



HAL
open science

L'Eglise catholique et la “ société civile ” à Cuba

Philippe Létrillard

► **To cite this version:**

Philippe Létrillard. L'Eglise catholique et la “ société civile ” à Cuba. Les Études du CERI, 2005, 113, pp.41. hal-03579439

HAL Id: hal-03579439

<https://sciencespo.hal.science/hal-03579439>

Submitted on 18 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Les Études du CERI
N° 113 - mars 2005

**L'Eglise catholique
et la « société civile » à Cuba**

Philippe Létrillart

L'Eglise catholique et la « société civile » à Cuba

Résumé

Tandis que Cuba continue l'édification de sa société socialiste, une « société civile de fait », essentiellement composée des mouvements de la dissidence, se met en place. L'Eglise catholique cubaine, seule institution non castriste, joue un rôle important dans cet équilibre, et sa nature à la fois universelle et particulière lui permet de concevoir de manière singulière sa relation à la société cubaine, d'autant que son but est avant tout de retrouver son influence et à d'affirmer sa centralité. Cette ambition s'appuie sur deux instruments, l'un et l'autre essentiellement gérés par le monde laïc et en particulier par les équipes qui entourent Dagoberto Valdés. Il s'agit d'une approche pratique fondée sur le travail social et sur l'activité des centres de formation d'une part, d'un effort réflexif visant à penser le rôle de l'Eglise dans la société et à affirmer la possibilité d'une nouvelle citoyenneté proche des valeurs catholiques d'autre part. Si l'action caritative des catholiques est acceptée par le régime, il n'en va pas de même de leur volonté participative assimilée à la défense d'options conservatrices et passéistes. La relation de l'Eglise et de la dissidence demeure par ailleurs difficile. Cette position ambiguë pourrait fragiliser l'approche de la transition post-castriste par le monde catholique, alors même que son expertise sera nécessaire à la réconciliation nationale.

The Catholic Church and « civil society » in Cuba

Abstract

Alongside the socialist society that Cuba is in the process of constructing, an unofficial "civil society" is actually taking shape, made up for the most part of dissident movements. The Cuban Catholic Church, the only non-Castrist institution in existence, is playing a crucial role in maintaining a certain balance between the two; the Church's dual nature – universal in scope but locally implanted – has fostered a unique conception of its relation to Cuban society, all the more so as its ambition is above all to win back a position of influence and reaffirm its central status. This ambition is furthered by two means, both of which are basically handled by secular representatives, in particular by groups associated with Dagoberto Valdés. On one hand there is a pragmatic approach based on social work and the activities of training centers; on the other an effort to rethink the role of the Church in relation to society and envisage the possibility of a new form of citizenship founded on Catholic values. The charitable initiatives are acceptable to the regime; but the same does not hold as far as the resolve to become active social participants is concerned, a move seen as a form of defense of conservative, backward-looking options. In addition relations between the Church and dissident movements are strained. This ambiguous situation might well render the role of Catholics in the post-Castrist transition more uncertain, even though the Church's expertise will be required for national reconciliation to take place.

L'Eglise catholique et la « société civile » à Cuba

Philippe Létrillart

Cycle ibéro-américain de Sciences-Po

Depuis quarante-cinq ans à Cuba, le catholicisme tout comme la société civile se trouvent relégués à la périphérie d'un système dont les institutions socialistes et le pouvoir du Líder Máximo forment le centre. Mais cet éloignement diffère selon les acteurs que l'on considère. Si l'Eglise se trouve dans la marginalité, elle possède néanmoins des espaces propres et des possibilités d'action. La « société civile » que l'on examinera ici sous l'angle politique – en la limitant aux mouvements dissidents – voit quant à elle ses possibilités d'existence et de développement sans cesse remises en cause par le régime. Le monde catholique et l'opposition n'en constituent pas moins deux acteurs sociaux et politiques dont le rôle pourrait être important dans la transition postcastriste.

Cette *Etude* s'attachera à comprendre le positionnement de l'Eglise cubaine dans cette perspective, en s'appuyant en particulier sur le travail opéré par les laïcs. Seule institution établie face au castrisme, cette Eglise sait devoir réinvestir la société civile afin de diffuser son message et d'asseoir son influence. Elle s'y emploie dans sa diversité et tente de définir de nouvelles valeurs citoyennes. Reste que les arbitrages conservatoires du cardinal Ortega se heurtent à la volonté de nombreux laïcs de multiplier les contacts avec la dissidence, notamment avec les promoteurs du Projet Varela.

EGLISE CATHOLIQUE ET SOCIETE CIVILE A CUBA : DES ACTEURS MARGINAUX AUX DEFINITIONS IMPRECISES

La résurgence de la société civile et ses enjeux pour Cuba

L'idée d'une « résurgence » de la société civile a été avancée récemment par Sunil Khilnani¹. De manière globale, il s'agit de « restituer à la société des pouvoirs économiques, sociaux ou d'expression que les Etats auraient usurpés ». Cette conception de la société civile, fondée sur une confrontation entre l'Etat et les acteurs non étatiques intervenant dans les affaires de la cité, est relativement récente. Les premiers utilisateurs du concept envisageaient une autre opposition : celle de l'état de nature et de la société politique. C'est en réaction à la réflexion de Hobbes sur les conséquences de l'état de nature (qui doit, selon le *Léviathan*, conduire au pouvoir absolu de l'Etat, seule entité capable d'organiser la communauté humaine) que John Locke pose la nécessité d'un contrat social. Deux paradigmes fondent ce dernier : la séparation des pouvoirs, que Montesquieu réaffirmera et approfondira, et la possibilité de contredire. Locke définit donc la société civile contre l'état de nature et non contre l'Etat. Sa conception englobe l'Etat – mais un Etat lui même « civil », modéré, au fait de ses propres limites – et la société civile dans un ordre politique souhaitable fondé sur la concertation, la confiance et le consentement des citoyens. Ajoutons que cette société intègre aussi les règles de la foi chrétienne au sein de laquelle les individus sont censés vivre.

Avec la conception hégélienne, qui demeure « au centre de la lecture contemporaine de la société civile », apparaît la distinction entre Etat et société civile. De fait, pour Hegel, la problématique essentielle est bien celle de l'Etat, de sa rationalité et de son rôle moteur dans la communauté politique. La société civile s'en sépare mécaniquement et recouvre le domaine des relations interpersonnelles. Elle devient la « sphère de la reconnaissance », le lieu d'une organisation horizontale des relations individuelles, de « processus d'interaction culturels et historiques intermédiés par des institutions ».

Les idées de Locke et de Hegel ne sont pas sans résonances dans les débats actuels à Cuba, notamment au sein de l'Eglise catholique. Elles continuent de s'opposer, en théorie comme dans les faits, à la conception marxiste de la société civile. Ou plutôt à la non-conception marxiste, à son refus de considérer le rôle de la société civile, assimilée à la société bourgeoise et tenue pour un élément secondaire face au rôle prépondérant de l'Etat mais surtout du prolétariat.

Aujourd'hui la société civile se définit, selon Sunil Khilnani, par un « ensemble de capacités morales et politiques » toujours évolutives mais pour la mise en place desquelles plusieurs conditions sont requises :

- une conception partagée de la politique et de ses enjeux ;
- l'existence d'un individualisme ouvert à l'échange des idées et libéré des allégeances communautaires ;
- la dispersion institutionnalisée du pouvoir.

¹ Sunil Khilnani, « La "société civile", une résurgence », *Critique internationale*, n° 10, janvier 2001, pp. 38-50. De même pour les citations suivantes.

Ces prérequis n'existent pas dans la Cuba actuelle. Les acteurs politiques ne les ignorent pourtant pas. Au-delà de la définition théorique, au-delà même des évolutions, politiquement proches mais géographiquement et culturellement lointaines, des satellites de l'URSS à la fin de la période soviétique, d'autres exemples font écho à Cuba. Portée par la vague libérale, la réémergence de la société civile a conduit à une profusion d'initiatives en Amérique latine, où l'on compterait près d'un million d'organisations représentatives des sociétés des différents pays². Né d'abord des démocratisations des années 1990 et du désengagement des Etats consécutif au consensus de Washington, ce mouvement s'alimente désormais du renouveau politique observable dans plusieurs pays du continent, notamment au Brésil. Bien entendu, ces évolutions n'échappent ni au pouvoir cubain, ni aux dissidents, ni aux autorités ecclésiastiques de l'île. Le régime continue néanmoins de s'en tenir à un discours mécanique et à une pratique autoritaire face au développement de mouvements politiques et sociaux représentatifs d'une « société civile de fait ».

De même qu'elles peuvent opposer la tenue d'élections régulières aux accusations de non-respect des libertés politiques, de même les autorités révolutionnaires peuvent exciper de l'existence d'organisations représentatives des intérêts individuels et collectifs lorsqu'il leur est reproché de ne pas donner d'espace à la société civile. Ces « organisations de masse » sont nombreuses. Elles couvrent l'ensemble des activités des individus dans une perspective socialiste. Mises en place dès les débuts de la Révolution, elles sont dirigées par des cadres également membres du parti communiste cubain (PCC) et couvrent tout le territoire de l'île selon des structures nationales, provinciales et municipales.

Dès leur plus jeune âge, les Cubains sont intégrés dans le corps des Pionniers. Puis ils sont encadrés, dans le secondaire, par la Fédération des élèves de l'enseignement secondaire (FEEM) avant de solliciter, s'ils souhaitent poursuivre leurs études, leur entrée dans les jeunesses communistes (UJC) puis dans la Fédération des étudiants universitaires (FEU). Viennent ensuite d'autres structures de masse : la Confédération des travailleurs cubains (CTC), syndicat unique, l'Association des femmes cubaines (FMC), celle des anciens combattants. S'y ajoutent les Comités de défense de la Révolution (CDR) qui achèvent le maillage social et politique voulu par le pouvoir. Implantés dans chaque quartier, les CDR sont chargés de veiller à l'hygiène et à la sécurité des lieux mais possèdent également des fonctions politiques afin d'assurer la « discipline révolutionnaire ». De fait, parallèlement à leur fonction sociale et à leur utilité pratique dans la résolution des problèmes quotidiens, ces organisations constituent les relais politiques des autorités. En raison de leur fonction non écrite de remobilisation permanente du corps social en faveur des objectifs officiels comme de l'obligation pour chacun de souscrire à un discours obligé, les organisations de masse sont l'un des principaux vecteurs de la « double morale » et du double discours. Elles permettent au régime de connaître l'état de l'opinion et de répondre, dans la mesure du possible, à ses demandes. Elles lui permettent également de détecter individuellement les éléments non conformes de la société socialiste et de les écarter d'une façon ou d'une autre afin de préserver l'unité politique du pays, unité nécessaire à la continuité du système et à son image extérieure.

Peut-on, dans ces conditions, y voir une expression de la société civile comme l'assure le gouvernement cubain ? Les individus trouvent au sein de ces organisations une

² *BID Amérique*, bulletin de la Banque internationale pour le développement, 17 avril 2003.

réponse, ou un début de réponse, à leurs problèmes matériels les plus immédiats. On reste cependant en dehors des critères d'une véritable société civile. Là encore, le principal écueil réside dans l'unicité du pouvoir. Loin d'être niée, celle-ci est revendiquée par les dirigeants comme meilleure forme possible d'organisation politique et comme voie de résistance à l'agression impérialiste des Etats-Unis (ces deux explications étant par ailleurs contradictoires). En d'autres termes, pour le régime, il revient à l'Etat d'organiser la société. A supposer qu'elle ne corresponde pas aux intérêts très restreints de la nomenclatura, cette volonté ne s'inscrit pas seulement dans la conception marxiste (en s'assimilant aux étapes antérieures à l'avènement du communisme), elle correspond également à une longue tradition latino-américaine. Ici, Cuba se rapproche du Mexique de la période du PRI. Mais d'autres exemples pourraient venir à l'esprit : le gétulisme brésilien, le premier péronisme notamment. Ainsi que le rappellent Alberto Olvera et Leonardo Avritzer :

« Historiquement, en Amérique latine, la démocratie n'a pas été conçue comme une question d'inclusion politique, d'auto-organisation de la société ou de contrôle de la société sur l'Etat et l'économie. Au contraire, toute idée de limitation du pouvoir de l'Etat était considérée comme opposée au processus de modernisation et comme un frein à la possibilité de rechercher la justice. »³

Les pays latino-américains se sont partiellement désengagés de cette conception. Cuba n'en est officiellement pas là, même si de nombreux mouvements existent dorénavant en dehors de l'Etat et du système de gestion sociale dévolu aux organisations de masse.

Face à cette « société civile officielle » et en dehors des organisations religieuses, la nébuleuse dissidente constitue le principal lieu de renaissance d'une « société civile de fait ». Nécessairement illégale, celle-ci demeure dans un environnement difficile. Outre les instruments de contrôle social et politique déjà mentionnés, outre la surveillance et les infiltrations de la Sécurité de l'Etat, outre la précarité économique dans laquelle vivent la plupart de ses membres, elle se situe en dehors de la limite légale du socialisme cubain. La constitution de 1976 précise à cet égard dans son article 62 qu'« aucune des libertés reconnues aux citoyens ne peut être exercée contre l'existence et les buts de l'Etat socialiste ». Dans le même esprit, et alors que l'appareil judiciaire est tout entier soumis à l'exécutif, le code pénal permet de réprimer tout comportement « contre-révolutionnaire » ou « anti-social » au moyen d'une vaste gamme de délits dont les plus courants sont la « dangerosité », la « propagande ennemie », le « manque de respect aux autorités » et le « désordre public ». Cet appareil répressif explique en grande partie la structure de la dissidence : une multiplicité de mouvements de petite taille, évolutifs, souvent de courte durée. Il est aussi à la source d'un nombre élevé de départs et d'emprisonnements⁴. Le

³ Alberto Olvera et Leonardo Avritzer, « El concepto de sociedad civil en el estudio de la transición democrática », *Revista mexicana de sociología*, n° 4, octobre-décembre 1992. Parlant du Mexique, ces auteurs indiquent que « la responsabilité des changements historiques fut attribuée à l'Etat lequel, dans une perspective hégélienne, se transforma, consciemment ou inconsciemment, en porteur du projet, âme de la révolution et point d'équilibre des forces sociales anarchiques », ce qui n'est pas sans relations avec le point de vue cubain, même si le monopole du PRI n'a jamais conduit à une emprise dictatoriale sur la société mexicaine.

⁴ Les opposants incarcérés étaient ainsi plusieurs milliers dans les années 1980, 1000 en 1995, moins de

principe du rapport de forces reste dominant alors que les notions de droits de l'homme et de liberté de la presse sont reléguées au second plan au titre de « libertés formelles ». C'est que le castrisme vit toujours dans la théorie réaliste des relations internationales et ne perçoit guère ou n'entend pas percevoir, au-delà des rapports interétatiques, la montée de nouveaux acteurs transnationaux : ONG, médias, réseaux religieux. Ces conceptions plus proches du monde de la guerre froide que du village planétaire provoquent, lorsque le régime l'estime nécessaire pour sa sécurité, le retour aux méthodes les plus dures.

Principales organisations de masse à Cuba

Organisation de masse	Date de création	Fonction	Nombre d'adhérents	Dirigeant
Unión de la Juventud comunista (UJC)	(1960 puis) 04/04/62	Encadrement de la jeunesse communiste et « réserve » du PCC	528 000	Otto Rivero
Unión de Pioneros de Cuba	04/04/61	Développement des enfants (études, amour de la patrie, travail social)	+ de 99 % des enfants	Edith Alerm Prieto
Comités de Defensa de la Revolución	28/09/60	Vie et encadrement des quartiers	88 % des citoyens de plus de 14 ans, soit 7 600 000	Juan Contino Aslan
Federación de Mujeres cubanas (FMC)	23/08/60	Représentation des femmes	3 500 000	Vilma Espín Guillois
Asociación nacional de pequeños agricultores (ANAP)	17/05/61	Représentation des petits agriculteurs	216 000	Orlando Lugo Fonte
Confederación de los trabajadores cubanos (CTC)	1939	Syndicat national	99,4 % des travailleurs	Pedro Ross Leal
Federación de la enseñanza media (FEEM)	06/12/70	Encadrement des élèves du secondaire	275 000	Nery Morera Quintanal
Federación de los estudiantes universitarios (FEU)	1922	Encadrement des étudiants (études, travail, patrie)	95 000	Hassan Pérez

Source : CD-Rom *Todo de Cuba*, Cedisac-Prensa latina, 1997

500 en 1998, environ 300 en 2000, 223 en 2002 mais de nouveau 316 en 2003 et 294 en décembre 2004 (source : rapports de la Commission cubaine pour les droits de l'homme et la réconciliation nationale, CCDHRN).

Depuis le début de l'année 1999, les autorités de l'île se sont ainsi lancées dans une vaste reprise en main sociale et politique. Au durcissement des mesures de lutte contre la petite délinquance se sont ajoutées des dispositions très restrictives de l'activité de la dissidence et singulièrement des journalistes indépendants. La loi du 16 février 1999, *Loi 88 de protection de l'indépendance nationale et de l'économie de Cuba*, a modifié le code pénal et prévu dix ans d'emprisonnement pour la « diffusion de fausses informations » et des peines plus lourdes si ces informations sont liées à des sources américaines ou peuvent être utilisées par « l'ennemi » du Nord.

Les années suivantes ont confirmé la radicalisation du régime : affaire Elián González, mobilisation de la haute et de la basse nomenklatura à cette occasion puis de manière systématique au cours de séances télévisées interminables et de manifestations gigantesques, multiplication des interventions du Líder Máximo.

En mars 2003, soixante quinze dissidents ont été écroués, parmi lesquels de nombreux défenseurs des droits de l'homme, des journalistes indépendants, des militants politiques et des représentants de mouvements corporatistes. Le mois suivant, les peines prononcées ont frappé les familles cubaines et l'opinion internationale par leur dureté. A titre d'exemple, on peut citer les condamnations de quelques-uns des plus connus des accusés : Osvaldo Alfonso, président du Parti libéral démocratique : 18 ans ; Jorge Olivera, directeur de Habana Press : 18 ans ; Hector Maseda, vice président du PLD : 20 ans ; Raúl Rivero, directeur de Cuba Press : 20 ans ; Marta Beatriz Roque, Institut des économistes indépendants : 20 ans⁵.

Dans ces conditions mais aussi du fait de ses propres divergences, la dissidence demeure atomisée. On peut classer ses quelque 200 à 350 organisations en cinq composantes principales.

– *Les organisations politiques* : dotées de projets institutionnels souvent inspirés par la constitution de 1940, elles couvrent à peu près tout le prisme politique traditionnel, de la droite libérale à la gauche sociale-démocrate. On trouve des libéraux autour du Parti libéral démocrate (PLD) d'Osvaldo Alfonso, des sociaux-démocrates dans le Courant socialiste démocratique cubain (CSDC) de Manuel Cuesta Morúa, des démocrates-chrétiens dans la mouvance du Mouvement Chrétien Libération (MCL) d'Oswaldo Payá, mouvement dont la nature n'est au demeurant pas seulement politique. On peut aussi distinguer des partis et groupements « réalistes », convaincus de la nécessité d'un dialogue avec le pouvoir pour parvenir à une transition maîtrisée indépendante de l'influence américaine. Il s'agit en particulier des organisations regroupées au sein de la Table de réflexion de l'opposition modérée (PLD, CDSC mais aussi Centre d'études sociales [CES] d'Hector Palacios, Parti Solidarité démocratique [PSD] de Fernando Sánchez). Enfin, un ensemble de groupes revendiquent une opposition radicale au régime et parfois un soutien direct à la politique d'embargo nord-américain⁶.

– *Les organisations de défense des droits de l'homme* : les mouvements à vocation humanitaire assurent un travail de terrain indispensable et constituent souvent une ressource essentielle pour les prisonniers et leurs familles (soutien moral, juridique et

⁵ A la fin de l'année 2004, une douzaine de ces dissidents avaient été libérés, notamment Marta Beatriz Roque et Raúl Rivero.

⁶ On retrouve ici des débats anciens : non seulement ceux des années 1960 au moment de la lutte armée de l'Escambray contre le castrisme et du débarquement de Playa Girón mais, plus loin encore, ceux qui ont opposé indépendantistes et annexionnistes durant tout le XIX^e siècle.

matériel). De nombreuses associations existent (Parti pour les droits de l'homme, Association de prisonniers politiques Pedro Luís Boitel, Mouvement national pour les droits de l'homme...). Cependant, le mouvement d'Elizardo Sánchez Santa Cruz demeure le plus actif et le plus reconnu. Grâce à une petite équipe et à de nombreux relais dans le pays, la Commission cubaine pour les droits de l'homme et la réconciliation nationale (CCDHRN) suit les situations des prisonniers politiques, contribue à leur soutien et publie régulièrement un rapport de situation.

– *Les mouvements d'action civique et sociale* : si le MCL d'Oswaldo Payá s'est imposé depuis quelques années comme le principal de ces mouvements, de nombreuses associations tentent de mener une action sur ce terrain. C'est le cas de plusieurs syndicats indépendants : Confédération ouvrière nationale indépendante de Cuba, Conseil unitaire des travailleurs cubains, Union syndicale des travailleurs de Cuba, Centrale syndicale chrétienne, qui tous entendent remettre en question le monopole de la CTC. Mais il existe aussi, parallèlement à ces unions généralistes, des « syndicats de branche » issus de la société civile. Le plus connu est l'Alliance nationale des agriculteurs indépendants (ANAIC). D'autres formations ont émergé : Collège des enseignants indépendants, Union féminine cubaine, Mouvement des mères cubaines, Association nationale des Balseros notamment.

– *La presse indépendante* : apparue au début des années 1990, elle parvient à envoyer de nombreuses informations vers l'étranger mais ne peut les diffuser dans l'île. Travaillant dans des conditions extrêmement précaires, les journalistes indépendants s'attachent à transmettre une information factuelle mais précise et à faire connaître l'état des provinces cubaines. Alors qu'une vingtaine d'agences tendaient à se développer suite aux succès des premières tentatives, telles Cuba Press de Raúl Rivero, l'Agence de presse indépendante (API) ou Habana Press, et que leurs articles, communiqués par téléphone depuis Cuba, étaient repris sur Radio Martí ou sur les sites Internet aux Etats-Unis, la Loi 88 a conduit à l'arrestation des principaux responsables de la presse indépendante.

– *Les bibliothèques indépendantes* : dernier venu parmi les organisations contestataires, le mouvement des bibliothèques indépendantes n'est pas le moins original. Répondant à Fidel Castro qui avait cru pouvoir affirmer « à Cuba, il n'y a pas de livres interdits. Nous manquons simplement d'argent pour acheter des ouvrages », ce mouvement tente depuis 1998 de mettre à la disposition de tout un chacun une littérature parfois jugée déviante par le régime. Près d'une centaine de bibliothèques indépendantes sont apparues, à la suite notamment d'initiatives individuelles.

Malgré les entraves posées par le régime auxquelles s'ajoutent les luttes d'intérêts et de personnes, des tentatives de regroupement apparaissent. Plusieurs coalitions restreintes ont vu le jour : le Groupe de travail de la dissidence interne (GTDI) rassemble Vladimiro Roca, Marta Beatriz Roque, Felix Bonne Carcasses et René Gómez Manzano ; la Table de réflexion de l'opposition modérée (MROM) cherche pour sa part des propositions moins conflictuelles. Le mouvement Todos unidos (« Tous unis »), lancé à l'initiative d'Elizardo Sánchez, rassemble les responsables d'une quinzaine d'organisations dissidentes (dont le MCL d'Oswaldo Payá, le CES d'Hector Palacios, le GTDI et plusieurs associations civiques) dans la revendication du respect des libertés publiques et du pluralisme politique pour préparer la réconciliation nationale. Le Projet Varela, du MCL, réclame une révision constitutionnelle au moyen d'un référendum d'initiative populaire. Plus récemment, Marta Beatriz Roque a fondé l'Assemblée pour promouvoir la société civile à Cuba dans le but de « constituer et

articuler un mouvement social pacifique qui permette de préparer le changement vers la démocratie ». Parallèlement, Elizardo Sánchez et Vladimiro Roca souhaitent suivre une voie possibiliste pour entamer immédiatement une transition politique dans l'île. Les deux dissidents proposent de rassembler les bonnes volontés, y compris l'exil de Floride, dans le cadre de la constitution cubaine actuelle, pour adopter des mesures concrètes d'ouverture. Dans un programme en trente-six points présenté début février 2004, ils prônent des « réformes modernisatrices sans recul social »⁷. On peut relever l'idée du paiement d'une partie des salaires des employés des entreprises mixtes en dollars, la revendication des libertés essentielles : liberté de la presse, liberté d'entreprendre, droit d'entrée et de sortie du pays, liberté syndicale. Ce programme demande également la possibilité pour l'Eglise d'accéder aux médias et la « dépolitisation » de l'enseignement.

Caractéristique des tentatives de l'opposition modérée, cette plate-forme est susceptible de rassembler de nombreux Cubains. Elle ne reprend cependant pas les revendications communes à tous les mouvements. On pourrait, à cet égard, considérer qu'un accord tacite existe sur les questions fondamentales suivantes : libération des prisonniers politiques, respect des droits de l'homme et des libertés individuelles, élections libres, pluripartisme.

Où se situe l'Eglise catholique par rapport à la société civile ?

La question des relations avec la société civile implique, pour l'Eglise catholique, celle de sa propre localisation au regard de cette société. Les théoriciens classiques n'ignoraient pas que le catholicisme avait pensé la société politique en s'appuyant notamment sur saint Augustin et son annonce d'une société céleste modifiant les conditions de l'humanité dans la société terrestre (*La Cité de Dieu*). Si saint Augustin renvoie les hommes dans l'imperfection en délimitant ces deux sociétés, il ne sépare pas ces dernières de manière étanche. La cité divine et la cité terrestre (ou « société politique » ou « société civile » dans l'acception classique) ne sont pas sans relations et le passage de l'une à l'autre est possible sous certaines réserves liées à la conduite de la vie. Pour lointaine qu'elle paraisse, la conception augustiniennne continue d'influencer le présent de l'Eglise et le « monopole » de la divinité dont cette dernière dispose peut la conduire à vouloir agir sur la cité terrestre au nom de la perfection de la cité céleste. Mais, hors de ce débat qui relève d'abord de la théologie, reste la question du rapport du catholicisme avec la réalité de la société civile : une et multiple, mondiale et locale, universelle et particulière, l'Eglise est à la fois en-dehors et au-dedans de la société civile.

En tant qu'institution prioritairement religieuse et du fait de sa vocation universaliste, elle se situe hors de la sphère de la société civile. Plus exactement, elle englobe la société civile, l'inclut comme peuvent le faire d'autres projets universalistes, religieux ou politiques. Elle peut alors apparaître comme un arbitre positionné au-dessus du corps social et de ses passions. Parlant de la situation de l'Eglise cubaine, Orlando

⁷ Voir Paulo A. Paranagua, « A Cuba, les opposants tentent de préparer l'après Fidel Castro », *Le Monde*, 11 février 2004.

Márquez, directeur de la revue *Palabra Nueva* et proche du cardinal Jaime Ortega, note à cet égard qu'il « ne faut pas voir en elle un parti d'opposition, ni celle qui serait chargée de remplir le vide de société civile indépendante qui existe à Cuba »⁸. L'ambition universalisante de l'Eglise – au même titre que celle du communisme – la projette hors de la société civile, la rend inacceptable aux postulats fondateurs de cette dernière dont le but est de permettre la coexistence de plusieurs tendances opposées. Complétant les caractères soulignés par Sunil Khilnani, trois principes discriminants sont définis par Bertrand Badie pour distinguer la société civile : la « différenciation des espaces sociaux privés par rapport à l'espace politique » ; « l'individualisation des rapports sociaux [...] » ; « l'horizontalité des rapports à l'intérieur de la société [...] qui marginalise les identifications particularistes au profit de l'identification stato-nationale »⁹. Or la religion catholique en tant que projet universel contredit chacun de ces principes.

Cela n'est cependant plus vrai lorsque le catholicisme s'incarne, à Cuba ou ailleurs, dans des institutions particulières au sein desquelles son universalisme passe, au moins en pratique, au second plan au profit d'une action de terrain destinée à produire des effets sociaux. Ainsi, pour s'en tenir à l'exemple cubain, il est bien difficile de ne pas considérer Caritas Cuba comme une organisation de la société civile. D'autres organisations peuvent en être considérées comme des émanations : projets d'aide aux prisonniers (Pastoral carcelaria), aux travailleurs (Trabajadores cristianos), aux familles (Familiar cristiano) ou aux étudiants (Estudiantil universitario)... Les représentations locales ou nationales de l'Eglise pourraient s'y ajouter. Tout en lui ôtant sa spécificité dogmatique, cette inclusion offre au catholicisme des possibilités d'influence et d'action sur le monde. C'est ce qui arrive dans de nombreux pays et permet aux Eglises locales de peser parfois sur les choix politiques, notamment en période de crise ou de reconstruction politique. Les dirigeants catholiques cubains le savent pertinemment et leur approche de la société civile, qu'elle se fasse en termes d'inclusion sur le terrain ou en termes universalistes, n'a pas d'autre but, dans un proche avenir tout au moins.

REDEFINIR LES VALEURS CITOYENNES POUR RETROUVER UN ROLE CENTRAL : MODALITES ET LIMITES DES AMBITIONS CATHOLIQUES

L'Eglise cubaine a toujours souffert de faiblesses structurelles. Durant cinq siècles, le nombre restreint de ses prêtres l'a conduite à évangéliser les villes sans pouvoir réellement pénétrer les campagnes. En outre, la hiérarchie catholique est longtemps apparue comme un vecteur d'hispanité, en décalage avec les aspirations indépendantistes du plus grand nombre. La période castriste a renforcé ces déficits en privant l'Eglise de ses hôpitaux, de ses écoles et de ses universités, en poussant de

⁸ Orlando Márquez Hidalgo, « Del Cubano y la sociedad », *Encuentro de la cultura cubana*, n° 2, automne 1996, pp. 68-80, citation p. 76.

⁹ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, 1992, p. 116.

nombreux responsables au départ et en contraignant le monde catholique à des années de silence volontaire. Néanmoins, depuis 1987 et les Rencontres nationales ecclésiales (ENEC), à la suite aussi de Vatican II et des conférences épiscopales de Medellín et de Puebla, les catholiques cubains ont misé sur une nouvelle approche : un travail de terrain fondé sur l'affirmation de leurs valeurs et la non-confrontation avec le régime. Si elle a permis un renouveau conceptuel et pratique important, cette position paraît aujourd'hui insuffisante à nombre de catholiques. Il est vrai que depuis le début des années 1990, et grâce à l'effet porteur de la visite pontificale de janvier 1998, le monde laïc affirme de plus en plus clairement son ambition sociale et politique. C'est aussi sur lui que pèsent les tensions les plus fortes dans le rapport toujours difficile avec les autorités du pays.

Une recherche d'influence fondée sur le travail social et sur la pratique des laïcs

Les chiffres relatifs au nombre des catholiques sont sujets à discussion compte tenu du manque de données statistiques fiables d'une part, de la pluriappartenance religieuse de beaucoup de fidèles d'autre part. Si le pourcentage de baptisés se situe aux environs de 65 % de la population, on estime que les fidèles uniquement catholiques n'en représentent pas plus de 10 à 15 %. De fait, l'appartenance aux religions afro-cubaines, et notamment à la santería (qui implique le baptême et le syncrétisme des saints catholiques et des principales divinités du panthéon yoruba), peut autoriser de multiples interprétations sur le nombre réel des catholiques et sur la nature de leur foi. Largement diffusées dans la population cubaine après avoir été longtemps tenues à l'écart, ces religions demeurent peu visibles en raison de leur absence de structures hiérarchiques. Elles n'en constituent pas moins un élément fondamental de la religiosité cubaine et un sujet de préoccupation pour l'Eglise : alors que de nombreux Cubains abordent la multiplicité des cultes en termes de complémentarité, le clergé ne peut concevoir les religions afro-cubaines qu'en termes de concurrence. Il se garde cependant de les dénoncer trop ouvertement et s'en tient généralement à un laisser-faire prudent.

Reste que la tendance observée depuis le début des années 1990 indique bien une recrudescence de la foi et de la pratique religieuses. Celle-ci s'explique par deux principaux facteurs : la montée des incertitudes liée aux évolutions tant planétaires (environnement, terrorisme, intégrismes) qu'internes (fin prévisible du modèle socialiste), et la difficulté de la vie quotidienne induite par la crise économique et sociale que connaît le pays depuis la chute de l'Union soviétique. Guère en mesure de réagir au problème pourtant fondamental en termes théologiques que représente la pluriappartenance catholicisme/religions afro-cubaines, l'Eglise cubaine entend, en revanche, répondre à la demande de religieux issue de la crise économique. Elle retrouve là sa fonction sociale tout en posant les jalons d'une diffusion accrue de son message et de son influence dans la société. Chacun y participe dans les diocèses : prêtres, religieuses, laïcs. Ces actions correspondant à des besoins urgents auxquels il se trouve, par manque de moyens, incapable de faire face, l'Etat les tolère et leur permet de perdurer voire de se multiplier.

Le travail des sœurs de la charité de Pinar del Río fournit un bon exemple de ces activités caritatives. Réduite à une petite équipe de cinq à dix personnes, cette communauté vient en aide aux plus nécessiteux. Elle fait fonctionner une cantine

destinée aux personnes âgées. Les sœurs tentent également d'aider les malades du sida qu'elles visitent régulièrement. Enfin, elles répondent en partie aux besoins locaux de formation en organisant des classes de couture pour les femmes et en envoyant des instituteurs volontaires donner des cours supplémentaires aux enfants.

Il en va de même dans de nombreuses villes du pays. Apprécié, le travail des catholiques touche d'abord les plus vieux pour des raisons sociales liées à des situations de détresse ou pour des raisons religieuses liées à l'éducation catholique reçue dans la Cuba prérévolutionnaire. Il atteint souvent les plus jeunes, les familles cherchant des compléments à l'éducation publique ou voulant donner une instruction religieuse à leurs enfants. Mais le public adulte jeune paraît, quant à lui, peu concerné. Si le personnel religieux et les laïcs travaillent plus facilement dans les zones urbaines, les zones rurales sont moins suivies et la connaissance du catholicisme y est souvent très lacunaire.

Plus importante, l'action de Caritas Cuba est représentative de la croissance de l'écart séparant les institutions publiques des besoins sociaux. Elle est aussi le signe de la perméabilité de l'île aux évolutions générales des relations internationales : au sein même d'un pays marxiste, l'action d'un réseau transnational catholique est possible et effective¹⁰. Mise en place à partir de 1991, l'organisation a renforcé continuellement ses effectifs et sa présence. Elle dispose à présent d'environ 15 000 volontaires répartis dans la capitale et dans chacun des diocèses, et vient en aide à plus de 30 000 personnes. Dirigée par Maritza Sánchez, Caritas Cuba bénéficie d'une autorisation gouvernementale, ce qui constitue un fait unique dans la mesure où elle n'est liée en aucune manière aux autorités politiques du pays (une commission mixte réunissant l'Eglise et le gouvernement décide cependant des lieux de distribution de l'aide). Financée par diverses sources dont l'Union européenne, l'aide fournie consiste essentiellement en médicaments et en produits de première nécessité, notamment alimentaires. De même, Caritas intervient dans le domaine de la santé publique, entre autres en faveur des malades du sida, lorsque les autorités sont défailtantes. L'organisation ne souhaite pas remplacer l'existant, elle prétend au contraire exercer un rôle de solidarité et de subsidiarité hors de toute concurrence. Dans cet esprit, les actions de Caritas restent relativement discrètes alors même que le montant des aides peut être conséquent (3 à 4 millions de dollars US dans les années 1990 pour l'ensemble du pays). C'est que l'essentiel pour ses membres n'est pas de mettre en lumière les dysfonctionnements ou les échecs patents du système, mais d'offrir des voies alternatives aux Cubains. Il s'agit de les accompagner dans un travail de prise de conscience, de diagnostic critique de la réalité, tout en répondant à leurs besoins fondamentaux¹¹.

Parallèlement à cette présence sur le terrain, les milieux catholiques ont entamé depuis plusieurs années un vaste travail de reconstruction intellectuelle et de réinsertion dans la société. Situé dans la continuité des discussions de Medellín et Puebla mais surtout des débats tenus à Cuba même lors de l'ENEC puis des semaines catholiques, cet effort s'est trouvé encouragé par la visite pontificale. Associant étroitement les représentants

¹⁰ Caritas Cuba est intégrée à Caritas Internationalis, réseau humanitaire de 162 organisations. Présente dans environ 200 pays et territoires et mandatée par l'Eglise, Caritas se veut l'un des instruments de l'enseignement social de cette dernière. D'une manière générale, les membres de Caritas se présentent comme des « agents de paix ». Il en va de même à Cuba.

¹¹ Entretien avec Maritza Sánchez, La Havane, 15 avril 2004.

de l'Eglise et les laïcs, plusieurs lieux participent à cette réflexion et contribuent à diffuser le message et les valeurs de l'Eglise auprès des Cubains. On s'appliquera à présenter l'action du Centre de formation civique et religieuse (CFCR) de Pinar del Río qui est à l'origine d'un renouvellement important de la pensée catholique en matière politique et sociale à Cuba¹².

Fondé le 29 janvier 1993, le Centre de formation civique et religieuse de Pinar del Río est aujourd'hui l'élément le plus dynamique et le plus productif de la nébuleuse laïque. La personnalité de son principal et inlassable animateur, Dagoberto Valdés Hernández, est indissociable de ce résultat. Ingénieur de formation et engagé dans sa vocation de laïc depuis son plus jeune âge, celui-ci a participé au réveil catholique dès la période de l'ENEC. Il a contribué au début des années 1990 à la relance des semaines sociales et à la diffusion de la doctrine sociale de l'Eglise. Principal responsable de la revue *Vitral*, il a su en faire le lieu d'un débat qui a des échos bien au-delà de la seule sphère catholique. Appuyé avec constance par l'évêque de Pinar del Río, Dagoberto Valdés bénéficie depuis quelques années d'une position renforcée du fait de sa nomination au sein de la commission pontificale Justice et Paix. Ce lien direct avec le Vatican lui a été, à plusieurs reprises, fort utile.

Le Centre de formation civique et religieuse, ainsi que l'indique sa documentation¹³, est un « service du diocèse de Pinar del Río ». Si l'évêque est le recteur du Centre, l'essentiel de la gestion revient à son directeur.

Des ateliers et des rencontres hebdomadaires sont animés par les membres du Centre, essentiellement dans des locaux de l'Eglise ou dans des maisons de missions. Dès ses premières années, le CFRC a souhaité mettre en place ces « communautés de participation et de vie » et former des communautés ecclésiales de base, se situant ainsi dans la continuité pratique des conclusions des conférences épiscopales de Medellín et de Puebla.

Le CFRC entend notamment :

- « – contribuer à la formation de l'homme comme personne et membre actif et responsable de la société, selon un projet humaniste d'inspiration chrétienne ;
- apporter aux participants l'éducation nécessaire en matière civique, éthique, philosophique, économique et politique [...] ;
- développer leur appartenance à une communauté humaine – la cubanité – profondément unie à leur appartenance à la communauté chrétienne – l'ecclésialité ;
- contribuer à la création d'espaces de participation dans la société civile, en étudiant les différents milieux sociaux et en apprenant à discerner les tâches et les moyens appropriés pour promouvoir la participation des citoyens, de sorte qu'ils puissent assumer et partager leurs responsabilités selon leur vocation et leur compétence ;
- contribuer à l'achèvement des objectifs précédents au travers de publications (*Vitral*, éditions Vitral, Vitral multimédia), afin que celles-ci soient des espaces d'expression et de dialogue ouverts à tous. »

¹² Il existe d'autres centres, par exemple le Centre d'études « Fray Bartolomé de las Casas » du couvent Saint-Jean-de-Latran à La Havane, et le Centre chrétien de réflexion et de dialogue de Cárdenas.

¹³ Disponible sur le site www.vitral.org. Même source pour les citations qui suivent.

Comme on le voit, ces objectifs s'inscrivent très directement dans les préoccupations de l'Eglise telles que définies après l'ENEC, telles aussi que les a reprises Jean-Paul II lors de sa visite : renforcement de l'appareil ecclésiastique, réaffirmation de l'appartenance à la communauté nationale, revendication d'une participation active à la vie de la société. Le CFCR apparaît comme un instrument d'action face au régime, comme un moyen d'influence sociale mieux adapté que l'Eglise elle-même dans la mesure où ses animateurs conjuguent proximité et similarité (en tant que laïcs) avec la population, ce qui n'est pas nécessairement le cas du clergé, dans la mesure aussi où il propose aux Cubains des formations diverses susceptibles de conduire à plus de connaissances pratiques ou plus d'autonomie intellectuelle.

Le dessein final de ces deux champs d'activité est bien la construction ou la reconstruction de la personne en tant qu'être social – donc sa capacité à agir au sein de la société civile – mais dans une perspective chrétienne. Cette ambition contredit, ou dédouble, nécessairement celle du régime. Elle conduit, à l'échelle réduite et atomisée des cercles paroissiaux, à l'opposition des deux universalismes catholique et marxiste. Les groupes du CFCR et les intitulés de ses cycles d'études en donnent un aperçu. En 2002, l'accent était mis sur des questions politiques, économiques et sociales : « Droits de l'homme », « Education pour la liberté », « L'homme et le contexte socioéconomique à Cuba à la lumière de la doctrine sociale de l'Eglise », ainsi que sur l'approfondissement des positions de l'Eglise catholique : « Doctrine sociale de l'Eglise », « ENEC : un regard sur l'Eglise de Cuba ».

En dépit des réserves du cardinal Ortega, le CFCR est aujourd'hui dans une situation de quasi-autonomie vis-à-vis du pouvoir politique et se place résolument dans la perspective de la transition au castrisme. Son directeur continue de refuser la confrontation avec le régime et souligne que le Centre vise à émettre des propositions, à débattre d'idées et à promouvoir le pluralisme d'opinion. Reste que les positions du CFCR le situent de fait à la frontière du monde catholique et de la dissidence et ne peuvent être interprétées par les autorités cubaines que comme le signe d'une opposition complète. Mais si ce Centre et d'autres organismes de moindre envergure perdurent, c'est bien en raison de leur articulation étroite avec l'Eglise : le pouvoir s'interdisant pour des raisons de politique intérieure et d'image internationale de durcir encore sa politique religieuse, il se trouve dénué de moyens d'intervention (bien que l'utilisation des méthodes éprouvées de la Sécurité de l'Etat ne soit pas toujours écartée, comme Dagoberto Valdés en a fait l'expérience¹⁴). On voit bien ici le rôle d'interface joué par les laïcs et leur importance pour la hiérarchie catholique en tant que vecteurs religieux au sein de la société.

L'Eglise n'hésite d'ailleurs pas à expliciter la fonction du laïcat dans sa vision des « temps nouveaux » que l'île devrait, selon elle, être appelée à vivre bientôt. Les évêques cubains affirment ainsi, sur le site même du Centre, que leur tâche tient dans les points suivants :

¹⁴ Début mai 2000, le CFCR accueillait une délégation de parlementaires polonais à Pinar del Río. Cette délégation rencontra dans les jours suivants plusieurs dissidents. Assimilant les deux événements, la presse officielle s'appuya sur des rapports de police pour dénoncer le CFCR, censé abriter « l'activité d'un groupe contre-révolutionnaire », et présenta Dagoberto Valdés comme un « calomniateur systématique » et un « ennemi farouche du processus révolutionnaire ». Voir « Aventuras contrarrevolucionarias del gobierno de Polonia en Cuba », *Granma*, 16 et 23 mai 2000.

« 1– Préparer les fidèles laïcs, en arguant de leur qualité de citoyens libres, responsables et critiques, pour qu'ils soient présents et participent à la rénovation des structures sociales, économiques et politiques à Cuba depuis leur propre identité chrétienne, selon la doctrine sociale de l'Eglise et leur vocation personnelle ;

2– Préparer les fidèles laïcs afin qu'ils possèdent vocation et charisme pour agir – sans aspirations hégémoniques ou excluantes – dans les milieux et les espaces de la culture, de la politique, de l'économie, dans les moyens de communication sociale, la famille, au travail et dans le monde étudiant, comme dirigeants et animateurs [...] ;

3– Transmettre l'apport de l'Eglise catholique à la formation de l'homme cubain comme personne libre, socialement mûre [...] indépendamment de sa foi religieuse et de ses conceptions philosophiques ;

4– Créer des espaces de dialogue et de participation démocratique sur les principaux problèmes et nécessités de notre pays [...] ;

5– [...] que les espaces de dialogue libre et pluraliste puissent conduire à la formation de communautés de participation et de vie au milieu de la société civile qui se reconstruira ainsi comme une réalité différente et autonome vis-à-vis de la structure politique. »

Cette position très nette encadre et permet une réflexion laïque sur les valeurs chrétiennes au sein de la société cubaine. Après l'apparition et le maintien sur la durée de structures d'accueil et de discussion, la production d'un discours organisé sur les thématiques politiques et sociales préoccupant les citoyens est la deuxième condition du retour des catholiques dans la société. Là encore, l'équipe de Pinar del Río joue un rôle moteur.

Les valeurs catholiques peuvent-elles former la base du renouveau civique ?

Dans la configuration socialiste de la société cubaine, l'avantage de l'Eglise catholique, en dépit de toutes les restrictions qu'elle peut connaître, ne réside pas tant dans les minces espaces d'action publique dont elle dispose que dans la possibilité d'exprimer des idées différentes de celles du pouvoir. Cette sorte de monopole sera révoquée au premier jour de la transition. Le clergé et les laïcs le savent. Ils ont pour ambition de définir dès à présent une doctrine citoyenne capable de mobiliser les fidèles dans le présent et de servir de ligne directrice au moment de la reconstruction sociale postcastriste.

Outre la défense de l'Eglise et de ses droits, outre la revendication de son rôle dans la cité, il s'agit de traiter deux questions. Celle, tout d'abord, de la relation à l'Etat, à la nation, à la politique. Celle, ensuite, de l'interaction sociale et de la responsabilité individuelle. Le concept de citoyenneté se trouve ainsi au cœur des débats catholiques cubains. Il recouvre à la fois le rapport de l'individu à la société et la revendication de la pluralité de cette dernière – donc de l'émergence d'une société civile réelle et active – et le rapport de l'individu à la nation. Dans les deux cas, les préoccupations catholiques s'assimilent à un projet politique, ce que l'Eglise ne nie pas mais exprime en d'autres termes, et ne sont pas dénuées d'ambiguïté. Sur quoi se fonde la volonté catholique de redevenir un acteur central ? Elle s'appuie notamment sur la religiosité cubaine et sur le succès de la visite du pape. Mais l'intérêt exprimé par les Cubains

peut-il être assimilé à un retour à la foi chrétienne ? C'est peu probable. La même ambiguïté accompagne la relation de l'Eglise à la nation. On connaît la volonté catholique d'apparaître comme une partie intégrante de la nation cubaine et sa revendication de participation à la construction nationale. Ne s'agit-il pas là encore d'une alliance improbable ? L'appartenance des catholiques à la nation n'est bien entendu pas en cause. En revanche, ce qui est en jeu est la légitimité du rapport au politique et au pouvoir. Comme le rappelle Patrick Michel, ce rapport permet quatre figures : la religion contre la nation, la nation contre la religion, la religion au service de la nation, la nation au service de la religion¹⁵... L'Eglise cubaine a expérimenté historiquement les deux premières variantes. Elle se situe actuellement dans la troisième. Si le retour du catholicisme au sein de la nation est indispensable parce qu'il constitue l'un des modes d'accès à la centralité voulue par l'Eglise et parce qu'il répond à une demande légitime de la catholicité, il pourrait se heurter à des limites infranchissables dans le postcastrisme. A cet égard, les revendications catholiques : influence morale et politique, prise en compte de la religion dans l'ordonnement constitutionnel à venir, reprise de l'enseignement religieux, retour des biens confisqués, sont autant de facteurs de discordance potentiels.

Les ambiguïtés qui sous-tendent le discours de l'Eglise ne sont guère perçues comme telles pour le moment. Il est vrai que sa critique du régime castriste demeure l'élément le plus visible de son action et contribue à structurer ses positions tant dans son rapport à la nation – volonté de centralité – que dans son affirmation des valeurs constitutives de la citoyenneté.

Dénuée de tout pouvoir matériel et de la possibilité de faire état d'un soutien populaire vérifiable, l'Eglise utilise pleinement les ressources de la parole, du symbole voire de l'autopersuasion pour tenter de s'extraire de la périphérie sociale, et d'une certaine façon historique, dans laquelle l'avait maintenue la Révolution. *Vitral* participe de ce mouvement et s'attache à affirmer les différents caractères de la centralité catholique. On s'appuiera sur ses textes pour en distinguer trois.

– Centralité politique

En la faisant apparaître comme l'interlocuteur du pouvoir suprême dans l'île et comme son égal dans le maniement de la parole et des foules, la visite pontificale a fourni à l'Eglise de Cuba la dynamique et le symbolisme dont elle avait besoin pour affirmer sa place dans le débat politique. Après le départ de Jean-Paul II, la question était de maintenir cette illusion. C'est ce qu'a fait la revue en publiant en 1998 un éditorial intitulé « Cuba després de la visita »¹⁶, qui considérait que le pays vivait dorénavant un climat de possible ouverture où l'Eglise avait toute sa place :

« L'Eglise a raison d'adopter des propositions et des méthodes graduelles, ouvertes au dialogue et pacifiques [...]. L'Etat et le PCC ont la capacité de convaincre leurs cadres d'écouter et de dialoguer avec des personnes qui ont des idées et des propositions différentes [...]. Le peuple a

¹⁵ Patrick Michel, « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle », *Critique internationale*, n° 3, printemps 1999, pp. 79-97.

¹⁶ Voir *Vitral*, n° 23, février 1998.

démontré qu'il respectait l'autorité [...] et il cherche à présent comment surmonter les inégalités et le manque de participation [...]. Nous espérons que la plus haute autorité du pays ne manquera pas de lancer des convocations et des orientations pour poursuivre cette expérience de pluralisme et d'ouverture [...]. Nous espérons que [...] le respect et l'ouverture des autres nations de la terre, spécialement les Etats-Unis, l'Amérique latine et l'Europe ne feront pas défaut pour qu'elles puissent apprendre de la visite du Pape que les problèmes de Cuba doivent commencer à se résoudre en se rapprochant de Cuba [...]. Cuba [...] attend que ces quatre protagonistes : le peuple, l'Etat, l'Eglise et la communauté internationale n'arrivent pas en retard à leur rendez-vous avec son futur [...]. »

En d'autres termes, l'Eglise se considérait comme l'un des acteurs majeurs de la transformation politique de la nation et, sur un plan pratique, comme l'un des deux principaux. La revendication de centralité du catholicisme était évidente mais encore une fois biaisée. Elle s'appuyait en effet sur l'égalité Jean-Paul II/Fidel Castro en supposant que cette première égalité en induisait une seconde (Eglise/Etat) et induisait en outre des droits et des devoirs comparables vis-à-vis du pays. Un an plus tard, les ambitions de *Vitral* étaient beaucoup plus modestes et la revue s'attachait à souligner que « la visite a été avant tout un acte de foi » tout en renouvelant sa revendication de participation catholique « à tous les milieux de la vie civile »¹⁷.

– Centralité sociale

Les catholiques doivent être au cœur du social et non hors du monde. Tel est le message que les publications et les responsables ne cessent de diffuser. Un exemple de ce nécessaire rapprochement avec le siècle est donné par l'éditorial du n° 53 de *Vitral* (janvier-février 2003) qui rappelait que :

« L'Eglise doit s'incarner, se mettre au dedans, s'immiscer [...] pénétrer dans chaque milieu, dans chaque réalité humaine, sociale, économique, politique, culturelle sans perdre sa propre identité ».

« Incarnée et prophétique », l'Eglise ne doit cependant pas « confondre sa mission avec celle des pouvoirs de ce monde ». Cinq ans après la visite pontificale, la différenciation des rôles du religieux et du politique était plus nette. Les catholiques n'entendaient pourtant pas être écartés de leur mission dans la société au nom même de leur religion. Plus encore, les laïcs de Pinar del Río revendiquaient leur appartenance locale et s'identifiaient pleinement à leurs compatriotes. Ils évoquaient la tradition d'un laïcat engagé qui « ne fut jamais chrétienté triomphaliste ni ghetto excluant », un laïcat « toujours minoritaire, toujours humble, toujours mêlé, toujours imparfait », un laïcat qui croit dans la force du petit nombre. Complémentaire de la geste pontificale, l'action de terrain constitue l'une des étapes indispensables à la possibilité d'un retour à la centralité sociale. Le travail des laïcs de Pinar del Río et leur discours visait à y parvenir. Il en allait de même dans les autres diocèses.

¹⁷ Editorial « Un año después : ser protagonistas de nuestra propia historia », *Vitral*, n° 29, février 1999.

– Centralité morale

Sans cesser de s'appuyer sur l'action de Jean-Paul II, *Vitral* entend montrer que la religion catholique est constitutive des valeurs humaines, ce qui signifie que sa volonté normative est légitime même si la revue ne le dit pas ainsi. L'éditorial « *Cultura y religión* »¹⁸ était caractéristique de cette volonté. Il estimait que les « deux piliers fondamentaux » de l'expérience humaine sont la culture et la religion et que ce sont eux, et non l'économique et le politique, qui « décident du devenir de l'histoire ». On se trouve donc dans la continuité de la pensée du pape, dans l'affirmation de la supériorité des valeurs de culture assimilée à l'ouverture aux autres et de religion assimilée au catholicisme. Autre conséquence de ces principes : ce qui s'y oppose est mécaniquement rejeté dans l'extériorité au bien. *Vitral* affirmait à ce propos :

« Qui offense [...] détruit. Bataille et culture ne vont pas ensemble. [...] Le spirituel n'a pas les mêmes stratégies que la guerre. Et encore moins les tactiques du matérialisme. Culture et spiritualité ont un même axe et un même but : l'accomplissement de la personne humaine. »

Plus avant, la revue ajoutait :

« Cette attitude de respect et de tolérance [...] sert non seulement pour le dialogue interreligieux mais aussi pour la compréhension interculturelle, le consensus social, le dialogue entre options politiques et philosophiques diverses. »

La revendication du lien culture/religion et son extension aux valeurs positives de tolérance et de dialogue puis la définition de ce lien en opposition aux valeurs négatives de guerre et de bataille n'avaient rien d'innocent. Outre la réinsertion de l'Eglise dans le cercle du bien commun, cela permettait l'exclusion du régime et son rejet dans la négation de ce bien. On sait en effet que le discours officiel fait constamment référence aux notions de guerre, de bataille, d'adversaire, de combat etc. *Vitral* inversait le schéma des valeurs en donnant la primauté à la paix et au dialogue et inversait identiquement, sur le papier, les positions de l'Eglise et de l'Etat : le religieux passant de la périphérie au centre et le politique faisant le chemin inverse. Lorsque la revue écrivit en conclusion de son éditorial que « la culture et la religion sont les chemins d'un nouvel humanisme qui n'exclut pas Dieu », chacun compléta la phrase en comprenant « mais qui exclut le parti communiste athée ».

Cependant la revendication de centralité doit, pour l'Eglise, s'accompagner d'un processus de réflexion et de transformation mené individuellement et collectivement afin d'approcher un nouveau mode de citoyenneté plus en accord avec les normes chrétiennes.

Alors que le discours catholique évoque souvent d'autres thèmes, *Vitral* paraît se concentrer sur les deux notions essentielles que sont la liberté et la responsabilité. Elles s'inscrivent dans la continuité des réflexions menées par les catholiques cubains depuis le milieu des années 1980 et dans celle de la visite pontificale.

¹⁸ *Vitral*, n° 44, juillet-août 2001.

Deux éditoriaux ont directement abordé la question de la liberté en 2001 et 2003, en se montrant toujours plus critiques à l'égard du régime et en prenant garde de se situer sur le terrain moral pour éviter de retomber dans le débat opposant les libertés réelles aux libertés formelles.

Dans le texte intitulé « La libertad de conciencia »¹⁹, *Vitral* dénonçait plusieurs maux dont souffre la société cubaine : double morale, peur, mensonge, sans en définir précisément la cause (même si la référence à un « endoctrinement excluant les autres philosophies » était limpide). L'éditorial rappelait que « la conscience humaine est la racine de la dignité de la personne, le sanctuaire de sa liberté ». Protéger la liberté de conscience était nécessairement « la première obligation morale de tout homme et de toute femme, de toute institution et de l'Etat ». Dans cet esprit, pour chacun, liberté et responsabilité étaient « inséparablement unis » et il s'agissait d'œuvrer pour pouvoir exprimer « sa propre façon de penser et de sentir », pour « réveiller la conscience critique » et pour « permettre un climat de tolérance et de diversité ».

Deux ans plus tard, dans son éditorial « La libertad »²⁰, la revue affirmait des droits et des principes :

« Toute personne naît libre et vient au monde dotée du droit de vivre dans la véritable liberté [...]. Sans liberté il n'existe pas de personnes mais les pièces d'un mécanisme d'oppression ».

Surtout, il était à nouveau énoncé qu'il n'est pas de « liberté véritable sans son autre face inséparable : la responsabilité ». Puis le texte évoquait les pays qui ne respectaient pas ces droits, allusion transparente à la situation cubaine :

« La liberté intérieure s'assèche lorsque l'on n'a pas été éduqué pour la liberté. Quand on est né, qu'on a grandi, qu'on a été éduqué dans un climat de peur, de délations et d'oppression. Ce sont là les fruits d'une éducation manipulatrice et idéologisée, destinée à reproduire des schémas d'imitation et d'acceptation. De longues années, ininterrompues, d'endoctrinement massif et dogmatique nous forment, ou plutôt nous déforment, pour accepter et obéir, pour la soumission et la simulation ».

Le réquisitoire était implacable. Il était sans doute plus audible pour les Cubains après quarante-quatre ans de révolution qu'il ne l'était au début du castrisme. Mais quelles solutions apportaient les laïcs à la suite de ce constat ? *Vitral* proposait un travail de reconstruction graduelle :

« Il faut aller à la véritable solution de cette crise de liberté intérieure : l'éducation pour la liberté, c'est-à-dire le développement d'un chemin de libération à partir de la récupération de la responsabilité personnelle ».

Il s'agissait de partir de « ce qui constitue le noyau existentiel des personnes et des peuples : la libération de leur âme ». Alors que la dénonciation sévère des maux induits par l'absence de liberté et la coercition pouvait susciter l'approbation des Cubains – plus exactement de la petite frange de Cubains ayant accès d'une manière

¹⁹ *Vitral*, n° 42, mars-avril 2001.

²⁰ *Vitral*, n° 57, septembre-octobre 2003.

ou d'une autre à *Vitral* – la solution envisagée était sans doute plus difficile à entendre. Que signifie libérer son âme ? Le religieux n'oblitérait-il pas le politique ? La libération individuelle était-elle réellement complémentaire de la lutte pour les droits civiques ? En termes de réception par les fidèles, qui était susceptible de suivre la proposition catholique ? Une mobilisation silencieuse derrière l'Eglise nationale, sur le modèle polonais, n'était guère réaliste : Cuba ne compte pas une population majoritairement catholique et elle ne mène pas une lutte d'indépendance contre un oppresseur étranger.

En fait, la revue recherche d'abord la formation du lecteur, son apprentissage à un nouveau mode d'être en commun fondé sur le droit et sur les valeurs chrétiennes. Comme le font les séminaires et les réunions organisées par les laïcs dans les diocèses, cet effort vise à la mise en place d'une citoyenneté appuyée sur le catholicisme. Citoyenneté nouvelle, dont la création éventuelle pourrait jouer un rôle dans le déroulement de la transition postcastriste, celle-ci se démarque évidemment de l'adhésion individuelle au mouvement de masse réclamée par le communisme. Elle se différencie également des concepts occidentaux (« intégration individuelle de plein droit au sein d'un régime démocratique » ou, dans l'acception britannique, « appartenance entière et responsable d'un individu à un Etat » et référée « à des droits que cet Etat confère à tous les individus ou à certains d'entre eux sur le territoire dont il a le contrôle ») et latino-américains (*ciudadanía* au sens de « communauté des gens qui se ressemblent, qui se trouvent face aux gouvernants et soumis à eux et qui souhaiteraient – mais sans grand espoir – se faire écouter »)²¹. La citoyenneté envisagée par les catholiques n'est pas sans relations avec ces définitions, mais elle doit se fonder sur des normes éthiques directement inspirées de la doctrine sociale de l'Eglise. Est-ce envisageable à Cuba ? Les catholiques se préparent sans doute à un débat constitutionnel du type de celui de 1940. Disposent-ils encore de l'influence nécessaire à l'inclusion d'une référence catholique dans la charte de la nation ? C'est, en tout cas, l'un des sens de leur action de terrain et de leur intégration à la société civile que de parvenir à modeler le concept futur de citoyenneté à Cuba.

Les réactions du régime : revenir au *statu quo ante* ?

Si l'action de terrain de l'Eglise est tolérée par les autorités cubaines et leur permet de faire face à certaines carences, il n'en va pas de même de son travail de reconstruction civique. Après avoir bénéficié des retombées positives de la visite pontificale de janvier 1998, le régime est revenu à des positions classiques vis-à-vis du catholicisme.

Celles-ci se fondent d'abord sur l'affirmation répétée de l'égalité des différentes religions de l'île. L'article 8 de la constitution cubaine indique ainsi que « les différentes croyances et religions jouissent d'une égale considération ». De même, il est précisé dans l'article 55 que « l'Etat reconnaît, respecte et garantit à la fois la liberté de conscience et de religion » ainsi que « la liberté de chaque citoyen de changer de

²¹ Guy Hermet, « Citoyenneté et nationalité en Amérique latine », *Commentaire* n° 58, été 1992, pp. 341-349, citations pp. 341 et 343.

croyances religieuses ou de n'en avoir aucune »²². Inattaquable juridiquement, ce principe d'égalité des religions permet au régime de jouer un rôle d'arbitre entre les cultes et d'ignorer, ou de feindre ignorer, le poids réel de chaque religion en leur appliquant à toutes des mesures similaires. Forte du nombre de ses fidèles, de ses institutions et de son réseau dans le pays, l'Eglise catholique en a souvent fait l'expérience. Mais tout en adoptant la laïcité comme principe institutionnel, le régime continue d'utiliser un autre instrument qui contredit en partie cette attitude. Il s'agit du bureau des Affaires religieuses, émanation du PCC, dont le rôle d'interface entre le pouvoir et le monde religieux n'est pas sans ambiguïté. Organe administratif chargé de suivre des questions pratiques (logistique, entrée et sortie du personnel religieux, autorisation des manifestations religieuses, etc.), ce bureau est l'interlocuteur direct de l'Eglise. Dans la mesure où il relève du parti et non de l'Etat, le dialogue entre les autorités publiques et les autorités religieuses se trouve dès le départ faussé. Si la laïcisation annoncée par le pouvoir au début des années 1990 avait été complète, l'administration des cultes aurait dû être transférée à une instance gouvernementale, par exemple le ministère de l'Intérieur (Minint). Toujours assurée par un bureau du PCC, elle permet au régime de traiter les religions sur un plan politique ou idéologique et non d'un strict point de vue juridique. Qu'elle le veuille ou non, cela signifie pour l'Eglise la nécessité de s'engager dans un dialogue « d'idéologie à idéologie » et l'impossibilité d'avoir un lien direct avec les responsables gouvernementaux.

Mais le régime ne s'en est pas tenu à l'utilisation de cette interface pour contenir le renouveau catholique de 1998-99. Selon Mgr Thévenin, vice-nonce à Cuba, la « dépapisation » entreprise depuis la visite pontificale a revêtu plusieurs aspects et limité l'Eglise dans son action évangélisatrice²³. Ainsi des instructions auraient-elles été données aux enseignants pour multiplier les activités civiques obligatoires le samedi (jour du catéchisme) et le dimanche (jour des offices). Les catholiques membres du parti seraient surveillés et contraints de limiter leur participation aux activités des diocèses. Les moyens de l'Eglise semblent à nouveau restreints. On constate ainsi un « grand blocage au niveau des entrées des religieux et religieuses étrangers ». Bien que six nouvelles congrégations aient reçu l'autorisation d'entrée, le gouvernement ne leur donne pas les moyens pratiques de s'installer. De même, aucun permis de construire n'est délivré alors que l'Eglise souhaiterait édifier de nouveaux bâtiments. Autre contentieux immobilier : 180 églises sont occupées par les services publics cubains depuis 1959 sans l'accord des autorités ecclésiastiques. Quant au séminaire dont la première pierre avait été posée lors de la visite du pape, aucun progrès n'a été effectué sur le chantier...

La confrontation ne se situe pas uniquement sur ce terrain concret. Elle tient également à l'image qu'entend donner le pouvoir du catholicisme. Deux pistes principales paraissent être suivies : une tentative d'assimilation de l'Eglise du passé à celle du présent, et la volonté de relativiser la portée de la visite pontificale.

L'affaire Elián²⁴ a donné au régime l'opportunité de suivre la première de ces pistes

²² Ces articles ne figuraient pas dans le texte initial de la Constitution en 1976. Il ont été ajoutés en 1992, à la suite du congrès du PCC de 1991 au cours duquel la liberté religieuse a été affirmée.

²³ Entretien avec Mgr Nicolas Thévenin, La Havane, 13 avril 2004.

²⁴ Parti pour les Etats-Unis avec sa mère et quelques compagnons sur une embarcation de fortune, Elián González Brotón fit naufrage et fut miraculeusement sauvé quelques jours plus tard, le 25 novembre 1999,

en établissant un rapprochement politiquement utile entre l'attitude des catholiques les plus radicaux de Miami et les positions extrémistes adoptées par certains dirigeants catholiques cubains au début de la Révolution (mais attribuées *ex post* à l'ensemble du monde catholique d'alors). C'est alors qu'a été rappelée l'opération Peter Pan, vaste plan qu'avaient mis en place des catholiques anticastristes pour faire sortir des enfants de Cuba avant que le nouveau régime n'applique sa politique éducative dont beaucoup craignaient la radicalité. Cette opération avait conduit au départ de 14 048 enfants cubains, accueillis sur le territoire américain entre 1960 et 1962. La plupart y étaient restés, victimes de la guerre de propagande et de rumeurs qui se livrait dans l'île au début de la Révolution. Mais le régime cubain eut d'abord une lecture politique des faits. La publication, en 2000, de l'ouvrage *Operación Peter Pan. Un caso de guerra psicológica contra Cuba* s'inscrit dans cette perspective²⁵. L'opération y était en effet présentée comme « l'une des plus secrètes actions de subversion et de guerre psychologique menées par la CIA, le Département d'Etat et des institutions religieuses des Etats-Unis, avec l'appui interne de réseaux d'espionnage et d'organisations contre-révolutionnaires [...] au service de la CIA ». Or au même moment, les autorités cubaines tentaient de faire revenir Elián González au pays : l'assimilation entre les deux événements, à quarante ans de distance, n'était pas difficile et le rappel des séparations subies alors n'était pas fortuit, non plus que l'évocation des services américains. Bien entendu, ce rappel n'était pas neutre pour l'Eglise catholique. Il tendait là aussi à l'assimilation entre hier et aujourd'hui et conduisait à refuser l'idée même d'une évolution doctrinale et politique, malgré l'influence externe de Vatican II et les conséquences internes des débats de l'ENEC.

On retrouve cette thématique, de manière beaucoup plus nuancée il est vrai, dans les écrits d'Aurelio Alonso Tejada, chercheur au Centre de recherches psychologiques et sociologiques de l'université de La Havane. De fait, l'expression académique officielle recoupe en majeure partie l'assimilation Etats-Unis/Eglise catholique/Eglise de Miami/ opposition de Miami destinée à l'opinion en général.

Cet universitaire estime que le catholicisme cubain a connu une régression depuis la période de l'ENEC et constate que certaines publications, explicitement *Vitral*, « tendent à franchir [...] la frontière de la déstructuration du socialisme ». Il lui apparaît pourtant que le projet socialiste a « fait preuve de capacité de résistance et d'équilibre » et rassemblé de ce fait un consensus « universel »²⁶. En refusant les

jour de l'action de grâce (*Thanksgiving*) par des pêcheurs et des gardes-côtes américains. Alors que ce type de fait divers avait été relativement courant depuis le début de la période spéciale, la survie d'un enfant de six ans, qui disait avoir été aidé par les dauphins du détroit de Floride, apparut immédiatement comme un signe du destin. La communauté cubaine de Miami se chargea de le faire savoir et l'aventure fut reprise par tous les médias, l'accent étant mis sur la signification nécessairement miraculeuse de la survie d'Elián. Or cette médiatisation déclencha une réaction aussi énorme qu'inattendue côté insulaire. Le régime aida la famille de l'enfant à demander son retour immédiat puis mit en place une intense mobilisation populaire et médiatique jusqu'au moment où l'affaire se dénoua avec le retour d'Elián à Cuba.

²⁵ Ramón Torreira Crespo et José Buajasán Marrawi, *Operación Peter Pan. Un caso de guerra psicológica contra Cuba*, Editora política, La Havane, 2000. La même année est projeté un documentaire intitulé *Del otro lado del cristal* (Cuba, ICAIC, 2000), rassemblant les témoignages de femmes ayant été victimes de cette opération.

²⁶ Aurelio Alonso Tejada, *Iglesia y política en Cuba*, éditorial Caminos, La Havane, 2002, pp. 127-129.

apports de l'ENEC et en réduisant la pensée des centres civiques à leurs revendications les plus libérales, Aurelio Alonso Tejada parvient à des conclusions orthodoxes dans le contexte cubain. Il écrit ainsi :

« Sur le plan politique, la saine inquiétude démocratisante que l'on perçoit dans les textes des intellectuels catholiques ne nous suggère aucune piste qui se démarque du dispositif libéral, coupable de convertir les systèmes politiques européens en véritables marchés électoraux. Les promoteurs du modèle néo-libéral eux-mêmes n'ignorent pas que, sous le manteau de la démocratie, se sont disséminés le clientélisme et la corruption et que la sécurité politique, économique et sociale, soit-disant garantie pour les peuples par les systèmes démocratiques [...], sont loin d'être satisfaites. »

On retrouve donc, grâce à l'oblitération d'une majeure partie de la doctrine sociale catholique, un discours classique du régime cubain : l'inefficacité sociale et le discrédit démocratique face auxquels les institutions socialistes, sans être parfaites, restent, elles, « susceptibles de perfectionnement ». L'équivalence induite entre l'Eglise conservatrice prérévolutionnaire et l'Eglise actuelle est certes feutrée. De même, le rapprochement entre les choix de l'exil et ceux des catholiques cubains n'est pas affirmé mais suggéré, notamment sur un plan économique par le glissement du libéralisme au néo-libéralisme.

Une autre ligne critique existe dans les écrits d'Aurelio Alonso Tejada et rejoint, là encore avec des nuances, le discours officiel : il s'agit de la relecture de la visite pontificale. Revenant sur l'événement, cet universitaire distingue des contradictions dans les attitudes adoptées par Jean-Paul II : l'une incluante (la pauvreté, le développement, les valeurs), l'autre excluante (le renforcement de l'Eglise catholique, l'éthique chrétienne). Il constate ainsi, et on ne peut que le suivre sur ce point, la minoration des religions afro-cubaines. Mais il en vient surtout à une critique politique des positions pontificales dont les conclusions rejoignent la lecture déjà opérée du discours catholique. Aurelio Alonso Tejada souligne que « l'apport social de la Révolution – explicitement reconnu par l'Eglise depuis 1987 – reste ignoré dans le discours papal » et que le souverain pontife se contente d'offrir la doctrine sociale de l'Eglise comme paradigme. Or, selon Aurelio Alonso Tejada, cette doctrine manque de projet alternatif aux problèmes qu'affronte l'ordre capitaliste. Une conclusion s'impose : le maintien d'un « fondamentalisme catholique », l'impossibilité pour l'Eglise de trouver « une vision de sortie postcapitaliste, capable de donner une réponse effective aux préoccupations prioritaires de son agenda global »²⁷.

²⁷ Aurelio Alonso Tejada, *op. cit.* pp. 105-112. Sans le formuler clairement, cette critique rejoint les préoccupations de la théologie de la Libération. Précisons à cet égard que si Fidel Castro a longtemps fréquenté les représentants de cette tendance (notamment Frei Betto) et parfois adopté son langage, cet intérêt ne s'est pas traduit par une implantation durable à Cuba. De son côté, le clergé cubain a, dans sa majorité, refusé les conséquences politiques des thèses libérationnistes pour s'en tenir à une lecture pastorale de son rôle.

Une approche progressive et différenciée

Si le cardinal, en tant que symbole et chef du catholicisme cubain, défend une position de principe claire quant à la séparation du religieux et du politique, d'autres ne s'interdisent pas de passer cette frontière invisible. Beaucoup de dissidents, d'ecclésiastiques et de laïcs n'en font pas mystère. Interrogé sur ce point au printemps 2004, Dagoberto Valdés précisait qu'il apportait son appui personnel à Oswaldo Payá et non au MCL. Il mentionnait ses liens avec d'autres figures de la dissidence, notamment Elizardo Sánchez et Hector Palacios²⁸. Mais ces relations personnelles n'ont pas de portée en elles-mêmes. Plus significatifs sont les contacts établis dans un cadre formel. C'est le cas lors des séminaires ou des conférences organisés par les centres de réflexion catholiques, notamment au sein du CFCR. C'est encore plus vrai des semaines sociales auxquelles participent de nombreux laïcs parmi lesquels se trouvent régulièrement des dissidents chrétiens.

Il est instructif de s'arrêter sur les conclusions de certaines des semaines sociales pour mesurer le chemin parcouru par les intellectuels catholiques sur la question politique. Sans pouvoir apporter formellement leur soutien à l'opposition, les participants semblent de plus en plus désireux d'en appeler à un environnement sociopolitique peu différent de celui que voudraient souhaiter les dissidents. Ainsi, la VIII^e semaine sociale, tenue à Cienfuegos du 10 au 13 octobre 2001, a-t-elle débouché sur des « lignes d'action » très oppositionnelles²⁹ :

- promouvoir un programme de réconciliation et de dialogue entre les Cubains au dedans et en dehors de l'île (point 11) ;
- appuyer le droit constitutionnel des Cubains à être consultés sur les changements législatifs que propose le Projet Varela ou d'autres projets positifs le cas échéant (point 15) ;
- créer des projets d'initiative législative appuyés sur la Constitution pour la défense des droits de l'homme (point 17) ;
- apporter des formations en matière de droits de l'homme (point 18) ;
- profiter de tous les espaces possibles pour apprendre et appréhender l'exercice de la démocratie réelle, par exemple dans les conseils municipaux (point 19) ;
- faire des commissions diocésaines Justice et Paix les interlocutrices des divers groupes, mouvements, partis, organisations et autorités qui sont en train de mettre en place une nouvelle société, tout en respectant la compétence de chacun (point 20) ;
- faciliter les espaces de dialogue, de réflexion, de débat entre les intéressés et entre les divers projets de personnes, de mouvements ou de partis dans le but de connaître et de participer à ces initiatives (point 21) ;
- dénoncer les violations des droits de l'homme.

²⁸ Entretien avec Dagoberto Valdés, 16 avril 2004.

²⁹ Les textes et les conclusions de cette VIII^e semaine sociale, au cours de laquelle Dagoberto Valdés et Oswaldo Payá se sont montrés tous deux actifs, sont disponibles sur le site de *Vitral* www.vitral.org

On voit l'importance de la réflexion politique dans les débats catholiques et la place qu'y prend la relation avec la dissidence. Peut-on pour autant considérer ces positions comme une inflexion majeure de la communauté catholique susceptible de contrevenir aux conseils de prudence du cardinal ? Sans doute pas. Les semaines sociales demeurent des instances fermées, sans répercussions dans le pays. Elles sont, comme peut l'être sur un plan plus large *Vitral*, des laboratoires d'idées, des lieux de confrontations et d'échanges intellectuels dont la vocation est d'éclairer l'action de l'Eglise plus que d'en déterminer les modalités. Peut-on y voir la volonté de créer, parallèlement au discours de la hiérarchie, une seconde voie, plus ouverte, plus revendicative et chargée d'explorer l'avenir ? Sans être jamais exprimée explicitement, cette possibilité est présente. Reste que la proximité des thématiques abordées par ces secteurs du catholicisme et par la dissidence (notamment la dissidence catholique) n'est pas sans ambivalences. Une fois encore, la période de la prétransition opacifie les différences et fédère les oppositions. Pourtant les thématiques communes pourraient bien révéler à terme des concepts différents et conduire les uns et les autres à reconsidérer leurs positions. A titre d'exemple, les catholiques et les dissidents conçoivent-ils identiquement la question des droits humains ? La transparence souhaitée par les dissidents correspond-elle à la vérité défendue par les chrétiens ? Dans le même esprit, la promotion de la société civile, revendiquée par chacun tant la confiscation opérée par le pouvoir castriste est durement ressentie, recouvre-t-elle des options similaires ou dissemblables ? Alors que le pluripartisme en apparaît comme l'émanation la plus naturelle pour la dissidence, est-ce le cas pour les catholiques ? Enfin, et pour ne pas allonger la liste des possibles ambivalences, la réconciliation nationale a-t-elle le même sens pour tous ? Rien n'est moins sûr. Après la semaine sociale de Cienfuegos, la montée en puissance du Projet Varela a réactivé ce type de questions.

Le Projet Varela, un projet fédérateur par défaut ?

Soutenu par des catholiques engagés dans l'action politique, fondé sur l'exemplarité de l'action du père Varela au XIX^e siècle, le projet d'Oswaldo Payá a fini par représenter une sorte de consensus dans l'opposition au castrisme. Mais cette revendication des droits civiques est-elle une option de long terme ? Si elle possède une capacité immédiate de rassemblement, est-elle autre chose que la coalition du refus au castrisme ? Dans le catholicisme, après le clergé et l'action laïque caractérisée par l'équipe de *Vitral*, le Mouvement Chrétien Libération représente un troisième cercle, émancipé de la hiérarchie et directement engagé dans les enjeux politiques. C'est pourquoi les relations entre les responsables catholiques et Oswaldo Payá demeurent distendues. L'histoire personnelle du leader du MCL n'y est pas étrangère : issu d'une famille pratiquante, il a vécu très jeune la discrimination à l'égard des catholiques et s'est fortement engagé dans l'action laïque au cours des années 1980. Il a, à ce titre, participé aux débats de l'ENEC avant de se heurter au conservatisme prudent des responsables de l'Eglise. La création du MCL, en 1988, est directement issue de ce conflit interne, Oswaldo Payá souhaitant se donner les moyens d'une action civique correspondant à sa vocation de laïc. Communauté de

valeurs mais divergences pratiques fondent donc le rapport au catholicisme du Projet Varela. Avec les autres acteurs de l'opposition au castrisme, les bases de ce rapport s'inversent. Dans les deux cas, une dimension manque pour donner une cohérence de long terme à la dynamique enclenchée par Oswaldo Payá, mais cette contradiction n'est pas encore apparue comme telle.

Quelle est la teneur du Projet Varela ? Il s'agit, comme le répète Oswaldo Payá, d'aller « de la loi à la loi » c'est-à-dire d'utiliser les recours prévus par la constitution de 1976 pour proposer des changements à l'ordre institutionnel castriste sur le modèle de l'action dissidente en Europe de l'Est après les accords d'Helsinki. S'appuyant sur l'article 88-g de la constitution, qui prévoit l'organisation d'un référendum d'initiative populaire sur proposition de 10 000 citoyens au moins, le MCL a rassemblé les signatures nécessaires et demandé à l'Assemblée nationale du pouvoir populaire, le 10 mai 2001, de convoquer une consultation portant sur les cinq points suivants :

- « – le droit de libre association [...] en respectant le principe du pluralisme et la diversité des idées présentes dans la société, la liberté d'expression et de presse ;
- l'amnistie pour tous les détenus, sanctionnés et emprisonnés pour des motifs politiques qui n'auraient pas participé à des actes attentant directement à la vie d'autres personnes ;
- le droit de constituer des entreprises privées aussi bien individuelles que coopératives ;
- l'établissement de circonscriptions électorales pour les élections, par vote direct des électeurs, aux assemblées municipales, provinciales et nationale du Pouvoir populaire ;
- des élections générales dans un délai compris entre deux cent soixante jours et trois cent soixante-cinq jours après la réalisation du référendum. »³⁰

L'initiative du MCL représentait, comme on le voit, une nouveauté radicale dans la forme. Non seulement en ce qu'elle souhaitait utiliser les instruments institutionnels mis en place par le pouvoir, mais encore dans le ton employé. Considérant à juste titre que, si les dix mille signatures nécessaires au référendum d'initiative populaire étaient réunies, il s'exprimait au nom du peuple souverain, le projet s'adressait aux députés de l'ANPP sur le mode de l'injonction. Un tel comportement restait sans doute inconcevable pour la majorité des Cubains, non par respect de leur représentation nationale qui ne constituait, chacun en était conscient, qu'une nécessité formelle, mais par la remise en cause directe de l'autorité établie : le système lui-même au-delà de l'ANPP. Comment ce projet a-t-il été reçu ?

Après la déception liée à la fermeture diplomatique des années 1999-2000, après les durcissements sociaux et politiques observés à partir de la même période, le Projet Varela a recueilli un soutien important à l'extérieur de l'île. En 1999, Oswaldo Payá a reçu de la République tchèque le prix Homo hominis, et le Parlement européen lui a remis en 2002 le prix Sakharov de la liberté de pensée.

Mais le soutien le plus ferme est venu des Etats-Unis du fait notamment des positionnements internes des acteurs nord-américains concernés par la question cubaine. Le gouvernement de l'Union a paru décidé à soutenir l'initiative de Payá. Colin Powell a, selon son porte-parole, appuyé un « changement pacifique et démocratique » du pays³¹. Au sein de la communauté cubaine en exil en revanche,

³⁰ Le texte du Projet Varela a été publié à plusieurs reprises. Voir notamment Reporters sans frontières, *Cuba, le livre noir*, Editions La Découverte, 2004.

³¹ « Powell reçoit et "admire" le dissident cubain Oswaldo Payá », AFP Washington, 6 janvier 2003.

l'initiative d'Oswaldo Payá a suscité plus de controverses. Les groupes les plus radicaux ont considéré impossible de s'appuyer sur les institutions existantes pour promouvoir un changement politique dans l'île. Mais la Fondation nationale cubano-américaine, qui défendait il y a peu une position intransigeante, a notablement évolué. L'un des membres de son comité exécutif a pu écrire dans la presse de Miami :

« Les pères fondateurs en leur temps et aujourd'hui le président Bush, Oswaldo Payá et les milliers de signataires du Projet Varela avaient et ont raison de demander, de parler et de lutter pour la liberté de toutes les manières qu'ils considèrent justes et efficaces. »³²

D'une manière générale, 54 % des exilés auraient soutenu le projet et 52 % considéré que les dissidents étaient de « vrais patriotes »³³. De son côté, l'Eglise catholique de Floride a elle aussi apporté son soutien à Payá. Dès la parution du Projet Varela, plus d'une centaine de leaders religieux de l'exil ont diffusé à Miami un document l'appuyant. En visite à Cuba, en mai 2002, Jimmy Carter n'a pas hésité à évoquer à son tour le Projet Varela dans un discours retransmis à la radio et à la télévision :

« Votre constitution autorise les citoyens à demander à l'Assemblée nationale d'organiser un référendum pour modifier les lois. J'ai été informé qu'une pétition en ce sens, connue sous le nom de Projet Varela, a obtenu le nombre requis de signatures et a été déposée devant l'Assemblée [...]. Lorsque les Cubains exerceront ce droit pour changer pacifiquement leurs lois par un vote direct, le monde verra que ce sont les Cubains et non les étrangers qui décident de l'avenir de ce pays. »³⁴

Une discussion a suivi au cours de laquelle les étudiants présents ont dénoncé le projet comme une manœuvre de l'étranger, tandis que l'ancien président en profita pour demander au gouvernement d'autoriser l'Eglise catholique à ouvrir des écoles. Au fait des risques liés à un soutien américain trop flagrant, Oswaldo Payá a veillé par la suite à réaffirmer la nécessité d'un processus de transition cubano-cubain. Il a notamment assuré ne pas souhaiter de financements américains pour la dissidence et affirmé qu'il fallait « désaméricaniser la vision d'une solution du problème cubain »³⁵.

Les diverses composantes de la dissidence ont dans un premier temps soutenu les efforts d'Oswaldo Payá. Un *Appel au soutien d'un référendum sur le Projet Varela* a été signé par les responsables de plus de 130 mouvements. Puis une ligne de fracture est apparue. Elle tient d'abord à l'aspect confessionnel du mouvement et à son leader. L'entêtement d'Oswaldo Payá, sa volonté soutenue par la foi, lui avaient permis de

³² Domingo Moreira, directeur et membre du comité exécutif de la FNCA, « El proyecto Varela : hacia la democracia », *The Miami Herald*, 5 juin 2002.

³³ Ce qui ne représente que la moitié des opinions mais constitue néanmoins une évolution notable. Sondage effectué par Benxiden y asociados en Floride et publié le 16 mai 2002.

³⁴ Jean-Michel Caroit, « Jimmy Carter plaide pour des réformes démocratiques dans un discours historique au peuple cubain », *Le Monde*, 16 mai 2002.

³⁵ David Gonzalez, « Dissident says Cuba inventing US threat », *International Herald Tribune*, 20 mai 2003.

mener son projet jusqu'à son terme institutionnel (la présentation des signatures à l'ANPP), et civique (la mise en place d'un débat public malgré les contraintes du régime). Mais si les autres organisations de la dissidence ont apporté leur soutien à cette initiative, la personnalité de Payá a fini par en exaspérer plus d'un : en revendiquant pour lui-même l'expression de la volonté populaire, ce dernier a prétendu à une légitimité que le reste de la dissidence n'entendait pas lui abandonner.

Un débat plus profond a porté sur l'efficacité et les risques induits du Projet Varela. La volonté d'action civique du MCL, le fait d'aller « de la loi à la loi », possédait d'évidents avantages tactiques, et d'abord celui de réveiller les consciences sans leur faire prendre le risque de remettre en cause le cadre institutionnel qui leur était imposé. Pourtant, selon Jorge Salcedo, le Projet Varela a créé « un précédent funeste » en ce qu'il a reconnu la constitution socialiste de l'île³⁶. C'est d'ailleurs le reproche fait à Payá par une grande partie de la communauté en exil. Reste que la remise en question du système par la voie citoyenne est allée au-delà de la simple argumentation juridique. Elle a institué, comme l'a parfaitement compris le régime, un rapport de forces politiques. Elle a aussi eu le mérite ambigu d'avoir déclenché une mobilisation médiatique et un soutien international dont le MCL et Oswaldo Payá ont été les premiers bénéficiaires.

Le régime a d'abord opposé un long silence à cette demande mais, après le discours de Jimmy Carter qui donnait une audience internationale au Projet Varela, il a modifié son attitude : à la répression discrète a succédé la dénonciation publique et l'appel au soutien populaire. Reprenant et inversant à son profit la demande du MCL, le gouvernement a engagé à son tour une collecte de signatures puis organisé à l'été 2002 un référendum visant à rendre le socialisme « intouchable » à Cuba. Alors que l'opposition dénonçait la manipulation en cours, près de 99 % des Cubains ont voté en faveur de la proposition du régime, cette révision constitutionnelle interdisant dans le même temps la proposition du MCL. Le Projet Varela a donc été rejeté juridiquement, invalidé politiquement – en apparence –, et nombre de ses promoteurs emprisonnés. L'amplitude de la réaction du pouvoir dénote sa réelle inquiétude vis-à-vis de ce nouveau mode civique et légaliste de contestation de l'ordre établi. Si la répression lui a offert un répit, elle a également nourri la désapprobation internationale et le discours de l'opposition. En utilisant un tel arsenal contre un projet civique, le régime s'est lui-même dénoncé comme un autoritarisme sans autre objectif que sa propre continuité.

L'affirmation de la double nature ecclésiale, une réponse suffisante à la demande d'engagement politique ?

Pour l'Eglise, le Projet Varela constituait une question complexe, et la hiérarchie a paru parfois hésiter quant à l'attitude à adopter à l'égard de ses promoteurs. L'existence d'un mouvement catholique influent au sein de la dissidence pouvait être un facteur déterminant pour faire du clergé l'un des acteurs essentiels de la transition, mais ce mouvement ne pouvait pour autant parler en son nom ni apparaître comme représentatif de l'ensemble du monde catholique, ce d'autant moins qu'il se situait dans la

³⁶ Jorge Salcedo, « El Proyecto Varela o las trampas de la fe », *Revista Hispano-cubana*, Madrid, 2002.

confrontation avec le régime. Le haut clergé a dû par ailleurs compter avec les initiatives locales des prêtres et des laïcs et considérer leur volonté d'engagement sur le terrain voire de soutien explicite au Projet Varela. Il a donc fallu formuler un positionnement susceptible de répondre aux attentes des uns et des autres ou de fournir plusieurs lectures. C'est d'une certaine manière à cela que tendait le « choix du non choix » fait par la hiérarchie catholique : une attitude prudente ponctuée d'interventions rappelant chacun à son domaine de compétences.

Quelles ont été, en effet, les réactions officielles des responsables catholiques au projet du MCL ? Le cardinal Ortega s'est toujours refusé à soutenir Payá. Outre une relation personnelle conflictuelle, ce refus s'est fondé sur la nécessité de donner à l'Eglise les moyens d'être présente dans la Cuba actuelle pour l'être dans la Cuba future, ce qui revenait à privilégier l'existant. Il s'est fondé sans doute aussi sur une évaluation négative du projet lui-même, les responsables catholiques ne paraissant pas le considérer viable sur un strict plan juridique. Après avoir gardé le plus longtemps possible un silence neutre, le cardinal a précisé son point de vue en janvier 2003, en envoyant une lettre de félicitations au dirigeant du MCL. Rendant hommage à son « indéfectible fidélité au Christ et à l'Eglise », il l'a loué d'avoir « mené sa lutte avec opiniâtreté en faveur de ce qu'en conscience il estimait nécessaire pour le bien du pays », mais a précisé que si les catholiques avaient le droit de « participer à la vie politique », l'Eglise ne devait pas « se manifester en faveur de telle ou telle tendance politique »³⁷. Les limites de chacun s'en sont trouvées tracées : si l'initiative politique individuelle est admise, la légitimité religieuse appartient à l'Eglise et Payá lui-même relève de cette autorité. Il ne peut donc agir que pour lui-même tandis que l'entité « catholique » relève du cardinal, seul habilité à définir dans quelle mesure le religieux devient du politique et dans quelle mesure ce religieux-politique doit peser sur le siècle.

Les secteurs les plus engagés de l'Eglise sont cependant demeurés convaincus de l'utilité du projet. C'est le cas de Dagoberto Valdés et de l'équipe de *Vitral* qui a pris parti en faveur du Projet Varela et a appelé ses lecteurs à le signer. La revue n'a d'ailleurs plus hésité à présenter les dissidents comme un exemple et a écrit à ce propos :

« En essayant peu à peu cette liberté [...] nous comprendrons pourquoi certains de nos compatriotes ont enlevé ce que le père Varela appelait des "masques politiques" : ils disent ce qu'ils pensent, font ce qu'ils disent [...], ne cèdent pas aux intrigues de la peur [...], travaillent pour la justice et la liberté ici et maintenant, ne veulent pas partir de ce pays [...] »³⁸

Les laïcs de Pinar del Río ont utilisé tous les moyens dont ils disposaient pour promouvoir cette action. Plus encore, plusieurs prêtres de la région ont apparemment été convaincus par les laïcs de lire en chaire le document du MCL sans que les responsables de l'évêché en soient avertis.

Reste que ces tentatives de diffusion par le bas – et par le bas clergé – des propositions du MCL sont demeurées circonscrites et ne semblent devoir conduire à aucune évolution à la polonaise. Pour des raisons idéologiques, personnelles ou simplement du fait de la conscience de sa fragilité, l'Eglise s'en est tenue aux positions

³⁷ Voir « L'Eglise catholique cubaine félicite le dissident Oswaldo Payá », dépêche de l'AFP La Havane, 27 janvier 2003.

³⁸ Dagoberto Valdés, « Animo : el miedo no tendrá la última palabra », *Vitral* n° 50, juillet-août 2002.

définies par le cardinal : un accompagnement graduel du changement social et un positionnement d'abord pastoral. Reste également que le rôle de Payá vis-à-vis de l'Eglise n'a jamais été précisé, si ce n'est par l'éloignement à la fin des années 1980³⁹. Or le dirigeant du MCL a eu parfois tendance à caractériser lui-même ce rôle en revendiquant l'homologie du religieux et du politique, homologie dont il serait en quelque sorte l'émanation. Confrontés à cette lecture et à l'impatience des laïcs, les responsables catholiques cubains ont été conduits à définir plus clairement leurs positions.

C'est pourquoi la Conférence des évêques catholiques de Cuba (COCC) a fait paraître en septembre 2003 une instruction théologico-pastorale intitulée « La présence sociale de l'Eglise »⁴⁰. Fruit de nombreuses discussions, cette instruction aux membres du clergé et aux laïcs visait à rappeler clairement la mission de l'Eglise cubaine et à rassembler ceux qui sont chargés de la mener à bien. Mais elle était également significative de l'hostilité au régime de certains secteurs du monde catholique, hostilité que la Conférence des évêques prit en compte.

Les évêques ont fait dans le constat le constat de l'évolution négative de l'île en matière politique. Ils ont rappelé l'ouverture économique du début des années 1990 et les espoirs liés à la visite du pape. Le message du souverain pontife était, selon eux, à double sens : « non seulement une invitation à l'insertion croissante de Cuba dans le concert des nations, mais aussi la réclamation d'une ouverture interne [...] ». Cette demande ne couvrait pas seulement le domaine social et l'éducation, elle allait jusqu'à la liberté d'expression et la participation sociale et politique. Or cinq ans plus tard, les Cubains se trouvaient devant un « apparent processus de révision qui ne favorise pas les aspirations au pluralisme, à la tolérance, à l'ouverture ». Il s'agissait d'un « retour au langage et aux méthodes propres aux premières années de la Révolution dans tout ce qui concerne l'idéologie [...]. On identifie la société et l'Etat de sorte que l'Etat se transforme lui-même en conscience des citoyens ». On voit ici comment la hiérarchie catholique a repris à son tour l'argument de révisionnisme et de conservatisme employée contre elle par le pouvoir. Mais elle est allée encore plus loin en exprimant sa préoccupation au sujet de « l'emprisonnement et les lourdes condamnations imposées à un nombre considérable d'opposants politiques [...] ».

Ce type de déclaration semblait bien placer le monde catholique dans une attitude de confrontation avec le régime dont la suite logique aurait dû être la concurrence pour le pouvoir. Mais les responsables de l'Eglise ont refusé cette lecture. La COCC a rappelé à cet égard :

« L'Eglise est d'origine divine et n'est donc assimilable à aucun autre élément intégrant la société. L'Eglise n'est pas une société alternative à la communauté des hommes [...] elle est une communauté ouverte à tous et elle accueille en son sein ceux qui appartiennent à diverses institutions étatiques, gouvernementales et même militaires. »

³⁹ Oswaldo Payá animait alors un groupe de réflexion au sein du diocèse de la Havane. Le bulletin de ce groupe, *Palabra de Dios*, jugé trop provocateur, a été suspendu par les autorités ecclésiastiques et Payá s'est trouvé contraint de continuer son action hors des institutions de l'Eglise.

⁴⁰ COCC, « La presencia social de la Iglesia. Instrucción teológico-pastoral », publiée le 8 septembre 2003 à Cuba. Même source pour les citations qui suivent.

Cette universalité ne s'oppose pas à la préoccupation pour les plus faibles. Au contraire, c'est l'inspiration théologique de l'Eglise qui la conduit à s'occuper de « la situation des exclus ». Et c'est encore cette vision théologique qui doit interdire de « concevoir l'Eglise [...] comme une institution sociale de plus qui s'oppose aux autres dans la logique du pouvoir ». L'Eglise est « signe de communion » pour les évêques et doit exercer sa « charité politique ». Son rôle social découle de sa nature religieuse et non d'une nature politique. Elle ne peut donc « être identifiée avec aucun parti politique ni ressembler à aucun ; elle n'est pas non plus une société économique-financière [...] ni principalement une entité d'assistance aux malades et aux invalides ». Reste qu'au-delà du principe de la différence de nature entre religieux et politique se trouvent la personne humaine et l'organisation sociale, objet l'une et l'autre de l'action de l'Eglise comme de l'Etat.

Les évêques cubains ont partiellement échappé à cette contradiction, ou tenté de la dépasser, en affirmant la neutralité limitée de l'Eglise. Selon eux, leur mission « n'est pas d'intervenir directement dans l'exercice du pouvoir civil ni dans les structures de l'opposition à ce pouvoir ». L'Eglise doit « être neutre » dans ce domaine mais elle ne doit pas l'être « dans son appel éthique à ce que les droits de tous soient respectés » dans le débat politique. On arrive donc à une sorte de catholicisme arbitre ou médiateur, juge des valeurs individuelles et sociales. Quelles sont ces valeurs ? Selon la COCC, elles tiennent dans « l'exercice de la liberté, les relations fraternelles et la recherche de ce qui transcende l'être humain ». Dans ce contexte, il faut également garantir les droits de l'homme que les évêques citent en reprenant l'encyclique *Pacem in Terris*.

Cette définition du rôle de l'Eglise, en totale opposition avec les conceptions du régime cubain, a conduit les prélats à plusieurs conclusions, toutes connues mais néanmoins utiles à ce moment de l'évolution politique de l'île.

La COCC a ainsi rappelé le rôle de l'Eglise et sa nécessaire indépendance qui « ne doit pas se concevoir comme un renoncement au dialogue et aux contacts institutionnels avec les autorités de la société ». En septembre 2003, cet appel n'était pas anodin : les relations tant formelles qu'informelles entre représentants de l'Etat ou du parti et de l'Eglise étaient très ténues. Certains responsables habitués à avoir accès aux plus hauts dirigeants du régime, tel Mgr de Céspedes, étaient privés de leurs contacts. Les évêques avaient « l'impression que persiste [...] une lutte subtile contre l'Eglise pour la traiter comme une entité privée ou un fait marginal ». Or l'Eglise a besoin d'un minimum de relations avec l'Etat, ne serait-ce que pour réaffirmer ses demandes traditionnelles : présence publique dans la société, participation des catholiques à la vie associative, syndicale, politique, autorisation de construction de nouveaux temples, autorisation d'entrée de religieux et de religieuses, accès aux moyens de communication et « présence de l'Eglise dans le champ éducatif ».

A ce message destiné aux responsables du régime, la hiérarchie catholique en ajouta un second à l'attention de ses éléments les plus radicaux. La COCC concéda d'abord un peu de terrain en admettant que « l'Eglise ne peut être neutre devant l'absence de liberté de l'homme, ou si la participation politique des citoyens selon les options personnelles de chacun n'est pas assurée ». Dans une référence claire au MCL, la Conférence assura que « l'Eglise n'adhère pas à tel ou tel projet, mais reconnaît comme une valeur le fait que les citoyens soient capables d'options libres, aient la possibilité d'adhérer au projet de société qu'ils désirent ». Cela étant, l'existence de propositions politiques alternatives émanant de secteurs catholiques ne

devait pas conduire à une remise en cause de l'autorité hiérarchique. Si les évêques reconnaissaient l'utilité d'un « sain pluralisme », ils n'en demandaient pas moins à chacun de se souvenir que « l'unité de la foi catholique » prime et qu'ils étaient en tant qu'évêques « les premiers interlocuteurs des autorités civiles ».

Enfin, les évêques cubains terminèrent leur instruction par deux références qui, pour être obligées, n'étaient pas fortuites. Ils mentionnèrent l'appui constant reçu du Saint-Siège et la solidarité dont avaient fait preuve les Eglises catholiques d'Europe et d'Amérique latine : ces précisions signifiaient opportunément que le catholicisme cubain se trouve intégré dans un réseau mondial. Seconde référence : le nom de sainte Marie de la Charité fut invoqué au moment de clore le document. Là encore, il s'agissait d'une mention de portée significative et non d'une simple clause de style⁴¹.

La double nature affirmée par l'Eglise (transcendante et incarnée) conduit nécessairement à des ambiguïtés en termes politiques. Les positions du cardinal et de la COCC n'offraient qu'une issue partielle à la contradiction résultant d'une situation d'arbitre engagé. Bien entendu, l'appel à l'unité fut loin d'être respecté. Chacun continua d'œuvrer en faveur de ce qui lui paraissait être l'ordre social et moral désirable. L'affirmation de l'autorité hiérarchique ne pesa guère sur Oswaldo Payá. Elle pesa en partie seulement sur l'équipe de *Vitral* qui bénéficiait du soutien de l'évêque de Pinar del Río. Il en alla de même dans l'Orient. Quelques mois après la parution de l'instruction des évêques, Mgr Meurice, archevêque de Santiago de Cuba, reprit sa critique acerbe du régime en affirmant dans son homélie de Noël 2003 que les « faux messianismes ont toujours existé dans l'histoire de l'humanité », les principaux ayant été « le nazisme et le marxisme-léninisme, le communisme »⁴².

Cet exemple est significatif de l'étroitesse de la marge de manœuvre des dirigeants catholiques cubains. Dans ces conditions, comment l'Eglise prépare-t-elle l'après-Fidel Castro ?

⁴¹ La référence mariale est un élément de rassemblement catholique face aux mouvements évangélistes. Elle constitue un identifiant fort pour le clergé, à Cuba comme dans toute l'Amérique. Bien entendu, cette référence est également importante dans l'île pour les religions afro-cubaines, du fait du syncrétisme de la Vierge avec Ochún.

⁴² Propos repris de Paulo A. Paranagua, « L'Eglise cubaine dénonce l'absence de libertés », *Le Monde*, 24 janvier 2004. Rappelons que Mgr Meurice s'était montré encore plus dur au moment de la visite du pape à Santiago de Cuba, en janvier 1998, lorsqu'il avait dénoncé ceux qui avaient « confondu la patrie avec un parti, la nation avec le processus historique vécu au cours des dernières décennies et la culture avec une idéologie »...

La perspective du postcastrisme et les contours de la transition

Postcastrisme et transition démocratique ne sont pas mécaniquement synonymes. A l'origine, avec d'autres, de la « transitologie », Philippe Schmitter souligne le « caractère aléatoire » de la transition et le rôle des acteurs locaux. Il relativise l'idée d'une démocratie inéluctable en affirmant son caractère révocable. Loin de s'imposer d'évidence, c'est « seulement au terme d'une longue accoutumance que ses dirigeants comme ses citoyens n'envisagent plus autre chose que sa perpétuation routinière ». Dans ces conditions, et toujours selon Schmitter, les transitions peuvent déboucher sur les quatre figures suivantes :

- le retour à l'autocratie, ce qui demeure, en termes statistiques, le « débouché le plus probable » ;
- « un régime hybride ne satisfaisant pas les critères minimaux de la procédure démocratique sans être pour autant un simple retour au *statu quo ante* », ce qui conduit à une absence de solution politique durable ;
- la « démocratie non consolidée » représentant un régime où « les procédures démocratiques minimales sont respectées » mais sans accord sur les règles de la compétition politique et de l'élaboration des politiques publiques, chaque groupe agissant dans le souci de ses propres intérêts ;
- la « démocratie consolidée sur la base de règles mutuellement acceptables, de pratiques correctes et d'une compétition tolérante entre ses principaux acteurs »⁴³.

L'exemple des transitions intervenues depuis les années 1970 peut illustrer les catégories définies par Philippe Schmitter et constituer d'ores et déjà un élément de réflexion pour le cas cubain.

Première dans la chronologie, la transition espagnole est aussi l'un des cas les plus proches de la situation cubaine : présence au sommet de l'Etat durant plusieurs décennies d'un chef autoritaire, appui de l'armée au régime, exigence de cohésion politique autour d'un parti unique, existence d'une forte diaspora... les similarités sont nombreuses. C'est pourquoi la conduite de la démocratisation espagnole retient l'intérêt. On sait que les réformes engagées par Adolfo Suarez de 1976 à 1978 ont permis non seulement la légalisation du parti communiste, la tenue des élections législatives, la relance des autonomies mais surtout l'adoption d'une nouvelle constitution établissant une monarchie constitutionnelle. Comment ce passage de la dictature à la démocratie a-t-il été rendu possible ? Il s'est appuyé, et il s'agit là de l'une des voies du possible pour Cuba, sur un accord tacite entre les différents groupes politiques et sociaux espagnols : les uns et les autres ont accepté de ne pas instrumentaliser le passé et de miser d'abord sur la démocratie pour rétablir l'unité nationale. Il est vrai que d'autres facteurs incitaient fortement à cette transition pactée. L'Espagne était depuis les années 1950 réinsérée dans l'économie mondiale et avait

⁴³ Philippe C. Schmitter, « La démocratisation au Portugal en perspective », in Javier Santiso (dir.), *A la recherche de la démocratie*, Karthala, coll. Recherches internationales, 2002, pp. 292-295.

développé son potentiel touristique. La fin de la dictature signifiait la possibilité d'entrer dans la communauté européenne. Si Cuba semble, en ce qui concerne les structures politiques, assez proche de l'Espagne franquiste, elle s'éloigne fortement de ce modèle sur le plan de ses relations internationales. La perspective de l'intégration caraïbe ne peut s'assimiler à l'entrée dans l'Europe, non plus d'ailleurs que celle de la Zone de libre échange américaine qui reste dominée par la présence disproportionnée du partenaire nord-américain.

Les transitions latino-américaines, dans leur diversité, peuvent apporter des éléments de comparaison mais ne fournissent pas non plus de modèles immédiatement applicables dans la mesure où l'on est, la plupart du temps, passé de régimes autoritaires libéraux à de fragiles démocraties dans lesquelles l'armée reste proche du pouvoir civil. Les questions soulevées par la composante idéologique du système cubain et son économie administrée n'étaient pas à l'ordre du jour. Le cas nicaraguayen fait exception. Proche de Cuba dans son ambition politique, il a débouché, au début des années 1990, sur une alternance douce entre le Front sandiniste et le parti de Violeta Chamorro. Cette évolution exceptionnelle, d'autant plus que le Front sandiniste pouvait chercher à se prévaloir d'une légitimité historique et nationale encore en devenir, doit beaucoup à son environnement international : aux pressions venues de Washington se sont ajoutés les efforts des gouvernements de la région et de l'ONU. Le retrait progressif du pouvoir de Daniel Ortega et des sandinistes, leur acceptation de nouvelles règles les poussant à devenir un acteur politique parmi d'autres, la tenue régulière d'élections démocratiques en dépit des difficultés économiques et sociales constituent sans doute une voie possible pour Cuba. A supposer que les futurs responsables de l'île soient animés du même désir de normalisation que les sandinistes, deux obstacles pourraient survenir : l'insularité d'une part, qui fait de Cuba un monde en soi et rend moins prégnante l'insertion dans un ensemble régional, la réticence d'autre part à accepter les arbitrages internationaux.

L'ancien bloc communiste d'Europe de l'Est peut-il, quant à lui, servir de modèle pour le postcastrisme ? Là encore, la réponse paraît devoir être réservée. Dans les anciens satellites de Moscou comme à Cuba, l'appartenance au parti communiste comportait des privilèges et concernait une minorité de la population. Mais cette caractéristique commune n'a pas conduit à des évolutions similaires. Dans des pays aussi différents que la Tchécoslovaquie et l'Albanie, les partis communistes ont été écartés du pouvoir. A l'inverse, d'autres nations, comme la Pologne ou la Hongrie, ont dialogué avec les élites communistes et préféré utiliser les services des anciens cadres du parti. En Bulgarie et en Roumanie, les changements politiques ont été impulsés par les dirigeants communistes eux-mêmes.

Enfin, l'évolution démocratique de la Russie n'a pas empêché la refonte et la permanence de l'ancien appareil de sécurité. La restructuration économique du pays a permis l'apparition d'une nouvelle classe dirigeante dans le domaine industriel et commercial, mais s'est accompagnée d'un coût social élevé. La Russie expérimente une longue transition à la démocratie dont l'achèvement correspondra peut-être au moment où ces nouveaux dirigeants auront pu faire valider leurs acquis dans un cadre institutionnel solide. Il est possible que la transition cubaine suive l'un de ces chemins, mais ici aussi des différences existent avec les pays de l'ancienne Union soviétique. La plus importante est sans doute la présence à la tête de l'Etat d'un groupe d'hommes possédant ou convaincus de posséder une légitimité historique forte, et l'on sait que cette légitimité est entendue comme totale (identification de l'histoire à la nation et du

parti aux deux précédents).

En dehors des évolutions institutionnelles déjà abordées, comment peut s'envisager le postcastrisme ? Selon Enrique Patterson :

« La transformation de la succession en transition démocratique dépendra de la capacité des forces de l'opposition et de la société civile à imposer au sommet, à partir d'une énorme mobilisation citoyenne et d'une énorme pression politique, un modèle de transition pactée. »⁴⁴

Cette vision n'est pas nécessairement partagée par les acteurs externes. Pour s'en tenir aux Etats-Unis, interlocuteur obligé du postcastrisme, leur préoccupation essentielle réside, sur le plan politique, dans une transition ordonnée et ouverte. Ordonnée dans la mesure où la crainte de vagues d'émigration consécutives à des troubles sociaux est toujours forte. L'ancien chef de la section des intérêts américains, Michael Kozak l'a exprimé clairement : « La géographie des deux pays est telle qu'une crise économique, une querelle politique ou un désordre civil à Cuba produit potentiellement des centaines de milliers d'émigrants dans le détroit de Floride »⁴⁵. Ouverte car au-delà de l'ordre public, c'est l'ordre institutionnel qui est recherché par Washington en raison non seulement des principes démocratiques mais également de la sécurité qu'il assure aux relations commerciales. Le gouvernement américain soutient donc l'idée de la démocratisation de l'île et il aide, non sans ambiguïté, certains mouvements dissidents. S'il ne peut prendre directement parti dans les propositions d'élaboration d'un nouveau régime, il entend en revanche fournir une assistance technique susceptible de renforcer l'Etat de droit le jour venu comme les autorités américaines l'ont exprimé dans leur rapport du 28 janvier 1997 intitulé « Soutien à la transition démocratique à Cuba »⁴⁶. Il s'agirait de renforcer conjointement l'appareil démocratique et les relations commerciales en réformant les différents codes et en se donnant les moyens de lutter efficacement contre la corruption.

Mais comment faire évoluer la société cubaine sans remettre en cause les fragiles consensus sociaux qui la caractérisent ? Ainsi, dans le domaine des pensions, le retour à une économie de marché et à une monnaie unique, dans un pays vieillissant, posera immédiatement un problème de financement et débouchera sans doute sur une augmentation de l'âge de la retraite et sur la mise en place d'un système de cotisation d'autant plus lourd qu'il n'existe pas encore. La gratuité de la santé induit le même type de choix. D'autres secteurs feront apparaître une problématique identique : la nécessité d'un retour à la notion de coût et ses conséquences en termes sociaux. Pour supporter cette évolution en matière sociale, comme d'ailleurs dans les domaines institutionnel et économique, la transition paraît nécessiter un consensus plus large, plus essentiel, passant par un processus long touchant aux fondements moraux et culturels de la société. Guy Hermet note à ce propos que :

⁴⁴ Enrique Patterson, « Sucesión vs transición », *El Nuevo Herald*, 30 janvier 2003.

⁴⁵ « The prospect for a peaceful transition in Cuba : six months after the papal visit », propos de Michael Kozak, *Dallas Morning News*, 28 septembre 1998.

⁴⁶ « Support for a democratic transition in Cuba », rapport de USAID et d'autres agences américaines en application de la loi Helms-Burton, 28 janvier 1997. Disponible sur www.usaid.gov

« La transitologie a fait trop peu de cas des soubassements culturels ou paraculturels de la démocratisation, notamment en ce qui touche à l'état de la société. [...] La compréhension des dilemmes de la démocratisation des pays sortis du communisme, tout comme, par exemple, de ceux de l'incertaine transition mexicaine, requérait à l'évidence des paradigmes nouveaux, capables de prendre en compte la difficulté spécifique qu'un parti unique ou dominant éprouve à abandonner son hégémonie. »⁴⁷

Pour appréhender le postcastrisme, un processus plus large que la seule transition politique doit en conséquence être envisagé : celui de la réconciliation nationale.

L'Eglise peut-elle devenir l'arbitre des conflits cubains ?

Les fractures de la société cubaine sont multiples. Comme l'indique Gonzalo Barrios Ferrer, divers problèmes se sont accumulés depuis 1902 et la difficile construction de l'Etat-nation : le « traumatisme » de la mise en place de la République, « la frustration du projet démocratique et social entamé avec la révolution de 1933 et inscrit dans la constitution de 1940 », la décrédibilisation de la démocratie dans les années 1940-1950, à quoi s'ajoutent les violences du *batistado* et l'autoritarisme castriste⁴⁸. Depuis 1959, de nouvelles figures du désaccord national sont intervenues : idéologiques, économiques et patrimoniales mais aussi personnelles et familiales tandis que le conflit ethnique s'amenuisait sans disparaître. Comment trouver une issue à cette situation et permettre la transition ? Face à l'unanimisme voulu par le régime, de nombreux secteurs envisagent la réconciliation nationale comme une nécessité. Ils peuvent s'appuyer sur les exemples, controversés, de plusieurs sociétés latino-américaines pour tenter de discerner des lignes d'action : d'une part un travail sur la mémoire et la vérité historique accompagné d'une politique du pardon, de la repentance, d'autre part, coexistant avec le travail de mémoire, une volonté de justice et d'application du droit dont l'amnistie mais aussi les condamnations peuvent être des variantes.

On constate immédiatement que les voies et moyens de la réconciliation font appel à des notions juridiques mais également à des notions morales dont l'Eglise catholique peut *a priori* se prévaloir. Son expertise humaine et éthique paraît la désigner comme un acteur central dans un processus de réconciliation nationale. C'est bien ainsi que l'entendent les évêques cubains. Pour autant, le clergé n'a pas clairement défini ce que devait être la réconciliation du point de vue des valeurs catholiques. C'est à l'intelligentsia laïque, et spécifiquement à Dagoberto Valdés, que cette tâche est revenue.

Reprenant une thématique centrale de l'action catholique à Cuba dans une

⁴⁷ Guy Hermet, « Le charme trompeur des théories : un état des travaux », in Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Karthala, coll. Recherches internationales, 2000, pp. 315-342.

⁴⁸ Gonzalo Barrios Ferrer, « Cuba : historia, democracia, transición », article disponible sur le site www.iaeaal.usb.ve/91/91-2.pdf

intervention présentée lors de la IV^e semaine sociale catholique⁴⁹, ce dernier insiste sur les notions de responsabilité et de solidarité pour distinguer la réconciliation des arrangements de toutes sortes. Comme le prônent les centres civiques, il affirme la nécessité d'une reconstruction citoyenne pour aller vers la réconciliation, celle-ci étant entendue comme l'application sociale des valeurs éthiques et/ou catholiques déjà constitutives de la personne.

Une telle base citoyenne doit permettre de franchir « les pas qui représentent un authentique processus de réconciliation nationale ». Cette seconde étape met sur le même plan des concepts moraux, des notions juridiques et des perspectives politiques. Du point de vue moral, Dagoberto Valdés en appelle à la « recherche de la vérité », de « l'humilité » et à la « volonté de réconciliation », ce qui implique le renoncement au mensonge et à l'égoïsme. Parallèlement, il demande le respect des droits de l'homme et du citoyen et « la mise en place d'un chemin de justice ». Cette expression reflète parfaitement la difficulté d'un postautoritarisme conjuguant le droit et la morale. Il s'agit de faire en sorte que la « logique punitive » conduise à la réhabilitation des condamnés et non à leur « destruction », souci qui pousse Dagoberto Valdés à demander l'abolition de la peine de mort. Dans le même esprit mais faisant passer les valeurs chrétiennes devant la procédure judiciaire, il suggère de « pratiquer le pardon et de déclarer l'amnistie » car « au-delà de la justice il y a le pardon » et parce que, selon lui, « une amnistie ample et généreuse est le meilleur chemin pour la réconciliation ». On voit ici le lien profond qui existe entre la pratique religieuse et la possibilité de surmonter une confrontation sociale ou familiale violente, car Dagoberto Valdés est bien conscient du risque d'injustice lié au pardon et à l'amnistie : c'est pourquoi il souhaite une réelle « volonté de pardonner » et « la conscience de ce que chacun, à un moment ou un autre, a besoin du pardon »⁵⁰. Ces considérations s'accompagnent d'une perspective politique et sociale puisque le directeur de *Vitral* demande la réinsertion des exclus mais aussi le changement des structures sociales, ce qui signifie « non seulement des lois nouvelles mais également des institutions nouvelles et un style de participation rénové ». Enfin, il est recommandé « d'édifier la paix », celle-ci étant entendue comme un consensus harmonieux et non comme « la tranquillité apparente de la peur et de l'accommodement ». Ce programme étant établi, reste à voir si l'Eglise peut s'en prévaloir et comment elle peut, le cas échéant, participer à un processus de réconciliation nationale.

Plusieurs secteurs de la vie politique et sociale cubaine, ceux de l'exil compris, chercheront le jour venu à se placer au centre d'un processus non seulement de transition mais aussi de réconciliation. Comme le monde catholique, l'opposition interne entend promouvoir un postcastrisme pacifique. La CCDHRN d'Elizardo Sánchez accomplit un travail important. Le Mouvement Chrétien Libération d'Oswaldo Payá souhaite mener parallèlement ses propositions de transition « de la loi à la loi »

Dagoberto Valdés, « Participación ciudadana y reconciliación nacional », *Sociedad civil en Cuba*, www.vitral.org, 1999.

⁵⁰ Ce risque a existé ailleurs. Examinant les cas du Chili, de l'Uruguay ou de l'Argentine, Sandrine Lefranc met en doute la capacité du pardon à établir la réconciliation nationale, et souligne la possible naissance d'un sentiment d'injustice en l'absence de poursuites pénales ou d'épurations administratives. Voir Sandrine Lefranc, *Fondements de la politique*, PUF, 2002.

et sa réflexion sur la réconciliation⁵¹. De la même façon, les organisations de la diaspora envisagent de plus en plus l'avenir en termes de réconciliation nationale. C'est notamment le cas du groupe de travail Memoria, Verdad y Justicia, rassemblé autour de Marifeli Pérez Stable⁵².

A quel titre l'Eglise peut-elle prétendre non se substituer à ces mouvements citoyens mais au moins apparaître comme leur égale, voire s'instituer en médiatrice des divers intérêts cubains dans la perspective du postcastrisme ? Elle compte sur deux atouts essentiels. Le premier est constitué par les précédents étrangers. Chacun connaît le rôle joué par les responsables catholiques dans les processus de réconciliation. C'est particulièrement vrai pour des pays proches de Cuba, comme le Guatemala, ou marqués par des fractures sociales, politiques et ethniques très nettes à l'instar de l'Afrique du Sud. Le second tient à la nature même de l'Eglise cubaine. Comme ses dirigeants se plaisent à le répéter, elle constitue la plus ancienne institution de l'île, la seule à avoir perduré depuis cinq siècles. Elle dispose d'un réseau important dans le pays et touche tous les secteurs de la population. Participant à un système mondial, elle dispose aussi d'un réseau international et de liens privilégiés avec son homologue de Floride. Enfin, une fois encore, elle peut se prévaloir d'une expertise incomparable dans la mise en œuvre des valeurs de la réconciliation, du pardon et du partage. La participation du monde catholique aux processus qui suivront le castrisme, qu'on les nomme « dialogue », « réconciliation », « rencontre »..., paraît donc naturelle. C'est en tout cas ainsi que le conçoivent ses responsables. Pour Mgr Siro González, évêque de Pinar del Río, la force et le prestige de l'Eglise comme l'engagement des laïcs en font un acteur nécessaire, d'autant plus que des convulsions sont possibles tant du fait des blocages internes que du ressentiment de ceux qui sont partis. Mais la participation catholique sera un exercice difficile : à la restauration des valeurs susceptibles de conduire à la réconciliation s'ajoutera un exercice d'explication des positions du cardinal, mal comprises par Miami depuis des années⁵³.

Sur quoi la participation catholique à la réconciliation peut-elle s'appuyer ? D'abord sur ses instruments traditionnels d'intervention religieuse et sociale : travail du personnel religieux dans les paroisses, pratique sociale de Caritas, discussions et formations conduites dans les centres civiques. Mais au-delà de ces modes d'interaction avec la société civile, l'Eglise dispose de l'expérience des commissions Justice et Paix qu'elle a instaurées au niveau national et dans chaque diocèse depuis 1994 et restructurées à partir de 2000 avec l'aide des laïcs. Les tâches de la commission nationale concernent les domaines suivants :

- la diffusion de la doctrine sociale de l'Eglise par le moyen des centres civiques, des semaines sociales, des rencontres et des conférences ;
- la promotion des droits de l'homme qui passe par le travail des consultations juridiques et psychologiques et par les requêtes menées auprès des autorités (comme,

⁵¹ Le MCL estime ainsi que son Programme transitoire « ne peut pas attendre plus longtemps de même que ne peuvent plus attendre la réconciliation, le pardon et la libération qui seront la base spirituelle du processus de changement ». Voir MCL, *Documento de trabajo sobre el dialogo nacional*.

⁵² Grupo de trabajo Memoria, Verdad y Justicia, *Cuba : la reconciliación nacional*, Université internationale de Floride, Miami, 2003.

⁵³ Entretien avec Mgr Siro González, La Havane, 15 avril 2004.

par exemple, pour la libération des dissidents emprisonnés en avril 2003) ;

- la « promotion des espaces et groupes ouverts et non confessionnels de la société civile » en vue de l'expression de diverses catégories telles que les éducateurs, les économistes, les femmes au foyer ;

- enfin, les moyens de communication (diffusion des informations issues des commissions dans les publications catholiques).

Qu'ils appartiennent au clergé ou au laïcat, les responsables de cette commission revendiquent leur légitimité à être partie au processus de réconciliation nationale, voire à en être le rouage essentiel. Mais là encore, la hiérarchie demeure prudente tandis que les laïcs souhaitent s'engager plus résolument. Dagoberto Valdés exprime les positions les plus volontaires et les plus constructives sur cette question. Il considérait en 1999 que :

« [L'Eglise devait] prendre conscience de son rôle indispensable dans le processus de réconciliation nationale. Elle ne [devait] pas seulement apporter une spiritualité de pardon et de paix mais témoigner de la vérité, défendre la justice et promouvoir la miséricorde [...]. L'Eglise [...] [devait] servir de médiatrice, de garante, de témoin à tout processus de dialogue et de réconciliation nationale. »⁵⁴

Interrogé en 2004 sur la participation de l'Eglise à un tel processus, il s'est montré plus précis tout en reconnaissant que cette question était l'objet d'un vaste débat dans le monde catholique. Selon lui, sans chercher à occuper la place des partis politiques et en prenant garde de ne pas usurper le lieu du pouvoir, l'Eglise doit aider à la transition et à la réconciliation en « apportant des espaces d'expression et de liberté intérieure » et en mettant en commun son travail d'éducation à la liberté, à la responsabilité, à la démocratie. C'est dans ces conditions qu'elle peut devenir un « service de médiation et de communication pluriel » pour aider au dialogue. Elle doit également, dans cette perspective, mettre ses institutions au service de la reconstruction nationale⁵⁵. Mais comment le faire dans la pratique ? Dans son intervention déjà citée à la IV^e semaine sociale, Dagoberto Valdés a suggéré quelques lignes d'action à court et moyen terme. Il souhaite créer, au sein des commissions Justice et Paix, des sous-commissions spécialement chargées de la réconciliation nationale, et propose de gérer l'immédiat postcastrisme selon le schéma suivant :

- mise en place d'une commission de dialogue et de réconciliation nationale et de mesures d'amnistie ;

- engagement d'un dialogue réunissant les acteurs internes de la transition et la diaspora ;

- création d'espaces de participation pluralistes permettant la libre formation de partis politiques, de syndicats et d'associations ;

- modifications législatives progressives conduisant à la réforme constitutionnelle.

On constate donc tant le rôle important de la personnalité du directeur de *Vitral* dans la prise de parole publique relative à la réconciliation que le caractère dynamique des positions du monde laïc sur cette question comme sur la mise en place d'un dialogue avec la société civile. Parallèlement, la Conférence des évêques maintient un discours

⁵⁴ Dagoberto Valdés, « Participación ciudadana y reconciliación nacional », art. cit.

⁵⁵ Entretien avec Dagoberto Valdés, 16 avril 2004.

d'abord fondé sur la réévangélisation et sur la défense de l'existant. Que cela corresponde à des césures réelles au sein de l'Eglise ou à un partage des rôles face au régime, cette attitude ne saurait être que partiellement satisfaisante. Alors que le pouvoir reste figé dans une rhétorique défensive, la haute hiérarchie catholique peut-elle encore s'en tenir au souci de stabilisation et de reconstruction qui a été le sien depuis des années et confier à quelques personnalités le soin de penser l'avenir ? Si, au contraire des autorités politiques, l'Eglise dispose du temps long, elle ne saurait être absente de la transition postcastriste sans faillir à la mission qu'elle s'est fixée. Surtout, elle ne saurait, et chacun en est conscient en son sein, se contenter d'un rôle mineur dans le processus de réconciliation nationale sans remettre durablement en cause la place qu'elle a difficilement conservée dans la société cubaine depuis les débuts de la Révolution.