

3.9.4 Acteurs du concile

Par rapports aux acteurs de la réception de Vatican II, l'article « *50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes* »⁴⁵⁹ (cinquante ans après Vatican II, questions non-résolues) de Victor Codina, apporte certaines idées importantes. Selon lui :

La réception implique de reconnaître que les membres des églises locales ne sont pas une masse inerte et passive, mais qu'ils sont des sujets actifs qui ont reçu l'onction de l'Esprit et pour cette raison, sont bénéficiaires du sens de la foi, (*sensus fidei* LG 12), et sont en mesure de coopérer et d'apporter des éléments nouveaux à la vie de l'Église. Par conséquent, la réception d'un concile s'identifie avec son efficacité et il présuppose non seulement, la sélection et la décantation des sujets les plus intéressants pour un peuple donné, mais une authentique assimilation et application novatrice de ce qui est seulement ébauché dans les textes officiels. La réception ne peut exister lorsque cette vision de l'Église communion est remplacée par une conception hiérarchique et pyramidale où c'est le sommet qui détermine le chemin de la réception, le peuple restant passif, et l'Esprit est seulement mentionné pour lui accorder le titre de garant de l'infaillibilité de la hiérarchie de l'Église⁴⁶⁰.

Ainsi, on pourra affirmer que les acteurs de la réception est l'Église entière, tant la hiérarchie que les membres des églises locales. Néanmoins, il faut aussi reconnaître que tous les acteurs ne s'impliquent pas dans la réception au même degré. Selon Peter Hünermann :

La réception de Vatican II a lieu à différents niveaux et dans divers processus : dans la prière d'un croyant simple, dans les décisions administratives d'un diocèse, dans les décrets du Vatican, dans les ordonnances canoniques, dans le terrain de la formation des opinions publiques [...] La réception est un processus extrêmement complexe qui appartient au domaine public, ecclésial et social⁴⁶¹.

De ces deux extraits on pourrait conclure que, si la réception de Vatican II est un fait qui implique toute l'Église – hiérarchie, clergé et membres – les niveaux de participation et de responsabilité varient parmi les différents acteurs de la réception. Par conséquent, il est plus précis parler de niveaux de la réception. De ce fait, une chose est de parler de la réception au niveau de la hiérarchie et une autre de la réception au niveau des membres d'une église locale.

⁴⁵⁹ Víctor Codina S.J. « 50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes », *Revista SIC*, décembre 2012, p. 453 – 462.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Peter Hünermann, « Criterios para la recepción del concilio vaticano II », *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 126-147, [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol52/205/205_Hunermann.pdf] (consulté le 07 mai 2017).

3.9.5 Réception et périodisation dans le cas de Cuba

Finalement, avant de poursuivre avec l'analyse de la réception du concile Vatican II à Cuba, nous voulons préciser les concepts que nous avons utilisés dans notre recherche. Que comprenons-nous par réception? Quelle périodisation assumons-nous pour développer notre recherche? Et, dans notre thèse, qui sont les acteurs de la réception de Vatican II dans le contexte cubain ?

Si les concepts de réception énoncés ci-haut et développés par certains auteurs latino-américain apportent des éléments significatifs, nous assumons le concept exposé par le professeur Gilles Routhier dans l'ouvrage « La réception d'un concile ⁴⁶²». Selon lui, la réception est « un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique ⁴⁶³». Or, la réception d'un concile est un processus qui s'étend dans la durée, par conséquent il n'est pas homogène, dans son intérieur il y a certaines étapes. Ici, une première question sera, quel critère devons-nous suivre pour déterminer les frontières de chaque période de la réception? Pouvons-nous assumer une périodisation acceptable pour tous les contextes comme celui développé par le professeur Silva?

La périodisation de la réception est un processus complexe qui doit tenir compte non seulement des documents conciliaires et des actions de la hiérarchie de l'Église universelle, mais des caractéristiques propres du terrain dans lequel la réception aura lieu. L'analyse globale⁴⁶⁴ – économique, politique, sociale, culturelle, etc.— ne doit pas être négligée au moment d'établir une périodisation de la réception dans les différents contextes. Guidé par cette analyse, Gilles Routhier observe deux étapes dans la périodisation de la réception du concile, elles sont, l'étape kérygmaticque et l'étape de la réception pratique, les deux étapes répondent à une analyse qualitative. L'étape kérygmaticque se rapporte aux efforts des pasteurs « pour promouvoir efficacement les décisions conciliaires »⁴⁶⁵, tandis que l'étape de réception pratique, « correspondrait à l'assimilation des enseignements conciliaires dans la vie et le corps

⁴⁶² Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁶⁵ Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p. 110.

ecclésial ⁴⁶⁶». Comme tout processus qui a lieu dans le domaine de l'histoire entre les deux étapes on ne peut pas définir une frontière délimitant de manière précise où se termine une étape et où commence l'autre. La frontière demeure ambiguë, la réception pratique s'initie dans l'étape de la réception kérygmatisée. Les enseignements conciliaires sont assimilés et intégrés à la vie des Églises à mesure que les textes et les décisions conciliaires sont comprises et acceptées. En disant ceci, il est clair pour nous que les étapes de la réception du concile se déplacent dans le temps d'un contexte à un autre. Il n'existe pas une périodisation universelle, valable pour tous les contextes, les particularités de chaque contexte déterminent la durée et l'intensité de chaque étape. Pour cette raison, dans notre recherche, nous mettons de côté les théories visant à enfermer les étapes de la réception de Vatican II dans des limites chronologiques universelles, pour privilégier l'analyse quantitative des étapes de la réception du concile.

Au sujet des étapes de la réception du concile, nous nous sommes aussi appuyé sur le critère apporté par Fernando Berríos dans l'œuvre « *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos* ⁴⁶⁷ ». Ici, l'auteur introduit les termes « première réception » et « pleine réception » dans la réflexion de la réception de Vatican II dans le sous-continent. La première réception comprend la période qui s'étend entre 1959 – qui coïncide avec la première convocation au concile – et 1968 – lorsque le CELAM célèbre sa deuxième conférence générale — . Selon l'auteur, la Conférence de Medellin fut pour l'Amérique Latine ce que le concile fut pour l'Église universelle, d'où l'importance d'assumer Medellin comme une frontière divisant deux périodes. La première étape se caractérise par les efforts quelque peu dispersés de la part des conférences épiscopales nationales pour mettre en œuvre les enseignements du concile. Au cours de cette première période, la région ne reste inerte et le concile produit déjà des fruits, mais les fruits de la réception restent plutôt à l'intérieur des conférences nationales. Par rapport à la deuxième phase, la pleine réception qui démarre avec Medellin, l'auteur dira :

On pourrait affirmer que Medellin mène une vraie inculturation latino-américaine de l'Esprit du concile Vatican II, en raison de sa capacité

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ Fernando Berríos, « Antecedentes y recepción de *Gaudium et spes* en Latinoamérica, una mirada desde Chile », dans Virginia Raquel Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva (éditeurs), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 2000.

démontrée de capter les intuitions les plus profondes du concile et de parvenir à son incarnation créative en réponse aux questions complexes du continent. Il convient de souligner, que cette réception se développe à travers l'exercice de la collégialité épiscopale, c'est-à-dire comme un effort partagé par les Églises particulières de l'Amérique latine, représentées par leurs pasteurs, afin de définir en communion et non individuellement, l'orientation fondamentale pour l'action pastorale dans le continent⁴⁶⁸.

Cette périodisation, qui repose sur les changements qualitatifs provoqués par la réception du concile en Amérique Latine et sur les réponses des conférences épiscopales nationales, contient des éléments pouvant aider à la compréhension de la réception de Vatican II à Cuba. Néanmoins, comme nous le verrons plus tard, il y a des moments où ces approches n'expliquent pas la complexité du cas cubain.

Une dernière remarque concerne les acteurs de la réception de Vatican II. Ici, nous partageons le point de vue de Victor Codina, qui souligne que les membres de l'Église « ne sont pas une masse inerte »⁴⁶⁹, ils sont aussi responsables de leur propre transformation. Hiérarchie, clergé et membres des églises, tous deviennent acteurs de la réception du concile. Néanmoins, il faudra souligner que le niveau de participation des acteurs de la réception peut varier en fonction de l'étape vécue. Au cours de l'étape kérygmatique, la hiérarchie catholique sera un acteur de première ligne : ils reçoivent les documents et les décisions conciliaires et les promeuvent parmi les membres des églises. Ici, il ne s'agit pas seulement de promouvoir les documents, de les faire connaître tels qu'ils ont été écrits. Dans certains cas, en raison du faible niveau culturel des membres des églises, ils doivent les « traduire » dans un langage simple et compréhensible à la majorité. Le changement apparaît lorsque les membres des Églises ont compris les documents et surtout lorsqu'ils ont reconnu que les enseignements y contenus apportent quelque chose de positif à la vie de l'Église. Ceci dit, nous sommes en mesure d'exposer les particularités de la réception du Vatican II à Cuba.

3.10 Première réception et premières transformations

Le 20 février 1959, sous recommandation du pape Jean XXIII, le nonce apostolique Luigi Centoz, demanda à la conférence des évêques catholiques de Cuba la liste

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁶⁹ Víctor Codina, *op. cit.*

contenant les noms des évêques à participer au Concile Vatican II⁴⁷⁰. La liste initiale comprenait quatre évêques : Monseigneur Enrique Pérez Serantes, archevêque de Santiago de Cuba ; Monseigneur Manuel Rodríguez Rozas, évêque de Pinar del Río ; Monseigneur José M. Rodríguez Domínguez, évêque de Matanzas et Monseigneur Carlos Riú Anglés, évêque de Camagüey. Des quatre participants seuls deux évêques, celui de Matanzas, Monseigneur José M. Rodríguez Domínguez et celui de Pinar del Río, Monseigneur Manuel Rodríguez Rozas, purent assister aux quatre sessions⁴⁷¹. Pour sa part, Monseigneur Pérez Serantes ne put pas y participer. Concernant l'évêque du diocèse de Camagüey, Riú Anglés, le père Carlos Manuel de Céspedes Garcia Menocal, vicaire général de l'archidiocèse de La Havane, dans une entrevue publiée dans la revue numérique *Cuba posible*, raconte un épisode vraiment lamentable. À l'époque, Carlos M. de Céspedes était un jeune séminariste séjournant à Rome. Il connut personnellement les évêques cubains participant dans le concile. Sur monseigneur Riú, un homme très cubain selon lui, il dira :

Riú Anglés, s'en était allé en 1962 (de Cuba). Il assista à la première session du Concile Vatican II, mais il ne rentra jamais. Il fit bien de ne pas retourner, par ailleurs, il en avait été persuadé à Rome. Il était malade des nerfs à cause des questions concernant la révolution. Quand je le vis à Rome, où j'habitais encore, il était détruit psychologiquement⁴⁷².

Participer dans les séances du concile, ainsi que dans d'autres activités ou célébrations hors du pays signifia pour les catholiques cubains en plus d'un grand défi, la possibilité de ne jamais retourner au pays. En 1961, le Conseil de ministres, par la loi 989/1961⁴⁷³, mit en place un instrument juridique pour contrôler le mouvement migratoire des Cubains. En vertu de cette loi, le gouvernement créa le permis d'entrée et de sortie (en vigueur jusqu'à 2012), aussi connu sous la dénomination de carte blanche. Mais en quoi consistait cet instrument ? Tout citoyen cubain ou étranger résidant au pays, que ce soit pour sortir du pays ou pour y rentrer, avait besoin d'un permis décerné par les autorités cubaines d'immigration, en plus, bien sûr, un visa émis par le pays d'accueil. Ce permis devint un instrument de contrôle très efficace

⁴⁷⁰ Ignacio Uria, *op. cit.* p. 506

⁴⁷¹ Mons. Antonio Rodríguez Díaz, «Nuestra Historia», dans Revista *Vitral* N° 115, Juillet- septembre 2014, année XXI 2014-11-04, [<http://www.diocesispinardelrio.info/active/verunarticulo.php?ID=333>] (consulté le 20 janvier 2017)

⁴⁷² José Manuel Pérez González, « Monseñor Carlos Manuel de Céspedes : entre la cruz y la estrella », Revue *Cuba posible, un laboratorio de ideas*, Septembre 12, année 2015, [<https://cubaposible.com/monsenor-de-cespedes-entre-la-cruz-y-la-estrella-2-aa5-9-aa2-5-9/>] (consulté le 20 janvier 2016)

⁴⁷³ Gaceta Oficial de la República de Cuba, n. anual 237, edición del miércoles 6 de diciembre 1961, Cuba.

entre les mains du gouvernement⁴⁷⁴. Par ce permis, le gouvernement pouvait empêcher la sortie de toute personne portant des informations importantes pouvant endommager l'image que le parti-État exportait de lui-même. Dans d'autres cas, le gouvernement, en permettant la sortie et refusant le retour, pouvait se débarrasser des personnes constituant un danger pour les plans totalitaires du gouvernement. Le fait de sortir légalement du pays n'assurait absolument pas le retour et, devant cette réalité, certains prêtres choisirent de ne pas quitter la nation⁴⁷⁵. La décision de demeurer au pays à tout prix garantit la continuité de la pastorale de conservation⁴⁷⁶, la seule œuvre possible dans des telles conditions. Néanmoins, cette décision accentua aussi l'isolement du catholicisme cubain en empêchant l'introduction tant des documents et enseignements du concile Vatican II que des débats les plus actuels s'y déroulant.

La diffusion des nouvelles sur le Concile Vatican II, ainsi que l'introduction et la reproduction des documents conciliaires constituent l'un des grands enjeux de l'Église du silence. Les premiers documents et informations arrivent au pays en 1963, leurs porteurs sont deux des évêques participant aux séances du concile. C'est là, en 1963, où on peut situer le début de la première phase de la réception de Vatican II à Cuba⁴⁷⁷, phase dans laquelle Cuba entra de pair avec l'Amérique Latine. Même si, il faut le souligner, les transformations les plus significatives auront lieu entre les années 1965 et 1970.

Au retour des sessions, les deux évêques participant au Concile offrirent des conférences et conversations tant dans leurs diocèses et paroisses que dans les couvents afin de faire connaître le concile et les traits fondamentaux de la rénovation

⁴⁷⁴ Interrogé sur le sujet à la veille de la visita à Cuba du pape Jean-Paul II, l'évêque auxiliaire du diocèse de La Havana, Carlos Jesús Patricio Baladrón Valdez dira : « Je pense qu'on ne doit pas demander la permission pour sortir de sa propre maison, on doit demander la permission pour entrer chez l'autre. Dans la plupart des pays du monde, les gens sortent et demandent le visa au pays qu'on va visiter, la décision de permettre ou de refuser l'entrée appartient seulement à lui, au pays de séjour. C'est une espèce de contrôle qui empêche notre participation aux activités comme celles-ci (la visite du pape) » María Acevedo, « Una visita memorable », dans Revue *Rumbo*, Santo Domingo, República Dominicana, 19 de enero de 1998, año V, no 207, p. 58–59.

⁴⁷⁵ Ce fut le cas du père québécois Denis Castonguay (p.m.é.), qui passa huit ans à Cuba sans retourner dans son pays d'origine pour ne pas avoir reçu le permis d'entrée. Entrevue accordée par le père D. Castonguay à l'auteur le 11 février 2017. (Utilisé avec le consentement de l'interviewé).

⁴⁷⁶ Le document final de la Deuxième conférence générale de l'Épiscopat latino-américain utilise le terme « pastorale de conservation » pour évoquer une Église axée sur la sacramentalisation, la messe et d'autres œuvres visant à maintenir la congrégation. Le même document appelle l'Église à abandonner ce modèle et à adopter la pastorale missionnaire afin de matérialiser le renouveau de l'Église latino-américaine.

⁴⁷⁷ L'auteur Raúl Gómez Treto, dernier président de l'Action catholique à Cuba, situe, lui aussi, les premières transformations vécues par le catholicisme cubain avant l'année 1965. Voir Raúl Gómez Treto, *op. cit.*

encouragée par le Concile⁴⁷⁸. Et quant aux documents, ceux-ci, une fois analysés par la conférence des évêques, étaient distribués dans les diocèses. La reproduction des documents se faisait dans les églises où existaient les moyens, les « *hermanas cooperadoras* »⁴⁷⁹, qui étaient en charge des travaux. Le travail de dactylographe et distribuer les documents était fait dans des conditions presque clandestines. Une fois encore, la pression du gouvernement fut un obstacle à la systématisation de la reproduction des documents, conférences et traités portant sur le Concile. Entre 1961, l'Année de l'éducation, et 1965, l'Année de l'agriculture, le gouvernement créa le mécanisme pour mener le changement idéologique. Le gouvernement s'assura le monopole des publications et de la chaîne de distribution des publications, prend en main toutes les maisons d'édition, les librairies, bibliothèques, etc. Dans le domaine de l'éducation, il s'assure de la formation professionnelle et idéologique des futurs enseignants⁴⁸⁰, des contenus à enseigner et du matériel à utiliser dans les cours. Ce faisant, le gouvernement garantit que le marxisme devienne la lecture obligée des citoyens. Ainsi, la création, reproduction ou distribution de littérature dont le contenu n'était pas analysé ou n'était pas en accord avec le marxisme-léninisme était considéré comme propagande ennemie. La diffusion de toute autre source ou matériel d'enseignement non contrôlé par le gouvernement était considérée comme de la propagande ennemie, et les responsables étaient condamnés comme des traîtres. Lorsqu'en 1976 la Parti-État introduit dans la structure juridique du pays la Constitution socialiste, cette idée y demeurera⁴⁸¹. Vers les années 1965-1966, le travail des « *hermanas cooperadoras* »⁴⁸² cessa à cause des pressions du gouvernement et de la crainte.

3.11 Acteurs des premières transformations

Les premiers changements se tiennent au niveau de la ritualité liturgique (*Sacrosanctum concilium*), le rôle des laïcs dans l'évangélisation (Décret sur

⁴⁷⁸ Raúl Gómez Treto, *La iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, La Habana, Commission pour l'étude de l'histoire en Amérique-Latine, troisième édition, 1994, p. 57–58.

⁴⁷⁹ Il s'agit de sœurs bénévoles qui travaillaient dans différentes tâches dans les diocèses.

⁴⁸⁰ La qualité des étudiants des programmes de pédagogie était mesurée par un complexe système d'évaluation où la participation idéologique très souvent était plus importante que le rendement académique. Les étudiants ayant obtenu le plus de points recevaient les meilleures opportunités d'emploi, les grandes écoles dans les villes, les écoles modèles créées par la révolution, etc.

⁴⁸¹ Voir Loi no 62 du Code Pénal Cubain, [http://www.cubanet.org/htdocs/ref/dis/penal_2.htm] (consulté le 24 février 2017).

⁴⁸² María Cristina Pulido, « L'éducation de la foi des adultes dans une société socialiste. L'exemple de Cuba », mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 1998.

l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*) et, dans une moindre mesure, dans la réforme de la discipline dans les Séminaires (Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*). À cette époque eurent lieu d'autres changements sur le plan organisationnel.

En 1962, le gouvernement autorise la rentrée au pays des jeunes séminaristes formés à Rome, dont le père Carlos Manuel de Céspedes García y Menocal. En 1965 plusieurs prêtres expulsés en 1961 reviennent, dont le père Francisco Oves⁴⁸³. Ces deux prêtres, le père Carlos Manuel de Céspedes et Francisco Oves, deviendront des figures clés du catholicisme cubain à l'ère communiste. Le père Oves serait nommé par Paul VI évêque auxiliaire de La Havane. Pour sa part, le père Carlos Manuel de Céspedes Garcia y Menocal figure parmi les plus notables intellectuels du catholicisme cubain, et de la nation, du XX^e et XXI^e siècle. Ses travaux lui valurent d'être nommé membre de l'Académie royale de la langue espagnole. Par rapport à sa position dans le catholicisme cubain, Monseigneur Carlos M. de Céspedes occupa plusieurs postes d'importance dans l'univers catholique cubain : Vice-recteur du Séminaire *El Buen Pastor*, recteur du Séminaire *San Carlos y San Ambrosio*, Secrétaire général de la conférence d'évêques catholiques de Cuba, chancelier de l'archevêché de La Havane et Vicaire du diocèse de La Havane, entre autres. Selon ses propres mots, ses deux passions ont toujours été Cuba et l'Église cubaine.

Au cours de la même année de 1965, le gouvernement autorise la rentrée de certains prêtres et religieux et religieuses étrangers, notamment des Espagnols, Canadiens et Belges. Les Espagnols seront disséminés parmi les six diocèses, les Belges seront concentrés dans le diocèse de Camagüey et les Canadiens retourneront à la ville d'où ils avaient été expulsés, Matanzas. Malgré cette petite ouverture, les relations avec l'État demeuraient tendues. Ainsi, en 1967 le gouvernement annulait le permis de séjour octroyé deux années auparavant aux trois prêtres belges sous l'accusation de faire du prosélytisme parmi la jeunesse de la ville de Camagüey⁴⁸⁴. Tous ces prêtres furent les premiers vecteurs de l'introduction des enseignements et des documents du Concile.

⁴⁸³ Une biographie exhaustive du Monseigneur Oves se trouve dans http://palabranueva.net/pn-old/index.php?option=com_content&view=article&id=324:monsenor-oves-en-el-recuerdo&catid=117:religion&Itemid=146 (consulté le 23 août).

⁴⁸⁴ Pablo M. Alfonso, *op. cit.*, p. 159.

La réforme conciliaire toucha, elle aussi, la dynamique du Séminaire San Carlos et San Ambrosio. Lorsqu'en 1966 le Séminaire diocésain Le Bon Pasteur fut confisqué, les étudiants et professeurs durent retourner à l'ancien Séminaire de San Carlos et San Ambrosio. L'édifice qui, dorénavant, accueillera les prêtres en formation, avait cessé de fonctionner comme séminaire en 1943, pour devenir palais cardinalice. À cette date, toute l'activité formative, pédagogique et spirituelle avait été transférée au *Le Buen Pastor*. À ce moment, sous la direction du prêtre Carlos Manuel de Céspedes certaines réformes furent introduites. La discipline devint plus souple. Désormais les séminaristes pouvaient utiliser leurs heures libres pour sortir hors du bâtiment du séminaire, en augmentant les possibilités d'interaction entre les séminaristes et le monde culturel, social, intellectuel entourant le séminaire à cause de sa position géographique privilégiée, en laissant derrière eux des années d'affermissement presque monastique. Par rapport à l'entrée au séminaire, l'âge d'entrée fut fixé à 15 ans à la condition d'avoir réussi le niveau d'études secondaires suivant la norme en vigueur dans le système d'enseignement professionnel de la nation. Néanmoins, la perte du séminaire moderne *El Buen Pastor*, la peur dont la population était devenue la proie, notamment les jeunes, et les obstacles empêchant l'arrivée au pays d'un clergé formé et éclairé par les enseignements du concile Vatican II, limitèrent la portée de la réforme conciliaire au niveau de la formation de prêtres.

Au cours du mois de mai 1967, l'une des transformations les plus significatives de la période se produit, la dissolution de l'Action catholique cubaine. Suite aux premiers affrontements avec la politique officielle, l'épiscopat avait prévu d'intégrer toutes les organisations catholiques du pays dans l'Action catholique. Ainsi, la Jeunesse ouvrière catholique, la Jeunesse étudiante catholique, la jeunesse universitaire catholique, des organisations inexistantes dans la pratique (à cause de la persécution dont les jeunes chrétiens faisaient l'objet à l'époque, de l'interdiction d'étudier aux universités, de la discrimination en matière d'emploi, de la crainte d'être envoyés aux UMAPS, entre autres) furent réunies dans l'AC⁴⁸⁵. Les ordres Mariaux, Tertiaires Dominicains, Franciscains, Carmélites, les Chevaliers de Colomb, et d'autres⁴⁸⁶, furent aussi intégrés à l'Action catholique, néanmoins, la fusion d'autant d'organisations à buts différents provoqua un certain chaos du point de vue

⁴⁸⁵ Raúl Gómez Treto, *op. cit.*, p. 62-63.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

organisationnel et de ses fins. Par ailleurs, rappelons que l'Action catholique avait été créée dans le but d'augmenter la présence et la force du catholicisme dans certains domaines de la vie nationale, alors, dans ces conditions nouvelles, ses membres étaient exposés à des problèmes sociaux sérieux. Cette situation mit en péril l'efficacité et l'existence même de l'Action catholique cubaine à un moment où le concile Vatican II proposait d'autres structures organisationnelles afin de relancer le travail des laïcs. En même temps, l'ACU, ayant reconnu les problèmes auxquels elle se heurtait, proposa dans l'assemblée nationale du 2 février 1967 de remettre entre les mains de la Conférence les fonctions pour lesquelles l'organisation avait été créée, et par cet acte l'organisation cessait d'exister. Au mois de juin de 1967, les évêques convoquent une assemblée interdiocésaine à Cienfuegos afin de donner une nouvelle organisation au travail des laïcs. Ainsi naît *Apostolado Seglar Organizado* à Cuba⁴⁸⁷ (l'Apostolat de laïcs à Cuba).

En 1967, le Vatican convoqua la célébration du III Congrès international de l'apostolat des laïcs. En janvier, le pape Paul VI avait envoyé une lettre à la conférence des évêques catholiques portant essentiellement sur la formation des prêtres, l'unité de l'Église et les nouvelles formes de l'apostolat de laïcs dans les régimes communistes⁴⁸⁸. Ce fait nous amène à penser que la participation des laïcs cubains présentait un intérêt particulier pour l'évêque de Rome. C'était la première fois depuis 1959 qu'une délégation cubaine composée de laïcs sortait du pays. La délégation cubaine comprenait six dirigeants de l'Apostolat des laïcs⁴⁸⁹, et Monseigneur Azcárate, évêque auxiliaire de La Havane, présida la commission. Selon l'un des participants, Raúl Gómez Treto, le Congrès, célébré du 11 au 18 septembre 1968, fut un moment d'interaction avec d'autres réalités similaires à celle de Cuba, durant lequel beaucoup de laïcs comprirent le besoin d'accepter les nouvelles conditions sociopolitiques du pays et d'abandonner la vision conservatrice adoptée jusqu'à ce moment. Si les laïcs voulaient se faire entendre au milieu de la société, ils

⁴⁸⁷ Esperanza Purón, « La disolución de la Acción Católica », dans revue, *Espacio Laical*, année III, no 9; janvier – mars 2007, p. 24–26.

⁴⁸⁸ Messages papales, site web de la nonciature apostolique à Cuba, sur le site http://www.nunciaturacuba.net/#!_mensajes-papales (consulté le 18 décembre 2016).

⁴⁸⁹ Ils sont : Raúl Gómez Treto, président ; Pablo M. Alfonso, secrétaire et les membres Gina Préval, Carlota Vidau, Rosendo Fernández y Carlos Pulido. Le représentant du diocèse de Santiago de Cuba ne reçut pas le permis de l'état pour voyager parce qu'il avait été sanctionné à un an de prison par des raisons politiques. Pablo M. Alfonso, *Cuba, Castro y los católicos, del humanismo revolucionario al marxismo totalitario*, Miami, Ediciones hispanoamericanas books, 1985, p. 161 – 162.

devraient changer de stratégie⁴⁹⁰. Pour Pablo M. Alfonso, secrétaire de la délégation cubaine, la rencontre avec d'autres participants fut un peu contradictoire : d'un côté il put percevoir des inquiétudes similaires à celles des laïcs cubains, soit la relation entre les laïcs et la hiérarchie catholique, l'introduction des changements dans le domaine de la liturgie, les nouvelles structures adoptées par l'Action catholique et d'autres organisations catholiques internationales, etc. Mais, en même temps, il put constater la perception erronée et déformée des laïcs latino-américains par rapport à la révolution cubaine⁴⁹¹. Pour lui, l'écart existant entre les expériences de vie entre les catholiques latino-américains et les catholiques cubains était très évident. Ces écarts reflétant des contextes différents devaient inévitablement conduire à des réflexions théologiques différentes et à l'élaboration de théologies différentes.

Les expériences vécues à Rome par les laïcs furent transmises aux communautés diocésaines et paroissiales par le biais de conférences et de séminaires tout au long du pays. En 1968, l'Église catholique cubaine entame les premiers pas dans le long chemin qui l'introduira dans l'*aggiornamento*. Cette année-là, les laïcs furent convoqués par la Commission épiscopale pour l'apostolat de laïcs afin de participer à la mise au point d'une pastorale sociale adaptée à la réalité cubaine. Cette convocation révèle deux choses : premièrement, les évêques cubains commencent à comprendre le besoin d'accepter la réalité de l'île s'ils veulent contourner la sclérose sociale qui se rapproche d'eux. Par conséquent, réduire l'écart forcé, mais réel, existant entre l'Église et la société mettra à l'épreuve la capacité des évêques d'accepter la réalité cubaine pour s'y introduire afin d'accomplir la mission de l'Église sans pour autant nier les principes du christianisme. Deuxièmement, les évêques reconnaissaient que dans les conditions où le catholicisme cubain vivait, seuls les laïcs maintenaient un certain rapport avec la société. Dès lors, ils constituaient un facteur essentiel dans la conception d'une pastorale en adaptant les enseignements du Vatican II à la réalité cubaine⁴⁹². Les laïcs participant à la rencontre avec les évêques reçurent la mission de rédiger une analyse critique de la réalité cubaine et de le rendre à la Commission épiscopale pour l'étudier en vue d'élaborer la première pastorale cubaine. Pablo M. Alfonso, impliqué dans la mission dans le diocèse de Camagüey raconte que, après avoir débattu de la situation nationale et avoir rédigé le document selon les lignes

⁴⁹⁰ Raúl Gómez Treto, *op. cit.* p. 63 – 64.

⁴⁹¹ Pablo M. Alfonso, *op. cit.* p. 162.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 169.

demandées par le président de la Commission, l'étape suivante consistait à le présenter à l'évêque du diocèse :

Quand nous le présentons à Monseigneur Adolfo Rodríguez, évêque du diocèse, il nous a demandé de le détruire sur le champ. Au vrai, le document était dangereux. Même quand l'évêque reconnut la véracité du document, le fait de voyager à La Havane en portant ce document s'avérait dangereux. Finalement, le travail fut détruit. Aujourd'hui il serait été très important pour de reconstruire cette partie très sombre de notre histoire⁴⁹³.

Au cours de l'année 1967, les premiers rapprochements se tiennent aussi entre le clergé cubain et Fidel Castro. La personnalité créant ce premier contact fut le chargé d'affaires de la nonciature apostolique Monseigneur Césaire Zacchi, et le moment, sa consécration comme évêque titulaire de Zella. La cérémonie eut lieu au siège de la nonciature apostolique à La Havane et, pour la première fois les évêques et le leader communiste eurent l'opportunité d'échanger.

3.12 La pastorale de conservation en temps de persécution

Comme nous l'avons dit auparavant, le nombre de prêtres qui restèrent à Cuba fut d'environ 200, le nombre par habitant le plus bas de toute l'Amérique. En plus de cela, l'assistance aux temples et la participation des individus à la vie liturgique et sacramentelle des paroisses devenait de plus en plus faible, de telle sorte que beaucoup de temples durent fermer leurs portes. La pression sur les individus, notamment sur la jeunesse, la crainte de rester en marge de la société, l'âge avancé du très petit nombre de fidèles qui restèrent rattachés à la vie de l'Église, la réduction notable de la vie de l'Église et son confinement aux temples ainsi que la réduction de son personnel feront de Cuba un champ missionnaire très particulier. Dans ces conditions, la seule œuvre possible est la pastorale de conservation.

Dans cette pastorale de conservation, les missionnaires canadiens jouèrent un rôle significatif. Entre 1959 et 1963, le régime expulsa tous les missionnaires étrangers qui y travaillaient, majoritairement venus d'Espagne, du Mexique et du Canada. Les Espagnols, les Mexicains, certains Cubains et d'autres nationalités furent renvoyés en Espagne, même si tous n'étaient pas des Espagnols. Par rapport aux missionnaires d'origine canadienne-québécoise, les choses se passèrent autrement. En 1959, le

⁴⁹³ *Ibidem.*

nombre de missionnaires, religieux et religieuses canadiens qui travaillaient dans la formation catéchétique et dans l'enseignement dans des écoles et collèges ruraux était de 116. En 1961, ils sont aussi obligés par les autorités cubaines à abandonner le pays. En mai, vingt-cinq p.m.é quittent le pays, cela intensifie le nettoyage religieux dont le pays fait l'objet. En août, le gouvernement canadien intervient et cela fit reculer l'agressivité de l'État cubain envers les missionnaires canadiens⁴⁹⁴. Cette action du gouvernement cubain s'explique en partie par le fait que, lorsqu'en 1961 et 1962 toutes les nations du continent rompèrent leurs relations diplomatiques avec Cuba, les seuls ambassadeurs américains restant à Cuba furent ceux du Mexique et du Canada. La position assumée par ces deux gouvernements empêcha l'isolement absolu de Cuba. Il semble que la question touchant les missionnaires canadiens fut traitée au niveau diplomatique. Ainsi, le traitement différencié accordé à ceux-ci fut plutôt une stratégie politique afin de ne pas nuire aux relations diplomatiques avec le Canada.

Cela ne signifie point que l'harmonie fut la caractéristique fondamentale des relations entre les missionnaires canadiens et le gouvernement communiste. Il est plus prudent de parler de tolérance et de stratégie diplomatique, mais toujours dans une ambiance de tension permanente. L'œuvre des missionnaires canadiens-québécois fut essentielle pour la pastorale de conservation. Après les moments de plus haute tension (années 1959 et 1961), il y a eu un certain relâchement qui permit le retour des missionnaires dans la campagne cubaine :

[...] nous essayons de retourner peu à peu dans les campos où nous avons œuvré depuis notre arrivée dans le diocèse de Matanzas, en y ajoutant quelques endroits qui sont restés pratiquement sans attention pastorale. Pour le moment, nous visitons les malades à domicile et continuons les visites à l'hôpital de Colon⁴⁹⁵ au rythme de 2 fois la semaine. Beaucoup de gens viennent nous visiter. Nous réalisons que même si nous ne pouvions pas faire autre chose qu'offrir notre écoute, il vaudrait la peine d'être restées accompagner « notre » (sic.) peuple qui vit actuellement tant de souffrances [...]. L'Église dit compter sur les missionnaires canadiens pour sa survivance à Cuba⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Après l'expulsion des ministres de l'ordre des pères des missions étrangères, le père Castonguay fut le seul missionnaire canadien qui resta à la municipalité de Colon, dans la province de Matanzas. Entrevue accordée par le père Denis Castonguay à l'auteur. (Utilisé avec le consentement de l'interviewé).

⁴⁹⁵ Colon est une municipalité de la province de Matanzas, à Cuba.

⁴⁹⁶ Mémoires du travail missionnaire de Sœur Éliette Gagnon à Cuba, entrevue accordée par la missionnaire (m.i.c.) à l'auteur le 21 janvier 2017. (Utilisé avec le consentement de l'interviewée).

Les prêtres retournés en 1963 sont porteurs d'une nouvelle vision renouvelée sur la mission, sur le rôle des laïcs dans l'Église, sur la liturgie, dans les domaines susceptibles d'être exploités par l'Église, mais encore une fois, les circonstances limitent l'action de l'Église et la volonté de faire de ses fils. Les diocèses Matanzas, au centre-est et, par la suite, celui de Pinar del Río, à l'ouest du pays, furent les lieux de mission des missionnaires canadiens-qubécois, de ceux qui étaient arrivés à partir de 1963 et de ceux qui y étaient restés. Là-bas, avec une grande prudence, ils tentent d'accomplir l'œuvre missionnaire en suivant certains principes issus du concile. Selon le père Denis Castonguay⁴⁹⁷, l'œuvre dans la mission était axée sur les réformes liturgiques et le travail de formation avec les laïcs. La réforme au niveau de la liturgie fut quelque chose que l'Église cubaine assimila presque spontanément. À cet égard la Constitution *Sacrosanctum Concilium* ne fit qu'éliminer les obstacles empêchant le cours naturel d'un courant qui tôt ou tard s'installerait. Cependant, l'ouverture à la participation des laïcs et des fidèles dans la vie ecclésiale ne fut pas aussi fructueuse qu'espéré, puisque la vie des individus était déjà tombée sous le contrôle de l'État et que la crainte s'était emparée de tous⁴⁹⁸, ce qui paralysa la vie de l'Église. Un autre des facteurs qui ralentit l'introduction et l'expansion des idées et la vision dont les missionnaires qubécois étaient porteurs fut que leurs missions se trouvaient à l'intérieur du pays, dans les campagnes où les besoins de la mission imposaient d'autres lignes de travail.

Il en allait de même pour le travail avec les laïcs. La transmission de la nouvelle vision au très faible nombre de fidèles fut difficile et lente. À certaines occasions, les évêques demandaient aux prêtres-missionnaires de faire le travail avec une extrême discrétion afin de protéger les fidèles des conflits avec les autorités civiles⁴⁹⁹. Dans le contexte cubain, le fait de distribuer des Bibles ou toute autre littérature religieuse, offrir un chapelet ou un autre objet religieux, pouvait être considéré comme une

⁴⁹⁷ Entrevue accordée par le père D. Castonguay à l'auteur le 11 février 2017. (Utilisé avec le consentement de l'interviewé).

⁴⁹⁸ « The government launched an ideological campaign against the church, intending to foster fear of persecution; indeed, many were already being persecuted. This government strategy worked. The church panicked », Jorge I. Domínguez, « International and National aspects of the Catholic Church in Cuba », dans Carmelo Mesa Lago (ed.), *Cuban Studies 19*, Center for Latin American Studies, University of Pittsburgh Press, 1989, p. 48.

⁴⁹⁹ Entrevue accordée par le père D. Castonguay à l'auteur le 11 février 2017. (Utilisé avec le consentement de l'interviewé).

activité contrerévolutionnaire, étant donné que le contenu des livres et des objets religieux était contraire à l'éducation athée, l'éducation prônée par l'État⁵⁰⁰.

Que ce soit l'Église du silence, l'Église de la survie ou la période des catacombes, une chose est certaine : à Cuba ce silence ne fut pas un choix pris de manière volontaire. C'était le seul choix qui restait au catholicisme cubain face à la croisade menée par le gouvernement dans son effort pour éliminer toute autre institution capable d'exercer une certaine influence sur le peuple. Vu sous cet angle, on refuse de voir l'Église du silence comme une défaite. L'Église fut réduite au silence, mais elle demeurait vivante, alors qu'en réalité les objectifs du totalitarisme communiste étaient d'effacer tout vestige de religion.

En plus de cela, derrière le silence, le catholicisme parvint à introduire les premiers documents et à mettre en place les premiers changements qui répondent aux réformes conciliaires. Les résultats furent faibles et instables, certes ; or, ce n'était pas dû au peu d'intérêt de la part de l'Église à s'introduire dans la dynamique du renouveau, mais à l'affrontement avec le gouvernement et au fait que l'urgence de l'époque était le maintien de l'Église.

En 1986, lors des célébrations qui marquèrent l'introduction du catholicisme cubain dans la dynamique de l'*aggiornamento* les évêques catholiques de Cuba, en réfléchissant sur la période du silence, dirent :

En suivant la séquence chronologique des documents il attire notre attention sur le fait que, à partir de l'année 1961 les messages des évêques cessent. Il n'est pas difficile de reconnaître que, à mesure que la révolution s'institutionnalise, les espaces et les moyens qui, auparavant, permettaient que la voix de l'Église fût prononcée, reconnue et respecté, furent réduits ou presque disparus. À cet égard, on a exposé plusieurs approches concernant le silence de l'Église à Cuba pendant la révolution. On n'a pas toujours su distinguer entre le silence choisi et le silence imposé, et certains analystes n'ont pas pu se débarrasser du simplisme inhérent aux préjugés et aux prises de position découlant de l'émotivité ou des positions idéologiques ou bien des politiques, plutôt que de la raison.

D'autre part, le jugement selon lequel le silence a été assumé au nom d'un meilleur engagement (avec le gouvernement), ne semble pas le

⁵⁰⁰ Sur la place de la religion dans la nouvelle politique éducative mise en place à Cuba voir, *Acerca de la religión, la Iglesia y los creyentes*, Editora Política, 1982.

bon argument, notamment quand on perd de vue que, pour l'Église, tout au long de ces années, le silence a été et demeure toujours, son langage. Langage qui approuve ou réproouve, qui conteste ou dénonce, qui empêche ou prévient. D'ailleurs, il convient de supposer que toutes les paroles dites n'ont pas pu être connues⁵⁰¹.

3.13 Fin d'une génération ; fin d'une époque ?

En 1968 mourait à Santiago de Cuba Monseigneur Enrique Pérez Serantes, l'évêque qu'avait défendu Fidel Castro pendant les journées de la révolution, le même qui avait averti l'Église et le peuple cubain des conséquences d'adopter le communisme comme voie de développement. Sa mort, nous laisse entrevoir Pablo M. Alfonso⁵⁰², signifia le passage d'une génération contestataire à une autre qui, en acceptant la réalité du pays, reconnaissait le besoin d'un changement de stratégie afin de rendre à l'Église catholique la vitalité d'autrefois et la transformer en institution vivante, servante et utile à la société. Pour Raúl Gómez Treto, l'année 1968 clôt une période.⁵⁰³

De 1967 à 1970 surviennent d'autres événements⁵⁰⁴ qui mettent en évidence l'évolution du catholicisme cubain dans la voie de l'*aggiornamento*, même dans les conditions d'une église dépouillée. L'année 1968 sera témoin de la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain, à laquelle nous consacrerons un sous-chapitre, en raison de son importance pour l'évolution de l'Église catholique cubaine dans la voie de l'*aggiornamento*.

3.14 La réception des enseignements du concile Vatican II pendant la période 1962 - 1968

Jusqu'ici, nous avons relaté l'évolution et la dynamique suivies par le catholicisme cubain tout au long des années où le catholicisme mondial bougeait à cause, d'abord, de la période préconciliaire, ensuite, des séances du concile et de sa première

⁵⁰¹ Conferencia de Obispos católicos de Cuba, *La voz de la Iglesia en Cuba, 100 documentos episcopales*, México D.F., 1995, p. 7.

⁵⁰² « Con la muerte de Monseñor Pérez Serantes, que había denunciado a Castro con la misma vehemencia con que lo defendiera años antes, se agotó la resistencia de la jerarquía cubana, ante las presiones del encargado de negocios, Monseñor Césare Zachí y se abrió oficialmente un nuevo capítulo en las relaciones Iglesia-Estado en el proceso revolucionario », Pablo M. Alfonso, *op. cit.*, p. 170.

⁵⁰³ Raúl Gómez Treto, *op. cit.* p 65.

⁵⁰⁴ D'autres événements importants de la période 1967-1970 sont : la consécration en 1967 d'un nouvel évêque pour le diocèse de Santiago de Cuba, Monseigneur Pedro Meurice ; en 1969 fut inauguré au diocèse de La Havane le CENDESEC (Centre d'études œcuméniques) avec la collaboration de pasteurs et des laïcs du champ protestant ; le 18 juin Paul VI publie la lettre apostolique *Sacrum diaconatus* par laquelle resta rétabli le diaconat permanent, l'année suivante, le 17 mars l'Église cubaine présenta à la Sacrée congrégation pour les sacrements le projet de restauration du diaconat permanent à Cuba.

réception dans les différentes régions. Mais, à Cuba, comment ces trois phases ont-elles été vécues et comment touchèrent-elles la vie des églises et des croyants? Nous voici face à deux questions qui nous aideront à faire la lumière sur la réception du concile Vatican II à Cuba.

Nous aimerions nous appuyer sur deux concepts utilisés par plusieurs auteurs pour mesurer, d'une certaine manière, l'influence des étapes préconciliaire et conciliaire dans les diocèses et paroisses à l'heure du concile, qui sont les suivants : (1) l'existence ou l'absence, des mouvements préconciliaires, des mouvements qui forcent et annoncent la célébration du concile et (2) la phase *état de concile*. C'est par l'emploi de ces deux concepts que nous allons nous rapprocher du phénomène de réception du Vatican II dans le contexte cubain.

Mouvements préconciliaires : qu'est-ce qu'on entend par mouvements préconciliaires et comment ce concept peut-il nous donner une idée de la manière dont l'annonce du concile fut accueillie par l'église catholique cubaine ?

Entre le Concile Vatican I et Vatican II, près de 80 ans s'écoulent, mais ce ne furent pas 80 ans d'indifférence ecclésiastique face aux changements du monde. Au contraire, au cours de ces presque 80 ans, l'humanité vécut d'importants changements, dont le passage du capitalisme préindustriel au capitalisme industriel, phénomène que Karl Marx appellera le passage de la soumission formelle à la soumission réelle du travail au capital⁵⁰⁵, qui se trouve parmi les plus significatifs. L'histoire retient cette période de passage à un état supérieur dans la production de biens comme étant la deuxième révolution industrielle⁵⁰⁶. Dans l'histoire du développement de l'humanité, chaque saut vers le développement a entraîné certaines transformations sur le plan social, pas toujours positives. Par rapport à la deuxième

⁵⁰⁵ K. Marx, *Un chapitre inédit du Capital Premier livre. Le procès de production du capital. Sixième chapitre*, p. 77 – 92, livre numérique dans http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/capital_chapitre_inedit/capital_chapitre_VI_inedit.pdf (consulté le 5 février 2017).

⁵⁰⁶ « Le terme deuxième révolution industrielle met l'accent sur un ensemble d'innovations essentielles qui, à terme, modifient le système technique en place depuis le début du XIXe siècle. Il introduit l'emploi des nouveaux modes de production de l'énergie (moteur électrique ou à explosion), de nouvelles branches industrielles et surtout fait glisser le centre de gravité de la production industrielle des industries lourdes de biens d'équipements vers les industries de consommation. On voit qu'ainsi se renforçait encore la dépendance de la production industrielle par rapport au marché. Il ne faut pas pour autant exagérer cette mutation : le haut niveau de l'investissement mis en évidence réclame des industries de biens d'équipement en forte croissance et assurant aux pays qui en contrôlent la production (Allemagne, États-Unis) des positions de compétitivité décisives », Guy Mandon, *Les mutations de l'économie mondiale au XXe siècle. D'une internationalisation à l'autre (1900 - 1973)*, Paris, Éditions Sedes, 2007, p. 51.

révolution industrielle, dans la plupart des cas, le passage fut traumatique et posait de nouveaux problèmes sociaux. Tous ces problèmes sociaux, qui sont très bien expliqués dans les encycliques *Rerum Novarum* (1891) et *Quadragesimo anno* (1931), ne furent pas étrangers aux inquiétudes de l'Église. Lorsque les problèmes sociaux touchèrent les communautés chrétiennes, ils devinrent partie intégrante de la réflexion théologique. Cela sera le cas, par exemple, de la réflexion théologique née dans certaines diocèses et paroisses latino-américaines⁵⁰⁷. C'est dans ce contexte spécifiquement que les problématiques associées au développement du capitalisme industriel s'accroissent dû au caractère particulier du capitalisme installé dans la région. Il s'agit là, d'un capitalisme périphérique, dont le fondement est l'exportation des matières premières et la réception du capital étranger pour se développer. Tout cela fait de la région un satellite des nations développées, et son capitalisme un capitalisme profondément dépendant.

Dans ces diocèses et paroisses, la réflexion émanant des expériences de vie des communautés religieuses s'intègre à la réflexion théologique, en créant des mouvements dont la réflexion théologique s'écarte, dans une certaine mesure, de la théologie traditionnelle suivie à Rome⁵⁰⁸. Or, les problèmes sociaux découlant du développement capitaliste et la réflexion théologique née à l'intérieur des communautés les plus touchées ne furent pas les deux seuls éléments inspirant les mouvements préconciliaires. Sur le plan politico-social, l'éclatement de la Deuxième Guerre mondiale, le processus de décolonisation africain et asiatique, les crises cycliques survenues à l'intérieur des pays riches entre autres, s'ajoutent à la réflexion théologique. Sur le plan ecclésial proprement dit, il y aura des mouvements qui convoquent à une relecture de la Bible (le Mouvement biblique), d'autres qui attirent l'attention sur le besoin de réformer la liturgie (Mouvement liturgique) et même qui montrent le besoin d'avancer dans le chemin d'un rapprochement majeur avec d'autres confessions chrétiennes (Mouvements œcuménique)⁵⁰⁹. Ça et là, des

⁵⁰⁷ René Laurentin, *L'Amérique Latine à l'heure de l'enfance*, Paris, Seuil, 1968, p. 170.

⁵⁰⁸ En parlant de la théologie de la libération Eduardo Ibarra dirai : « Pour comprendre la théologie de la libération, écrivait récemment un théologien belge, il faut quitter sa chaise ou son fauteuil et essayer, du moins en pensée, d'aller habiter de l'autre côté du grand mur qui sépare le pays des pays riches (capitalistes ou communistes) des pays en voie de développement », Eduardo Ibarra, « Le contexte de la théologie de la libération », dans *Le Point théologique*, centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (C.E.R.I.T.) de Strasbourg – I, 1974, p. 27.

⁵⁰⁹ Voir Vicente Botella Cubels, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio, hermenéutica y teología*, Salamanca, Madrid, San-Esteban – Edibesa, 1999.

mouvements se reproduisent⁵¹⁰, quelques-uns évoluent vers d'authentiques mouvements préconciliaires, tandis que d'autres concentrent leurs travaux au niveau diocésain, paroissial ou à l'intérieur des conférences épiscopales nationales, tel est le cas des mouvements latino-américains. Des mouvements qui, selon Étienne Fouilloux, ont un rôle appréciable, sinon déterminant⁵¹¹ dans la célébration du concile. Par rapport à l'Amérique Latine, en ce qui concerne le contexte sociogéographique immédiat dans lequel Cuba s'insère, le catholicisme met en avant-plan la préoccupation pour le fait social. À ce niveau, ce qui fit trembler l'Église même fut la situation sociale, les mauvaises conditions de vie d'un grand nombre de latino-américains et les disparités abyssales existant entre les secteurs sociaux, dans une région qui accueille presque 40 % de la population catholique mondiale⁵¹². Il s'agit plutôt d'une préoccupation chrétienne-anthropologique, qui s'exprime à travers la théologie et qui s'éloigne quelque peu, et nous voici face à une caractéristique historique de la théologie latino-américaine, des débats théologiques européens.

Bien que la théologie latino-américaine vivra son éclatement dans l'après-concile, avant même le Vatican II, certains mouvements et associations constituant l'embryon de ces théologies seront déjà perceptibles⁵¹³. Prenons l'exemple de la Théologie de la libération. Pour Michael Löwy⁵¹⁴, en faisant écho de l'opinion de Leonard Boff, la théologie de la libération, en tant que réflexion théologique, reflète une pratique qui lui est antérieure. Vue ainsi, la théologie de la libération se présente comme la théorisation à l'aide d'outils biblico-théologiques d'un phénomène enraciné dans la culture catholique de la région : penser aux pauvres, réfléchir au sujet des plus défavorisés socialement parlant, agir en leur faveur.

Toutes ces préoccupations mettent dans l'expectative l'Église latino-américaine, qui, dès l'année 1955, avait créé la première conférence réunissant l'épiscopat de la région, dans une large mesure, afin d'unifier des critères en vue d'apporter des réponses concrètes aux problématiques régionales.

⁵¹⁰ Étienne Fouilloux, «Les Mouvements réformistes dans la pensée catholique européenne (première moitié du XXe siècle)», dans Gilles Routhier, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides 2001, p. 27-40.

⁵¹¹ *Ibidem*.

⁵¹² François Houtart, *L'Église latino-américaine à l'heure du Concile*, FERES, 1963, p. 61.

⁵¹³ Un bon repère pour mieux comprendre l'évolution de la théologie latino-américaine tout au long du XX^e siècle est le texte : *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* des auteurs José Ignacio Saranyana, Carmen José Alejos-Grau, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2002.

⁵¹⁴ Michael Löwy, *La guerre des Dieux, religion et politique en Amérique-Latine*, Paris, Éditions du félin, 1998, p. 53.

Pour revenir à Cuba, dans les années 60 dans ce pays, il existe des groupements et des associations catholiques très actives qui, d'une certaine manière, travaillent sur plusieurs pistes qui seront recueillies et développées par le concile. Dans le premier chapitre, nous les avons largement abordées. Nous dirons seulement qu'il s'agit d'institutions très actives dans la solution des problèmes nationaux dans une perspective anthropologique chrétienne qui se rattachent à la doctrine sociale catholique. Mais la particularité de ces groupements est qu'ils surgissent comme des réponses à des problématiques nationales, en se développant dans les étroites limites de la nation. Ces associations se forment en suivant des schémas du catholicisme mondial, comme l'Action catholique, mais, lorsqu'on analyse sa dynamique interne de travail il n'y a aucune évidence nous indiquant l'influence internationale de ces groupements. L'autre aspect à considérer est que ces groupements ne se créent pas dans la période antérieure immédiate à Vatican II. En ce sens ils ne recueillent ni les inquiétudes ni les requêtes de l'Église cubaine face au concile. Ces deux particularités séparent les associations catholiques existant à Cuba à l'heure du concile de celles créées dans d'autres espaces géographiques face au concile. Certes, Cuba fait partie du continent et les évêques cubains font partie du Conseil épiscopal latino-américain, mais, nous le verrons dans le chapitre suivant, ce n'est pas le catholicisme cubain qui a influencé le plus l'Église catholique latino-américaine.

Ceci étant dit, on peut avancer qu'au cours des années conciliaires à Cuba, il n'existe pas de mouvements préconciliaires comme c'est le cas en Europe et, dans une moindre mesure, en Amérique Latine. La raison a déjà été expliquée : à l'heure du concile le peuple de Dieu à Cuba, notamment le peuple catholique, est plongé dans la plus grande crise en ce qui concerne ses relations avec l'État. C'est ce phénomène qui monopolise toute l'attention de l'Église, en faisant en sorte qu'elle concentre toute sa capacité et ses efforts à sa survie. Dans ces conditions, le concile sera placé en arrière-plan. Il est possible que l'une des rares actions de l'Église cubaine au cours de la phase préconciliaire fut les recommandations envoyées à la commission antépréparatoire en 1960 par les évêques Enrique Pérez Serantes et Carlos Riu Anglés. Les lettres en question porte sur la liturgie et l'eucharistie, la place des laïcs

dans le fonctionnement de la mission de l'Église et l'unité entre laïcs, prêtres et évêques pour relancer la mission de l'Église⁵¹⁵.

Voyons le deuxième concept à l'aide duquel nous analysons comment l'Église catholique cubaine accueille les phases préconciliaire et conciliaire. Il s'agit de l'« état de concile ». Avant tout, quelle est la vraie signification de cette phrase ? Nous voilà face à une phrase utilisée par plusieurs auteurs : même le pape Paul VI, en discours à l'assemblée générale des Filles de la charité 20 mai 1965, l'utilise. Cependant, dans le cadre de la présente recherche nous préférons utiliser le concept développé par le professeur Gille Routhier. Pour lui, l'état de concile est le fait de mettre toute l'Église en fonction de son propre renouveau, de faire de l'Église un acteur et non un spectateur passif de sa propre transformation. Si l'on analyse l'ouvrage « Évêques du Québec (1962-1965) : Entre Révolution tranquille et *aggiornamento* conciliaire »⁵¹⁶ on percevra une église québécoise en pleine ébullition conciliaire. Les consultations des fidèles, les sujets abordés, les rencontres entre les évêques, etc., constituent un exemple d'une Église en état de Concile.

Cet « état de concile » est une étape jamais vécue par le catholicisme cubain. Ni avant, ni durant, ni dans l'immédiat après-concile. Les consultations et les réunions, que ce soit paroissiales ou diocésaines, n'eurent aucune place dans la vie du catholicisme cubain des années 60. Au milieu du tourbillon de ces années, lorsque l'Église vit en état presque clandestin, tout document traitant de la situation de conflit entre l'État et le gouvernement, si inoffensif soit-il, pourrait être considéré d'agitation par le gouvernement. Il en va de même pour les réunions, en fait le droit de réunion devint progressivement un droit exclusif des institutions rattachées au parti-État⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Acta et documenta concilio œcuménique Vaticano II apparando, series I volumen II, consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Paris VI, America septentrionalis et centralis, Typis poliglottis vaticanis, MCMLX, p. 537-539.

⁵¹⁶ Gilles Routhier, *Évêques du Québec (1962-1965) : Entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, CIEQ, 2002.

⁵¹⁷ Bien que nous sommes en train de reconstruire historiquement une période où il n'existait pas une Constitution régissant la légalité des actions de l'État, c'est à partir de ce moment que le nouveau droit socialiste commence à être façonné, selon le principe de l'habitude devenu loi. Lorsque la nouvelle Constitution socialiste est votée en 1976 l'article 53, concernant le droit d'association, recueille le droit d'association et de réunion, certes, mais toute activité à caractère associative devra s'effectuer au sein des associations créées et parrainées par le gouvernement. « Article 53. Les droits de réunion, de manifestation et d'association sont exercés par les travailleurs manuels et intellectuels, les paysans, les femmes, les étudiants et les autres secteurs du peuple travailleur ; ils disposent des moyens nécessaires à cet effet. Les organisations sociales et de masse disposent de toutes les facilités pour le développement de leurs activités, et leurs membres jouissent de la plus large liberté de parole et d'opinion, fondée sur le droit sans limites à l'initiative et à la critique, cf. Article 7. L'État socialiste cubain reconnaît, protège et encourage les organisations sociales et de masse comme la Centrale des travailleurs de Cuba qui regroupe dans ses rangs la classe fondamentale de notre société, les Comités de défense de la Révolution, la Fédération des femmes

Ici, il faut clarifier deux réalités touchant l'Église cubaine, réalités qui semblent se répéter dans d'autres nations qui suivent, comme Cuba, la voie du socialisme. D'abord, toute réunion organisée et tenue sans le consentement de l'État, comme c'est le cas des assemblées tenues dans et par les Églises, transformait *ipso facto* ses organisateurs et participants en suspects soupçonnés d'encourager des activités contre la révolution. Le concept de contre-révolution et contrerévolutionnaire, hier et aujourd'hui, est un concept autant ample que dangereux. En fait la loi 62 du code civil cubain recueille le délit « contre la sécurité de l'État »⁵¹⁸, le reliant aux activités à caractère contrerévolutionnaire. Dans un contexte d'antagonismes aigus entre l'État et l'Église, de non-séparation entre le pouvoir judiciaire et l'exécutif et d'inexistence du pouvoir législatif, cette figure pénale devient un instrument pour taxer de contrerévolutionnaire n'importe quel acte non-désiré par le gouvernement et, en vertu de la loi sur les actes contrerévolutionnaires, fabriquer un délit à la faveur d'une interprétation.

Ensuite, à mesure que le processus révolutionnaire glissait vers le rouge, la société commençait à sentir la pression de l'imposition d'une idéologie qui méprisait la religion, pour laquelle les religieux, les criminels, les délinquants, les opposants politiques, les contre-révolutionnaires, etc., appartenaient tous à la même couche sociale et méritaient tous le même traitement. Le processus est profondément complexe, le nouvel État marginalisait cette catégorie sociale, mais tous ceux qui manifestaient leurs sympathies envers cette catégorie sociale risquaient également d'être considérés comme suspects et déloyaux. C'est l'époque où toutes les propriétés, que ce soit à des fins personnelles ou sociales, sont en train de passer entre les mains de l'État, et de cette position de seul et grand propriétaire, l'État privilégiait ceux dont le comportement était conforme aux nouvelles conceptions idéologiques. L'exclusion à laquelle cette catégorie sociale sera soumise est large : elle comprend l'expulsion

cubaines, l'Association nationale des petits agriculteurs, La Fédération des étudiants des universités, la Fédération des élèves de l'enseignement secondaire, l'Union des pionniers de Cuba et d'autres, nées dans le processus historique des luttes de notre peuple, qui regroupent en leur sein les divers secteurs de la population, représentent leurs intérêts particuliers et les incorporent aux tâches de l'édification, de la consolidation et de la défense de la société socialiste. Dans ses activités, l'État s'appuie sur les organisations sociales et de masse, lesquelles, en outre, accomplissent directement les fonctions de l'État qu'elles acceptent d'assumer conformément à la Constitution et à la loi », Digithèque de matériaux juridiques et politiques, *Cuba Constitution du 24 février 1976*, [<http://mjp.univ-perp.fr/constit/cu1976.htm>], (consulté le 31 décembre 2016).

⁵¹⁸ Selon la constitution de février de 1976 : « Article 54. La loi règle les activités des institutions religieuses. Opposer la foi religieuse à la Révolution, à l'éducation ou à l'exécution de ses devoirs de travailler, défendre la patrie par les armes, respecter ses symboles et autres devoirs établis par la Constitution est illégal et punissable », Digithèque de matériaux juridiques et politiques, *Cuba Constitution du 24 février 1976*, [<http://mjp.univ-perp.fr/constit/cu1976.htm>], (consulté le 31 décembre 2016).

des universités ou la négation d'y étudier ; le déplacement des chrétiens des postes de direction dans les nouvelles entreprises révolutionnaires ou l'expulsion des postes considérés comme clés dans la nouvelle économie (ces campagnes furent particulièrement agressives dans le domaine de l'éducation)⁵¹⁹ ; enfin ils furent l'objet d'humiliation collective.

Comme résultat de cette politique, beaucoup s'éloignèrent des temples. Peut-être que pour les architectes de cette politique, s'éloigner du temple était synonyme de s'éloigner de Dieu, au fond les deux comportements s'apparentent. Le premier terme concerne le fait de s'éloigner des temples pour des raisons diverses, le deuxième invoque la perte de la foi, un phénomène presque impossible pour l'âme cubaine. Nous préférons l'utilisation du terme s'éloignèrent des temples, même si, que ce soit l'un ou l'autre, l'effet immédiat fut le même, celui de temples vides. Une Église occupée par sa survie, une population victime de la peur, de la peur de perdre son emploi, de voir son avenir coupé à cause de l'impossibilité d'accéder aux études universitaires, ou aux postes les mieux rémunérés, une Église dont les activités sont étroitement surveillées, un parti-État qui attend le moindre dérapage de la part de l'Église pour l'accuser ; ce n'est pas le meilleur scénario pour vivre en état de concile. Les agents pastoraux et leurs congrégations languissantes ne purent jamais se réunir afin de participer par leurs contributions au renouveau de l'Église, à son propre renouveau. Lorsque dans la phase de première réception les catholiques se réunirent dans le but de mettre sur pied les premières transformations, contraints par les circonstances et guidés par l'astuce, ils s'occupèrent de ne laisser aucun écrit, de ne laisser aucune trace pouvant être utilisée par les autorités comme justification pour se jeter sur l'Église⁵²⁰.

CONCLUSION

Lorsqu'en 1959, Jean XXIII rendit public son intention de convoquer un nouveau concile, la société cubaine initiait l'une des périodes les plus complexes de son histoire. Après avoir vécu six ans de dictature sanglante, le nouveau gouvernement entreprend la reconstruction de la société par la voie du communisme, la fin de la

⁵¹⁹ Augusto Monténégro González, «Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1959-1976)», dans *Anuario de Historia de la Iglesia*, no 18, année 2009, p. 261-293

⁵²⁰ Entrevue accordée à l'auteur par la sœur Éliette Gagnon, le 21 janvier 2017. (Utilisé avec le consentement de l'interviewée).

dictature libérale signifiant le passage au totalitarisme communiste. L'Église, institution qui vit, évolue et se développe à l'intérieur de la société, sera, elle aussi, ébranlée par les changements et transformations dont la société fut l'objet. Entre les années 1959 et 1965, le catholicisme mondial vivra les phases préconciliaire et conciliaire, pour ensuite porter les documents et les enseignements aux différentes conférences nationales des évêques, aux diocèses et paroisses. Pour ce qui est de l'Amérique Latine, le contexte géosocial où Cuba s'insère, entre les années 1963 et 1968, la région vivra la phase de Première réception. Nous prenons l'année 1963 comme début de cette phase, parce qu'elle marque le retour des premiers pères conciliaires latino-américains à leurs conférences, diocèses et paroisses et débute l'introduction de la première Constitution et d'autres documents conciliaires dans la région.

Au cours de cette période d'environ cinq années, les conférences nationales des évêques entament des réformes qui répondent à l'*aggiornamento*, mais sans connexion entre elles, même si l'existence du CELAM, aurait permis de mettre en place des réformes au niveau de l'Amérique Latine et des Caraïbes.

Dans cette étape, l'Église catholique cubaine tente de s'introduire dans la dynamique réception-*aggiornamento*, néanmoins, les réalisations de cette étape ne sont pas substantielles, elle ne peuvent pas l'être. Les transformations introduites entre les années 1963 et 1968 ne sont pas très nombreuses, elles s'effectuent très lentement et, dans certains cas, les résultats ne répondent pas aux attentes. En 1985, la conférence des évêques catholiques cubains, à la suite d'une analyse des résultats du renouveau liturgique, arrivera aux conclusions suivantes :

[le résultat fut] Liturgies improvisées, célébrations monotones, absence d'éléments vernaculaires dans la liturgie, désintérêt pour les sacrements (notamment le mariage et la confirmation), la centralisation des activités par les prêtres vis-à-vis de la passivité des fidèles, l'épuisement des pasteurs à cause de la multitude de tâches à faire, et bien d'autres obstacles qui freinaient la marche de l'Église vers la plénitude de la rénovation⁵²¹ .

⁵²¹ Pendant les séances de la Rencontre ecclésiale cubaine, les périodes préconciliaire et conciliaire furent l'objet d'une analyse plus ou moins détaillée, où sont définis les obstacles intra et extras ecclésiaux empêchant l'insertion pleine du catholicisme cubain dans ces deux phases. *Encuentro Eclesial Nacional Cubano, Documento Final e Instrucciones Pastorales de los Obispos*, Roma, Tipografia Don Bosco, 1987, p. 201–202.

Quels sont les facteurs qui conditionnent les difficultés et le retard de l'Église catholique cubaine dans les processus de réception et de mise en œuvre des enseignements conciliaires? À Cuba, le concile Vatican II est vécu de manière parallèle à un autre processus de transformations au niveau social, la révolution socialiste. La révolution qui triomphe en 1959 se déclare humaniste. Par contre, deux années plus tard, elle se déclarera socialiste et rend effectif son rattachement au camp socialiste. Entre 1959 et 1961, dans le court délai de deux ans, les relations État-Église catholique se détériorent, passant de l'harmonie et la collaboration à l'affrontement. C'est dans ce contexte qui aura lieu le premier et unique Congrès catholique national célébré dans la nation. À partir de 1961, à la suite de la déclaration du caractère socialiste de la Révolution, le gouvernement adopte ouvertement l'idéologie marxiste comme pierre angulaire pour la reconstruction de la nation. Cela signifia le passage à la guerre ouverte contre le catholicisme cubain. Entre 1961 et 1968, la nouvelle organisation politique du pays mène une série d'actions visant à affaiblir l'influence du catholicisme dans la société jusqu'à l'effacer ou le réduire à l'insignifiance. La stratégie fut dirigée par le soi-disant parti d'avant-garde, le récent né Parti communiste de Cuba (1963) dont les premier et second secrétaires étaient Fidel et son frère Raúl Castro respectivement, et comprenait le dépouillement des biens essentiels qui rendaient l'Église une institution utile, servante, dont l'œuvre, spirituelle et matérielle, était profondément appréciée par la société cubaine. Au cours de cette période, le catholicisme cubain perd progressivement son système d'enseignement à tous les niveaux, une partie importante de sa structure de travail social, toutes ses publications et les espaces dans les émissions de radio et de télévision. Il perd aussi le droit de célébrer des activités en dehors des temples (processions, eucharisties dans des quartiers populaires). Néanmoins, les trois faits les plus douloureux et humiliants sont la déportation des prêtres, religieux et religieuses, les UMAP et le dépouillement de l'institution pour la formation des prêtres la plus moderne du pays, le séminaire *El Buen Pastor*.

Les déportations des prêtres, religieux et religieuses réduisirent le nombre de prêtres à près de 200 dans tout le pays, pour une proportion d'un curé par 35 000 personnes à un moment où la proportion en Amérique était d'un curé par 5 410 âmes⁵²². Le nombre de religieux et religieuses sera d'environ 215. En 1965, le gouvernement crée

⁵²² François Houtart, *L'Église latino-américaine à l'heure du concile*, Fribourg-Bogota, Feres, 1962, p. 29.

un nouveau type de camp de travail forcé dans le but de rééduquer par le travail et le service à la patrie tous ces éléments ayant manifesté leur désaccord avec la tournure vers le rouge. Tout au long de leur trois années d'existence malheureuse, les Unités militaires d'aide à la production accueilleront trois des prêtres les plus prestigieux du pays, en plus d'un nombre inconnu de laïcs et de fidèles. En 1967, un autre fait malheureux se produira : le séminaire diocésain *El Buen Pastor*, le plus moderne de l'île, est exproprié sous la justification de le transformer en Unité militaire pour la défense de la capitale du pays en cas d'agression étasunienne. Dans une certaine mesure le gouvernement atteignait ses objectifs, dans ces conditions le catholicisme dut se replier et adopter une stratégie visant la conservation.

Une lecture synchronique de cet enchaînement de faits nous révèle que, tandis que l'Église latino-américaine bouillait à cause de la réception des enseignements du Concile Vatican II et de *l'aggiornamento*, l'Église catholique cubaine, plongée dans la pire crise de son histoire, survivait à peine. Comment faire de la liturgie la source et sommet de la vie des croyants si les temples étaient étonnement vides à cause de la peur des personnes de manifester leur foi de manière ouverte sous peine d'être exclus des projets sociaux? Comment s'impliquer dans le processus de reconstruction sociale si le parti-État insistait pour déclarer l'Église catholique comme une institution à caractère antisocial et contre-révolutionnaire et ses officiers comme des agents du capitalisme libéral et des alliés des classes exploitantes? Comment rendre public les enseignements du concile, comment faire entendre la voix du catholicisme cubain, si le catholicisme était privé de tout moyen de communication? Comment introduire les documents conciliaires si le peu de prêtres qui restaient à Cuba avaient de grandes difficultés pour se déplacer à l'intérieur du pays et pour voyager à l'extérieur? Comment mettre en œuvre la réforme dans le domaine de la formation sacerdotale au moment où le catholicisme est dépouillé du séminaire le plus important du pays?

De toute évidence, c'est l'adoption du marxisme dans sa version soviétique, dogmatique et athée et la métamorphose systémique subie par la société cubaine menée par le parti-État, qui retarde, entrave et rend difficile l'implication du catholicisme cubain dans la dynamique de réception et de mise en œuvre du concile conjointement avec l'Amérique Latine. La tempête dans laquelle l'Église catholique cubaine se vit coincée au cours des années conciliaires ne favorisa pas son

aggiornamento. L'étape de la première réception fut vécue à Cuba sous le signe de la pastorale de conservation.