

Imaginaires religieux dans les luttes sociales

Marie-Christine Doran

Number 754, January–February 2012

L'Amérique latine : boussole pour les temps présents

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/67075ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (print)

1929-3097 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Doran, M.-C. (2012). Imaginaires religieux dans les luttes sociales. *Relations*, (754), 22–23.

justice qui est ré-institué. Et ce ne sont pas les juges, ni les institutions politiques qui en sont les garants, mais la société tout entière en lutte contre le détournement des postulats d'égalité supposément à la base de ces institutions.

Ce postulat d'égalité ne se réduit pas à un principe de légitimation de l'État de droit et de la démocratie moderne. Il affirme, de manière beaucoup plus fondamentale, «l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui²», remet en question la représentativité des institutions dites représentatives et questionne le caractère «participatif» de formes institutionnalisées de participation politique. Il s'agit ainsi de l'instauration d'une nouvelle forme de citoyenneté qui déborde de la seule égalité des citoyens devant la loi et devant l'urne, afin d'affirmer la capacité de tous à statuer sur la légitimité de la loi ou de l'organisation de la société, sans passer par la représentation politique et la délégation du pouvoir.

C'est ce même postulat d'égalité qui se trouve derrière les grandes marches autochtones, mais aussi paysannes, comme celles de la CONAIE (Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur), qui se succèdent régulièrement depuis 1990. Bien que ces marches semblent reposer sur des considérations identitaires, culturelles ou ethniques, la figure de l'«indianité» est plutôt le fruit d'une unification politique basée sur une relation d'exclusion. Celle-ci est commune à diverses nations autochtones n'ayant aucun lien d'ethnicité entre elles. C'est pourquoi ces marches et d'autres luttes autochtones ont pu bénéficier de la solida-

rité d'autres secteurs de la société, culminant parfois dans des soulèvements populaires qui ont conduit à la destitution de présidents – par exemple, Bucaram (1997) et Mahuad (2000) en Équateur, ou Sánchez de Lozada (2003) en Bolivie.

ACTIONS COLLECTIVES CONTESTATAIRES

Cette convergence de diverses positions autour d'une indignation commune se réalise aussi à travers les Amériques, sans avoir nécessairement des Autochtones comme principaux protagonistes. Des dizaines d'autres présidents élus sont tombés sous la pression de la rue: Collor de Mello (1992) au Brésil, Cubas (1999) au Paraguay, Fujimori (2001) au Pérou, de la Rúa (2001) en Argentine, Gutiérrez (2005) en Équateur et ainsi de suite. Les luttes des uns interpellent les luttes des autres dans la reconnaissance de la possibilité et de la légitimité de faire sécession.

Un nombre impressionnant de manifestations de masse et de *puebladas* (soulèvements populaires) ont aussi conduit à des repositionnements radicaux dans le paysage politique d'Amérique latine. Pensons au *Caracazo* au Venezuela, en 1989; à la «guerre de l'eau» et la «guerre du gaz» en Bolivie, en 2000, 2003 et 2005; et à l'Assemblée populaire des peuples d'Oaxaca au Mexique, en 2006.

Pour beaucoup, le point commun de ces actions collectives contestataires serait de s'opposer au néolibéralisme et d'être à l'origine des virages à gauche électoraux. Pourtant, elles ont leur dynamique propre, indépendante et parfois

Imaginaires religieux dans les luttes sociales

MARIE-CHRISTINE DORAN

Depuis quelques années, un phénomène nouveau émerge en Amérique latine: des rituels religieux populaires apparaissent dans des luttes sociales traditionnellement laïques. Par exemple, au Brésil, le Mouvement des sans-terre (MST) a introduit dans ses rencontres des rituels religieux œcuméniques appelés *Mística*. De même, au Mexique, les *Asambleas de Barrios* (assemblées de quartier), qui luttent pour le logement, ont incorporé de nouveaux rituels religieux dans leurs réunions. Les actions directes de prises de terrain dans plusieurs États mexicains sont également marquées par ces rites. Depuis 2009, au Chili, le mouvement de luttes contre l'impunité en matière de droits humains se caractérise par l'émergence de pratiques religieuses populaires, comme la construction des *animitas*, petites cabanes destinées à commémorer des morts violentes, injustes ou survenues dans de grandes

souffrances alors que ce mouvement n'avait jamais présenté de dimension religieuse auparavant. Loin d'être une pratique marginale, la construction des *animitas* pour marquer la mémoire de martyrs populaires de la dictature chilienne est même diffusée sur YouTube.

Ces exemples témoignent de la vitalité d'une religiosité populaire en Amérique latine, qui prend sa source notamment dans l'appropriation du christianisme par les populations autochtones. Il s'agit là d'une nouvelle étape d'une longue tradition latino-américaine d'expressions religieuses populaires aux côtés des luttes sociales et d'émancipation. La résonance populaire de la catégorie de «peuple» illustre ce phénomène d'appropriation religieuse et politique, notamment en Argentine¹ et dans la mouvance de la théologie de la libération, ainsi que dans les processus de libération nationale au Guatemala, au Salvador et au Nicaragua. On peut remonter encore plus loin dans l'histoire pour saisir l'importance de l'appropriation populaire du religieux dans les moments-clés des combats d'émancipation des populations latino-américaines. Au Mexique, la figure bien connue de la Vierge de Guadalupe est une appropriation populaire du religieux pour lutter contre

L'auteure est professeure à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa

même antagonique vis-à-vis de ces gouvernements dudit virage à gauche. D'une part, les manifestations de masse, les blocages de routes et autres actions directes spontanées se poursuivent au sein même de ces États. Mentionnons par exemple, en Bolivie, les manifestations massives contre la hausse du prix de l'essence décrétée par Morales, en 2010, et le conflit généré par le projet de construction de route dans un parc national protégé (TIPNIS). Pensons aussi aux nombreux conflits en Équateur, où des communautés autochtones s'opposent à l'exploitation pétrolière ou minière sur leurs territoires. Dans ces deux derniers cas, l'action met les discours officiels proclamant le respect de la *Pachamama* (Terre-Mère) en contradiction avec un modèle de développement « extractiviste », qui se légitime au nom d'une certaine redistribution sociale de la richesse.

D'autre part, et surtout, il faut considérer que ces actions de la base ne font pas que s'opposer à une loi ou à un gouvernement précis, mais interrogent plus profondément la légitimité de ceux qui prétendent gouverner ou représenter la population³. Cette force indomptable n'at-

Cette force indomptable n'attend pas qu'une idéologie, une organisation, un parti ou un leader lui fournisse l'unité et le sens de son action, mais s'interpelle elle-même, dans et par l'action.

tend pas qu'une idéologie, une organisation, un parti ou un leader lui fournisse l'unité et le sens de son action, mais s'interpelle elle-même, dans et par l'action. Ces actions manifestent ou font apparaître une force qui se donne à voir, non pas tant pour les gouvernements en place que pour l'ensemble de la société et pour elle-même. Une force qui ne propose rien en particulier mais qui, par le fait même, permet la convergence d'une série de griefs, de désirs et de luttes.

D'aucuns voudraient que ces mouvements spontanés des masses s'organisent, qu'ils formulent des demandes concrètes ou des projets de transformation sociale. Pourtant, ces mouvements sont déjà en quelque sorte « organisés ». Ils sont le résultat contingent de milliers d'organisations politiques et sociales qui militent quotidiennement dans des luttes spécifiques et qui, à certains moments devant des actes « inacceptables » – symboles d'une oppression commune –, convergent autour d'une action de masse. Si on cherchait à les institutionnaliser, cela reviendrait à les intégrer dans les structures de la domination qu'ils permettent de dévoiler. Leurs actions ne seraient plus en mesure d'interpeller et de faire participer ceux-là mêmes qui sont exclus de ces institutions et qui, par leur capacité à s'autoconvoquer, ont déjà opéré de profonds changements qui continuent à se produire sous nos yeux. ●

l'oppression et l'injustice. C'est en 1531 que sont rapportées des apparitions de cette Vierge Marie aux traits indiens, que les Aztèques nomment d'abord « Santa María Tozantzin », alliant figure chrétienne et divinité aztèque. En 1669, une grande manifestation indienne invoquant la Vierge de Guadalupe fait cesser la peste à Mexico. Le culte de la *Virgen morena* (vierge brune) par des populations indiennes se répandra rapidement partout sur le territoire qui couvre aujourd'hui le Mexique et le Guatemala, sans l'aide des Espagnols qui ont refusé de reconnaître ce culte pendant plus de 150 ans.

Porteuse d'un message d'égalité entre les peuples, la Vierge de Guadalupe a ensuite été reprise par les Mexicains comme le symbole fondateur d'une nation métisse aspirant à s'émanciper de la domination espagnole. Elle est aussi le symbole d'une option en faveur des pauvres et des opprimés : « vous êtes tous mes fils et Dieu vous aime tous », dit la Vierge de Guadalupe à son interlocuteur aztèque Juan

Diego, selon les codex rapportant les apparitions. La *Morenita* continue d'être un fort symbole de résistance au sein des luttes en Amérique latine, bien qu'elle ait maintenant été récupérée par la « bonne société » mexicaine.

Qui va sur le terrain latino-américain la croise à chaque détour : faut-il alors s'étonner que les habitants d'un bidonville d'Oaxaca, ayant réalisé une prise de terrain, rapportent une apparition de la Vierge de Guadalupe qui aurait laissé son image sur une pierre pour leur montrer sa présence dans leur nouvelle communauté ? Ou encore que les habitants du village d'Atenco, qui luttent contre l'expulsion en vue de la construction d'un aéroport, trouvent eux aussi l'image de la Vierge sur un *comal* servant à fabriquer les tortillas qui nourrissent les manifestants ? Faut-il s'étonner qu'ils apportent cette image dans toutes leurs manifestations, réprimées dans la violence, pour signifier la présence de leur communauté unie devant la répression ? Sans jamais évincer la dimension sociale et politique des luttes, la dimension religieuse se réinvente et se réactualise en Amérique latine. ●

1. Cucchetti, Humberto, « Religión y política en Argentina: trayectorias peronistas entre el catolicismo y el nacionalismo », <www.nuevomundo.revues.org/index30465>.

2. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 113.
3. André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 (à paraître).