronne d'Espagne au terme de la *reconquista* : le roi d'Espagne exercera son autorité directe sur les structures et les activités de l'Eglise dans l'ensemble des territoires gagnés par la conquête, à charge pour lui de favoriser l'évangélisation des infidèles⁴⁴.

Lorsque Miguel Lopez de Legaspi débarque dans l'archipel des Philippines, en 1565, il est accompagné de moines de l'ordre de Saint-Augustin⁴⁵. Sa mission est triple : contrôler les sources de production des épices ; jeter une plate-forme commerciale en direction de la Chine et du Japon ; convertir les païens. Son entreprise est menée au nom de Dieu, en celui du souverain d'Espagne. Le vice-roi l'a chargé, à Mexico, « d'instruire les néophytes dans l'obéissance que chaque chrétien doit à Rome ; de leur apprendre également à obéir à leurs maîtres naturels, à vivre en communion avec l'Esprit-Saint, à rejeter toutes les superstitions »⁴⁶. Une recommandation expresse lui est faite, celle d'interdire toute innovation en matière de rites et de dogme.

44. R. Constantino, *The Philippines : A Past revisited*, Quezon City, Tala Publishers, 1984.

45. P. G. Gowing, *Islands under the Cross. The Story of the Church in the Philippines*, Manille, National Council of Churches in the Philippines, 1967.

46. *The Christianization of the Philippines*, Manille, Historical Conservation Society, 1965.

L'expansion coloniale, la politique mercantiliste, la christianisation sont conduites de concert⁴⁷. Les moines sont les soldats du Christ, en même temps que les auxiliaires, les exécutants de la puissance publique et que les patrons de l'économie de plantation. Dirigée à partir de la Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire du Mexique, reproduisant les expériences de regroupement des populations, de « villagisation », mises en œuvre en Amérique latine, la mise en ordre coloniale progresse selon le même modèle. Contraints à la conversion et au travail forcé, mobilisés sur les exploitations agricoles qu'aménagent les congrégations religieuses, les *indios* des Philippines sont pris dans un système d'encadrement et d'exploitation, précipités dans un type de morphologie sociale destiné à disloquer les formes sociales préexistant à la conquête. Ayant pour centre une Eglise, pour administrateur un prêtre ou une communauté religieuse, les paroisses sont uniformément ordonnées autour d'une agglomération (*población*), dont dépendent des hameaux (*barrios*) et des écarts (*sitios*).

La colonisation américaine, si elle coïncida avec le départ de la hiérarchie cléricale associée à la domination espagnole, ne transforma pas fondamentalement ce système théopolitique de contrôle social⁴⁸.

Lorsque Mgr Bacani met l'accent sur la vocation de l'Eglise à être un instrument d'orientation et de commandement politique, il s'inscrit donc dans une fort longue tradition⁴⁹. Le souci d'interdire toute déviation doctrinale ou liturgique reste présent. Pour les ordres religieux, les théologies de la libération sont devenues un enjeu politique, un défi intellectuel et idéologique à relever au nom de la pureté de la foi.

Des Etats-Unis sont importées des réinterprétations néo-libérales des théologies de la libération qui opposent à celles-ci une tentative de légitimation théologique du système de valeurs et du modèle démocratique américains⁵⁰. Les Pères de l'Eglise sont également appelés en renfort : ainsi, pour le P. Fausto Gomes, la conception authentique, chrétienne, de la libération se trouverait déjà codifiée dans les écrits de saint Thomas. Mais ce recours à l'autorité doctrinale va de pair avec la formulation d'un contre-projet, explicitement politique. La voie révolutionnaire ne déboucherait que sur le totalitarisme. La violence nourrirait des formes toujours renouvelées d'asservissement. La lutte des classes substituerait

la haine à l'amour. Or, pour le chrétien, il ne saurait y avoir, ici-bas, de libération totale : celle-ci ne se réalisera que dans la perspective eschatologique du triomphe du régime de Dieu. L'approche conforme au christianisme, vraie, orthodoxe, de la libération, passe par les voies réformistes ; elle se limite à la résistance passive, à la non-violence ; elle privilégie le dialogue, le compromis ; elle met l'accent sur l'éducation, le développement, la participation. Elle commande la conversion des consciences⁵¹.

A l'autre pôle vit l'Eglise de la passion. La foi s'identifie avec le refus des ordres établis, avec la révolte libératrice. Engagé dans le champ social et politique, le chrétien revit le martyre du Christ. Il parcourt le chemin de la Croix. Cette Eglise de l'absolu sacrifice, de la communauté de lutte exprime un double mouvement de retour aux sources et de projection millénariste. Si elle s'approprie des rites, des symboles catholiques, si la mise en scène de l'agonie du Christ y est inlassablement répétée, d'autres rites, d'autres croyances, d'autres pratiques interviennent de façon sous-jacente ; celles qui participent au shamanisme, aux cérémonies de possession. Même si elle est porteuse d'une utopie libératrice, cette foi est intensément marquée par le tragique, par le refus du monde, par le pari du rachat à travers l'ascèse active et l'acceptation de la mort.

Mais, si elle ressuscite les mythes d'une communauté chrétienne originelle, primitive, cette Eglise de la passion est surtout celle de la ritualisation de la protestation sociale, celle de la rébellion première⁵². Elle s'enracine, aux Philippines, dans une longue tradition de résistances populaires aux dominations imposées de l'extérieur, de révoltes rurales. Un historien, Reynaldo Ileto, s'est risqué à restituer les idées et les pratiques des sociétés secrètes, des confréries politico-religieuses qui, de la *Cofradia de San José* à la *Santa Iglesia*, en passant par le *Katipunan* et le *Kalayaan*, ont mobilisé et soulevé les masses paysannes en pays tagalog⁵³.

En inventant leurs propres rites d'initiation, en se donnant leurs signes religieux et leurs règles d'appartenance, ces communautés militantes se constituent, se délimitent en sociétés partielles, contestataires, subversives. Elles rejettent la culture de la résignation, de la fatalité, de la dépendance, récusent l'ordre établi par les autorités, les élites. La prise de pouvoir par les masses passe par la réappropriation des rites et des symboles confisqués du sacré. Comme dans d'autres contextes, la religion populaire a pour acte

47. L. G. Hechanova, *Challenge to the Churches*, Manille [n.d.], mimeo.

48. C. E. Torres, *A Study of Church and State Relations in the First Decades of American Rule*, University of the Philippines (Diliman), Institute of Asian Studies, 1977, mémoire de maîtrise.

49. T. C. Bacani, *The Church and Politics*, op. cit.

50. M. Novak, *Will it liberate? Questions about Liberation Theology*, New York, Paulist Press, 1986.

51. F. Gomez, *Liberation Theology and Christian Liberation*, Manille, University of Santo Tomas, Social Research Center, 1987.

52. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in the Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press, 1959.

53. R. C. Ileto, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1979.

fondateur la rupture avec l'Eglise instituée. Mais, au-delà, elle débouche sur une récusation radicale, spirituelle, éthique, de l'ordre social, du pouvoir politique établi. Encore, cette fusion du religieux et du politique engendre-t-elle un mélange singulièrement instable, volatile. Dans l'histoire philippine, les exemples ne sont pas rares de confréries politico-religieuses déviées de leur projet initial, retournées, manipulées.

Il apparaît bien que l'impact social, l'efficacité des théologies de la lutte proviennent de leur enracinement dans une trame historique, dans une culture. Cet aspect n'a pas échappé à Oscar Ante lorsqu'il a tenté d'analyser les conceptions d'Edicio de La Torre : « Non seulement l'immense majorité du peuple est plongée dans la pauvreté; mais ses croyances, ses cultures n'appartiennent ni au christianisme, ni à l'Occident. Ces religions, ces cultures furent déformées, marginalisées par le colonialisme, l'action missionnaire et la théologie traditionnelle. La théologie chrétienne, si elle veut avoir un sens, s'inscrire dans un contexte, doit s'ouvrir sur les apports de ces religions et de ces cultures, et se développer en communion avec elles. Elle doit se dépouiller de ses oripeaux occidentaux, élitistes, trouver une expression nouvelle dans le langage culturel populaire. »⁵⁴

Certes, il est d'autres lectures possibles de la crise de mobilisation politique qui secoue les Philippines. L'analyse des structures économiques, l'observation des tensions sociales, une interprétation, plus spécifiquement politique, du jeu des acteurs constituent des éléments essentiels de l'intelligence des situations et des évolutions. Notre parti, celui d'éclairer une dimension particulière, à savoir le phénomène, éminemment ambivalent, du religieux saisi par le politique, du politique s'incorporant du religieux, n'a d'autre ambition que de contribuer à une réflexion d'ordre plus général sur les expressions religieuses du politique. Aussi, nous garderons-nous de toute spéculation sur le dénouement hypothétique de la crise philippine. Vu de notre angle, nettement limité, d'observation, celle-ci n'appartient pas au passé.

Partagé, divisé, déchiré, l'univers catholique philippin est aujourd'hui encore tendu entre deux pôles : celui de la rédemption venue, imposée d'en haut, celui de la passion vécue et sublimée en bas.

54. O. A. Ante, *A Filipino Theology. A Case Study of Edicio de la Torre's Theology of Struggle*, Nîmègue, Université catholique, Faculté de Théologie, 1988, thèse de doctorat.