

# REVUE ÉCONOMIQUE

Publication bimestrielle coéditée par le Centre national de la recherche scientifique, l'École des hautes études en sciences sociales et la Fondation nationale des sciences politiques

JUILLET 1990 : VOL. 41 N° 4

B. BIENSAID  
S. FEDERBUSCH  
R. GARY-BOBO

Sur quelques propriétés stratégiques de l'intéressement des salariés dans l'industrie.

D. A. WALKER

Institutions and participants in WALRAS's theory of oral pledges markets.

J.-F. GOUX

Les fondements de l'économie de découvert : à propos de la théorie de la liquidité de HICKS.

G. COLLETAZ  
J.-P. GOURLAOUEN

Co-intégration et structure par terme des taux d'intérêt.

J.-F. MALECOT

Hypothèses de profit permanent et d'anticipations rationnelles : une nouvelle modélisation des politiques de versement de dividendes.

## Ventes et abonnements :

Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques

27, rue Saint-Guillaume, 75341 Paris Cedex 07

Abonnements 1990 : 6 numéros par an

	France	Étranger
Institutions .....	580 F	630 F
Particuliers .....	375 F	415 F

Prix du numéro : 110 F

Rédaction :

54, Boulevard Raspail, 75006 Paris

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 30724 ex 1

Coté : B

P 186

## EXPRESSIONS RELIGIEUSES ET MOBILISATIONS POLITIQUES : PARCOURS ET ENJEUX PHILIPPINS

par Martin VERLET\*

### I - CHAMPS ET TENSIONS

Retour du religieux? Ou bien recours au religieux? Ressurgissement, inattendu, inédit, du sacré? Ou bien plutôt retrait du politique? Irruption du religieux dans le champ politique? Ou au contraire usage politique du religieux et désacralisation de ce dernier? Les interrogations fusent, s'entrechoquent, se contredisent.

Mais peut-être conviendrait-il avant tout de s'interroger sur la pertinence de ces interrogations. Sommes-nous fondés, par exemple, à mettre dans le même sac des phénomènes aussi disparates que les théologies de la libération en Amérique latine, les confréries islamiques en Afrique de l'Ouest et le chiisme iranien? Par ailleurs, ne sommes-nous pas surtout victimes d'une illusion d'optique, la résurgence n'étant pas autre chose qu'une fausse sortie? Il conviendrait en outre d'admettre que bien des analyses en la matière restent tributaires des présupposés évolutionnistes des pères fondateurs de la sociologie de la religion, Durkheim et Max Weber. Elles partent, pour le contester ensuite, du postulat implicite d'une tendance générale, universelle, à la sécularisation, au désenchantement du monde. Cette remarque n'enlève rien au demeurant à l'intérêt de nombre des réflexions théoriques de ces deux pionniers. Ainsi, Durkheim insiste-t-il très justement sur la dimension « action » du religieux, sur son rôle dans le ressourcement des liens communautaires. Quant à Max Weber, il invite à partir non pas du religieux, mais de la société, ce qui ne l'empêchera pas, dans un texte connu sous le titre de « parenthèse théorique », de s'intéresser à la conscience religieuse qui, qu'elle se manifeste par un refus du monde

\* Sociologue, ORSTOM.

Revue Tiers Monde, t. XXXI, n° 123, Juillet-Septembre 1990

ou par une immersion dans celui-ci, lance une réponse à la question de l'être-dans-le-monde et dans-le-temps, même s'il existe un constant rapport de tension entre le monde et le religieux<sup>1</sup>.

Dans le troisième volume de Jean Barois, lequel est significativement intitulé *L'Age critique*, Roger Martin du Gard notait non sans perspicacité : « Si on déracine les dogmes, le sentiment religieux persistera. Il prendra une forme différente. Regardez autour de vous : tout l'effort de la raison n'a pu l'ébranler, au contraire ! Le sentiment religieux, il se laïcise déjà, il est partout ! » Dans sa *Théologie politique*, Carl Schmitt s'interrogeant sur la nature du politique arrive à la conclusion que les concepts constitutifs de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés, le christianisme représentant sa matrice pratique et théorique<sup>2</sup>. Marcel Gauchet ne semble guère éloigné d'un tel point de vue qui, retraçant l'histoire politique du christianisme, voit dans le désenchantement du monde un processus de réincorporation sociale de l'élément sacré<sup>3</sup>.

Il est devenu aujourd'hui banal de constater qu'il existe de multiples interconnexions, interactions et interpénétrations entre champ religieux et champ politique. De par les institutions qui le structurent, de par les légitimités qu'il consacre, de par les normes qu'il prescrit, le religieux recèle et produit du politique. De la même manière, et à des degrés variables, le pouvoir politique utilise, manipule, contrôle du religieux.

Mais cette banalisation de nos interrogations initiales ne réussit pas totalement à les disqualifier. L'examen, par exemple, de la dimension religieuse des mobilisations politiques aux Philippines à partir de 1965 suggère qu'il ne s'agit pas, malgré la singularité du contexte social, culturel, politique, d'un phénomène isolé, qu'il est à rattacher à d'autres manifestations surgies dans d'autres pays du Tiers Monde, qu'il renvoie à la crise que traversent présentement ces sociétés. Toutefois, il en est de la crise comme de la transition : invoquer le terme ne sert à rien ; ce qui importe est de le qualifier. S'agissant du cas philippin, nous parlerons, après avoir pris le soin d'en préciser le sens, de crise de mobilisation politique. Un glissement des interrogations s'opère donc. Il n'est plus question de se demander ce qu'il y a d'inédit dans les phénomènes observés, mais plutôt ce qui les rapproche, ce qui les apparente.

Partant de l'expérience philippine, il paraît possible de repérer quelques aspects qui ont une portée plus générale. La première idée est celle d'une

1. M. Weber, Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés, *Archives des Sciences sociales des Religions*, 61 (1), janvier-mars 1986.

2. C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

3. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

cooccurrence du déploiement des expressions religieuses dans les engagements militants. Le milieu des années soixante semble marquer un tournant. Une radicalisation intervient au cours des années soixante-dix. Durant la dernière décennie, le religieux devient un enjeu politique intensément disputé. La révolution informationnelle et communicationnelle n'est pas pour rien dans cette internationalisation des phénomènes. Elle contribue à accélérer la diffusion des débats et des messages. A travers le prisme américain, les chrétiens philippins sont en contact étroit avec les théologies de la libération en Amérique latine, avec les luttes politiques en Amérique centrale. D'autre part, les mouvements politiques à configuration religieuse se dotent de structures internationales ouvrant la voie à ce que Bruno Chenu appelait un « christianisme mondialisé »<sup>4</sup>. Cette intensification de la communication, de la circulation des événements et des idées a pour effet de rapprocher, d'uniformiser, d'homogénéiser des phénomènes culturellement et socialement distincts, voire disparates. Elle a aussi un effet de grossissement, avec pour conséquence de transformer le religieux en enjeu planétaire, de le fixer en termes géopolitiques.

Une autre idée est que cette valorisation de l'élément religieux est à rapprocher de la fin des « grands récits d'émancipation », pour reprendre l'expression de Jean-François Lyotard, de l'épuisement du discours sur la modernité issu des Lumières, de l'évanouissement des visions positivistes et rationalistes du progrès, du reflux des grandes utopies séculières comme le socialisme. S'agissant plus précisément des pays du Tiers Monde, le message du nationalisme anticolonial, de la construction étatique, de la modernisation accélérée a perdu son efficacité. Alors que le devenir historique semble avoir perdu tout sens, le référent religieux peut, dans certains cas, à travers nombre de bricolages, faire office d'idéologie de remplacement, d'utopie retrouvée. Le contenu eschatologique du message biblique, par exemple, peut y aider. Dans certains cas, au contraire, le référent religieux, en tant qu'éthique et que projection d'une communauté vivante, restaurée, peut étayer et enraciner socialement des idéologies séculières. Le rapport entre marxisme et christianisme aux Philippines le donne à penser.

Une autre donnée d'ensemble est la prégnance renforcée des contraintes externes. Celles-ci font figure de destin. Alors que l'occidentalisation pouvait apparaître comme la voie royale, son intrusion disloque les sociétés, obstrue leur avenir. Les dominations étrangères non maîtrisées opèrent comme des forces transcendantes. Dans un tel contexte, le religieux en

4. B. Chenu, *Théologies chrétiennes des Tiers Mondes*, Paris, Centurion, 1987.

tant que culture, qu'habitus social, code symbolique est ressenti comme l'un des langages de l'identité menacée.

Impuissant à affirmer, à défendre, à faire exister, face à l'extérieur, la collectivité souveraine, l'Etat se révèle tout aussi incapable de jouer son rôle d'ordonnateur de la vie sociale. Il a perdu toute fonction de protection, de régulation, de mise en ordre, de garant, pour se muer en fauteur de désordre. Il n'est plus associé qu'à la violence et à l'infraction. Les garanties, les références éthiques, la protection sociale, la sécurité sont à chercher ailleurs. D'où la construction de communautés partielles : les unes ont un projet explicitement politique; d'autres se contentent de recréer des repères dans le tissu social, de refonder des liens d'appartenance, d'entraide et de solidarité, d'autres enfin sont un lieu de refuge, de repli, de refus religieux du monde. Mais, dans certaines situations, loin d'être un facteur de condamnation, de contestation, voire de subversion, du pouvoir étatique, le religieux est mobilisé pour réinstaurer et légitimer des blocs dirigeants, pour densifier le contrôle social<sup>5</sup>.

On retrouve, dans le contexte philippin, cette plasticité, cette mobilité des contours des champs du religieux et du politique. La multiplicité des configurations historiques, sociales, politiques, laisse entendre qu'il ne convient pas de se précipiter dans la construction hâtive d'universaux abstraits. L'intelligibilité passe par l'observation des processus et des enjeux du religieux à l'intérieur de collectivités singulières.

Notre propos porte donc sur la dimension religieuse des crises de mobilisation politique aux Philippines. Le choix de la période de référence — 1965/1989 — se justifie assez aisément. Elle est balisée par deux repères porteurs de signaux à la fois religieux et politiques.

1965 marque la fin du concile de Vatican II qui s'était ouvert en 1962. Celle-ci coïncide avec le IV<sup>e</sup> centenaire de l'introduction du catholicisme aux Philippines, la célébration appuyant un renouveau de l'évangélisation et un mouvement de l'Eglise vers la société. 1965 est aussi l'année de l'élection de Ferdinand Marcos à la présidence des Philippines. Professant une idéologie nationaliste, celui-ci soumet le pays aux vagues successives de la libéralisation. La révolution verte conduite à marche forcée bouleverse les structures rurales, propageant les inégalités et les accaparements fonciers. Le dispositif industriel local est brusquement disloqué par l'impératif d'ouverture sur l'extérieur. Le pouvoir politique se transforme en cercle d'affaires, tout en s'appliquant à gérer par l'idéologie et par la violence les mutations désordonnées.

5. L'usage politique du religieux, *L'Événement européen* (8), 1988, numéro spécial.

1989, c'est, au mois de décembre, une tentative de coup d'Etat, la sixième depuis l'arrivée au pouvoir, en février 1986, de Cory Aquino. Encore ne s'agit-il pas ici de routine. Plus brutal qu'à l'accoutumée tout en restant dans les limites du simulacre, l'affrontement signifie la dislocation du bloc de pouvoir mis en place à l'occasion de la « Révolution de Février », lequel avait été intronisé, sacralisé, institué par le sommet de la hiérarchie religieuse. Il provoque une prise de distance du pouvoir religieux vis-à-vis du pouvoir étatique avec lequel, durant un temps, il s'était confondu, dessinant de nouvelles lignes de démarcation entre champs politique et religieux. Le « pouvoir du peuple » de Cory Aquino se trouve soudainement démystifié, délégitimé, la trame réelle d'instabilité, d'insécurité, de violence refaisant surface.

Le choix des Philippines comme lieu d'observation peut également s'expliquer. L'intervention du religieux dans les crises de mobilisation politique y constitue un phénomène récurrent : ce fut le cas de la révolte de 1872 dirigée simultanément contre le pouvoir de l'Eglise et contre la domination coloniale. Il en fut de même, avec le Katipunán, lors de la révolte contre l'Espagne, puis, avec Aglipay, au cours de la résistance à la recolonisation américaine. Langage du nationalisme, le religieux fut aussi, dans bien des cas, celui des rebellions rurales. Ajoutons que les interpellations croisées, du religieux en direction du politique, du politique dans l'horizon religieux, qui se sont multipliées depuis 1965 se poursuivent sans qu'un dénouement de la crise soit en vue.

Peut-être le sens que nous donnons à l'expression de « crise de mobilisation politique » mérite-t-il d'être plus nettement explicité. Il ne s'agit pas seulement de la crise d'un régime, à l'épuisement du système Marcos ayant succédé le déclin du système Aquino. Il ne s'agit pas non plus simplement d'une crise dans l'exercice de la domination étatique.

Une crise de mobilisation politique est plus fondamentalement, l'un de ces moments rares où les contours de l'ordre politique institué s'effacent, où les normes et les institutions qui légitimaient et structuraient le pouvoir central perdent leur efficacité, où commencent à émerger, çà et là, des communautés politiques nouvelles, se construisant entre éthique et utopie, entre classes et nation, entre société locale et Etat. Elle correspond à un temps où le champ du politique tend à se dissoudre dans l'ensemble du champ social.

Le champ proprement politique est le lieu où se met en jeu et se met en ordre, où se règle et se débat le devenir de la société prise dans sa totalité. C'est là où sont discutés, tranchés, disputés ces enjeux globaux que sont l'identification, la reproduction, la sauvegarde, l'expansion d'une collectivité délimitée et souveraine. C'est là où se forme, se noue, s'institue ce rapport

social singulier, ambigu, qu'est le rapport politique, sa singularité, son ambivalence étant exceptionnellement aiguës dans les modèles étatiques. L'ambiguïté ne se réduit pas seulement au fait qu'il mêle coercition et consentement, violence et symboles. Elle tient surtout au fait qu'il présuppose l'égalité foncière, qu'il institue une perte d'autonomie du sujet au profit de l'instance collective, étatique notamment.

Il s'agit donc d'une relation sociale déroutante qui associe et dissocie, qui produit le sujet et sa négation, qui instaure l'autonomie et la souveraineté par une dépendance consentie ou légitimée, qui transforme des ennemis en alliés, qui engendre inclusion et exclusion, égalité et disparité.

La mise en forme et la mise en ordre du politique procède donc d'une invention et d'une réinvention du politique, d'une redéfinition, c'est-à-dire de l'établissement d'une ligne de démarcation, jamais définitive, susceptible d'être remaniée, entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas, entre ce qui ressortit à l'Etat et ce qui devrait lui échapper.

Les périodes où l'on dit « tout est politique » coïncident avec de telles phases de crise de mobilisation politique (imaginaire ou réelle) où l'ordre politique se délite, se dilue. Elles sont grosses d'une refondation, c'est-à-dire de l'établissement de nouvelles lignes de démarcation, d'une nouvelle mise en ordre qui n'est, en définitive, pas autre chose qu'une réinvention du politique lui-même.

Une telle grille de lecture nous semble particulièrement opérante pour réfléchir aux problèmes d'irruption du religieux dans le champ politique. Les séquences qui conduisent du début de la révolution islamique en Iran à l'adoption de la constitution républicaine traduisent bien ce passage d'une crise de mobilisation politique où « tout serait religieux » à la redéfinition de lignes de démarcation qui confèrent, tant au religieux qu'au politique, leur champ, leur identité, leur autonomie.

Le cas des Philippines est tout aussi surprenant. Amorcée dès 1965, la crise de mobilisation politique n'est toujours pas dénouée un quart de siècle plus tard. Une telle longévité du phénomène suggère certainement que l'on s'y arrête.

## II - GENÈSE ET MORPHOLOGIE DE L'UNIVERS CATHOLIQUE

### AUX PHILIPPINES : POUVOIRS, NORMES, INSTITUTIONS

Nous nous focaliserons sur l'univers catholique philippin. C'est-à-dire que nous laisserons de côté le rôle de l'Islam dans les mobilisations politiques sur l'île de Mindanao. Cela signifie aussi que nous passerons sous

silence les prises de position des Eglises réformées, celles des Eglises indépendantes, ainsi que l'activité de plus en plus envahissante des sectes. Il est vrai que le catholicisme occupe une place centrale dans la société philippine. Selon l'annuaire publié en 1983 par la Conférence épiscopale, avec 43 millions de catholiques sur une population totale de 51 millions d'habitants, le catholicisme serait la confession dans laquelle se reconnaîtraient 83,8 % des Philippines<sup>6</sup>. Les non-catholiques (protestants, musulmans, animistes) constitueraient une minorité de 16,2 %.

Le travail de l'histoire, celui de la culture ont façonné les traits singuliers d'un catholicisme philippin. Les liens tissés entre les institutions religieuses et le pouvoir politique sont particulièrement denses<sup>7</sup>.

L'évangélisation aux Philippines, à partir de 1565, fut marquée par une coïncidence, poussée à l'extrême, de la conquête coloniale avec la croisade religieuse. Une bulle pontificale d'Alexandre VI, en 1493, a figuré un partage du nouveau monde entre l'Espagne et le Portugal.

La Couronne d'Espagne se voit bientôt confier le contrôle, sur ses colonies, de l'action de l'Eglise. Le catholicisme est celui, conquérant, militaire, agressif, de la reconquista. Il est aussi celui, intolérant, inquisiteur, violent, répressif, de la contre-réforme. Le trône de Madrid s'est transformé en instrument temporel du royaume de Dieu. L'Espagne incarne la foi catholique face à l'Islam, face au Judaïsme, face à la Réforme, face à l'incroyance. Entre la reconquista et la conquista, il n'existe qu'une différence d'espaces. Aux Philippines, les conquistadores espagnols se trouvent confrontés à un triple défi : celui des *indios*, comme les nouveaux venus du Mexique désignent les populations qu'ils subjuguent, lesquels possèdent leurs propres croyances; celui de l'Islam, fortement implanté dans les principautés des îles méridionales de l'archipel; celui des Hollandais réformés qui ont évincé les Portugais de Java et des Moluques. Dans ce contexte, la conversion s'effectue par le fer et par le feu. Il n'est d'autre choix qu'entre l'adhésion à la foi nouvelle, à l'ordre qui s'institue, et la mort. Ce catholicisme militant s'appuie sur les ordres religieux. Ceux-ci ont un rôle primordial dans la mise en ordre colonial. Ils s'installent rapidement dans l'archipel : les Augustiniens (1565), les Franciscains (1577), les Jésuites (1581), les Dominicains (1587), les Recollets (1606). Leur attrait pour les Philippines est d'autant plus vif que l'archipel représente, à leurs yeux, la plate-forme rêvée pour l'évangélisation de la Chine. Contraints d'y cantonner leur activité, ils se mettent au service du pouvoir colonial.

6. P. S. de Achutegui, *The Catholic Church in the Philippines : A Statistical Overview*, *Philippines Studies* (32), 1<sup>er</sup> trim., 1984.

7. T. Van der Meer, *Filippinse Christenen Onderweg. Worddingsgeschiedenis van de Christians for National Liberation*, Tilburg, Faculté de Théologie, 1986, thèse de doctorat.

Une fusion s'établira entre ordre colonial et institutions religieuses.

Un espace utile, christianisé, est créé, excluant les zones montagneuses et les îles méridionales où résistent les communautés musulmanes. Détendant les prérogatives de l'administration locale et de la justice, les ordres religieux convertissent et civilisent : ils se lancent dans de vastes opérations de villagisation, les populations étant regroupées, autour d'une église, en paroisses — *les barrios*.

De ce passé colonial, deux caractéristiques perdureront : l'Eglise catholique, de façon ostentatoire, constitue un pôle de pouvoir, de puissance, le symbole de celle-ci étant offert aux yeux par l'insolence architecturale et la somptuosité des églises qui figurent le centre des villages et des bourgs. D'autre part, l'institution religieuse reste vigilante, inquisitoriale. Elle veille jalousement à l'orthodoxie, à l'orthopraxie. Elle se méfie d'une religiosité populaire qui s'est appropriée, à sa façon, les dogmes et les rites. La célébration du culte des saints sert ainsi de prétexte à celle de la présence des disparus, des ancêtres, dans la vie sociale. Les rassemblements de la Semaine Sainte sont l'occasion d'un retour à des expressions extatiques, d'un ressurgissement du chamanisme et des cérémonies de possession. La pratique religieuse est intermittente : elle est polarisée autour de manifestations qui oscillent entre le tragique (la passion du Christ) et le ludique (l'Épiphanie, la Résurrection). La hiérarchie n'est d'ailleurs pas sans soupçonner les curés de paroisse d'être atteints de tous les vices d'une société mal encadrée, pense-t-elle, par la morale chrétienne : les injonctions adressées aux prêtres de respecter la règle du célibat en témoignent.

Pouvoir de l'Etat, pouvoir de l'institution religieuse s'entrecroisent, se combinent. Entre 1901 et 1941, l'intrusion de l'ordre colonial américain avait, en apparence, institué de nouveaux agencements. La séparation de l'Eglise et de l'Etat fut officialisée. Les religieux espagnols furent contraints au départ, le Vatican réussissant cependant à imposer la sauvegarde du patrimoine de l'Eglise. L'Ecole publique fut instituée. L'américain se substitua aisément à l'espagnol, faiblement répandu. Le protestantisme eut droit de cité. Les valeurs du libéralisme se répandirent. Mais le désenchantement du champ politique ne fut que superficiel. La laïcisation des institutions resta partielle, illusoire. Les ordres religieux se reconstituèrent, leurs centres de direction passant seulement de l'Espagne aux Etats-Unis. L'encadrement du clergé séculier philippin fut assuré par des missionnaires européens venus des Pays-Bas ou d'Allemagne. Institutions d'Eglise et acculturation religieuse furent les véhicules de cette seconde colonisation<sup>8</sup>.

8. C. E. Torres, *A Study of Church and State Relations in the First Decades of American Rule*, Quezon City, University of the Philippines, 1977, thèse de doctorat.

Le catholicisme institutionnel, articulé sur l'étranger, continua de représenter un pôle de pouvoir. Il s'appliqua à collaborer, totalement ou de façon plus distanciée, plus médiatisée, avec le pouvoir étatique. Ce dernier apprit à utiliser, à manipuler cette puissance de l'Eglise, la canalisant, l'orientant. Marcos fut longtemps habile à ce jeu<sup>9</sup>.

La haute hiérarchie religieuse pèse lourdement sur le devenir de l'institution religieuse, sur celui de la société. En 1983, la structuration territoriale était la suivante : 16 archidiocèses, 41 diocèses, 5 prélatures, 5 vicariats, 2 127 paroisses, 8 617 chapelles et missions, auxquels il convient d'ajouter un vicariat aux armées et un apostolat pour la population d'origine chinoise<sup>10</sup>. L'encadrement hiérarchique est donc particulièrement dense qui comprend 2 cardinaux, 15 archevêques (plus 3 à la retraite), 77 évêques (plus 13 évêques retraités). Cette hiérarchie prend corps au sein de la Conférence épiscopale catholique des Philippines. Prise dans son ensemble, celle-ci constitue une institution fortement conservatrice, faisant preuve de complaisance envers l'ordre établi. Elle est néanmoins traversée par des courants multiples. A côté d'une aile ouvertement réactionnaire (MMgrs Legaspi, Piamonte, Quevedo), il existe des tendances plus modérées (Mgr Claver, par ex.), voire ouvertes au changement (comme MMgrs Labayan ou Fortich). Au lendemain du concile de Vatican II, la Conférence fut appelée à s'intéresser aux évolutions sociales et politiques, à intervenir plus courageusement sur les problèmes philippins.

Au sein de la hiérarchie elle-même se dessinent des rapports de puissance. Certains évêques ont, en termes d'influence, de contrôle de richesses, plus de pouvoir que d'autres. Ainsi, par exemple, l'archevêché de Manille occupe-t-il, de fait, une position prééminente. En revanche, les prélats relégués dans des régions reculées de l'archipel se trouvent marginalisés. Le jeu des promotions favorise les éléments les plus conservateurs au détriment de ceux qui se montrent les plus ouverts au changement et au mouvement social<sup>11</sup>.

Les ordres religieux continuent de jouer un rôle de premier plan dans la structuration de l'institution religieuse. Ils demeurent les détenteurs de biens considérables. L'enjeu de la « sécularisation », c'est-à-dire de l'abaissement du pouvoir des ordres religieux et de la revalorisation de la place du clergé séculier, celui en particulier des curés de paroisses, qui avait été particulièrement aigu dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle et se confondait avec la

9. G. C. Kintanar, *Contemporary Religious Radicalism in the Philippines*, *Quarterly National Security Review of the NDPC*, juin 1979.

10. P. S. de Achutegui, *op. cit.*

11. R. L. Youngblood, *Structural Imperialism : An Analysis of the Philippines*, *Comparative Political Studies*, 15 (1), avril 1982.

contestation de la domination coloniale espagnole, est toujours vivant. Il est réapparu, avec une forte intensité, après 1960.

Pour 2 978 prêtres séculiers, on compte 1 976 religieux appartenant à 39 congrégations. Le nombre de sœurs s'élève à plus de 7 000 réparties entre une centaine d'ordres. Entre ordres religieux s'est aussi établie une hiérarchie, les jésuites, par leur rôle pédagogique, leur activité intellectuelle, leur action permanente de formation d'une élite et leur intervention plus précoce dans la vie sociale occupant la première place.

La fonction sociale de l'Eglise reste considérable. Elle rivalise avec celle de l'Etat dans de nombreux domaines. Le clergé philippin dirige 17 universités et 171 collèges regroupant au total 350 000 étudiants, 900 institutions d'enseignement secondaire (soit près de 600 000 élèves), 1 560 écoles primaires (avec 320 000 élèves). Il est responsable d'une quarantaine de maisons de retraite, d'un nombre égal d'orphelinats, ainsi que de plus de 120 hôpitaux et cliniques. L'enseignement public fait souvent figure de parent pauvre en comparaison des immenses moyens dont dispose l'enseignement religieux.

Autre particularité : le catholicisme philippin reste une Eglise missionnaire. D'une part, parce que le travail d'évangélisation se poursuit dans les régions les plus marginalement touchées jusqu'à présent par le christianisme. C'est vrai pour les zones montagneuses de Luzon et des Vissayas. C'est aussi le cas pour les îles où prédominait l'Islam, la progression du catholicisme allant de pair avec une action de colonisation et prenant parfois la forme militante, militaire, d'une croisade, d'une conquête. A ce travail missionnaire sont associés des prêtres étrangers, venus en particulier, des Pays-Bas. En outre, rassemblant les deux tiers des catholiques d'Asie, représentant le seul pays asiatique où existe une majorité de catholiques, les philippins se sont-ils vu confier, par le Vatican, une mission d'évangélisation de l'Asie. Plusieurs centaines de prêtres et de sœurs philippins effectuent, dans divers pays de la région, un travail missionnaire.

Une autre caractéristique importante est que le catholicisme philippin est un catholicisme dépendant, dominé, et qu'il est fortement ressenti comme tel par une part non négligeable du clergé. La dépendance ne réside pas seulement dans le fait que l'inspiration intellectuelle, l'orientation théologique viennent de l'extérieur, mais aussi parce que, à partir de Rome et des Etats-Unis, s'exerce une véritable tutelle. Les circuits financiers qui relient l'Eglise philippine à l'extérieur sont largement contrôlés par des prêtres, voire des laïcs, américains ou européens. Le nonce apostolique exerce un contrôle vigilant sur les évêques philippins. Par le jeu des nominations et des promotions, le Vatican influence directement le devenir de l'institution religieuse. Cette situation de dépendance a pour conséquence qu'existe, au sein même de l'Eglise, un courant nationaliste fort actif. Curieusement,

la Conférence épiscopale avait été conduite, au début des années soixante, à dénoncer le regain des sentiments nationalistes au sein de la société philippine. Or, deux phénomènes y apparaissent de façon récurrente : le partage de l'institution religieuse elle-même sur les bases d'enjeux anti-colonialistes ou nationalistes, l'apparition intermittente d'expressions religieuses du politique, le langage de la foi représentant le seul langage du nationalisme<sup>12</sup>. L'épisode de l'exécution par les autorités espagnoles de trois prêtres philippins en 1872, les pères Burgos, Gomez et Zamora, représente, aujourd'hui encore, un symbole de l'intervention du religieux dans le champ politique et de l'irruption du politique au sein de l'institution religieuse. Se dressant contre le privilège des ordres religieux, réclamant la « sécularisation » de l'Eglise, les trois prêtres s'insurgeaient en fait contre l'ordre colonial dans son ensemble.

Parallèlement à un courant nationaliste élitiste, libéral, laïc, personnifié par les *ilustrados* se développera, dans la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement anticolonial populaire, rural, dont A. Bonifacio fut l'un des protagonistes. Des curés, des religieux philippins y jouèrent un rôle décisif d'encadrement, d'entraînement. Avec son message biblique, messianique, le Katipunan prit la forme d'une confrérie religieuse, cimentée par la foi, les rites, les symboles du catholicisme populaire<sup>13</sup>.

Il est vrai que dans un pays où n'existait pas de langue unique, où l'espagnol n'était compris que d'une petite minorité, la religion était appelée à devenir le langage de la nation en chantier<sup>14</sup>. La résistance à la conquête américaine qui, entre 1898 et 1901, devait faire 600 000 morts philippins fut également, sous la conduite d'un prêtre, le P. Aglipay, fortement empreinte de religieux. La mobilisation politique de la population rurale fut, à cette époque, largement à direction et à expression religieuse. Le refus de la recolonisation se traduisit d'ailleurs par la création, face à la collusion qui intervint entre les Etats-Unis et le Vatican, de l'Eglise philippine indépendante.

S'il fut, à des moments successifs, le langage du nationalisme et des protestations politiques populaires, le religieux fut également l'instrument de l'ouverture intellectuelle, culturelle, des Philippines sur l'extérieur. Pour l'Espagne qui longtemps dirigea l'archipel à partir du Mexique, les Philippines ne représentèrent, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'un promontoire en direction de l'Asie continentale.

12. R. Constantino, *The Philippines : A Past Revisited*, Quezon City, Nationalist Foundation, 1984.

13. J. N. Schumacher, *Revolutionary Clergy : The Filipino Clergy and the Nationalist Movement, 1850-1903*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1981.

14. A. B. Gonzalez, *Language and nationalism : The Philippine Experience Thus Far*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1980.

L'hispanisation, la christianisation, l'écran des principautés musulmanes dans le sud de l'archipel coupèrent les Philippines du monde malais. Pour leur part, les Etats-Unis les considérèrent comme un appendice américain dans le Pacifique. Ils les utilisèrent, durant la guerre du Vietnam notamment, comme poste avancé en Asie, accentuant les coupures, les malentendus. Espagnols, puis Américains provoquèrent une dépossession culturelle, une perte de repère historique. Ils provoquèrent une dilution, une négation de l'identité nationale. Ce phénomène d'aliénation, de « fausse conscience » au sens hégélien, se traduit par l'absence de conscience forte d'appartenance à une culture, à un passé, à un environnement régional.

Dans un tel contexte, il n'était pas surprenant que la religion chrétienne devienne, à des moments donnés, l'élément majeur de la construction identitaire. Tout en participant à l'émergence d'une identité philippine, le référent religieux contribuera à enraciner les Philippines en Asie, et plus généralement dans le Tiers Monde. Les Conférences des évêques d'Asie, les rencontres théologiques régionales ou interrégionales jouèrent à cet égard un rôle important d'ouverture. Elles favorisèrent aussi l'autonomisation du catholicisme philippin. L'internationalisation passa, après la découverte des théologies politiques européennes à l'occasion du concile de Vatican II, par le contact avec les théologies de la libération en Amérique latine, avec la théologie noire d'Afrique du Sud et des Etats-Unis. Une attention particulière fut portée sur les prises d'initiative du christianisme dans plusieurs pays d'Asie : l'Inde, Ceylan, mais surtout la Corée avec la théologie du Minjung, c'est-à-dire la théologie du peuple et de la communauté. Après avoir été un facteur d'enfermement, d'asservissement, de domination, le catholicisme se transforma ainsi, plus tardivement, en facteur de libération, d'affirmation, en élément d'alliance. Cette dimension internationale des débats, des engagements, des solidarités, si elle représente un phénomène neuf, constitue une dimension essentielle si l'on cherche à comprendre les évolutions présentes.

### III — PREMIER ACTE : LE MOMENT DE L'ACTION SOCIALE ORDONNÉE

La période qui court de 1965-1990 peut être considérée, à travers des avatars multiples, comme la continuation de la même crise. Entre les deux dates, les tensions sociales s'aiguisent; la polarisation politique s'accroît; la violence, répressive ou libératrice, se déploie; l'enjeu reste identique : le pouvoir étatique. Pour les uns, il s'agit de préserver l'ordre établi, pour les autres de le transformer, de le subvertir. Les chrétiens, l'Eglise elle-même

oscillent et se divisent entre plusieurs attitudes : le soutien de l'ordre institué, la soumission, la compassion, le refus, la révolte, l'engagement militant. La crise culmine à certains moments ; elle connaît des inflexions, des tournants : en 1972 avec l'instauration de la loi martiale, en 1983 avec l'assassinat de Ninoy Aquino, en février 1986 avec le renversement de Ferdinand Marcos. Mais la tendance générale qui qualifie cette crise est à la mobilisation politique, à la radicalisation. Dans le bouleversement des contours entre champ politique et champ religieux qu'elle implique, elle se joue sur trois registres distincts : celui des relations à l'intérieur de l'institution religieuse elle-même, celui des rapports entre l'Eglise et de l'Etat, celui enfin de la position différenciée du chrétien à l'égard de la société et du politique.

Dans l'analyse des configurations mouvantes du politique et du religieux, plusieurs méthodes pouvaient *a priori* être retenues. Nous aurions pu choisir d'observer les débats politiques, intellectuels, théologiques au travers de quelques enjeux majeurs : la violence, l'engagement politique et social du chrétien, l'Eglise en tant qu'institution et que communauté, le message prophétique de la Bible, l'évangélisation, ses finalités, son vécu. L'intensité des interrogations et des discussions justifierait pleinement une telle démarche<sup>15</sup>.

Une autre approche, tout aussi féconde, consisterait dans l'observation fine des trajectoires d'acteurs. Celles-ci divergent, fluctuent. Ainsi, Mgr Labayan passera d'un prudent réformisme social à un radicalisme, éclairé par une vision spirituelle, tempéré par le respect de la hiérarchie religieuse. Très différent est l'itinéraire de E. de La Torre, bien que les points de départ soient les mêmes : parti de l'action sociale et du nationalisme culturel, celui-ci aboutira à un engagement politique révolutionnaire, au sein du Front national démocratique, aux côtés des communistes philippins, ce qui impliquera une prise de distance par rapport à l'Eglise instituée. Il est également, de façon plus récente, plus exceptionnelle, des cas de glissement d'une position radicale à une attitude plus modérée, plus respectueuse des institutions publiques et des commandements de l'Eglise officielle.

Nous avons retenu, pour notre part, un troisième type d'approche. Celui-ci consiste à découper, dans l'enchaînement de la crise, quelques séquences particulièrement symptomatiques qui sont autant de moments de sédimentation, de fermentation, et coïncident avec des instants privilégiés où se recréent, se renouvellent les perceptions, les attitudes, où se redéfinissent les lignes de démarcation entre politique et religieux. Il ne s'agit donc pas d'écrire une chronique des évolutions en cours, puisque nous ne retiendrons

15. P. T. Giordano, *Awakening to Mission : The Philippine Catholic Church, 1965-1981*, Quezon City, New Day Publishers, 1988.



que quelques épisodes singuliers, discontinus. Il ne s'agit pas non plus de retracer les trajectoires des acteurs, puisque nous observons et restituons leur vision, leur engagement, leur attitude, à un moment précis, limité, étroitement circonscrit. Notre objectif est plutôt d'analyser, d'interpréter quelques moments charnières, quelques séquences qui sont révélateurs de la crise et de son mouvement. Pour bien marquer l'intensité dramatique de la crise de mobilisation, sa progression, ses retournements, nous parlerons d'actes pour qualifier ces séquences critiques.

Le premier acte correspond à la période postconciliaire. Il court de 1965 à 1969. Les initiatives viennent d'en haut. Elles traduisent le souci de la Conférence épiscopale de mettre en application les enseignements de Vatican II. Elles sont appuyées par une association de laïcs pour la mise en œuvre des réformes décidées par Vatican II (LAPV II). L'accent est mis sur la relance de l'évangélisation, avec un effort pour l'inscrire dans le contexte historique et culturel philippin. De multiples initiatives vont dans le sens d'une naturalisation, d'une intériorisation du message biblique. Des innovations surviennent dans les domaines de la liturgie, de la réflexion théologique, de l'interprétation de la parole de Dieu, de la participation des fidèles à la vie de véritables communautés de prière. Ce courant se développe alors que le pays est hanté par l'idée de son identité nationale à construire. Un autre axe important qui s'inscrit dans les prolongements du Concile est l'immersion de l'Eglise dans le mouvement social. L'option pour les pauvres est adoptée. L'action sociale des chrétiens est à l'ordre du jour.

Une personnalité symbolise assez bien, à ce stade, cet engagement nouveau de l'Eglise dans la société, Mgr Xavier Labayen. Né en 1926 au sein de populations encore faiblement christianisées dans une zone montagneuse de Luçon oriental, il entre dans l'ordre des carmélites en 1946. Il effectue aux Etats-Unis, puis à Rome, de très brillantes études de théologie. Il sera nommé évêque en 1966 dans la vague du progressisme postconciliaire. Il semble promis à un brillant avenir. Pourtant, sa carrière restera bloquée, l'intéressé se trouvant cantonné dans un diocèse rural pauvre de l'est de l'île de Luçon, la prélature d'Infanta. Front pionnier d'évangélisation parmi des minorités montagnardes, il s'agit d'une terre de mission. Il sera rapidement suspecté de sympathie pour le radicalisme politique, bien qu'il ait toujours veillé à s'inscrire dans la ligne des enseignements de l'Eglise. Il jouera un rôle notable dans la vie de la Conférence des évêques d'Asie où il sera le porte-parole des Philippines. Mais surtout, il assurera, de 1966 à 1981, la direction du NASSA, secrétariat national à l'action sociale<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> J. Labayen, *To be the Church of the Poor*, Manille, Communication Foundation for Asia, 1986.

Paradoxalement, cette orientation nouvelle de l'Eglise vers l'action sociale s'effectue, alors qu'entre le régime de Marcos et l'Eglise catholique des Philippines existe un climat de lune de miel. La hiérarchie catholique appuie le nouveau pouvoir, coopère avec lui. La menace représentée par l'insurrection communiste des *huks* n'a définitivement disparu qu'en 1962. Et les responsables catholiques conservent la hantise du communisme. Ils ne veulent pas que les Philippines connaissent le destin de la Chine, du Vietnam ou de Cuba. Dans cette croisade, Marcos est un allié, et le réformisme social une voie. En 1965, le nouveau Président a lancé, dans le monde rural, un vaste programme de développement communautaire. Il s'agit en fait d'accompagner l'accélération de la révolution verte dans les campagnes. L'Eglise se mettra au service de ce projet. Elle en sera, en fait, le maître d'œuvre. Son objectif est de contrecarrer, par son action sociale, tout danger de radicalisation communiste. Elle part du constat que tant le gouvernement que le secteur privé ont perdu le contact avec les masses populaires. Les prêtres sont invités à pallier cette carence en gérant eux-mêmes les programmes d'action sociale<sup>17</sup>.

Un dispositif est constitué à cet effet en 1966, la Commission épiscopale pour l'action sociale qui se dotera d'un secrétariat national (le NASSA) et de trois secrétariats pour chacune des principales régions (LUSSA, VISSA et MISSA). En février 1967 se réunit, à l'initiative du NASSA, un Congrès pour le développement rural<sup>18</sup>. L'Eglise acceptera de gérer, à travers le NASSA, le Fonds présidentiel pour le développement rural. Les prêtres animeront des projets de développement local, feront fonctionner des sociétés de crédit, organiseront des coopératives et des associations de paysans. Selon un observateur, l'année 1969 pourrait être justement qualifiée d'« année où l'Eglise philippine s'éveilla face aux conditions sociales dramatiques des Philippines »<sup>19</sup>.

Cette intervention sociale de l'Eglise est marquée par des limitations, des biais, que reconnaîtra volontiers, plus tard, Mgr Labayen. Elle implique une totale collusion avec le pouvoir politique. Elle est très orientée idéologiquement, en même temps qu'aveugle aux réalités politiques. Elle est incapable d'aller à la racine des problèmes, donc d'apporter de vraies réponses. Elle reste le fait de personnes issues des couches moyennes. Elle est fondée sur l'assistance aux pauvres, sur la substitution. En se transformant en agents de développement, les prêtres, et plus largement les chrétiens, se font surtout les commis locaux du pouvoir étatique.

<sup>17</sup> M. Bolasco, *Church and Social Change. The Philippine Experience*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1980.

<sup>18</sup> NASSA, *Two Decades of Service*, 30 avril 1987, miméo.

<sup>19</sup> V. Quiazon, *Catholic Philippines 1969. An Assessment*, *Contemporary Studies* (7), avril 1970.



## IV - SECOND ACTE : L'INVENTION COMMUNAUTAIRE

Ce second acte, qui se déroule en 1970 et 1971, est un moment de maturation, d'enracinement. L'initiative passe de la hiérarchie aux communautés de base. Une partie de l'épiscopat commence à se démarquer du régime, cependant que les prêtres, localement, rechignent à se transformer en simples auxiliaires de l'appareil étatique. L'activisme catholique a ouvert la voie à un puissant mouvement social qui commence à poser les enjeux en termes politiques. Le printemps 1970 voit les villes des Philippines, singulièrement Manille, soulevées par une intense vague de protestation qui entraîne étudiants, lycéens, séminaristes. La guerre du Vietnam, la domination américaine sur les Philippines, le régime de Marcos sont violemment dénoncés.

Partout dans le pays, les communautés chrétiennes de base (BCC) prolifèrent. Elles sont près de 5 000 en 1970, pour doubler en nombre au cours des années suivantes. Lieux de rencontres et d'activités ecclésiales, puis pôles de développement, elles tendront à se transformer en foyers d'agitation et d'organisation politiques.

L'action de Eddio de La Torre personifie ce moment de transition inachevée du christianisme social au radicalisme politique. Elle est symptomatique du glissement du réformisme chrétien à l'engagement révolutionnaire<sup>20</sup>. Né en 1943 dans l'île de Mindoro, E. de La Torre est ordonné prêtre en 1968. Il appartient à un ordre missionnaire, la Société de la Parole divine. Il enseignera la théologie et la sociologie dans un séminaire animé par cet ordre. C'est à travers sa participation à des actions de développement communautaire dans les zones rurales qu'il découvre l'identité philippine. Son approche est d'abord celle d'un anthropologue, voire d'un ethnographe. Il s'intéresse au folklore local, aux expressions culturelles populaires. Son approche est inspirée par le nationalisme culturel. Repenser la théologie dans un contexte authentiquement philippin sera son intention originelle<sup>21</sup>.

En tant qu'aumônier de la Fédération des Fermiers libres dans les Négros, membre du comité œcuménique pour l'organisation communautaire, il est sensible aux limites et aux ambiguïtés de l'action sociale initiée par l'Eglise. Dès 1969, il appelle à l'invention d'une théologie de la réforme sociale qui rompe avec la théologie importée, occidentale, aliénante. Il voit dans la substitution de la réforme sociale à la simple action sociale la voie du progrès et de la justice.

20. O. A. Ante, *Edicio de la Torre's Theology of Struggle*, Nimègue, Université catholique, Faculté de Théologie, 1988, thèse de doctorat.

21. E. de La Torre, *Touching Ground, Taking Root*, Manille, Socio-pastoral Institute, 1988.

Mais le souci de libérer, de décoloniser la théologie, de l'ancrer dans la réalité et le contexte philippin sera prolongé par la nécessité de prendre pleinement en compte les dimensions politiques, militantes de toute alternative. Le projet donne naissance à ce que l'on appellera dès lors la « théologie de la lutte ». De La Torre se défend d'avoir été inspiré ou attiré par les théologies de la libération de l'Amérique latine. Il revendique fortement l'originalité, l'autonomie de sa démarche, son enracinement dans les réalités philippines. On retrouve cependant nombre de thèmes récurrents, qu'il s'agisse de l'option prioritaire pour les pauvres, de la théologie comme praxis, de l'accent mis sur l'économie politique de la domination et de la dépendance, de l'impératif de réalisation du royaume de Dieu ici et maintenant. Eddio de La Torre insistera sur la réappropriation, à travers la culture philippine des rites, des symboles, de la liturgie. Il répète que le pauvre est le seul authentique théologien. Du nationalisme culturel, il passera à ce qu'il appellera la culture de lutte, identifiant totalement évangélisation et libération. Conscient des limites de sa vision qu'il caractérise comme celle des couches moyennes, il tentera de plus en plus de s'identifier à des expressions politiques populaires, radicales. La théologie de la lutte se transformera en légitimation théologique de l'engagement militant du chrétien. Achevant son cheminement vers un choix révolutionnaire, il évoquera avec force la passion, la mort et la résurrection du petit bourgeois chrétien, sa transfiguration dans l'engagement et le sacrifice militants.

## V - TROISIÈME ACTE : LA CONVERSION POLITIQUE

Un fait va accélérer brutalement le processus de radicalisation des chrétiens socialement et localement engagés : l'instauration par Ferdinand Marcos, en 1972, de la loi martiale. Elle va les précipiter dans l'engagement politique.

En 1966, avec la sortie d'un texte signé d'Amado Guerrero : *Philippine Society and Revolution*, le maoïsme fait une entrée remarquée dans le paysage idéologique philippin. Le Parti communiste des Philippines (PCP) se forme en 1967 : il préconise comme voie de passage la guerre populaire prolongée, la guérilla devant s'appuyer sur la paysannerie pauvre et se déployer d'abord dans les campagnes. En mars 1969, la Nouvelle Armée du Peuple (NPA) lance ses premières actions armées<sup>22</sup>.

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

Etudiants en révolte, séminaristes, intellectuels sont attirés par ce nouveau message politique qui semble ouvrir une alternative militante, radicale. Plus nombreux sont ceux qui se solidarisent avec les victimes de la répression. L'interdiction des organisations et des associations précipitera le basculement de l'activisme chrétien dans l'adhésion révolutionnaire. Contraints d'agir dans la clandestinité et dans l'illégalité, nombre de chrétiens qui n'acceptent ni l'ordre social, ni l'ordre politique existants sont entraînés dans l'orbite du PCP et de la NPA.

La création, en 1972, du mouvement « Chrétiens pour la libération nationale » (CNL) est symptomatique de ce troisième acte, celui de la conversion politique qui s'amorce entre 1972 et 1975.

Le CNL est une organisation fondée par des prêtres, des religieux et témoigne de leur adhésion totale à une plate-forme politique. Les initiateurs du CNL comptent parmi les animateurs du Front national démocratique (NDF), rassemblement de forces politiques et sociales autour du PCP et de la NPA. Définissant leur mouvement, les responsables du CNL écrivent :

Les Chrétiens pour la libération nationale (CNL) représentent une organisation de chrétiens engagés dans la révolution démocratique nationale aux Philippines.

Notre engagement dans la lutte pour la démocratie nationale est l'expression historique de notre vocation à contribuer à la construction du royaume de Dieu. Il représente l'incarnation de notre foi chrétienne dans l'étape présente de l'histoire des Philippines.

Notre foi en Jésus-Christ nous appelle à incarner notre chrétienté, à lui donner chair et sang. C'est ce que nous recherchons dans la passion, la mort et la résurrection du peuple philippin — dans la révolution démocratique populaire.

C'est sur la base de cette foi que nous prenons part à la révolution que nous considérons comme un impératif chrétien. C'est dans la révolution que nous découvrons la profondeur, la signification de notre foi<sup>23</sup>.

Il n'y a donc pas dialogue entre marxistes et chrétiens, convergence, mais adhésion, fusion. L'identification s'opère sans médiation, sans distanciation. Priorité est donnée au pauvre. Mais priorité est surtout donnée à l'engagement politique militant comme expression la plus immédiate, la plus authentique de la foi chrétienne.

23. Christians for National Liberation, *2nd National Congress Documents*, 1981.

#### V - QUATRIÈME ACTE : L'USAGE POLITIQUE DU RELIGIEUX

L'acte s'ouvre, en août 1983, avec l'assassinat, sur l'aéroport de Manille, de Ninoy Aquino. Elle s'achève, en février 1986, par l'éviction de Marcos et l'accession à la présidence de Cory Aquino.

Avant d'être la « révolution du peuple » ou la « révolution de l'EDSA » (allusion à l'avenue de l'Épiphanie de tous les Saints où se rassembla la foule de Manille à l'appel du cardinal Sin), le mouvement fut qualifié de « révolution jaune ». Ce qui signifie qu'initialement il était le fait, non des couches populaires, mais de la minorité privilégiée qui gravite autour du quartier d'affaires de Makati<sup>24</sup>. En prenant ses distances avec Marcos, en 1979, Salvador Laurel avait invité la bourgeoisie aisée à se détacher du régime. Mais ce fut l'assassinat d'Aquino qui précipita la crise du régime. Le dégoût pour Marcos et ses acolytes s'empara de l'opinion. Les manœuvres du Président pour empêcher la vérité sur cette affaire devaient envenimer les choses. Néanmoins, les manifestations contre le pouvoir n'entraînaient que peu de monde, les protestations à Manille étant surtout le fait des classes moyennes. Si le cardinal Sin se mit à critiquer ouvertement le régime, la Conférence épiscopale tarda à le condamner trop nettement. La « révolution jaune » fut surtout une construction médiatique, tant aux Philippines qu'à l'échelle internationale<sup>25</sup>.

Deux secteurs de l'institution religieuse jouèrent un rôle particulièrement actif dans le développement de la « révolution jaune », puis dans la réussite de la « révolution du peuple » : les jésuites de l'Ateneo ; l'archevêché de Manille. Les premiers donnèrent au mouvement sa stratégie, son idéologie. Le second lui offrit une plate-forme, lui imprima une structure<sup>26</sup>.

L'engagement de José C. Blanco (sj), est révélateur de la ligne d'action d'un courant jésuite dans la fabrication du mythe Aquino. Dans un premier temps, il s'agira de construire l'image christique de Ninoy Aquino : comme le Christ venant sur terre, il est revenu aux Philippines apporter la bonne nouvelle, celle de la libération par la non-violence, celle de la réconciliation dans la justice, celle de la paix. Il a accepté de porter la croix, de souffrir le martyre pour la rédemption du pays<sup>27</sup>.

24. A. Javete de Dios (éd.), *Dictatorship and Revolution : Roots of People's Power*, Manille, Conspicuous, 1988.

25. T. Friend, *The Yellow Revolution : It's Mixed Historical Legacy*, *Philippines Studies* (36), 1988, p. 166-182.

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

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

Après avoir construit l'image de Ninoy, J. Blanco consacrera celle de Cory identifiée à la Madone. Il lui faudra aussi, comme bien d'autres, sacraliser la « révolution de février ». Celle-ci sera célébrée comme un « miracle », comme l'œuvre de Dieu. C'est ce dernier qui aurait orchestré, qui aurait produit l'événement.

Le cardinal Sin, de son côté, mettra toutes les ressources de l'archevêché de Manille au service de la « révolution jaune », puis de la « révolution du peuple »<sup>28</sup>. Radio Veritas se mobilisera contre Marcos, assimilé au mal, au démon, le régime étant condamné comme immoral. C'est le combat entre les forces du bien et les forces du mal, entre l'obscurité et la lumière. Le cardinal Sin sera l'architecte de l'alliance électorale unissant Cory Aquino et Salvador Laurel. Il sera l'organisation du comité de surveillance des élections du 7 février 1986, le NAMFREL. Il incitera prêtres, religieux et sœurs à faire campagne électorale pour Cory. Lorsque la fraude gouvernementale sera devenue manifeste, le cardinal incitera la Conférence épiscopale à prendre position contre Marcos. Lorsque Ponce Enrile et le général Ramos entrèrent en dissidence, ce fut encore lui qui appela les habitants de Manille à sortir dans la rue pour les protéger d'une éventuelle action armée des fidèles de Marcos. Ce fut lui qui organisa les rassemblements, les transforma en cérémonies, avec déploiement des rites et des symboles religieux, avec utilisation de leur réappropriation populaire.

Aussitôt Cory installée au pouvoir, l'Eglise officielle s'efforcera de conforter le mythe de la « révolution du peuple ». Miraculeux, l'événement fut provoqué par une double intervention divine : il y eut la part de Dieu; il y eut la part de la Vierge. Ce dédoublement recouvre, en fait, un autre dédoublement : dans le même mouvement, en faisant irruption directement dans le champ du politique, l'Eglise tente de restaurer une double légitimité : celle de l'Eglise officielle fortement entamée par sa longue collaboration avec Marcos; celle d'un bloc de pouvoir qui, à y regarder de près, prolonge largement l'ancien pouvoir étatique. Il s'agit donc de redonner une légitimité à l'institution religieuse. Il s'agit aussi d'asseoir la légitimité du nouveau régime, de le sacraliser. C'est la nécessité de ce double ressourcement qui explique ce surprenant chassé-croisé du religieux et du politique.

En guise de conclusion nous pourrions ajouter un cinquième acte à partir du moment — le 26 février 1986 — où l'Eglise officielle envahit littéralement la scène politique, en s'attachant à retracer l'interaction entre la tendance prudente et équilibrée de certains évêques et l'effort

<sup>28</sup> R. L. Youngblood, *The Corazon Aquino « Miracle », Asian Survey* 26 (12), décembre 1987.

de prise de pouvoir de ceux qui veulent identifier l'ordre de Dieu, le pouvoir de l'Eglise et la puissance publique. Il est certain que depuis quatre ans une scission, un schisme se dessine dans l'univers catholique philippin. L'Eglise du pouvoir qui, dans un premier temps, a condamné le régime de Marcos, fonde désormais le nouvel ordre politique en se structurant selon un modèle étatique et en se lançant dans une tentative d'escamotage populiste des mobilisations et des religions populaires.

L'Eglise de la rédemption est celle de la conquête, de la colonisation, de la domination. Dans l'Eglise de la passion, qui représente l'autre pôle, la foi s'identifie avec le refus des ordres établis, avec la révolte libératrice.

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