

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

L'Église catholique dans l'espace socio-politique haïtien (1980-2002)

Par
Louis Gabriel Blot
Département de sociologie
Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la Faculté des Études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en sociologie

Mars 2004

©Louis Gabriel Blot, 2004



HM

15

U54

2004

v.005

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
Faculté des Arts et Sciences

Cette thèse intitulée :

L'Église catholique dans l'espace socio-politique haïtien (1980-2002)

présentée par :

Louis Gabriel Blot

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Barbara Thériault
Jean-Guy Vaillancourt
Nathan Ménard
Paul André Turcotte
.....

président du jury
directeur de recherche
membre du jury
examineur externe
représentant du doyen

Thèse acceptée le :

Sommaire

Dans cette thèse, nous nous sommes proposé d'étudier la question des rapports entre le religieux et le politique à partir des relations Église-Etat en Haïti et à partir d'une situation de tension existant dans l'Église catholique. Notre objectif était d'arriver à comprendre les mécanismes de transformation et les interactions se produisant entre le religieux, le social et le politique en Haïti.

Depuis le début des années 80, Haïti a connu des bouleversements sociaux et politiques majeurs. Dans ce contexte, l'Église s'est engagée dans une marche à côté de la population pour l'avènement d'une nouvelle société sous l'instigation de la théologie de la libération. Un déficit de leadership de la part de certains acteurs, l'absence de programmes politiques et un engagement circonstancié de l'Église hiérarchique ont propulsé à l'avant-scène politique des visages religieux qui ont su dynamiser le peuple et contribuer en 1986 à la chute du jean-claudisme qui était un avatar de continuité du duvaliérisme. De 1986 à 1990, le pays a connu un vide politique, qui a amené un prêtre, Jean-Bertrand Aristide à la présidence du pays, ce qui a déstabilisé l'institution ecclésiastique dans sa discipline, dans son fonctionnement et dans les représentations que les gens se font de celle-ci.

Dans ce cas, nous nous sommes demandé: Est-ce la forte implication de l'Église catholique en politique qui provoque une situation de tension à l'intérieur de cette institution et comment les acteurs gèrent-ils cette situation? Comme hypothèse, nous avons posé que : Dans le contexte haïtien, ce n'est pas autant la forte implication de l'Église en politique qui met l'institution en tension, que la modalité de cette implication qui est faite de rapports de tension et d'affinité. Et, pour arriver à rendre compte de notre objet de recherche, nous avons procédé par investigation directe et par investigation indirecte en nous référant à l'enquête documentaire et en faisant l'analyse de contenu de divers documents.

La question des rapports Église-État est un vieux problème, mais elle se métamorphose et resurgit de temps en temps selon les conjonctures avec des particularités spécifiques. Elle fait partie de la préoccupation des chercheurs, que ce soit en théologie, en histoire, en droit canonique ou en sociologie. Nous avons analysé la question dans une perspective qui considère qu'elle n'est pas seulement un corollaire de la situation de l'Église dans la modernité, mais en tenant compte de l'histoire de l'évangélisation, des liens existant entre l'Église et l'État et aussi d'une certaine gestion du pouvoir et de l'autorité. Diverses théories et approches ont vu le jour selon les affinités et les sensibilités. Nous la considérons sous l'angle de la liberté religieuse à la suite de Vatican II, mais aussi à partir de la typologie du pouvoir de J-G. Vaillancourt et aussi à la lumière du concept de compromis, dans la suite d'Émile Poulat et de Paul-André Turcotte.

Tout compte fait, on a abouti à une Église populaire en état de protestation contre certaines rigidités bureaucratiques. Son engagement a commencé avec les Communautés Ecclésiales de base (CEB ou TKL en créole) qui sont une forme de protestation explicite par rapport à l'État et aux structures de la société et de l'Église. Il y a eu aussi une autre protestation de la part des gens qui se sont trouvés déçus et frustrés par la forte implication de l'Église en politique. Plusieurs ont décidé de laisser l'institution pour d'autres groupements religieux. A l'intérieur de l'institution, cette situation a redonné vigueur à des formes d'activités religieuses qui peuvent être considérées comme une protestation implicite et tout cela a redessiné une nouvelle typologie des acteurs ecclésiaux.

Cette recherche a permis de comprendre que ce n'est pas seulement la forte implication de l'Église en politique qui met l'institution en crise et lui fait perdre de sa crédibilité à un moment où il y a des transformations qui pourraient lui donner plus de prestige social et politique et une plus grande place dans la société. Il lui faudrait véritablement une réelle convergence des pensées et des actes vers la définition d'une nouvelle mission pour elle-même en vue de promouvoir une autre forme d'insertion dans la société haïtienne.

Mots-clés : Religion et politique, Église-État, Religion en Haïti, Communautés ecclésiales de base (CEB ou TKL), Église et gestion du pouvoir, Église catholique, Lien social et religieux.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	iii
TABLE DES MATIÈRES	vi
Liste des tableaux	xi
Remerciements	xii
Dédicace	xiii
Sigles et abréviations.....	xiv
Introduction générale	1
PREMIÈRE PARTIE	18
ÉTAT DES LIEUX ET TRACÉS THÉORIQUES	18
Introduction.....	19
Chapitre Premier	23
Configuration socio-historique de l'Église catholique en Haïti et contextualisation	23
I- Haïti : rappel historique et socio-politique	23
A- Les découpages historiques.....	24
1- Les insurrections et la guerre de l'indépendance.....	25
2- De l'indépendance à l'occupation américaine	27
3-De l'occupation américaine à François Duvalier.....	27
4- De Jean-Claude Duvalier à nos jours.....	29
B- L'héritage de la structure sociale coloniale.....	31
C- L'histoire religieuse	33
1-De la découverte au concordat.....	33
2- Le concordat	34
3-Le clergé indigène.....	35
4- Les tracasseries duvalériennes	36
5- Jean-Claude Duvalier et l'Église	37
II- Configuration géographique et géopolitique de l'Église	39
A- L'organisation nationale et diocésaine.....	39
B- Les ordres religieux.....	41
C- Les mouvements d'action catholique	43
III- Configuration sociale.....	45
A- L'Église et la culture.....	46
B- L'Église et la question des classes sociales	47
C- L'Église comme acteur politique	48
IV- La contextualisation.....	49
A- L'État en Amérique latine et en Haïti et la théologie de la libération	49
B- Les Communautés Ecclésiales de Base (CEB).....	55

1- Que sont les Communautés Ecclésiales de Base (Ti Kominote Legliz ou TKL)?.....	56
2- Qu'est-ce qui est en jeu pour l'Église avec ces nouveaux mouvements?	58
3- Mouvements religieux ou mouvements sociaux?.....	60
4- L'émergence d'Aristide.....	61
Chapitre Deuxième.....	64
L'univers religieux et socio-politique.....	64
I- Le champ religieux.....	64
A- Notre approche du champ religieux.....	67
B- Les approches sociologiques de la religion.....	71
1- L'Église.....	76
2- La secte.....	78
3- La mystique.....	
II- L'espace socio-politique.....	81
A-Le champ social et politique.....	82
B- Les acteurs.....	83
1- L'État.....	83
2- La société civile.....	85
III- L'Église catholique.....	88
A- Pour une sociologie de l'Église institutionnelle.....	89
B- Une sociologie du clergé.....	90
1- le clergé et le pouvoir.....	91
2- le clergé comme profession libérale <i>sui generis</i>	92
Chapitre Troisième.....	97
Les relations Église-État dans le monde moderne.....	97
Histoire et théories.....	97
I- Relations Église-État : histoire et théories.....	99
II- Les théories traditionnelles.....	102
A- Tendances diverses.....	102
1- La conception religieuse.....	
2- La conception instrumentale.....	105
3- La conception libérale.....	107
4- La conception critique.....	108
B- Théories découlant de la sphère ecclésiale.....	110
1- La théorie du pouvoir direct.....	110
2- La théorie du pouvoir indirect.....	111
3- Le pouvoir directif.....	112
4- La théorie des concordats.....	113
C- Les nouvelles théories.....	115
1- Une approche éthique : la responsabilité.....	117
Les théories de la sécularisation ou de la laïcisation.....	119

Les théories de la domination étatique.....	120
Les théories de l'offre et de la demande	121
Les théories de la régulation des croyances	122
3- Vatican II et la liberté religieuse.....	122
D- Pour une approche théorique à la lumière d'Émile Poulat.....	125
Chapitre Quatrième.....	131
Pouvoir et herméneutique dans la régulation des comportements.....	131
I- La structuration dans la dynamique du pouvoir et de l'autorité.....	132
A- La théorie de la structuration	132
B- Le pouvoir et l'autorité dans la sociologie des organisations	
C- Évolution des notions de pouvoir et d'autorité dans l'Église	
1- L'héritage de Vatican I	143
2- L'aport de Vatican II	
3- La perspective du pouvoir dans les Communautés ecclésiales de base	145
D- La typologie du pouvoir ecclésial selon le sociologue Jean-Guy Vaillancourt.....	146
II- La question de l'herméneutique et la détermination des valeurs, de l'identité et du lien social.....	153
A- Communication, production de sens et interprétation	153
B- Herméneutique, identité, valeurs.....	160
C- La question du lien social.....	165
Conclusion de la première partie.....	170
DEUXIÈME PARTIE.....	173
DÉMARCHE EMPIRIQUE	173
Introduction.....	174
Chapitre Cinquième.....	181
L'Église et les communautés politiques.....	181
I- La religion dans la modernité et les relations Église-État	182
II- Vatican II, les communautés politiques et la liberté religieuse.....	188
III- Haïti et le concordat de 1860	190
A- Analyse du Concordat de 1860.....	192
B- Considérations relatives	200
C- Transactions personnalisées	202
D- Comparaison avec d'autres concordats.....	205
IV- Concordat, démocratie constitutionnelle et liberté religieuse	206
V- Les particularités du concordat haïtien	213
Chapitre Sixième	218
Entre catholicité et haïtianité : identité, herméneutique et lien social.....	218

I- La question identitaire	219
A- Un héritage de la colonisation	219
B- Une Église française.....	224
C- L'expérience québécoise et la révolution tranquille.....	226
D- L'ouverture de Vatican II	229
E- Le rêve de Duvalier	232
F- Et la tension continue... ..	233
II- La question herméneutique	235
A- Le point de départ ou l'engagement de la décennie 80	236
B- Le sommet et la chute ou le marronnage, la division et le silence.....	242
C- La crise de l'intellectualité dans l'Église	245
III- Le lien social.....	246
A- Le visage de la catholicité.....	247
B- Quelle haïtianité?	252
Chapitre Septième.....	257
L'Église, la question du pouvoir et la gestion du religieux.....	257
I- Vingt-deux ans de gestion du religieux (1980-2002).....	258
A- Les principes d'administration dans l'Église.....	259
B- Le pouvoir dans l'Église d'Haïti.....	262
C- La gestion du religieux aujourd'hui	266
1- 1980-1986 : le réveil de l'Église et les stratégies du Gouvernement... ..	267
2- 1986-1990 : le temps des peurs, des vides et des dérapages.....	275
3- 1991-1994 : le coup d'État.....	283
4- 1994-2002 : le retour à l'ordre constitutionnel	288
D- Aristide I et II ou une Église en crise.....	291
II- L'Église, la société civile et les partis politiques	295
A- La société civile	296
B- L'Église et les partis politiques.....	298
Chapitre Huitième.....	302
Nouvelles représentations de l'Église et retombées sociales.....	302
I -Les relations Église-État en Haïti	304
A- La question concordataire	304
B- L'ambiguïté institutionnelle.....	307
C- La perception des TKL.....	312
D- Nouveaux défis, nouveaux choix.....	314
1- L'impact des TKL.....	316
2- La déception et la concurrence	318
3- Les catholiques occasionnels et la question économique	320
II- Le mode d'inscription de l'Église dans l'espace public haïtien.....	323
A- Le message et l'image.....	324
B- La gestion du pouvoir.....	329
1- Le fonctionnement des acteurs ecclésiiaux.....	334

2- Une gestion volontariste	336
C- La figure de l'Église dans la société d'aujourd'hui	336
1- L'expérience des années 80 et le rôle exercé par l'Église dans la société aujourd'hui	337
2- La formation en question	338
3- Le rôle social exercé par l'Église	340
4- Rôle attribué à l'Église	342
Chapitre Neuvième	345
Analyse et interprétation	345
I- Les hypothèses confirmées.....	345
A- Église-État.....	346
B- Les conséquences de la gestion institutionnelle du pouvoir et de l'autorité	355
C- Typologie ou modèle d'acteur ecclésial	361
D- Une situation de protestation	364
II- Pour un autre départ	368
A- Les constats.....	368
B- Le talon d'Achille de l'Église	373
C- Choix et orientations	376
Conclusion de la deuxième partie	381
Conclusion générale	383
Bibliographie	392
I.- Articles de revues et de dictionnaires, documents et journaux	393
II.- Ouvrages, thèses et mémoires	397
ANNEXES	xv
Annexe 1	xvi
Annexe 2	xix
Annexe 3	xx
Annexe 4	xxi
Annexe 5	xxiii
Annexe 6	xxv
Annexe 7	xxvii

Liste des tableaux

- 1- Tableau représentant notre chantillonnage.....p. 177
- 2- Tableau des principales conventions signées entre le Saint-Siège et la République d'Haïti.....p. 191
- 3- Les appartenances religieuse (1980-1996).....p. 206
- 4- Tableau comparatif de la situation démographique de l'Églisep. 208

Remerciements

Cette thèse est l'aboutissement d'un cheminement qui a eu ses déceptions et ses joies. Au terme de ces années d'étude, il me faut prendre un recul pour pouvoir apprécier l'apport de beaucoup de personnes dans ma vie. Leur support et leur encouragement m'ont été d'une grande valeur. Ainsi, je veux commencer par dire un grand merci à mon évêque, Mgr Willy Romélus, pour son ouverture d'esprit, son soutien moral discret et sa grande compréhension à mon égard. Également, je veux remercier Jean-Guy Vaillancourt, mon directeur de recherche. Il m'a aidé en tout point de vue à réaliser ce travail et à découvrir des aspects qui m'étaient encore cachés dans cette discipline. J'ai aussi beaucoup profité de ses recherches, de son expérience comme sociologue, comme professeur et comme personne. Ses théories du pouvoir ecclésial, ses initiatives en écologie et ses recherches en religion, en environnement et sur la paix m'ont permis de comprendre que la réalité est une et que son interprétation est plurielle. C'est l'occasion pour moi aujourd'hui de lui dire un merci public.

Mes frères Zeu et Lanlan ont toujours porté en eux un souci particulier pour ma personne, ma réussite et mon bien-être. Ils ont fait de leur mieux pour me supporter moralement, financièrement et affectivement. Ils ont eu leur participation dans l'accomplissement de ce travail. Qu'ils en soient remerciés!

Un merci bien spécial à FOKAL (Fondasyon Kilti Ak Libète – Fondation Culture et Liberté) qui a financé en grande partie mes recherches de travail.

A Enosch qui m'a aidé avec le verbatim, à Gando Barry, à Ilionor, à Alfred, au jury qui a évalué cette thèse, à ceux qui m'ont offert leurs services et à tous ceux qui m'ont effectivement aidé à leur façon et dans la discrétion, je dis

« Merci de tout cœur ».

Dédicace

Je dédie ce travail d'abord à mes parents qui m'ont appris le sens de l'effort et m'ont donné le goût de la réussite, et plus spécialement à ma mère qui, là où elle est, continue à me porter un œil attentif et qui fait encore partie de ma vie.

A ma sœur Rosa, infatigable, dévouée et donnée, qui trouve sa joie dans la joie, le succès et le bien-être des autres,

A une femme-courage... Linda. Femme de foi, d'espérance et de courage. Elle a su concilier études, travail tout en étant mère et responsable de foyer,

A mes étudiants,

Aux hommes et aux femmes d'Église de mon pays, à tous ceux qui me portent dans le cœur et que je porte,

... je dédie ce travail de recherche

Sigles et abréviations

CEB	: Communauté Ecclésiale de Base
CEH	: Conférence des Évêques d'Haïti
CELAM	: Conseil Épiscopal Latino-Américain
CEP	: Conseil Électoral Provisoire
CHR	: Conférence Haïtienne des Religieux
CLAR	: Conférence Latino-Américaine des Religieux
CRUDEM	: Centre Rural de Développement Milot
DCCH	: Développement Communautaire Chrétien Haïtien
FIC	: Frères de l'Instruction Chrétienne
IDEA	: Institut Diocésain d'Éducation des Adultes
ISC	: Initiative de la Société Civile
ITECA	: Institut de Technologie Appropriée
JEC	: Jeunesse Étudiante Catholique
MEJ	: Mouvement Eucharistique des Jeunes
OFL	: Organisation Fanmi Lavalas
OP	: Organisation Populaire
OPL	: Organisation Peuple en Lutte ci-devant Organisation Politique Lavalas
PPP	: Petit Projet de la Présidence
PRED	: Projet Régional d'Éducation pour le Développement
SCM	: Société Civile Majoritaire
TKL	: Ti Kominote Legliz correspondant créole de CEB
UNESCO	: Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

Introduction générale

Notre travail se veut une étude de cas portant sur l'Église catholique en Haïti. Nous nous proposons d'étudier la question des rapports entre le religieux et le politique. En effet, nous constatons une situation de tension tant à l'intérieur de cette institution qu'à l'intérieur de la société haïtienne. Nous voulons déterminer le lien entre cette tension et l'implication politique de l'Église, ainsi que les conséquences de cette implication politique sur la société en général.

Ainsi, nos objectifs généraux seraient de situer le champ religieux par rapport au champ social et politique et d'arriver à comprendre les mécanismes de transformation et les interactions se produisant entre le religieux, le social et le politique en Haïti. Comme objectif spécifique, nous nous proposons d'analyser cette tension qui traverse l'Église catholique en Haïti dans une perspective qui considère qu'elle n'est pas seulement un corollaire de la situation de l'Église dans la modernité, mais en tenant compte de l'histoire de l'évangélisation, des liens existant entre l'Église et l'État et aussi de la gestion du pouvoir et de l'autorité.

La pertinence d'une telle recherche se situe à différents niveaux. D'abord, il pourra être un outil précieux tant pour l'Église catholique, la société civile et le secteur politique et ensuite il contribuera à une meilleure connaissance de la religion en Haïti et à l'avancement de la connaissance en ce domaine. Quant au choix de ce sujet, il est lié à nos valeurs personnelles et aux préoccupations de la société. On est de plus en plus conscient de l'affaiblissement de la religion et de la

forte implication de l'Église en politique. Tout cela ramène à la surface la crise qu'il y a au sein de l'État, fait percevoir les crises qui rongent l'Église et découvrir la réalité d'une société civile anémique, pour ne pas dire inexistante.

Les décideurs politiques, les responsables religieux et les chercheurs sont préoccupés par la situation. De plus, les rapports actuels entre l'Église et l'État sont encore réglés par un concordat plus que séculaire et toujours en vigueur. Ce concordat détermine les champs d'intervention, les droits et obligations des deux institutions et leurs privilèges réciproques. Des hommes politiques, des membres de la société civile et même un secteur de l'Église se sentent mal à l'aise avec ce mode de rapport. Ce travail de recherche peut aider à baliser le terrain pour l'établissement de nouveaux modes de relations et indiquer les grandes lignes pour une gestion plus saine du politique et du religieux. Même quand une situation de crise est une étape dans l'évolution d'une société ou d'une institution, il nous semble important sociologiquement d'identifier les acteurs, de déterminer les interrelations et de comprendre le jeu des influences culturelles afin de permettre à d'autres de trouver les éléments de sortie de crise.

Plusieurs chercheurs ont exploré la question et continuent d'y travailler. Des travaux dans ce sens sur l'Église d'Haïti ont été réalisés par Laënc Hurbon, chercheur au CNRS de Paris. Il a touché la question dans divers livres et articles, spécialement dans *Culture et dictature en Haïti* et surtout dans *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle*. Pour sa part, André Corten, de l'Université du

Québec à Montréal, a consacré plusieurs recherches sur la situation d'Haïti et a touché le problème qui nous concerne dans son livre *Diabolisation et mal politique. Haïti: misère, religion et politique* paru à Montréal et à Paris en 2000. D'autres intellectuels haïtiens tels Franklin Midy, Micial Nérestant, Kawas François, y ont consacré des articles et des thèses de doctorat comme celle de M. Nérestant intitulée *Religion et politique en Haïti (1804-1990)*. Toutefois, ils ont tous traité de la question dans ses rapports *ad extra* ou sous l'aspect d'étude comparée. L'analyse du problème dans ses composantes intérieures nous semble plus rare, et elle nous paraît d'importance pour comprendre la situation, même quand les implications et conséquences pourraient être sensiblement les mêmes.

En effet, les vingt-deux dernières années (1980-2002) ont marqué un tournant dans la vie politique et ecclésiale d'Haïti. Cette période, généralement appelée transition démocratique, a apporté une libération de la parole, un pluralisme politique et une certaine réorganisation de la société civile. Elle a apporté également des tensions au sein de l'Église catholique d'Haïti, découlant les unes de facteurs contingents et d'autres témoignant des fractures plus profondes.

S'il y a une situation difficile à décortiquer, c'est bien celle d'Haïti avant et après 1986. Ce qui était vécu par le peuple depuis la fin des années 1950 a profondément transformé la société et déstabilisé les institutions. La méfiance, la division, la peur, l'exil sont autant d'éléments qui ont contribué à la déconstruction

des structures sociales, familiales, politiques et économiques et qui nécessitent une reconstruction de ces mêmes structures. Le régime politique d'alors a laissé ses empreintes et des stigmates jusque dans l'Église qui a dû se mettre au pas pour limiter les dégâts à l'intérieur de l'institution.

Ce qui sera davantage une source de tensions pendant ces deux dernières décennies, c'est la montée des Communautés Ecclésiales de Base (CEB ou TKL dites Ti Kominote Legliz). Ces mouvements vont apporter des fissures dans la structure cléricale et ecclésiale et ils amèneront des prises de position divergentes. Ils vont aussi porter l'Église à prendre position et à se prononcer sur les affaires du pays au point que les évêques diront : « La Conférence épiscopale d'Haïti affirme sa solidarité avec le peuple haïtien et sa volonté de l'accompagner jusqu'au bout, dans le cadre de sa mission, à poursuivre sa quête de liberté et de progrès pour la construction d'une société réellement démocratique ».¹

Avec l'émergence des communautés ecclésiales de base, c'est un nouveau départ, non seulement pour une reviviscence dans l'Église, mais aussi c'est une sorte d'impulsion de renouvellement d'engagement d'origine populaire. On peut en parler comme d'« une histoire, [...] centrée sur un moment dialectique particulier, le moment populaire, comme antithèse du moment officiel conservateur, dans le développement de toute culture religieuse »². Ainsi, on va

¹ - *Présence de l'Église en Haïti, messages et documents de l'épiscopat 1980-1988*, SOS, Paris, 1988, p. 7.

² - Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, La Découverte/Maspero, Paris, 1983, p. 14.

passer subrepticement d'une mouvance religieuse à une mouvance sociale. Cela est dû à un dynamisme d'origine interne, c'est-à-dire aux facteurs endogènes de ce mouvement, et aussi à un dynamisme d'origine externe, c'est-à-dire les développements et les transformations dûs aux contingences socio-politiques. Ce glissement s'explique en Haïti par des conditions historiques concrètes, « conditions qui s'identifient aux expériences existentielles que traverse la société au moment historique considéré, et aux exigences culturelles suscitées par ces expériences. Expériences et exigences sont à la base de toute manifestation et transformation religieuse ».³ Entre-temps, l'Église se fragilise et a de plus en plus de difficulté à définir et à occuper sa place dans un paysage profondément bouleversé. Elle ne peut pas se situer dans ce processus de reconstitution du tissu social et l'on va constater une réinstrumentalisation politique du religieux.

Dans cette marche d'Haïti vers les objectifs de libération, des alliances et des compromis furent faits à différentes étapes. Ainsi, il y a eu une ambiguïté dans les objectifs du combat. La soi-disante gauche haïtienne est faite d'anti-duvaliéristes, de réactionnaires, de tenants du courant de la théologie de la libération et d'autres militants plus ou moins opportunistes non définis. Cette alliance va aboutir aux élections de 1990; elles donneront la présidence à Jean-Bertrand Aristide, qui s'était révélé comme le leader charismatique des TKL. Cette alliance ne va pas durer quand les divergences idéologiques commenceront à émerger. D'où un éclatement interne au sein de l'aile progressiste. Comme ce fut le cas en Pologne, Haïti a ainsi produit le type sociologique d'un « non-croyant

³ - V. Lanternari, op. cit. p. 10.

pratiquant » utilisant le religieux à des fins explicitement affichées comme non religieuses.⁴ Et c'est là un aspect de la crise actuelle qui secoue ce pays.

L'émergence des groupes et d'organisations s'identifiant à la société civile s'explique à la faveur du pluralisme politique. En Haïti, le pluralisme politique se veut une réalité, mais elle est encore balbutiante. D'où la faiblesse des acteurs et des structures de la société civile qui cherchent encore à se consolider et à s'affirmer comme des interlocuteurs de l'État. De manière organisée, la société civile instituée n'a jamais existé effectivement. Les organisations portant le nom de société civile ne sont que des associations ponctuelles. Cette société civile, telle qu'on la conçoit dans le pays, ne saurait avoir de légitimité, ni de poids, et ne saurait être représentative de la société réelle parce que la société haïtienne est bâtie sur l'exclusion. Toutefois, face à la fiction d'un régime fort, inébranlable et héréditaire, s'est construite une contre-fiction d'une société civile unie regroupée derrière son Église. Pendant ce temps, l'Église est en proie à ses propres divergences et le fonctionnement de l'institution se réfère souvent à des pratiques et à des modèles culturels sur lesquels repose un certain soupçon. Le partage et l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans l'Église n'ont pas nécessairement des connotations chrétiennes car la vie ecclésiale n'est pas en-dehors de l'existence humaine. En gros, les principes émis par l'institution sont peu respectés. Les responsabilités se donnent par réseau, mais il ne faut pas oublier que dans la gestion d'un système, il y a lieu de prendre en compte l'entretien de ce système pour assurer sa permanence et veiller à la composition du lien social.

⁴ - Voir Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 75.

Il y a un écart entre la réalité qui se joue depuis les deux dernières décennies dans l'Église, l'État et la société civile, entre les attentes de la société globale et les objectifs des institutions qui sont remis en question. En effet, la situation de l'Église latino-américaine, l'influence diversifiée du développement missionnaire et la montée des courants dits de «Théologie de la libération» ont eu des répercussions sur le vécu de l'Église et du peuple d'Haïti. Cependant, l'engagement de ce peuple et de cette Église n'ont pas eu l'impulsion qu'il faut pour amener le peuple et le pays à l'objectif poursuivi à cause de la diversité des points de vue. Souvent, le discours et la pratique prennent des allures d'incohérence et on aboutit ainsi à un éclatement quand vient l'heure des comptes à rebours. Ainsi, le scandale de ce qui se vit dans le pays, l'attitude mitigée de la hiérarchie et l'engagement individuel des religieux amènent des tensions tant à l'intérieur de l'Église que dans les institutions intermédiaires (communautés religieuses, diocèses et autres organismes existant). Comment alors comprendre toutes ces crises ?

Un autre élément est la constatation des différents changements qui s'opèrent au sein de la société globale et l'attitude embarrassée de l'État, de l'Église et de la société civile. On peut même dire qu'il y a une décomposition de l'État dans tous ses aspects et un constat flagrant de perte de son autorité, même quand il a le monopole de la violence légitime. La banalisation du pouvoir et son instrumentalisation au service d'un groupe d'hommes posent de sérieux soupçons

sur sa crédibilité et sur sa capacité de jouer un rôle de régulateur social. Aussi, l'imbrication du religieux au politique dans ce pays est telle qu'on se demande s'il y a lieu d'arriver à une dichotomie véritable de ces deux secteurs dans une époque à saveur de sécularisation. En plus, l'Haïti d'aujourd'hui est traversée par de multiples courants de pensée cherchant à s'imposer dans le contexte fragile de la transition démocratique en faisant des alliances incongrues ou en vivant dans un chassé-croisé de compromis et de transactions. L'État perd de sa prégnance. L'Église, qui n'a pas toujours été seulement détentrice et régulatrice de croyances, mais une référence dans la société, à cause de son type d'organisation et à cause de son pouvoir régulateur et légitimateur, affiche une attitude ambivalente qui crée une situation d'anomie dans la société globale engagée dans un processus de transformation⁵. Entre-temps, la société civile n'a jamais vraiment existé sous une forme bien organisée. Quand on s'y réfère, c'est pour qu'elle soit porteuse de revendications d'un groupe socio-politique donné ou d'une catégorie socio-professionnelle. Toutefois, ces trois entités en présence, à savoir Église – État – Société civile, sont appelées à former un tout systémique, ce qui veut dire que le devenir et la survie de l'un dépend des interactions entre les trois. Autrement dit, les trois sont nécessaires pour l'équilibre de l'individu dans ses dimensions de personne religieuse, de citoyen et d'acteur social.

Aussi, à la chute du régime des Duvalier, tout le monde voulait une nouvelle orientation, un nouveau départ pour le pays. Un peuple réconcilié, une

⁵ - Anomie peut être considérée dans le sens de décalage entre les idéaux véhiculés et les moyens pour les atteindre et aussi comme une conséquence de manque de points de repères.

société réconciliée, une Église réconciliée, voilà le slogan que tout le monde voulait voir se réaliser, même au-delà des simples calculs politiques. Cependant, il n'y a aucun indice à traduire une réelle convergence des pensées et des actes vers la définition d'une nouvelle mission pour l'Église d'Haïti par elle-même.

Dans ce cas, il y a lieu de se demander : Est-ce la forte implication de l'Église catholique en politique qui provoque une situation de tension à l'intérieur de cette institution? Est-ce encore cette implication qui lui fait perdre de son pouvoir à un moment où il y a des transformations qui lui donneraient plus de pouvoir social et politique et qui lui permettraient de prendre une plus grande place dans la société?

Même si pour Weber, tout pouvoir n'est pas un pouvoir politique, en Haïti, pouvoir religieux et pouvoir politique se sont toujours donnés la main dans la pratique et l'accession d'un prêtre catholique à la présidence de la république a renforcé ce sentiment. Pourtant, le pouvoir tel qu'il est vu dans la société et une approche sociologique de celui-ci l'éloigne de ce qu'il est théologiquement et canoniquement. Ainsi, la question du pouvoir va constituer une zone de fracture dans l'unité de l'Église. Avec ses corrélats comme argent et privilèges, on se trouve bien vite en face d'une crise d'autorité, sans production de messages ou autres incitatifs ou directives pour réguler les comportements et aider à la compréhension de la situation par la médiation de l'interprétation. Ceci conduit à une crise d'herméneutique. Toutefois, tout comme le pouvoir politique, le pouvoir religieux

a besoin d'être géré. Ainsi, la notion de pouvoir pour nous se comprend mieux encore selon la différence et le rapport faits par Bourdieu entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Il y a une homologie entre les deux et cette relation d'homologie n'exclut pas les tensions et les conflits entre ces pouvoirs qui permettent d'entrer en concurrence et qui expliquent des compromis tacites au cours de l'histoire.⁶

A partir de tout cela, il nous semble pertinent de poser ceci comme hypothèse principale: l'Église catholique est à repenser quant à son insertion dans le monde haïtien, c'est-à-dire qu'elle doit trouver de nouvelles modalités de rapport avec l'État qui appellerait au respect du mode de rapport établi et à une séparation des deux institutions. Comme voie de conséquence, elle doit vivre selon ses propres principes pour permettre à l'État de se reconstruire pour une nouvelle présence au monde, et à la société civile de s'inventer en trouvant de nouveaux points d'ancrage et en resituant les valeurs.

Comme hypothèses secondaires découlant de la principale, nous pouvons dire que la situation de tension a généré des crises que nous traduisons ainsi:

a) dans le contexte haïtien, ce n'est pas autant le mode théorique du rapport entre l'Église et l'État qui permet la forte implication de l'Église en politique et qui met l'institution en crise, que les modalités concrètes de ces rapports;

⁶ - Voir, P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », dans *Revue française de sociologie*, XII(1971)295-334.

- b) le contexte historique et les influences diverses subies par le catholicisme haïtien sont une cause de l'attitude mitigée de la hiérarchie de l'Église d'Haïti et un facteur important dans le renforcement de la crise d'identité qui la traverse;
- c) il devient de plus en plus difficile de faire une régulation institutionnelle efficace par le seul recours à la norme. C'est une conséquence de la gestion du pouvoir et de l'autorité qui se manifeste par une peur de distribuer le pouvoir et de prendre des responsabilités; il se traduit également par la trop grande prudence de l'épiscopat à interpeler ceux qui sont impliqués dans des activités marginales. L'implication politique de certains prêtres rend l'épiscopat timide quand vient le temps de réagir;
- d) il se produit aussi une crise d'herméneutique parce qu'il y a incapacité de produire un discours cohérent devant la situation.

Pour atteindre nos objectifs et rendre compte de nos hypothèses, nous tenterons une démarche socio-historique, c'est-à-dire que nous allons essayer d'objectiver et d'analyser l'action et l'interaction des acteurs. Cette démarche se révèle importante pour vérifier notre hypothèse principale concernant la crise d'identité et le lien social religieux. En faisant une analyse socio-historique, il faut considérer une analyse qui tient compte de l'histoire et de la sociologie. Et l'histoire dont il s'agit ici n'est pas une histoire cumulative et événementielle, mais une histoire corrélative et interprétative. En fait, le socio-historien « essaie d'expliquer les phénomènes sociaux observés et décrits, par d'autres phénomènes de même nature » et « la production dont il s'agit considère la sociologie comme

une perspective qui a pour creuset l'histoire. »⁷ Contrairement à l'historien qui considère d'abord et avant tout les causes, nous allons nous situer « dans un cadre de référence permettant des corrélations sociales-historiques et en même temps tissant une interprétation dépassant les particularités d'un dossier. »⁸ Cette recherche qui se veut qualitative aura un caractère interdisciplinaire parce qu'elle fera appel à l'histoire et aussi, tangentiellement, à la théologie et au droit canonique, pour mieux comprendre et analyser la situation. Elle se fera à la fois sur le terrain et sur les documents et cernera l'objet de manière diachronique.

Dans notre situation, il s'agit en partie d'une étude de cas parce que nous nous proposons d'analyser une situation évoluant dans le temps et qui est le cas de l'Église catholique. Pour arriver à rendre compte de notre objet de recherche, nous avons procédé par investigation directe (en faisant des entretiens à structure ouverte avec des acteurs-clés) et par investigation indirecte en nous référant à l'enquête documentaire et en faisant l'analyse de contenu de divers documents. « Le terme document renvoie ici à toute source de renseignements déjà existante à laquelle le chercheur peut avoir accès. »⁹ Ces documents peuvent être des documents d'organisations officielles, des documents personnels ou d'ordre administratif.

⁷ - Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Fides, col. Héritage et projet, Québec, 1994, p. 371.

⁸ - Voir à ce propos l'article de Paul-André Turcotte: « Méthode et méthodes en sociologie historique », dans Bernard Lefebvre et Normand Baillargeon, *Histoire et sociologie*, Les Éditions LOGIQUES, Montréal/Paris, 1996, p. 91-108

⁹ - Benoît Gauthier, dir., *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1998, 329

Pour ce qui est de l'observation indirecte par l'enquête documentaire, nous avons utilisé la documentation directe tout comme la documentation indirecte. La documentation directe est « tout ce qui constitue la trace directe d'un phénomène social, qui résulte directement de l'existence de celui-ci » tandis que « la documentation indirecte [...] est constituée par le résultats des recherches qui ont pu déjà avoir été entreprises sur le phénomène auquel on s'intéresse ou sur des questions connexes. »¹⁰

L'analyse de contenu des documents sera faite selon Laswell c'est-à-dire en considérant « les documents comme une communication entre des individus ou des groupes. »¹¹ De là sera appliqué le cadre méthodologique de Lasswell « constitué par cinq questions que l'on devrait méthodiquement se poser pour toute étude de document: qui parle? pour dire quoi? avec quels moyens? à qui? avec quel effet? à quoi on peut ajouter une sixième question: dans quel contexte? »¹² Dans l'analyse de contenu, le chercheur a recours à l'utilisation de documents. A partir de cela, le chercheur fera une tentative « d'articuler la rigueur de l'objectivité et la richesse de la subjectivité. Son but est d'effectuer une lecture seconde du document à étudier, cette dernière se substituant à la lecture spontanée, intuitive et facile du profane»¹³

L'entrevue de recherche quant à elle est « une technique directe d'investigation scientifique utilisée auprès d'individus pris isolément, mais aussi,

¹⁰ - Jean-Louis Loubet del Bayle, *Initiation aux méthodes des sciences sociales*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 114.

¹¹ - Jean-Louis Loubet del Bayle, *op.cit.* p. 124.

¹² - *idem*

dans certains cas, auprès de groupes qui permet de les interroger de façon semi-directe et de faire un prélèvement qualitatif [...]»¹⁴ Elle a constitué notre principale technique de collecte de données. « Ce genre d'interview est, comme son nom l'indique, à mi-chemin entre la non-directive et la directive. Dans la pratique, c'est souvent une combinaison de ces deux formes que l'on utilise. Le but recherché est de s'informer, mais en même temps de vérifier, à l'aide de questions, des points particuliers liés à certaines hypothèses préétablies. »¹⁵

Notre recherche est limitée à la période allant de 1980 à 2002. La raison est qu'il y a plusieurs événements majeurs à l'intérieur de l'Église qui ont abouti à une nouvelle orientation de cette institution en Haïti à partir de 1980, en particulier l'élection de Jean-Paul II au pontificat (1978), l'émergence de la théologie de la libération, les remous politiques en Amérique latine, la question de la démocratie et le bras de fer de Jean-Claude Duvalier avec le vendredi noir des Pères salésiens et l'expulsion d'un groupe de journalistes. Cette période est divisée en quatre moments : d'abord 1980-1990 qui est caractérisé principalement par la lutte pour le changement et l'avènement de la démocratie. Ce moment comprend le temps de lutte de 1980 à 1986 et le temps d'euphorie et de vide pour aboutir à la présidence d'Aristide, prêtre-président en 1986-1990; ensuite 1991-1994, l'époque du coup d'état qui a vu les espoirs s'envoler et permis de faire une première décantation;

¹³ - J.-P. Pourtois, op. cit. p. 199.

¹⁴ - Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Montréal, Editions CEC, 2000, p. 66.

¹⁵ - Omar Aktouf, *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations, une introduction à la démarche classique et une critique*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1987, p. 93.

1995-2002 est considéré comme le retour à la démocratie et l'éclatement de la gauche démocratique. Ce morcellement de l'histoire nous permettra de saisir comment l'Église a vécu ces différents moments qui vont créer en son sein une situation de tension générant différentes crises, et pourquoi il en fut ainsi.

Les principaux informateurs que nous aurons choisis sont les responsables de l'Église institutionnelle, c'est-à-dire des évêques, des prêtres, des supérieurs majeurs de communautés religieuses, des gens engagés dans la pastorale ecclésiale et des responsables politiques, parce que nous les considérons comme des acteurs-clés dans l'orientation des destinées du pays. Notre recherche touche aussi les gens qui ont quitté l'Église à cette période. Les documents analysés émanent également des instances décisionnelles telles la CEH (Conférence Épiscopale d'Haïti) et la CRH (Conférence Haïtienne des Religieux) à cause du poids institutionnel de l'Église, et également des instances politiques, c'est-à-dire les partis politiques et les institutions gouvernementales. Dans ce cas, la taille de notre échantillon ne sera pas grande, étant donné que ces acteurs-clés ne sont pas légion et reflètent généralement la même tendance idéologique.

Ainsi, notre travail comporte deux grandes parties: une première partie avec quatre chapitres où nous ferons un état des lieux et présenterons les tracés théoriques qui guideront notre analyse. La deuxième partie est plutôt empirique et considère une à une nos hypothèses secondaires. Elle comprend cinq chapitres. Le

tout se termine par une conclusion récapitulant notre démarche et formulant quelques propositions.

Première partie

État des lieux et tracés théoriques

Introduction

La première partie de notre travail est consacrée à la présentation du cadre de notre étude et des tracés théoriques. En effet, la situation qui nous intéresse se situe dans un cadre ouvert et fermé. Ouvert en ce sens qu'elle s'apparente à bien des situations de l'Église de l'Amérique latine, fermé parce que le contexte d'Haïti est particulier à bien des égards à cause de son passé et de ses caractéristiques présentes comme pays le plus pauvres des Amériques, lieu de lutte contre les racines du sous-développement, et de mobilisation continue pour la démocratie et le changement. Alors, aujourd'hui, nous disons « Bonjour et adieu à l'Afrique et à l'Europe. C'est en Amérique que nous nous trouvons et nous retrouvons »¹⁶.

La période couverte par notre étude se situe entre 1980 et 2002 parce que la décennie quatre-vingt est le point de départ d'une série d'événements et de situations devant aboutir au 7 février 1986, date qui a ouvert la voie à cette transition démocratique qui n'en finit plus. En effet, en 1980, c'est la naissance d'une prise de conscience qui tracera les contours d'une nouvelle évangélisation. Avec 1986, c'est la fin d'un régime politique autoritaire, celui des Duvalier et le début d'une ère nouvelle. L'Église y a joué un rôle prépondérant, notamment grâce à l'émergence du courant de la théologie de la libération qui a donné naissance

¹⁶ - Roger Gaillard, « Cette Amérique où nous vivons... », dans CHR, *Haïti et l'Amérique latine*, Cahier 4, Port-au-Prince, La Natal, 1995, p. 9

aux communautés ecclésiales de base (CEB). C'est une période de tensions, de conflits et de projets pour l'Église. Ainsi, nous jugeons important de situer le lecteur dès le début pour pouvoir mieux appréhender la dynamique aboutissant à cette mutation du religieux dans l'espace public haïtien.

Aussi, dans le concert des pays de la Caraïbe et de l'Amérique latine, Haïti a un statut particulier. C'est la seule république de langue française, avec une histoire qui fait de ce pays une « société distincte » vivant une situation d'« exceptionnalisme ». Dans ce cas, il est important de faire une contextualisation de la configuration sociale de l'Église et c'est ce qui constitue l'objet de notre premier chapitre.

En effet, cerner la question du champ religieux en Haïti suppose la prise en compte de plusieurs éléments. Ce qui semble être un virage historique accidentel pourrait fort bien être une situation habituelle, existant à l'état latent ou se manifestant dans des conditions particulières. Ainsi, pour rendre compte de nos hypothèses de recherche, il sera assez difficile d'établir un cadre théorique adéquat, répondant de façon satisfaisante à nos objectifs de recherche. Cependant, à partir de notre perception de la situation, nous voulons d'abord tenter d'éclaircir certains concepts de base et structurer un cadre théorique pouvant nous mener à un début d'analyse et d'explication.

Ainsi, cette partie de notre travail, qui constitue aussi notre cadre théorique, comprendra en tout quatre chapitres. Dans le deuxième, nous déterminons le sens de nos différents concepts à partir des écrits d'auteurs classiques et d'autres chercheurs intéressés par la question. De là, va s'éclaircir la notion de champ religieux que nous approchons, à la suite de Leonardo Boff, en termes ecclésiastico-religieux et ecclésiastico-sacramentels. Nous fixons notre position dans ce travail par rapport à la définition de la religion et nous définissons ce que nous entendons par « espace socio-politique ». Ce chapitre s'achève par une discussion sur l'Église catholique dont nous présentons une sociologie sommaire. Par ailleurs, étant donné que notre problématique de recherche s'articule autour de la question des relations Église-État, dans un troisième chapitre nous en posons les bases historiques et théoriques à partir de différents points de vue pour aboutir à ce que nous croyons être une clé pour analyser et comprendre une telle question. Pour cela, nous passerons en revue les théories politiques et les points de vue théologiques, mais nous privilégions l'approche théorique d'Émile Poulat en sociologie des religions concernant l'intransigeance, le compromis et les transactions. Cette théorie a été reprise par d'autres chercheurs tels Jean Rémy, Liliane Voyé, Emile Servais et Paul-André Turcotte. C'est ce qui permettra d'expliquer que ce ne sont pas tant les relations Église-État qui sont en question, mais la modalité de ces relations.

Le dernier chapitre se veut une construction théorique particulière où nous mettons ensemble les différentes théories pouvant aider à analyser et à rendre

compte de nos hypothèses. Ce chapitre, intitulé *Pouvoir, identité et herméneutique dans la régulation des comportements*, porte sur la structure et la dynamique du pouvoir et de l'autorité et sur le pouvoir de l'acteur dans le système, tout en tenant compte des apports nouveaux en ce qui a trait à l'institution que nous étudions, comme la typologie du pouvoir ecclésial de Jean-Guy Vaillancourt. Il se structure aussi autour de la question de l'herméneutique et de l'identité, et de leur rôle dans la détermination des valeurs et du lien social. Ceci sera très utile pour rendre compte de cette tension conduisant à une crise d'autorité, d'identité et d'herméneutique

Cette construction théorique semble nous donner un cadre d'analyse satisfaisant pour embrasser une réalité qui, dans ce pays, provoque des tensions, cause des fractures et installe des clivages, une réalité où les institutions légitimatrices se cherchent l'une par rapport à l'autre.

Chapitre Premier

Configuration socio-historique de l'Église catholique en Haïti et contextualisation

Ce chapitre délimite le cadre spatio-temporel de notre étude. Nous présentons le pays d'Haïti dans son histoire, sa structure et l'Église catholique dans sa configuration géopolitique et sociale; ensuite, nous essayons de faire une contextualisation de la situation sociale.

I- Haïti : rappel historique et socio-politique

Un rappel historique semble important pour comprendre l'Église d'Haïti et la situer dans le contexte géostratégique, social et politique d'Haïti. En effet, en décembre 1492, Christophe Colomb, en découvrant cette île qui s'appelait Haïti, Quisqueya ou Bohio¹⁷, la baptisa Hispaniola (la Petite Espagne). D'ailleurs, toutes les conquêtes de Christophe Colomb étaient faites au nom de la reine d'Espagne Isabelle la catholique. A chaque terre découverte, il y a eu implantation de la croix comme symbole de prise de possession, traduisant bien les motifs religieux qui étaient aussi derrière son aventure.

¹⁷ - Haïti, en langue taino, veut dire « terre haute et montagneuse », tandis que Bohio ou Quisqueya signifie « grande terre » ou « délices de la vie ». Voir Jean Fouchar, dans *Langue et littérature des aborigènes d'Ayiti*, Éditions de l'école, Collection Histoire et littérature haïtiennes, Paris, 1972, p. 14, note 2.

A- Les découpages historiques

Au cours de son troisième voyage à Hispaniola, en plus d'avoir été fidèle au rituel d'implantation de la croix, Christophe Colomb et les Espagnols étaient accompagnés d'un prêtre, Bartolome de Las Casas. Ainsi, ce n'est ni un hasard, ni un accident si le catholicisme a toujours été présent dans ce pays et s'il occupe cette place de choix dans la société. Il a accompagné les premiers aventuriers et constituait la religion des colons. Et depuis, l'histoire politique de ce coin de terre se confond avec son histoire religieuse.

A ce moment, l'île était habitée par des Arawaks, appelés Indiens par les espagnols accompagnant Colomb, et ces habitants de l'île ne tardèrent pas à être décimés parce qu'ils n'étaient pas habitués aux travaux forcés auxquels ils étaient assujettis et aux traitements subis de la part des Espagnols avides de richesses et d'or. Alors, on fit venir des noirs d'Afrique à partir de 1503. Peu de temps après, cette traite fut suspendue, mais sous l'instigation de Las Casas, l'édit d'abolition de la traite fut rapporté par Charles-Quint et la traite des noirs fut reprise en 1517. Ainsi, Las Casas, pour protéger les Indiens, « devint le complice involontaire certainement d'un crime aussi révoltant que celui contre lequel s'était dressée sa nature droite et généreuse. »¹⁸ Ce trafic occasionné par la traite s'accrut considérablement et on en parla comme d'un trafic triangulaire. Les Noirs importés d'Afrique vinrent travailler en Amérique au profit des Européens.

¹⁸ - J-C. Dorsainvil, *Manuel d'Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, F.I.C., 1954, p. 23.

En 1697, la partie occidentale de l'île fut cédée à la France par le traité de Ryswick et la société de Saint-Domingue se structura sur trois classes d'hommes: les noirs (esclaves), les mulâtres (affranchis), les blancs (maîtres et colons).

Une nouvelle société s'est donc progressivement constituée sur la terre d'Haïti tout au long du XVIII^e siècle, au prix de la surexploitation de la main-d'œuvre servile, d'une hiérarchisation sociale très poussée, de la discrimination raciale, de la répression féroce, d'une économie ligotée dans le pacte colonial.¹⁹

C'est autour de cette matrice que va se constituer le peuple haïtien.

La colonie de Saint-Domingue était très prospère. « Pour user d'une comparaison actuelle, elle représente à elle seule davantage pour l'économie française du XVIII^e siècle que toute l'Afrique réunie peut le faire aujourd'hui »²⁰.

1- Les insurrections et la guerre de l'indépendance

Devant la situation inhumaine et inhabituelle subie par les Africains nouvellement arrivés, ils vont utiliser le marronnage et toutes sortes d'astuces et d'actes réprobatoires pour signifier le rejet de leur situation. Le travail des champs des esclaves noirs rendit prospère la colonie de Saint-Domingue. Cependant, les esclaves ont su se mobiliser et se révolter. C'est ainsi qu'il y eut la première insurrection dans la nuit du 22 au 23 août 1791: ce qui a valu de la part de la métropole française l'envoi de différentes commissions civiles ayant pour mandat de faire la lumière sur les problèmes et de reprendre en main le contrôle de la

¹⁹ - Claude Moïse et Émile Olivier, *Repenser Haïti. Grandeur et misères d'un mouvement démocratique*, CIDIHCA, Montréal, 1992, p. 195

colonie. En plus des causes intrinsèques, on peut dire que la révolution française en fut une cause extrinsèque. Une deuxième insurrection eut lieu en octobre 1802 et à sa suite, à l'Arcahaie, Pétion, Dessalines et d'autres officiers décidèrent la création du drapeau de l'armée indigène. Sous le leadership de Boukman, Toussaint Louverture, Henri Christophe et Jean-Jacques Dessalines, avec l'alliance des affranchis, plusieurs révoltes ont éclaté et tout ceci a conduit à la guerre de l'indépendance. C'est ainsi qu'Haïti proclame son indépendance le 1^{er} janvier 1804 et devint ainsi la première république nègre indépendante du Nouveau Monde, avec le serment de « Vivre libre ou mourir ».

1^{er} janvier 1804 : c'est la naissance d'un pays, d'un peuple, d'une nation, grâce à une révolution de nègres au profit des anciens et nouveaux libres de Saint-Domingue.

1^{er} janvier 1804 : c'est la rédaction d'un nouveau contrat social pour réparer les torts d'hier sous la bannière flottante des exigences essentielles de l'espèce « liberté-vérité-justice ».

1^{er} janvier 1804 : c'est le temps du partage... et avec ce partage s'ensuivent toutes sortes de revendications qui auront fait d'Haïti une fournaise secouée par d'incessantes révoltes (1843, 1946), pour en citer les plus célèbres.²¹

Toutefois, cet acte historique n'a pas mis fin aux déboires des nouveaux libres. Ils devaient payer ce qu'ils avaient conquis par la force, le sang et la mort. Le pays prendra longtemps avant de compléter le paiement de la dette de

²⁰ - Jacques de Cauna, *L'Eldorado des Aquitains. Gascons, Basques et Béarnais aux Isles d'Amérique (XIII^e-XVIII^e s.)*, Atlantica, Biarritz, 1988, p. 16.

²¹ - Eddy Mésidor, « Que sont devenus les idéaux de 1946? », dans Frantz Antoine Leconte, dir. *En grandissant sous Duvalier : l'agonie d'un État-nation*, L'Harmattan, coll. Marrons du savoir Paris, 1999, p. 112.

l'indépendance, paiement en principe dû par la France en dédommagement pour tant d'années de souffrance, d'exploitation et d'esclavage. Finalement, cette indépendance sera définitivement reconnue par la France le 17 avril 1825 par ordonnance royale de Charles X, moyennant une indemnité de 150 millions de francs. Cette dette constituera un accroc à la stabilité économique d'un pays issu d'une guerre longue et destructrice.

2- De l'indépendance à l'occupation américaine

C'est bon en effet d'être libre, mais il faut aussi savoir être libre. Les premiers moments de l'indépendance étaient difficiles à cause des rivalités et des luttes intestines. Peu de temps après l'indépendance, le leader de la nouvelle nation, l'empereur Jean-Jacques Dessalines fut assassiné, le pays se divisa en royaume du Nord et république de l'Ouest. C'est le début de la grande époque des guerres civiles qui donnèrent les Cacos, les Piquets jusqu'à l'occupation du territoire par les États-Unis d'Amérique de 1915 à 1934.

3-De l'occupation américaine à François Duvalier

Après la désoccupation du pays, de 1946 à 1957, il y eut le mouvement de 1946 qui marqua un tournant historique dans le pays en mettant en relief la question du noirisme doublé d'une revendication du pouvoir contre l'hégémonie mulâtre.

Au sein de l'élite, émergente ou plus ancienne, et après les abus de Lescot (président d'Haïti de 1941 à 1946), il était devenu urgent de

se répartir à nouveau les prérogatives en s'appuyant, au besoin, sur le discours noiriste séculaire qui remonte de Salomon jusqu'à Toussaint Louverture.²²

Effectivement, ce mouvement de 1946 a porté fruit parce qu'en fin de compte « on récriminait sur le sort qui était fait à une classe d'hommes et le cahier de charge était si lourd que ceux-là mêmes qui critiquaient les excès de langage admettaient volontiers que des changements devaient s'opérer pour l'instauration d'une justice sociale. »²³ C'est dans un tel état d'esprit qu'a eu lieu la compétition électorale de 1946 qui porta Dumarsais Estimé²⁴ au pouvoir. A la chute d'Estimé, ce fut Magloire (1950-1956), et Duvalier vint au pouvoir en 1957. Il mena une guerre de classe, persécuta les mulâtres, instaura une nouvelle bourgeoisie noire et fit alliance avec le clergé. Il avait toujours rêvé d'un clergé indigène. Déjà sous son gouvernement, le pays avait connu des prêtres ministres, secrétaires d'état ou autres avec de grands pouvoirs politiques. Une véritable lutte de classe, de couleur et de clan. En 1964, il se proclama « président à vie » et passa le pouvoir à son fils qui devint en avril 1971 lui aussi « président à vie ». C'était toutefois sans compter avec la mobilisation et l'esprit de lutte des Haïtiens.

²² - G. Barthélémy, *Les duvaliéristes après Duvalier*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 111

²³ - Colbert Bonhomme, *Révolution et contre-révolution en Haïti de 1946 à 1957*, 2^e édition, Fardin, Port-au-Prince, 1984, p. 21.

²⁴ - Dumarsais Estimé est un fils de l'arrière-pays. Il est originaire des Verrettes. Il a été porté à la présidence par l'Assemblée nationale le 16 août 1946. C'est par lui que l'élite politique noire arriva à mettre un terme à la suprématie de la fraction mulâtre de l'oligarchie politique. Voir : Kern Delince, *Les forces politiques en Haïti*, Karthala, Paris, 1993.

4- De Jean-Claude Duvalier à nos jours

L'année 1980 marque un tournant dans le paysage socio-politique haïtien. D'abord, Jean-Claude Duvalier, qui a hérité d'un pouvoir à vie, dirigeait sous l'œil vigilant de la vieille garde avec sa mère comme première dame. Il a décidé, en mai 1980, de se marier à Michèle Bennett, une mulâtresse bourgeoise, une classe que Duvalier père avait combattue depuis sa montée au pouvoir parce que cette classe était en faveur d'un autre candidat, Louis Déjoie, mulâtre, de la bourgeoisie industrielle.

Peu de temps après, ce furent le début d'une série d'actes et d'infractions qui rendent le gouvernement de plus en plus impopulaire. Des manifestations commencèrent partout, spécialement au Cap-Haïtien et aux Gonaïves.

Avec la manifestation des Gonaïves et l'apparition de l'acteur urbain, les demandes changent de nature [...] Aux Gonaïves, le secteur marginal urbain utilise la loi du nombre et l'arme de l'effet-choc. Il manifeste. Une nouvelle forme d'action avait ainsi pris naissance...²⁵

Vint l'année 1985 avec l'année internationale des jeunes et les prises de position claires contre le régime. Les jeunes s'organisent avec l'aide de secteurs ecclésiastiques et progressistes. Des manifestations eurent lieu, soit pour demander la révocation d'une autorité civile ou militaire, soit pour protester contre les formes d'injustice ou tout simplement contre l'oppression. Pris de panique, le gouvernement et l'armée ont très mal réagi et ce fut, aux Gonaïves, le 28

²⁵ - P.-A. Bien-Aimé, *Le mouvement du 7 février 86 en Haïti. Une analyse en termes d'action collective*. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 1991, p. 72.

novembre 1985, l'assassinat de trois jeunes dans la cour de leur établissement scolaire. C'est la goutte qui a fait déborder le vase. Ainsi, le 7 février 1986, le gouvernement Duvalier dut partir. Ce fut la fin d'un régime qui a duré plus de vingt-cinq ans.

Un an plus tard, ce fut la ratification d'une nouvelle constitution, celle de 1987, où le pays semble faire choix d'un régime vraiment démocratique avec beaucoup d'ouvertures sur le plan social et politique.

Pourtant, à partir de la chute du régime, contrairement aux attentes de la population, ce fut le début du calvaire. Après l'euphorie des premiers moments, le pays est passé par toutes les formes de gouvernement dont des conseils civilo-militaires, des juntes et l'élection contestée de Leslie Manigat appuyé puis déposé par les militaires. L'armée veut toujours être aux commandes et a perturbé les élections du 29 novembre 1988 par un bain de sang. Enfin, le 16 décembre 1990, ce furent les élections qui amenèrent Jean-Bertrand Aristide au pouvoir. Cette victoire a été ressentie comme celle de tout le peuple et ce fut une nouvelle fois l'euphorie. Encore une fois, espérance déçue avec le coup d'état du 30 septembre 1991 où l'armée a parlé de « correction démocratique ». Des années de terreur, de malheur, de misère, d'embargo où on a constaté le démantèlement des institutions. Pourtant, tout le monde gardait un espoir de retour à l'ordre constitutionnel. Après le débarquement des Américains sous le couvert des Nations-Unies en septembre 1994, ce fut le retour d'Aristide le 15 octobre 1994. Peu de temps après, ce fut l'abolition de l'armée et l'instauration d'une véritable force de police.

Aristide a tenu sa promesse de tenir des élections législatives et présidentielles dans les délais prévus. Le taux de participation a été plutôt faible, mais cela n'a pas suffi à mettre en cause la légitimité de René Préal comme nouveau président de la république, « frère jumeau » d'Aristide, comme il s'est plu à le répéter.

En fin de compte, le 21 mai et le 26 novembre 2000, des élections pour combler les postes vacants au sénat, conduire une nouvelle chambre basse, et mettre sur pied les municipalités et les collectivités territoriales ont été organisées. Les résultats de ces élections demeurent contestés. Il n'y a pas eu de contestation pour les présidentielles et les nouvelles places vacantes au sénat en tant que tel, mais l'opposition prétend que les autorités constituées ne pouvaient pas passer à d'autres élections sans éclaircir celles du 21 mai.

Voilà autant de faits qui constituent le fil conducteur de la situation de tension et d'instabilité socio-politique que le pays traverse encore.

B- L'héritage de la structure sociale coloniale

La structure sociale d'Haïti est comme un décalque de la structure coloniale où l'on retrouvait les colons, les affranchis, les esclaves.

Une bourgeoisie, une classe moyenne et « le peuple », c'est-à-dire la paysannerie et le prolétariat urbain, forment la structure actuelle du pays où l'on retrouve deux droits : un droit civil et un code rural. « La bourgeoisie possède

richesse et prestige. La nouvelle classe moyenne détient le pouvoir politique [...]. Le reste (paysan et prolétariat urbain) est inconscient, illettré, créolophone, n'a pas de pouvoir politique, vit en économie de subsistance, ne comprend pas sa situation. »²⁶ Cette classification demeure très actuelle. On peut encore considérer trois classes, avec des clivages de plus en plus prononcés. C'est un véritable « apartheid social » constitué d'un grand déséquilibre car

65% de la population vit à la campagne (soit environ 4 millions sur un ensemble de plus de 6,5 millions), 8% des habitants possèdent 70% des terres cultivables, et 5% disposent de 50% du revenu du pays [...] l'écart des salaires, le plus extravagant que l'on connaisse, est de 1 à 176.²⁷

Cette situation a été à la base des revendications de 1946 inspirées des écrits de Dr Price Mars, notamment *Ainsi parla l'oncle* (1928).

Un mouvement en aplomb avec l'idéologie noiriste qui pose purement et simplement la revalorisation intégrale du Noir, fils authentique de la nation. Par opposition au courant mulâtre, c'est-à-dire l'idéologie mulâtriste d'une classe dominante, à peau claire, hégémonique, depuis l'indépendance. Une idéologie qui affirme la supériorité du mulâtre par rapport au noir et en même temps, tacitement, fait de lui l'héritier légitime du colon blanc.²⁸

Que le problème soit bien posé ou pas, il y a lieu de reconnaître que l'héritage de la structure coloniale est forte.

L'association classe/couleur [...] a permis d'occulter la lutte des classes dans ce pays qui provient d'une genèse coloniale et esclavagiste, d'où l'inévitabilité de cette interprétation dualiste du monde haïtien. La question de couleur qui a été créée à partir de la nécessité de distinction dans le cadre esclavagiste subsistera dans l'évolution politico-économique de la société. Présente dans les

²⁶ - J. Barros, *Haïti, de 1804 à nos jours*, T. 1, L'Harmattan, Paris, 1984, p. 410.

²⁷ - L. Hurbon, Haïti et la politique du Saint-Siège, dans R. Luneau et P. Michel, dir., *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 281.

²⁸ - Eddy Mésidor, op. cit., p. 129.

idéologies fratricides, elle animera aussi les factions rivales dans la conquête du pouvoir.²⁹

Cette réalité se constate encore aujourd'hui et l'on peut affirmer que le peuple haïtien, « un peuple encore qui se cherche! L'*homo haitianus* à définir! »³⁰

C- L'histoire religieuse

L'histoire de la religion en Haïti se confond en grande partie avec l'histoire politique. Cependant, il y a des éléments particuliers qui méritent d'être soulignés parce qu'ils marquent un certain tournant.

1-De la découverte au concordat

Dès les premiers moments de la découverte, C. Colomb introduisit le christianisme et plus précisément le catholicisme romain. Ce fut comme une imposition. La question de la religion n'a pas été différente après le passage de la colonie aux mains des Français. Le « code noir » de 1685 a fait spécifiquement un choix pour le catholicisme. Il est explicitement dit à l'article 3 de ce code : « Interdisons tout exercice public d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine, voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements [...] ». Cependant, il n'y a pas que cela. L'obligation est faite à tous les colons de faire baptiser les nègres qui seront à leur service de telle sorte qu'aucune place ne soit laissée à la pratique d'aucune autre

²⁹ - Frantz Antoine Leconte, dir., *En grandissant sous Duvalier*, L'Harmattan, coll. Marrons du savoir, Paris, 1999, pp. 40-41.

croissance. Aucun compte n'a été tenu des pratiques antérieures. C'est ainsi qu'il y est stipulé:

Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des Nègres nouvellement arrivés d'avertir dans une huitaine de jours au plus tard les gouverneurs et intendants des dites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront des ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable.

Et depuis, à part quelques rares exceptions comme, entre autres, les constitutions de 1805 et de 1987, en général toutes les autres ont fait une place de choix à l'Église catholique en la considérant tantôt comme la religion de l'État, celle de la majorité des haïtiens ou, tantôt en décrétant pour elle une protection spéciale.

2- Le concordat

A partir de 1860, un nouveau mode de régulation s'est instauré dans l'Église d'Haïti. Pour mettre de l'ordre dans ce qui se passait au niveau de la pratique de la religion, le Saint Siège et le gouvernement sont parvenus à un accord en signant une convention. L'un des objectifs avoués de cette convention était de mettre de l'ordre dans l'organisation et le fonctionnement des activités religieuses parce que tous les membres du clergé d'alors ne dépendaient pas directement de Rome. Cette convention a donné une nouvelle visibilité à l'Église. Toutefois, « ce concordat, considéré comme un progrès par une bonne partie de la petite bourgeoisie haïtienne, s'inscrit en réalité dans le cadre de la lutte menée par

³⁰ - Eddy Mésidor, op. cit. p. 151.

la nouvelle classe dominante pour la reproduction des rapports sociaux instaurés depuis 1801. »³¹

3-Le clergé indigène

En 1953, l'Église d'Haïti va avoir son premier évêque noir et haïtien. Cependant, certains auteurs, comme Ernst Verdieu, pensent que c'était juste un cadeau à l'occasion du cent-cinquantième de l'indépendance de ce pays. Effectivement, cette nomination n'a rien changé dans l'échiquier organisationnel et directionnel de l'Église. En fait, Mgr Augustin était un auxiliaire, c'est-à-dire, il n'avait aucune responsabilité sérieuse comme les évêques résidentiels et n'avait droit à aucune succession comme les évêques coadjuteurs. Toutefois,

beaucoup de prêtres haïtiens qui aspiraient à bon droit, depuis longtemps, à l'édification d'un clergé indigène, vont se jeter tête baissée dans la bataille électorale aux côtés de Duvalier [...] Voilà donc Duvalier qui se fait le champion de la promotion de l'Église locale [...] Il est difficile aux prêtres étrangers de maugréer. Rome doit reconnaître ses torts d'avoir négligé l'organisation d'un clergé indigène; il lui sera difficile de s'opposer au jeu politique de Duvalier quand celui-ci accédera au pouvoir.³²

Avec sa victoire aux urnes, Duvalier tint promesse au clergé. Des prêtres se sont impliqués de manière particulière en politique. Dans son premier cabinet, il

³¹ - L. Hurbon, *Culture et dictature en Haïti, l'imaginaire sous contrôle*, L'Harmattan, Paris, 1979, p. 46.

³² - W. Smarth, « L'Église concordataire sous la dictature des Duvalier (1957-1983) », dans L. Hurbon, dir., *Le phénomène religieux dans la caraïbe*, CIDIHCA, Montréal, 1989, p. 138-139.

nomma le P. Jean-Baptiste Georges comme ministre de l'Éducation nationale, et ensuite le P. Hubert Papailier lui succédera. Duvalier, qui a toujours rêvé d'un clergé indigène, réussira à avoir un épiscopat majoritairement noir en 1966 avec la nomination de cinq évêques haïtiens. Plus tard, il dira qu'il y a travaillé toute sa vie. Et le P. Albert Dorélien eut à écrire à cette occasion: « Le Protocole qui vient d'être conclu avec le Saint-Siège donnant selon l'ardent désir du Souverain Pontife un épiscopat autochtone à Haïti, est le couronnement de quarante ans de lutte menée avec constance par votre Excellence sans démagogie, nous pouvons dire: Voilà qu'en 1966 vous rééditez 1804. »³³ Malgré tout, à ce moment encore, le clergé haïtien était à peau noire, mais à mentalité blanche, française et coloniale.

4- Les tracasseries duvaliériennes

Duvalier va en profiter pour dominer le clergé et le mettre à son service. Depuis mai 1959, il commença à s'imposer en refusant de reconnaître Mgr Maurice Choquet comme évêque auxiliaire du Cap-Haïtien, en expulsant les PP. Etienne Grienberger et Joseph Marec. Plus tard, le 24 novembre 1960, le gouvernement décida d'expulser Mgr Poirier, archevêque de Port-au-Prince. En février 1964, la mesure d'expulsion fut prise à l'encontre de Mgr Robert, évêque des Gonaïves et de Mgr R. Augustin, le seul haïtien de la hiérarchie, auxiliaire de

³³ - Voir François Duvalier, dans *Mémoires d'un leader du Tiers-monde, mes négociations avec le Saint Siège ou une tranche d'histoire*, Hachette, Paris, 1969

Port-au-Prince. Bien d'autres prêtres furent expulsés ou emprisonnés comme ce fut le cas des PP. Antoine Adrien et Ernst Verdieu (janvier 1961), ou gardés militairement (Yves Lapierre, Claudius Angénor). Le Grand Séminaire Notre-Dame et la Villa Manrèse (maison de retraite des Jésuites) furent fermés en 1964. Le président fait déplacer des prêtres à sa guise. En 1969, il expulsa un groupe de prêtres et il y en a que son gouvernement a condamné pour s'être attaqué "à la hiérarchie catholique, aux principes d'autorité, de respect et d'obéissance qui sont à la base même de la foi catholique".³⁴ Ainsi, Duvalier se prétend le défenseur des principes chrétiens et se fait passer en même temps pour le chef de l'Église.

5- Jean-Claude Duvalier et l'Église

Le gouvernement américain, sous la présidence de Jimmy Carter (1976-1980) a donné une grande impulsion à la question des droits de l'homme. Pendant ce temps, l'Église de l'Amérique latine a fait une « option préférentielle pour les pauvres et pour les jeunes ». Quant à l'Église d'Haïti, elle a adopté un autre type d'engagement pastorale dans l'accompagnement des jeunes. Devant les situations d'agression et de répression, elle s'est mise à dénoncer tout en s'appuyant sur les conclusions du concile Vatican II et les directives papales pour justifier son rôle social et politique dans la société. L'Église est devenue l'institution qui fait autorité. Le gouvernement haïtien s'est plaint que l'Église est allée au-delà des prescrits du concordat.

³⁴ - Cité par W. Smarth, op. cit. p. 142.

En mars 1983, le Pape Jean-Paul II est venu confirmer l'Église dans son orientation lors de la visite effectuée en Haïti où il a eu à déclarer qu' « il faut que quelque chose change ici ». Le Président a profité de l'occasion pour renoncer publiquement à ses prérogatives concordataires de nomination des évêques. Les articles 4 et 5 du concordat furent modifiés en août 1984. Toutefois, en novembre 1985, d'autres négociations sont entamées parce qu'une vision plus moderne des relations Église-État était nécessaire³⁵. Cependant, étant donné les préoccupations de fin de règne, les négociations n'ont pas pu être finalisées. Le Président Lesly Manigat a voulu continuer ces démarches en mai 1988 parce que, selon lui, le Sénat était agressif contre l'Église. Il voulait changer le concordat parce qu'un fort sentiment nationaliste rendait ce changement nécessaire³⁶.

Aussi, sous le gouvernement de J.-C. Duvalier, c'est l'éclosion des TKL, des centres de formation et d'animation tels DDCH, CRUDEM, IDEA, ITECA, la mise sur pied de Radio Soleil, l'organisation des symposium, des conciles et autres rencontres de jeunes au niveau national. D'ailleurs, c'est ainsi que des groupes de jeunes, spécialement ceux des mouvements d'action catholique, ont contribué au renversement du régime.

³⁵ - Anne Greene, *The Catholic Church in Haiti. Political and Social Change*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 1993, p. 139.

³⁶ - A. Greene, op. cit. p. 175, note 91.

II- Configuration géographique et géopolitique de l'Église

D'un point de vue théologique, l'Église est la communauté humaine des chrétiens, se rassemblant spécifiquement dans la foi et en vue du Royaume de Dieu. Elle se voit aussi comme corps du Christ, peuple de Dieu, institution, communauté et communion. Le concile Vatican II a insisté là-dessus. Cette approche va trouver écho dans le nouveau code de droit canonique paru en 1983 qui définit de manière fonctionnelle et administrative les entités de base formant l'institution. Ces entités sont le diocèse, la paroisse, les ordres religieux, les associations et les mouvements d'action catholique qui contribuent tous à faire de l'église particulière une société.

A- L'organisation nationale et diocésaine

L'organisation de l'Église catholique en Haïti trouve son origine dans la structure de l'Église universelle et dans le Concordat de 1860. D'un point de vue géographique et territorial, on y trouve la province ecclésiastique, les diocèses, les paroisses, les chapelles.

La province ecclésiastique est le regroupement géographique d'un ensemble de diocèses pour une meilleure organisation de l'action pastorale. En Haïti, il existe actuellement deux provinces ecclésiastiques: celle de l'Ouest avec l'archidiocèse de Port-au-Prince et les diocèses de Jacmel, des Cayes et de Jérémie. et la province du Nord avec l'archidiocèse du Cap-Haïtien et les diocèses de Port-

de-Paix, des Gonaïves, de Hinche et de Fort-Liberté. Le diocèse est le regroupement de plusieurs paroisses délimité territorialement et placé sous la direction d'un évêque qui en a la charge pastorale. Il correspond à un département politique de la République conformément à l'article premier de la convention du 6 février 1861 qui stipule: « La division civile et politique de la République servira de base à la division religieuse, c'est-à-dire qu'il y aura dans la République autant de diocèses que de départements, et que les limites et circonscriptions de ces diocèses seront les mêmes que celle des départements. » L'évêque y a un pouvoir autartique, sans partage, pouvoir monolithique à la fois législatif, exécutif et judiciaire. Pour le moment, il y a en Haïti neuf diocèses, correspondant aux neuf départements politiques et administratifs du pays. Chaque diocèse est administré par un évêque assisté d'un conseil et du *presbyterium*. L'évêque y est le centre du pouvoir qu'il peut déléguer au point de vue exécutif et judiciaire, mais jamais sur le plan législatif.

La paroisse est vue comme le rassemblement des fidèles, quelles que soient leurs diversités, afin de recréer une communauté unitaire par-delà les divergences sociales. Ils se réunissent pour la célébration et le partage de l'eucharistie, la réception des sacrements, l'enseignement de la parole et la catéchèse. La paroisse est souvent confiée à un curé qui en a la charge pastorale et qui la dirige selon les directives pastorales du diocèse. Toutefois, des gens d'une même culture ou présentant des affinités particulières communes peuvent être regroupés en une forme de paroisse appelée «paroisse personnelle»³⁷ et qui se trouve sur le territoire

³⁷ - La paroisse personnelle est déterminée par le rite, la langue, la nationalité des fidèles.

d'une paroisse régulière. En Haïti, il y a approximativement 250 paroisses et 1500 chapelles³⁸. Les chapelles sont une subdivision des paroisses pour alléger et faciliter le travail du prêtre afin de pouvoir toucher tous ceux confiés à son soin pastoral. La chapelle est sous la direction d'un directeur qui, à son tour, peut avoir des postes de catéchisme confiés à des catéchistes toujours dans un but de division et de facilitation du travail.

Par son organisation, l'Église catholique est présente dans tous les recoins du pays, même les plus reculés. Avec une telle structure, les messages circulent facilement et rapidement car elle constitue un puissant réseau. La structure hiérarchique et la planification liturgique facilitent l'unité d'esprit et de pensée avec la circulation *grosso modo* des mêmes textes, des mêmes messages, des mêmes rituels et des mêmes mots d'ordre tout le long de l'année.

B- Les ordres religieux

Les congrégations religieuses sont des groupements volontaires relativement autonomes réunissant des personnes consacrées dans l'Église selon un mode d'engagement différent qui peut être des vœux, des serments ou des promesses. Cet engagement se prend autour d'objectifs communs dans « un accord inter-dit » sur la finalité, les moyens et les règlements. Elles possèdent des instances de décision et de consultation, des instances secondaires, des commissions. C'est une structure hiérarchique où l'autorité va du supérieur général

³⁸ - Données compilées selon l'Annuario Pontificio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

aux supérieurs provinciaux, ensuite aux supérieurs régionaux et locaux. Cette structure fonctionne de façon autonome. Cependant, les congrégations religieuses collaborent au travail pastoral du diocèse tout en poursuivant le but, la mission et les objectifs de leurs fondateurs³⁹. Elles participent d'une certaine façon à l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans l'Église, que ce soit sur leurs propres membres ou sur les gens avec lesquels ils s'engagent de manière concrète dans un travail quotidien ou encore selon le pouvoir délégué par la hiérarchie de l'Église institutionnelle. Ainsi, quelle que soit leur degré d'autonomie, quel que soit leur insertion pastorale, dans un diocèse, les ordres religieux travaillent sous l'œil vigilant du chef du diocèse et sous sa responsabilité en matière pastorale. En plus, il a un droit de visite canonique qui est pour lui une autre manière indirecte de contrôle. En principe, rien ne lui échappe.

La plupart des communautés religieuses ont signé un accord avec le pays par l'entremise des autorités politiques. On peut citer, par exemple, la congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée (OMI) le 19 décembre 1947, les Pères de Sainte-Croix en mars 1944 et le 17 juin 1948, l'association des Petites Sœurs de Ste Thérèse (moniteur du 10 mars 1960) et la congrégation des Sœurs de St Paul de Chartres le 19 mars 1977. En Haïti, on retrouve une cinquantaine de communautés religieuses, tant masculines que féminines. Elles sont d'origines diverses et de tous les continents et cherchent à vivre selon leur charisme propre. Elles se retrouvent dans les paroisses, la pastorale, l'enseignement, les services

³⁹ - Voir P.-A. Turcotte, « A l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXII-II(1990)69.

sociaux, les services de santé, l'animation et le développement communautaire qui sont les principaux champs d'intervention de l'Église en Haïti.

Par rapport aux communautés étrangères, les communautés autochtones sont peu nombreuses, même s'il y a un effort d'inculturation de la vie religieuse. La plupart des fondateurs et fondatrices ont été pétris dans le moule des communautés étrangères et les nouvelles communautés indigènes ont du mal à se défaire de ce schéma. Souvent, elles souffrent et ont de la difficulté à se créer une place à cause de l'indifférence ou la négligence des instances placées pour leur donner la reconnaissance canonique. Quel que soit leur statut canonique, l'essentiel est qu'elles soient acceptées par le public et que ce dernier adhère à leurs œuvres et collabore à leur travail.

Il est aisé de comprendre que le regroupement formé par les communautés religieuses (la Conférence Haïtienne des Religieux: CHR), constitue une force tant ecclésiale que politique à cause de son implication dans les différentes activités ecclésiales et sociales. La situation des communautés religieuses en Haïti est un peu confuse par rapport au droit de regard et de vigilance que doit exercer l'évêque

C- Les mouvements d'action catholique

En effet, la simple délimitation d'un territoire devenait un cadre trop étroit pour l'Église pour exercer un contrôle et pour assurer aux évêques l'exercice de leur pouvoir. Il fallait à l'autorité épiscopale un autre système de régulation et de

contrôle. C'est dans cette perspective qu'a eu lieu l'institutionnalisation des mouvements d'Action Catholique en 1931 afin de regrouper sous un même signe et dans une organisation unitaire, l'ensemble des mouvements de laïcs⁴⁰. De nos jours, dans l'Église, ces mouvements d'action catholique prennent plusieurs formes et sont comme les supports pratiques et concrets de tout le système pour garantir une certaine reproduction.

Les mouvements d'action catholique se répartissent sur toute l'étendue du territoire avec un responsable national, très souvent un prêtre ou une personne très proche de la hiérarchie ou d'un évêque, et aussi des responsables diocésains ou régionaux et paroissiaux afin d'organiser les activités et de faire passer les directives. Ces mouvements sont en très grand nombre dans l'Église et touchent toutes les catégories d'âge et de sexe ainsi que tous les secteurs d'apostolat et d'activité sociale. Dans leurs réunions, en plus de l'aspect formellement religieux constitué par la prière spéciale du groupe ou les formules générales, il y a toujours un compte-rendu d'activité sociale comme visite dans les hôpitaux, les prisons, les quartiers, la bonne action (B.A.). Ces activités plongent les membres à la fois dans le religieux et le social, la contemplation et l'action. Les plus connus ou les plus en vue de ces mouvements sont « La légion de Marie », « La Sainte famille », les Tiers Ordres. Pour ce qui est des mouvements strictement de jeunesse, il y a la

⁴⁰ - Voir « Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine », dans *Actes du VI^e Colloque du Centre de sociologie du protestantisme*, Cerf, Paris, 1982, p. 67.

jeunesse étudiante catholique (JEC ou Jéciste) et le mouvement eucharistique des jeunes (MEJ) avec différentes sections correspondant aux différents groupes d'âge. On les retrouve surtout au niveau des écoles dirigées par des congrégations religieuses. Les kiros sont un mouvement beaucoup plus paroissial. Quant au scoutisme, ce n'est pas un mouvement strictement d'action catholique, mais il y a une branche catholique avec aumônier national et diocésain.

Il y a aussi des mouvements qui ne sont pas considérés comme des mouvements d'action catholique, mais qui ont un rayonnement et un impact extraordinaire quant à l'impulsion qu'ils donnent. Il faut compter les chorales et d'autres initiatives isolées ou paroissiales qui, même si elles ne sont pas des mouvements d'action catholique, diffusent toutefois le dogme catholique et la doctrine sociale de l'Église.

En attendant, de par son organisation, on peut dire que l'organisation et le fonctionnement de l'Église en Haïti se font comme un véritable réseau où la dernière instance décisionnelle est l'évêque la plupart du temps, même quand, dans certaines circonstances, il lui faut le consentement de son conseil avant la décision finale.

III- Configuration sociale

Toute configuration de la structure sociale du pays aujourd'hui ne saurait négliger l'apport ou l'attitude de l'Église catholique. Son poids a été et est immense dans la compréhension que les gens ont d'eux-mêmes et des institutions.

A- L'Église et la culture

La culture a souvent été un élément second pour la plupart des missionnaires. L'essentiel était l'évangélisation, la conversion des infidèles. L'Église était étrangère à tout ce qui se vivait comme réalité culturelle ou politique profonde et elle n'y était pas non plus intéressée parce qu'après plus de cent cinquante ans d'indépendance, les Haïtiens n'étaient pas intégrés à la direction et à l'administration.

Le problème se posait à tous les niveaux, même dans l'enseignement catéchétique ou dans certains débats canoniques relatifs à des réalités du pays, pour lesquels on envoyait chercher des réponses à Paris, à travers 'L'Ami du Clergé', pendant, d'ailleurs, qu'un prêtre haïtien, Jean Parisot, docteur en droit canonique, était simple curé de la paroisse semi-rurale de Baint. ⁴¹

Il y avait une grande indifférence par rapport à la culture et aucun effort n'était fait pour comprendre la mentalité de ce peuple. D'ailleurs, le clergé a toujours vu dans le vaudou un signe du mal et un culte à satan. Les prêtres sont partis en guerre contre cette religion par les campagnes antisuperstitieuses. Il a fallu attendre Vatican II et l'audace d'un Joseph Augustin alors prêtre dans le diocèse du Cap-Haïtien, avec la Troupe Tamboula pour commencer un travail d'inculturation dans le milieu des années 60.

⁴¹ - Ernst Verdieu, « L'Église d'Haïti et les signes des temps », dans L. Hurbon, dir., *Le phénomène religieux dans la caraïbe*, CIDIHCA, Montréal, 1989, p. 122.

B- L'Église et la question des classes sociales

L'Église d'Haïti, jusqu'au début des années 80, était une Église liée à la classe dominante. A la vérité, elle a toujours été au service d'une classe et a toujours travaillé à la production d'une élite. C'est peut-être une des raisons qui explique encore aujourd'hui la présence de la grande majorité des communautés religieuses dans les grandes villes où elles tiennent pour la plupart du temps un collège. Ces collèges comptent parmi les mieux cotés, il est vrai, mais aussi, ils desservent une certaine catégorie de la population.

Au niveau de l'animation rurale et de l'encadrement paysan, on retrouve la présence de l'Église avec l'expérience de Laborde où le P. Solage, à la suite de Vatican II, voulait conjuguer évangélisation et développement. Cette position se renforce grâce à ceux qui ont fait le choix de vivre les résolutions de Puebla. Les gens d'Église commencent à encadrer les paysans et à les aider à s'organiser. Plus tard, il y a eu l'impulsion de la Caritas et des initiatives locales comme IDEA, ITECA, PRED, TET ANSANM. Toutefois, c'est un mode d'accompagnement qui n'est pas souvent bien vu et c'est ce qui était à l'origine du massacre de Jean-Rabel (Tèt ansanm) en 1987.

Force est de constater que, quand nous parlons d'Église, il y a lieu de faire référence à deux réalités ou que tout simplement nous parlons d'une Église à deux vitesses. C'est une façon de signifier une autre forme de polarisation à l'intérieur de cette institution. Au niveau interne de l'institution, il y a un parallélisme qui se

fait entre clergé séculier et clergé religieux, et, au niveau de l'engagement, il y a des membres qui ont fait le choix d'accompagner les paysans ou d'être au service de la bourgeoisie et du pouvoir.

C- L'Église comme acteur politique

L'Église et l'État se sont toujours donné la main en Haïti, l'État servant de bras séculier et l'Église d'instance de légitimation.

A partir du concordat signé avec le Saint-Siège en 1860 qui fait de l'Église d'Haïti une Église concordataire, on comprend les exigences et les privilèges de cette Église, et du coup, l'image qu'elle projette dans une société inégalitaire et d'exclusion. C'est un donnant-donnant. D'abord, le serment de fidélité à la constitution et au gouvernement a longtemps mis mal dans leur peau les clercs qui ont une parole prophétique à livrer, une bonne nouvelle à répandre dans des situations d'injustice. Aussi, tout pouvoir a besoin d'une légitimité et l'Église semble être l'une de ces instances qui donnent force et autorité au pouvoir établi. Elle est toujours là dans les inaugurations, les prestations de serment, les jours de fête nationale, les grands événements politiques, pour bénir et jouer son rôle d'instance légitimatrice.

Ainsi, depuis la découverte d'Haïti par Christophe Colomb jusqu'à aujourd'hui, le religieux et le politique ont fait route ensemble dans le parcours historique de ce pays. Il y a toujours eu une relation telle que les différents

événements influencent en même temps ces deux dimensions de la femme et de l'homme haïtiens. De 1980 à 2002, beaucoup d'événements modifiant le cours de l'histoire ont pu être signalés et l'Église a joué un rôle important dans ces événements.

IV- La contextualisation

La contextualisation de la situation qu'a connue Haïti de 1980 à 2002 passe par la prise en compte d'un élément important : la situation de l'Amérique latine. C'est ce qui permet de mieux comprendre l'Haïti d'aujourd'hui, de même que la naissance de la théologie de la libération et l'émergence des communautés ecclésiales de base (TKL).

A- L'État en Amérique latine et en Haïti et la théologie de la libération

L'État en Amérique latine est un État de type capitaliste (à part Cuba, depuis le début des années 1960), appuyant et organisant une domination de classe dont le principal fondement est la structure sociale qui permet la reproduction des rapports marchands de production. Par ailleurs, on peut dire que le principal fondement de cette domination est une structure de classes qui, à son tour, se fonde sur l'existence et la reproduction de relations capitalistes de production. La particularité de ce mode d'État est de faire semblant de supporter la cause de tous tout en privilégiant une catégorie. « Sous cet angle, l'État est, premièrement et fondamentalement une relation de domination, qui articule inégalement la société

civile en appuyant et en organisant la domination qui s'exerce en elle. »⁴² Cette domination a toujours été marquée par un lien mutuel entre la bourgeoisie et les forces armées, même quand ce lien est truffé parfois de désaccords et de tensions.

Haïti a toujours développé un mode particulier de rapports avec l'Amérique latine et les liens avec ce sous-continent dépassent les causes géographiques ou raciales. Certainement, parmi les raisons, il y a un lien de solidarité dans la défense de la liberté. C'est ainsi qu'on peut expliquer l'assistance d'Haïti à Miranda et à Bolivar dans leur lutte de libération et « aussi le soutien apporté au champion nationaliste Joseph Jolibois, au cours de sa quête extérieure, de soutien au peuple haïtien luttant pour mettre un terme à l'Occupation. »⁴³

Des liens particuliers et formels se sont établis au cours des années soixante avec la création de la Conférence Latino-Américaine des Religieux (CLAR) et des conférences religieuses nationales. La CHR travailla étroitement avec la CLAR au niveau de la formation, de la pastorale. « La CLAR a stimulé la CHR à rechercher un nouveau 'modèle' de vie religieuse, pour une façon nouvelle d'être Église dans une société nouvelle. »⁴⁴ Ces liens s'étendirent aussi au niveau des évêques et c'est ainsi que, malgré les obstacles de langue, de culture, la CEH fait partie intégrante du CELAM.

⁴² - Guillermo O'Donnell, « Les tensions de l'État bureaucratique-autoritaire et la question de la démocratie », dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1981, 1-2, p.3.

⁴³ - Roger Gaillard, « Cette Amérique où nous vivons... », dans *Haïti et l'Amérique latine*, CHR, Cahier 4, Le Natal, Port-au-Prince, 1995, p. 7.

⁴⁴ - *Haïti et l'Amérique latine*, CHR, op. cit., p. 26

Après Vatican II, à la faveur des rencontres de Medellin et de Puebla qui rassemblèrent des responsables et délégués de l'Église de l'Amérique latine, une nouvelle pensée naquit dans l'Église. C'est le courant dit théologie de la libération. Il a trouvé une reconnaissance implicite à cause de l'ensemble des idées développées à Puebla en 1979 et de l'engagement de l'Église en faveur d'une « option préférentielle pour les pauvres ».

La théologie de la libération se veut une réponse au contexte socio-religieux de l'Amérique latine. Elle est vouée à « la cause du peuple ». Pour définir ce courant théologique, Levine se contente de dire que

la définition proposée par Berryman indique tout ce qui est en jeu dans la théologie de la libération : 1) une interprétation de la foi chrétienne à partir de la souffrance et de l'espérance des pauvres; 2) une critique de la société et de ses idéologies; enfin, 3) une critique de l'action de l'Église et des chrétiens du point de vue des pauvres.⁴⁵

En effet, l'Église s'est toujours dite au service des pauvres et faisait des actions pour les pauvres en instituant des organismes de charité et d'aide, en définissant des programmes « pour les pauvres ». A titre d'exemple, nous avons la *Caritas*, le *Catholic Relief Service*, et tant d'autres. Cependant, la nouveauté qu'apporte la vision de la théologie de la libération est de prendre les pauvres comme des sujets responsables et acteurs de leur propre destin. Ainsi, on n'agit plus pour les pauvres, ou du moins cela « est remplacé par la triple action de

⁴⁵ - Daniel H. Levine, « L'impact de la théologie de la libération en Amérique latine », dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1990, 71, p. 45.

partager avec eux, d'apprendre d'eux et de les accompagner dans des organisations dont eux-mêmes gardent le contrôle. »⁴⁶

Cette triple action a eu son point de départ avec Gustavo Gutierrez, Hugo Asman, Leonardo Boff. Ils ont voulu contextualiser la théologie à partir du vécu du peuple de ce sous-continent qu'est l'Amérique latine. Il peut bien y avoir des reproches et des débordements, mais les théologiens voulaient aider le peuple à sortir de sa situation de sous-homme à partir d'une étude de la réalité et d'une réflexion approfondie centrée sur l'évangile. En même temps, cette nouvelle façon de faire de la théologie, apporte une autre vision dans la perspective des relations Église-État. Gutierrez voit la politique du monde comme un reflet de la lutte des classes, de l'exploitation économique et de l'impérialisme. Il cherche à rompre avec le dualisme hérité de la pensée grecque. Pour lui, « il n'existe pas deux réalités, l'une temporelle et l'autre spirituelle, ou deux histoires, l'une sacrée et l'autre profane. Il n'y a qu'une seule histoire, c'est dans cette histoire humaine et temporelle que doit se réaliser la rédemption, le Royaume de Dieu »⁴⁷. Autrement dit, il y a une seule et même réalité sociale dans laquelle se déroulent toutes les transactions de la vie quotidienne. Dans cette perspective, le salut n'est plus personnel et privé, mais communautaire. Alors, le rôle de l'Église est d'aider les pauvres et les opprimés dans leur lutte révolutionnaire contre les oppresseurs. Son but est d'arriver à une vraie existence humaine pour tous les peuples. Selon les frères Boff, prétendre discuter de la théologie de la libération sans prêter attention

⁴⁶ - D. H. Levine, loc. cit., p. 47.

⁴⁷ - Michel Löwy, « Marxisme et christianisme en Amérique latine », dans Labica Georges et Robelin Jean, dir., *Politique et Religion*, L'Harmattan, Paris, 1994, p. 177.

aux pauvres, c'est complètement passer à côté de l'important, car le noyau et le cœur de la théologie de la libération, ce n'est pas la théologie, mais la libération. Cette quête de libération humaine et de liberté passe par le soutien de l'Église à la révolution sociale. Pour cela, l'Église doit s'impliquer de manière radicale. Et, si « l'Église doit cesser d'être une pièce du système de domination », elle doit rompre avec l'État, responsable du système, s'opposer aux puissants et dénoncer l'injustice sociale. Ce qui amène tôt ou tard à une situation conflictuelle devant permettre le passage à une société différente et socialiste. Donc, un rapport d'allégeance des deux à la cause de l'opprimé ou une lutte ouverte entre les deux.

La vision de Gutierrez et des théologiens de la libération a conduit à une remise en question des attitudes de l'Église. Par exemple, Leonardo Boff, dans *Église, charisme et pouvoir*, va dénoncer le système autoritaire dans l'Église, l'intolérance et le dogmatisme qui sont une conséquence des compromis entre les deux institutions. L'attitude fut aussi sévère par rapport à l'État considéré comme étant au service d'une société de domination. De là fera son apparition un « christianisme pour la libération ». Ce qui est fondamental dans ce « christianisme pour la libération » est « l'éthique communautaire » dont parle Enrique Dussel où ce qui est important, c'est l' « Autre » à aider à trouver son chemin de libération.

Ce courant a permis aussi, à partir des conclusions de Vatican II, d'élaborer une nouvelle ecclésiologie où la vision pyramidale a été remplacée par une vision circulaire et communautaire. Cette nouvelle ecclésiologie a abouti à une toute nouvelle représentation de l'Église qui entraîne du même coup une situation de

confrontation. On peut parler de la confrontation du charisme de fonction considéré dans un cadre institutionnel et du charisme prophétique situé à un niveau tout à fait personnel.

Le mouvement toucha Haïti. La théologie de la libération a su marquer cette société et a suscité l'émergence des communautés ecclésiales de base. Pourtant, malgré toutes les protestations et remises en question, l'Église et l'État en Haïti sont liés par un instrument juridique nommé concordat qui explique la situation de compromis existant entre les deux institutions. L'impact de la théologie de la libération sur Haïti est à la base du bouleversement de l'échiquier politique et socio-religieux du pays. Quand nous disons impact, nous voyons plutôt le résultat de processus sociaux complexes car la théologie de la libération n'est pas seulement un « système d'idées ». Ce courant imprègne tous les aspects de la vie en société. « Avoir un impact, pour un corps de pensée comme la théologie de la libération, c'est affecter le comportement de manière profonde et durable ». ⁴⁸ A côté de l'influence directe sur la vie et le comportement des gens, il y a eu aussi un impact indirect. « L'impact indirect se produit [...] lorsque des idées et des pratiques religieuses modèlent la représentation du bien et du mal ou celle du pouvoir, de l'autorité, de l'engagement, de l'égalité, du respect et de la hiérarchie. » ⁴⁹

⁴⁸ - Daniel H. Levine, « L'impact de la théologie de la libération en Amérique latine », dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1990, 71, p.44.

⁴⁹ - D. Levine, *ibidem*, p. 45

En fin de compte, on peut dire qu'à la base de tous les bouleversements sociaux et religieux constatés en Amérique latine, et plus tard en Haïti, il y a une situation sociale et politique qui donna naissance à une sorte de mouvement social qui, à son tour, inspira un courant théologique dit « de libération ». De cette théologie contextuelle sortirent les communautés ecclésiales de base qui permettront à Haïti de prendre une nouvelle direction, que ce soit au niveau ecclésial, social et politique. A partir de là vont apparaître en clair des tensions et des crises dans l'Église.

B- Les Communautés Ecclésiales de Base (CEB)

Les phénomènes sociaux et politiques du monde contemporain ont poussé l'Église à chercher un nouveau mode de dialoguer avec le monde. Ces phénomènes revêtent un caractère bien particulier en Amérique latine et en Haïti. Face à la situation criante de pauvreté, d'injustice sociale permanente, de répression, l'Église de l'Amérique latine réunie a dégagé les lignes d'une pastorale traduisant à la fois son option pour les jeunes et pour les pauvres de ce sous-continent. La mise en place d'une théologie contextuelle et la recherche de cohérence entre un discours sur Dieu et une pratique des vertus évangéliques, joints au souci de porter remède à la situation politique, ont inspiré, dans un esprit d'Église, le système de communautés ecclésiales de base.

1- Que sont les Communautés Ecclésiales de Base (Ti Kominote Legliz ou TKL)?

Les communautés ecclésiales de base (CEB) se traduisent en créole par Ti Kominote Legliz. Le sigle TKL est le correspondant en créole haïtien des CEB.

Selon Levine,

une définition assez commode des CEB met l'accent sur les trois éléments de l'expression communauté ecclésiale de base : la lutte pour la communauté (petite, homogène); l'accent mis sur l'ecclésial (les liens avec l'Église); l'idée enfin selon laquelle le groupe constitue une base (soit les croyants à la base de la hiérarchie ecclésiastique, soit les pauvres à la base d'une structure de classes et d'une pyramide du pouvoir).⁵⁰

Les communautés ecclésiales de base ont connu deux grands moments en Haïti: une période de gestation pendant la décennie soixante-dix et une période de croissance à partir de 1980. « Elles se disent 'Ti legliz', 'petites églises' non pas par un rejet quelconque de la 'grande Église', mais comme l'Église renaissant en petit, dans l'œuf, au niveau cellulaire. »⁵¹ En tant que sociologiquement constituées, ces communautés sont des groupes de taille moyenne, c'est-à-dire des groupes où l'on peut connaître le nom et l'histoire de chaque membre. Le nombre varie suivant les zones, les contextes, les pays. Au Brésil, une communauté peut aller de 20 à 100, mais en Haïti, c'est le plus souvent de dix à vingt. Toutefois, il y a des cas où le nombre est plus élevé. La vie communautaire y est intense; on y assume ensemble les luttes essentielles pour la survie ou l'amélioration de l'existence...⁵² Elles se

⁵⁰ - D. Levine, op. cit., p. 52

⁵¹ - Yves Voltaire, « Existe-t-il une Église des pauvres en Haïti? », dans *Évangélisation d'Haïti 1492-1992. Les TKL et la nouvelle évangélisation*, CHR, Cahier 3, Le Natal, 1993, p. 52

⁵² - Dominique Barbé, *La grâce et le pouvoir, les communautés ecclésiales de base au Brésil*, Cerf, Paris, 1982, p. 106 (213p.)

définissent en somme par la proximité et le caractère solidaire des membres. En tant qu'ecclésiales, ce sont des communautés dont la motivation principale est religieuse. Elles sont toutes construites, pour ainsi dire, autour de la paroisse des banlieues pauvres ou de la chapelle rurale [...] Ce sont des communautés de foi, d'espérance et de solidarité qui, se réunissant autour de l'Évangile et de l'eucharistie, puisent l'énergie pour changer le monde dans la célébration de leur foi⁵³. En Haïti, ces communautés ont permis à l'Église de reprendre du souffle, de devenir plus dynamique et plus engagée sur les plans spirituel et social et de trouver une certaine cohésion dans son aile progressiste. D'ailleurs, dans la grande majorité des diocèses d'Haïti, il y a eu des séminaires de formation pour les membres des TKL animés en particulier par le P. Jose Marins et d'autres personnes-ressources venant de l'Amérique latine. Du reste, même si ces communautés demeurent fragiles en raison de leur hétérogénéité et de leur instabilité, elles sont sujet à la mobilité et sont souvent frappées par la migration interne. Elles ne forment pas des groupes stables.

En fait, ce qui a expliqué la prégnance et l'opportunité des TKL, c'est le caractère endémique de la structure socio-politique et économique d'Haïti. A cela s'ajoutent des facteurs conjoncturels, dont la nature est la résultante d'une part d'un ensemble de rapports d'intérêts économiques de classe et d'autre part le développement d'un individualisme et d'un indifférentisme croissant, d'injustice, de manque de conscience civique et professionnelle. Voilà ce qui semble justifier l'émergence des TKL en Haïti.

⁵³ - idem, p. 107

En fin de compte, les TKL vont se révéler comme des communautés à l'intersection du religieux, du politique et du social. Elles se montrent comme des lieux de structuration d'une société civile et de structuration de l'espace social en créant des réseaux d'entraide, en développant de nouvelles solidarités, autrement dit, en tissant le social. C'est aussi le lieu d'intégration socio-politique des populations qui les composent, en les amenant à une conscientisation-responsabilisation.⁵⁴

2- Ou'est-ce qui est en jeu pour l'Église avec ces nouveaux mouvements?

Généralement, les membres des TKL ne se perçoivent pas comme un mouvement social. Pour eux, c'est plutôt l'Église en mouvement. Ce qui est en jeu pour l'Église, c'est d'abord l'apport d'une nouvelle structure dans les rapports d'organisation, de hiérarchie et jusque dans la liturgie. Théoriquement, « le passage d'une structure à l'autre, toutefois, donne lieu à une discontinuité qui peut être interprétée historiquement comme une suite de systèmes, mais qui exige également qu'on examine la logique synchronique différente des deux systèmes »⁵⁵. Effectivement, ces mouvements vont apporter des fissures dans la structure cléricale et ecclésiale. Ils amèneront des prises de position divergentes. L'Église, à la fois corps social et institution dont les ramifications pénètrent tous les secteurs de la société, à la fois pouvoir institutionnel et peuple rassemblé, est

⁵⁴ - Voir M. Azevedo, *Communautés ecclésiales de base*, Le centurion, Paris, 1986, p. 149.

⁵⁵ Louis Maheu et Arnaud Sales, dir., *La recomposition du politique*, l'Harmattan, Paris, 1991, p. 134.

traversée par différents courants de pensée, imprégnée de culture et créatrice de culture, sans cesse tiraillée entre des tendances très diverses, des plus conservatrices aux plus engagées dans la transformation sociale.⁵⁶ Tout ce qu'elle vit dans sa structure interne va avoir des répercussions sur l'ensemble de la société. C'est l'une des zones de fracture de ce que vit aujourd'hui la société globale de ce pays.

En Haïti, avec l'émergence des TKL, le courant de la théologie de la libération, l'année internationale de la jeunesse en 1985, le concile des jeunes à Jérémie (1985) et le dynamisme de l'aile progressiste du clergé, on a abouti à une espèce de populisme catholique. Ce populisme catholique voulait dire l'engagement massif des jeunes et des intellectuels, préoccupés par les conditions de vie de la société et la détérioration du climat politique, qui s'engagent pour faire prendre conscience aux autres de la situation, faire partir la dictature et changer les conditions socio-politiques du pays. D'où conscientisation-action. Ils vont porter l'Église à prendre position et à se prononcer sur les affaires du pays. Et plus tard, on entendra dire : « La Conférence épiscopale d'Haïti affirme sa solidarité avec le peuple haïtien et sa volonté de l'accompagner jusqu'au bout, dans le cadre de sa mission, à poursuivre sa quête de liberté et de progrès pour la construction d'une société réellement démocratique ».⁵⁷

⁵⁶ - Luis Alberto Gomez de Souza et Henryane de Chaponay, « Église et société au Brésil », dans *Tiers-Monde* 31(1990)586

⁵⁷ - *Présence de l'Église en Haïti, messages et documents de l'épiscopat 1980-1988*, SOS, Paris, 1988, p. 7.

3- Mouvements religieux ou mouvements sociaux?

Les TKL sont plus qu'un simple réseau d'organisation à l'intérieur de l'Église et dans l'esprit de Vatican II. Ces communautés pourraient être assimilées à des mouvements sociaux, mais la réalité des mouvements sociaux existants est qu'ils étaient tous manipulés ou infiltrés par des tenants du régime politique en place. Avec l'émergence des communautés ecclésiales de base, c'est un nouveau départ, non seulement pour une reviviscence dans l'Église, mais aussi c'est une sorte d'impulsion de renouvellement d'engagement d'origine populaire. On peut en parler comme « une histoire, [...] centrée sur un moment dialectique particulier, le moment populaire, comme antithèse du moment officiel conservateur, dans le développement de toute culture religieuse »⁵⁸. Ainsi, on va passer subrepticement d'une mouvance religieuse à une mouvance sociale. Cela est dû à un dynamisme d'origine interne, c'est-à-dire aux facteurs endogènes de ce mouvement, et aussi à un dynamisme externe, c'est-à-dire les développements et les transformations dûs aux contingences socio-politiques. Ce glissement s'explique en Haïti par des conditions historiques concrètes : « conditions qui s'identifient aux expériences existentielles que traverse la société au moment historique considéré, et aux exigences culturelles suscitées par ces expériences. Expériences et exigences sont à la base de toute manifestation et transformation religieuse »⁵⁹. De là, les TKL, spécialement celles de St Jean Bosco vont connaître une bifurcation qui permet de comprendre le lien qui rattache vie religieuse et vie sociale et politique en Haïti.

⁵⁸ - Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, La Découverte/Maspero. Paris, 1983, p. 14.

⁵⁹ - Voir, V. Lanternari, op. cit. p. 10.

Aussi, rien d'étonnant dans cette bifurcation parce que, « au cours de l'histoire de toute société, on voit surgir à un moment donné, des petits groupes qui s'organisent autour d'une lecture négative de la société dominante et d'une volonté de s'y opposer sinon de constituer un contre-système. Cette attitude est normalement à la base du mouvement social ».⁶⁰

4- L'émergence d'Aristide

Dans ces situations, des leaders se détachent, leaders à qui on accorde une confiance presque inconditionnelle et qui

s'imposent d'autant plus aisément qu'ils apparaissent comme capables de structurer le projet du groupe et de conduire à sa réalisation [...] L'émergence de tels leaders est d'autant plus paradoxale qu'à cette étape, les membres du groupe mettent en question l'autorité instituée et ses diverses formalisations. Elle s'explique toutefois par le fait que ces leaders s'imposent normalement en rejetant toutes les formes externes de différence avec le groupe et en promouvant un esprit de fraternité général [...] On rejoint ainsi la notion de leader charismatique de Weber.⁶¹

De là l'émergence d'Aristide qui a su les dynamiser et permettre à la masse de reprendre confiance en éliminant chez ses adeptes un sentiment de marginalité et en leur inculquant le sentiment qu'ils sont porteurs de formes de libération, en facilitant le passage d'une conscience honteuse à une conscience fière. Selon Jean Rémy, face aux groupes de rupture, la société établie va souvent réagir en

⁶⁰ - Jean Rémy et alii., *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, T.1, Éditions de la vie ouvrière, Bruxelles, 1990, p. 35.

⁶¹ - Jean Rémy, op. cit. p. 37. Voir M. Weber, *Économie et société*, t. 1, Plon, Paris, 1971 (chapitre III « La domination charismatique », pp. 249-262)

commençant par les traiter de fous, de marginaux. Et c'est exactement ce qui est arrivé.

Avec la présence d'un leader, la progression de la situation et la mise en question de l'autorité instituée aboutissent à une forme d'institutionnalisation de ces TKL qui prennent de plus en plus les charges des revendications populaires et qui s'imposent réellement dans la sphère socio-politique. Les TKL se dressent alors en porte-parole du peuple pour faire passer les revendications de celui-ci, revendications qui ne s'adressent plus aux membres de la hiérarchie ecclésiastique et qui ne contiennent rien de cet ordre. Les revendications sont d'abord d'ordre social et politique.

Et, face au déficit du politique à l'aube des années 80 et à l'émergence des grandes luttes et de l'avancée de la théologie de la libération, le religieux gagnait de l'espace et on peut même parler d'une dissémination du religieux dans l'espace social. Quelques années plus tard, les choses vont se révéler plus au clair. « Dans une situation très mouvante, où tous les repères ont disparu, la tentation de se servir du religieux à des fins de légitimation ou de gestion d'une clientèle politique est évidente »⁶². Entre-temps, l'Église n'était pas préparée aux grands changements qui s'annoncent. Aucune ligne à suivre n'est tracée à l'intérieur de l'institution. Sans autres grands repères que la bible ou les documents de Puebla, l'Église se fragilise et a de plus en plus de difficulté à définir et à occuper sa place dans un paysage profondément bouleversé. Elle ne peut pas se situer dans ce

⁶² - Patrick Michel, *Politique, religion, la grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 73.

processus de reconstitution du tissu social et l'on va constater une réinstrumentalisation politique du religieux. D'une façon ou d'une autre, tous les yeux sont rivés sur l'institution ecclésiale et l'on se demande si ce n'est pas « une perspective qui s'ouvre pour l'Église dans un pays qui doit, sur fond de crise multiforme, définir les règles d'un jeu social fondamentalement nouveau ... »⁶³

⁶³ - Patrick Michel, op. cit. p. 85.

Chapitre Deuxième

L'univers religieux et socio-politique

Pour une meilleure compréhension de notre approche et pour faire ressortir la particularité de notre recherche, il est important pour nous de situer l'Église catholique et en même temps de définir la plupart des concepts et expressions que nous allons utiliser. Pour asseoir scientifiquement notre travail, il y a lieu non seulement de se référer à des théories, mais aussi d'explicitier d'abord le sens des différents concepts-clé de notre recherche. Ainsi, nous aurons à situer l'Église comme organisation relevant du champ religieux que nous abordons dans la perspective de Leonardo Boff, c'est-à-dire en termes ecclésiastico-religieux ou encore l'Église comme institution. Elle sera définie par rapport à l'espace socio-politique incluant le champ social et politique et les acteurs.

I- Le champ religieux

Même s'il y a plusieurs dimensions dans l'Église dont on peut tenir compte, nous en abordons cependant la dimension religieuse et nous parlons de *champ religieux*. Nous la situons ainsi parce que "le concept de *champ* renvoie à la manière dont un produit social déterminé est mis à la disposition d'une certaine demande sociale, à travers l'organisation légitime d'un ensemble de rôles.

d'objectifs et de moyens".⁶⁴ Il y a tellement de champs qu'il devient important de saisir ce qui fait la spécificité de chacun. Chaque champ a ses critères d'évaluation, un corps constitué et a une pratique fondée sur un savoir organisé. C'est ce qui fait que, dans tout champ, il y a un espace de pouvoir et de lutte « dont il faut chaque fois rechercher les formes spécifiques, entre le nouvel entrant et le dominant qui essaie de défendre le monopole et d'exclure la concurrence »⁶⁵. Ainsi, parler de champ, c'est parler d'habitus, et l'habitus implique qu'on est au courant des lois du jeu aussi bien que des enjeux. C'est ce qui permet de dire qu'un champ, "c'est à la fois un métier, un capital de techniques, de références, un ensemble de croyances"⁶⁶. Et un autre aspect important à signaler de tout champ est que tous les gens qui y sont engagés "ont en commun un certain nombre d'intérêts fondamentaux, à savoir tout ce qui est lié à l'existence même du champ: de là une complicité objective qui est sous-jacente à tous les antagonismes."⁶⁷

Toutefois, la notion de *religieux* n'est pas facile à cerner. « Le religieux n'est pas un attrape-tout. Tout n'est pas religieux et le religieux n'est pas tout, mais il est partout, échappant à nos définitions, à nos cadres, à nos critères, à nos catégories, à nos classements, à nos étiquetages."⁶⁸ Voilà pourquoi, pour Émile Poulat,

il n'y a pas de champ religieux : il n'y a que des discours de cette entité théorique dont la consistance réelle fait problème et qu'on ne

⁶⁴ - Jean Rémy et al. *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne, I. Conflits et transaction sociale*, Éditions Vie Ouvrière, Bruxelles, 1990, p. 158.

⁶⁵ - Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les éditions de minuit, Paris, 1984, p. 113.

⁶⁶ - *ibidem.*, p. 114.

⁶⁷ - *ibid.*, p. 115.

⁶⁸ - Émile Poulat, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiologie*, Cerf, Paris, 1986, p. 38.

sait trop comment cerner avec l'objectivité requise. [...] Des discours qui s'opposent, se superposent, se contredisent, se combattent...[...] Des discours en inégale position sociale, hiérarchisés entre eux [...] impossible de s'en tenir à un seul et à son évidence; impossible de lui faire crédit sans se demander qui le tient, pour quelles raisons, dans quelles situations [...] ⁶⁹

S'il en existe un dans la perspective de Poulat, il ne serait autre que le résultat d'un compromis en délimitant les contours parce qu'on ne saurait lui attribuer des étendues naturelles parce que les frontières naturelles n'existent pas, sinon dans la tête humaine. Ainsi, « le fameux champ, il est partout et nulle part avant d'être là où en ont décidé la frontière du moment et de l'endroit, le jeu du savoir et du pouvoir, quand ce n'est pas la tranchée des combattants. »⁷⁰

Ainsi, s'il faut parler de champ religieux, c'est le délimiter et reconnaître le religieux comme un domaine autonome avec toutes les structures d'insertion et de contrôle qui donne des garanties dans la pratique sociale. C'est accepter qu'il a son propre circuit de formation et une capacité de mettre à exécution la connaissance acquise selon un usage correct. Bourdieu définit la notion de *champ religieux* comme étant fait de biens symboliques entourant la sphère du sacré où des spécialistes exercent un pouvoir de définition, de production et de reproduction. Ce qui donne lieu à une hiérarchie définissant ce qu'il faut croire et qui entraîne une

⁶⁹ - É. Poulat, op. cit., p. 17.

⁷⁰ - É. Poulat, op. cit., p. 36.

situation de « conflictualité latente », entre spécialistes et non spécialistes du sacré, surtout lorsque des non-spécialistes cherchent à mieux se positionner dans le capital symbolique. Loin d'être un conflit de classe comme chez Marx, le conflit socio-religieux porte sur la définition et la gestion des biens symboliques « impliquant nécessairement des acteurs en conflit sur des positions différentes dans la géographie du pouvoir et du savoir religieux. »⁷¹ Toutefois, ce champ se présente comme unitaire et toute sa crédibilité est liée à son unanimité dans les décisions et les directives.

A- Notre approche du champ religieux

D'abord, nous voulons nous situer par rapport à Bourdieu qui parle au niveau du champ religieux de biens symboliques. Pour nous, en plus des biens symboliques, il y a un véritable enjeu de biens réels à ce niveau. C'est pourquoi, quand nous parlons de biens au niveau religieux, nous parlons de biens symboliques et d'intérêts matériels. En plus, dans notre perception de champ religieux, nous faisons entrer tout ce qui, de près ou de loin, fait partie de cet environnement où l'homme se recherche dans le transcendant et où le rationnel laisse beaucoup de place à l'émotif. Toutefois, à travers cette même émotivité existe « un espace structuré de positions qui peut être analysé indépendamment des caractéristiques de leurs occupants ». Ainsi, pour nous, le champ religieux se comprend comme un espace dans le système social et qui se traduit par la religion.

⁷¹ - S. Acquaviva et Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Cerf, Paris, 1994, p. 62.

l'expérience religieuse, l'expression religieuse, le pouvoir religieux et tous les intérêts qui y sont liés dans l'espace public. Il se caractérise par l'*illusio*⁷² fait de relations de transaction et de relations de concurrence dans un chassé-croisé entre l'intérêt, la croyance et le pouvoir symbolique. Ainsi, l'univers du champ religieux ne se résume pas à ses seules représentations symboliques et à des activités internes et externes d'une religion. Il se manifeste à l'intérieur de lui-même dans l'espace social par des différences structurelles et fonctionnelles. Une mauvaise gestion des biens entraîne un effritement du pouvoir et une dissémination du savoir, un effacement des spécialistes du sacré dans la détermination des significations et de l'interprétation et une percée anarchique des non-spécialistes.

Par ailleurs, tout comme Leonardo Boff, nous pensons le champ religieux en termes ecclésiastico-religieux (l'Église en tant qu'institution) et ecclésiastico-sacramentels (l'Église en tant que sacrement, signe et instrument de salut). Notre intérêt porte vers l'ecclésiastico-religieux considéré comme un « tout formé par les institutions ecclésiastiques et par l'ensemble des acteurs dans leur interaction entre eux et avec les institutions. »⁷³ Cette dimension ecclésiastico-religieuse n'est pas un donné en l'air, ni accidentel et il est nécessaire pour analyser et comprendre l'interaction entre le religieux, le social et le politique en Haïti. Le champ ecclésiastico-religieux est plutôt

⁷² - L'*illusio* réfère à des intérêts et des profits spécifiques, caractéristiques de ce champ et des enjeux particuliers qu'il propose. Voir: P. Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », dans, *Archives des sciences sociales des religions*, 63(1987) 155-161.

⁷³ - Leonardo Boff, *Église, charisme et pouvoir*, Lieu commun, Paris, 1985, p. 195.

le résultat d'un processus de production, le produit d'un travail de structuration opéré par la société, avec le mode de production qui est le sien et l'expérience chrétienne, avec le contenu de sa révélation. En d'autres termes, l'Église institution n'est pas descendue du ciel toute prête : elle est à la fois le fruit d'une histoire déterminée et, en même temps, le produit de la foi qui assimile à sa manière les incidences de l'histoire.⁷⁴

En parlant du mode de production, Boff, le définit comme suit :

Par mode de production, nous désignons la façon dont une population déterminée s'organise avec les moyens matériels qui sont à sa portée, afin de se procurer les biens qui lui permettent de subsister et de se reproduire, tant biologiquement que culturellement. Il s'agit d'une activité infra-structurelle à partir de laquelle se construit l'ensemble de la société; elle est constante parce qu'elle répond à des besoins toujours présents; elle est universelle parce que commune à toutes les sociétés et à toutes les époques; enfin, elle est fondamentale parce qu'elle est la condition qui rend possible, en dernier recours, toute autre initiative.⁷⁵

Ainsi, le mode de production ne saurait toucher certains secteurs de la société et en laisser d'autres. Et comme tous les éléments du social, l'Église en est profondément marquée. Toutefois, cela ne veut pas dire que « les actions ecclésiastico-religieuses soient de purs produits sociaux dotés d'une étiquette religieuse : elles ont leur spécificité, mais, quand elles s'expriment socialement, elles sont traversées, limitées et orientées par le mode particulier de production d'une société. »⁷⁶

Le champ ecclésiastico-religieux est ainsi soumis à de fortes pressions et est tiraillé dans son mode d'agir. Les pauvres et les marginaux s'y réfèrent comme

⁷⁴ - L. Boff, op. cit. p. 196.

⁷⁵ - idem

⁷⁶ - Leonardo Boff, op. cit p. 197

instance capable de les accompagner dans leur lutte et de comprendre leur situation tandis que les classes hégémoniques y voient le garant de leurs privilèges de classe. C'est cette situation ambivalente que Leonardo Boff décrit quand il dit :

Dans ce cas, l'Église assume une fonction de protection et de légitimation du bloc historique dominant [...] Les classes inférieures, de leur côté, demandent à l'Église de les seconder dans leurs efforts pour arracher plus de pouvoir et d'autonomie aux instances auxquelles elles sont assujetties. L'Église peut ainsi favoriser et justifier la dislocation du bloc historique et prêter son concours à la Révolution. Elle a des fidèles partout et se voit donc inévitablement traversée par les conflits de classes; [...]⁷⁷

Effectivement, des situations de tension et les clivages relevés dans l'Église permettent d'en parler comme d'une institution à l'image du champ social. Même si toutes les influences sociales ne s'y retrouvent pas, elle les assimile et les retravaille quand même. C'est pourquoi, même quand le champ ecclesiastico-religieux présente une certaine autonomie, on peut dire qu'il y a reproduction en lui de ce qui se passe au niveau social. Et même s'il n'est pas totalement influencé par le social, il n'en est pas non plus totalement indépendant.

Au niveau de son organisation interne et de sa structure, il y a une véritable division ecclésiastique du travail religieux dans le même sens où Durkheim présente la division sociale du travail. De là,

le champ ecclésiastico-religieux comporte une indéniable contradiction : d'un côté, il se réalise historiquement dans le cadre d'un mode dissymétrique de production symbolique et sert d'acolyte à la société capitaliste; de l'autre, il est invité par

⁷⁷ - L. Boff, op. cit., p. 199

l'ensemble de ses idéaux fondateurs à un mode de production égalitaire, fondé sur la participation et la fraternité.⁷⁸

Toutefois, il doit chercher à conserver sa crédibilité comme partie de l'éthos de tout champ. Cette crédibilité ne se mesure pas de la même façon dans tous les champs et les conséquences d'une perte de crédibilité sont plus graves au niveau religieux. « En effet, alors que la crédibilité du champ politique est liée à l'expression d'oppositions, la crédibilité du champ religieux est liée à l'expression d'une unanimité qui, sans exclure les transformations, n'accepte pas que celles-ci soient le résultat de négociations explicites. »⁷⁹

Mais, ce n'est pas là le tout du champ religieux. A notre avis, il recouvre tout le phénomène du transcendant chez l'humain qui se manifeste dans le social par la religion et le sacré. Son expression concrète et publique se fait à travers les médiations de la religion qu'il convient de définir et de situer par rapport à notre travail de recherche.

B- Les approches sociologiques de la religion

Les grands classiques de la sociologie comme Marx, Weber, Durkheim et Simmel se sont penchés sur la question du phénomène religieux et le relais a été pris par d'autres penseurs tels Le Bras, Desroche, Carrier, et Berger. Parmi les classiques, Karl Marx considère la religion comme n'étant pas une réalité

⁷⁸ - L. Boff, op. cit., pp. 200-201.

⁷⁹ - J. Rémy, op. cit., p. 196.

particulière, une réalité *sui generis* et il la place dans le cadre d'une idéologie de domination et de lutte. Selon lui, elle est en rapport direct avec la situation socio-économique et est une expression de la misère réelle et une protestation contre cette misère. Marx qualifie la religion d' « *opium* », qualification qui est une reprise de Kant⁸⁰ qui y voit de « *l'opium pour la conscience* ».

Cette approche réductionniste ne convient pas à notre préoccupation étant donné que nous voulons étudier le facteur dynamisant de la religion dans ses rapports avec le social et le politique. Dans ce sens, elle n'est pas opium. Pour Marx, la religion n'a aucune fonction autonome et est comme une enveloppe idéologique reflétant la lutte des classes. Le facteur dynamisant le changement social est le conflit socio-économique qui met en face à face les classes sociales. Cependant, nous voyons la religion comme pouvant être un facteur de changement socio-politique.

Quant à Simmel, comme sociologue, il compte parmi les plus grands classiques de la religion. Cependant, à bien analyser sa pensée, il paraît s'éloigner de nos préoccupations parce qu'il « ne s'intéresse guère au religieux institutionnel, aux organisations religieuses et aux rapports que les individus

⁸⁰ - Emmanuel Kant, « Les limites de la simple raison », trad. J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 112-113. Cette métaphore a déjà été utilisée par Moses Hess (1812-1875) et par Heinrich Heine (1797-1856).

entretiennent avec elle. »⁸¹ Son approche est plutôt individualiste et appréhende le religieux comme un phénomène purement humain. Il fait la distinction formelle entre religion et religiosité. Son approche restitue au phénomène religieux « sa profondeur et permet de mieux comprendre sa recreation permanente à travers l'histoire et la diversité des cultures »⁸² Cependant, nous nous penchons beaucoup plus vers la dérégulation institutionnelle et l'« affaiblissement du pouvoir social des institutions du croire ».

En effet, nos objectifs étant de mieux situer le champ religieux par rapport au champ social et politique, nous nous retrouvons mieux dans la ligne d'Otto Maduro pour qui la religion est un ensemble de discours et de pratiques commun à un groupe social, référant à certaines forces [...] que les croyants considèrent comme antérieures et supérieures à leurs environnements naturel et social, au regard desquelles ils expriment le sens d'une certaine dépendance [...] et devant lesquelles ils se considèrent obligés à une mode particulier de conduite dans la société.⁸³ Plus loin, l'auteur précise davantage sa pensée en définissant la religion comme un phénomène social, immergé dans un réseau de relations sociales complexe et mobile.⁸⁴ C'est ce qui fait qu'à sa suite, la sociologie des religions peut être considérée comme « l'étude des phénomènes socialement produits,

⁸¹ - Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et politique. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 122.

⁸² - D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, op. cit. p. 144.

⁸³ - Notre traduction à partir de Otto Maduro, *Religion and Social Conflicts*, Orbis Book, Maryknoll, New-York, 1982, p. 6.

⁸⁴ - Voir O. Maduro, op. cit. p. 15

socialement situés et limités, socialement orientés et structurés, phénomènes qui ont une influence sur la société dans laquelle ils se trouvent. »⁸⁵

Pour ce qui est d'Emile Durkheim, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, paru en 1912, il nous livre un traité sur le sacré et la religion. Il voulait comprendre comment fonctionne la société humaine à partir du fonctionnement de la religion dans les sociétés primitives. Il y trouve des éléments essentiels qui amènent à définir la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée église tous ceux qui y adhèrent ». Pour lui, la religion est en étroit rapport avec la société. Puisqu'elle trouve son origine dans la société, elle découle de la solidarité et de l'intégration sociale, et elle renforce la structure sociale. Même si son angle d'approche n'est pas celui qui intéresse directement notre question, il servira de base pour la compréhension du phénomène religieux dans le contexte haïtien où la religion se découvrira dans son rôle attestataire et protestataire.

La principale approche que nous adoptons et qui guidera notre recherche est la perspective idéal-typique de Max Weber qui étudie la religion sous un angle organisationnel et qui en dressera une typologie bipolaire en distinguant l'Église de la secte. Il sera relayé par Troelstch. Celui-ci, à partir de l'idéal-type⁸⁶, va

⁸⁵ - O. Maduro, op. cit., p. 19, traduction de Jean-Guy Vaillancourt, dans *Studies in religion*, vol. 20, number 2/1991, p. 137.

⁸⁶ - Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 180-206.

distinguer dans le champ religieux l'Église, la secte et la mystique⁸⁷. En effet, ces concepts sont vidés de leur contenu affectif, normatif, valorisant ou péjoratif pour être considérés dans leurs rapports avec la société. De là, d'autres typologies vont prendre naissance si l'on tient compte de l'apport de Becker, de Wilson, de Yinger, de Séguy et de Turcotte entre autres. .

Chez Weber, la religion paraît aussi comme facteur de conflit et de changements sociaux, car en agissant, ce sont les individus qui attribuent un sens à leur action à un moment historique donné. De là l'importance chez Weber du charisme et de la figure du leader charismatique, du prophète. Ceci permettra de porter un éclairage nouveau sur la question des communautés ecclésiales de base (Ti Kominote Legliz - *TKL*) dans le contexte haïtien et sur la figure de Jean-Bertrand Aristide, qui s'est révélé ce leader charismatique en critiquant « l'existant pour proposer une nouvelle manière de vivre, une foi religieuse et sur cette base une nouvelle forme de société. »⁸⁸ Et toujours dans la lignée de Weber, J.-P. Willaime propose « de concevoir la religion comme une activité sociale régulière mettant en jeu une relation avec un pouvoir charismatique. »⁸⁹ De là, il faut penser à des effets sociaux « au triple niveau des acteurs, des organisations et des idéologies ».

⁸⁷ - En fait, la trichotomie troeltschienne n'établit pas de rapports nécessaires entre des éléments d'organisation (taille des groupes, origine sociale des membres, répartition du pouvoir, éventail des rôles sociaux, etc.), un fonctionnement social et une idéologie, comme si telle forme contingente d'organisation devait déboucher nécessairement dans tels types de rapports sociaux ou tel type d'idéologie. Voir: Jean Séguy, *Christianisme et société, une introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 125.

⁸⁸ - Sabino Acquaviva Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Cerf, Paris, 1994, p. 56.

⁸⁹ - Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, Col. Que sais-je? Paris, 1995, p. 122.

Beaucoup de penseurs ont fait une certaine typologie de l'organisation religieuse. D'abord Weber a fait la distinction entre Église et secte et à sa suite d'autres sont allés encore plus loin jusqu'à distinguer en plus la dénomination, le culte etc. Pour les besoins de notre recherche, nous considérons la typologie de Troeltsch qui établit trois types d'organisation religieuse à savoir: l'Église, la secte et la mystique.

1- L'Église

L'Église est considérée comme une institution de salut avec une forme de regroupement social préexistant à ses membres et à leur projet. Sa mission, à travers la prédication et les sacrements, vise à toucher « non seulement l'universalité des êtres humains, mais encore la globalité de leur existence sociale. »⁹⁰ Elle a la volonté de pénétrer les cultures et de leur devenir co-extensive. Pour cela, elle doit toucher tous les groupements où se font la sociation et la socialisation. Ceci l'entraîne souvent à rechercher l'aide des dirigeants, des collectivités profanes, et singulièrement celle de l'État, et de là à tomber dans des compromis.

En tant qu'institution de salut, elle promulgue la loi divine et impose en même temps sa loi naturelle relative. C'est ce qui fait qu'en tant qu'organisation, le type-Église représente le maximum d'efficacité dont un groupement chrétien

soit capable lorsqu'il s'agit d'influencer le monde profane. Par ailleurs, il est vrai, cette capacité découle d'un compromis entre la radicalité du christianisme des origines et les conditions sociales existantes. En conséquence, ce maximum d'efficacité globale réduit l'intensité de la vie religieuse. Dans certains cas historiques, la soumission de l'Église aux pouvoirs en place en sera – paradoxalement – la conséquence inévitable.⁹¹ Ainsi peut-on comprendre souvent son silence dans des cas qui exigent sa dénonciation ou la recherche de la valorisation de l'ordre social existant par le biais du concept de la loi naturelle relative comme élément de sa stratégie. L'important pour elle est l'intégration de la vie sociale, premier pas vers un développement religieux progressif.

Et pour encore mieux comprendre le type-Église, il faut se référer à sa double éthique : celle des conseils et celle des préceptes. Les conseils renvoient à un mode de vie facultatif mais visant à l'effort ascétique radical, par la pratique des vertus évangéliques à travers les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. La pratique des préceptes donne le minimum nécessaire à un salut obtenu par simple contact avec le divin médiatisé par l'Église.

⁹⁰ - Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 102-103

⁹¹ - *ibidem*, p. 109

2- La secte

Le type-secte est un groupement volontaire d'individus se proposant les mêmes fins et se montrant critique à l'égard de toute tradition, de toute médiation sacerdotale. Toute la référence, ce sont les Écritures, spécialement le Nouveau-Testament. Son idéal permanent est le modèle de l'Église primitive et le message du Christ est sa loi. Il considère toutes les médiations comme autant d'écrans entre l'individu et son salut. Le ministre est accepté, pas comme médiateur, mais en tant qu'il exprime un division du travail, où les plus avancés aident les autres à apprendre⁹². Il est plutôt vu comme un leader, car

la secte constitue, en effet, une protestation laïque, véhiculant un christianisme non sacramentaire, anti-sacerdotal, égalitaire, visant la perfection individuelle de ses membres, prônant l'amour et l'entraide fraternels, le partage en somme et sur tous les plans, et refusant – en théorie encore et de façon idéaltypique – toutes les subordinations à prétention sacrale.⁹³

En effet, la secte tend à manquer de continuité. Il y a très souvent remise en question par ses membres ou tendance à verser dans la fragmentation et le schisme. Par contre elle se renouvelle par des réveils périodiques, même s'ils sont éventuellement générateurs de différenciations nouvelles. Dans sa représentation

⁹² - J. Séguy, op. cit. p. 113.

⁹³ - idem

par rapport à la société globale, la secte paraît passive. Il n'est pas question de dominer l'État ni de « baptiser les cultures » ni de dire le sens de la vie aux masses, en employant l'État ou les groupements profanes comme outils d'évangélisation. La secte condamne le monde comme lieu de l'activité de Satan. Elle prône en fin de compte une indifférence ou une hostilité à l'État, à la culture globale, aux classes dirigeantes et ne valorise pas non plus la vie économique.

Toutefois, il y a des cas où la secte peut paraître révolutionnaire. Des éléments de type-secte peuvent s'introduire dans l'Église et tendre à la transformer en secte. C'est le cas des mouvements nationalistes visant la réforme de l'État ou encore ayant en vue la destruction et le remplacement de l'Église et de l'État.

3- La mystique :

Le type-mystique est plutôt vu comme un type ondoyant et prend sa source dans une expérience personnelle avec le divin.

Expérience religieuse directe et personnelle, la mystique croit en la présence d'un principe divin en chaque homme, en une aspiration ontologique à Dieu qui soit universelle... : l'introspection suffit à entrer en communication avec le divin, grâce à sa semence dans l'intime de l'homme.⁹⁴

La mystique peut donner naissance à une école, un courant, à une atmosphère, à un groupe religieux.

⁹⁴ - Paul-André Turcotte, « L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux. Une approche théorique dans la coulée d'Ernst Troeltsch », dans *Église et Théologie*, 20(1989), p. 84.

Les mystiques sont indifférentes aux questions de compromis, de radicalisme et affichent un fort penchant pour la liberté religieuse et le respect des consciences. Ainsi, pas de communautés organisées et de direction administrative. « En fait la mystique produit, au plus, un parallélisme d'aspirations spontanées, des réseaux d'amitié, de rencontres non rituelles, de correspondance, dont le seul lien unificateur réside dans l'union intérieure des esprits. »⁹⁵

Pour des raisons d'ordre pratique, dans la typologie de Troeltsch, nous avons choisi de considérer le type Église parce qu'elle permet de toucher les points pertinents de notre recherche à savoir les relations entre religion et politique, entre religion et organisation institutionnelle. En plus, une approche de type Église répond mieux à nos préoccupations à cause des implications de l'Église catholique dans la société haïtienne dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, parce qu'elle est arrivée dans ce pays en même temps que la colonisation et jusqu'à aujourd'hui. C'est ce qui explique que ce pays a une culture informée par le catholicisme comme c'est le cas pour les autres pays de l'Amérique latine. Dans l'espace, parce qu'elle couvre tout le pays et se trouve présente même dans les coins les plus reculés de l'arrière-pays à cause de son organisation.

Ainsi, la dimension religieuse de l'homme entraîne la religion dans des rapports avec d'autres institutions, spécialement l'État. En effet, même si religion et politique semblent être deux termes apparemment contradictoires et qui

⁹⁵ - J. Séguy, *Christianisme et société*, p. 135.

s'excluent mutuellement, ils se complètent aisément et permettent de comprendre au niveau de la société des interférences parfois inacceptables. C'est ce qui explique que les rapports entre la religion et la politique, et conséquemment les relations Église-État, ont fait l'objet de préoccupation pour beaucoup d'intellectuels et sont l'objet de différentes théories qui jalonnent le cours de l'histoire.

II- L'espace socio-politique

Notre concept d'espace socio-politique se situe dans un contexte d'émergence de la démocratie où il est question de plus en plus de participation et de mobilisation, et où la religion devient plurielle. Cet espace se comprend à partir de toutes les catégories d'acteurs et de tous les intérêts qui jalonnent l'espace public et privé haïtien. Théoriquement, c'est un espace indéterminé, constamment redéfini par rapport à un espace institutionnalisé comme l'Église. Cet espace socio-politique est une conjugaison du public, du privé et du social, y compris l'espace politique institutionnalisé. En parlant d'espace public, nous nous référons à tout ce qui relève de l'État à savoir les ministères, les municipalités, les services publics, le patrimoine culturel. L'espace privé recouvre les intérêts privés et tout ce qui concerne la vie privée, mais non l'intime. L'espace social rejoint toutes les organisations qui relèvent de la société civile à savoir les syndicats, les partis politiques, les associations. C'est cet ensemble englobant où le politique, la politique, l'économique, le social et le religieux s'entrecroisent pour produire la

société. Ainsi, même quand l'Église fait l'objet d'un champ autonome qui est le champ religieux, elle se retrouve dans le champ politique à cause de ses acteurs et parce qu'elle prône des valeurs qui transcendent le temps et l'espace.

A-Le champ social et politique

En parlant de champ social, nous nous référons à l'ensemble de la société dans son organisation et dans toutes ses composantes dans cette lutte pour un meilleur positionnement dans l'échiquier social. Dans ce sens, nous pouvons dire que « ce sont essentiellement les classes sociales, ou les fractions de classes, qui sont parties prenantes dans les compétitions autour des biens matériels ou symboliques dont la rareté fait en dernière instance le prix distinctif.»⁹⁶ Ces classes sociales ou ces fractions de classes ne se définissent pas seulement par rapport à la détention d'un capital économique, mais plutôt par rapport à trois modalités principales découlant du capital culturel:

le capital scolaire, attesté aujourd'hui par des diplômes inégalement prestigieux : le capital culturel *stricto sensu* c'est-à-dire l'ensemble des codes de comportements, et d'appréciations – ethos de classe – qui permettent d'identifier le bon goût, le jugement, la connaissance de ce qu'il-y-a-à-savoir selon l'appartenance de classe; enfin le capital social qui renvoie à l'ensemble des réseaux de sociabilité et de relations mobilisables pour obtenir des avantages.⁹⁷

Dans le champ politique, nous voulons voir le lieu d'interaction et de transaction des acteurs tels que l'État, la société civile. Nous y situons l'État et ses

⁹⁶ - Philippe Braud, *Sociologie politique*, 2^e édition, Ligue Générale de Droit et de Jurisprudence (L.G.D.J.), Paris, 1994, p. 46.

⁹⁷ - P. Braud, op. cit., p. 47.

modes d'exercice de l'autorité ainsi que toutes les transactions pour le contrôle des appareils d'État. Dès que nous parlons d'État, nous voyons « le monopole de la violence légitime » qui ne peut s'exécuter que par l'armée, la police et les groupes associés comme les organisations populaires à la solde du gouvernement en place. Il est fait pour être critiqué dans l'exercice de ses tâches, mais une critique pour l'aider à faire mieux en vue de l'efficacité du système. A côté de ses organes de participation, il y a aussi les groupes de pression. Le champ politique est devenu pluraliste, traversé « par la bataille incessante des acteurs pour imposer leur représentativité, face à leurs adversaires [...] dont ils prennent en charge les exigences .»⁹⁸

B- Les acteurs

Dans le champ social et politique se détachent des acteurs qui travaillent au maintien de leur champ. Ce sont en premier lieu l'État et la société civile.

1- L'État

Quand nous parlons de l'État parmi les acteurs du socio-politique, nous n'en faisons pas seulement une approche institutionnelle, nous n'y voyons pas seulement un système d'organisation ou de gouvernement, ou encore une société juridique. Nous le considérons en plus comme production symbolique dans ses

⁹⁸ - P. Bourdieu, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37(1981) 3ss.

éléments vitaux qui le dynamisent à savoir les gouvernants et les opposants (partis politiques). Les gouvernants incluent tous ceux qui exercent un poste de responsabilité dans le gouvernement en place ainsi que les organes de participation alors que dans les opposants, nous comptons les partis politiques. Le parti politique est le lieu où se déroule la très grande partie du jeu politique. « Un parti politique peut se définir comme une personne morale qui, dans le cadre national, cherche à conquérir et exercer le pouvoir en s'appuyant sur une organisation complète et durable et en recherchant une base élitiste, militante ou électoraliste. »⁹⁹ Dans le cadre de notre recherche, les partis se présentent plutôt comme des paravents derrière lesquels se cachent des individus avec des intérêts de toutes sortes, mais visant toujours la prise du pouvoir. « C'est pourquoi on peut dire que les partis jouent un rôle de brouillage des conflits qui traversent la société et, ce faisant, ils remplissent une fonction paradoxale de pacification sociale. »¹⁰⁰

Au niveau de cette catégorie d'acteur, les deux protagonistes (gouvernants et opposants) sont toujours en lutte pour imposer leurs perceptions de la réalité. Ils parlent souvent le même langage politique avec les mêmes référents, tout en faisant un clin d'œil à l'Église officielle ou hiérarchique qu'ils reconnaissent en fait comme instance de légitimation. Ainsi, ils essaient d'amadouer les autorités de

⁹⁹ - Jacques Baguenard, *L'univers politique*, PUF, Paris, 1978, p. 20.

¹⁰⁰ - P. Braud, *Le suffrage universel contre la démocratie*, PUF, Paris, 1980, p. 51.

l'Église, en particulier les Conférences épiscopales parce qu'ils ont compris que ces conférences donnent un message au peuple, parlent « un langage d'autorité ». Mais, ce « langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité. »¹⁰¹

2- La société civile

Le terme « société civile » se retrouve au centre des grands débats sociaux et politiques en Haïti depuis 1986. Beaucoup de groupes, d'associations, d'organisations s'identifient à la société civile. Cependant, ce concept présente beaucoup d'imprécisions et d'ambiguïtés qu'il faut éclaircir compte tenu de sa polysémie.

Si on fait une petite historique de la notion de société civile, on peut dire que des Grecs à Gramsci, il y a beaucoup de variantes dans l'approche de cette notion¹⁰². En effet, l'expression « société civile » apparaît au 16^e siècle et est le résultat de l'imaginaire social de la modernité. Au 17^e siècle, Hobbes oppose la société civile (associée à la société politique bien ordonnée) à la société naturelle ou prémoderne. Au 18^e siècle, Rousseau distingue un processus à trois éléments à savoir l'état de nature (niveau familial), la société civile (c'est-à-dire civilisée) et

¹⁰¹ - P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, p. 113.

la société politique ou l'État (système de régulation de ces deux derniers. Après, Hegel va éclaircir cette situation intermédiaire de la société civile en disant qu'elle n'est pas l'État, mais que c'est ce dernier qui la rend possible. Karl Marx, au 19^e siècle, va utiliser cette expression dans le sens de société de citoyens. Dans « De la démocratie en Amérique », Tocqueville distingue entre l'État, ou plus souvent le gouvernement et la vie civile. L'État ou le gouvernement comprend les assemblées, les ministères, les tribunaux, les forces de police et les forces armées. La vie civile se réfère à la vie publique des citoyens, ce qui est, leur vie en-dehors du foyer. La vie civile est faite d'une prolifération d'associations qui sont le lieu de la rencontre des citoyens pour des buts communs. Il y a une distinction de base entre le civil et le politique : les associations civiles ont rapport avec des intérêts économiques privés, avec le commerce et l'industrie; les associations politiques avec le support public et formel de doctrines spécifiques par un certain nombre d'individus qui se sont engagés à coopérer pour faire prévaloir leurs doctrines.

D'après le discours socio-politique d'aujourd'hui, la société civile évoquerait davantage une série de corps intermédiaires régulateurs des liens entre les individus et l'État. L'autonomie de la société civile réside dans le fait que les acteurs de la société civile ne sont pas contraints ou limités dans leur capacité d'expression par des instances officielles ou par le pouvoir politique. Ces acteurs ont des fonctions et des missions spécifiques qui peuvent être d'ordre scientifique,

¹⁰² - Voir : C.G.A. Bryant, *Civil Society and Pluralism : a Conceptual Analysis, Sisyphus : social studies*, vol. 1, 1992, voir aussi *British Journal of Sociology*, vol. 44, 1993 et *Civil Society, Theory, History, Comparison* de John A. Hall, Polity Press, Cambridge, UK, 1996, 336p.

artistique, éducationnel, de promotion sociale, de défense des intérêts populaires etc. L'émergence des groupes et d'organisations s'identifiant à la société civile s'expliquent, entre autres, par l'adoption du pluralisme politique dans certains pays et c'est ce qui explique que ce concept s'installe en Haïti après 1986, année qui marque la fin de la dictature.

Les associations de professionnels (professeurs, avocats, journalistes, ingénieurs, médecins etc.), les associations d'artisans ou les groupements de paysans (agriculteurs, éleveurs, pêcheurs) font partie de la société civile. Il y a aussi d'autres acteurs non encore ou pas tout à fait organisés qui en font partie comme les étudiants à l'université, les fonctionnaires parapublics etc. En plus, il ne suffit pas de créer des associations, il faut aussi acquérir une autonomie relative permettant d'assumer ses responsabilités ou d'exprimer certaines revendications vis-à-vis du pouvoir public. Ainsi, y a-t-il lieu de parler de société civile organisée et indépendante quand on n'a pas encore une société de droit, quand l'expérience démocratique est fragile? C'est là un peu notre hésitation par rapport à cette notion car, pour qu'elle soit viable, il faudrait d'abord un travail de construction et de consolidation d'un État de droit.

En tout cas, lorsque les gens s'identifient à la société civile, ce n'est pas tellement qu'ils veulent s'opposer à l'État. Ils revendiquent plutôt un cadre relativement autonome d'organisation et d'action au sein duquel peuvent être posées de façon plus ample leurs interpellations des institutions politiques. Et ces

associations sont des lieux de lutte où l'on apprend à s'organiser. Ce devrait être de vraies écoles de démocratie. Les citoyens apprennent à échanger des vues, à organiser, à garder leur autonomie et à garder un œil indépendant et vigilant sur le gouvernement.¹⁰³

III- L'Église catholique

L'expression « Église catholique » renferme une polysémie qui peut dérouter le lecteur non averti. Cette Église n'est pas une construction de pierre qui invite à la prière et au rassemblement. Elle n'est pas vue non plus dans son acception de *peuple de Dieu rassemblé ou en communion fraternelle*. Elle est plutôt vue comme un univers de croyances et une organisation. C'est une institution de salut, non pas dans le sens ecclésial¹⁰⁴, comme une institution voulue par Dieu, mais plutôt dans le sens wébérien, c'est-à-dire comme « une institution de salut avec une forme de regroupement social préexistant à ses membres et à leur projet ». Ainsi, pour mieux situer aujourd'hui la situation de tension dans l'Église et mieux explorer la question, il est primordial d'adopter une approche sociologique de l'institution et aussi du clergé comme acteur dans le système. Toutefois, il n'y a pas que le clergé comme acteur dans l'Église car il y a aussi les laïcs sur lesquels il exerce son pouvoir.

¹⁰³ - Voir John A. Hall, *Civil Society*, p. 143.

¹⁰⁴ - *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame Plon, 1992, p. 164.

A- Pour une sociologie de l'Église institutionnelle

La mission que l'Église se donne, à travers la prédication, les sacrements et d'autres éléments de la liturgie et du culte, vise à toucher non seulement l'universalité des êtres humains, mais encore la globalité de leur existence sociale, c'est-à-dire qu'ils sont vus comme des personnes vivant en société et imprégnant cette société des résultats de leurs interactions. Son objectif est d'arriver à la conversion des humains et à la christianisation des cultures. De là peuvent surgir parfois des conflits ou des réticences qui la remettent en question. Souvent, elle se trouve dans la situation de rechercher l'aide des dirigeants, des collectivités profanes, et singulièrement celle de l'État. Cette quête de légitimité ou d'imposition la pousse parfois à tomber dans des compromis aux conséquences incalculables. « Elle est aussi une arène de logiques stratégiques, une organisation hiérarchisée où les ressources du pouvoir et de l'influence sont inégalement distribuées entre les élites et les masses. »¹⁰⁵ Elle est aussi un centre de pouvoir dont le siège central se situe au Vatican, mais avec des ramifications partout dans le monde. Elle jouit d'une certaine autonomie d'action au niveau de son organisation locale, mais sa configuration globale reste la même et est toujours en rapport avec le centre qui est Rome. En tant qu'institution de salut, elle promulgue

¹⁰⁵ - Jacques Zylberberg et Pauline Côté, *Domination théocratique, dissonances ecclésiales et dissipation démocratique*, Laboratoire d'Études Politiques, Université Laval, Cahier 95-03, 1995. p. 1.

la loi divine et impose en même temps sa loi naturelle relative. C'est ce qui fait qu'en tant qu'organisation, le type-Église représente le maximum d'efficacité dont un groupement chrétien soit capable lorsqu'il s'agit d'influencer le monde profane.

Pour Weber, en plus d'être une institution de salut, « l'Église est une organisation unitaire, rationnelle avec un sommet monarchique et un contrôle centralisé de la piété. En d'autres termes, à côté du dieu personnel et tout-puissant, il y a un souverain dans le monde doté d'un pouvoir énorme et possédant la faculté de réglementer activement la vie [de ses sujets] » (sic).¹⁰⁶ De cette perception et de cette réalité découlent des structures qui en font une société hiérarchisée et cette hiérarchisation, tout en tenant compte du facteur de charisme, contribue à renforcer le lien social et la solidarité.

B- Une sociologie du clergé

Weber, dans sa démarche pour la mise en place d'une sociologie des spécialistes du champ religieux les divise en magicien, prêtre, prophète et laïcs. Selon lui, s'il y a Église, il y a culte. Ainsi, le clergé « est caractérisé par l'existence de certains lieux de culte fixes, liée à tout un appareil objectif de culte ». Et si les membres de ce clergé sont des prêtres, ils sont définis par Weber¹⁰⁷ comme étant des « fonctionnaires professionnels qui influencent les dieux à l'aide de la vénération, par opposition aux magiciens qui contraignent les

¹⁰⁶ - Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 566

¹⁰⁷ - M. Weber, op. cit., p. 450

dieux par des moyens magiques » ou encore comme des « fonctionnaires d'une entreprise permanente, régulièrement organisée en vue d'influencer les dieux, par opposition aux interventions personnelles et occasionnelles des sorciers ».

1- le clergé et le pouvoir

Les membres de ce clergé jouissent d'un pouvoir et le pouvoir vient aux clercs par la reconnaissance sociale qui découle de l'exécution des rites dont ils ont le monopole. Il en ont le savoir, le savoir-faire et le pouvoir. Tout cela leur donne un pouvoir qu'ils ont de manière spontanée ou encore en faisant appel au bras séculier parce qu'ils font intervention jusque dans la vie profane des gens. Ainsi, le rapport entre le clergé et les laïcs ou encore le clergé et le monde profane se fait dans des conjonctures et rapports de force. « D'emblée on est là devant une concurrence et des conflits d'intérêts autour d'un pouvoir, celui de la possession, de la manipulation et du monopole revendiqué d'un charisme. »¹⁰⁸

En plus ils consolident ce pouvoir par leur mode de présence au monde et tout le monopole qu'ils ont. En effet,

ceci s'exprime symboliquement par le port d'un costume spécial par une vie à l'abri des regards, par l'engagement dans un genre d'existence exceptionnel (le célibat par exemple), par la possession d'un savoir et d'un savoir-faire rendus ésotériques parce qu'enseignés uniquement à certains individus, répondant à des caractéristiques fixées par le clergé lui-même, à l'intérieur d'écoles

¹⁰⁸ - Jean Séguy, « Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques », dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine, VI^e colloque du Centre de sociologie du protestantisme*, Cerf, Paris, 1982, p. 23.

elles-mêmes extérieures au système d'éducation de la société profane, etc.¹⁰⁹

Tout cela renforce la conviction de ce clergé se croyant différent et supérieur et de là, imbu de son pouvoir.¹¹⁰

2- le clergé comme profession libérale *sui generis*

Selon Jean Séguy, les caractéristiques essentielles pour faire une profession se retrouvent dans le clergé catholique si l'on s'en tient aux critères énoncés par la plupart des sociologues tels que R.H. Hall (1969), Greeley (1972), J.H. Fichter (1974). On y retrouve les caractéristiques idéaltypiques d'une profession, que ce soit au niveau des structures ou à celui des attitudes.

Au niveau des structures, le clergé est d'abord considéré comme ayant un emploi à temps plein. La responsabilité ministérielle d'une paroisse ou d'une œuvre ne peut se concevoir autrement qu'à temps plein. Il en est de même pour les membres du clergé travaillant dans l'administration ou l'enseignement. Concernant la formation, elle se prend dans des institutions spécialisées comme les petits et les grands séminaires et les facultés ou instituts de théologie. Dépendant des contextes, il y a d'autres types de maisons de formation qui sont ouverts comme les noviciats, les postulats, les scolasticats etc. Comme organisation

¹⁰⁹ - J. Séguy, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, op. cit., p. 26.

¹¹⁰ - Voir Charles Suaud, « L'imposition de la vocation sacerdotale », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, mai 1975, p. 2-17.

professionnelle, il y a lieu de considérer le *presbyterium* où les membres du clergé se rencontrent pour discuter des problèmes concernant leurs engagements, leurs problèmes pastoraux et autres questions relatives à leur ministère. Pour ce qui est du code de déontologie, en plus des constitutions des différents ordres religieux, des statuts diocésains et autres réglementations, il y a le code de droit canonique qui contient des directives concernant particulièrement le clergé, spécialement les canons¹¹¹ qui leur font spécifiquement référence.

Du point de vue des caractéristiques attitudinales, il y a l'organisation comme groupe de référence. En effet, en plus du *presbyterium*, il est prévu que les prêtres peuvent se regrouper en associations qui poursuivent des buts en accord avec leur statut, comme il est spécifié au canon 278. Aussi, le clergé est animé d'un esprit de sacrifice, conséquence de la croyance en la valeur du service rendu. C'est ce qui explique que le clergé se rencontre, dans tous les pays, dans des endroits très reculés, loin de toute civilisation moderne, évangélisant et travaillant au bien-être et à la cohésion sociale de la communauté qui lui est confiée. Pour arriver à cela, il croit qu'il a été appelé par Dieu et dans le sens de sa vocation, il se soumet aux exigences de l'esprit de pauvreté et du détachement, de l'obéissance à ses supérieurs hiérarchiques et s'engage à vivre dans la chasteté et le célibat. Ainsi,

¹¹¹ - Dans le code de droit canonique de 1983 de l'Église catholique, les canons 273 à 289 stipulent les droits et les obligations des clercs.

il chemine le mieux qu'il peut dans l'effort continu de rectitude venant d'une certaine auto-régulation. Parfois, il vit en communauté, mais très souvent il se retrouve seul et doit tirer de ses erreurs des leçons pour un meilleur comportement. Quant à l'autonomie, il y en a qui en parlent comme d'une autonomie partielle. Dans un certain sens, oui, parce qu'il dépend d'abord et avant tout de l'évêque à qui il a fait promesse d'obéissance. Cependant, comme tout professionnel, il jouit d'une autonomie de décision dans les situations ponctuelles et quand il est en charge, dans des endroits éloignés, et en ce qui a trait à la direction des âmes, ses décisions sont personnelles et c'est à lui de les assumer.

Ainsi, «la prêtrise est une profession parce qu'elle possède les attributs dominants généralement attribués aux professions : compétence, autonomie, responsabilité et engagement au service des autres. » Toutefois, parce qu'elle est située dans un contexte de transcendance, c'est une profession *sui generis*.¹¹²

Dans l'exercice de cette profession qui a ses exigences toute particulières, il y a une typologie qui se dessine. Pour Bourdieu, dans le clergé, il y a les oblats et

¹¹² - Cité par Léo Laeyendecker, « Prêtrise et professionnalisation », dans *Prêtres, pasteurs et rabbins*, p. 177.

les héritiers¹¹³. Il entend par oblats ceux qui « voués et dévoués à l'Église dès leur prime enfance, investissent totalement dans une institution à laquelle ils doivent tout » Ce sont des parfaits produits de l'institution, modelés par l'institution ecclésiastique. Ils sont parfois envoyés à Rome pour compléter leur formation ou dans des centres capables de renforcer leur sentiment d'appartenance. « Fortement liés à l'Église, au système de formation sacerdotale et à ses valeurs, ils ont souvent enseigné, à peine ordonnés, deviennent supérieurs, occupent des postes de responsabilité dans les grands séminaires contribuant ainsi à reproduire le modèle selon lequel ils ont été produits. Ils sont prêts à accepter toutes les propositions ou à aller partout où on leur dit d'aller. A cette catégorie s'opposent les héritiers qui possèdent un capital social et un capital scolaire avant d'entrer dans l'institution et qui entretiennent un rapport plus distant, plus détaché à l'égard de l'institution, de ses hiérarchies et de ses enjeux. A cause de leur compétence et de leurs dispositions sociales, on ne compte pas sur eux pour reproduire le modèle. Ils sont vus pour d'autres fonctions.

Voilà en gros les principaux concepts qui structurent le sens de notre recherche. Quoique différents par le sens, ils se rapprochent par l'interaction, leur complémentarité et leur organisation dans la société. Leur imbrication, au lieu de déranger, consiste à créer l'équilibre du système social dans lequel évoluent ces

¹¹³ - A partir d'une étude faite sur les évêques de France par Pierre Bourdieu et Monique de Saint Martin, « La sainte famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44-45(1982)2-51.

personnes relevant à la fois des deux institutions légitimatrices que sont l'Église et l'État. Cependant, comment se constituent leurs rapports ou comment les historiens, les politiciens, les théologiens, les canonistes et les sociologues voient-ils leurs relations? Voilà ce qui fera l'objet de notre prochain chapitre.

Chapitre Troisième

Les relations Église-État dans le monde moderne Histoire et théories

La question des relations Église-État est à la fois ancienne, nouvelle et de toujours : ancienne si on tient compte de la richesse de l'historiographie et de tous les démêlés qui ont marqué ces deux institutions; nouvelle par la dynamique des sciences humaines qui en a fait un objet important de connaissance; et de toujours parce que c'est une relation extrêmement mouvante dans l'histoire, à cause de sa complexité et aussi de l'acteur qui jongle entre les deux, l'homme, « créature religieuse » et « animal politique ». Cette question touche à différentes branches des sciences humaines telles : l'histoire politique, la théologie, la sociologie. Pour comprendre et analyser notre problématique, il est important de scruter les différentes théories traversant cette question qui est aussi touchée par plusieurs penseurs sous la forme du couple religion et politique tels Isambert, Sheldon, Bauer ou sous le couple sacré et profane comme chez Mircea Eliade. Toutefois, nous l'abordons ici sous l'angle Église-État parce que les couples sacré et profane, religion et politique sont trop vastes pour être réduits à la dimension de deux institutions.

En effet, le sacré, si l'on s'en tient à une terminologie durkheimienne, c'est « le corps social hypostasié, la force et l'autorité collective représentée par des symboles qui en manifestent la transcendance par rapport aux individus »¹¹⁴. Il s'oppose ainsi au profane. Toutefois, parler du sacré suppose la croyance qui est

¹¹⁴ - Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1950,

l'élément fondamental du système religieux. Selon le Robert, c'est « le fait de croire en Dieu, en un dogme par une adhésion profonde de l'esprit et du cœur qui emporte la certitude »¹¹⁵. Alors que la croyance est la relation entre l'homme et un élément transcendant, la religion a une double dimension, verticale avec la transcendance et horizontale avec la communauté des croyants. Ainsi, la notion de religion peut être comprise « comme étant l'ensemble des manifestations concrètes d'une croyance que partagent des hommes en une dimension spirituelle qui transcende leurs conditions physiques »¹¹⁶. Toutefois, la croyance peut se référer à un dieu ou à plusieurs dieux. « Monothéisme ou polythéisme, l'élément essentiel est la croyance en une transcendance, en quelque chose qui dépasse l'homme. Quelle que soit la représentation que l'on se fait de la transcendance, le fait même d'y croire est un acte de foi. »¹¹⁷

Dès le départ, nous devons situer nos propos en rappelant que « la séparation entre politique et religion, et la laïcité qui en découle, sont caractéristiques du monde chrétien occidental. Elles ont peu ou pas de sens dans la majorité des autres sociétés. »¹¹⁸ C'est une conséquence de l'expérience chrétienne qui a contribué à la mise en place de l'État moderne, cet État qui est une forme politique particulière datée, observable et où l'Église occuperait structurellement

¹¹⁵ - *Le Petit Robert 1*, Le Robert, Paris, 1989.

¹¹⁶ - Julien Bauer, *Politique et religion*, PUF, col. Que sais-je? Paris, 1999, p. 10.

¹¹⁷ - *ibidem*, p. 9

¹¹⁸ - *ibidem*, p. 8.

une place. En effet, l'Église est une institution complexe, avec un mode d'organisation, des structures, des règles de fonctionnement. En plus, elle est détentrice et régulatrice du système de croyances tout en s'imposant comme instance de légitimation terrestre. En fin de compte, on peut dire qu'elle « est une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identitaires. »¹¹⁹

Notre démarche consiste d'abord à situer historiquement la question. Dans un second temps, nous étudierons les rapports Église-État dans la pensée moderne en passant en revue les théories traditionnelles, celles découlant de la pensée ecclésiale et les nouvelles théories Église-État. Ensuite, nous présenterons le point de vue théorique qui nous servira de base pour analyser cette question dans le contexte socio-politique haïtien.

I- Relations Église-État : histoire et théories

L'univers du champ religieux ne se résume pas à ses seules représentations symboliques et à des activités internes et externes d'une religion. Il se manifeste à l'intérieur de lui-même dans l'espace social par des différences structurelles et fonctionnelles telles qu'elles ont attiré l'attention de plusieurs chercheurs. En effet,

¹¹⁹ - E. Durkheim, op. cit., p. 60.

la dimension religieuse de l'homme entraîne la religion dans des rapports avec d'autres institutions, spécialement l'État. En fait, religion et politique, deux termes apparemment contradictoires, se complètent aisément et permettent de comprendre au niveau de la société des interférences parfois inacceptables à première vue. Ainsi, les rapports entre la religion et la politique et conséquemment les relations Église-État ont fait l'objet de préoccupations.

Pour comprendre la genèse de l'État moderne, il faut être à même de repérer les formes concrètes où il apparaît et aussi « analyser par exemple la place des clercs dans le développement de l'appareil étatique, les racines religieuses du pouvoir du roi, la part de la croyance dans le processus d'intériorisation de la domination etc... »¹²⁰

Pendant le Haut Moyen Âge, l'ecclésiastique avait le monopole du livre, de l'écrit, et c'est ce qui lui donnait tout pouvoir de légitimation et le rendait capable d'élaborer des formes administratives complexes. C'est ce qui explique que pour la plupart des institutions, il y a une longue préhistoire ecclésiastique. A partir de la fin du XI^e siècle, il y a eu altération de la situation. Le monopole culturel et idéologique de l'Église va voler en éclats et le transfert des savoir-faire ecclésiastiques va s'opérer au profit de l'État. C'est en fait ce double mouvement qui fonde le problème des « frontières » entre l'Église et l'État, cette Église-institution qui a servi de modèle à l'État moderne.

¹²⁰ -J.-Ph. Genet et B. Vincent, dir. *État et Église dans le genèse de l'État moderne*, Casa de Velásquez, Madrid, 1986, p. 285.

En effet, en plus de la personne humaine qui constitue un facteur commun dans le binôme Église-État, il y a d'autres raisons de base pour les rapprocher. C'est sûr que l'institution ecclésiastique ne joue pas seulement un rôle légitimateur de pouvoir, même si elle a inspiré fondamentalement l'État dans ses éléments de base. Son influence va de la circonscription des provinces ecclésiastiques, des diocèses et des paroisses qui a permis la mise en place des réseaux territoriaux pour assurer la circulation de l'autorité. Ensuite, il y a la forme de gouvernement, dans son organisation, qui combine centralité et représentation. Enfin, la question de l'impôt ecclésiastique a contribué au développement de la fiscalité. Voilà autant d'éléments qui rapprochent les deux institutions et créent entre elles des liens indissociables.

En effet, ce parcours historique a été fait pour montrer le caractère institutionnel des relations entre l'Église et l'État et pour faire ressortir les liens tissés par les deux institutions au cours de l'histoire. Ces relations ne relèvent pas d'un accident de parcours et ne sont pas non plus une construction de l'esprit. C'est une réalité au sens bergerien du terme, c'est-à-dire « une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté ».¹²¹ C'est l'aboutissement d'une longue coexistence où il a eu inter-échange de biens symboliques. Cette situation de départ a permis pendant longtemps de justifier les rapports étroits existant entre

¹²¹ - Peter Berger et Thomas Luckman, *La construction sociale de la réalité*, 2^e édition, Armand Colin, Paris, 1996, p. 7.

ces deux institutions même quand elles se rejoignent de manière conflictuelle sur le terrain de la domination sociale.

II- Les théories traditionnelles

Religion et politique trouvent leur expression concrète dans les relations Église-État. Cette question a été étudiée par des historiens, des politologues, des sociologues, des théologiens et des canonistes. La différenciation des points de vue tient à l'origine tant de la discipline que de l'affinité institutionnelle. Ils se situent généralement à un moment historique déterminé, mais on en retrouve des relents à d'autres époques ou ils font des sursauts de temps en temps. En fait, ce mode de rapports détermine toute une représentation dans l'imaginaire social, entraîne une forme politique pour les institutions et oriente les comportements. Nous présentons séparément, pour les besoins de l'étude, les tendances diverses et les points de vue des penseurs de l'Église, même quand nous voulons les considérer toutes comme des théories traditionnelles.

A- Tendances diverses

Nous entendons par tendances diverses celles émanant des différentes disciplines de recherche autres que la théologie et le droit canonique. Elles ne se situent pas dans un ordre chronologique, mais elles ont été compilées selon une idée maîtresse. Quatre grandes théories peuvent être considérées si on remonte aux idées émises par les grands chercheurs du passé et spécialement d'un point de vue

socio-politique à partir de la position de Maurice Barbier¹²²: une conception religieuse, une conception instrumentale, une conception libérale et une conception critique.

1- La conception religieuse :

Les principaux auteurs de cette conception militent en faveur d'une primauté de la religion sur la politique. En effet, au Moyen-Âge, il y a une lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel et on a eu des deux côtés des théoriciens pour justifier leurs prétentions. Pour les uns, c'est la primauté du pouvoir pontifical sur les princes et pour les autres, c'est l'indépendance de l'autorité politique à l'égard de l'Église.

En effet, on a abouti à la théorie des deux glaives en distinguant les deux pouvoirs spirituel et temporel et les deux sont accordés au Pape, mais l'un est exercé par le Pape et l'autre par les princes sous l'autorité du Pape. Ainsi, c'est la subordination du politique au spirituel. C'est là la doctrine imposée à la chrétienté médiévale et c'est ce qui va fournir la règle fondamentale fixant les relations entre la religion et la politique.

¹²² - Voir Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses Universitaires de Nancy, 1987.

A cause des excès de cette tendance, Luther et Calvin vont avoir le souci de restaurer le christianisme en s'interrogeant sur sa place dans la société et en essayant de construire une société chrétienne sur de nouvelles bases. Luther va parler de deux royaumes et Calvin de deux pouvoirs pour remplacer la théorie des deux glaives. Quant à Jean Bodin, il va rester sensible à l'importance de la religion dans la vie sociale et politique pour constituer l'État national moderne. Cependant, il veut dépasser les différentes confessions particulières pour concilier politique et religion en fondant sa république sur la religion naturelle. Pour lui, la religion est le fondement et la fin de l'État. Il va de soi que la République est soumise aux lois divines. Bossuet (1627-1704), à la fois homme d'Église et penseur politique propose une nouvelle manière d'articuler politique et religion. Pour lui, les deux pouvoirs sont distincts et différents et se doivent un secours mutuel, car « servir Dieu, c'est servir l'État » et « servir l'État, c'est servir Dieu ». ¹²³ Cependant, il ne faut pas conclure tout de suite à l'assimilation. « Tout en distinguant soigneusement les deux domaines et en affirmant l'indépendance de l'État à l'égard de l'Église, il continuait à subordonner celui-ci aux exigences supérieures de la religion ». ¹²⁴

Un siècle plus tard, Joseph de Maistre (1753-1821), en réaction contre la Révolution française, préconise un retour à la chrétienté médiévale, en réconciliant l'État moderne avec le christianisme sous l'égide de la papauté parce que la religion est à la base de l'ordre social et de la politique. « Il veut donc réconcilier

¹²³ - Jacques Truchet, *Politique de Bossuet*, A. Colin, Paris, 1966, p. 166.

¹²⁴ M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses Universitaires de Nancy, 1987, p. 14.

l'État et la religion et retrouver leur union traditionnelle telle qu'elle existait dans la chrétienté médiévale, le meilleur artisan pour réaliser cette œuvre étant la papauté ». ¹²⁵

Les cinq auteurs ont une problématique semblable en proclamant la primauté de la religion sur la politique, du spirituel sur le temporel, mais ils se révèlent différents par leurs convictions et leurs conceptions religieuses et politiques. « Si l'État se dérobe à ses devoirs religieux, il ne mérite plus ni confiance, ni obéissance : l'État qui ne proclame pas haut et fort sa religion est un État athée ». ¹²⁶ Ce courant de pensée inclut en même temps le rejet et la répudiation du gallicanisme qui interdisait au Magistère toute ingérence dans la politique de l'État. A travers différentes époques, le gallicanisme s'est révélé comme la doctrine ayant pour objet la défense de l'indépendance des souverains en matière temporelle.

2- La conception instrumentale

Pour cette deuxième tendance, il doit y avoir subordination de la religion à la politique. La religion est considérée comme instrument de la politique et moyen de gouvernement. Des philosophes et penseurs politiques de cette tendance

¹²⁵ - M. Barbier, op. cit. p. 65.

¹²⁶ - idem

accordent une importance si particulière à l'État qu'ils veulent tout mettre à son service, y compris la religion. En effet, ils reconnaissent l'importance sociale de la religion et son utilité pour la stabilité de l'État et l'exercice du pouvoir, cependant, « la religion étant habituellement source de disputes et de conflits, il convient de la soumettre au pouvoir politique, pour éviter ces inconvénients qui portent préjudice à l'État. »¹²⁷

Cette conception se présente sous deux formes. Une forme modérée qui se contente de souligner l'utilité sociale et politique de la religion sans se soucier de sa valeur propre et sans chercher non plus à l'asservir au pouvoir de l'État. Dans cette ligne se détachent Machiavel et Montesquieu. Toutefois, cette religion est « nécessaire pour assurer la cohésion de la société et l'unité de l'État. Montesquieu considère la religion en sociologue. « Il s'intéresse non à la religion en elle-même, mais à ses relations avec la société et le pouvoir [...]. »¹²⁸ Selon lui, la religion contribue au gouvernement des hommes, tout comme le climat, les lois et les mœurs et limite le pouvoir despotique.¹²⁹ Une forme radicale où les théoriciens ont tendance à soumettre la religion au pouvoir politique et la mobiliser au service de l'État et du gouvernement. Ils ne veulent pas que les différences de confessions fassent obstacle à la nécessaire unité politique. Ainsi, ils distinguent théoriquement les domaines temporel et spirituel, mais refusent de les séparer et préfèrent subordonner la religion à la politique. Dans cette tendance se détachent Hobbes, Spinoza, Rousseau, plus soucieux de constructions doctrinales que d'analyses

¹²⁷ - M. Barbier, op. cit., 1987, p. 71.

¹²⁸ - ibidem, p. 81.

¹²⁹ - Voir Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, L. XIX, ch. IV, t. II, p. 558.

sociologiques. Rousseau affirme la liberté d'opinion et estime que le pouvoir politique ne peut s'occuper des croyances personnelles. Pour cela, il soutient l'idée d'une religion civile au service de l'État pouvant ainsi assurer son unité politique.

3- La conception libérale

Cette tendance milite en faveur d'une séparation de la religion et de la politique et d'une indépendance de l'Église à l'égard de l'État. Une première contestation vient du philosophe anglais Locke. Elle va se développer avec l'essor du libéralisme et est représentée par trois penseurs de manière spéciale à savoir : Benjamin Constant, Lamennais et Tocqueville. Benjamin Constant (1767-1830), l'un des pères du libéralisme a donné à cette théorie son expression la plus systématique en affirmant l'entière liberté de la religion et son indépendance absolue à l'égard du pouvoir politique. La religion doit être strictement séparée de la politique. Lamennais (1782-1854) de son côté est persuadé de la nécessité de la religion pour la société et espère même restaurer une société chrétienne. « Il propose d'une part de séparer l'Église et l'État, pour rendre au christianisme son indépendance, et d'autre part de réconcilier celui-ci avec la liberté politique pour que ses valeurs puissent animer la société »¹³⁰. Quant à Tocqueville (1805-1859), il aborde la question Église-État à partir d'une analyse de la société américaine et de la situation de la France, il préconise la séparation de la religion et de la politique tout en reconnaissant la valeur de la religion dans la société. Cependant, conscient du rôle social de la religion, il cherche à réconcilier le christianisme avec

¹³⁰ - M. Barbier, op. cit. p. 129.

la démocratie car il est particulièrement utile dans les sociétés démocratiques. Il est frappé par l'influence de la religion aux États-Unis et cela s'explique par « la complète séparation de l'Église et de l'État. »¹³¹ Il se montre opposé à toute union entre les deux institutions car c'est la condition pour que la religion garde sa force et son influence. Ainsi, s'il entend libérer la religion du pouvoir, c'est pour mieux assurer son action dans la société moderne.

4-La conception critique

Depuis l'avènement de l'État moderne, il y eut plusieurs penseurs à critiquer la religion et les clercs. Ces contestations s'affirmèrent au *Siècle des Lumières*. Par contre, c'est seulement à partir du XIX^e siècle que la critique devint systématique. Cela va provoquer une remise en question des relations Église-État. Dans cette nouvelle approche, il y a d'une part la position des socialistes non-marxistes et des fondateurs de la sociologie tels, tels Saint-Simon, Robert Owen. Pierre Leroux et Auguste Comte, d'autre part, celle de ceux avec qui cette critique prend une forme radicale comme Marx, Engels et Gramsci.

En effet, avant le 19^e siècle, même quand les penseurs occidentaux ont eu de sérieuses réserves sur le christianisme, ils ont toujours considéré la religion comme quelque chose de nécessaire à la société et à l'État. Cependant au 19^e siècle, la religion est envisagée d'une nouvelle manière dans la société.

¹³¹ - Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 1, vol. 1, dans J.-P. Mayer, Œuvres

D'un côté, St Simon, Owen, Leroux préconisent un christianisme rénové et « véritable ». Ils rejettent la religion traditionnelle (le christianisme) parce qu'elle serait non adaptée aux besoins de la société industrielle; d'où la nécessité de la remplacer par une autre plus rationnelle et de caractère laïc. Auguste Comte, lui, va jusqu'à parler d'une religion de l'humanité.

D'un autre côté se dresse une tendance encore plus radicale avec Marx et Engels. Il est tout à fait insuffisant de parler de séparation ou de penser que de nouvelles formes de religion sont à même de résoudre les problèmes de la société industrielle. La religion en elle-même est aliénante pour l'homme et elle doit disparaître dans la société communiste. De là, le problème classique des rapports Église-État tend aussi à disparaître. « Marx et Engels cherchent, à la lumière du matérialisme historique, à préciser les relations de la religion avec le système économique et les classes sociales. »¹³² La position de Gramsci n'est pas trop différente parce qu'il considère la religion en rapport avec le système économique et la question des classes sociales après avoir fait l'histoire du christianisme et de l'Église catholique en Italie. Et dès que le problème est ainsi posé, la religion devient encombrante, inutile et n'a plus de place dans la société. Alors, la question des relations Église-État ne se pose plus.

complètes, Gallimard, Paris, 1951-1970, p. 89.

¹³² - Voir, M. Barbier, p. 204.

B- Théories découlant de la sphère ecclésiale

Les théories des relations Église-État découlant de la pensée théologique prennent leur source de la confrontation entre l'Église et l'État et de là est née le concept de *societas perfecta*. En se définissant comme société parfaite, l'Église voudrait dire qu'elle est

une société distincte de toute autre assemblée d'hommes, qui se meut vers sa propre fin et par ses propres voies et raisons, qui est absolue, complète et se suffisant à elle-même pour atteindre ce qui relève d'elle, et qui n'est soumise, ni jointe en tant que partie, ni mêlée ni confondue avec aucune société.¹³³

1- La théorie du pouvoir direct

Les différentes théories à avoir vu le jour semblent chaque fois être une réponse aux théories politiques. Les hommes d'Église tiennent très peu compte des tendances de la société et des acteurs sociaux. Le point de départ de leur théorie semble être les paroles de la Bible. D'abord, un texte tiré de Jér. 1, 10 : « Sache que je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes, pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter »¹³⁴ et ensuite celles du Christ qui eut à dire: « Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux [...] » Cette théorie trouve encore son origine dans la théorie des deux glaives. Selon cette théorie basée sur la demande de Jésus à Pierre de remettre son glaive dans son fourreau¹³⁵, il est permis au Pape d'intervenir dans les questions de

¹³³ - L.-A. Paquet, *Droit public de l'Église*, Imprimerie de l'Action Sociale, Québec, 1908, p. 72.

¹³⁴ - *Traduction œcuménique de la Bible*, 2^e édition, Cerf, Paris, 1987, p. 565.

¹³⁵ - Alors, Simon-Pierre, qui portait un glaive, le tira, frappa le serviteur du grand prêtre et lui trancha l'oreille droite [...]. Jésus dit à Pierre : « Remets ton glaive dans le fourreau [...] ». Voir Jn 18, 10-11 et aussi Mt. 26, 51-52, dans *Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 2000.

tout ordre et de commander avec autorité, même s'il n'y a pas raison de péché. Ainsi, ce pouvoir s'étend au temporel comme au spirituel et ce sont des rapports de subordination que l'on retrouve entre l'Église et l'État. L'Empereur reçoit son glaive du Pape et il doit s'en servir selon le bon vouloir du Pontife.

Dans ce cas, c'est la constitution d'une Église toute puissante, qui détient tous les éléments du contrôle social et de qui relève tout le pouvoir de régulation.

2- La théorie du pouvoir indirect

Même à l'intérieur de l'Église, on n'était pas très heureux de cette théorie qui donnait au pape « le pouvoir d'instituer et de déposer les princes, de dissoudre le serment de leurs sujets, c'est-à-dire le lien même de la vie sociale et de l'autorité, de légitimer un mariage, *etiam in temporalibus* .»¹³⁶ On se sentait mal à l'aise avec ce pape-roi. A la fin du XVI^e siècle, Bellarmin va proposer un moyen terme : la théorie du pouvoir indirect. Suivant cette théorie, l'Église et l'État sont reconnus comme deux institutions souveraines, indépendantes l'une de l'autre et dont les pouvoirs viennent de Dieu, mais elles se hiérarchisent. Dans cette perspective, le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel dans son domaine propre, et vice-versa. Ainsi, le pape n'a pas d'ordre à donner à l'empereur dans l'exercice de sa charge temporelle, mais il peut y intervenir indirectement s'il est question de religion. Et cela, s'il y a cause de péché et aussi en raison de la subordination naturelle du temporel au spirituel. « Il ne s'agit pas d'un pouvoir sur

¹³⁶ - Y.-M. J. Congar, *Sainte Église, études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris, 1963, p. 398.

le spirituel engagé dans le temporel, mais d'un pouvoir sur le temporel limité aux nécessités ou aux convenances [...] du gouvernement spirituel »¹³⁷.

3- Le pouvoir directif

Selon certains théologiens tels que Yves de la Brière¹³⁸, Journet¹³⁹, le pouvoir directif n'est qu'une extension du pouvoir indirect, car l'Église n'a pas de pouvoir temporel comme attribution essentielle. Elle n'a qu'un pouvoir spirituel. Ce pouvoir s'exerce à l'égard de tout homme, croyant et incroyant, par son magistère infaillible et sur les baptisés par sa juridiction spirituelle. Il se manifeste dans les directives pontificales.

Dans ces actes, le pape intervient pour conseiller à ses sujets une tactique politique de préférence à telle autre, non pas en tant qu'une affaire est d'ordre temporel et politique, mais en tant que touchant à l'intérêt de la religion et des âmes, pour procurer un certain bien ou éviter un certain mal en matière religieuse.¹⁴⁰

Pour les tenants de cette théorie, l'Église a non seulement le droit, mais aussi le devoir de donner des indications et des directives que les catholiques ont le droit de demander. Ce pouvoir « n'exige pas un devoir d'obéir, mais seulement de prudence » et y contrevenir serait un acte de témérité. Ainsi, ce pouvoir directif n'est pas une simple autorité morale de conseils, mais il est un vrai pouvoir doué de puissance coercitive, car c'est un vrai pouvoir de juridiction. Cependant, des théologiens comme Capello et Coutarde rejettent cette perspective parce que si

¹³⁷ - idem

¹³⁸ - Yves de la Brière, art. Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, col. 94-115.

¹³⁹ - Ch. Journet, *Juridiction de l'Église sur l'État*, Paris, 1931, pp. 80-81.

¹⁴⁰ - N. Jung, *Le droit public de l'Église dans ses relations avec les États*, Procure du clergé, Paris, 1948, p. 125.

c'était un vrai pouvoir de juridiction, il entraînerait nécessairement avec lui le devoir d'obéissance. Alors, le pouvoir directif se ramène donc à la juridiction accidentelle, indirecte ou occasionnelle au niveau temporel, mais l'autorité ecclésiastique exercerait une juridiction universelle, directe en ce qui concerne le spirituel.

Malgré tout, encore une fois, cette théorie place l'Église dans une situation de contrôle qui n'est pas aussi accidentel que sa juridiction temporelle. Elle se trouve en fait en position de contrôle total d'une réalité subjective sous le couvert du spirituel.

4- La théorie des concordats

Une autre forme de relation consiste dans la mise en place d'un concordat qui est peut-être une certaine reconnaissance du pouvoir partagé entre les deux institutions : pouvoir de régulation et pouvoir de coercition. En effet, dans les situations où règnent des différends entre l'Église et l'État, les relations sont ponctuées par un concordat qui définit les droits et obligations de chaque partie. En effet, là où il y a intransigeance, il vaut toujours mieux chercher à établir un compromis, plutôt que d'être absent, car « être en société entraîne déjà un processus continu de modification de la réalité subjective ».¹⁴¹ Ainsi, on peut

¹⁴¹ - Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, 2^e édition, op. cit. p 214.

comprendre le concordat qui est généralement une convention signée entre l'Église et l'État pour régler les problèmes que pose la présence de l'Église sur un territoire donné. De là, on peut dire que « c'est un mode normal de solution des conflits de l'Église et de l'État »¹⁴²

Il y a eu plusieurs approches des concordats. Toutefois, il ne faut y voir ni un privilège de la part de l'État, ni un privilège octroyé par l'Église. Ce n'est pas non plus un contrat spécial, mais il vaudrait mieux y voir une situation de compromis. En effet, l'Église est une société indépendante avec une personnalité juridique internationale et ce statut donne à l'Église de traiter au niveau international. Ainsi, les concordats peuvent être considérés comme des traités internationaux *sui generis*.

De la renaissance jusqu'à la première moitié du XXe siècle, beaucoup de théories concernant les relations Église-État ont vu le jour et nous les avons appelées « les théories traditionnelles ». Cela démontre dans quelle mesure c'est un mode de relations qui a toujours suscité des questionnements. Des deux côtés ont émergé des penseurs pour faire valoir leurs points de vue différenciés. Cette rivalité constante de pensées laisse supposer la valeur des enjeux dans l'établissement de la régulation sociale. Elle permet aussi de découvrir avec réalisme la force politique des institutions et leur prégnance au niveau du contrôle social. Et dans tout ce chassé-croisé de rapports de domination, la réalité est que le

¹⁴² - G. Renard, article Concordat, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 728.

sens de modes de relation Église-État est variable dépendant des intérêts ponctuels et des courants idéologiques traversant la société.

C- Les nouvelles théories

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, de nouvelles tendances commencent à voir le jour à cause de la sécularisation et du «désenchantement du monde». Contrairement aux manifestations habituelles de la religion, la contemporanéité religieuse appelle une nouvelle façon de considérer la place de la religion et du sacré dans le monde et les sociologues commencent à parler de déplacement du sacré.

En effet, les théoriciens du déplacement du sacré constatent l'émergence de formes religieuses nouvelles et inédites. Le religieux et le sacré se distinguent de la religion et le concept du religieux a une préséance logique par rapport au concept de religion. Les hommes d'aujourd'hui sont portés à trouver leurs raisons ultimes de vivre en dehors des sentiers battus des religions traditionnelles. En dehors de ces religions d'où nous trouvons l'idéal-type Église, secte et mystique, il y a ces théories qui affirment que la sphère du sacré déborde celle des religions proprement dites et que le sacré est une composante de l'espèce humaine. Et là, nous pouvons citer Edward Bailey et sa théorie de la religion implicite, N. Bellah et sa théorie de la religion civile, Roger Bastide et sa théorie de la religion sauvage¹⁴³. C'est pourquoi le recul considérable du sacré comme sacré objectal ne

¹⁴³ -Roland Chagnon, « Religion, sécularisation et déplacement du sacré », dans Desrosiers Yvon, dir, *Religion et culture au Québec, figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, p. 41.

contredit pas la permanence du sacré comme expérience subjective (Geffré 1976 : 133-134).¹⁴⁴

En effet, les différents modèles théoriques qui nous sont donnés depuis le XVI^e siècle révèlent la complexité des rapports entre religion et politique. Même s'ils peuvent être datés historiquement, ils sont le reflet théorique et la mémoire raisonnée des expériences passées.

Si ces expériences ont peu de chances de se répéter d'une manière identique, en revanche, les modèles qu'elles ont inspirés gardent toute leur valeur théorique pour analyser et interpréter, avec la distance et la sérénité nécessaires, des situations actuelles analogues, qui peuvent être chargées d'émotions et de passions. Ils apprennent à accepter et à comprendre la tension inévitable et féconde entre la religion et la politique, sous leurs formes contemporaines.¹⁴⁵

Le déclin religieux caractérisant la fin du XX^e siècle avec une emprise croissante de l'État peut amener une sorte de protestation empruntant des voies religieuses pour rappeler les droits inaliénables de la personne humaine.

En effet, les mouvements de société que l'on connaît avec les déplacements de population entraînent une mobilité sociale qui ne correspond pas avec la tradition de l'Église. Aussi l'émergence des mouvements sociaux à l'intérieur même de l'Église exige de se positionner différemment par rapport à l'État et à la politique.

¹⁴⁴ - R. Chagnon, op. cit., p. 42.

¹⁴⁵ - M. Barbier, op. cit. p. 251.

1- Une approche éthique : la responsabilité

Cette théorie prend sens avec Dietrich Bonhoeffer pour qui l'« État signifie chose publique soumise à une règle; les autorités sont la puissance qui crée et maintient cette règle. La notion d'État embrasse ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés [...] »¹⁴⁶ Il a développé une théorie des relations Église-État en les distinguant du gouvernement et de l'ensemble des chrétiens. Selon lui, il n'y a pas lieu d'uniformiser la formule Église-État dans toutes les circonstances. Il a passé en revue le point de vue catholique, décrit le modèle protestant et a rejeté les deux. Dans sa perspective, l'Église et l'État sont unis sous les règles d'un seul Dieu. Christ est la tête des deux autorités tant civile qu'ecclésiastique. Cependant, ces deux autorités sont séparées dans l'exercice de leurs rôles dans le monde, rôles différents, mais complémentaires.

Pour cela, les rapports sont basés sur une éthique de la responsabilité qui rappelle l'exigence des autorités envers l'Église et celles de l'Église envers les autorités ainsi qu'une responsabilité ecclésiastique des autorités et une responsabilité politique de l'Église. « Les relations diverses entre les autorités et l'Église ne tolèrent aucune réglementation de principe; la séparation de l'État et de l'Église ne constitue pas davantage une solution du problème que la forme de l'Église d'État »¹⁴⁷. En fin de compte, il y a lieu de dire avec lui qu'« aucune

¹⁴⁶ - Dietrich Bonhoeffer, *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 280.

¹⁴⁷ - ibidem, p. 297.

forme d'État ne constitue une garantie absolue. Ce n'est que l'obéissance concrète à sa mission qui justifie une forme d'État. »

2-Les théories sociologiques:

Du point de vue sociologique, la tendance est allée vers la sécularisation visant une désinstitutionnalisation de la religion considérée comme une affaire personnelle et cela tient essentiellement de facteurs culturels comme le progrès de la science et la pensée critique de la Renaissance. Tout cela se traduit par une tendance progressive à la neutralisation de l'État et à son autonomie. Ce qui entraîne une séparation entre les deux institutions. Cependant, dans certains pays, comme la Suède, il existe une forme de coopération et dans des pays fortement pluralistes comme l'Angleterre, il y a une alliance étroite entre les deux partenaires. Dans une société comme les États-Unis, la séparation est explicite, mais elle permet à une religion pluraliste de renforcer les légitimations de niveau supérieur de la société américaine (par exemple, la présence de la Bible pour la prestation de serment du président). En d'autres termes, il apparaît que dans cette société, l'État et les institutions religieuses ne sont pas aussi clairement différenciés qu'ils semblent l'être. Même si l'Église est formellement séparée de l'État et même si la religion est sortie de l'école, l'ordre social général est légitimé par une religion civile de portée générale.

A partir de tout cela et la lumière des expériences passées et des retombées sociales des différentes positions, la sociologie a développé diverses théories

concernant les rapports Église-État. A partir du cas de la situation de la Suisse et de la pluralisation religieuse, des précisions autour de la régularisation ont permis de mettre en lumière trois points de vue, mais en considérant l'État comme principal régulateur des actions sociales.

Les théories de la sécularisation ou de la laïcisation

Dans ce courant, nous pouvons situer les auteurs comme Baubérot et Champion qui voient le rapport Église-État sous un angle institutionnel. Ce mode de rapport sera plus ou moins conflictuel et dans ce cas, le conflit se situe en terme de partage de pouvoir.

Pour Baubérot, il y a trois cas de figures du rapport Églises-État : (1) consensus entre les deux institutions sur la manière dont le partage se fait, (2) affrontement des deux institutions sans consensus et (3) pacte entre les parties en tant que mode de dépassement d'un conflit temporaire. »¹⁴⁸

Champion, de son côté, a défini les caractéristiques des sociétés laïques ou sécularisées, comme des sociétés où le pouvoir est fondé sur un contrat social, un consensus et non sur un ordre divin, mais en ayant pour principe la liberté religieuse. A partir d'un essai d'analyse sur les rapports Église-État dans des pays européens (La France, L'Espagne, la Belgique et l'Italie, de tradition catholique, et l'Angleterre et le Danemark, de tradition protestante)¹⁴⁹, elle aboutit à quatre cas de figures qui sont : soit l'incorporation de l'Église dans l'appareil bureaucratique de

¹⁴⁸ - Irène Becci, « Entre pluralisation et régulation du champ religieux: premiers pas vers une approche en termes de médiations pour la Suisse », dans *Social Compass* 48(1), 2001, p. 23.

¹⁴⁹ - Françoise Champion, «Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse», dans *Social Compass* 40(4), 1993, 589-609

l'État, soit l'indépendance conflictuelle de l'Église par rapport à l'État, soit la subordination d'une Église jouissant de la liberté d'association, ou encore une indépendance relative des deux pouvoirs politique et religieux.¹⁵⁰

Les théories de la domination étatique

Ce point de vue est celui de Pauline Côté et de Jacques Zylberberg pour qui l'État est « un construit d'action collective » et se charge en général de la gestion des « fonctions d'intégration, de production et de reproduction sociales ». Par contre, même si la religion est aussi « un construit d'action collective » et une « entreprise prioritairement politique », cette entreprise du croire est à intentionnalité sacrée, donc, limitée dans ses fonctions. Ces auteurs cherchent surtout à « montrer les logiques sous-jacentes à la configuration du champ religieux par opposition au champ du pouvoir public et leurs logiques structurelles ». ¹⁵¹ Cette opposition fonctionne dans le sens de la pendule et un événement favorable à l'un se situe comme défavorable à l'autre. Étant donné que l'État a le monopole de « violence légitime », il contrôle tout. C'est ainsi que

la société actuelle aurait subi simultanément un enchantement du monde contemporain parallèlement à une étatisation et à un désenchantement généralisé des organisations religieuses. C'est le rôle de régulateur que revêt l'État par rapport au religieux qui est ainsi visibilisé, ce qui pose pour nous surtout la question de la légitimation du « religieusement correct » [...] par le pouvoir public. ¹⁵²

¹⁵⁰ - I. Becci, loc. cit. p. 24.

¹⁵¹ - idem.

¹⁵² - ibidem, p. 25

Ainsi, selon ces théories de domination étatique, « l'État exerce un pouvoir généralisé à l'intérieur de son territoire, entre autre en subordonnant l'entreprise religieuse : tous les acteurs religieux sont inclus dans l'espace étatique, leurs supports sont balisés et leurs communications filtrées et parasitées par les régulations étatiques. »¹⁵³

Les théories de l'offre et de la demande

Pour ces théories, la religion est vue d'un point de vue économique et les dénominations religieuses sont considérées comme des firmes ou « des entreprises sociales ». Elles produisent « un univers fantastique signifié par une cosmovision ». L'institution religieuse doit, de toute façon, avoir le soutien étatique. Si elle ne l'a pas (de manière formelle ou informelle), elle est comme sans légitimité. Alors, elle risque de ne pas avoir de crédibilité et cela peut peser lourd dans l'appartenance et la participation de ses membres. Dans le contexte de l'offre et de la demande, des critères cumulatifs sont établis pour mesurer le degré de régulation. Ce sont : 1) la désignation officielle d'une seule Église nationale, 2) la reconnaissance publique de certaines organisations religieuses, mais pas d'autres, 3) l'appui ou l'approbation étatique des chefs d'Église, 4) le financement public des salaires du personnel d'Église, 5) le système de récolte d'impôt ecclésiastique, 6) les subventions publiques pour le fonctionnement, le maintien et/ou les dépenses principales des Églises.¹⁵⁴

¹⁵³ - Jacques Zylberberg, « La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme », dans *Social Compass* 37(1), 1990, p. 90.

¹⁵⁴ - Voir, I. Becci, loc. cit. p. 26.

Les théories de la régulation des croyances

Dans le même esprit d'un État régulateur principal des activités sociales, politiques et culturelles, son rôle est de veiller à établir l'équilibre, de faire en sorte que tout soit calme et que rien ne dégénère en une concurrence sauvage. A partir de Raymond Lemieux et Micheline Milot, on peut dire qu'

une régulation sociale des croyances continue à exister, malgré l'effondrement des encadrements institutionnels des grandes institutions chrétiennes reconnues à une époque ou dans un espace donnés. Cette régulation agit par le marché [...] En effet, dans ce marché, les biens de salut se présentent aux consommateurs individuels, comme signifiants des différences plutôt que des appartenances.¹⁵⁵

3- Vatican II et la liberté religieuse

Depuis la Révolution française, l'Église s'opposait à la liberté religieuse. En 1863, Montalembert avait formulé l'idée de « L'Église libre dans l'État libre ». Cependant, l'Église se considérant comme le berceau de la vérité, Montalembert se heurtait à l'affirmation que la vérité seule a des droits et que l'erreur n'en a aucun, et que l'État n'était pas libre de rester neutre entre l'une et l'autre. Donc, l'Église était contre la laïcité. Sa position sera assouplie après 1945 quand elle va adopter un texte faisant la différence entre la laïcité qui est un régime politique, et le laïcisme qui est une idéologie. Plus tard, elle dira que « la foi, démarche

¹⁵⁵ - ibidem, p. 26

personnelle qui intéresse l'intime de l'être et engage la conscience, ne saurait être l'objet d'une contrainte quelconque, que ce soit la pression sociale ou le pouvoir politique »¹⁵⁶. Et l'État, qui hier encore lui servait de bras pour imposer ses volontés, est incompetent en matière religieuse et « n'a pas qualité pour intervenir dans le choix de conscience ». D'où un renversement de perspective.

Effectivement, depuis Vatican II, une autre tendance a vu le jour dans l'Église concernant ses relations avec l'État. Elle se définit davantage comme peuple en communion fraternelle que comme société parfaite. En fait, elle n'a pas abandonné sa conception de société parfaite, mais plutôt la construction politico-religieuse à laquelle elle a donné lieu. Le Concile reconnaît le caractère de société de l'Église, qu'elle a tous les moyens d'atteindre sa fin et qu'elle est différente de l'État et doit être libre dans la réalisation de sa mission, sans ingérence de la part de l'État. Cependant, l'Église va insister sur la défense du droit de tout homme à vivre selon sa conscience. Ainsi, le concile Vatican II a apporté une véritable transformation à l'intérieur de l'Église, que ce soit dans la vision, dans la doctrine et dans la structure de l'institution. Le point de vue désormais encouragé est celui de la liberté religieuse. A partir du concile, les rapports avec la communauté politique sont vus sous l'angle de la coopération et de l'indépendance réciproque.

L'Église, à partir de cette nouvelle perspective, ne réclame aucun privilège et fait clairement le choix pour la liberté de l'Église et la liberté religieuse. Cependant,

¹⁵⁶ - Voir R. Rémond, op. cit. p. 236.

si, en raison de circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté.¹⁵⁷

Aussi, les relations avec les autres institutions vont être vues différemment. Ainsi, un élément important dans le cadre des relations Église-État, c'est que le terme État a été remplacé par celui de « communauté politique » ou de « nation ». Selon le document conciliaire *Gaudium et Spes* (76,3), la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes; toutes deux sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes personnes humaines; elles exerceront d'autant plus efficacement ce service qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant compte des circonstances de temps et de lieu. Par conséquent, l'Église est entièrement libre et cette liberté « est un principe fondamental dans les relations de l'Église avec les pouvoirs civils et tout l'ordre civil. »¹⁵⁸

Ce principe de liberté ne se traduit pas en un désintéressement de la dimension religieuse dans la vie des citoyens. Même si l'État doit s'abstenir d'influer en matière religieuse, il a toutefois le devoir d'assumer la protection de toute la liberté religieuse et d'assurer les conditions favorables au développement de la vie religieuse (DH, 6).

¹⁵⁷ - D. H. # 6.

¹⁵⁸ - Voir : D. H. # 13.

D- Pour une approche théorique à la lumière d'Émile Poulat

Tout le parcours que nous venons de faire en vue de comprendre la question des relations Église-État est d'abord historique. En tenant compte des deux institutions en présence que nous pouvons considérer comme deux éléments avec des intérêts divergents ou antagonistes, la notion de « compromis » chez Weber permet de saisir ce qui fait l'équilibre des rapports. En fait, « ce n'est pas à partir d'un modèle ou d'un concept qu'on peut comprendre l'histoire; c'est seulement à partir de l'histoire qu'on peut élaborer concepts et modèles qui aident à s'y retrouver. »¹⁵⁹ Et c'est ce qui a mené à l'intransigeantisme comme modèle et à l'intransigeance comme concept. En effet, à notre avis, la meilleure façon d'aborder cette question est de se mettre dans une perspective considérant les intérêts des divers groupes antagonistes dans ce qui est vital et fondamental pour eux et dans ce qu'ils peuvent concéder dans les modalités de la relation. Après avoir passé en revue certaines théories ou encore ce que certaines disciplines considèrent comme des théories, nous pouvons préciser le point de vue à partir duquel nous analyserons la question des relations Église-État. En effet, d'un point de vue purement sociologique, nous ne pensons pas ces relations en termes d'impacts possibles ou de conséquences, mais à partir des modalités de construction et des acteurs. Ainsi, il nous semble incontournable que les relations Église-État soient vues dans la ligne d'une interaction triangulaire en considérant l'intransigeance, le compromis et la transaction sociale. Mais quelle signification

¹⁵⁹ - Émile Poulat, « La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain », dans *Social Compass* 44(4)1997, p. 503

revêtent ces concepts d'intransigeance, de compromis et de transaction dans la cadre d'une théorie sociologique et comment comprendre leur interrelation?

La notion d'intransigeance est chère à Émile Poulat et constitue une clé de compréhension dans son étude du catholicisme. Pour lui, l'intransigeance catholique et la modernité sont en conflit permanent. « L'Église et la modernité s'affrontent comme deux instances aux prétentions monopolistiques, quitte à venir à la reconnaissance réciproque de compétences propres. »¹⁶⁰ Pour arriver à cette reconnaissance réciproque que l'on peut considérer comme un compromis, il y a un itinéraire parcouru, souvent long et difficile, qui se traduit par la transaction.

En effet, « l'intransigeance catholique s'est affirmée à la fois sur l'intégrité de la doctrine, menacée par le modernisme savant, et sur l'intégralité de sa compétence, menacée par le modernisme social. »¹⁶¹ Toutefois, c'est une intransigeance qui se vit en termes de rapport, en relation avec d'autres groupes, secteurs, entités ou institutions. C'est ce qui permet de constater que

l'intransigeance n'est pas une règle dont le compromis serait l'exception, mais la conscience forte d'une irréductible spécificité, de l'unique nécessaire à toujours préserver activement. Suivre son idée n'interdit pas d'entrer dans la pensée d'autrui et peut y obliger. Fermeté de principe et sur les principes ne signifie pas fermeture d'esprit.¹⁶²

¹⁶⁰ - Paul-André Turcotte, « Émile Poulat au Canada: trente ans d'échanges franco-québécois. Autour de l'intransigeantisme catholique », dans le collectif *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Bayard, Paris, 2001, p. 203

¹⁶¹ - Émile Poulat, « La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain », dans *Social Compass* 44(4) 1997, p. 499.

¹⁶² - É. Poulat, op. cit. p. 502.

Il ne faut pas comprendre l'intransigeance comme imperméabilité, mais plutôt comme défense de ce qui fonde la raison d'être institutionnelle ou idéologique. C'est ce qui permet de s'identifier dans la réalité sociale, complexe et diffuse, où tous les repères tendent à disparaître.

Cependant, quand il s'agit d'entente ou de convention, l'une ou l'autre partie n'a pas toutes les latitudes pour s'imposer ou pour prendre la direction des négociations. Ce serait plutôt soumission ou imposition. Ce n'est pas le lieu du *to be or not to be* parce que

l'intransigeance laissée seule à elle-même [...], c'est idéalement la fin de l'histoire [...] Force et enchevêtrement des liens sociaux, puissance de cicatrisation du corps social : les institutions, politiques ou religieuses, ont les moyens de trancher dans le vif, non de défaire à discrétion ce qui a demandé des siècles pour se faire. ¹⁶³

Tout passe par la concession et le renoncement et c'est ce qui nous amène au compromis. Cette notion se retrouve déjà chez Max Weber et chez Troetsch. «Le compromis est une nécessité vitale, la composante d'un nouveau contrat social dans une société menacée d'éclatement par le heurt et la décomposition des valeurs, d'autre part incompatibles.»¹⁶⁴ Le compromis « suppose un échange négocié entre deux partenaires, donnant-donnant. » Le compromis est au cœur de toute relation et « s'inscrit toujours dans une partie à deux ou à plusieurs et où chacun *connaît les règles du jeu.* » En fin de compte, c'est un genre de *deal*, « un marché ou une affaire aux fins de l'extension d'un salut médiatisé dans l'histoire.

¹⁶³ - idem

¹⁶⁴ - P-A. Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Fides, Montreal, 1994, p. 115.

Ce compromis a la caractéristique d'être consciemment cherché, stratégiquement provoqué et traditionnellement valorisé pour des synthèses en devenir. »¹⁶⁵

Pour expliquer la transaction, on peut partir du paradigme du marché ou de l'analogie du jeu de cartes.¹⁶⁶ Dans le paradigme du marché, c'est le face à face de personnes ayant des intérêts opposés en même temps que des capacités et possibilités différentes pour essayer d'aboutir à un accord en faisant valoir leur point de vue. Ces différences ou inégalités ne dépendent pas d'abord des capacités individuelles et personnelles des négociateurs, mais des possibilités existentielles. Dans le cas du marchandage, celui qui vend a des contraintes et ne peut se permettre de dépasser un certain seuil au risque de tomber en déficit tandis que l'acheteur est limité à sa capacité matérielle d'achat. La transaction se fait dans la marge de manœuvre entre les contraintes du vendeur et les capacités de l'acheteur. Cependant, il y a un certain rapport entre l'habileté et l'intelligence des personnes pour faire aboutir la négociation. Toutefois, la transaction peut se réaliser à travers l'impossibilité de négocier, si c'en était l'objectif visé.

L'analogie du jeu de cartes se présente comme une situation où certains joueurs reçoivent une série de numéros et de couleurs et où d'autres en sont

¹⁶⁵ - Paul-André Turcotte, *Intransigeance et compromis. Sociologie du catholicisme actuel*, ...p. 115.

¹⁶⁶ - J. Rémy et al., *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, T. 1, Éditions Vie ouvrière, Bruxelles, 1990, p. 238-239.

dépourvues. Avec la détermination de l'atout « qui donnera force à une couleur et faiblesse à l'autre », la distribution initiale va se répercuter sur l'issue parce que c'est là que les joueurs vont intervenir « en tant que lieu nécessaire d'utilisation des couleurs et de valorisation de celle qui fait atout ». De là, on peut parler d'« interférence dans la dépendance » parce qu'il y a un mélange entre les « éléments sur lesquels il n'a pas de prise directe et son habileté ne peut jouer qu'à l'intérieur des cartes qui lui sont distribuées »¹⁶⁷. Dans ce jeu, il y a trois éléments en présence qui sont: « une distribution inégale des cartes, c'est-à-dire des possibilités de base, une distribution inégale des atouts, c'est-à-dire de ce qui détermine une hiérarchie parmi les cartes, et un ensemble de règles qui déterminent les modalités d'échange entre joueurs ». A partir de là, les joueurs vont construire leurs positions réciproques et cette construction dépendra de la capacité d'initiative des joueurs et de leurs tactiques « pour enfermer l'adversaire ou le forcer à dévoiler son jeu ». Ainsi, il est permis de constater que, dans la pratique, c'est la transaction qui « délimite les possibilités et les contraintes. »

Pour nous, l'intransigeance est la manière de reconnaître ce qui fait la spécificité de sa position et auquel on tient. Même s'il faut céder de temps en temps en toute négociation dans la vie, tout n'est pas négociable. Ainsi, l'intransigeance est cette attitude ou cette capacité de tenir à ses points de vue considérés comme des valeurs et de l'imposer ou de chercher à l'imposer à l'interlocuteur pour en faire un idéal à respecter et intouchable. Par contre, le compromis est le point de rencontre négocié, accepté par les deux protagonistes

¹⁶⁷ - idem

pour devenir une sorte de *modus vivendi* avec l'apport des deux parties à avoir négocié les termes et où l'on se sent confortable. Cependant, la transaction est cette capacité de jouer entre les lieux d'intransigeance pour arriver à imposer sa position et à coincer l'adversaire pour tirer en sa faveur, dans ce rapport de forces, les éléments qui détermineront l'entente. En fin de compte, ce qui est à prévaloir dans la question des relations Église-État, c'est le *principe de réalité*.

Le *principe de réalité*, c'est cela : sagesse oblige, mieux vaut changer son désir que l'ordre ou le cours du monde. Les désaccords et souvent les confusions portent sur les limites acceptables de la transaction (jusqu'où céder?), mais aussi, de surcroît, sur son objet (qu'y inclure?) et sur son règlement (qui doit en faire les frais?).¹⁶⁸

Les institutions en présence sont fortes de la force que leur confère la société en général. Alors, il faut tenir compte des mandants comme le dit É. Poulat:

Bien sûr, « x doit négocier avec y » ou « y doit négocier avec x ». Mais pourquoi pas « x doit négocier avec les siens », et de même y? Et pourquoi pas « x et y doivent négocier parallèlement avec la population qui leur est commune »? Transaction interne, transaction externe, transaction réciproque, transaction croisée, c'est à tous les niveaux et sous toutes les formes qu'on repère la figure en travail.¹⁶⁹

L'intransigeance, les transactions et le compromis sont à la base de différentes conventions soutenant les relations Église-État en Haïti. Il est important d'en comprendre la portée afin de pouvoir analyser la situation de tension dans l'Église d'Haïti et aussi de mieux saisir les dérives totalitaires ayant tendance à s'installer.

¹⁶⁸ - É. Poulat, dans *Social Compass*, loc. cit., p. 502

¹⁶⁹ - idem

Chapitre Quatrième

Pouvoir et herméneutique dans la régulation des comportements

La structuration d'un système est la clé pour comprendre son fonctionnement ou ses dysfonctions. Le mode de régulations sociales dans lequel on vit est déterminant pour la perception de l'individu en ce qui a trait au rapport d'identité et la formation de l'imaginaire. C'est à la fois la touche de l'environnement dans la formation de la personnalité, l'appréciation des valeurs et la capacité d'intégration. Le mode de coercition qui a forgé les habitus chez une personne est important en ce qui a trait à la reproduction. Il en est de même pour la recherche de sens et la signification attribuée aux événements, aux relations et aux choses. Un style de pouvoir clair et défini forgera une personnalité qui s'y adapte ou en prend le contre-pied. Par contre, si la question du pouvoir n'est pas clair, il produira une crise d'identité chez l'individu, étant incapable de s'identifier à tel ou tel autre style.

En effet, l'attribution de sens est déterminée par l'héritage culturel d'une part, mais elle est aussi construite par la culture seconde¹⁷⁰. Ainsi, pouvoir et herméneutique jouent un rôle primordial dans la détermination de l'identité, du sens et des valeurs tels que vécus par le clergé et les fidèles catholiques et qui est à la base du lien social. Le délitement de ce lien social provoque aussi un malaise

¹⁷⁰ - La culture seconde est ce qui contribue à créer des lieux de production et de transmission, des modes d'apprentissages, des rôles qui forment une organisation sociale particulière. Ainsi, elle se mêle à la culture première et y déverse ses produits pour en faire un milieu commun d'existence. Voir Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, 1971, pp. 28-29

institutionnel qui débouche nécessairement sur une crise se manifestant par une remise en question des structures établies.

I- La structuration dans la dynamique du pouvoir et de l'autorité

La question du pouvoir et de l'autorité est un thème récurrent pour notre travail de recherche et représente un élément majeur étant donné qu'il sera la zone de fracture la plus sensible des rapports du religieux au politique. En effet, le pouvoir se retrouve dans toutes les formes de relation sociale.

Toutes les formes de la faculté qu'ont certaines personnes d'exercer sur d'autres une influence, par elles-mêmes ou par des moyens dont elles disposent – par exemple, l'aspect séduisant d'un homme, l'attraction érotique d'une femme, l'argent dans la poche du pantalon, le revolver dans la main – signifient un pouvoir.¹⁷¹

Toutefois, étant donné que nous analysons l'Église tant dans son fonctionnement interne que dans ses interactions avec le politique, la dynamique du pouvoir et de l'autorité se réalise à travers la structuration.

A- La théorie de la structuration

Le sociologue qui a travaillé cette théorie est Anthony Giddens. Avant lui, « la structure représente [...] un ensemble de contraintes pour l'action humaine [...] mais elle ne fait pas partie intégrante des conduites humaines. »¹⁷² Il a quelque peu dépassé le concept de structure proposé par Saussure, pour « lier les

¹⁷¹ - Wigand Siebel, « L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle », dans *Concilium* 217 (1988)

57

¹⁷² - A. Giddens, *La constitution de la société*, PUF, Paris, 1987, p. 15.

idées de structure et d'action de façon indissociable ». Ainsi, il va remplacer le concept de « structure » par une distinction entre le « structurel » et les « ensembles structurels » et instituera la notion de « dualité du structurel ».

Pour Giddens, tous les êtres humains sont des sujets pensants, des agents compétents et comme acteurs sociaux, ils connaissent les conditions et les conséquences des actes qu'ils posent dans la vie de chaque jour. Ils vont rationaliser leur conduite de manière discursive sitôt que quelqu'un leur demande pourquoi ils agissent ainsi. La structuration sociale se fait par la création et la reproduction des relations sociales qui entraînent des conduites récursives de la part des agents en interaction.

Cette théorie de la structuration nous semble adéquate parce que nous cherchons à analyser le mode de relations de l'Église institutionnelle avec l'institution étatique et en même temps, nous voulons expliquer les conduites des acteurs ecclésiastiques. Ces deux niveaux d'analyse font l'objet de la préoccupation de Giddens.

Dans le cadre d'une analyse d'institutions, les propriétés structurelles apparaissent comme des traits sans cesse reproduits des systèmes sociaux. Par ailleurs, dans le cadre d'une analyse de conduites stratégiques, l'attention porte plutôt sur les modes selon lesquels les acteurs font usage des propriétés structurelles dans la constitution des rapports sociaux. Puisque ces deux types d'analyse ne se différencient que par un déplacement du foyer de l'étude, aucune ligne de démarcation claire ne les sépare; de plus, il est en principe essentiel de compléter chaque analyse par un retour à la dualité du structurel.¹⁷³

¹⁷³ - A. Giddens, op. cit., PUF, Paris, 1987, p. 351.

La dualité du structurel se présente en fait comme le résultat de la rencontre des sujets et des règles. Dans la dualité du structurel il y a lieu de distinguer le structurel (les structures), les systèmes sociaux et la structuration. « Le structurel, en tant qu'ensemble de règles et de ressources organisés de façon récursive, est hors du temps et de l'espace »¹⁷⁴, les systèmes sociaux sont les activités « des agents humains qui reproduisent ces dernières dans le temps et dans l'espace »¹⁷⁵. La structuration des systèmes sociaux, ce sont les « modes par lesquels ces systèmes, qui s'ancrent dans les activités d'acteurs compétents, situés dans le temps et dans l'espace et faisant usage des règles et des ressources dans une diversité de contextes d'action, sont produits et reproduits dans l'interaction de ces acteurs, et par elle ».¹⁷⁶

La structuration se fait par des règles et les ressources ainsi que par les relations entre les acteurs qui constituent les systèmes sociaux. Ainsi, on peut dire que les systèmes sociaux sont le résultat des conduites. C'est à partir de là qu'on peut parler de la dualité du structurel. Les règles sont le médium de la structuration en même temps que son lieu d'actualisation. Ainsi, la « constitution de la société » est le résultat des systèmes sociaux réflexifs actualisés par l'action. Les agents ont un rôle dans la création du tissu social. En effet, les systèmes sociaux sont à considérer comme étant modèles régularisés des relations sociales. « En général, les acteurs sont aussi capables de donner un compte rendu discursif de ce qu'ils

¹⁷⁴ - A. Giddens, op. cit., p. 74

¹⁷⁵ - idem

¹⁷⁶ - idem

font et des raisons pour lesquelles ils le font. Pour l'essentiel, cependant, la compétence des acteurs s'enchaîne dans le cours des conduites quotidiennes »¹⁷⁷.

Ainsi, pour analyser l'institution, il y a lieu de partir des propriétés structurelles, c'est-à-dire les traits structurés et reproduits des systèmes sociaux. Pour ce qui est de l'analyse des conduites stratégiques des acteurs, en plus des stratégies de contrôle, la primauté est à accorder à la conscience pratique et à la conscience discursive, ainsi qu'aux stratégies de contrôle. La conscience discursive, c'est celle qui peut expliquer les raisons de son action et la conscience pratique en a conscience implicitement puisqu'il s'agit d'une routine, c'est-à-dire ce qui est accompli de façon habituelle.

B- Le pouvoir et l'autorité selon la sociologie des organisations:

En effet, même si la plupart des sociologues comme Marx et Pareto, ne font aucune différence entre pouvoir et autorité, d'autres, par contre, comme Max Weber, sentent la nécessité de faire ressortir une nuance entre ces concepts. D'abord, Weber parle du pouvoir en terme de contrainte (monopole de la violence) et fait appel à la notion de légitimité. Pour lui, le pouvoir est la chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre la résistance d'autrui tandis que l'autorité serait la chance de voir un ordre spécifique exécuté. Ainsi, des rapports de pouvoir deviennent des rapports de domination et pour la transformation de pouvoir en domination et pour sa stabilisation, il faut de

¹⁷⁷ - A. Giddens, op. cit., p. 343.

la légitimation et de l'organisation. Sans foi en la légitimité, la domination ne peut acquérir aucun fondement sûr. Il distingue trois types de légitimité du pouvoir : la légitimité légale, la légitimité traditionnelle et la légitimité charismatique. La légitimité légale ou rationnelle repose sur la croyance dans les prescrits (lois et règlements). Tous ceux qui exercent un pouvoir en conformité à la loi sont considérés comme légitimes. La légitimité traditionnelle vient de la croyance en la valeur des traditions. Ainsi, exercer le pouvoir en fonction d'une coutume ou d'une tradition est considéré comme légitime. Quant à la légitimité charismatique, elle repose sur le charisme d'un individu. Ainsi le leader charismatique est considéré comme légitime parce qu'il est vu comme un être exceptionnel, les gens se retrouvent en lui comme porteur de leurs aspirations et adhèrent à ses projets.

Dans le cadre ecclésial, on dirait que la légitimité légale repose sur la conviction que le pouvoir du chef se fonde sur la loi: les évêques, par la désignation valide, l'ordination, les canons dans le code; que la légitimité traditionnelle repose sur le respect de la tradition. Celle-ci conforte la légitimité et favorise la crédibilité des détenteurs de charge qui sont désignés comme héritiers d'une longue et véritable tradition (Écriture, tradition, les enseignements conciliaires et dogmatiques); que la légitimité charismatique repose sur le pouvoir d'une sainteté extraordinaire, de l'héroïsme et du brillant intellectuel ou politique, à quoi s'ajoute l'aura de la fonction

La même idée de contrainte et de légitimité sera reprise par la plupart des auteurs traitant du pouvoir, spécialement P. Bernoux¹⁷⁸ qui va considérer la contrainte et la légitimité comme les ressources du pouvoir.

Bien qu'il soit toujours détenteur de contrainte, le supérieur n'y recourra que rarement. Dans beaucoup de situations, heureusement, il obtient obéissance à ses ordres par sa seule autorité car il a su légitimer l'exercice de son pouvoir. L'autorité [...] connote une relation de confiance. [...] il y a relation d'autorité si celui qui exécute un ordre ou une mission le fait, non parce que l'émetteur dispose d'un pouvoir dans l'organisation, encore que cela puisse être le cas, mais parce qu'il a obtenu la confiance du récepteur.¹⁷⁹

Par contre, Foucault centre son analyse des techniques modernes de pouvoir autour des concepts de norme, de corps et de savoir et il voit l'exercice du pouvoir plutôt comme disciplinement. Et Hannah Arendt dit que le pouvoir correspond à la faculté humaine non seulement d'agir et de faire quelque chose, mais de s'associer à d'autres et d'agir en accord avec eux.¹⁸⁰ Et elle continue pour dire que « jamais un individu ne dispose du pouvoir; celui-ci est en possession d'un groupe et ne subsiste qu'aussi longtemps que le groupe est uni. »¹⁸¹ Donc l'origine du pouvoir se trouve dans la décision de s'unir et d'agir en commun. Pour elle, l'autorité se trouve dans « la reconnaissance incontestée de la part de ceux dont on réclame l'obéissance. » Le fondement de l'autorité est le respect témoigné. Tout ce qui ébranle le respect est dangereux pour l'autorité.

¹⁷⁸ - P. Bernoux, *La sociologie des organisations*, Seuil, Paris, 1985, p. 129.

¹⁷⁹ - P. Bernoux, op. cit. pp. 131-132.

¹⁸⁰ - Cf : Karl Gabriel, « Les théories sociales du pouvoir », dans *Concilium* 217(1988)45-55.

¹⁸¹ - idem

Pour Giddens, le pouvoir n'est pas lié au conflit, et « l'oppression n'est pas inhérente au pouvoir ». Pour lui, le pouvoir est la capacité de produire des résultats et il est « engendré dans la reproduction des structures de domination ». Le pouvoir est soutenu par deux types de ressources : les ressources d'allocation qui sont des ressources matérielles comprenant l'environnement naturel et les *artefacts* physiques et les ressources d'autorité qui sont des ressources non matérielles, mais dérivent de la capacité de contrôler les activités des êtres humains et résultent de l'emprise qu'ont certains acteurs sur d'autres acteurs¹⁸². Et, dans la réalité de son exercice, on peut dire que «le pouvoir est une relation interpersonnelle dans un groupe structuré et organisé en fonction d'une action [...], donc une force agissant dans un champ où d'autres forces se combinent en vue d'une fin. »¹⁸³

De là, Crozier et Friedberg considèrent la question du pouvoir en y faisant intervenir et l'acteur et le système parce que l'un n'existe pas en dehors de l'autre et ils considèrent l'action organisée comme un construit social avec des conditions particulières d'émergence et de maintien. Dans leur perspective, tout homme a un certain pouvoir qui réside dans ce qu'ils appellent la « zone d'incertitude », étant donné que « la transparence sociale est impossible ». L'homme étant lui-même un système ouvert au sens de l'action et étant au cœur des systèmes sociaux, il n'est pas difficile d'admettre qu' « il n'y a pas de systèmes sociaux entièrement réglés ou contrôlés. Les acteurs individuels ou collectifs qui les composent ne peuvent

¹⁸² - Giddens, op. cit. p. 443.

¹⁸³ - G. Defois, *Le pouvoir dans l'Église*, Cerf, Paris, 1973, p. 24.

jamais être réduits à des fonctions abstraites et désincarnées. »¹⁸⁴ Ainsi,, au cœur de toute relation sociale, il y a le pouvoir et celui-ci est une question de manipulation et de chantage, de marchandage et d'intégration, d'échange et de négociation, donc « une relation réciproque, mais déséquilibrée ». Pour ces auteurs, le pouvoir est

un rapport de force, dont l'un peut retirer davantage que l'autre, mais où également, l'un n'est jamais totalement démuné face à l'autre [...] Le pouvoir réside donc dans la marge de liberté dont dispose chacun des partenaires engagés dans une relation de pouvoir, c'est-à-dire dans sa possibilité plus ou moins grande de refuser ce que l'autre lui demande.¹⁸⁵

Pour Crozier et Friedberg, la première grande source de pouvoir, en fait, est la compétence ou l'expertise (le savoir). « L'expert est le seul qui dispose du savoir-faire, des connaissances, de l'expérience du contexte qui lui permettent de résoudre certains problèmes cruciaux pour l'organisation. Sa position est donc bien meilleure dans la négociation aussi bien avec l'organisation qu'avec ses collègues. »¹⁸⁶ Et dans la question du champ religieux et le champ politique, il peut y avoir un chevauchement de la part d'individus appartenant à un champ et maîtrisant l'autre champ d'action. A ce moment, ils ont une situation qui leur procure un pouvoir. « C'est le pouvoir dit du *marginal-sécant*, c'est-à-dire d'un acteur qui est partie prenante dans plusieurs champs d'action en relation les uns avec les autres et qui peut, de ce fait, jouer le rôle indispensable d'intermédiaire et d'interprète entre les logiques différentes, voire contradictoires. »¹⁸⁷ Tout en

¹⁸⁴ - Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective*, Seuil, Paris, édit. 1981, p. 25.

¹⁸⁵ - *ibidem*, pp. 59-60.

¹⁸⁶ - *ibid.*, p. 72

¹⁸⁷ - *ibid.*, p. 73

considérant les autres sources de pouvoir comme la *communication et les flux d'information* ainsi que *l'utilisation des règles organisationnelles*, nous comprenons comment la question du pouvoir est quelque chose de relatif. En nous mettant dans le contexte de notre recherche, nous comprenons que « le pouvoir du supérieur, c'est en fin de compte le pouvoir de créer des règles entre lesquelles il pourra ensuite jouer pour obtenir de ses subordonnés les comportements qu'il juge souhaitables. »¹⁸⁸ Et même avec l'élaboration et l'existence des règles, l'incertitude demeure. « C'est seulement en manifestant une certaine tolérance à l'égard de certaines transgressions des règles existantes dont se rendent coupables ses subordonnés qu'il obtiendra, en échange, de leur part, le comportement coopératif dont il a besoin pour mener à bien ses propres tâches. »¹⁸⁹

Toutefois, autant que le pouvoir est subtil, l'acteur ne peut être totalement défini par des caractéristiques claires dans une situation donnée. Toujours à partir du point de vue de Crozier et de Friedberg, l'acteur¹⁹⁰ n'a que rarement des objectifs clairs et encore moins des projets cohérents. De là, « il serait illusoire et faux de constituer son comportement comme toujours réfléchi ». Cependant, ce comportement est actif et a toujours un sens. Quand il s'agit de poser des actions, tout n'est pas toujours prévisible et, l'acteur, même s'il n'est pas toujours rationnel par rapport à des objectifs, il est rationnel, par rapport à des opportunités et par rapport au comportement des autres acteurs. Son comportement peut être vu dans un aspect offensif et défensif : offensif parce qu'il saisit les opportunités pour

¹⁸⁸ - *ibid.*, pp. 76-77

¹⁸⁹ - *ibid.*, p. 94

¹⁹⁰ - *ibid.*, pp. 47-48

améliorer sa situation et défensif parce qu'il cherche à maintenir et augmenter sa capacité d'agir. Ainsi, derrière tout cela, il n'y a aucune irrationalité, mais plutôt des régularités et une stratégie.

De là, nous pouvons comprendre que lorsqu'on parle de changement dans nos sociétés, ce n'est jamais quelque chose de naturel et de spontané.

Le changement, à quelque niveau qu'il se situe, ne peut plus se définir comme l'imposition – ou la traduction dans les faits – d'un modèle *a priori* conçu au départ par des sages quelconques et dont la rationalité devra être défendue contre les résistances irrationnelles des acteurs, résistances qui ne seraient que l'expression de leur attachement borné aux routines passées ou de leur conditionnement par – et aliénation dans – les structures de domination existantes. »¹⁹¹

Les contingences de la vie sociale nous permettent de le comprendre et de situer le changement dans un contexte de « temps mondial » en tenant compte des diverses incidences venues des systèmes intersociétaux. C'est ce qui permet aussi de saisir la périodicité de toute vie sociale.

Si toute vie sociale est contingente, tout changement social est conjoncturel. En effet, le changement social dépend de la conjonction de circonstances et d'événements dont la nature peut varier selon les contextes, et ceux-ci, comme toujours, mettent en jeu des agents qui exercent un contrôle réflexif des conditions dans lesquelles ils « font leur propre histoire ». ¹⁹²

En fin de compte, il y a un pouvoir comme compétence de fonction et force de fonction et un pouvoir comme autorité ou aura, non violente, droit de commander. Pourtant, très souvent, les hommes ont une approche étroite du

¹⁹¹ - *ibid.*, p. 29

¹⁹² - A. Giddens, *op. cit.* p. 305.

pouvoir. Ils le réduisent à la possibilité de prise de décision, et comme tel, le réservent à ceux qui détiennent l'autorité en fonction de leur situation dans la hiérarchie sociale, qu'elle soit ecclésiastique, politique ou économique.¹⁹³ Aussi, savoir et pouvoir vont de pair, car «le savoir est un des lieux privilégiés du pouvoir».¹⁹⁴ Toutefois, le pouvoir n'inclut pas nécessairement autorité. Cette dernière suppose cette capacité naturelle, personnelle de se faire écouter, d'être écouté et de transcender. Les concepts de pouvoir et d'autorité ont leur place dans la construction d'un système social dépendant de l'interaction et de l'acceptation de l'individu pensant et agissant.

C- Évolution des notions de pouvoir et d'autorité dans l'Église:

En faisant un retour dans le temps, on verrait que la situation du christianisme a évolué pour passer d'une simple communauté fraternelle à une société hiérarchique, organisée dont la principale représentation est l'Église. En effet,

de persécuté qu'il était, le christianisme se transforma en religion officielle de l'État [...] Le christianisme est à ce titre, comme l'a écrit Gramsci, le prototype de la révolution totale. Il s'imposa dans tous les domaines, qu'ils soient philosophique, juridique, artistique, théologique ou dans celui de la vie quotidienne. Il s'appuya sur une alliance entre les pouvoirs dominants de l'État (l'empereur), de la société (nobles et puissants) et de l'Église (clercs).¹⁹⁵

¹⁹³ - G. Defois et al. *Le pouvoir dans l'Église*, Cerf, Paris, 1973, p. 11.

¹⁹⁴ - G. Defois, op. cit. p. 24.

¹⁹⁵ - Leonardo Boff, « Une alternative de pouvoir dans l'Église », dans *Social Compass* 41(4), 1994, p.504.

Dans l'Église, tout pouvoir est à considérer comme un service, comme un ministère, d'autant plus que le concept de hiérarchie ne se trouve nullement mentionné dans le Nouveau Testament sous une forme ou une autre. « L'Église doit toujours être une diaconie, un service, non pas un pouvoir dans le sens d'une autorité qui impose son poids mais dans le sens de la gratuité, de la force de l'amour, du don de soi et de la garantie de l'esprit de Jésus ressuscité. »¹⁹⁶ Toutefois, l'Église est devenue « la société des fidèles instituée par Jésus-Christ, et gouvernée par le Pape et par les évêques, sous l'autorité du Pape. »¹⁹⁷ C'est là l'insistance sur la structure hiérarchique qui nous permet de déceler les pôles décisionnels de l'Église qui sont l'Église universelle et l'Église locale et qui nous amènent à deux paliers de pouvoir : au niveau universel, le Pape, la Curie romaine, les nonciatures, les évêques; au niveau local, les évêques, les prêtres, les religieux et autres responsables.

1- L'héritage de Vatican I

Avec Vatican I,

on en vint à traiter l'Église comme « une société parfaite » à l'instar de l'État, différente de celui-ci quant à ses fins, mais parallèle quant à ses moyens de gouvernement, c'est-à-dire structurée selon une pyramide de rôles et de pouvoirs, Le Code de droit canonique de 1917 devait concrétiser ce fonctionnement de l'institution ecclésiale: marquant la différence des statuts et la répartition des responsabilités entre les membres de la communauté catholique.¹⁹⁸

¹⁹⁶ - Luis Perez Aguirre, *Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme*, Éditions de l'atelier, Paris, 2000, p.57.

¹⁹⁷ - *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Tardy, 1938, p. 62

¹⁹⁸ - Gérard Defois, « La répartition des pouvoirs dans l'Église », dans *Pouvoirs* 17(1981)10.

Si l'Église se déclare société parfaite à l'instar de l'État, elle se construit en même temps comme une pyramide de pouvoir. Quand nous parlons de conception pyramidale, nous nous référons à la structure courante et officielle de l'Église, se situant dans le monde comme une institution à la fois transnationale et locale. C'est une organisation sociale qui part du siège apostolique, en passant par les provinces ecclésiastiques et les diocèses, desquels dépendant les paroisses et l'autorité dans l'Église se trouve dans le magistère, la primauté papale et la collégialité épiscopale. Le principe est que tout pouvoir vient de Dieu. De là, il y a lieu de penser que tout pouvoir dans l'Église est un pouvoir délégué dégradé, allant du pape au vicaire de paroisse pour aboutir aux directeurs de chapelle et responsables des mouvements d'action catholique et des œuvres. Dans ce cas, on serait loin de l'abus de pouvoir et de l'arrogance.

2- L'apport de Vatican II:

Avec Vatican II, il y eut un grand changement de perspective. Tout en se considérant société parfaite donc institution, elle se définit aussi comme peuple de Dieu. De là deux approches ecclésiologiques qui amènent deux perceptions du pouvoir: une conception pyramidale et une perception circulaire. « Au lieu d'être considérée comme une structure monarchique, l'Église apparaît comme une communion hiérarchique ayant le pape à sa tête. »¹⁹⁹ La perception circulaire

¹⁹⁹ - John Lynch, « L'exercice du pouvoir dans l'Église, un inventaire historico-critique », dans *Concilium*, 217(1988)34

trouve sa source dans l'encyclique *Lumen Gentium* où la collégialité joue un rôle capital.

Toutefois, le pouvoir dans l'Église reste une monocratie, c'est-à-dire un gouvernement reposant sur un seul homme. « La monocratie se retrouve à tous les niveaux de l'autorité, diocésaine ou paroissiale, puisque le pouvoir de commandement et de discipline est à la fois personnalisé et territorialisé. »²⁰⁰ Toutefois, cette monocratie se trouve tempérée par le principe de collégialité et la consultation, une façon de masquer l'exclusion de l'élection comme mode de désignation, en dehors du Conclave et des ordres religieux. Cela amène à poser bien des questions sur la répartition des tâches et des responsabilités dans l'Église et peut aider à préciser les contours de la crise. En réalité, le pouvoir s'exerce de deux façons : d'abord par et sur les administrés, clercs ou laïcs, mais surtout en utilisant la tactique des formations politiques, c'est-à-dire par « des cercles d'influence qui vont du sympathisant au militant en passant par l'adhérent plus ou moins passif. »²⁰¹

3- La perspective du pouvoir dans les Communautés ecclésiales de base

Il faut bien une alternative au mode de pouvoir ecclésial. C'est ce qu'ont prôné les CEB afin que de l'Église-société surgisse l'Église-communauté. De là « le phénomène des CEB est historiquement important en tant qu'alternative à

²⁰⁰ - Marcel Merle, « Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile », dans *Revue de droit canonique*, 23(1973)189

²⁰¹ - *ibidem*, p. 192.

l'ancien pouvoir ecclésial pour au moins deux raisons. D'abord parce que, à tous les niveaux de l'Église depuis les cardinaux jusqu'aux laïcs les plus notables, on trouve des gens qui acceptent l'émergence du phénomène et qui lui accordent leur appui. » L'autre raison est leur articulation avec le mouvement populaire. « La base sociale de l'Église-communauté est la même que celle du mouvement social populaire. Ce sont les pauvres, les opprimés qui alimentent les deux phénomènes. La force décisive n'est pas les CEB en tant que telles mais leur capacité d'articulation avec les forces populaires. »²⁰² Dans cette nouvelle perception de l'institution, les figures de l'évêque, du prêtre et des religieux, restent les mêmes, mais changent de signification. Ils ne sont plus considérés comme des intouchables, loin des communautés. Ils sont désormais vus « non pas comme détenteurs du pouvoir de décision, mais comme agents d'unité de l'Église et de fidélité à l'Évangile. »²⁰³ De là une nouvelle image de l'Église, une Église qui « naît de la foi du peuple par l'Esprit de Dieu et non du pouvoir de domination clérical. »

D- La typologie du pouvoir ecclésial selon le sociologue Jean-Guy Vaillancourt

En étudiant l'Église catholique qui est une bureaucratie religieuse hautement centralisée, hiérarchique et qui est « comme le prototype historique de toutes les formes présentes d'organisation bureaucratique », le sociologue Vaillancourt a établi une typologie qui fait comprendre davantage le fonctionnement du pouvoir

²⁰² - Leonardo Boff, « Une alternative de pouvoir dans l'Église », loc. cit., pp. 6-7.

dans l'Église. En plus de tous les attributs qu'elle se donne et de toutes les prérogatives qu'elle s'octroie, l'Église catholique est une institution politique si on s'en tient à l'histoire, au rôle joué dans les grandes décisions concernant l'humain et aux directives qu'elle donne. D'ailleurs, refuser de regarder l'Église catholique dans ses dimensions politiques est en lui-même un acte politique.²⁰⁴ Et si Vaillancourt ne parle pas directement de pouvoir politique, il a dressé une typologie des moyens de contrôle de l'Église à partir de trois genres de pouvoir qui sont à la base du pouvoir politique: financier, autoritaire et idéologique.

Une mise en contexte de diverses théories sociologiques a conduit le sociologue à adopter un schéma exposant huit méthodes différentes de contrôle social même s'il croit que l'Église devait se contenter des méthodes normatives de contrôle comme le pouvoir charismatique, l'inspiration et le raisonnement théologique. Dans les premières décades de l'Église, le pouvoir charismatique, et à un degré moindre le pouvoir expert, traditionnel et social étaient en effet les seuls utilisés par les dirigeants de l'Église pour contrôler ses membres et recruter des adeptes. Peu à peu, l'identification graduelle de l'Église avec Rome réintroduit les aspects légal, traditionnel et socio-ethnique. Ensuite, la richesse matérielle et le pouvoir politique ont entraîné la disparition de la démocratie interne et le développement des méthodes de contrôle autoritaire, répressive et manipulative. Ce qui a amené une représentation de type vertical avec le Pape au sommet et les laïcs en bas et tous les autres changements subséquents. Ainsi, quand les intérêts et

²⁰³ - Pedro Ribeiro De Oliveira, « Que signifie analytiquement "Peuple" », dans *Concilium*, 196(1984)131-142.

²⁰⁴ - Renaud Dulong, *Une église cassée*, Paris, 1971, p. 172.

les privilèges sont menacés, les dirigeants vont faire usage de leurs ressources matérielles (simonie, népotisme) et les plus violents moyens de coercition physique pour corriger les déviants (schismatiques, hérétiques, réformateurs). De là, les évêques, les prêtres deviennent des fonctionnaires de l'organisation centrale avec peu de latitude personnelle. De même, les associations catholiques laïques, l'action catholique, les partis politiques catholiques deviennent des instruments privilégiés du contrôle papal et épiscopal quand les concordats ne suffiraient pas pour maintenir les officiels de l'Église dans leurs position privilégiée.

Par contre, à partir de Weber, d'Etzioni, de French, Raven et autres auteurs sur les questions d'autorité, de pouvoir et de moyens de contrôle, l'auteur a fini par bâtir une nouvelle typologie à 8 niveaux ;

- le pouvoir écologique basé sur le contrôle physique des conditions matérielles et l'environnement;

le pouvoir rémunératif basé sur les récompenses matérielles ou non ou des compensations;

le pouvoir coercitif basé sur la violence physique ou psychique;

le pouvoir social basé sur l'usage des mécanismes structuro-organisationnels ou psycho-sociologiques comme les congrès d'action catholique, les groupes de pression, les rumeurs, la co-optation, l'ostracisme social, l'usage des mass media, le népotisme, le recrutement sélectif etc.;

- le pouvoir légal, juridiquement fondé ou simplement basé sur les normes administratives et bureaucratiques, les procédures et les manœuvres;

- le pouvoir traditionnel, basé sur l'usage des symboles traditionnels, rituels, idées et sentiments;
- le pouvoir expert, basé sur des arguments professionnels, techniques ou scientifiques ou purement rationnels;
- le pouvoir charismatique fondé sur la prophétie exemplaire ou éthique.

Plus tard, il augmentera sa typologie en y insérant le pouvoir technique, basé sur l'utilisation des moyens techniques et de la technologie et en divisant le pouvoir social. Ce dernier devient pouvoir social-structurel basé sur les mécanismes sociaux et organisationnels comme la cooptation, la division sociale du travail, la hiérarchie, les systèmes de promotion etc. et le pouvoir psycho-social qui utilise des mécanismes socio-psychologiques comme la pression des petits groupes, la socialisation, les rumeurs, l'endoctrinement, l'ostracisme social, etc.²⁰⁵ Et tous ces types de pouvoir se trouvent présents dans l'Église.

Dans l'Église catholique, comme dans la plupart des religions, plusieurs types de mécanismes de contrôle sont employés. Quand il y a un haut niveau de consensus, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des moyens de contrôle, surtout pas les répressifs qui tendent à créer la plus grande aliénation. Même pas la manipulation. Les moyens normatifs, pouvoir expert et pouvoir charismatique, sont les plus utilisés surtout quand il y a un haut degré d'adhésion qu'ils contribuent à renforcer. Quand il y a désaccord et conflit et quand les conditions

²⁰⁵ - Jean-Guy Vaillancourt, « Les bases du pouvoir dans les nouvelles formes d'organisation du travail », dans *Travailler au Québec, Actes du colloque 1980 de l'ACSALF*, Édit. coopératives Albert Saint-Martin, Laval, 1981, pp. 36-37.

environnementales le permettent, l'adhésion volontaire est souvent remplacée par les types de contrôle autoritaires et manipulatifs, incluant la coercition physique et psychique. Les menaces de punition, incluant l'excommunication, sont quelques-unes des méthodes utilisées.

Théoriquement, selon Vaillancourt, le modèle d'organisation de l'Église peut se rattacher au modèle naturel qui, dans ses débuts, partait d'un phénomène naturel clair, car, l'important, c'est que les gens se regroupent. Même s'il y a eu des buts initiaux pour s'identifier dans l'environnement social, il y a eu des buts naturels à émerger au sein de l'organisation et qui visent le maintien de l'organisation comme système social. C'est ainsi que va se développer une oligarchie entraînant une bureaucratie qui va à l'encontre de la démocratie interne. L'absolue centralisation des pouvoirs dans les mains du Pape et de la Curie romaine fait des évêques, des prêtres et spécialement des laïcs de simples agents des décisions du Vatican. Ainsi, il faut comprendre que plus l'organisation est forte, moins la démocratie y est applicable et appliquée. Il se crée une élite et l'intérêt de cette élite est de se maintenir au pouvoir, pas tellement pour se maintenir au pouvoir, mais pour maintenir la stabilité du système. De là, quand nous parlons de pouvoir dans l'Église, nous faisons référence à une réalité complexe, délicate et englobante.

E- Légitimité et légitimation²⁰⁶

Dans le cadre ecclésial, il y a une différence entre légitimité et légitimation. La légitimité, s'entend de la qualité du pouvoir qui est établi conformément à la loi divine et positive. La légitimité se rapporte à la détention du pouvoir ecclésial. Il s'agit d'une autorité *de jure* ou objective. Par contre, la légitimation, c'est plutôt l'acceptation de l'exercice de l'autorité par les membres de l'Église. La légitimation, en tant que justification de l'exercice de l'autorité, se rapporte à la réception et à l'efficacité *de facto* ou subjectives de l'autorité. Ainsi, la légitimation du pouvoir se fait sur trois plans différents. Il s'agit de la légitimation de la fonction, de la personne et de l'action effective de l'autorité²⁰⁷. La légitimation de la fonction implique la question de la fonction et celle de sa légitimité dans le cadre du système social et de sa tradition (fondation divine de l'Église, ses ministères, tradition). Pour ce qui est de la personne, il y a la prise en charge de la fonction par le titulaire qui doit se faire de manière régulière (ordination et ministères au sens canonique). Et en dernier lieu, la légitimation est de l'ordre de l'action effective de l'autorité si la personne qui détient l'autorité correspond au droit, c'est-à-dire s'il est capable de remplir les deux principes à savoir, le principe de la garde et de la diffusion du *depositum fidei* (dépôt de la foi) et le principe d'unité.

²⁰⁶ - Patrick Granfield, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir », dans *Concilium* 217(1988) 109-117.

²⁰⁷ - Wigand Siebel, « L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle », dans *Concilium* 217(1988) 57-68.

De là, il est plus commode de parler d'une crise de légitimation dans l'Église plutôt que d'une crise de légitimité. La légitimation est une réponse à l'autorité; elle est complète lorsque les buts des membres et les buts de l'institution coïncident. Il se produit une crise de légitimation lorsqu'il y a grave conflit entre les buts de l'institution et les exigences des membres. Les conflits, qu'on y arrive à tort ou à raison, peuvent provoquer un manque de confiance vis-à-vis de l'institution et une perte de crédibilité de celle-ci. Dans une certaine mesure, il y a toujours tension entre l'autorité et l'autonomie; elle se transforme en crise quand elle s'exacerbe au point que l'harmonie sociale est sévèrement compromise.²⁰⁸

Cependant, il y a plusieurs raisons pour provoquer une crise de légitimation. D'abord, le fait qu'il peut exister des groupes dont les exigences vont à l'encontre des buts et des principes de base de l'institution et qui ont tendance à y saper l'exercice du pouvoir, cela peut entraîner une crise de légitimation. Ensuite, des changements au sein de l'institution peuvent aussi influencer sur la légitimation. Enfin la présence de groupes organisés qui contestent l'autorité ecclésiale peut arriver à créer une division excessive et prolongée au sein de l'Église et à nuire à la légitimation. Il ne faut pas s'attendre à ce que l'Église abdique son autorité; mais ce qu'elle considère comme fidélité à la tradition est souvent regardé par d'autres comme intransigeance réactionnaire. Dans l'Église aujourd'hui un accroissement des exigences et une résistance aux appuis ont provoqué une crise de légitimation ou de crédibilité.

II- La question de l'herméneutique et la détermination des valeurs, de l'identité et du lien social

L'herméneutique revêt plusieurs acceptions selon le point de vue dans lequel on se place. Elle est vue souvent comme « discipline ou tradition de réflexion [...] consacrées à l'explicitation des mécanismes de l'interprétation et de la compréhension des textes[...] »²⁰⁹ En parlant d'interprétation, Ricoeur a un point de vue remarquable quand il dit que « l'interprétation est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués, dans la signification littérale; [...] il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste. »²¹⁰ Pour nous, l'herméneutique est vue plutôt à partir de la production, de la détermination du sens et de l'interprétation. Du même coup, elle a un effet sur la régulation des comportements.

A- Communication, production de sens et interprétation

L'attribution du sens et l'interprétation prennent leur source dans la théorie de l'herméneutique selon l'axe Heidegger-Gadamer parce que « ces deux auteurs représentent [...] les deux pôles d'une même tension [...] »²¹¹ Chez Heidegger,

²⁰⁸ - P. Granfield, Légitimité et bureaucratie du pouvoir, dans *Concilium* 217(1988) 112.

²⁰⁹ - Louis Quéré, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 37.

²¹⁰ - P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, pp. 16-17.

²¹¹ - Gianni Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, De Boeck, Paris-Bruxelles, 1997, p. 13

l'interprétation est considérée du point de vue de l'être tandis que chez Gadamer, elle est pensée du point de vue du langage.²¹² En principe et en fait, nous vivons dans un monde en conflit d'interprétations.

Ainsi, que ce soit comme groupe ou comme individu appartenant à un groupe, il y a lieu d'aller au-delà de ce qui est vu ou vécu pour en comprendre le sens comme groupe. Dans cette situation, il faut se diriger dans le sens d'une « métaherméneutique », pour parler comme Habermas, ou encore dans le sens de ce que G. Guest appelle « la situation herméneutique fondamentale », c'est-à-dire la compréhension et l'interprétation comme médiations de l'organisation interactive d'un monde social ordonné, intelligible, analysable et toujours déterminable par ceux qui y vivent.²¹³ Autrement dit, tout n'est pas interprétable de la même façon. Savoir aller au-delà du dit, du vu, de l'exprimé pour trouver toute la valeur de l'exprimé, voilà en quelque sorte là où l'herméneutique nous conduit. L'exprimé, le dit, le perçu se situe toujours dans un contexte d'émission et de réception dont il faut tenir compte ainsi que de l'émetteur et du récepteur avant qu'il soit interprétable correctement si on veut en faire ressortir le non-exprimé, le non-dit, le non-perçu. C'est ce qui permet de comprendre aussi un aspect du pouvoir. « Ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre et de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les

²¹² - idem

²¹³ Louis Quéré, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, p. 28.

prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire. »²¹⁴ Ainsi, chaque situation, chaque événement est porteur d'un message à interpréter et à comprendre. Il faut comprendre ce qui se passe pour pouvoir s'adapter et vivre un rapport profond avec la nature et aussi avec l'histoire, mais comme le dit P. Ricoeur : « N'est-ce pas encore une fois *dans le langage* lui-même qu'il faut chercher l'indication que la compréhension est un mode d'être? »²¹⁵

L'approche sémantique des événements historiques est quelque chose qui reste « en l'air » tant qu'elle n'est pas interprétée aussi comme « un moment de la compréhension de soi » parce que le texte doit servir de médiation pour nous aider à nous comprendre nous-même. Un texte et la production d'un texte sont un moment important dans la vie d'une personne, d'un groupe ou d'une collectivité, car « [...] le sujet qui interprète en interprétant les signes n'est plus le Cogito: c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède. Ainsi l'herméneutique découvrirait une manière d'exister qui resterait de bout en bout *être-interprété*. »²¹⁶ Pour cela, devant la multitude d'interprétations possibles et devant le besoin d'un consensus au niveau de l'agir pour un groupe, il est nécessaire de « non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais de s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition du monde. »²¹⁷

²¹⁴ - Alain Accardo et Philippe Corcuff, *La sociologie de Bourdieu*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, p. 55.

²¹⁵ - Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 14.

²¹⁶ - *ibidem*, p. 15.

²¹⁷ - P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 117.

Dans ce sens, l'Église se retrouve toujours dans une situation de production et d'interprétation de textes. En effet, si sa mission se définit d'abord par l'évangélisation, c'est-à-dire la propagation du message hérité de Jésus le Christ, elle doit interpréter les textes, les situations et envoyer des messages adaptés aux différentes situations pour éclairer les fidèles. Ainsi, les responsables de cette Église ont à rendre compte d'une activité particulière de l'Église, celle de la parole et de la production du discours. Ils ont un rôle important dans la détermination du sens.

Ce qu'ils disent aux fidèles est immédiatement entendu des non-croyants, et l'univers entier, par les mass-media, est instruit sans retard, non seulement des lettres du pape, mais encore de ses moindres propos. L'autorité dans l'Église est l'expression - et devrait constituer la crédibilité - de l'autorité de l'Église.²¹⁸

Le pouvoir de l'Église est d'abord un pouvoir sur le message. Ainsi, cette Église a l'obligation de parler, de prononcer le « discours d'autorité », c'est-à-dire un discours dont « la spécificité [...] réside dans le fait qu'il ne suffit pas qu'il soit *compris* (il peut même en certains cas ne pas l'être sans perdre son pouvoir), et qu'il n'exerce son effet propre qu'à condition d'être *reconnu* comme tel. »²¹⁹

C'est sous une base régulière et continuelle que doit se faire ce travail de production de message et d'interprétation. Ce travail devient *l'habitus*, c'est-à-dire « ce principe générateur et unificateur des conduites et des opinions qui en est

²¹⁸ - Gérard Defois et al. *Le pouvoir dans l'Église*, Cerf, Paris, 1973, p. 129.

²¹⁹ - P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, p. 111.

aussi le principe explicatif [...]. »²²⁰ En même temps, il contribue aussi à l'*illusio*, c'est-à-dire la reproduction de la croyance dans le jeu, l'intérêt par le jeu et les enjeux.

Chaque champ produit sa forme spécifique d'*illusio*, au sens d'investissement dans le jeu qui arrache les agents à l'indifférence et les incline et les dispose [...] à distinguer ce qui est important [...] du point de vue de la loi fondamentale du champ. Mais il est tout aussi vrai qu'une certaine forme d'adhésion au jeu, de croyance dans le jeu et dans la valeur des enjeux, [...] est au principe du fonctionnement du jeu, et que la collusion des agents dans l'*illusio* est au fondement de la concurrence qui les oppose et qui fait le jeu lui-même.²²¹

Comme forme sociale existante, l'Église se situe dans un contexte qui fait que « les théodicées sont des sociodicées » ; autrement dit, il n'y a pas de discours ecclésial qui ne soit un discours social revêtant soit une valeur d'attestation, soit une valeur de protestation ou de contestation. Et si l'on s'en tient aux quatre fonctions de Parsons pour définir et analyser tout système social, à savoir l'adaptation, la poursuite des buts, l'intégration et la latence, et « s'il est vrai que l'Église catholique peut être considérée comme un système social, elle devrait remplir, d'une manière ou d'une autre, ces quatre fonctions. »²²²

Cependant, l'Église étant une institution portant un message pour le monde, quand il y a incapacité pour les responsables d'Église de produire un discours devant une situation, il se provoque en son sein une crise d'herméneutique. Dans

²²⁰ - P. Bourdieu et Jean Claude Passeron, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Ed. Minuit, Paris, 1970, p. 198.

²²¹ - P. Bourdieu, *Les règles de l'art, genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, p. 317.

²²² - William Ossipow, *La transformation du discours politique dans l'Église*, Éd. L'Âge d'homme, Lausanne, 1979, p. 18.

ce cas, « alors que l'Église a reçu mission de contester le monde au nom du message évangélique, c'est le monde qui conteste l'Église et qui la conteste au nom de ce même message ». ²²³ En effet, la production du message et de sens relève d'abord de la hiérarchie. Cependant, d'autres catégories peuvent s'imposer. Et la question herméneutique fait considérer le rôle de l'intellectuel dans l'Église. Pour cela, nous partons du point de vue de deux auteurs Gramsci et A. Moles.

Gramsci distingue deux catégories d'intellectuels : les grands intellectuels qu'il appelle encore les novateurs et les intellectuels subalternes dont le rôle premier est de véhiculer l'idéologie existante. Ce sont des vulgarisateurs. A. Moles, de son côté, distingue trois cités qui sont des sous-groupes sociaux développant différentes relations avec le milieu culturel.

[...] *la cité des administrés*, dont la table des valeurs est orientée vers le Bonheur dans la consommation; *la cité des administrateurs*, pour laquelle la valeur essentielle est l'efficience; enfin, *la cité des créateurs culturels*, dont la valeur motrice est l'introduction du nouveau dans la société [...] ²²⁴

Le grand intellectuel de Gramsci et le créateur culturel de Moles sont appelés à remplir les mêmes fonctions dans la société par l'apport d'éléments nouveaux. Ils sont « toujours en train de déstructurer et de restructurer, de critiquer et d'élaborer ». ²²⁵ Toutefois, pour Moles, il y a la culture humaniste traditionnelle à base d'érudition et la culture contemporaine qu'il appelle « en mosaïque » et il « considère qu'il existe obligatoirement une osmose entre la cité des créateurs

²²³ - Renaud Dulong, *Une Église cassée, essai sociologique sur la crise de l'Église catholique*, Éditions ouvrières, Paris, 1971, p. 26.

²²⁴ - A. Moles, *Sociodynamique de la culture*, Mouton, Paris, 2^e édition, Paris, 1971, p. 77.

culturels et cet environnement propre aux trois cités à la fois, cette mosaïque à l'intérieur de laquelle chacun vient puiser et meubler son esprit »²²⁶.

Pour Ossipow, dans l'Église, on retrouve les deux catégories de Gramsci. Pour lui, les créateurs sont connus dans l'Église comme des experts, des novateurs. L'expert (*peritus*) est celui qui collabore avec ceux qui ont à prendre des décisions d'ordre doctrinal. Il est encore importants lorsque la hiérarchie ecclésiale a à intervenir dans des domaines qui ne sont pas les leurs comme la politique ou l'économie. Toutefois, l'expert peut cumuler son rôle de conseiller et d'informateur avec celui de novateur.²²⁷ Pour qu'il y ait changement, il faut que des acteurs sociaux trouvent la force d'agir au-delà des stratégies et des règles établies: d'où leur vient donc la force de se représenter les choses différemment, de percevoir d'autres opportunités, de découvrir d'autres alliés pour entamer des actions transformatrices?"²²⁸ Dans ce cas, il ne fait pas que transmettre une information qui ne lui appartient pas, mais il l'assume et la propose comme sienne. « L'œuvre originale du créateur peut elle-même devenir doctrine, susciter des disciples qui s'en iront la reproduire, gagner des cercles toujours plus larges d'intellectuels et peut-être conquérir un jour l'appareil organisationnel. »²²⁹ Cela nous ramène à Weber et à sa notion de charisme, spécialement le charisme personnel (prophétique). Selon Weber, le charisme est la qualité extraordinaire reconnue d'un personnage doué de certaines forces qui le placent au-dessus des

²²⁵ - W. Ossipow, *La transformation du discours politique dans l'Église*, L'âge d'Homme, Lausanne, 1979, p. 164.

²²⁶ - *ibidem*, p. 164.

²²⁷ - *ibid.*, p. 165.

²²⁸ - O. Kuty, *op. cit.* p. 48.

autres et qui le font considérer comme un chef. C'est le charisme de fonction, transmissible par des rites. Il a pris en exemple « le charisme du prêtre, transmis ou sanctionné par l'onction, la consécration ou l'imposition des mains ».²³⁰ Par contre, le charisme prophétique ne tient pas compte de l'institution parce qu'il n'est pas sujet à des règles. Celui qui le détient s'affiche comme révolutionnaire parce qu'il se défait du passé pour introduire du nouveau.

B- Herméneutique, identité, valeurs

En fait, l'herméneutique ne vise pas seulement l'interprétation. Elle entre aussi dans la construction de nos valeurs et de notre identité. Même si de nos jours toutes les grandes questions actuelles doivent être analysées à partir du phénomène de la mondialisation qui suppose une « homogénéisation culturelle du monde », il y a des éléments dans toute société et dans toute culture qui relèvent d'une certaine spécificité particulière. Autrement, il ne saurait y avoir d'intégration et toute rencontre interculturelle serait vouée à l'échec à l'avance. La question identitaire permet de distinguer les peuples entre eux.

Ce sont nos valeurs qui nous donnent une particularité et nous permettent de nous distinguer en tant que « Je » au milieu d'un « Nous » collectif dans un système d'action. De toute façon, même personnelles, les valeurs sont d'une certaine manière collectives car elles sont le fruit de transactions diverses. Les valeurs « reposent sur des croyances affectives fortes [...] et s'expliquent

²²⁹ - W. Ossipow, op. cit. p. 167.

indépendamment des calculs même si les intérêts interviennent aussi. »²³¹ Elles entrent dans la construction de notre imaginaire social.

Un imaginaire social, utopique, est ce sentiment fort qui entraîne les acteurs à prendre des risques.[...] Pour qu'il y ait changement, il faut que des acteurs sociaux trouvent la force d'agir au-delà des stratégies et des règles établies: d'où leur vient donc la force de se représenter les choses différemment, de percevoir d'autres opportunités, de découvrir d'autres alliés pour entamer des actions transformatrices?²³²

La notion de l'identité ne se définit pas facilement. Elle charrie en elle la question des valeurs qui permet de renforcer le sentiment d'appartenance à telle collectivité ou à tel groupe. On s'identifie socialement en réagissant aux mêmes valeurs que notre entourage. Et quand nous disons valeurs, nous voyons tout élément d'appréciation dans le sens du bien, dans lequel on se retrouve comme personne et vers lequel on tend ensemble comme collectivité et que l'on défend comme son bien propre. Les valeurs sont personnelles, mais des choix de valeurs sont faits après que nous ayons été façonnés par l'éducation nous orientant vers telle direction, forgeant nos goûts et nos appréciations.

Ainsi, les valeurs sont une composante de l'identité, et celle-ci « est un ensemble de critères de définition d'un sujet et un sentiment interne. Ce sentiment d'identité est composé de différents sentiments : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'existence »²³³. C'est la conscience de son identité, le sentiment de son

²³⁰ - M. Weber, *Économie et société*, Plon, Paris, 1971, pp. 245-258

²³¹ - O. Kutu. *La négociation des valeurs*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 1998, p. 49.

²³² - O. Kutu, op. cit. p. 48.

²³³ - Alex Mucchielli, *L'identité*, PUF, col. Que sais-je? Paris, 1986, p. 5.

être matériel, qui donne à l'individu le sentiment d'appartenance. « Ce sentiment d'appartenance est en partie le résultat de processus d'intégration et d'assimilation de valeurs sociales, car tout être humain vit dans un milieu social qui l'imprègne de son ambiance, de ses normes et de ses modèles. »²³⁴ C'est ce qui fait naître le sentiment du « nous » qui n'est autre qu'un sentiment d'unité et de cohérence.

Toutefois, à côté de la forme personnelle ou individuelle et sociale ou collective, l'identité prend aussi une forme collective ou sociale parce que « l'individu est inséré dans des groupes ou catégories sociales et qu'il est, de ce fait, partie prenante des relations que ces groupes ou catégories entretiennent entre eux. »²³⁵ L'identité sociale « est la somme de toutes ces relations d'inclusion ou d'exclusion par rapport à tous les groupes constitutifs d'une société »²³⁶ C'est cette identité sociale qui lui donne un statut. « On appelle en effet statut la position qu'un individu occupe dans une société [...] De cette sorte, le statut social englobe une catégorie de personnes, distinguées par des attributs communs socialement reconnus »²³⁷.

« L'identité comme expression d'une différenciation, d'une singularisation, d'une valorisation, plus ou moins accentuées, serait donc fortement déterminée par les rapports sociaux asymétriques qu'entretiennent les

²³⁴ - idem

²³⁵ - Gérard Lemaine, dans Fabio Lorenzi-Cioldi, *Individus dominants et groupes dominés, images masculines et féminines*, Presses de l'université de Grenoble, Grenoble, 1988, p. 5.

²³⁶ - A. Mucchielli, op. cit. p. 78.

²³⁷ - idem.

membres du groupe. »²³⁸ En effet, tout groupe d'individus se forge une identité. La religion, comme groupe social, génère une identité. Ainsi, les identités ne sont pas données et transmises. Elles sont composées au fil du temps et des expériences.

Dubar esquisse une théorie de l'identité en prenant en compte la perception que l'individu a de lui-même et celle des autres. Pour arriver à théoriser sur l'identité, Dubar a commencé par établir une typologie en distinguant « l'identité prédicative de soi » qui exprime l'identité singulière d'une personne déterminée. C'est la condition qui rend possible toute autre identification. Ensuite, il a relevé les identités « attribuées par autrui » qui nous définissent comme être unique (état civil, numéro d'ordre, code d'identification...), et encore les identités génériques qui permettent de nous classer comme membre d'un groupe, d'une catégorie, d'une classe.

Dans la perspective de Dubar, l'identité, c'est « le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions ».²³⁹ L'identité se réalise à partir de l'articulation de deux processus hétérogènes : a) les actes d'attribution (ce qu'on veut que je sois - identité pour autrui), constitués par l'attribution d'étiquette par les institutions et les agents en interaction avec l'individu, des systèmes d'action, des rapports de force et

²³⁸ - G. Lemaine, op. cit., p. 6.

²³⁹ - Claude Dubar, *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, A. Colin, Paris, 1996, p. 111.

de la légitimité. C'est ce que Goffman appelle « identités sociales virtuelles » des individus; b) et des actes d'appartenance (ce que je veux être - identité pour soi), constitués par l'incorporation de l'identité par les individus eux-mêmes, l'intériorisation active et dépendant des trajectoires sociales par et dans lesquelles les individus se construisent des 'identités pour soi'. Ce que Goffman appelle « identités sociales réelles. »²⁴⁰ Ainsi, nous pouvons affirmer avec Dubar que

l'identité sociale n'est pas transmise par une génération à la suivante, elle est construite par chaque génération sur la base des catégories et des positions héritées de la génération précédente mais aussi à travers les stratégies identitaires déployées dans les institutions que traversent les individus et qu'ils contribuent à transformer réellement » (Dubar, 1991:128).

Dans sa démarche de théorisation, où une grande place est réservée aux autres « *par et dans l'activité*, impliquant un sens, un objectif et/ou une justification, un besoin », il a fait référence au théorème de Thomas ou principe de la prédiction créatrice. « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences ». Ainsi se réalise « un modelage de l'individu sur l'image qu'en ont les autres et la définition qu'ils en donnent » (Merton 1950, p. 140ss.) Ce principe n'est opératoire que s'il inclut la transaction entre l'identité attribuée et l'identité acceptée (ou refusée) par l'individu concerné. Dans bien des cas, c'est à ce niveau que se situe « la notion de *dépersonnalisation* » introduite par Turner (1981). Cette notion

évoque le passage de l'identité personnelle à l'identité sociale : elle exprime l'uniformisation des comportements et des représentations dans un groupe, la fusion du Soi avec les autres membres du groupe, l'interchangeabilité des membres du groupe et, ainsi, la moindre saillance de l'identité personnelle. [...]La

²⁴⁰ - C. Dubar, *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, p. 112ss.

dépersonnalisation renvoie au processus d'« auto-stéréotype » (*self-stereotyping*) au moyen duquel les individus en viennent à se considérer plus comme les exemplaires interchangeables d'une catégorie que comme des individus uniques et distincts d'autrui. »²⁴¹

Cette dépersonnalisation peut aller à l'encontre de la « décolonisation »²⁴².

Tout cela pour prouver que l'identité ne se construit pas du jour au lendemain et n'est pas la résultante d'un choix personnel. « La construction des identités se joue donc bien dans l'articulation entre les systèmes d'action proposant des identités virtuelles et les trajectoires vécues au sein desquelles se forment les identités réelles auxquelles adhèrent les individus. »²⁴³ L'identité relève d'une transaction, d'un compromis. Cette négociation identitaire « implique de faire de la qualité des relations avec autrui un critère et un enjeu importants de la dynamique des identités. Elle suppose notamment une redéfinition des critères mais aussi des conditions d'identités et de compétences associées aux identités offertes. »²⁴⁴

C- La question du lien social

C'est à travers les valeurs communes que nous tissons des liens et c'est ce qui nous permet de nous identifier l'un à l'autre. C'est autour de ces valeurs que nous formons société. De là, le lien social. « Sans lien supposé, pas de société possible. Le lien social se laisse donc interpréter comme essence du social, au sens

²⁴¹ - Fabio Lorenzi-Cioldi, op. cit., p. 15.

²⁴² - L'idée est de Georges Lapassade, mais citée par Joseph Gabel, dans *Sociologie de l'aliénation*, Paris, PUF, 1970, p. 72.

²⁴³ - Dubar, op. cit. p. 114-115.

strict du mot essence.»²⁴⁵ Il faut entendre essence dans ce cas comme « ce qui, étant donné, fait que la chose est posée, et qui, étant supprimé, fait que la chose est supprimée, autrement dit ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui inversement ne peut, sans la chose, ni être, ni être conçu.»²⁴⁶

La question du lien social a été maintes fois évoquée dans la sociologie classique sous différentes formes. Les pères fondateurs de la pensée sociologique étaient tous intéressés par le phénomène de la cohésion sociale, le lien entre les individus et la société en constatant les mutations qui se produisaient. Tonnies en ce qui est du lien social considère que les individus s'associent, par un vouloir être ensemble et un désir de tisser entre eux des rapports mutuels. Ces rapports prennent des caractéristiques distinctes selon qu'il s'agit de la communauté (volonté organique) ou de la société (volonté réflexive). Chez Durkheim, la question du lien social s'exprime en terme de solidarité (organique et mécanique). Il appréhende la question par la famille comme communauté de sang et pense qu'elle est la source de toute communauté. Weber aborde la question en terme d'activité sociale avec les « idéaux-types de domination » (légale, charismatique, rationnelle). Quant à Simmel, il insiste sur les notions d'altérité et de similitude.

D'autres chercheurs et sociologues ont suivi les pas des classiques et c'est ainsi que Hervé Blanchard affirme que « le lien social est un mode de régulation,

²⁴⁴ - idem

²⁴⁵ - Francis Farrugia, *La crise du lien social, essai de sociologie critique*, L'Harmattan, Paris, 1993, 37.

²⁴⁶ - Spinoza, *Éthique*, (1677), Gallimard, Oeuvres complètes de la Pléiade, Paris, 1954, II, 10, scolie, page 365, cité par F. Farrugia, op. cit., p. 37-38

ou un régulateur, des comportements individuels et des rapports entre les individus, mais aussi un régulateur des formes sociales. »²⁴⁷ Quand il dit « formes sociales », il entend non seulement les organisations, l'appareil gouvernemental, les institutions, mais aussi les institutions invisibles à savoir « les règles de droit, les principes éthiques ou les relations de confiance, de loyauté et de franchise entre les individus »²⁴⁸. Il continue pour distinguer dans le lien social deux niveaux de régulation. D'abord, c'est le garant de la cohérence et de la logique des formes sociales. « Le lien social est: à la fois un mode de régulation des comportements individuels et des rapports entre les individus, mais aussi un régulateur des formes sociales ». Ce lien paraît comme une convention « consentie, acceptée ou imposée ». De là une assurance que chacun se conforme aux règles et c'est ce qui permet que chacun pense que les autres se conforment aux règles. Ensuite, le lien social peut amener à la sortie des crises des formes sociales, eu égard à l'évolution des formes sociales, dans les moments de transition, pour « le passage d'une forme sociale à une autre, ou du moins, le passage d'une logique de fonctionnement à une autre. »

Pour comprendre le lien social, il faut aller à sa base et chercher comment il s'est créé. Dans l'Église, il s'est créé autour de la doctrine et des normes, autour de la croyance et de l'engagement, autour de l'unité et de la fraternité, autour des conseils évangéliques. Ainsi,

le lien social, par les valeurs dont il est porteur, représente un enjeu important dont l'issue permet à certains d'imposer leurs propres

²⁴⁷ - Hervé Blanchard, « Pour une approche du lien social en terme de régulation », dans Pavageau, J., et al., *Le lien social et l'inachèvement de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 37.

²⁴⁸ - idem

valeurs. La matérialité que prend le lien social et les représentations que se font les individus de cette matérialité, rend compte d'un certain rapport de forces entre les différents membres. A un lien social dominant correspond des situations individuelles plus valorisées que d'autres.²⁴⁹

De là, on peut tomber dans une situation qui n'est pas basée sur les principes ou la rationalité objective, et c'est l'émergence de toutes les formes de dérive.

En même temps qu'une forme sociale est en place, c'est-à-dire qu'un lien social dominant est instauré, il existe déjà des individus qui proposent un autre mode de régulation des rapports, une autre forme de lien social. En d'autres termes, certains individus ne reconnaissent pas comme légitime le lien social.²⁵⁰

A ce moment, les repères sont perdus, les liens sociaux se relâchent, la société tombe en crise. La rupture du lien social défait la société, déconstruit les valeurs et démantèle les institutions. De même qu'il s'est créé à l'intérieur de l'Église et entre les acteurs de l'institution des liens qui permettent à l'Église d'exister comme société, il y a lieu de penser qu'il existe en son sein un élément provoquant cette situation de crise. Et, précisons que, toutes nos considérations sont faites par rapport à l'individu, au groupe, à la société, en un mot, par rapport à la socialisation. Et, nous ne parlons pas de cette socialisation première apportée par la famille, l'école, la religion dont parlent Berger et Luckmann (1966) comme d'une socialisation primaire. Nous voulons parler de cette socialisation qui est un processus permanent et faire ressortir « les rapports entre les relations de pouvoir et la socialisation secondaire, c'est-à-dire entre l'apprentissage des nouvelles valeurs au travail et les conduites stratégiques »²⁵¹.

²⁴⁹ - H. Blanchard, loc. cit., p. 67.

²⁵⁰ - ibidem, p. 68.

²⁵¹ - O. Kutty, op. cit. p. 262.

Ainsi, les théories du pouvoir mises en application dans l'Église peuvent aider à comprendre ce qui se passe aujourd'hui dans cette institution. L'herméneutique vue en termes d'interprétation, de production de message et de production de sens sert à renforcer la question identitaire et le lien social. Tout cela peut permettre de saisir les mécanismes de structuration ou de déstabilisation dans la dynamique d'une société ou d'une institution et nous sera d'un grand apport dans notre démarche d'analyse et d'interprétation.

Conclusion de la première partie

Ce parcours conceptuel et théorique nous permet de nous positionner par rapport à l'ensemble des théories existantes en vue de faire un choix pour notre cadre d'analyse. En effet, après avoir situé notre problématique dans un cadre historique et contextuel, nous avons dégagé le sens de nos concepts-clés et exposé quelques tracés théoriques devant appuyer la démonstration de nos hypothèses.

En effet, le problème que nous étudions, tel qu'il se pose, exige de faire un choix clair dans l'approche du champ religieux. A partir d'une prise en compte du point de vue de Bourdieu et de Boff, nous avons établi notre propre conception du champ religieux en nous basant plus sur l'ecclesiastico-religieux que sur l'ecclesiastico-sacramentel parce que nous voulons en faire une approche institutionnelle. Aussi, dépassant le point de vue de Bourdieu qui voit dans le champ religieux des biens symboliques, nous y voyons aussi des biens matériels et concrets. C'est ainsi que, pour notre étude de cas, nous avons exposé de manière claire l'approche sociologique du concept « Église » comme institution ainsi que les caractéristiques de son clergé, car c'est elle qui va entrer en relation avec l'autre institution devant réguler le vie des individus qui est l'État.

Toutefois, la rencontre du religieux et du politique ne se fait pas de manière accidentelle et particulière. Pour l'Église catholique, c'est une forme de relation

qui a existé depuis le début du christianisme. On en trouve des fondements dans l'ancien et le nouveau testaments, mais tout cela s'est fait plus effectif avec l'édit de Milan en 313²⁵². A partir de là, beaucoup de théories ont vu le jour que ce soit du côté des hommes politiques, des historiens, des sociologues que du côté des hommes d'Église. Cependant, vu la position de l'Église et de l'État par rapport aux gens et à la société civile, nous voulons privilégier l'approche théorique d'Émile Poulat qui insiste sur les questions d'intransigeance, de compromis et de transaction et qui semble être à la base des concordats qui est un mode privilégié dans le cas qui nous préoccupe.

Par contre, pour mieux analyser la situation de tension dans l'Église d'Haïti que nous considérons comme un système structuré, il faut comprendre le mode de fonctionnement et de régulation. C'est ainsi que nous avons jugé nécessaire de considérer les principes de la structuration, et comme tout gravite autour du pouvoir qui est supposé être hiérarchique, nous avons considéré le rôle du pouvoir et de l'autorité dans les organisations et exposé les formes de pouvoir ecclésial. Aussi, en tant qu'organisation, il est un élément, selon sa gestion, qui facilite et maintient les liens à l'intérieur de l'organisation. C'est ainsi que la production de messages, l'interprétation ainsi que l'identité jouent un rôle déterminant dans la détermination des valeurs et le lien social. Quand il n'y a plus de production de message, quand il n'y a plus d'interprétation et de production de sens, quand il n'y a plus d'interprétation et de production de sens, quand il n'y a plus de référence

²⁵² - Voir Louis Gabriel Blot dans *L'Église et le système concordataire : une étude du concordat signé entre le Saint-Siège et la République d'Haïti*, Imp. méthodiste, Port-au-Prince, 1991, p. 22-28

commune et qu'on ne peut pas s'identifier comme groupe avec un projet ou des valeurs communes, il y a un délitement des liens qui conduit nécessairement à une déstructuration.

Alors, avec ces différentes théories, nous avons voulu constituer une grille d'analyse. Nous avons ainsi exposé dans cette partie la situation de cette forme sociale, l'Église catholique, par rapport au pouvoir, à l'identité et au problème herméneutique. Nous avons aussi considéré la question du lien social pour mieux comprendre ce qui unit les acteurs, leur mode d'identité et leurs remises en cause. En effet, si le pouvoir, l'identité et l'herméneutique permettent de déterminer les valeurs, ils sont aussi importants dans la construction du lien social et il est facile de comprendre un relâchement des liens quand il n'y a pas de modèles de rôles ou de guides. Et s'il en est ainsi du pouvoir, de l'herméneutique et de l'identité dans la formation de l'individu et dans son intégration, il est aisé de constater que le mauvais usage de l'un, l'absence de l'autre peuvent contribuer à la dislocation du lien social qui est souvent déjà fragile dans les sociétés en mutation. Ces différents éléments sont des supports pour nous aider à comprendre la situation de tension dans l'Église en Haïti, à nous situer par rapport à notre problématique et à clarifier nos hypothèses de départ.

Deuxième Partie

Démarche empirique

Introduction

La deuxième partie de notre travail concerne l'aspect analytique de la thèse. Nous nous proposons de vérifier notre hypothèse principale à savoir que la situation de tension que traverse l'Église catholique en Haïti n'est pas une conséquence de la modernité ou des relations Église-État, mais plutôt du mode d'insertion dans le monde haïtien de cette institution, tout en essayant de trouver un nouveau mode de relation de celle-ci avec l'État, ou de nouvelles modalités concrètes d'insertion et de relations.

Pour cette partie de notre recherche, le travail de terrain a constitué un élément très important. Notre observation empirique nous fait comprendre qu'il y a une mutation du phénomène religieux en Haïti. Il y a une nouvelle représentation de l'Église et de ses acteurs qui s'est dessinée à partir de la situation de tension vécue pendant les dernières décennies du XXe siècle. Beaucoup de facteurs tels les modalités de la relation Église-État, la gestion du religieux et la production du message semblent entrer en ligne de compte. D'où notre enquête sur le terrain en vue de donner un contenu fondé à cette observation.

Pour arriver à rendre compte de notre objet de recherche, nous avons procédé par investigation indirecte en utilisant l'enquête documentaire et en faisant l'analyse de contenu de divers documents, et par investigation directe (en faisant des entretiens semi-dirigés avec des acteurs-clés). Nos entrevues ont été conçues à

structure ouverte pour garder bien en vue notre objectif et donner la chance à l'interviewé d'exprimer sa pensée. A partir de ces entrevues aussi, nous avons cherché à vérifier nos autres hypothèses secondaires et à savoir si ce que nous avons découvert par notre analyse de contenu des documents officiels, spécialement du Concordat, était confirmé.

Les principaux informateurs que nous avons choisis sont des responsables de l'Église institutionnelle, c'est-à-dire des évêques, des prêtres, des supérieurs majeurs de communautés religieuses, des gens engagés dans la pastorale ecclésiale et des responsables politiques, parce que nous les considérons comme des acteurs-clés dans l'orientation des destinées du pays. Le poids de leur position par rapport à l'Église et à l'État est primordial. Notre recherche a touché aussi des gens qui ont quitté l'Église durant cette période (1980-2002). Dans la plupart des cas, ce sont des gens âgés de 20 à 75 ans. En gros, la taille de notre échantillon n'a pas été très grande étant donné que ces acteurs-clés ne sont pas légion et parce qu'ils reflètent généralement la même tendance au plan idéologique et même politique. Toutefois, notre échantillonnage a touché plus d'une soixantaine de personnes.

Nous avons colligé deux types d'informations: des données documentaires et des données empiriques recueillies sur le terrain au moyen d'entrevues. La première catégorie est constituée de la littérature qui existe sur les questions Église-État, les lettres pastorales et les communiqués. Les documents analysés émanent des instances décisionnelles telles la CEH (Conférence Épiscopale

d'Haïti) et la CRH (Conférence Haïtienne des Religieux) à cause du poids institutionnel de l'Église hiérarchique et des communautés religieuses et également des instances politiques, c'est-à-dire les partis politiques et les institutions gouvernementales comme le ministère des Cultes. Ces documents sont des documents officiels ou des documents d'ordre administratif.

La deuxième catégorie de données, du reste la plus importante, est constituée par les données empiriques que nous avons recueillies sur le terrain, portant sur les relations Église-État, sur la représentation de l'Église, sur le rôle qui lui est attribué et sur la perception des acteurs ecclésiaux. La collecte des données auprès des acteurs clés est faite à partir d'entrevues à structure ouverte menées dans trois diocèses différents (Port-au-Prince, Cap-Haïtien et Jérémie). La raison de cet échantillonnage est non seulement de pouvoir recueillir les informations, mais aussi de pouvoir les comparer entre eux en même temps si besoin est, étant donné que l'évêque de Jérémie est réputé pour être un homme de gauche et de tendance avant-gardiste, alors que celui du Cap-Haïtien est vu comme étant plutôt un conservateur et Port-au-Prince est le principal centre d'activités politiques et c'est là que se déroulent les principales activités officielles impliquant l'Église. Cette dispersion géographique permet aussi de rencontrer différentes mentalités et constitue une source d'informations plus riche et plus diversifiée que ne l'aurait été une collecte de données dans une seule région et un seul diocèse.

Notre corpus est ainsi composé d'un échantillon de cinquante-cinq répondants que nous regroupons dans différentes catégories. Nous avons une catégorie intitulée «Hommes d'Église» qui comprend ces différentes personnes que nous avons interviewées: Évêques et prêtres dans le ministère (8), grands séminaristes (2), religieux (2), religieuses (2) anciens prêtres (2). Les hommes politiques (5), les journalistes (3) et les cadres professionnels (5) sont regroupés sous la rubrique «Cadres». Les responsables des mouvements d'action catholique (9), les militants (6), les étudiants (5) sont appelés «Activistes», et pour les besoins de notre catégorisation, les catholiques non-pratiquants (2), les catholiques devenus protestants (4) sont classés sous la catégorie de «Transfuges». Ce qui donne en gros le tableau suivant:

Tableau représentant notre échantillonnage

Catégorie	Composition	Nombre
Hommes d'Église	Évêques, prêtres, religieux, religieuses, séminaristes	16
Cadres laïcs	Hommes politiques, Professionnels, journalistes	13
Activistes	Responsables de mouvements d'action catholique, militants, étudiants	22
Transfuges	Non-pratiquants, convertis au protestantisme	6

Les entretiens furent réalisés en février 2003 et en mai 2003. Ils furent d'une durée moyenne de quarante-cinq minutes avec une approche semi-directive.

laissant aux répondants la latitude d'exprimer leurs pensées. Notre grille (voir annexe) fut élaborée de manière à appréhender leur vision de la réalité (ce qui est et ce qu'ils pensent) et nous en avons fait une analyse thématique. Par ailleurs, nous avons fait comprendre à chaque interviewé le but, la nature, et les avantages de l'étude en question en insistant sur le fait qu'il ne courait aucun risque, ni inconvénient à collaborer avec nous. Nous avons demandé aux participants de nous accorder une entrevue d'une trentaine de minutes que nous avons saisi directement par enregistrement audio. Les données recueillies ont été et seront utilisées uniquement dans le cadre de l'étude et toutes les dispositions sont prises pour garder l'anonymat des personnes et la plus stricte confidentialité. Aucune rémunération n'était prévue. Les personnes contactées ont eu la liberté de participer et même de se retirer du projet à tout moment.

Dans notre démarche, nous nous sommes proposé d'abord de voir la situation de la religion dans la modernité et plus particulièrement dans l'État, et d'analyser le mode de relation établi entre les deux institutions à partir des dispositions formelles comme le concordat de 1860 ou autres conventions. Cela nous a permis de considérer notre première hypothèse secondaire à savoir que ce n'est pas tellement la forte implication de l'Église en politique qui met l'institution en tension mais plutôt les modalités de cette implication (l'inadéquation des dispositions concordataires et la situation sociale, politique et pastorale haïtienne). C'est ce que nous ferons dans un premier temps, dans le chapitre intitulé *L'Église et les communautés politiques* où nous passerons en revue la religion dans la

modernité et où nous étudierons le mode et les modalités de relations entretenus entre l'Église et l'État en Haïti. Dans un deuxième temps, nous considérerons les influences diverses subies par le catholicisme haïtien pour expliquer l'attitude mitigée et ambiguë de la hiérarchie de l'Église d'Haïti, l'ambiguïté de l'identité catholique, le problème herméneutique et la fragilité du lien social religieux. C'est ce qui explique aussi l'incapacité de prendre une distance par rapport à l'extérieur et de poser des actes de responsabilité au moment qu'il faut, de produire un discours cohérent devant la situation et une réflexion critique adaptée aux différentes circonstances et enfin de donner des directives pastorales. Nous le ferons à partir d'une démarche socio-historique et nous intitulerons ce sixième chapitre *Entre catholicité et haïtianité : identité, herméneutique et lien social*.

Le chapitre suivant (VII) mettra en relief le mode de gestion du sacré qui est à la base d'une crise de pouvoir et d'une crise d'autorité. A travers *L'Église, la question du pouvoir et la gestion du religieux*, nous serons guidés par les décisions ponctuelles de la hiérarchie pendant la période considérée, à savoir de 1980 à 2002, période que nous diviserons en quatre temps : de 1980 à 1986; de 1987 à 1990; de 1991 à 1994 et de 1995 à 2002. Pendant cette période, il y a eu une mutation du religieux et une mutation du croire qui s'exprime par une baisse de la catholicité, par une perte de la culture catholique et par l'émergence d'une nouvelle typologie du clergé. Tout cela entraîne de nouvelles représentations de l'Église catholique dans l'imaginaire haïtien. C'est ce qui fera l'objet du huitième chapitre que nous intitulerons *Nouvelles représentations de l'Église et retombées*

sociales. Nous y consignerons les perceptions sociales de la religion catholique à partir des résultats de nos entrevues avec les acteurs-clés. En fin de compte, nous formulerons nos interprétations dans un dernier chapitre (IX) qui sera consacré à l'analyse de la situation actuelle.

Tout cela, pour arriver à rendre compte de nos hypothèses de recherche. Nous montrerons que la situation qui se vit dans l'Église catholique en Haïti n'est pas une conséquence de la modernité ou uniquement de son implication politique. Notre analyse indiquera que le problème se retrouve plutôt dans la difficulté d'une réelle convergence des pensées et des actes vers la définition d'une nouvelle mission pour l'Église d'Haïti par elle-même.

Chapitre Cinquième

L'Église et les communautés politiques

Les relations Église-État sont au cœur de nos préoccupations. En étudiant le cas de l'Église catholique en Haïti, cette question est posée dans toute son acuité. Dans notre démarche pour l'analyse de cette situation de tension dans l'Église, nous avons posé l'hypothèse qu'elle n'est pas une conséquence des relations Église-État, mais que c'est plutôt des modalités de ces relations qui en sont un élément vecteur. C'est ce qui provoque une disjonction dans l'unité et favorise implicitement une attitude protestataire. Ceci crée un malaise dans le clergé qui a perdu les repères, les « guiding metaphors »²⁵³ et les principes de l'organisation.

Pour rendre compte de cet élément de notre hypothèse, nous allons considérer la situation de la religion dans la modernité, passer en revue la position du Vatican et celle de la théologie de la libération. Cette mise en contexte facilitera l'analyse du triple aspect de ces relations qui se présentent de manière formelle sous la double forme du Concordat de 1860 et des ententes avec la hiérarchie ecclésiastique locale et aussi de manière informelle sous forme de réseau. Ceci

²⁵³ - « Guiding metaphors » are the concrete expressions through which an order becomes manifest. Voir, B. Thériault, *Conservative Revolutionaries: Protestant and Catholic Churches in Germany after Radical Political Change in the 1990s*, Berghahn Books, New-York and Oxford, à paraître 2003

permettra de faire l'état de la situation résultant du fonctionnement organisationnel du clergé que nous interprétons comme des apories socio-religieuses.

I- La religion dans la modernité et les relations Église-État

Généralement, on situe le début de la modernité à partir de la fin du Moyen-Âge. Toutefois, le consensus n'est pas fait sur cette question car il y a des chercheurs et des intellectuels qui jugent nécessaire de faire débiter cette période encore plus près de nous. « Les sociologues ont tendance à définir la modernité comme la civilisation qui a débuté à la fin du XVIII^e siècle par deux phénomènes de société majeurs : la révolution industrielle et la révolution démocratique. »²⁵⁴ En effet, c'est une réalité historique complexe marquée par de profonds changements dans la société. Face à la confrontation des valeurs en cause, on dirait même que la modernité et l'Église s'excluent mutuellement.

Si l'on s'en tient à la position de Valadier²⁵⁵ qui voit entre le catholicisme et la modernité une sorte de procès permanent, on ne s'étonne pas de relever des incompatibilités entre les deux. La modernité a travaillé pour une « autonomie des réalités terrestres » tandis que traditionnellement, « l'ensemble des relations de l'homme avec la nature et entre les hommes se trouve organisé en référence [...] »

²⁵⁴ - Grégory Baum, « La modernité, perspective sociologique », dans *Concilium* 244 (1992)15.

²⁵⁵ - Paul Valadier, « Catholicisme et modernité, un procès permanent » dans *Sociologie et sociétés*. XXII, # 2, oct. 1990, p. 13-18

avec un principe supérieur, une religion ou une idéologie ... »²⁵⁶ Ainsi, on peut facilement comprendre que « là où la modernité parle de différenciation, la réaction catholique spontanée parlera de désintégration, d'atomisation, d'éclatement social progressif et inexorable. »²⁵⁷ Tout cela facilite un mouvement de sécularisation parce que la religion n'exerce plus sa fonction sociale d'intégration et que le processus de rationalisation activera l'effritement des contenus de la religion. C'est le désenchantement du monde. Contrairement aux manifestations habituelles de la religion, la contemporanéité religieuse appelle une nouvelle façon de considérer la place de la religion et du sacré dans le monde et les sociologues commencent à parler de déplacement du sacré à cause de l'émergence de formes religieuses nouvelles et inédites.

Avec la modernité, le religieux et le sacré se distinguent de la religion et le religieux a une préséance logique sur la religion. Les hommes d'aujourd'hui sont portés à trouver leurs raisons ultimes de vivre en dehors des sentiers battus des religions traditionnelles. A côté de ces religions qui sont organisées selon l'un des trois type-idéaux Église, secte et mystique, il y a ces théories qui affirment que la sphère du sacré déborde celle des religions proprement dites et que le sacré est une caractéristique de l'espèce humaine. A l'appui, nous pouvons citer Luckmann et sa théorie de la religion invisible ainsi que Edward Bailey et sa théorie de la religion implicite, N. Bellah et sa théorie de la religion civile, Roger Bastide et sa théorie

²⁵⁶ - P. Valadier, loc. cit., p. 14

²⁵⁷ - idem

de la religion sauvage²⁵⁸. C'est pourquoi le recul considérable du sacré comme sacré objectal ne contredit pas la permanence du sacré comme expérience subjective (Geffré 1976 : 133-134)²⁵⁹

Les rapports entre religion et politique vont donc maintenant se nouer différemment. Même s'ils peuvent être datés historiquement, ils sont le reflet théorique et la mémoire raisonnée des expériences passées. « Si ces expériences ont peu de chances de se répéter d'une manière identique, en revanche, les modèles qu'elles ont inspirés gardent toute leur valeur théorique pour analyser et interpréter, avec la distance et la sérénité nécessaires, des situations actuelles analogues, qui peuvent être chargées d'émotions et de passions. Ils apprennent à accepter et à comprendre la tension inévitable et féconde entre la religion et la politique, sous leurs formes contemporaines. »²⁶⁰ Le déclin religieux caractérisant la fin du XXe siècle avec une emprise croissante de l'État peut amener une sorte de protestation empruntant des voies religieuses pour rappeler les droits inaliénables de la personne humaine.

Toutefois, la question des relations Église-État a toujours été au cœur de la société, mais elle a changé de perspective. En effet, les mouvements de société que l'on connaît avec les déplacements de population entraînent une mobilité sociale qui ne correspond pas avec la tradition de l'Église. Aussi l'émergence des

²⁵⁸ -Roland Chagnon, « Religion, sécularisation et déplacement du sacré », dans Desrosiers Yvon, dir, *Religion et culture au Québec, figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, p. 41.

²⁵⁹ -ibidem, p. 42.

mouvements sociaux à l'intérieur même de l'Église exige de se positionner différemment par rapport à l'État et à la politique.

Des sociologues tels que Thomas Luckmann, Robert Bellah, Charles Glock, Antonio Grumelli, Sabino S. Acquaviva, entre autres, vont se pencher sur cette question et ils parleront en termes de privatisation de la religion, de religion civile ou de désacralisation. Toutefois, on peut trouver des liens de similarité entre ces théoriciens : l'accent est mis sur la marginalisation de la religion à cause de l'autonomisation de la société et de la légitimation de l'État. Dans tous les cas, ils aboutissent à une désinstitutionnalisation de la religion qui est considérée comme une affaire personnelle et qui découle essentiellement de facteurs culturels comme le progrès de la science et la pensée critique de la Renaissance.

Dans un article intitulé *Secularism* paru dans l'*Encyclopaedia of the Social Sciences* paru en 1934, G. Groethuysen

discute en détail trois aspects importants du processus de sécularisation : l'établissement d'une sphère de connaissance autonome (scientisation), l'émergence d'institutions politiques indépendantes (différenciation et autonomisation) et l'adoption dans le domaine séculier d'éléments idéels nés dans la sphère religieuse (généralisation).²⁶¹

Ainsi, on n'est plus au temps où le catholicisme remplit presque toutes les fonctions dans la société. Les fonctions pratiques ont été largement sécularisées

²⁶⁰ - Maurice Barbier, op. cit. p. 251.

²⁶¹ - Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1992, pp. 147-148.

par l'invasion des techniques. La vie religieuse perd de son homogénéité et la sécularisation de la religion renvoie à la sécularisation de l'État. Il y a une différenciation croissante entre la religion et le monde. Désormais, le moule théologique qui a façonné la théorie politique du Moyen-Age est brisé et cette sécularisation de la politique est étroitement liée à l'émergence de l'État moderne qui est sanctionné, non par la religion, mais par la nature, et qui est aussi le résultat d'une différenciation croissante entre la religion et le monde.

Tout cela se traduit dans la pratique par une tendance progressive à la neutralisation de l'État qui entraîne une séparation entre les deux institutions. Cependant, dans certains pays, comme en Suède, il existe une forme de coopération et dans des pays fortement pluralistes comme l'Angleterre et l'Allemagne, il y a une alliance étroite entre les deux partenaires. Dans une société comme les États-Unis, la séparation est explicite, mais elle permet à une religion pluraliste de renforcer les légitimations de niveau supérieur de la société américaine (par exemple, la présence de la bible pour la prestation de serment du président). En d'autres termes, il apparaît que dans cette société, l'État et les institutions religieuses ne sont pas aussi clairement séparés et différenciés qu'ils semblent l'être à première vue. Même si l'Église est formellement séparée de l'État et même si la religion est sortie de l'école, l'ordre social général est légitimé par une religion civile de portée générale.

Au cœur de ce débat Église-État se détache la pensée de Dietrich Bonhoeffer pour qui l'« État signifie chose publique soumise à une règle; les autorités sont la puissance qui crée et maintient cette règle. La notion d'État embrasse ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés [...] »²⁶² Il a développé une théorie des relations Église-État en les distinguant du gouvernement et de l'ensemble des chrétiens. Selon lui, il n'y a pas lieu d'uniformiser la formule Église-État dans toutes les circonstances. Il a passé en revue le point de vue catholique, décrit le modèle protestant et il a finalement rejeté les deux. Dans sa perspective, l'Église et l'État sont unis sous les règles d'un seul Dieu. Christ est la tête des deux autorités tant civile qu'ecclésiastique. Cependant, ces deux autorités sont séparés dans l'exercice de leurs rôles dans le monde, rôles différents, mais complémentaires.

Pour cela, les rapports sont basés sur une éthique de la responsabilité qui rappelle l'exigence des autorités envers l'Église et celles de l'Église envers les autorités ainsi qu'une responsabilité ecclésiastique des autorités et une responsabilité politique de l'Église. « Les relations diverses entre les autorités et l'Église ne tolèrent aucune réglementation de principe; la séparation de l'État et de l'Église ne constitue pas davantage une solution du problème que la forme de l'Église d'État »²⁶³. En fin de compte, il y a lieu de dire avec lui qu'« aucune forme d'État ne constitue une garantie absolue. Ce n'est que l'obéissance concrète à sa mission qui justifie une forme d'État. »

²⁶² - Dietrich Bonhoeffer, *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 280.

II- Vatican II, les communautés politiques et la liberté religieuse

Depuis la Révolution française, l'Église s'opposait à la liberté religieuse. En 1863, Montalembert avait formulé l'idée de « L'Église libre dans l'État libre ». Cependant, l'Église se considérant comme le berceau de la vérité, Montalembert se heurtait à l'affirmation que la vérité seule a des droits, que l'erreur n'en a aucun, et que l'État n'était pas libre de rester neutre entre l'une et l'autre. Donc, l'Église était contre la laïcité. Sa position sera assouplie après 1945 quand elle va adopter un texte faisant la différence entre la *laïcité* qui est un régime politique, et le *laïcisme* qui est une idéologie. Plus tard, elle dira que « la foi, démarche personnelle qui intéresse l'intime de l'être et engage la conscience, ne saurait être l'objet d'une contrainte quelconque, que ce soit la pression sociale ou le pouvoir politique »²⁶⁴. Et l'État, qui hier encore lui servait de bras pour imposer ses volontés, est incompetent en matière religieuse et « n'a pas qualité pour intervenir dans le choix de conscience ». D'où un renversement de perspective.

Effectivement, depuis Vatican II, une autre tendance a vu le jour dans l'Église concernant ses relations avec l'État. Elle se définit davantage comme peuple en communion fraternelle que comme société parfaite. En fait, elle n'a pas abandonné sa conception de société parfaite, mais plutôt la construction politico-religieuse à laquelle elle a donné lieu. Le Concile reconnaît le caractère de société

²⁶³ - Dietrich Bonhoeffer, *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 297.

de l'Église, il affirme qu'elle a tous les moyens d'atteindre sa fin et qu'elle est différente de l'État et doit être libre dans la réalisation de sa mission, sans ingérence de la part de l'État. Cependant, l'Église va insister sur la défense du droit de tout homme à vivre selon sa conscience. Ainsi, le concile Vatican II a apporté une véritable transformation à l'intérieur de l'Église, que ce soit dans la vision, dans la doctrine et dans la structure de l'institution. Le point de vue désormais encouragé est celui de la liberté religieuse. A partir du Concile, le Saint Siège aura opéré un changement de vocabulaire pour parler de « communauté politique » ou de « nation » à la place de l'État et les rapports avec la communauté politique sont vus sous l'angle de la coopération et de l'indépendance réciproque.

La communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes; toutes deux sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes personnes humaines; elles exerceront d'autant plus efficacement ce service qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant compte des circonstances de temps et de lieu.²⁶⁵

Par conséquent, l'Église est entièrement libre et cette liberté « est un principe fondamental dans les relations de l'Église avec les pouvoirs civils et tout l'ordre civil. »²⁶⁶

L'Église, à partir de cette nouvelle perspective, ne réclame aucun privilège et fait clairement le choix pour la liberté de l'Église et la liberté religieuse.

Cependant,

²⁶⁴ - René Rémond, *Religion et société en Europe*, Seuil, Paris, 1998, p. 236.

²⁶⁵ - Voir Gaudium et Spes, No 76,3

²⁶⁶ - Voir : Dignitatis Humanae # 13.

si, en raison de circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté.²⁶⁷

Ce principe de liberté ne se traduit pas en un désintéressement de la dimension religieuse dans la vie des citoyens. Même si l'État doit s'abstenir d'influer en matière religieuse, il a toutefois le devoir d'assumer la protection de toute la liberté religieuse et d'assurer les conditions favorables au développement de la vie religieuse (DH, 6).

III- Haïti et le concordat de 1860

Les modes de rapport entre l'Église et l'État en Haïti se font sur la base d'instruments diplomatiques signés entre deux états indépendants, c'est-à-dire entre le Saint-Siège et la République d'Haïti. On y trouve un concordat, des conventions, des protocoles. Nous présentons ici un tableau des principales conventions.

²⁶⁷ - Dignitatis Humanae # 6.

Tableau des principales conventions signées entre le St Siège et la République d'Haïti

Date	Objet	Signataires
28 mars 1860	Concordat définissant les normes de base des rapports entre l'Église (organisation et réglementation de la religion catholique, apostolique et romaine) et l'État en Haïti et notes additionnelles.	Signé à Rome par le Cardinal Antonelli, Secrétaire d'État de sa Sainteté, pour le St Siège, et par M. Pierre Faubert, ancien ministre du Gouvernement Haïtien près le Gouvernement Français, pour Haïti
6 février 1861	Convention organique statuant sur les limites et circonscriptions des diocèses et octroyant un traitement annuel aux Archevêques et Evêques d'Haïti.	Signé à Port-au-Prince par les Sénateurs Faubert, Labonté et Mirambeau, pour Haïti, et par Monseigneur Jean Monetti, légat apostolique en Haïti, pour le St Siège.
17 juin 1862	Convention complétant celle du 6 février 1861 relative aux traitements et indemnités alloués aux ecclésiastiques en congé et à l'entretien du petit séminaire.	Signé à Port-au-Prince par Mgr Testard du Cosquer, déléгат apostolique, pour le St Siège, et par MM. Faubert, Labonté et Mirambeau, pour Haïti.
25 janvier 1940	Convention sur les biens de l'Église catholique et sur l'organisation et l'administration des fabriques paroissiales.	Signé à Port-au-Prince par Mgr Maurilio Silvani, nonce apostolique en Haïti, pour le St Siège, et par M. Léon Laleau, pour la République d'Haïti.
12 janvier 1966	Protocole de Rome entre le St Siège et l'État Haïti « dans le désir réciproque d'arriver à une amélioration de la situation religieuse haïtienne » et consacrant l'indigénisation du haut Clergé.	Signé à la Cité du Vatican par Mgr Antonio Samore, Secrétaire de la Sacrée Congrégation pour les Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires et Mgr Dante Pasquinelli, de la Secrétairerie d'État de Sa Sainteté, pour le St Siège, et par le Dr. Adrien Raymond, Sous-Secrétaire d'État aux Affaires Étrangères, par M. René Hyppolite, Ambassadeur, Chef du Protocole et par M. Fritz Jean-Baptiste, Chargé d'Affaires a.i. d'Haïti près le St Siège, pour Haïti.
8 août 1984	Protocole modifiant 2 articles du concordat de 1860 concernant la nomination des évêques et le serment de fidélité.	Signé à Port-au-Prince par Mgr Achille Silvestrini, Secrétaire du Conseil pour les affaires publiques de l'Église, pour le St Siège, et par M. Jean-Robert Estimé, pour la République d'Haïti.

La convention de base qui lie l'Église et l'État en Haïti est le Concordat de 1860. Les concordats viennent régler les différends entre l'Église catholique et les États parce que, historiquement, les situations aboutissant à la signature de tels traités ont souvent découlé d'un non-respect des frontières de l'exercice de la liberté religieuse par l'Église ou par l'État. Chaque signature de concordat doit nous rappeler que l'un ou l'autre des partenaires a failli au respect des grands principes des droits fondamentaux de la personne humaine. En effet, le concordat est un acte solennel qui instaure entre les deux autorités appelées, à des titres divers, à régir les mêmes individus, un régime d'union, de concorde et de collaboration, hautement profitable non seulement aux sujets qui en bénéficient, mais encore à la religion tout comme à la société civile elle-même. »²⁶⁸ Le système concordataire toujours en vigueur dans l'Église a été le résultat de plus de trente ans de tractations entre Haïti et le Saint-Siège.

A- Analyse du Concordat de 1860

Notre analyse du document se fait dans le but de découvrir la particularité qu'il y a dans ce mode de relation et ce qui est différent des autres modes en vigueur entre ces deux institutions. Après l'analyse du texte en lui-même, nous passerons en revue les dispositions qui ont été prises pour sa mise en application.

²⁶⁸ - Henri Wagnon, *Concordats et droit international*, Duculot, Gembloux, 1935, p. 23.

Le contexte du concordat de 1860 se situe à une époque où l'indépendance d'Haïti n'était pas complètement reconnue par la France parce qu'il fallait en payer le prix. Cette convention a été importante pour Haïti du point de vue international. Après l'indépendance en 1804, le mot d'ordre était « koupé tèt, boulé kay »²⁶⁹, en épargnant les prêtres, les médecins, les pharmaciens et tous ceux qui pouvaient, par leur formation, travailler à la reconstruction du pays. Depuis le règne de Christophe dans le Nord du pays (1806-1820), il y avait la velléité d'un accord avec Rome et les négociations ont commencé avec les gouvernements successifs bien avant qu'on ait fini de payer la dette de l'indépendance réclamée par la France. Ce n'est qu'en 1842 qu'un projet de concordat fut présenté par Mgr Rossati au président Boyer. Après discussions et modifications, ce concordat fut signé. Du côté de Rome, il y avait des points qui n'étaient pas négociables et sur lesquels elle se montrait vraiment intransigeante. De l'autre côté, l'État tenait au traité, mais il voulait en même temps affirmer sa souveraineté. Ainsi, les transactions²⁷⁰ et les négociations furent longues et c'est pourquoi le concordat est à considérer comme un « compromis de coexistence ».

Le concordat haïtien est une convention signée le 28 mars 1860 à Rome au nom du Saint-Siège et de la République d'Haïti entre le Souverain Pontife Pie IX

²⁶⁹ - Coupez les têtes, brûlez les maisons pour vouloir dire: Tuez les colons et détruisez leurs biens.

²⁷⁰ - « Le concept de transaction se comprend par analogie avec la négociation formelle. Dans les deux cas, il s'agit de fixer les termes de l'échange mais à travers des procédures différentes. La négociation formelle suppose des procédures explicites de négociation, sur des points précis, à des moments délimités [...] La transaction se réfère davantage à des procédures implicites, diffuses, continues entre des acteurs qui souhaitent ou ont intérêt entre eux une forme de confiance. P. 103, Voir Christian Maroy et al., *La foi et le métier : transactions symboliques dans les institutions chrétiennes*, dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 100, (91-124)1996.

et S. Ex. Fabre Geffrard, président d'Haïti, donc entre deux chefs d'État, mais à travers des ministres plénipotentiaires. Du côté du Saint Siège, il s'agit d'un cardinal, secrétaire d'État, mais du côté haïtien, le choix est M. Pierre Faubert, ancien aide-de-camp et secrétaire du Président d'Haïti Jean-Pierre Boyer, ancien ministre du Gouvernement haïtien auprès du Gouvernement français. Le traité a été signé dans le désir d'organiser et de régler convenablement l'exercice de la religion catholique, apostolique et romaine dans la République d'Haïti. Le concordat est signé à Rome, mais après ratification, l'échange des ratifications devrait avoir lieu à Rome ou à Paris dans un délai de six mois ou plus tôt. Il est constitué d'un texte rédigé en dix-huit articles. Ce texte principal est suivi de plusieurs « notes additionnelles » qui viendront en éclaircir les différents éléments.

Le Concordat se présente sous forme juridique, c'est-à-dire une série d'articles touchant les différents aspects devant régler l'organisation de la religion et les relations Église-État. Il comprend le texte de la convention proprement dite, une note additionnelle ainsi que la réponse à la note additionnelle, tous signés le même jour. Il sera complété plus tard de deux accords en 1861 et 1862 en vue de sa mise en application.

Dans l'analyse de ce texte, en prenant la phrase comme unité d'enregistrement et le paragraphe, qui constitue la plupart du temps un article, comme unité de contexte, nous pouvons y déceler trois grandes parties: les obligations et privilèges de l'État, l'organisation de la religion dans le pays, les

obligations et privilèges de l'Église. Nous les regroupons sous trois sortes de clauses : la reconnaissance et la protection des droits inhérents à l'Église, les clauses qui concernent l'État et celles qui concernent l'Église. Ces clauses sont les suivantes :

1-La reconnaissance et la protection des droits inhérents à l'Église :

L'article premier de ce concordat, se fondant sur un critère purement sociologique, affirme que « la religion catholique est celle de la grande majorité des haïtiens . Elle sera protégée et jouira des droits et attributs qui lui sont propres ». Implicitement, c'est la religion de l'État, du gouvernement et de ses membres. D'ailleurs, il sera dit dans une note additionnelle au concordat qu'au cas où le président d'Haïti ne professerait pas la religion catholique, le concordat sera modifié quant aux droits qui y sont attribués à un chef catholique et qui ne pourraient être exercés par un chef professant une autre religion.

Pour l'Église, « jouir des droits et attributs qui lui sont propres » suppose la prédication de la parole, l'administration des sacrements, la célébration du culte divin. C'est aussi reconnaître qu'elle est hiérarchiquement constituée et se gouverne par ses propres lois. Cet article garantit aussi à l'Église l'intégrité de sa législation. Ainsi, du même coup, « on affirme la liberté de son enseignement, la liberté de sa législation, la liberté de ses assemblées conciliaires et synodales, la liberté de ses jugements et de ses répressions, la liberté de son administration des

sacrements et de son gouvernement des personnes, la liberté de ses corporations religieuses et de sa hiérarchie, la liberté de ses propriétés. »²⁷¹. C'est probablement dans l'esprit d'assurer la totale indépendance du catholicisme par rapport aux pouvoirs établis que ces clauses ont été incluses.

2-Des règles en faveur de l'État :

Même s'il est évident que l'Église jouit d'une totale indépendance dans la gestion interne de l'institution, il y a, par contre, des règles qui renforcent le contrôle de l'État sur l'Église. Par exemple, l'article 4 précise que la nomination des archevêques et des évêques est un privilège qui revient au Président d'Haïti. Cependant, ces derniers ne pourront exercer leur juridiction avant de recevoir l'institution canonique. Ainsi, un droit de veto est laissé au Saint-Siège, car « dans le cas où le Saint-Siège croirait devoir ajourner ou ne pas conférer cette institution, il en informera le Président d'Haïti lequel dans ce dernier cas, nommera un autre ecclésiastique ». En fait, le privilège de nommer les Archevêques et les Évêques est un trompe l'œil parce qu'il est subordonné à l'institution canonique qui est réservé au Saint Siège. Il ne saurait avoir d'Évêque avec les pouvoirs spirituels nécessaires à l'administration d'un diocèse sans l'institution canonique. Le pouvoir réel de l'Évêque est conditionné à son pouvoir symbolique et ce dernier

²⁷¹ Em. Sévestre, *L'histoire, le texte et la destinée du concordat de 1801*, Lethielleux, Paris, 1905, p.231.

lui viendrait du Saint Siège. Ainsi, ce privilège est à considérer comme un droit de désignation. « La nomination ne vaut pas sans l'institution canonique, et le Pape peut la refuser quand il lui plaît, sans donner même les motifs »²⁷². Car c'est lui qui en a la responsabilité devant Dieu, devant l'Église et devant la société d'accorder ou de refuser l'institution canonique en se contentant d'un *non possumus*, sans motif de sa résolution. C'est ainsi que le principe d'une entente préalable est devenu une règle non écrite car même en accordant en principe au gouvernement le droit de nommer, c'est au Saint-Siège que revient le droit d'institution canonique.

Par ailleurs, quelle que soit son appartenance politique ou ses sympathies, l'ecclésiastique est obligé à un serment de fidélité envers l'État. Ce serment de fidélité à l'État est requis selon l'article 5 du concordat et cette obligation s'étend aussi aux vicaires généraux, aux curés et vicaires de paroisse et à tous autres membres de la hiérarchie, chefs d'écoles ou institutions religieuses.

En plus des privilèges de nommer les membres de la hiérarchie ecclésiastique et de recevoir le serment de fidélité, la prière pour le pays et pour le président est obligatoire à la fin de l'office divin dans toutes les églises catholiques d'Haïti. En effet, l'Église prend l'engagement à l'article 15 de prier pour le pays et pour le gouvernement à l'office divin parce que cela fait partie de la doctrine même de l'Église et n'est pas contraire à ses traditions. Elle a toujours prêché la soumission

²⁷² Em. Ollivier, *Manuel du droit ecclésiastique*, II^e partie, Commentaire, p. 568

aux autorités constituées (cf Rom. XIII, 1,2). « L'Église n'est hostile à aucun Gouvernement. Elle les approuve tous : empires et républiques, monarchies électives et héréditaires, oligarchies et démocraties, elle est prête à leur promettre obéissance quand ils sont définitivement établis. Elle réclame et commande pour eux la soumission ». On peut encore se référer aux épîtres de Paul (Tim., II, 1-4.). Et le texte « *Domine salvam fac republicam...* » qui constitue la prière à réciter, est le même approuvé par le Saint Siège pour la III^e République de France le 9 octobre 1875.

Comme autre règle en faveur de l'État, c'est cette obligation pour les membres du clergé de ne rien entreprendre qui soit contraire aux droits et aux intérêts de la république. Il intervient aussi dans la délimitation géographique des territoires des diocèses qui doivent en principe correspondre au tracé géographique des départements politiques. Aussi, il est clairement stipulé aux articles 2 et 11 que la fixation des circonscriptions ecclésiastiques, que ce soit au niveau des diocèses ou des paroisses, doit se faire de concert avec le gouvernement haïtien. Indirectement, c'est une exclusion du clergé de la politique et un contrôle territorial.

3-Des règles en faveur de l'Église:

Les règles en faveur de l'Église sont de deux sortes : elles concernent la liberté dans le droit commun et un régime spécial de protection et de traitement.

Cette liberté dans le droit commun se trouve explicitée dans les articles 1 et 10 où il est reconnu le libre exercice de la religion catholique avec reconnaissance de la personnalité morale, libre exercice du culte et liberté pour les ordres et les congrégations. Ensuite, la libre communication avec les membres de l'Église, entre les fidèles, le clergé, les évêques et le Saint Siège est accordée selon l'article 13. Et la liberté de l'enseignement religieux est reconnue par l'article 7.

Quant au régime juridique spécial avec protection, privilèges, donations, on peut dire qu'il se trouve éparpillé partout dans cet instrument diplomatique. Cependant, il est spécifiquement déterminé comme : une protection spéciale à l'Église et à ses ministres (art. 1); privilèges et traitement (art. 3) exemptions pour les ecclésiastiques dans d'autres conventions subséquentes. Par contre, toute référence au peuple haïtien se retrouve une fois pour toutes au premier article où le catholicisme est considéré comme « la religion de la grande majorité des Haïtiens ».

Un autre élément que l'on peut considérer comme un privilège est l'institution des chapitres et des séminaires. En effet, dans un diocèse, à côté des paroisses, il y a eu aussi les chapitres. Ces derniers étaient constitués de chanoines chargés d'aider l'Évêque et de le suppléer dans le gouvernement du diocèse, d'élire le vicaire capitulaire en cas de vacance du siège. Aussi, il y a les séminaires pour former les jeunes à la vie typique du prêtre. Ces deux institutions sont

importantes dans le rouage de l'institution. Ainsi, les articles 6 et 7 reconnaissent pour les diocèses un chapitre pour leur cathédrale et un séminaire.

Par ailleurs, il y a des points sur lesquels l'Église cède et d'autres qu'elle ne négociera pas. C'est pourquoi, dans le cadre des transactions entre les instances ecclésiastiques et étatiques, il serait mieux de dire que l'Église se situe entre l'intransigeance et le compromis car elle va tenir compte des rapports entre le fondement de la vie en société (le lien social), son identité doctrinale, morale et rituelle et sa compétence sociale, c'est-à-dire sa capacité d'insertion dans la société, de transactions multidimensionnelles et d'inscription dans le mouvement social. Étant donné qu'au cours de l'histoire, les deux institutions en présence ont fait de nouveaux choix, l'on arrive à se demander si les relations établies en 1860 se situent encore dans l'ordre du compromis ou si elles ne représentent pas plutôt un anachronisme aujourd'hui.

B- Considérations relatives

Pour bien comprendre les éléments qui permettent de déterminer si la situation de l'Église d'Haïti est à considérer comme une situation de compromis ou d'anachronisme, il y a lieu de se mettre dans le contexte changeant des réalités politiques et sociales dans la société civile et tenir compte de la doctrine du droit public ecclésiastique. Il ne faudrait pas non plus exclure la situation de l'époque où

le concordat a été signé, l'attitude de l'Église par rapport aux systèmes politiques et l'autocompréhension de l'Église et des autres institutions et leur interaction.

Dans la pratique, cette convention semble être incompatible avec la nouvelle réalité socio-religieuse, historique et politique du pays. A partir de tous les changements opérés par l'Église dans sa doctrine et son approche pastorale, avec la situation politique tant nationale qu'internationale, il y a une nécessité de se mettre en conformité avec l'esprit nouveau et avec les besoins du peuple. C'est tout à fait inconcevable et inopportun aujourd'hui d'être obligé de prier pour le président à la fin de l'office divin, surtout dans une conjoncture difficile de non-consensus, de diversité et de pluralisme politique. Ce serait aller contre la neutralité de l'État, contre la tolérance, contre la liberté religieuse et impliquer davantage l'Église dans une certaine polarisation politique.

D'ailleurs, un changement notable peut être relevé dans la formule de serment à prêter par les Évêques et autres dignitaires ecclésiastiques. Dans le texte concordataire, à l'article 5, il est écrit : « Je jure et je promets à Dieu, sur les Saints Évangiles, comme il convient à un Évêque, de garder obéissance et fidélité au Gouvernement établi par la Constitution d'Haïti... ». Dans le texte de 1984, il est écrit : « Je promets et je m'engage à garder respect et fidélité à la Constitution d'Haïti en vue de la poursuite du bien commun du pays et de la défense des intérêts de la nation »²⁷³. Dans ce nouveau texte, il n'est plus question de Dieu, des

²⁷³ - Texte français dans *l'Osservatore Romano* du 9 août 1984.

Saints Évangiles et de Gouvernement. Ce qui voudrait dire d'une part que l'État veut se démarquer clairement de toutes les empreintes de la religion et adopter une attitude de plus en plus proche de la laïcité. D'autre part, le clerc ne fait plus allégeance à un gouvernement, mais s'engage envers le pays et la constitution. Tout cela peut se comprendre dans la ligne d'un choix pour la démocratie et permet en même temps d'expliquer la tendance à une forte sécularisation dans les milieux du pouvoir.

Et d'ailleurs, jusque dans les délimitations géographiques des diocèses et des paroisses, l'évolution démographique, les nouvelles exigences de l'urbanisme, le développement rural, la montée des églises et sectes protestantes forcent d'aller au-delà de ce qui est écrit dans le concordat et qui en fait un traité dépassé.

C- Transactions personnalisées

Nous entendons par « transactions personnalisées » tous les rapports établis entre l'Église et l'État ou entre des secteurs de ces deux institutions en-dehors des normes et principes émanant du concordat. Elles peuvent prendre des dimensions formelles et informelles.

Les transactions formelles se réalisent sur la base de contrats passés entre l'État, les ordres religieux ou d'autres entités religieuses, et touchant divers points de l'activité pastorale. C'est ainsi que des contrats furent signés entre l'État et la

congrégation des Oblats de Marie Immaculée, les Pères de Sainte Croix, les Petits frères de Sainte Thérèse, entre autres. Les rencontres ponctuelles ou conjoncturelles entre les membres du gouvernement, le cabinet ministériel avec la CEH, la CHR, concernant l'enseignement, l'alphabétisation, la question migratoire etc, relèvent aussi de ces transactions formelles.

A côté de ces aspects formels, il y a toute une dynamique informelle dans les relations Église-État en Haïti. C'est ce qui fait qu'il y a toujours eu trois stratégies, trois points de vue : celle de l'Église officielle, c'est-à-dire du Vatican et de la hiérarchie; il y a celle des prêtres et des chrétiens progressistes voulant s'engager pour un changement profond au nom de leur foi et celle des opportunistes. L'aspect informel se réalise sous une base de réseau et de relations personnelles. En effet, un secteur de la hiérarchie de l'Église, les tenants de la théologie de la libération, des membres des TKL, de la gauche marxiste communiste et du centre gauche ont lutté ensemble pour mettre fin au régime des Duvalier ou encore pour travailler à l'avènement d'un changement politique, à l'établissement d'un état de droit et à l'avènement d'une nouvelle société en Haïti. En effet, le pays a connu un changement de régime en 1986 grâce au courage et à l'engagement d'une frange dans et de l'Église en coopération avec d'autres secteurs. Même s'il y a eu des défections après la chute de Duvalier, on peut dire qu'ils ont continué à travailler ensemble jusqu'à l'avènement d'Aristide au pouvoir. Toutefois, l'éclatement subséquent des alliances politiques a conduit à un éclatement sournois dans l'Église, relevant de la protestation implicite. Ceci peut

expliquer aussi pourquoi une partie de la tendance de gauche et de la tendance non alignée de l'Église continue à cheminer avec Aristide, soit par principe, par conviction ou par intérêt.

Cela crée une tension parce qu'à l'intérieur de l'Église se sont dessinés plusieurs secteurs. Ceux qui ne voulaient pas du retour à l'ordre constitutionnel croyaient que c'en était fini avec le coup d'état et la demande de réduction à l'état laïc du président. D'autres, par contre, croyaient que ce n'était pas le moment pour afficher une division parce que c'est le destin du pays qui était en jeu. Pour d'autres encore, il fallait soutenir le confrère et ils y voyaient un enjeu pour l'Église catholique. Cette situation n'est pas nouvelle dans l'Église catholique parce que, à cause des jeux d'influence et des relations personnelles, on a eu des prêtres ministres, tontons macoutes et influents politiquement. Cependant, ce courant qui appuyait le président le faisait à visière levée et les prêtres dans ce courant jouaient des rôles si importants dans leur zone de rayonnement qu'ils sont devenus des incontournables. C'est le pivot par lequel passent les grandes décisions gouvernementales pour la zone et étaient les plus grands bénéficiaires des « petits projets de la présidence » (PPP). Non seulement ils sont devenus des membres du parti au pouvoir, mais on les retrouve comme porte-parole dans différentes circonstances, dans l'administration publique comme directeur général, aumônier, consultant ou dans des représentations diplomatiques à l'étranger. A partir de là, la tension surgit tant au niveau de l'Église elle-même entre la hiérarchie et des membres du clergé qu'entre les membres de ce dernier eux-

mêmes et aussi avec les éléments de la société civile et politique. Cette situation est devenue préoccupante pour la hiérarchie et Mgr Christophe Pierre, nonce apostolique en Haïti de 1995 à 1998, s'est enorgueilli à son départ d'avoir fait sortir les prêtres de la politique et d'avoir réconcilié l'Église avec elle-même. Toutefois, nous estimons que ce n'est pas là toute la réalité.

En effet, ce mode de relations informelles avec le pouvoir engage indirectement toute l'Église catholique parce qu'il y va du crédit moral accordé aux clercs, même lorsqu'ils ne représentent plus ce qu'ils étaient avant ces changements sociaux dont nous avons parlé un peu plus haut. Et même si à certains égards le pouvoir du curé ou du prêtre en général est affecté par les nouvelles transformations, on continue à revendiquer dans son attitude l'image du bon pasteur de l'évangile.

D- Comparaison avec d'autres concordats

Si nous voulons nous en tenir aux aspects analysés dans le concordat haïtien, ces points se retrouvent également dans la plupart des autres concordats, sans pourtant que ces pays vivent ou traversent des situations de tension. D'abord, la question de protection spéciale accordée à l'Église se retrouve dans presque la totalité des concordats existants et en vigueur. Il en est de même pour les prérogatives qui lui sont accordées au niveau de l'enseignement, du traitement accordé aux membres du clergé et d'autres faveurs accordées à l'institution

ecclésiastique. En retour, l'Église accorde différents privilèges à l'État. Le cas n'est pas particulier à Haïti. C'est pourquoi l'on peut dire que ce n'est pas le mode de relation qui est à la base de la situation existant à l'intérieur de l'Église et entre elle et l'État.

IV- Concordat, démocratie constitutionnelle et liberté religieuse

Quelle que soit la forme que prend un projet de reconsidération des relations Église-État en Haïti, il y a toujours des principes dont il faut tenir compte vu le tournant socio-politique et religieux. D'ailleurs, c'est une société de plus en plus pluraliste et s'il faut encore parler d'une majorité catholique, elle est très relative. A témoin ces résultats d'une enquête réalisée en 1996 par Houtard et Rémy.

Tableau 3- Les appartenances religieuses (1982/1996)²⁷⁴

	Recensement de 1982	Enquête de 1996
- Catholiques	78.9	49.6
- Vaudous	-	3.5
- Épiscopaliens	0.2	1.4
- Protestants	11.4	23.8
- Autres	4.2	7.8

Selon ces données, la religion catholique aurait connu une baisse de 29,6% en quatorze ans. En regardant autour de nous, la pratique religieuse en général ne diminue pas, le nombre de prêtres a sensiblement augmenté, mais l'adhésion au

catholicisme a changé. D'ailleurs, les données de l'Église catholique elle-même, accusent cette forte baisse de l'appartenance au catholicisme

²⁷⁴ - François Houtart et Anselme Rémy, *Les référents culturels à Port-au-Prince*, Cresfed, Port-au-Prince, 2001, p. 38

**Tableau 4: Tableaux comparatifs de la situation démographique de l'Église :
1972-2000²⁷⁵**

Population de l'Église d'Haïti en 1972

Diocèse	Population	Catholiques	Pourcentage
Cap-Haïtien	881.730	685.000	
Cayes	1.050.000	910.000	
Gonaïves	710.000	550.000	
Port-au-Prince	1.983.826	1.880.700	
Port-de-Paix	276.000	215.000	
Total	4 901 556	4 240 700	86,51 %

Population de l'Église d'Haïti en 1997

Diocèse	Population	Catholiques	Pourcentage
Cap-Haïtien	1.143.549	800.000	
Cayes	1.300.000	935.000	
Fort-Liberté	420.000	315.000	
Gonaïves	1.059.000	738.000	
Hinche	378.000	350.000	
Jacmel	442.060	331.545	
Jérémie	463.000	326.000	
Port-au-Prince	2.400.000	2.000.000	
Port-de-Paix	395.442	305.000	
Total	8 001 051	6 150 545	76,87 %

Population de l'Église d'Haïti en 2000

Diocèse	Population	Catholiques	Pourcentage
Cap-Haïtien	1.231.476	730.770	
Cayes	1.500.000	1.000.000	
Fort-Liberté	425.000	318.000	
Gonaïves	1.300.000	750.000	
Hinche	500.000	350.000	
Jacmel	478.000	310.760	
Jérémie	500.285	360.225	
Port-au-Prince	3.500.000	2.500.000	
Port-de-Paix	430.970	280.000	
Total	9 865 823	6 599 755	66,89 %

²⁷⁵ - Les données présentées sont compilées à partir de *l'Annuario Pontificio* (1972, 1997 et 2000).

De 1972 à 2000, soit en moins de trente ans, le catholicisme a connu une baisse d'appartenance de 20%. Ceci est relativement important par rapport à l'accroissement de la population globale. Toutefois, le plus surprenant dans notre tableau comparatif est que le décroissement qu'on a eu en 25 ans, soit de 1972 à 1997, est le même que celui qu'on a eu en 3 ans, soit de 1997 à 2000. C'est un signal d'alarme sérieux pour l'Église catholique en ce qui a trait à l'efficacité de l'action pastorale pendant que le nombre des membres du clergé connaît un accroissement.

Ainsi, le premier élément important maintenant, ce n'est plus que le catholicisme soit la religion de la grande majorité, mais plutôt la nécessité de l'affirmation de la liberté religieuse, ce, pour être conséquent avec soi-même au niveau de la constitution du pays et au niveau des déclarations de l'Église, spécialement le document conciliaire *Dignitatis Humanae*. Ensuite, il y a le renoncement aux privilèges de la part de l'Église, surtout à ceux qui ont des répercussions pastorales préjudiciables, car il ne faut pas oublier que, pour l'institution ecclésiale, la première loi est le bien des fidèles, le salut des âmes, *salus animarum, suprema lex*. Enfin, il ne faut pas oublier la liberté de l'Église dans la nomination des Évêques et des autres membres de la hiérarchie comme le demande le document *Christus Dominus*. En fait, il subsiste une certaine pratique, mais la loi est toujours là pour obliger quand il le faut.

Généralement, après un régime dictatorial, il y a de nouvelles dispositions qui sont prises pour l'avenir d'un pays. C'est ainsi que depuis un certain temps, spécialement après les événements de 1986, la république d'Haïti a fait le choix pour l'instauration de la démocratie et des dispositions semblent être prises pour que ce choix devienne réalité.

Dans le cas d'Haïti, il n'incombe pas seulement de faire des choix, mais surtout de prendre des mesures d'accompagnement pour qu'ils ne restent pas vœux pieux. En effet, « une démocratie formelle, en dépit de ce qu'il semble, est trompeuse dans le cas d'un peuple qu'un manque massif d'instruction et d'informations ou des conditionnements médiatiques systématiques et malhonnêtes n'ont pas mis en mesure de juger des problèmes dont il est censé trancher ». ²⁷⁶ C'est pour nous une façon d'affirmer que la démocratie en soi ne saurait exister, mais qu'il existe des démocraties avec des principes de base, des institutions et des comportements communs. En fait, la démocratie peut être considérée comme une utopie. « Mais il ne faut pas confondre utopie et chimère et y voir une idée folle ou délirante, qui ne nourrirait que l'illusion et n'aboutirait qu'à la déception; on doit l'entendre au contraire, au sens d'E. Bloch, comme un idéal stimulateur qui, à ce titre, n'est jamais susceptible d'une réalisation complètement satisfaisante, mais suscite des initiatives et se révèle donc dynamogène. » ²⁷⁷

²⁷⁶ - Alain Mougnotte, *Éduquer à la démocratie*, Cerf, Paris, p. 58.

²⁷⁷ - A. Mougnotte, op.cit. pp. 104-105. L'auteur fait référence au livre d'Ernst Bloch, *Le principe espérance*, t. III, Gallimard, Paris, 1992.

En effet, depuis le Code noir de 1685, en passant par les différentes constitutions pour aboutir à celles de 1983, on peut dire que toutes les règles de droit ont été taillées sur mesure. Elles visaient les intérêts des dirigeants en oubliant que le pays est un et qu'il n'y a qu'une seule catégorie de citoyens. En 1961, le président Duvalier a écrit une nouvelle constitution afin d'abolir le sénat. En 1964, c'était pour se faire élire président à vie. En 1971, c'était pour réduire l'âge de la majorité politique et ouvrir la voie à sa succession par son fils Jean-Claude alors âgé de dix-neuf ans. Cependant, à partir des Constitutions de 1987, il y a reconnaissance d'un besoin de justice sociale, d'un plus grand pas vers une démocratie à l'haïtienne et c'est ce qui fait que ce document légal est vite devenu un symbole.

D'abord, c'est la reconnaissance du créole comme base de l'unité nationale parce qu'il est parlé et compris par tous les haïtiens. Ainsi, le créole et le français sont devenus les langues officielles de la république, privilège toujours réservé au français dans les constitutions. Tout doit être écrit dans les deux langues, depuis les mandats (Art. 24-3) jusqu'aux lois (Art. 40) avant d'être divulguées par la radio et la télévision et publiées sous forme écrite. (Voir art. 23, 32-3, 35-1, 256). Il n'y a pas de doute que c'est un grand pas, même si les limites sont patentes et les visées de ces nouvelles constitutions sont un peu utopiques : démocratiser la nation, décentraliser le pouvoir et instituer le principe de la séparation des pouvoirs. (Préambule de la constitution de 1987)

Toutefois, la démocratie est-elle l'apanage exclusif de l'État et ne résulte-t-elle seulement que d'un choix politique? Comment l'Église se comporte-t-elle par rapport à la démocratie? Le choix de l'Église pour la démocratie se fait à travers son approche des communautés politiques et de la liberté religieuse. À côté de la liberté religieuse est revendiquée la liberté de l'Église comme principe fondamental dans ses relations avec les pouvoirs civils et tout l'ordre civil.

Dans le document conciliaire *Dignitatis Humanae*, il y a deux affirmations importantes qui vont à l'encontre du concordat. C'est d'abord que l'État ne doit pas interférer dans les activités religieuses des personnes et des groupes. Les activités religieuses doivent se situer dans les limites de ce qu'on peut appeler le juste ordre public : sauvegarde des droits de tous, convivance dans la justice, moralité publique, sans aucune discrimination parmi les citoyens. De là, on peut dire que l'Église n'attend pas de l'État une aide quelconque du point de vue juridique et civil pour imposer ses points de vue. En deuxième lieu, l'Église catholique ne cherche aucun privilège. Elle ne veut que la reconnaissance effective de la liberté religieuse, la même pour elle que pour les autres groupes religieux.

Après le dernier concile, cette préoccupation est demeurée et on la retrouve chez Paul VI et Jean-Paul II. Même l'Organisation des Nations-Unies, dans sa charte, fait référence à la liberté religieuse en stipulant en son article 18

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de

conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

V- Les particularités du concordat haïtien

D'abord, concernant la lettre du concordat, c'est un traité signé entre le Saint-Siège et le gouvernement d'Haïti en fonction d'un clergé européen. A preuve, dans la convention du 17 juin 1862 passée à la suite du concordat pour compléter celle du 6 février 1861, il y est prévu une allocation pour le premier trousseau, des frais de transport pour les vacances, et tout cela est réglé en francs alors que la monnaie locale était la gourde. Par exemple, il y est dit : « [...] pour frais d'installation, une fois payés, à l'Archevêque dix mille francs, à chaque Évêque huit mille et deux mille francs pour tous frais de voyage, d'Europe en Haïti ». Et dans le même document, il est dit que « L'État prend , [...] à sa charge, l'entretien au Petit Séminaire de vingt boursiers pour chacun desquels il allouera, par an, une somme de dix-huit cent gourdes, monnaie nationale ». Aujourd'hui, le clergé n'est plus exclusivement français, ni européen. Il est aussi canadien, américain, latino-américain et majoritairement haïtien.

Le panorama de l'Église a changé. Sous le gouvernement de Lescot, c'est l'arrivée des différentes communautés missionnaires de l'Amérique du Nord. A partir de 1966, il y a la mise en place d'un clergé indigène, les rencontres de Medellin et de Puebla, ainsi que l'émergence du courant de la théologie de la

libération. Beaucoup de facteurs ont été pris en considération dans l'approche ecclésiologique et pastorale. Les vocations indigènes ont augmenté et la vision des gens de l'Église ont changé. Elle devient de moins en moins étrangère et de plus en plus intégrée.

Par contre, le clergé lors de la signature du concordat était vraiment un. Il venait exclusivement de la France et était comme un pendant du colonialisme. Et c'est ce qui explique que tous les haïtiens des anciennes générations ont nécessairement un Pierre, un Jean, une Marie ou un nom de saint devant leurs noms autochtones ou autres. C'est peut-être une façon de christianiser les esprits, mais c'est du même coup un rejet de l'anthroponymie haïtienne. Aujourd'hui, le panorama du clergé est si diversifié qu'il est relativement difficile de trouver un consensus, même sur des points disciplinaires. En plus des multiples communautés religieuses avec leur charisme et leurs objectifs de mission, il y a le clergé diocésain. Des prêtres haïtiens se retrouvent dans le clergé religieux et dans le clergé diocésain. Ils sont traversés par différentes tendances politiques, des plus engagées aux plus conservatrices. C'est ce qui fait qu'on a abouti à une Église fragmentée et c'est ce qui mine l'unité.

Après avoir constaté l'inadéquation d'un tel système et avec l'évolution sociale, politique et pastorale, on pourrait se demander par quel nouveau mode de relation l'Église et l'État vont continuer à accompagner le peuple haïtien. En effet, un nouveau mode de relation ne semble pas indispensable, mais les modalités de

sa mise en application doivent tenir compte des facteurs tant ecclésiaux et pastoraux que sociaux et politiques.

En effet, la recherche de nouvelles modalités impose de faire une relecture des changements qui ont marqué l'institution ecclésiale, l'État et la société civile durant les dernières années. De 1984, lors de la dernière modification du concordat, à aujourd'hui, le visage politique a complètement changé. Une nouvelle constitution fut mise en vigueur et l'État a choisi le chemin de la démocratie. En même temps, il y a une dégradation de la situation politique et économique due à un manque de préparation pour vivre les nouveaux changements. L'État ne peut plus répondre à ses engagements et assurer le bien commun. Du côté de l'Église, des dispositions n'ont pas été prises non plus pour vivre l'après-Duvalier dans le contexte de Vatican II et pour réorganiser les structures. Elle se contente de rester dans la situation de domestication d'avant 1980. Cependant, les remous de la théologie de la libération avec les écrits des frères Boff et de Segundo, la mouvance politique et l'engagement de certains prêtres en Amérique latine comme Camillo Torres, les frères Cardenal, Miguel Descoto, la conjoncture socio-politique haïtienne, tout cela a suscité un nouveau mode d'engagement chez certains prêtres. De là, l'indifférence affichée et par surcroît le rejet clair et net de la plupart des articles du concordat. Des membres du clergé se prennent même pour des leaders politiques et des homélies pendant la liturgie eucharistique deviennent des harangues plus ou moins partisans. Quant à la société civile, on dirait qu'elle n'a jamais existé comme entité organisée. Les différents syndicats,

associations de professionnels, groupes de pression, clubs et autres organisations civiles ont toujours gardé un profil bas. Il a fallu attendre la fin des années quatre-vingt-dix pour que cette société civile commence à se réveiller. Malgré tout, elle fait le jeu des pouvoirs politiques, tellement les groupes d'intérêt ont appris à gérer leurs divergences de manière intolérante. Ainsi, dans le réveil haïtien d'après 1986, un pluralisme religieux et politique s'est imposé, entraînant une dissémination du croire et une certaine sécularisation des institutions. De là, une remise en question tacite des rapports Église-État en Haïti, et indirectement, du concordat qui les a longtemps fondés.

Si l'on s'en tient à la période visée par notre étude, on peut comprendre que l'État a souffert d'un déficit d'action dans son rôle de régulateur social et politique. Les églises, à travers leurs institutions, ont malgré tout aidé sur le plan du discours axé sur l'espérance et la foi en un Dieu bon pour les pauvres, mais aussi elles ont joué un rôle supplétif et caritatif dans un système d'assistencialisme.

La situation politique formelle de l'Église catholique en Haïti n'a rien de particulier en ce qui a trait au principe des relations. La plupart des pays latino-américains et européens sont aussi liés au Saint-Siège par un concordat. On peut citer entre autres les cas de l'Italie, de l'Espagne, de l'Argentine, de la République dominicaine et de beaucoup d'autres pays. Cependant, à cause des particularités historiques et culturelles et des prérogatives existant dans cet instrument diplomatique et juridique, il peut paraître inadapté au contexte de l'Haïti

d'aujourd'hui. Il est comme en porte-à-faux avec la doctrine de l'Église et avec les prescrits de la nouvelle constitution haïtienne. De surcroît, les relations informelles entre l'Église catholique et le pouvoir politique en Haïti apportent une nouvelle discordance et créent de nouveaux types de clergé. L'Église est en mutation et cherche à se situer. Pour le moment,

elle est traversée par trois (3) grands courants : a) une aile conservatrice peu encline à remettre en cause privilèges et modes d'interventions; b) une aile partisane d'une mutation de l'Église pour de nouvelles pratiques en faveur des démunis; c) une aile radicale, voulant révolutionner aussi bien la société que l'institution.²⁷⁸

Ces incongruités obligent à se demander ce que sont devenus les principes directeurs qui guident les deux institutions, spécialement dans cette Église où il n'est pas permis de faire de la politique. Cette ambivalence entre le formel et l'informel, et entre la pratique et le discours, mettent à jour ou suscitent différentes crises institutionnelles, et installent dans l'imaginaire de la population une nouvelle représentation de l'Église.

²⁷⁸ - Jean Lebeke, « Divisions et contradictions de l'Église catholique d'Haïti », dans *Haïti Observateur*, édition du 28 août au 4 septembre 1987, dans Association des amis et amies du Père Aristide à Montréal, *Quelque chose a changé en Haïti*, CIDHICA, Montréal, 1988, p. 223

Chapitre Sixième

Entre catholicité et haïtianité : identité, herméneutique et lien social

Pour trouver une explication à la situation actuelle sévissant dans l'Église en Haïti et à l'évolution du phénomène religieux dans ce pays, il est nécessaire de prendre en compte des éléments qui ont marqué la vie de cette Église. En effet, certains comportements et faits, comme la question identitaire, la responsabilité, la gestion du pouvoir dans une institution en Haïti, ne peuvent être compris en dehors des considérations historiques et de l'héritage colonial parce que la situation coloniale a engendré une mentalité et des réactions différentes chez un peuple ayant évolué dans un autre contexte. C'est l'occasion pour nous de rappeler cet avertissement de Gabriel Le Bras : « Rien de plus redoutable pour la sociologie religieuse que l'oubli de l'histoire. »²⁷⁹ Ce rappel de l'histoire ne doit pas seulement toucher le court terme car il prend parfois longtemps pour saisir l'influence d'une conjoncture et saisir une mentalité. D'ailleurs, « la mentalité est même, de tous les éléments constitutifs d'une société, le plus difficile à détruire. Un homme peut être arraché à son milieu, conduit dans des milieux étrangers ou enfermé dans un cachot, mais la société dont il fait partie continuera à vivre en lui par ses croyances, par le contenu tout entier de sa vie mentale et de ses connaissances qu'il transportera avec lui. Si cet homme en a la force, ou s'il

²⁷⁹ - Cité par M. Merle dans « Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile », *RDC* 23(1973)186.

rencontre des collaborateurs, il pourra réédifier dans un milieu éloigné une société semblable à celle qu'il a quittée. »²⁸⁰ Toutefois, ce sont avant tout les questions identitaire et de sens qui contribuent à renforcer le lien social nécessaire à la survie de toute communauté et de toute institution.

I- La question identitaire

Parler d'identité revient à considérer ce qui renvoie à l'unité, ce qui fait la cohérence, ce qui donne un sens commun d'appartenance. C'est faire appel en même temps aux notions d'inclusion et d'exclusion parce que l'identité est à la fois l'expression d'une différenciation et d'une singularisation construites à partir d'expériences cumulées au fil du temps. C'est le résultat de transactions entre ce qui nous est attribué et ce que nous voulons. Toutefois, comment concilier cette notion d'identité avec le cheminement de l'Église d'Haïti et la situation de celle-ci de 1980 à 2002?

A- Un héritage de la colonisation

La question identitaire fait problème dès le début et se vit comme une crise dans un pays ayant vécu une situation de colonisation. En prenant Georges Balandier comme point de départ, nous pouvons dire que des éléments de son

²⁸⁰ - M. Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, p. 334, cité par O. Mannoni dans *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, 1950, p. 106-107.

approche théorique sur la situation coloniale nous apportent des lumières. Dans sa perspective, quand on parle de situation coloniale, il faudrait la considérer comme un tout, en tant que système, incluant le colonial et le colonisé. Nous voulons dès le départ situer l'Église catholique du côté du colonial, car elle a débarqué en maître avec les premiers colons et était comme un appui inconditionnel dans leurs conquêtes. « L'Église catholique s'est complètement associée à l'esclavage et à l'exploitation. Sans hésitation, sans remords. Les prêtres étaient de vrais colons. Leur culpabilité, leur complicité s'est prolongée jusqu'au XXe siècle. »²⁸¹ Les colonies constituent des sociétés plures et se composent en général « d'un nombre de groupes plus ou moins conscients de leur existence, souvent opposés les uns aux autres par la couleur, et qui s'efforcent de mener des vies différentes dans les limites d'un cadre politique unique ». ²⁸² En effet, G. Balandier a beaucoup étudié les sociétés coloniales africaines. Et dans sa description de ces sociétés qui sont facilement comparables à celle d'Haïti, il continue de dire que

ces groupes qui parlent des langues différentes ont une nourriture différente qui leur sont désignées par la loi ou la coutume, portent des vêtements différents [...], vivent dans des types différents d'habitations, chérissent des traditions différentes, adorent des dieux différents, entretiennent des idées différentes du bien et du mal. De telles sociétés ne sont pas des communautés.²⁸³

Tout cela est encore vérifiable de nos jours dans le contexte haïtien où l'on parle de *moun anro* et de *moun anba*²⁸⁴, avec des quartiers réservés et d'autres considérés

²⁸¹ - J-B. Aristide, *Tout moun se moun. Tout homme est un homme*, Seuil, Paris, 1992, p. 199.

²⁸² - Voir G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1963, p. 15-16.

²⁸³ - idem

²⁸⁴ - Pour signifier la bourgeoisie et le peuple.

comme mal famés, des gens qui s'habillent en Pierre Cardin ou à Fifth Avenue ou dans les grands magasins de Pétion-Ville et d'autres qui se font encore confectionner leurs habits ou se contentent des pèpè (vêtements d'occasion).

En effet, une société coloniale, c'est une société où il y a une minorité numérique et dominante, et une majorité numérique, considérée comme minorité « en tant que socialement, politiquement et économiquement subordonnée ». La colonisation est supportée par trois forces difficiles à dissocier : l'action économique, l'action administrative et l'action missionnaire. La société coloniale est une société divisée ethniquement et spirituellement, « La colonisation a introduit [...] la confusion religieuse, opposant le christianisme aux religions traditionnelles et les chrétiens des différentes églises entre eux. »²⁸⁵ C'est à partir de là qu'il faut saisir la perception qu'on a toujours eu du vaudou en Haïti et la tendance à le combattre. Le principe en question ici est celui du colonial et, en matière de religion, tout était spécifié dans le Code Noir de 1685 (Voir Chap. I).

La colonisation est caractérisée encore par des complexes qui imprègnent le « colonial » et le « colonisé » parce qu'elle est faite de rapports d'exploitant à exploité, de dominant à dominé, de maître à serviteur. R. Maunier²⁸⁶ en parle comme les *rulers* et les *ruled*. Les *rulers* souffrent d'un complexe de supériorité ou

²⁸⁵ - G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1963, p. 21.

²⁸⁶ - R. Maunier, *The Sociology of Colonies. An Introduction to the Study of Race Contact*, Edité et traduit par E. O. Lorimer, London, 1949, Chapitres II, IV et XV.

de ce qu'il appelle encore *cultural imperialism*. Cela leur vient de cette tendance à la domination que les dominants (*rulers*) comprennent comme *the superiority and the responsibility of the governing people*. Les dominés (*ruled*) ont tendance à imiter les dominants. C'est ce qui fait que « la colonisation est un fait de puissance », elle entraîne la perte de l'autonomie, une « tutelle de droit ou de fait ». Et tout mouvement, toute revendication, toute situation inacceptée est vu

par le colonial comme une remise en discussion de l'ordre établi, par le colonisé comme un essai de reconquérir l'autonomie. A chacun de ces moments, qui peuvent se repérer au long de l'histoire de la société colonisée, celle-ci présente un état de crise caractérisé.²⁸⁷

En effet, les sociétés colonisées sont des sociétés traversées par des crises créées par la colonisation. « Sur l'état de crise qui les affecte, sur les problèmes ardues et complexes qu'elles posent; à un degré plus ou moins important, elles sont considérées comme des sociétés malades ».²⁸⁸

Dans son essai de théorisation de la situation coloniale, il a essayé de trouver des traits personnels et sociaux pour caractériser le colonialisme. Parmi les éléments cités, il y a le complexe d'infériorité qui est parfois invoqué pour expliquer certains comportements du colonisé. Il y a aussi le complexe de dépendance et la fuite de la responsabilité personnelle. De plus, il a cité différents points tels que : la dépendance politique, la dépendance économique, le manque de

²⁸⁷ - G. Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. CX, 2001, p. 29.

²⁸⁸ - G. Balandier, loc. cit., p. 23.

contact entre les indigènes et la « caste dominante », des réalisations sociales insuffisantes. Ensuite, il continue sa caractérisation en citant : la supériorité de la race blanche, l'incapacité des indigènes à se diriger, le despotisme des chefs traditionnels, la tentation des leaders politiques modernes à se constituer en « clique dictatoriale », l'incapacité des autochtones de mettre en valeur les ressources naturelles de leurs territoires, les médiocres ressources financières et la nécessité de maintenir le prestige. Par analogie, tout cela caractérise Haïti et l'Église concordataire haïtienne jusqu'au coup de force de Duvalier en vue de l'indigénisation. Nous parlons de coup de force en référence à toutes les tracasseries subies par l'Église, les exils et autres persécutions forçant l'Église à des tractations aboutissant au protocole de 1966 pour la nomination des cinq évêques haïtiens. Pourtant, même après 1966, cette mentalité coloniale se retrouve, mais diffuse et disséminée, et c'est ce qui permet aujourd'hui de poser le problème de l'haïtianité de notre indigénisation.

En effet, avant d'être colonie espagnole puis française, Saint-Domingue fut habité par des indigènes caraïbes, les Arawaks. A cause du mauvais traitement des Espagnols, ces indigènes disparurent graduellement et ils furent remplacés par des Africains. Ces derniers avaient leurs croyances qu'ils amenèrent avec eux dans la colonie. La rencontre de leur animisme avec le catholicisme donna naissance au syncrétisme vaudouesque d'aujourd'hui. C'est cela qui caractérise l'haïtien d'aujourd'hui: l'animisme à coloration catholique. Une identité floue si l'on s'en tient à la référence continuelle à l'Afrique comme *l'Alma mater*, alors que l'île fut

habitée d'abord par des amérindiens et des espagnols avant d'avoir les africains comme troisième race à y être implantée.

B- Une Église française

Colonie française devenue indépendante en 1804, Haïti va garder un contact étroit avec la France et va assimiler par osmose toutes les transactions caractérisant les relations de la France avec l'Église catholique en particulier. Le modèle français et son influence sur Haïti expliquent entre autres le mode des relations Église-État existant dans ce pays. C'est ce qu'atteste d'ailleurs le concordat de 1860 qui est comme une reprise sur bien des points de celui du Saint-Siège avec la France de Napoléon en 1805. Tout a été fait par et pour les Français et dans un esprit français, puisque le clergé catholique a été blanc et français. Les conventions de 1861 et de 1862 signées pour la mise en application du concordat dénotent clairement que tout a été fait en fonction du clergé français. A preuve ces passages qui utilisent clairement des éléments strictement français dans les négociations : le passage pour les prêtres sur les bateaux en partance pour la France, la référence au franc comme unité monétaire quand on parle du clergé et à la gourde pour ce qui est des séminaristes haïtiens. L'accès au sacerdoce était fermé aux enfants illégitimes dont les parents n'ont pas été de bons chrétiens dans un pays où le mariage (religieux ou civil) est une exception et où la grande majorité des gens ont au fond une certaine pratique vaudouïsante (syncrétisme).

Couramment, le mode d'union est le *plaçage*²⁸⁹ (concubinage) qui est toutefois différent de l'union libre. Les premiers prêtres haïtiens ont été formés dans un moule français. Ainsi, à l'heure de l'indigénisation, on peut comprendre l'incapacité pour l'Église catholique en Haïti de se définir et de se donner une ligne de conduite, car toujours elle nage dans l'inconfort et l'incertitude des décisions et est toujours à la solde des blancs en ne prenant aucune initiative.

Plus tard, à partir de 1915, ce fut l'occupation américaine et la grande percée du protestantisme. Pendant cette occupation (1915-1934), il y a eu l'implantation du protestantisme et une velléité d'indigénisation du clergé catholique. Mgr Jan eut à écrire en 1924 : « Ils en ont assez de nous, prêtres français et étrangers.... »²⁹⁰. Cependant, avec l'hégémonie américaine dans la zone et le fort mouvement migratoire vers les États-Unis, et le constant va-et-vient entre les deux pays, il y a une circulation d'idées qui apporte de plus en plus dans la vision des gens une tendance vers une religion civile et un fort courant de sécularisation.

En gros, on peut dire que de 1860 à 1944, l'Église d'Haïti était française et il n'y a pas eu de volonté réelle d'indigénisation. « Les prêtres français en charge du Séminaire de Port-au-Prince bloquaient le recrutement sacerdotal en raison de la pauvreté financière mais aussi sous prétexte de prudence et par une (sic) manque

²⁸⁹ - Le plaçage est une union structurée qui correspond à un « mariage » coutumier. Il ne peut être assimilé au concubinage ou aux divers modes d'unions consensuelles. Il représente pour 80% de la

de confiance plus ou moins conscients dans les jeunes haïtiens. »²⁹¹ En effet, l'Église d'Haïti était une chasse gardée des Français et il est rapporté que Mgr Le Gouaze travaillait à bloquer la nomination de Mgr Colignon comme évêque des Cayes.²⁹²

C- L'expérience québécoise et la révolution tranquille

A partir de 1943-1945, c'est la percée des missionnaires canadiens (québécois) et l'introduction des différentes communautés religieuses nord-américaines sous le gouvernement d'Élie Lescot. C'était comme un renversement de la vapeur, de l'Europe en Amérique du Nord et c'est une seconde influence continentale reçue qui va forger la mentalité d'une partie du clergé. Le clergé français va rester influent et prépondérant dans le ministère paroissial, mais les autres activités auront désormais une touche américaine et québécoise. Une autre façon de faire va entrer dans l'Église avec un nouvel esprit. Les québécois sont présents en province plus que dans la capitale, et même hors des villes de province. Les religieux et religieuses commencent à être vus sans costume spécifique, sans voile. D'un côté, c'est le choc, mais d'un autre côté, c'est l'ouverture à un autre style d'Église. L'approche missionnaire est différente et la grande ouverture d'esprit de ce courant suscite une meilleure intégration des

population la façon de fonder un foyer. Voir Serge-Henri Vieux, *Le plaçage, droit coutumier et famille en Haïti*, Publisud, ACCT, Paris, 1989, p. 9.

²⁹⁰ - Mgr Jan, *Collecta*, Deschamps, Port-au-Prince, 3:190.

²⁹¹ - Micial M. Nérestant, *L'Église d'Haïti à l'aube du troisième millénaire*, Karthala, Paris, 1999, p. 133.

²⁹² - *ibidem*, p. 134.

Québécois au milieu haïtien. Par contre, après Vatican II, ce fut le désenchantement au Québec et le début de la révolution tranquille. Ces missionnaires québécois ont une influence telle que pendant longtemps dans la perception des Haïtiens, tous les Canadiens sont francophones alors qu'en fait, les francophones ne représentent qu'une minorité au Canada.

A un certain moment de l'hégémonie française, soit sous le gouvernement de Lescot, les ordres religieux québécois font leur apparition sur le terrain. Une toute autre mentalité va se frayer un chemin dans l'Église d'Haïti. Avec leur apparition dans le paysage religieux, ce n'est plus l'uniformité de pensée, d'approche et de mentalité religieuse. C'est l'émergence d'un nouveau type d'Église. En effet, l'ordre religieux en général répond à des caractéristiques particulières. Le style de vie est fait du partage des biens matériels et spirituels (la vie commune) et sous un même toit (la vie en commun). Aussi, il y a le patrimoine de l'ordre.

La tradition comme permanence d'une singularité historique communément reçue par les adhérents et socialement reconnue devient l'objet de doutes ou de mises en cause, même que certains de ses éléments sont rejetés. Les assises de crédibilité sociale se lézardent, en viennent à s'effriter et à prendre une extension variable selon les cas.²⁹³

En gros, les Bretons, du clergé séculier, formaient et constituaient l'Église d'Haïti avec un projet d'évangélisation désinculturé. Par contre, les Québécois

²⁹³ - Paul-André Turcotte, « Le temps des avents. Attentes et débats dans les ordres religieux québécois à l'heure du concile Vatican II », dans G. Routhier, dir., *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Fides, Montréal, 2001, p. 96

étaient plutôt des religieux. « L'ordre religieux se définit [...] par un projet d'une autre église et d'une autre société qui conteste relativement mais réellement à la fois la société et l'Église selon les liens que l'une et l'autre entretiennent ». ²⁹⁴ Sans négliger « des tensions et des transactions », à la fois « d'ordre culturel et institutionnel », la cohabitation n'affectait pas l'unité apparente de l'Église parce que les deux catégories de missionnaires étaient des Blancs, des Occidentaux et n'étaient pas originaires du tiers-monde. Toutefois, dans l'action, la tendance était nettement différente parce que ces nouveaux visages d'acteurs ecclésiaux reflètent un sens de la mission différent et un projet d'action tourné non seulement vers l'évangélisation, mais aussi vers le service du prochain, le développement socio-économique et l'éducation. Avec eux, c'est une nouvelle image de l'acteur ecclésial qui s'impose socialement et s'identifie comme religieux éducateur. Ils vont exercer leur influence en éducation, mais leur approche contraste avec la formation des FIC qui utilisaient le fouet et le bâton et qui était aussi discriminatoire à certains égards (par exemple, au Cap-Haïtien, les différentes classes divisées en A, B, C avec les enfants aisées, à peau claire et de classes socialement ascendantes en A et ces classes sont tenues par les frères. Les autres classes par les professeurs laïcs. Toujours au Cap-Haïtien, les sœurs de St Joseph de Cluny ont deux écoles sur un même campus. L'une privée et l'autre publique et chacune avec sa clientèle cible). Cette façon de faire a contribué à dichotomiser la société.

²⁹⁴ - Benoît Lévesque, « Note critique sur L'enseignement secondaire public des Frères éducateurs

Peu de temps après le début de l'installation des missionnaires québécois dans le pays et la présence d'un évêque québécois au sein de l'épiscopat haïtien, le Québec connaît une transformation accélérée au niveau de son Église et de sa société. Ce grand bouleversement qui accompagne et suit la période conciliaire est connu sous le nom de révolution tranquille. Celle-ci vient marquer le triomphe d'un nationalisme pragmatique pour signifier « une rupture avec le nationalisme de survivance et le monopole de l'Église sur la culture ». Cette révolution tranquille coïncidait en Haïti avec la pression pour la mise en place du clergé indigène. De fait, l'épiscopat a toujours été français depuis la signature du concordat. Et tout cela, dans la tourmente des bouleversements politiques et des mises à jour du concile.

D- L'ouverture de Vatican II

Avec Vatican II, c'est l'époque des grands changements et des nouvelles orientations dans l'Église, c'est l'époque où « la question de la conformité institutionnelle admet des accommodements plus ou moins factices selon la personnalité des directions congréganistes et le poids des coutumes. L'arbitraire des unes et la persistance des secondes donnent lieu à des jeux circonstanciés entre les acteurs. »²⁹⁵ On aboutit à une sorte de désagrégation de la plausibilité qui amène une forme de « crise d'identité » à l'intérieur des congrégations dans leur

(1920-1970). Utopie et modernité », dans *SR* 19/4(1990)473.

²⁹⁵ - P-A. Turcotte, loc. cit., p. 97

recherche d'intégration. De là, chacun cherche à « autolégitimer une façon de vivre personnalisée » qui se fait aujourd'hui « dans des conditions inédites ».

L'aggiornamento de Vatican II et les effets de la révolution tranquille ont contraint beaucoup de congrégations religieuses à se redéfinir et même à se relocaliser géographiquement. C'est ainsi que de 1958 à 1971, les religieux et religieuses québécois à l'étranger sont passés de 2656 à 4175 alors qu'au Québec même, c'est une diminution de 6103 à 4095 qu'on a connu de 1962 à 1971²⁹⁶. Ce qui veut dire que tout ce qui se vivait comme remise en question, risque de dissolution, crise d'identité, protestation, a connu un déplacement du Québec vers l'extérieur. La principale raison, « c'est que le catholicisme québécois comportait, au pluriel, des courants opposés et relativement reproduits dans les ordres religieux .»²⁹⁷ Et l'Église d'Haïti était aussi traversée par une crise avec cette recherche d'adaptation à Vatican II et aussi en absorbant par osmose ce qui traversait les ordres religieux québécois.

Toujours après Vatican II, les relations d'Haïti avec les autres pays de l'Amérique latine se font plus étroites et l'acceptation d'Haïti au CELAM explique davantage les influences de ce sous-continent sur l'Église d'Haïti, surtout au

²⁹⁶ - B. Lévesque, loc. cit., p. 479.

²⁹⁷ - P-A. Turcotte, « Le temps des avents », loc. cit., p. 116.

niveau des communautés ecclésiales de base et de la théologie de la libération. Les liens avec la CLAR au niveau des ordres religieux se resserrent. Donc l'après Vatican II et les missionnaires québécois n'apportent pas seulement un changement dans la tenue vestimentaire et dans l'application des constitutions, mais c'est un autre mode d'implication. Avec cette nouvelle tendance, on n'attend plus des gens qu'ils viennent vers l'Église, mais c'est l'Église qui va vers eux. Il y a de nouveaux modes d'implication dans les activités sociales, communautaires, spécialement au niveau de l'éducation et du développement communautaire. Beaucoup de membres de l'Église se retrouvent dans ce nouveau style. Toutefois, l'Église commence à être tiraillée, écartelée entre cette nouvelle impulsion et le travail pastoral traditionnel. Déjà l'unanimité n'était pas encore faite avec ces ouvertures découlant de Vatican II.

Toutes ces tendances diverses trouvent un espace d'affirmation dans l'Église pour faire d'Haïti au point de vue religieux une « société distincte dans les Caraïbes », une situation d'« exceptionnalisme ». La France, le Québec, l'Amérique latine, les pressions de Vatican II, la question de l'indigénisation, le romanisme de la hiérarchie locale, tout cela a contribué à diversifier la tendance dans l'Église d'Haïti et à lui faire une identité floue qui la rend difficile à qualifiable et à cerner.

Cette situation non identitaire est la résultante d'un melting-pot de tendances sociologiquement identifiées et non assimilables l'une à l'autre. Ceci

aboutit à un climat de conflit à l'intérieur des ordres religieux dans le cheminement vers une certaine inculturation de la vie religieuse, engendrant l'incompréhension entre les membres autochtones à la recherche d'une identité religieuse et les supérieurs de ces ordres par rapports aux normes et constitutions de ces communautés étrangères. C'est alors l'éclatement ou encore une situation de compromis où les communautés se scindent en deux branches tout en se côtoyant. Cela met une tension au sein de la Conférence Haïtienne des Religieux (CHR) et aussi entre la CHR, très ponctuelle et très intégrée, et la Conférence Épiscopale d'Haïti (CEH), plus conformiste. D'où une situation interne de tension sévissant à l'intérieur de l'Église institutionnelle et des ses institutions intermédiaires.

E- Le rêve de Duvalier

Entre-temps, Duvalier va essayer de mettre en application un rêve depuis longtemps caressé en se prévalant des prérogatives du concordat pour la nomination des évêques et la mise en place d'un clergé indigène. Il ne faut pas oublier qu'avant de devenir président de la République, Duvalier est un écrivain haïtien du courant indigéniste et membre fondateur de l'école d'ethnologie. Son projet d'indigénisation du clergé va être réalisé, mais avec un accueil et un succès mitigés. A son projet d'implanter un clergé indigène, Mgr Poirier va réagir en érigeant le groupe missionnaire français Saint Jacques en « Société des prêtres de Saint Jacques ». On peut toujours se poser la question : était-ce là une tentative d'échapper au contrôle de l'épiscopat haïtien, dont l'indigénisation massive a

commencé avec la nomination de cinq évêques haïtiens en 1966?²⁹⁸ Ou encore, peut-on considérer ce fait comme une stratégie identitaire déployée par les prêtres français voulant garder leur identité au sein d'une Église devenue un *melting pot*. En effet, ils se sont considérés comme à part en tant que français, blancs, étrangers, et aussi à partir de tout ce qui leur est attribué par la société et par l'État.

On aura un épiscopat haïtien, mais dans le fond, c'est "peau noire, masque blanc" car aucun projet pour une Église vraiment indigène n'a jamais été pensé et tout continue à se dérouler selon le modèle étranger. Une Église décalquée, voilà tout. Tout ce qu'on a depuis cette indigénisation ou du moins, tout ce que l'on recherche, c'est une uniformisation des comportements selon le modèle passé. C'est le *self-stereotyping* où l'individu se considère comme « exemplaire interchangeable d'une catégorie », oubliant qu'il est un individu unique et distinct des autres.

F- Et la tension continue...

Après 1986, c'est le rejet de tous les modèles et l'aspiration à bâtir un pays avec de nouveaux éléments. C'est la recherche d'une nouvelle orientation, c'est le moment pour une haïtianisation à tous les niveaux et dans tous les domaines. Pourtant, au niveau ecclésial, la chance est perdue pour indigéniser effectivement et haïtianiser parce que ce moment coïncide avec les mises au point de Rome

²⁹⁸ - Nérestant, op. cit., p. 135.

concernant la théologie de la libération qui sont perçues comme une douche froide. En plus, au niveau de la formation, c'est la tendance à la romanisation du corps professoral au séminaire. La génération des séminaristes de 1972 à 2002, traversée de tendances différentes, culturellement, théologiquement, pastoralement, produit un clergé qui ne se reconnaît plus dans sa propre Église. A l'occasion du symposium national tenu à Port-au-Prince en décembre 1982, les évêques vont se mettre officiellement du côté du nouveau courant de l'Église et encourager les TKL. Cependant, même au moment de réaliser février 1986, on sentait déjà un déchirement. Une partie du clergé était impliquée mais, tout de suite après, ce sont les déclarations incohérentes.

Depuis 1966, les Haïtiens dont les valeurs culturelles ont été combattues, prennent graduellement charge de l'Église d'Haïti. Ils ne savent pas prendre position par rapport au vaudou, cette forme de religion traditionnelle considérée comme « foyer de la culture haïtienne »²⁹⁹, contrairement au catholicisme qui est une religion du livre. Ils ne se situent pas par rapport au concordat dont les prescrits sont dépassés et anachroniques, ils sont perdus par rapport à la discipline de l'Église. Ceci provoque une véritable crise d'identité car il n'y a aucune touche spéciale, aucune spécificité et aucune ligne particulière dans leurs approches

²⁹⁹ - Nérestant, op. cit., p. 92.

pastorales, aucune réglementation particulière depuis les Statuts diocésains³⁰⁰ de 1955 faits pour un clergé étranger. Donc une véritable crise d'identité se fait sentir, puisque, à la faveur des événements socio-politiques des dernières décennies, l'Église est ballottée et ses points de repère sont devenus très mouvants.

A partir des années 80, différents secteurs commencent à s'identifier comme groupe ou catégorie sociale. L'engagement, l'opposition, l'indifférence à la situation socio-politique permettait de s'identifier d'une façon ou d'une autre. Cette identité sociale a été la conséquence des risques, des engagements et des prises de positions en vue d'un changement dans la société et dans l'Église.

II- La question herméneutique

L'attribution de sens ne vient pas tout seul. Elle se spécifie à partir de la question identitaire et des productions littéraires et de tout le travail idéologique. Dans le cas des membres de l'Église, cette attribution de sens se fait à partir des messages reçus et diffusés à travers les lettres pastorales, les directives etc. Quand nous posons le problème herméneutique, nous voyons plutôt l'apport de l'Église

³⁰⁰ - Réglementations mises au point par les évêques pour la conduite des prêtres depuis 1957 et qui n'ont jamais été révisés, ni après le concile Vatican II, ni après l'établissement du clergé indigène en 1966, ni après la publication du nouveau code de droit canonique de 1983.

dans la production et la compréhension des messages, et sa contribution dans l'orientation à donner à la lutte du peuple.

A-Le point de départ ou l'engagement de la décennie 80

A analyser la situation de l'Église d'Haïti de 1980 à 2002, on peut dire que dans les premiers moments, l'Église a aidé à comprendre les événements, à aller au-delà du fait brut. Quand le système politique commençait à déraiper et à perdre contrôle, c'est l'Église qui permettait de comprendre ce qui se passait. En effet, il y a eu une forte implication ecclésiale au début des années 80. Après plusieurs incartades du gouvernement comme le « vendredi noir des pères salésiens » et les événements du 28 novembre 1980, il y a eu une détérioration de la situation socio-politique. Tous les yeux se sont dessillés quand la CHR a écrit aux Évêques pour leur demander s'ils les laissaient seuls, s'ils n'étaient plus les guides du peuple. A ce moment, dans un message du 5 décembre 1980, la CHR s'exprima ainsi : « Où est Dieu? Est-il encore en Haïti? Où est l'Église? Y en a-t-il encore une? Où sont nos évêques? Nous laissent-ils seuls dans nos épreuves? »³⁰¹ Ce message a été comme un coup de fouet pour réveiller les évêques qui ne tarderont pas à prendre position. Ainsi, à l'occasion de la Noël, la CEH a publié un message³⁰² où elle

³⁰¹ - Message de la CHR, 5 décembre 1980

³⁰² - « Missions et défis de l'Église en Haïti. Message de Noël de la Conférence épiscopale du 21 décembre 1980 », dans *Présence de l'Église en Haïti*, p. 19ss.

rappelle la mission de l'Église dans les activités temporelles et énumère les nombreux défis sociaux qui se posent à la société haïtienne tels l'émigration massive vers la ville et vers des pays étrangers, les conditions infra-humaines des travailleurs embauchés pour la canne-à-sucre en République Dominicaine, le climat de peur et d'insécurité, le processus d'exploitation de la misère, l'analphabétisme. Dans ce message, les évêques ont aussi fait un appel à la conversion et affirmé leur volonté de promouvoir une pastorale sociale d'ensemble avec une attention particulière aux familles, aux TKL et aux plus pauvres. Plus tard, en décembre 1982, ce sera le grand symposium national tenu à Port-au-Prince où se trouvent représentés tous les groupes et entités de l'Église avec ce message fort: *Legliz se nou, nou se legliz.*³⁰³

Cette affirmation de foi se projette sur une situation sociale marquée par l'injustice, le chômage, la peur, la division... D'ou l'engagement de travailler, solidairement, au nom de l'évangile pour transformer la société par une pastorale d'ensemble, avec une priorité pour les plus pauvres et pour les jeunes.³⁰⁴

En mars 1983, c'est la visite de Jean-Paul II en Haïti où il a déclaré: « Il faut que quelque chose change ici ». Et ces mots du pape deviennent comme un leitmotiv, un slogan motivateur pour appuyer les démarches des différents secteurs de l'Église et de l'opposition. Ces paroles étaient comme un appui aux tentatives de la CHR, et les évêques vont publier en avril 1983 le document « Fondements de

³⁰³ - Cette expression se traduit par: L'Église c'est nous, nous sommes l'Église.

³⁰⁴ - *Présence de l'Église*, op. cit., p. 33.

l'intervention de l'Église dans le domaine social et politique » où « la CEH rappelle les principes qui régissent l'intervention de l'Église dans le domaine politique et leur application à la réalité nationale et internationale ». Dans ce document, l'Église affirme la finalité de la société politique et la promotion des droits de l'homme. Tout cela a secoué une couche de l'Église qui s'est mise en branle pour revendiquer des meilleures conditions de vie et plus de justice pour le peuple. Dans ses divers documents, la CEH n'énonce pas seulement les principes d'éthique chrétienne, mais avance des propositions concrètes par lesquelles elle semble dicter au gouvernement ce qu'il doit faire. C'est ainsi qu'elle va publier en décembre 1983 la « *Charte de l'Église d'Haïti pour la promotion humaine* » où elle prend une position claire concernant les principes à mettre en valeur et où elle indique les voies par où passe la promotion humaine. Ce document insiste sur la primauté et la dignité de l'homme, la promotion de la famille qui est le fondement de la société, le rôle de l'État dans la promotion humaine et les moyens de la promotion de l'homme. Le 20 décembre de la même année, les évêques publient un communiqué où ils font état de leur rencontre avec le chef de l'État en vue d'un projet d'alphabétisation fonctionnelle.

Avec l'année 1984, c'est la publication d'une série de communiqués, que ce soit en ce qui concerne les rapports entre l'Église et l'État ou encore à propos des vagues d'arrestations, des troubles dans les Églises. C'est aussi l'année de la révision du texte concordataire. Avec l'année internationale consacrée à la jeunesse en 1985, l'Église organisa une série d'activités qui aboutirent au Congrès des

Jeunes de Jérémie qui rassembla des milliers de jeunes de tous les diocèses du pays et qui fut le point de départ de la grande conscientisation qui culmina dans les événements devant amener la chute du régime politique en place. En un mot, l'Église s'affirme comme principe régulateur de la société et les gens y trouvent raison pour donner sens et direction à leurs vies. Ils sont entrés dans un certain *habitus* pour contribuer à renforcer l'*illusio* qui va aboutir aux événements de 1986. Apparemment, les objectifs de l'Église comme forme sociale existante se coïncident avec ceux du peuple et ceux de la société civile en vue d'un changement de régime politique, d'organisation sociale et d'un mieux-être pour tous.

Après 1986, on dirait que l'Église a atteint son but. Elle a commencé à vouloir changer son fusil d'épaule et elle ne prendra pas longtemps pour le faire. Dès le lendemain du 7 février 1986, les voix autorisées de l'Église ne tardèrent pas à lancer des appels au calme, à demander pardon, sans exiger ni justice ni réparation. Dans *Priorités et changements* d'avril 1986, elle semble indiquer parmi les priorités politiques du moment l'alphabétisation, la réforme agraire, l'emploi. « De plus, certaines mesures immédiates s'imposent: épuration dans l'administration publique, décentralisation du pouvoir, restauration du sens moral. »³⁰⁵ La CEH continue de profiter de chaque événement pour faire sentir au peuple qu'elle l'accompagne vraiment. Après les événements tragiques du 26 avril 1986, elle envoie « un message de compassion et de réconfort » à tout le peuple

³⁰⁵ - *Présence de l'Église en Haïti*, op. cit., p. 169

haïtien. Quand Aristide a eu son différend avec les Salésiens, la CEH a fait sortir une déclaration le 21 mai, et le 21 juin, c'est un communiqué pour inviter à un triduum marial. Le 27 juin 1986, la CEH a présenté la « *Charte fondamentale pour le passage à une société démocratique selon la doctrine et l'expérience de l'Église* ». En commentant ce document, il est dit que « Ce manifeste politique du Clergé Haïtien (C.H.) prend parti en faveur d'un gouvernement centriste qui est à même de réaliser sans heurts inutiles les réformes socio-économiques rendues nécessaires pour amener le pays vers une ère de justice sociale et de distribution équitable des fruits de l'effort national »³⁰⁶. Le 5 octobre, c'est un autre message pour aider à réfléchir sur la situation de crise économique, sociale et politique qui s'aggrave et appelle à l'engagement de tous « pour sauver le peuple et promouvoir son développement ». Le 7 octobre 1986, c'est la grande leçon de démocratie dans le document intitulé: « *Démocratie en Haïti: Principes et applications* ». Ce document sera suivi du message du symposium national du 8 décembre 1986 et du message de Noël sur « *la condition paysanne* » du 24 décembre 1986. C'est donc dire que c'est une Église qui accompagne son peuple et vit au même rythme que lui.

³⁰⁶ - Jean-Serge Joseph et Éternel Victor, *Haïti en péril*, Kauss Éditeurs, collection/diasporama, Montréal, 1988, p. 51.

Par contre, le virage amorcé par l'Église dès le lendemain du 7 février 1986 commence à se confirmer dans une attitude modérée. A l'annonce des élections de 1987, la CEH a d'abord présenté un message adressé « aux fidèles et aux hommes de bonne volonté ». Elle a précisé dans ce message que l'Église n'a aucun candidat et que les organisations de l'Église telles la Caritas, la Mission Alpha, la Commission Justice et Paix, la Radio Soleil, ne doivent soutenir ou combattre aucun candidat. Elle a précisé que son « rôle est d'accompagner le peuple dans son cheminement vers la démocratie, en rappelant les critères évangéliques et les principes éthiques qui doivent juger ses choix afin de mieux assurer le bien commun et le plein épanouissement de l'homme haïtien ». En conclusion de leur message, les évêques ont déclaré avoir pris conscience d'être en face d'un peuple « écartelé entre l'angoisse du présent et l'incertitude de l'avenir ». Ils demandent alors au peuple de faire en sorte que la campagne électorale ne soit pas « une occasion de violence, génératrice de haine et de rancœurs et une période de déchirement entre individus, familles et groupes politiques ». Ils font appel à l'union et à la solidarité pour bâtir ensemble une Haïti nouvelle.

Tout de suite après, c'est la « Déclaration de la Conférence des Évêques d'Haïti » où elle donne clairement des consignes en vue des prochaines élections. Ce message commence par le rappel d'incidents malheureux et de constatations contraires à l'aspiration du peuple à un profond changement. « Tous ces actes entretiennent une atmosphère de peur qui insinue le doute dans l'esprit de la population et la porte à s'interroger sur les véritables intentions du Gouvernement

au sujet des élections ». La CEH déclare que la mentalité populaire a changé de 1957 (référence implicite à l'avènement de Duvalier) à 1987. Elle donne une mise en garde contre des élections frauduleuses qui provoqueront la colère du peuple. « Les conséquences désastreuses de cette déception ne seraient pas la guerre civile, puisque le peuple n'a pas d'armes, mais un massacre ». Ainsi, les évêques demandent de négocier un regroupement des partis de façon à réduire le nombre des candidats. Ils demandent de rejeter toute dictature, d'où qu'elle vienne, de rejeter tout ce qui peut favoriser l'ancien système de regroupement et de ne pas se « laisser acheter par les puissances d'argent, de violence et de haine. » Ils font remarquer combien le bulletin de vote est une arme précieuse. Par conséquent, il faut « se préparer à monter un cordon permanent de vigilance autour de toutes les unités exécutives du CEP à travers la République ».

A la fin de la déclaration, il est mentionné en note qu'elle doit être lue dans toutes les paroisses et chapelles le dimanche qui en suivra la réception. A cette époque, il était nécessaire de faire sentir l'unité de pensée au niveau de la CEH. C'est ainsi que pour les évêques dont la signature n'est pas parafée, on a eu soin de préciser en-dessous de leur nom « texte communiqué par téléphone et approuvé ».

B- Le sommet et la chute ou le marronnage, la division et le silence

Le dépôt de la candidature d'Aristide à la présidence est le point culminant du travail des TKL, mais aussi le point de départ de leur effacement, parce

qu'après le paroxysme, c'est le début du déclin. Avant, la parole des dirigeants de l'Église faisait autorité et ce qu'ils disent est immédiatement repris par les médias et secondé par des hommes politiques influents. C'était vraiment un « discours d'autorité ». De 1987 à 1990, la mèche fumait encore. Toutefois, après l'élection d'Aristide à la présidence, on dirait que le silence est le mode d'expression d'une réaction hostile. Dès ce moment, l'Église se sent déséquilibrée et se trouve mal à l'aise. La hiérarchie commence à se positionner différemment et l'on constate en même temps un recul par rapport à l'accompagnement du peuple dans la production des messages et des mots d'ordre. Dès septembre 1991, c'est la résistance non-violente, l'Église de la clandestinité, le silence. De cette date à 2002, à part les moments habituels comme Noël et Pâques, ou de rares exceptions, il faut aller chercher la parole pour la trouver.

A bien considérer, l'Église catholique a vécu et vit encore cette situation d'incohérence de manière interne car elle est traversée elle-même par des courants dont la hiérarchie non seulement n'a pas tous les moyens de contrôle, mais qui l'obligent à se redéfinir dans un espace sociologique où son discours éthico-prophétique n'a plus le même impact. Cependant, la plus grande source de tensions pendant ces deux dernières décades a été la montée des CEB dites Ti Legliz.

A l'heure actuelle, le problème herméneutique qui se pose est d'abord au niveau de la production de textes, qui n'est plus abondante et ponctuelle. Les

évêques donnent leur message à l'eau de rose dans les moments habituels comme au commencement de l'Avent, à Noël, à Pâques. Pourtant, les circonstances où on attend une parole qui éclaire, on ne la retrouve pas. Elle ne s'est pas prononcée sur les élections du 21 mai 2000 qui constituent le nœud gordien du blocage du pays alors que sa parole serait encore reçue comme « parole d'autorité ». Cette attitude laisse tout le monde perplexe. Elle a perdu le sens du « discours d'autorité ». A côté d'un manque flagrant ou du moins d'une diminution claire de production de message, il y a l'attitude différenciée des évêques pris individuellement qui, au lieu d'éclairer le peuple et de le renforcer dans sa conviction, le jette dans la confusion. La polarisation du monde politique se reproduit dans le système ecclésial qui perd son homéostasie. Il y a de ces évêques qui parlent et leur discours est considéré comme pro-lavalas³⁰⁷, pendant que d'autres s'affichent clairement pro-convergence ou anti-lavalas. La division au niveau de la CEH devient si évidente que cette institution n'inspire plus confiance. Cette attitude conduit l'institution vers une entropie qui fragilise et décrédibilise la position de la CEH qui est de chercher à maintenir l'équilibre tout en se cherchant. Tout cela est loin d'orienter et de donner sens dans une situation de crise. Entre-temps, la CHR qui était comme une aile critique et militante, ne se fait plus entendre. On se demande ces derniers temps si elle existe encore tant elle paraît désengagée et effacée. De nos jours, l'Église n'est plus perçue comme ayant comme mission de contester une situation pourrie et injuste. Et du fait qu'elle a failli à cet aspect de sa

³⁰⁷ - Pro-lavalas veut dire en faveur du parti au pouvoir, partisan d'Aristide et pro-convergence est considéré comme opposant . La Convergence Démocratique est un regroupement des partis politiques de l'opposition. C'est la principale force de contestation à l'intérieur du pays.

mission, c'est elle qui est contestée, au moment même où la hiérarchie n'est plus productrice de message et de sens.

C- La crise de l'intellectualité dans l'Église

En dehors de la hiérarchie, il y a aussi les intellectuels qui sont capables de production intellectuelle et d'une parole critique. Dans la perspective gramscienne, on pourrait dire que les intellectuels dans l'Église d'Haïti se révèlent plutôt comme étant des intellectuels subalternes, des vulgarisateurs. Le constat est que tous ceux qui sont partis décrocher des diplômes d'études supérieures en Europe, en Amérique du Nord, en Amérique latine ou ailleurs ne produisent pas. Aucune publication ou recherche n'est faite en théologie, sociologie, droit canonique, spiritualité, éducation ou autre. Ils ne font que reproduire l'idéologie dominante pour plaire à la hiérarchie, pour conserver leur position ou pour réaliser leurs rêves personnels, alors que dans le cas d'Haïti, on a besoin de novateurs, c'est-à-dire d'intellectuels capables d'apporter une touche nouvelle, une compréhension éclairée des situations et des logiques en tenant compte des différents paramètres existants. C'est ce que A. Moles appelle le créateur culturel, c'est-à-dire, l'intellectuel capable de « déstructurer et de restructurer, de critiquer et d'élaborer »³⁰⁸. Cette Église est remplie d'experts sans expertise. Ces *periti* laissent toute l'initiative aux évêques ou à la CHR, comme s'ils n'avaient pas une responsabilité propre face à l'Église et à la société.

³⁰⁸ - W. Ossipow, op. cit., p. 164

Cette incapacité de s'assumer comme personne et comme intellectuel privera l'Église de l'apport des charismes personnels et prophétiques. A travers toutes les activités, il peut y avoir beaucoup d'enthousiasme, mais on reste dans la ligne d'un charisme de fonction. On a peur de se défaire du passé et on ne comprend pas qu'il faut souvent marcher en-dehors de sentiers battus, aller au-delà des règles établies pour apporter quelque chose qui soit vraiment créateur et transformateur dans un système.

III- Le lien social

La situation vécue de 1980 à 2002 a créé des fissures dans l'unité de l'Église, depuis l'option préférentielle pour les jeunes et les pauvres de Medellín et de Puebla en passant par les TKL. Aussi, si le mode de relation existant entre l'Église et l'État n'est pas la principale source de tension dans l'Église, l'implication des acteurs ecclésiaux et des agents pastoraux en politique n'est pas sans une influence quelconque. Elle fait ressentir cette cassure dans l'unité depuis la hiérarchie jusqu'aux simples fidèles, fragilise les rapports et provoque un délitement social. Les repères sont perdus et de là, on connaît un relâchement des liens sociaux.

A- Le visage de la catholicité

La conséquence directe d'une telle situation se manifeste à travers une décatholicisation graduelle et perceptible entraînant une montée en force du protestantisme, historiquement divisé. Cela implique que le christianisme est devenu vraiment pluriel et cette pluralisation est le trait le plus fort du changement religieux. A partir de là, l'Église catholique n'assure plus la régulation de l'ensemble du champ religieux et n'est plus la religion de la majorité des haïtiens; elle demeure la religion majoritaire. Le christianisme est comparable désormais au modèle du marché où le consommateur ne se sent pas attaché à quoi que ce soit et réclame sa liberté de choisir son option religieuse où il a accès à un nombre diversifié de pratiques et d'engagement. Une certaine indifférence s'affiche et les gens parlent de plus en plus de la religion comme d'une affaire privée et de conscience personnelle. Par rapport à cette attitude, l'État se proclame de plus en plus neutre.

Par ailleurs, la place de l'Église et son empreinte sur la société et dans la culture sont indiscutables. Toutefois, avec ce détachement des liens, il y a lieu désormais de se poser des questions sur les nouvelles fonctions qui seront attribuées à l'Église. D'abord, sera-t-elle encore productrice de sens face à un État et une société en démantèlement pour aider à articuler normes, valeurs et convictions et poser la question de la signification des projets, tant sur le plan collectif qu'individuel? Quelle est la voix, désormais critique, pour donner un

contenu et une dynamique à des valeurs comme la justice et la liberté et pour ne pas renier la justice sociale?

Du point de vue de la catholicité, il y a des éléments centraux qui déterminent les lignes de conduite permettant la régulation et relevant des « guiding metaphors » et des principes d'organisation. C'est d'abord la doctrine qui définit ce qu'il faut croire et qui dicte les normes établies par le droit canonique et la liturgie. A ces niveaux, une certaine liberté de penser et de faire pose des soupçons sur la croyance qui devient confuse. Les principes de respect de la hiérarchie disparaissent de plus en plus pour laisser place à une arrogance osée sous prétexte de vivre le même sacerdoce. C'est sans surprise qu'on peut entendre un prêtre parler de la bureaucratie centrale catholique en termes d'écurie romaine ou encore qualifier un archevêque de « *bourik Sendomeng* ». ³⁰⁹

Avec l'accession d'un prêtre à la présidence en 1991, l'approche de beaucoup d'acteurs ecclésiaux (y compris d'agents pastoraux) a changé. La plupart de ceux qui, hier, fustigeaient certaines conduites politiques, se trouvent au centre des décisions politiques. Cette forte implication et cette participation des prêtres au pouvoir politique met en doute la capacité de l'Église d'aller au bout de sa logique.

³⁰⁹ - Expression consacrée en créole pour désigner qui n'est pas à la hauteur d'une fonction et qui serait le correspondant de l'expression française: Chassez le naturel, il revient au galop.

de pouvoir prendre un certain recul et de garder une certaine position critique. D'où une crise de crédibilité et de confiance. En même temps, les prêtres deviennent incapables de rendre compte des valeurs fondamentales de leur engagement qui doit être fait de gratuité, de charité, d'humilité, de générosité. Les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance deviennent des éléments à mettre en doute et il s'ensuit une mutation des valeurs et des représentations. Ainsi, l'Église s'achemine vers une contestation de son ordre établi. C'est alors que transparaît toute la fragilité du pouvoir et de l'autorité ecclésiastiques.

A partir de là, on en arrive à la remise en question de l'Église catholique dans ses valeurs et comme symbole. La diminution de son poids institutionnel et de son influence sociale est constatable. Le clergé ne peut plus se définir. Les prêtres perdent de leur aura d'agents d'unité et de rassembleurs et il y a comme une contestation de leur statut de leaders sociaux. Il s'ensuit un processus de démonopolisation et de concurrence, ainsi que l'émergence de plusieurs discours dans un contexte socialement, politiquement et religieusement pluriel. Et le constat porte à dire qu'en Haïti «l'Église n'était pas préparée, malgré les persécutions, à affronter évangéliquement les défis propres au pouvoir».³¹⁰

Les représentations symboliques et les interactions des croyants changent entre eux et avec les instances institutionnelles. Tout de suite changent aussi les

³¹⁰ - Leonardo Boff, *Église, charisme et pouvoir*, Lieu commun, Paris, 1985, cf : pp. 89-114.

rappports avec l'extérieur, le monde de la société globale ou immédiate. Ceci crée une sorte de fragilisation sociale et amène l'émergence d'une conscience où coexistent des aspects sécularisés et des aspects de fidélité à la croyance et à l'institution. Il se crée aussi à l'intérieur de l'Église un pluralisme dans le lien social entre ceux qui ont le pouvoir (religieux ou politique) et ceux qui l'exercent, entre ceux qui ont le savoir, et les autres. Une telle situation provoque un climat de tension et d'antagonisme latent. Conséquemment, les valeurs précédemment évidentes sont remises en cause et il s'établit une sorte de conflit entre « les valeurs traditionnellement légitimes et les valeurs socialement légitimes ». Le consensus social est perturbé, «on ne sait plus à qui se fier et en quoi croire. Le corps social est disloqué, on est tombé immédiatement dans une crise de confiance, qui devient une crise des valeurs et de là, une crise des structures ». ³¹¹ Il y a crise parce que les valeurs de référence, c'est-à-dire celles auxquelles les uns et les autres font confiance, ne sont plus les mêmes. Le corps social ne peut être alors qu'en déséquilibre. ³¹²

En fait, quand on voit comment dans la pratique se fait la répartition des tâches, on se demande quels sont dans l'Église les critères de promotion et d'avancement. Ceci doit être présent dans toute institution pour encourager l'effort

³¹¹ - Gérard Defois et al. *Le pouvoir dans l'Église*, p. 51

³¹² - idem

et le rendement. Quand il n'existe pas de possibilité d'être promu, on cherche d'autres moyens ou on va ailleurs pour se valoriser. Et c'est peut-être l'une des raisons de l'implication de certains membres du clergé en politique. Au lieu d'être un modèle qui influence la société civile et la politique, voilà l'Église qui reproduit dans son sein ce qu'elle reproche toujours. «Ce phénomène contribue à diversifier les prêtres dans leurs manières de s'identifier et dans leurs prises de position, et à les décentrer, d'une part par rapport au clergé comme institution hiérarchiquement définie, d'autre part par rapport à un projet proprement religieux.»³¹³ Tout cela va contribuer à faire place à une nouvelle typologie à l'intérieur du clergé qui se dessine au milieu de «tensions, conflits, manifestations d'autoritarisme qui n'ont pas grand'chose à envier aux expressions de domination similaires que l'on trouve dans la société civile».³¹⁴

Pourtant, l'Église qui s'est donnée la responsabilité de défendre les pauvres, de venir au secours des petits et des sans-voix, a encore la possibilité de dynamiser le domaine social l'exige sa tradition, et de faire évoluer celle-ci.

Les Églises conservent le dépôt de toute une culture qui nourrit notre civilisation et partant, l'enseignement scolaire et la vie culturelle. Elles constituent une référence non seulement pour un savoir mais aussi en capacité d'interprétation de ce capital symbolique que constitue par exemple la connaissance biblique et l'interprétation de ce texte à travers le temps.³¹⁵

³¹³ - *Prêtres, pasteurs et rabbins*, p. 72.

³¹⁴ - Leonardo Boff, op. cit. p. 90.

³¹⁵ - Roland J. Campiche et Irene Becci, *Les relations entre les Églises et l'État en modernité tardive*, Rapport établi par l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Églises protestantes[...], Lausanne, le 16 août 1999.

Alors, l'Église doit continuer à rassembler, à lier et à nouer, à faire société parce qu'il lui revient encore d'assister l'État dans son travail d'intégration et de cohésion sociales.

B- Quelle haïtianité?

Si toute alternance et tout pluralisme provoquent le chaos à un certain moment au point qu'il y ait risque que des secteurs demandent un retour au *statu quo ante*, il serait important que les institutions impliquées se donnent la main dans l'accompagnement du peuple. Face à toutes les dérives, il importe de ne pas retarder les libertés démocratiques, mais de faire plutôt en sorte qu'elles soient accompagnées des changements opportuns qui permettraient à tous de s'épanouir dans la société. Devant tous les constats de baisse du taux d'adhésion ou de pratique, aucune marche en arrière n'est permise pour l'Église dans la poursuite de ses objectifs de respecter la liberté religieuse.

En effet, c'est légitime de vouloir faire une autre expérience après plus de vingt ans d'un régime politique autoritaire, voire autocratique. La démocratie semble être le choix tout indiqué. Cependant, le sens de la démocratie est tout, sauf univoque. Et dans l'imaginaire des acteurs politiques, le modèle de démocratie occidentale s'impose tout en oubliant que dans la réalité, la règle du jeu politique dans ce système est la gestion de la différence et du conflit. Aussi, il n'y a jamais eu un consensus sur la spécificité haïtienne qui pourrait donner une haïtianité à

cette démocratie. Ce manque de consensus dans le choix d'un système social et politique cause non seulement des tensions, mais une fracture profonde. A-t-on fait le choix de la démocratie comme régime politique ou comme modèle de société ou les deux à la fois?

La question de la démocratie est un autre aspect où se révèle la crise d'identité au niveau politique et où les liens sont difficiles à établir. La société civile, l'Église, les autorités politiques veulent aider à construire une démocratie dans le pays et aspirent à voir cette démocratie fleurir partout. D'ailleurs, l'Église en a donné le ton en traçant les lignes fondamentales pour le passage à une société démocratique. Au fond, en prônant cette forme de démocratie, il semble que l'Église s'ignore elle-même et ignore qu'il y a une incompatibilité entre sa propre forme de gestion et celle de l'État. En réalité, dans la pratique institutionnelle ecclésiale, c'est une monocratie à tous les niveaux, que ce soit au niveau de l'Église universelle, du diocèse, de la paroisse. Quand nous disons monocratie, nous nous référons à ce type d'autorité où « le gouvernement central repose sur un seul homme, choisi par ses pairs, mais considéré, dès son élection et jusqu'à sa mort ou son retrait volontaire, comme le seul successeur de Pierre. »³¹⁶ Comment vivre une réalité et chercher à en imposer une autre ailleurs? « L'autorité, dans l'Église, vient d'en haut; elle ne dérive pas du consentement de la *base* et n'est jamais révocable, du moins en droit, sous la pression de celle-ci »³¹⁷. Les acteurs

³¹⁶ - Marcel Merle, « Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile », *RDC* 23(1973) 192.

³¹⁷ - *idem*

dans l'Église, prêtres et laïcs, veulent une véritable démocratie, cependant c'est loin d'être une réalité dans leur institution et c'est un seuil que l'Église ne veut pas franchir. Elle se dit toujours hiérarchique et dit respecter ce principe. Dans ce cas, il n'y a pas de place pour la légitimité démocratique. Il y a un anachronisme entre la réalité du pouvoir dans l'Église et l'aspiration du peuple et ce qu'ils disent vouloir. Cette contradiction montre comment les acteurs ecclésiastiques sont inconséquents et se trouvent souvent en porte-à-faux avec le reste de la société. Par contre, en plus, selon la mentalité, il est permis de dire que le peuple haïtien et la démocratie sont aux antipodes, même quand la démocratie ne correspond à aucune réalité concrète, mais plutôt à un idéal à poursuivre. La tendance à l'autocratie, le machisme, le manque de tolérance, exigent tous une nouvelle éducation à la citoyenneté. On ne saurait passer d'un régime dictatorial à une démocratie sans prendre un temps pour la démocratisation des institutions et pour une formation populaire par les médias.

En fait, «les diverses composantes de cette dernière (la société civile) utilisaient emblématiquement l'Église, ses discours et ses valeurs comme autant d'instruments de mise en cause de la légitimité du régime»³¹⁸, cependant, il n'y avait pas réellement une adhésion globale à ses valeurs et à ses normes. Entre-

³¹⁸ - Patrick Michel, « L'Église entre Gdansk, Rome et Varsovie », dans *Le religieux dans le politique*, Seuil, Paris, 1991, p. 50.

temps, aucun secteur n'a son projet ou son idéologie. Ceci permet de parler de crise d'identité politique. Et aux origines de cette crise d'identité politique, il y a une crise d'identité tout court. La démocratie exige le pluralisme, le dialogue et le respect, cependant, après plus d'un quart de siècle d'absence de toute culture politique démocratique, il y a lieu de parler d'un faux départ avec l'émergence d'une multitude de partis et de groupements politiques qui déterminent en fait une mauvaise institutionnalité politique. Le moment serait pourtant idéal pour aider à construire des identités politiques bien ancrées dans la démocratie.

Ainsi, les relations entre l'Église et l'État en Haïti, régies depuis 1860 par un concordat, méritent maintenant d'être réglées selon d'autres paramètres. L'État haïtien a fait le choix de fonctionner dans la démocratie, mais la démocratie est un leurre tant que la population n'a pas accès à un système éducatif capable de l'aider à évaluer de manière critique la société et ses acteurs. L'Église préconise la liberté religieuse, mais cette liberté religieuse demeure une utopie tant que des privilèges et des mesures de faveur sont accordées à une religion en particulier et en traitant les autres en parent pauvre. Elle est hypothéquée tant que le peuple reste plongé dans l'ignorance des valeurs profondes de son choix, tant qu'il n'est pas correctement instruit et informé. Toute vraie liberté suppose une connaissance de ses droits et de ses devoirs dans l'Église et dans la société.

Pourtant, passer d'un mode de rapport à un autre entraîne des exigences qui nécessitent que l'Église et l'État continuent de leur côté à faire société, à être des

agents régulateurs de conduite, à être lieu d' « assignation de sens » et de reproduction. Pour cela, l'une des premières questions à se poser de la part de l'État concerne la place de la religion catholique dans la vie publique, cette religion qui a toujours été l'élément légitimateur principal de pouvoir, de gouvernement et des activités sociales.

Chapitre Septième

L'Église, la question du pouvoir et la gestion du religieux

La période couverte par notre étude se situe entre 1980 et 2002. La raison de ce choix est qu'il y a eu plusieurs événements majeurs à survenir dans l'Église et la société qui obligent à changer de perception et qui forcent l'institution ecclésiale à de profonds questionnements en vue de trouver de nouvelles orientations. Un morcellement de l'histoire permet de mieux saisir la trajectoire et de se faire une idée de la gestion du religieux. Quand nous disons gestion du religieux, il s'agit en même temps, en plus des ressources humaines, de la gestion de la symbolique et du croire. Ce type de gestion en principe a ses exigences et « ne se réduit pas à l'entretien du système pour assurer sa permanence par-delà le passage des subjectivités ». Autrement, on tomberait tout de suite dans un « système de conformité » où l'on découvre les failles et les interstices causées par les écarts, parce que le regard du sociologue sur la réalité ecclésiale est différent de celui du théologien, du canoniste ou du politicien. En fait, l'Église est une institution de salut. Il s'agit d'une structure organisationnelle et, dans le cadre de ce travail, cette institution, même en ayant une certaine dimension spirituelle ou transcendante, est aussi une entreprise humaine comme les autres, à analyser aussi selon des paramètres humains.

En effet, dans la gestion d'un système, il faut prendre en compte l'entretien de ce système pour assurer sa permanence et veiller à la composition du lien social. Toutefois, il faut aussi afficher publiquement des comportements, des attitudes et des propos conformes à sa charge d'administrer le sacré. Même quand il y a manifestation d'une certaine tolérance aux conditions négociées entre commettants et des coutumes contraires à la tradition, il faut aussi réprimer et punir les écarts. Alors, il y a lieu de se demander comment se fait la gestion du religieux et comment cela se passe dans la réalité?

I- Vingt-deux ans de gestion du religieux (1980-2002)

Nous avons divisé la période étudiée en quatre tranches. Nous considérons d'abord le segment allant de 1980 à 1986 où nous situons le point de départ des événements ayant abouti à un changement de régime politique. De 1986 à 1990, c'est un nouveau départ avec la nouvelle constitution, mais c'est aussi l'époque de déconstruction et des remises en question, l'époque des recherches et des nouveaux choix. Avec 1990, ce sont les élections démocratiques qui amèneront un prêtre à la présidence de la république, Jean Bertrand Aristide, le coup d'état et la restauration de la démocratie en octobre 1994. La dernière partie de notre morcellement part de la fin de 1994 pour arriver à 2002 en passant par le gouvernement de R. Préval, le retour d'Aristide au pouvoir.

A- Les principes d'administration dans l'Église

Avant d'élaborer sur la question de la gestion du religieux et du pouvoir dans l'Église d'Haïti, il est important de rappeler quelques principes d'administration de l'Église universelle pour mieux apprécier ce qui est fait et situer les dérives ou écarts qui ne sont pas toujours sans incidence sur le fonctionnement général d'une institution. Il est nécessaire de toucher à la question de la structuration pour en comprendre l'administration et les principes de pouvoir et d'autorité.

En effet, pour sa propre gestion interne, il y a des principes établis par la tradition et le droit canonique, que ce soit pour remplir une fonction ou pour administrer. Par exemple, pour la charge d'évêque, l'Église spécifie que le candidat doit être d'une foi solide, de bonnes mœurs, avoir de la piété, de la prudence et des vertus humaines et jouir d'une bonne renommée. En plus, il doit être âgé de trente-cinq ans, avoir au moins cinq ans d'ordination sacerdotale et avoir fait des études avancées en théologie, en droit canonique, en écriture sainte ou être vraiment compétent dans ces matières. Pour Haïti, tout se joue surtout autour de « vraiment compétent » qui est une expression plutôt vague qui ne peut être évaluée avec précision et où l'on peut mettre tout ce qu'on veut. De même, la condition de curé repose sur des critères plus ou moins spécifiques. Parmi ses obligations, il doit : annoncer la parole de Dieu aux habitants de la paroisse, célébrer l'eucharistie et les autres sacrements, inciter les fidèles à prier et à

fréquenter les sacrements, connaître les fidèles confiés à ses soins et les aider spirituellement, et diriger sa paroisse sous l'autorité de l'évêque.³¹⁹ Pour cela, il est tenu à résidence et est comme le trait d'union symbolisant l'agent d'unité. Pourtant, bon nombre de curés manquent à ces obligations. Ils sont devenus pour la plupart des curés à temps partiel tant ils doivent se soucier du pain quotidien ou ont des implications politiques directes. Les évêques le savent et leur donnent encore charge d'âmes en les gardant comme curés. Même au Grand Séminaire, on a eu souvent des prêtres sans formation spéciale pour être professeur pendant que d'autres ayant fait des études avancées se retrouvent ailleurs. Cela ne relève pas d'une administration saine et responsable. La mauvaise gestion des ressources humaines se fait sentir tant au niveau des cadres qu'au niveau de la coopération. C'est ce qui fait aussi que des projets d'envergure ont connu un essoufflement comme c'est le cas pour Laborde, Léon, Caritas, IDEA, Mission Alpha, Radio Soleil etc. Cela arrive souvent avec ceux qui reviennent des études qui sont sous-utilisés parce qu'on n'était pas préparé pour les recevoir. C'est le même problème au niveau de la société civile où les cadres formés à l'étranger ont du mal à s'intégrer. Est-ce par peur de la nouveauté ou par manque d'organisation? En tout cas, tout cela entraîne une banalisation de l'institution et des fonctions qu'elle distribue.

Aussi, au niveau politique, il y a des normes qui fixent les formes des rapports de l'Église catholique avec les autorités constituées. Le premier principe

³¹⁹ - Voir Alain Sériaux, *Droit canonique*, PUF, Paris, 1996, p. 286.

dans l'Église est que les prêtres ne doivent pas faire de la politique de parti. En Haïti, ces rapports sont régies par des conventions étant donné que le concordat donne à l'Église catholique un statut officiel. C'est ainsi qu'en vertu de l'arrêté du 7 mars 1913, le Président de la République a droit à tous les honneurs et privilèges accordés par l'Église catholique à tout chef d'État catholique. Par exemple, il aura place dans le chœur de l'Église métropolitaine et une place réservée dans toutes les autres Églises s'il s'y rend à titre officiel et s'il a donné avis de son intention d'y assister à une cérémonie. Aux fêtes nationales ou officielles, dans les discours et allocutions, le Chef de l'État sera salué en premier, c'est-à-dire avant l'archevêque, et aux autres jours, aussitôt après l'archevêque. Aussi, selon ce qui est prévu dans ce même arrêté, les relations officielles entre les autorités locales et le clergé auront lieu par la voie hiérarchique. Quand les membres du clergé doivent se rendre à l'étranger, avis en est donné au département des cultes par l'archevêque ou par l'évêque.

Un autre point important, d'après le nouveau Code de droit canonique³²⁰, est que les principes de justice et de conciliation sont très importants. Des procédures de recours hiérarchique et de conciliation y sont établis en vue d'éviter autant que possible des conflits. Le livre VII de ce code est rempli d'exemples³²¹ en vue d'éviter les conflits et les procès et de chercher des solutions équitables dans les questions de transfert, de révocation, de recours administratif. Cet esprit

³²⁰ - Le nouveau Code de droit canonique est paru en 1983 pour remplacer celui de 1917 profondément touché par les nouvelles orientations données par le concile Vatican II.

³²¹ - Voir les canons 1446, 1659, 1676, 1713-1716, 1733.

prendrait sa source même dans l'évangile.³²² C'est ainsi que des conseils ou des offices de conciliation existent dans l'Église de beaucoup de pays tels le Salvador, les Philippines, le Paraguay, l'Inde, le Sri Lanka, l'Australie, l'Argentine, la Bolivie, l'Équateur, la Gambie, le Venezuela, le Mexique, les États-Unis d'Amérique etc. Jusqu'à présent en Haïti, les recours hiérarchiques ou administratifs sont très rares. Les tribunaux ecclésiastiques sont très rares et là où ils existent, il n'y a que le nom. C'est ce qui fait qu'à cause de litiges, de problèmes et de cas non résolus, beaucoup de gens cheminent avec un fort sentiment d'injustice. Pourtant, l'État reconnaît les institutions de l'Église, y compris ses tribunaux. Une bonne organisation ecclésiale de la justice pourrait empêcher que les acteurs ecclésiaux soient traînés devant des tribunaux civils.

B- Le pouvoir dans l'Église d'Haïti

Le pouvoir, selon Vatican II, est défini selon les attitudes évangéliques de service et de pauvreté. Il n'est pas donné dans un esprit de domination, mais c'est une charge à assumer avec modestie et simplicité, dans une attitude de compréhension et d'écoute. Ainsi, ce n'est ni un privilège, ni un intérêt, mais un service allant dans le sens du bien commun. Le pouvoir de l'Église découle de la mission confiée par son fondateur, mais c'est «une affirmation théologique plus qu'une constatation relevant de la compétence de l'historien et du sociologue mais son exercice ne peut échapper à l'observation critique»³²³. Cette autorité dans

³²² - Mt. 18, 15-17.

³²³ - G. Defois, *Le pouvoir dans l'Église*, Cerf, Paris, 1973, p. 124.

l'Église est vue comme l'autorité de l'Église qui est une autorité de témoignage. «L'autorité dans l'Église, c'est essentiellement le droit et le devoir d'annoncer le message évangélique à un groupe humain dans une conjoncture déterminée»³²⁴. Et, la répartition du pouvoir et de l'autorité dans l'Église et l'exercice intra-ecclésial se font en principe selon des normes prévues par les règles de l'institution. Pour chaque niveau de responsabilité, il y a des conditions prévues. Ainsi, l'exercice de l'autorité hiérarchique se distingue en trois pouvoirs qui sont le pouvoir d'ordre, le pouvoir d'enseignement et le pouvoir de juridiction.³²⁵ Le pouvoir d'ordre dispose des sacrements et assure la sanctification des fidèles, le pouvoir d'enseignement est le lieu où s'exerce le magistère de l'Église et le pouvoir de juridiction veille au gouvernement, à l'administration et à la discipline de l'Église. L'ensemble de ces pouvoirs se redistribue sous les chefs de pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, même si tout cela forme un tout selon qu'il transparaît dans l'espace public.

Pour l'Église, pouvoir et autorité ont un rôle important dans le témoignage et la reproduction et tant l'un que l'autre ont un but, une visée commune : la réalisation de l'unité. Pourtant « l'idée d'unité est une utopie dans la mesure où cette unité n'existe pas en fait. C'est un état qui est présenté comme une forme future désirable d'organisation des hommes et comme un état de bonheur pour tous [...] Cet état sera en tout cas un état de paix, de justice et d'amour. »³²⁶ De toute façon, l'autorité dans l'Église découle d'un pouvoir reconnu comme justifié

³²⁴ -G. Defois, op. cit. p. 132.

³²⁵ - Voir : "Lumen Gentium", Ch. III, # 24-27, dans *Vatican II, les 16 documents conciliaires.*

³²⁶ - Voir : *Concilium* 217(1988)64.

par l'ordre juridique. Cette autorité s'exerce au moyen d'un système d'opérations comme des actions symboliques, des règles, des distributions et des extractions, système auquel les membres adhèrent (ou peuvent ne pas adhérer) pour le témoignage de la communion et de l'unité. Dans le cas contraire, cela mène à une prise de distance par rapport à l'Église (foi, mission, hiérarchie) et du coup cela entraîne une distance des rôles sociaux et des dépendances institutionnelles. En effet, la réalité dans l'Église d'Haïti est qu'il y a une fragilisation et une délicatesse de la question du pouvoir et de l'autorité. Des prêtres s'affichent publiquement comme leaders politiques et, à ce niveau, des évêques se montrent prudents et réticents même dans les décisions purement juridictionnelles. Le pouvoir politique de certains prêtres dépasse de loin celui des évêques. Ceci n'est pas sans incidence sur la gestion du religieux catholique. L'Église se met en position de ne plus pouvoir donner des directives, et quand elle en donne, elles ne sont pas toujours respectées. Elle n'est plus cette voix qui appelle à l'obéissance et au respect.

En effet, pouvoir et autorité dans l'Église sont confiés à des hommes, s'appliquent dans une société humaine et se manifestent par des conduites humaines. Ainsi, le partage et l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans l'Église n'ont pas nécessairement des connotations chrétiennes car la vie ecclésiale n'est pas en-dehors de l'existence humaine. Le fonctionnement de l'institution se réfère souvent à des pratiques et à des modèles culturels sur lesquels repose un certain soupçon. La répartition du pouvoir se fait assez souvent selon des principes qui ne se retrouvent que dans l'esprit de celui qui dirige et qui a les prérogatives pour le

faire. En gros, les principes émis par l'institution sont peu respectés et les responsabilités se donnent plutôt par favoritisme, par cooptation, par affiliation ou par appartenance. De là, la gestion du religieux fait apparaître aujourd'hui plus que jamais les soubassements humains dans la mise à exécution de toutes les normes organisationnelles. Un dépassement des notions de sacré et de profane, de spirituel et de temporel, permet de se mettre en face de la réalité humaine, car toute société humaine est faite d'humains de chair et d'os, avec des grandeurs et des faiblesses, des défis, des limites et de bonnes qualités. Par exemple, il arrive qu'on rencontre des acteurs dans l'Église avec tellement de responsabilités qu'on se demande s'ils arrivent à en accomplir le quart. Toutefois, il n'est pas étonnant non plus de constater qu'il y a des ressources sous-utilisées pour ne pas dire mises de côté. C'est peut-être parce que «la logique du pouvoir est de vouloir plus de pouvoirs, de se maintenir, de se préserver, de chercher des compromis et, en cas de péril, de faire des concessions pour survivre [...]»³²⁷. Cependant, la fonction spécifique d'un pouvoir ou d'une autorité n'est pas d'accaparer, «mais d'intégrer, de favoriser l'unité et l'harmonie entre les différents services, en évitant que l'un n'en renverse ou n'en étouffe un autre, ou qu'il ne vienne s'y superposer»³²⁸.

³²⁷ - *ibid.* p. 98.

³²⁸ - Leonardo Boff, *op. cit.* p. 283.

Quand on voit comment dans la pratique se fait la répartition des tâches, on se demande quels sont les critères d'avancement. Ceci doit être présent dans toute institution, dans toute organisation pour encourager l'effort et le rendement. Quand il n'en existe pas, on cherche d'autres moyens ou on va ailleurs pour se valoriser. Et c'est peut-être là l'une des raisons de l'implication de certains membres du clergé dans la politique. Et au lieu d'être un modèle qui influence la sphère civile et politique, voilà l'Église qui reproduit dans son sein ce qu'elle lui reproche toujours. «Ce phénomène contribue à diversifier les prêtres dans leurs manières de s'identifier et dans leurs prises de position, et à les décentrer, d'une part par rapport au clergé comme institution hiérarchiquement définie, d'autre part par rapport à un projet proprement religieux.»³²⁹

C- La gestion du religieux aujourd'hui

Il y a deux événements qui ont contribué à une rupture dans la gestion du religieux en Haïti : la mise en place d'un clergé indigène et les événements socio-politiques des deux dernières décennies. Ce qui était vécu par le peuple depuis la fin des années cinquante a profondément transformé la société et a déstabilisé les institutions. La méfiance, la division, la peur, l'exil, voilà autant d'éléments ayant contribué à la déconstruction nécessitant une reconstruction des structures sociales, familiales, politiques et économiques. Le régime politique a laissé des empreintes et des stigmates jusque dans l'Église qui a dû se mettre au pas pour limiter les

³²⁹ - *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Cerf, Paris, p. 72.

dégâts à l'intérieur de l'institution. Elle s'est donnée une ligne pastorale en rapport avec la situation, comme en témoigne le document publié par la Conférence des Évêques en 1988 : « Présence de l'Église en Haïti, messages et documents de l'épiscopat » où le silence habituel des évêques est expliqué « par prudence, par nécessité même, pour ne pas compliquer des situations déjà embrouillées et redoutables pour la liberté de leur ministère. »³³⁰

En effet, depuis 1966, il y a eu officiellement la nomination et l'installation d'évêques haïtiens à la tête des diocèses même s'il a fallu attendre dix-huit ans plus tard, soit en 1984, avant qu'il ne soit déclaré indirectement que les évêques d'Haïti doivent être des citoyens haïtiens. La nomination d'évêques haïtiens ne veut pas dire clergé indigène ou indigénisation, même si au début des années 80, les grandes paroisses comme les cathédrales sont tenues par des Haïtiens, et une forte présence étrangère se manifestait encore dans les autres paroisses. Cependant, il est permis de se demander selon quel modèle se fait la gestion du religieux dans la sphère catholique aujourd'hui.

1- 1980-1986 : le réveil de l'Église et les stratégies du Gouvernement

L'année 1980 marque un tournant dans le paysage socio-politique haïtien. L'un des premiers événements à soulever des questionnements fut, en mai 1980, le mariage de Jean-Claude Duvalier avec Michèle Bennett. Ces questions furent

³³⁰ - *Présence de l'Église en Haïti : messages, documents de l'épiscopat 1980-1988*, SOS, Paris,

d'ordre doctrinal et disciplinaire car l'aspirante première dame était une femme divorcée. Il y a des procédures claires et précises dans une telle situation. Cependant, cet événement qui se situe dans la ligne des situations particulières devient un acte partisan parce que personne ne semble avoir d'explication à donner à personne. Donc, un événement troublant à tort l'opinion publique, conséquence d'un manque d'information, de formation et de la conception de l'autorité. Une affaire simple, relevant des principes canoniques de l'Église, mais interprétée dans un contexte de rapport de pouvoir piétinant les principes. Et la hiérarchie n'a jamais jugé bon de porter des éclaircissements. Ce qui serait à son avantage et qui serait un élément capable de refaire l'unité et de rétablir la confiance dans l'autorité épiscopale. C'était le mutisme le plus complet sur les principes théologiques et les prescrits canoniques. Tout de suite, l'Église devient dirigiste, c'est-à-dire une Église qui n'interroge pas et n'informe pas et se présente comme une affaire de clercs. Ainsi malaises, contradictions, heurts et conflits sont les principaux traits marquant l'institution ecclésiale. De là, les valeurs précédemment évidentes sont remises en cause, le consensus social est perturbé, «on ne sait plus à qui se fier et en quoi croire. Le corps social est disloqué, on est tombé immédiatement dans une crise de confiance, qui devient une crise des valeurs et de là, une crise des structures »³³¹. Dans ce mariage, la classe politique a vu une

1988, p.5.

³³¹ - Gérard Defois et al. *Le pouvoir dans l'Eglise*, op. cit. p. 51

alliance incongrue et l'une des figures politiques de l'époque, Me Grégoire Eugène, a qualifié cette union de « coup d'état en parachute de la droite ». A la même période, ce fut aussi la mort de Mgr Décoste, évêque de Hinche, dont les funérailles furent chantées à la paroisse Ste Anne parce qu'on avait besoin de la cathédrale pour le mariage du président.

Peu de temps après, ce fut le « vendredi noir des pères salésiens » où la police a pénétré dans un établissement des pères salésiens à Port-au-Prince au cours d'une conférence et a roué de coups diplomates et religieux qui s'y trouvaient. Plus tard, ce sera l'arrestation massive et la déportation d'un groupe de journalistes haïtiens. En 1983, une nouvelle constitution fut votée et le gouvernement raffermissait son pouvoir avec la venue des ministres d'état et aussi des lois taillées sur mesure. Tout cela n'empêche pas d'avoir ce qu'on appelle les « émeutes de la faim » en mai et juin 1984 aux Gonaïves et au Cap-Haïtien par le pillage de la nourriture stockée dans les entrepôts de la CARE. Cette année fut la période de confrontation ouverte entre le gouvernement et l'opposition, et elle s'acheva par des brimades, des provocations et des arrestations.

L'Église en a profité pour publier une *Charte pour la promotion humaine* où elle prend une position claire concernant les principes à mettre en valeur. En mars 1983, ce fut la visite du pape Jean-Paul II qui vient dire à tout le monde qu'« il faut que quelque chose change » dans ce pays. Et ces mots du pape deviennent comme un slogan motivateur pour appuyer les démarches des

différents secteurs de l'Église et de l'opposition. La hiérarchie va clairement prendre position. Ainsi, avec la publication de la loi sur les partis politiques, l'Église va revendiquer son devoir d'intervention dans le domaine social et politique en disant qu'

Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes (Canon 747, par. 2).

Elle évoque aussi le principe de communiquer l'enseignement du magistère « sur la dignité et la liberté de la personne humaine, l'unité et la stabilité de la famille et ses devoirs, les obligations qui concernent les hommes unis en société ». Elle demande de formuler des amendements afin d'éliminer cette discrimination religieuse dans cette loi sur le pluralisme politique parce que, selon elle, « il y a là une tentative de négation pure et simple de tout espace d'intervention de l'Église et, par le fait même, de toute liberté d'expression religieuse dans la vie sociale et politique du pays. »³³² Toujours en 1985 et avec l'Année Internationale de la Jeunesse, l'Église organisa des activités qui aboutirent au Congrès des Jeunes de Jérémie. C'est de ce congrès que les dernières pulsions et les dernières stratégies sortirent pour mettre fin au régime de 1957 le 7 février 1986. Mais les voix autorisées de l'Église ne tardèrent pas à lancer des appels au calme, à demander pardon, sans justice ni réparation.

³³² - Lettre au Président à Vie de la République. No CEH : 47/85

Avant 1986, les évêques participaient dans des rencontres de haut niveau avec le secteur politique, avec l'État, comme partenaire et après on a eu droit à un communiqué conjoint. Après 1986,

les alliances qui pouvaient se réaliser entre la hiérarchie catholique et les gouvernements sont devenues plus difficiles, dans la mesure où les églises sont littéralement occupées par les classes populaires qui revendiquent la transparence dans les pratiques politiques de l'Église hiérarchique et font valoir leur propre interprétation de la doctrine chrétienne.³³³

Face aux percées de l'Église pendant le début des années 80, face à l'émergence de la théologie de la libération, et surtout devant l'engagement des prêtres, religieux et laïcs de la tendance de ce courant théologique, le Gouvernement n'est pas resté indifférent et inactif. C'est ce que nous avons compris quand l'ambassadeur d'Haïti près le Saint-Siège écrivit :

Il est regrettable que des évêques haïtiens ne prennent pas le temps d'hésiter avant de faire leur le nouveau courant de cette théologie basée sur des analyses marxistes, de cette liturgie de la libération qui s'appelle, aussi, REVOLUTION et contre laquelle s'érige le Pape Jean-Paul II dans son homélie à Santo-Domingo.³³⁴

A partir de nos recherches au ministère des Cultes, nous avons eu accès à plusieurs documents, entre autres « Haïti 1983 : Les rapports entre l'Église et l'État »³³⁵ et un autre intitulé « L'Église catholique et l'État : Évolution des rapports »³³⁶. Ces deux textes ont dans l'ensemble fait un rapport de l'évolution de la situation des rapports et permis de découvrir la stratégie mise en place par le

³³³ - L. Hurbon, *Enjeu politique de la crise actuelle de l'Église*, Chemins critiques, 1-1989, p. 18

³³⁴ - Lettre de M. Pierre Pompée, ambassadeur d'Haïti près le Saint-Siège, au Président à Vie en date du 19 novembre 1984. Source : Ministère des Cultes, E 2.

³³⁵ - Source: Archives du Ministère des Cultes, L 2

³³⁶ - Source: Archives du Ministère des Cultes, E 2

Gouvernement pour contrecarrer la montée de la théologie de la libération en Haïti pendant la période sus-mentionnée.

Dans l'ensemble de ces deux textes, il est fait mention d' « une période de profond malaise » entre les institutions vu que « débordant le cadre de sa mission d'évangélisation, l'Église prend de plus en plus des positions à caractère politique ». Pour l'auteur ou les auteurs de ces textes, les sermons de certains prêtres « ne sont, en réalité, que des attaques à peine voilées contre le Gouvernement. » Le ministère des cultes a lancé des avertissements au clergé pour plus de modération, mais rien ne semble pouvoir arrêter le mouvement. D'ailleurs, à la suite de l'arrestation d'un missionnaire catholique, Gérard Duclervil, le 28 décembre 1982, les évêques d'Haïti ont fait sortir une lettre pastorale le 30 janvier 1983 invitant les fidèles à consacrer « le 9 février 1983, comme jour de prière et de sacrifice afin d'obtenir du Seigneur la libération de Gérard et, en lui, de nous tous ». Plus loin, les évêques ont écrit dans leur lettre : « Nous prions le Seigneur pour qu'il libère notre pays de la torture qui avilit l'Homme, tant l'Homme qui la subit que l'Homme qui l'exerce. » Toujours en février 1983, l'évêque de Jérémie, Mgr Willy Romélus a lancé un appel aux fidèles sur les ondes de Radio Soleil, une radio contrôlée par l'Église catholique, afin de boycotter les activités carnavalesques de février 1983. Le Gouvernement a considéré cette prise de position comme une ingérence dans les affaires de l'État et depuis, a pensé à prendre des moyens pour y faire face.

Selon les documents auxquels nous avons fait référence, il était urgent pour le Gouvernement de prendre des mesures appropriées et d'adopter des stratégies. Les auteurs du rapport ont compris que « le clergé et le peuple, ayant les mêmes origines, partageant les mêmes valeurs et traditions, peuvent maintenant se communiquer plus aisément et aussi s'influencer, l'un l'autre, beaucoup plus facilement. » Par contre, ils partent des constats que l'Église catholique d'Haïti est traversée par des divisions intestines, « entre ceux qui sympathisent avec le Gouvernement, ceux qui sont apparemment indifférents et ceux qui s'adonnent à la critique de la politique gouvernementale et prônent le changement. » Du côté du Gouvernement en place, l'une des préoccupations majeures est d'améliorer son image de marque à l'étranger et de sauvegarder les succès remportés par la diplomatie haïtienne. « Ainsi, dans la mesure où il est établi qu'il existe une alliance et une solidarité entre l'Église d'Haïti et les Églises d'Amérique latine, il importe, en premier lieu, d'empêcher cette alliance et cette solidarité de se manifester » pour ne pas donner l'occasion aux Églises latino-américaines de se mobiliser éventuellement contre le Gouvernement Haïtien. Dans le cas où il n'est pas possible « d'isoler l'Église d'Haïti par rapport à ses sœurs du continent, il faut chercher à compromettre ses membres les plus actifs aux yeux de l'opinion publique, nationale et internationale, et même du Vatican, en essayant par exemple d'établir et de prouver qu'ils sont de mèche avec les communistes. » Dans ce cas, le texte propose comme stratégie après la visite du Pape en Haïti

- a) de consolider les liens avec le Vatican,

- b) de renforcer le dialogue avec le clergé haïtien en invitant le Haut Clergé à définir la doctrine socio-religieuse de l'Église « en concertation avec l'État de façon à mieux utiliser les talents des prêtres sans perturber l'ordre public. »

Dans le cas contraire, il faudrait envisager des actions pour contrecarrer le mouvement de contestation du clergé, tout « en s'efforçant de respecter la légalité et en évitant de créer des situations qui feraient des martyrs. » Parmi les actions envisagées, il y a lieu de :

- c) déclencher une campagne de presse subtilement contre l'Église en mettant l'accent sur des points comme : le non-respect de leurs engagements par les prêtres, le respect par l'État de ses engagements concordataires, l'opposition des catholiques aux protestants « en montrant que ces derniers sont plus actifs et pourtant ne parlent pas ou parlent peu. »
- d) On cherchera à identifier les prêtres contestataires et les prêtres sympathisants
- e) transférer les prêtres irréductibles dans des paroisses où ils seront plus inoffensifs
- f) former des brigades pour aller suivre les sermons et perturber l'office en cas de besoin,
- g) fermer la Radio Soleil et expulser à l'occasion les prêtres et religieux étrangers trop remuants,

- h) compliquer à outrance la vie des prêtres contestataires en mettant du retard dans le paiement des salaires, la délivrance de pièces officielles importantes etc.,
- i) recourir aux dispositions du code pénal se rapportant aux crimes et délits commis par les ministres des cultes,
- j) identifier les prêtres leaders et détruire leur image de marque,
- k) conforter et soutenir les prêtres qui sympathisent avec le Gouvernement en leur donnant une assise qui les rend plus crédibles sur le plan moral et social et les inciter à informer régulièrement le public sur les actes du Gouvernement.

Dans la réalité, ces stratégies ont été, pour la plupart, mises en application. Par contre, même quand l'Église n'a pas eu un agenda planifié et coordonné, la réaction a été cette impulsion donnée à la mobilisation antigouvernementale qui a permis d'aboutir au 7 février 1986, date marquant la fin d'un régime politique de vingt-neuf ans.

2- 1986-1990 : le temps de peurs, des vides et des dérapages

Contrairement aux normes du concordat ou d'autres conventions passées entre l'Église et l'État, et contrairement aux injonctions du droit canonique, l'engagement de l'Église dans la lutte politique était très fort « au point qu'au

lendemain du 7 février 1986, presque toutes les grandes célébrations populaires de la victoire contre la dictature se déroulaient dans les cathédrales et les églises ».

Le 9 février, Mgr Gayot a lancé aux Gonaïves: « C'est l'heure de la réconciliation. Le danger à surveiller désormais, c'est le communisme! »³³⁷ Cette déclaration peut être interprétée comme un appel à la réconciliation avec tous les secteurs, y compris les macoutes. Toutefois, ce serait une réconciliation sans justice. On dirait que l'Église n'était pas prête à jouer le rôle qui lui était assigné. Son obsession du communisme l'a empêchée de voir clair et l'a portée à stigmatiser tous ceux qui réellement se plaçaient du côté des pauvres, des opprimés, et du peuple souffrant, en réponse à ses propres choix (conférences de Medellin et de Puebla) en faveur des pauvres et des jeunes. Toute prise de position en dehors de la ligne conservatrice devient suspecte. Le choix pour la démocratie n'était pas clair pour l'Église. C'est ce qui a sans doute motivé cette déclaration d'Aristide :

Malheur à nous membres de l'Église si nous voulons exiger une démocratie à l'intérieur de la société, sans exiger une démocratie à l'intérieur même de l'Église [...]. Non, on ne doit pas oublier qu'à l'intérieur même de l'Église il doit y avoir des changements, et quand nous parlons de changement nous ne pensons pas qu'il concerne seulement la macro-société sans voir nous Église comme micro-société. Le changement nous concerne également.³³⁸

Au fort des événements de 1986, l'Église tenta d'isoler Aristide en le forçant au silence en le transférant parce que dans ses sermons il mettait l'accent

³³⁷ - J. B. Aristide, *Tout homme est un homme*, Seuil, Paris, 1992, p. 83

sur le caractère « matérialiste et anti-impérialiste de la lutte du peuple haïtien ». La résistance populaire a empêché que la décision de départ devienne une réalité en forçant les autorités religieuses à trouver une autre solution. L'éventualité du départ d'Aristide a provoqué un vaste élan de solidarité tant en Haïti qu'à l'étranger. L'Église fut obligée de faire marche arrière sous la pression des jeunes. Cette Église qui se trouva à l'avant-garde des mouvements pour le changement, fut dépassée par les revendications populaires. C'est ainsi que la CEH a fait sortir un communiqué le 21 mai 1986 pour faire comprendre que « l'ampleur que les mass media ont donné à cette situation lui a fait prendre des proportions démesurées ». Dès lors, on commence à se demander si les Évêques ont trahi la cause du peuple.

Un prêtre eut à déclarer :

J'ai eu un frisson dans le dos quand Mgr Gayot a déclaré aux Gonaïves qu'il n'y avait pas de place en Haïti pour les partisans d'un régime communiste et athée. Vous voyez, la démocratie, le pluralisme, ça ne va pas de soi. Et nous sommes troublés par l'empressement de l'épiscopat à cautionner le nouveau gouvernement alors que tant de duvaliéristes y figurent.³³⁹

Mgr Gayot, évêque du Cap-Haïtien et président de la CEH, devient de plus en plus contesté dans son propre diocèse. Il est considéré comme une marionnette qui agit sous dictée et qui change de position selon que la situation soit bonne ou mauvaise pour lui. Opportuniste, réactionnaire, démagogue, autant de qualificatifs dont l'évêque s'est fait affubler.³⁴⁰

³³⁸ - Qui êtes-vous, Père Aristide, interview par Marcus, *Haïti en marche*, édition du 23 février au 2 mars 1987

³³⁹ - Voir *Haïti-Progrès*, 9-15 juillet 1986

L'Église devenait divisée et une lutte d'influence s'y installait. C'est une réalité qui devenait claire et évidente à tout le monde. Par exemple, on peut lire :

On s'attendait, nous observateurs, à ce que Mgr Romélus devienne président de la conférence, on disait que c'est son tour. Puis on a appris avec surprise que Mgr Romélus ne fait plus partie du comité directeur et que Mgr François Gayot a été réélu président de la conférence épiscopale. Difficile de ne pas y voir un autre exemple de cette lutte acharnée qui se déroule à l'intérieur de l'Église...³⁴¹

Devant les tergiversations, les incohérences, les crimes et situations d'injustice, Mgr Romélus, une fois, eut à prononcer une phrase désormais célèbre en s'adressant au CNG : « Rache manyòk ou, bay tè a blanch »³⁴². Selon les médias,

Mgr François Wolf Ligondé, duvaliériste farouche, s'est montré hostile au message de Mgr Romélus au cours d'une interview accordée à un journaliste de Radio Cacique. Ceci montre, une fois de plus, que l'église à l'heure actuelle est traversée par deux courants diamétralement opposés. Un courant réactionnaire représenté en particulier par Mgr Ligondé, Gayot ... et un courant progressiste avec Jean-Bertrand Aristide, Willy Romélus, les prêtres, et laïcs engagés.³⁴³

A cette époque, malgré tout, l'Église semblait profiter de toutes les occasions pour continuer à montrer sa solidarité, même quand ses actes la trahissent. Ses messages sont souvent diversement interprétés. A témoin cette interprétation de l'un de ses messages.

³⁴⁰ - Voir à ce sujet Lettre ouverte à *Haiti-Progrès* en date du 2 juillet 1986 et publiée par cet hebdomadaire dans son numéro du 9-15 juillet 1986.

³⁴¹ - Qui êtes-vous, Père Aristide, interview avec Marcus, *Haiti en marche*, art. cit.

³⁴² - La traduction littérale est: *Arrachez votre manioc et donnez la terre blanche (rase)*. En d'autres termes, *allez-vous en, démissionnez...*

³⁴³ - Tiré du journal *Haiti Progrès*, édition du 8 au 14 juillet 1987 et cité par Association des amis et amies du Père Aristide à Montréal, dans *Quelque chose a changé en Haiti*, CIDIHCA, Montréal, 1988, p. 101.

La Conférence Épiscopale Haïtienne a présenté le 27 juin 1986 la Charte fondamentale pour le passage à une société démocratique selon la doctrine et l'expérience de l'Église. Ce manifeste politique du Clergé Haïtien (C.H.) prend parti en faveur d'un gouvernement centriste qui est à même de réaliser sans heurts inutiles les réformes socio-économiques rendues nécessaires pour amener le pays vers une ère de justice sociale et de distribution équitable des fruits de l'effort national.³⁴⁴

Entre-temps, les pressions des TKL commencèrent à se faire sentir et St Jean Bosco devint vite un symbole et un point de ralliement.

Entre l'Épiscopat dominé par des conservateurs et des modérés et les cadres ecclésiastiques largement traversés par les courants révolutionnaires les dissensions se font jour. Et ce ne sont pas les Évêques – Mgr Romélus excepté – qui mobilisent large, ce sont les prêtres, dans leurs paroisses et les religieux et religieuses, à partir de leurs institutions.³⁴⁵

Effectivement, l'Église donne l'impression d'être divisée. Le P. Aristide et toute une aile de l'Église s'attaque à la gestion politique du nonce apostolique et à des évêques comme Mgr Gayot et Mgr Ligondé qu'ils accusent de lâcheté à cause de leur silence devant les crimes qui se commettent sous leurs yeux. C'est dans ce contexte que nous pouvons situer le massacre de Jean-Rabel où plus de deux cents paysans sont tués du fait de leur appartenance à un mouvement *Tèt Ansanm* (Têtes ensemble ou Main dans la main ou encore Solidarité) que coordonnait le P. Jean-Marie Vincent. Les évêques n'ont pas réagi.

³⁴⁴ - Jean-Serge Joseph et Eternel Victor, *Haïti en péril*, Kauss Éditeurs, collection/diasporama, Montréal, 1988, p. 51.

³⁴⁵ - Claude Moïse et Emile Olivier, *Repenser Haïti, Grandeur et misères d'un mouvement démocratique*, Cidihca, Montréal, 1992, p. 103.

En août 1987, au milieu de cette conjoncture en faveur de la théologie de la libération et d'un certain courant progressiste dans l'Église, c'est le moment choisi par la hiérarchie pour faire partir Aristide. Un supérieur des salésiens est même venu de Rome pour donner 3 jours à Aristide pour laisser St Jean Bosco et s'en aller à la Croix-des-missions. Cette façon cavalière d'agir a été à la base de l'occupation de la cathédrale par les jeunes de St Jean-Bosco, des «*ti legliz*». Ils ont demandé, non seulement la réintégration de leur leader, mais encore à ce que les évêques se prononcent sur le massacre de Jean-Rabel. La hiérarchie a cédé. Depuis, Aristide n'est plus seulement un leader, mais un symbole.

Après le massacre de St Jean Bosco, c'est le même scénario. Les fidèles catholiques peuvent bien se poser des questions quand on apprend que: « A quelques dizaines de mètres, des hommes d'Église, nonce apostolique en tête, assistaient de loin à la scène [...]; oui, ce jour-là, l'ambassadeur du pape, Paolo Roméro, a tout su et tout vu. Ni lui, ni l'archevêque de Port-au-Prince ne sont intervenus pour arrêter le massacre. »³⁴⁶

Toute cette nouvelle attitude de l'Église marche avec une réprobation progressive des TKL qui sont devenus une référence pour le mouvement socio-religieux en Haïti. Ces communautés ecclésiales de base permettent de saisir tout l'engagement socio-politique de l'Église des années 80. Elles étaient soutenues par une idéologie de libération sous la mouvance de la théologie de la libération. A

³⁴⁶ - J. B. Aristide, *Tout moun se moun*, Seuil, Paris, 1992, p. 115.

partir de 1988, il y a eu une forte répression sur ce mouvement. Elle fut à la fois de type symbolique et de type physique. Du côté du pouvoir de l'Église, ce sont les précisions apportées par la congrégation pour la doctrine de la foi qui sont comme une désapprobation voilée du mouvement et de son idéologie. De là, l'Église hiérarchique d'Haïti ne lui donne aucun appui et va plutôt écraser les Ti Legliz qui s'identifient à l'Église populaire. Pour les évêques, c'est une déviation parce que « l'expression 'Église populaire' laisse entendre qu'il y a une base et un sommet dans l'Église. [...] L'Église est un corps dont le Christ est la tête et nous les membres. »³⁴⁷ Les évêques manifestent une inquiétude face à cette expression qu'ils considèrent inacceptable parce qu'elle véhicule un contenu antagoniste. Dès lors, c'est comme s'ils retirent leur appui et leur soutien au mouvement. En effet, cette inquiétude se révèle fondée parce que, pour la théologie de la libération,

l'Église populaire est constituée majoritairement, mais non exclusivement, de personnes qui auparavant composaient les immenses masses marginalisées qui, dans le domaine social, se sont organisées en mouvements populaires, ou par les fidèles mal assistés et dispersés qui, dans le domaine ecclésial, formèrent un vaste réseau de communautés et de groupes de réflexion et d'action. »³⁴⁸

On peut comprendre les hésitations et les craintes des nantis et d'une fraction du peuple de Dieu quand ils s'entendent dire que l'Église « s'appelle populaire du fait que le peuple (sociologiquement considéré) détient l'hégémonie potentielle de la conduite de ce processus. »³⁴⁹ Du fait des alliances et des intérêts partagés, la

³⁴⁷ - *Présence de l'Église en Haïti: messages et documents de l'épiscopat 1980-1988*, SOS, Paris, 1988, p. 306

³⁴⁸ - Leonardo Boff, « Que signifie théologiquement "Peuple de Dieu" et "Église populaire" », *Concilium* 196 (1984) 152.

³⁴⁹ - idem

répression physique va commencer de la part de l'État, avec certains événements comme les élections avortées du 29 novembre 1987 pour passer par le 11 septembre 1988 de St Jean Bosco et aboutir au coup d'État de septembre 1991.

Peu avant Noël 1988, Aristide est expulsé de l'ordre des salésiens selon un décret précisant que « son attitude a pesé de façon négative sur ses confrères [...] l'intéressé faisant preuve d'un manque de sincérité et de conscience religieuse et sacerdotale. »³⁵⁰ C'est alors le moment venu où tous les secteurs politiques vont essayer une récupération, étant donné qu'il n'appartient plus à un ordre religieux qui pourrait le forcer de s'abstenir de certaines activités politiques. Il devient tout indiqué pour être le candidat d'un certain secteur, d'un certain courant de pensée née de la théologie de la libération et des communautés ecclésiales de base. Le peuple l'a réclamé. « Si le peuple mobilise tant d'énergie pour son candidat-prêtre, c'est qu'il y distingue l'humain capable de jouer une nouvelle partition politique et d'avancer vers une terre de justice, d'amour et de respect. »³⁵¹ Entre-temps, la hiérarchie catholique fit monter les pressions et une mauvaise gestion de la situation a amené la proposition de la candidature d'Aristide avec mission de faire la volonté du peuple. Et, le 16 décembre 1990, le prêtre exclu de l'ordre des salésiens a remporté les élections à la présidence aux dépens du secteur macoute,

³⁵⁰ - J. B. Aristide, op. cit. p. 126

³⁵¹ - ibidem, p. 144.

sans qu'officiellement, l'Église n'ait pu se prononcer, ni avant le dépôt de candidature, ni après la victoire aux urnes.

Ainsi, depuis 1990, il y a eu une nouvelle émergence du religieux avec la mise en candidature d'Aristide à la présidence de la république et son élection. Ce fut comme un renforcement du pouvoir de l'Église et une victoire de la théologie de la libération. « L'Église catholique est devenue une force appliquée au changement » et elle se présente aux yeux des élites comme une ennemie, n'étant plus favorable au maintien du *statu quo*.

3- 1991-1994 : le coup d'État

La gestion de la candidature d'Aristide et de son élection à la présidence a fait problème à l'Église. D'abord, à l'annonce de la candidature, il n'y a rien d'officiel à provenir de la hiérarchie ecclésiastique, ni de l'ordre des salésiens. Peut-être ils ne voulaient pas se mettre au travers de la volonté du peuple dans un moment d'effervescence. Mais, plus tard était trop tard. La Conférence Épiscopale et la nonciature ne pourront pas composer avec son statut de prêtre-président. Voilà ce qui va poser encore sur le plan canonique une difficulté que l'épiscopat devra résoudre. L'intervention officielle de l'épiscopat et de Rome ne se feront pas attendre et les autorités hiérarchiques proposèrent au P. Aristide de renoncer à l'exercice de son ministère ecclésiastique selon ce que l'intéressé lui-même a écrit.

Mgr Pétion-Laroche m'avait déjà demandé fraternellement, au nom du droit canon, d'abandonner le sacerdoce puisque j'entrais à temps

plein en politique. J'avais seulement promis d'éviter tout conflit avec le Vatican. Plus tard, accompagné de Mgr Gayot, il insista pour que je renonce avant le 7 février, jour de l'investiture.³⁵²

La hiérarchie de l'Église se trouvait mal à l'aise. Mais, d'où vient cette délicatesse de la situation? Tout simplement, parce qu'on n'a pas respecté les principes. Les « guiding metaphors », les principes de l'organisation sont souvent ignorés sous le choc de l'émotion ou d'une situation inattendue face à un subalterne. C'est le pouvoir wébérien qui prévaut, c'est-à-dire le monopole de la violence légitime, l'intransigeance, l'imposition de sa volonté. Après l'expulsion de chez les salésiens, les évêques n'ont pas eu le courage de faire leur propre déclaration pour éclairer le peuple concernant la situation et lui faire comprendre qu'il ne saurait y avoir de prêtre acéphale, c'est-à-dire sans supérieur hiérarchique. A la sortie de chez les salésiens, Aristide était toujours prêtre, mais ne dépendait d'aucun évêque, d'aucun supérieur. C'est une situation irrégulière que les évêques ne pouvaient plus gérer, mais qui profitait à la conjoncture, à la fois en faveur d'Aristide parce qu'il conservait son statut de prêtre aux yeux du peuple, à l'Église parce que le flou lui permettait d'échapper à un déchouage très probable de ses hiérarques.

Après la victoire aux urnes, Mgr Ligondé eut à donner une mise en garde dans son homélie du 1^{er} janvier 1991. « Évoquant la perspective d'un régime autoritaire, gauchiste et 'socialo-bolchevique', il dénonce 'les opportunistes prêts à tout avaliser': Est-ce que le pays est en route pour une nouvelle dictature,

³⁵² - J. B. Aristide, *Tout homme est un homme, Tout moun se moun*, Seuil, Paris, 1992, p. 155

s'interroge-t-il ». ³⁵³ Il a eu aussi à dire: « En l'an 2000, on mangera des cailloux et en l'an 2004, on célébrera le centenaire de l'indépendance nationale dans un désert... » Ce sermon peut être considéré comme un chèque en blanc offert aux macoutes et aux forces anti-changement pour intervenir dans l'ordre des choses. C'est ainsi que, dans la nuit du 6 au 7 janvier 1991, moins d'une semaine plus tard, Roger Lafontant a tenté de faire un coup d'Etat avant même l'installation de JB Aristide comme président de la république. Pour cause, la réaction populaire ne se fit pas attendre.

Plusieurs maisons sont déchouquées, dont la nonciature apostolique. L'ancienne cathédrale de Port-au-Prince, monument historique classé par l'UNESCO, est incendiée. Ces actions visent clairement une partie de la hiérarchie catholique hostile à Aristide et particulièrement l'archevêque de Port-au-Prince, Mgr Ligondé qui, quelques jours auparavant, s'était attaqué, [...] à la vision aristidienne du pouvoir ³⁵⁴

en l'accusant de vouloir instaurer par son populisme un régime bolchévique en Haïti. La hiérarchie de l'Église ne s'est pas prononcée publiquement et l'opinion publique l'a associée en partie à ce qui est arrivé.

Le 7 février 1991, c'est la prestation de serment et les cérémonies à la cathédrale. Ce fut une grande fête pour le pays et pour l'Église, car aucune cérémonie à la cathédrale ne réunissait autant d'évêques, prêtres, religieux et religieuses venant de tous les coins du pays. Mgr Léonard Pétion Laroche qui

³⁵³ - Christian Lionet, *Haïti, l'année Aristide*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 375

³⁵⁴ - Claude Moïse et Emile Olivier, op. cit. p. 156.

présidait la cérémonie à titre de président de la Conférence Épiscopale Haïtienne déclara :

En ce matin du 7 février 1991, Haïti est en fête. Le peuple haïtien au comble de l'enthousiasme, célèbre le grand événement, l'avènement, en Haïti, d'un état de droit tant désiré et attendu [...] L'Église entière est au rendez-vous pour accueillir chaleureusement, affectueusement, maternellement, cher Président, votre religieuse démarche et unir ses prières ferventes aux vôtres.³⁵⁵

Sept mois plus tard, voilà le vrai coup d'état et les positions mitigées de l'Église catholique qui ne réussit pas à célébrer en Haïti les 500 ans d'évangélisation de l'Amérique latine alors que c'est là que la première croix fut plantée en Amérique.

Ce coup d'état avorté fut sans doute la préparation du véritable coup du 30 septembre car Aristide lui-même a écrit que « le memorandum établi par la conférence épiscopale à l'OEA témoigne de son soutien au coup d'État et non de sa solidarité avec le clergé haïtien. »³⁵⁶ Cette déclaration est un peu corroborée par l'attitude officielle de l'Église car le Vatican sera le premier Etat, pour ne pas dire le seul, à donner sa bénédiction aux autorités putschistes en nommant un nonce en Haïti, Mgr Baldisseri alors que pendant les sept mois du gouvernement d'Aristide, il avait nommé un Chargé d'affaires. Cette attitude peut se lire comme une façon de légitimer et de disculper le régime pendant que le peuple entier est plongé dans la souffrance et pratiquait une sorte de désobéissance civile. Sans tenir compte de

³⁵⁵ - Mgr Léonard Pétion Laroche, Homélie prononcée en la cathédrale de Port-au-Prince, lors de la messe Te Deum à l'occasion de l'investiture du Président Jean-Bertrand Aristide le 7 février 1991.

³⁵⁶ - J.-B. Aristide, *Tout homme est un homme*, op. cit., p. 202

la souffrance du peuple ou de la frustration et de la déception du clergé et des fidèles, Mgr Baldisseri déclara:

L'Église est mère éducatrice. Elle est experte en humanité. Sa vocation est l'évangélisation. Elle perdrait son identité si elle suivait le rythme des intérêts humains, à la manière des politiciens. C'est à son propre rythme et avec des moyens qui lui sont propres que l'Église doit expliciter sa mission.³⁵⁷

Entre-temps, beaucoup d'événements sont arrivés où l'Église a gardé le silence. L'attentat contre Mgr Romélus le 16 février 1993 à la cathédrale de Port-au-Prince, l'assassinat d'Antoine Izmary, arraché de son siège à l'intérieur de l'Église du Sacré-Cœur de Port-au-Prince et exécuté sur le parvis de cette même Église de deux balles à la tête. Personne n'a osé condamner, ni parler de profanation. Du côté du Vatican, c'est la même attitude de silence. « Dans son message de Noël 1993, le pape appelle à prier pour tous les peuples et les nations martyrs. Haïti ne figure pas dans la longue liste qu'égrène en cinquante langues le souverain pontife. »³⁵⁸ Cette attitude représente une cassure par rapport au vécu du peuple. C'est ce qui a poussé le P. Adrien à dire: « Plus que de l'hypocrisie, c'est de l'imposture. La responsabilité que prend l'Église hiérarchique est épouvantable. C'est notre souffrance quotidienne, à nous, prêtres d'Haïti. Nous ne comprenons pas, nous ne pouvons pas comprendre... »³⁵⁹

³⁵⁷ - Communiqué du nonce apostolique en Haïti, Port-au-Prince, 29 avril 1992, cité par J.B. Aristide, dans *Dignité*, Seuil, Paris, 1994, p. 35.

³⁵⁸ - J. B. Aristide, *Dignité*, Seuil, Paris, 1994, p. 34

³⁵⁹ - idem

Pendant cette période de coup d'état où les militaires et les puchistes règnent en maîtres, les TKL sont entrés officieusement dans la clandestinité et c'est la résurgence du renouveau charismatique avec très forte affirmation et appui du côté de la hiérarchie. Le peuple va chercher un exutoire pour se protéger à la fois contre la hiérarchie catholique, contre la répression militaire et contre la misère. De là vont prendre sens les jeûnes, les réunions de prière, les cultes d'adoration. L'Église va récupérer ce mouvement qui va prendre place pour les catholiques à l'intérieur du renouveau charismatique. La hiérarchie, qui était pourtant réticente au début par rapport au renouveau charismatique, va s'y plonger comme si c'était la nouvelle donne pastorale. Les évêques retrouvent une occasion facile pour dire que l'Église est là, qu'elle accompagne toujours le peuple. Ce sera le même rituel du temps des TKL avec des évêques toujours présents dans les rassemblements, les congrès. Entre-temps, aucun prêtre, aucun évêque n'est revenu sur la clandestinité des Ti Legliz

4- 1994-2002 : le retour à l'ordre constitutionnel

A partir de 1994, avec la disparition de l'armée, l'Église est secouée comme modèle de pouvoir. Traditionnellement, il y a deux forces institutionnelles agissant dans le pays comme deux grandes autorités. Il s'agit de l'Église catholique et de l'armée d'Haïti. Ces forces se donnaient la main et dans chaque chef lieu de département, les grandes figures furent celles du colonel, commandant du département et l'évêque, autorité suprême de l'Église dans le département. Le

commandant départemental de la police ne fait pas encore figure de pouvoir, pas parce que la police est une institution civile, mais parce qu'elle est trop décriée et critiquée et qu'elle n'a pas su gagner la confiance du peuple. Le pouvoir de l'Église catholique est remis en question avec l'Église protestante qui investit le terrain et devient très médiatisée. Bien que la religion protestante soit diffuse dans la société haïtienne, des figures protestantes commencent à s'en détacher comme celles de Rony Desroches, Chavannes Jeune etc. En plus l'Église catholique commence à patauger dans la confusion du fait qu'elle ne peut pas prendre une position fixe et claire. Le jeu politique se transporte à l'intérieur de l'Église où chaque tendance politique semble avoir son porte-parole au sein de la conférence des évêques.

L'Église est arrivée à un moment où elle n'a pas un discours autonome en-dehors de la société civile. C'est comme une institution prise en otage et qui n'a de position ni politique, ni civile. Elle est comme à la remorque de l'ISC qui est passée facilement d'un rôle de médiateur à une position partisane en adoptant une position politique.

Par exemple, en avril 1995, le CEH a approuvé les statuts d'une association privée de fidèles après les avoir trouvés conformes aux normes canoniques, mais quelles sont ces normes? En Avril 2002, Mgr Willy Romélus a pris la décision d'interdire à un de ses prêtres de prendre la parole en public. Il n'y a pas de doute que la décision a été motivée et bien pesée. Cependant, la CEH déclara que

l'évêque en question, comme tout évêque, prend des décisions « pour des raisons dont il est seul juge. Lui seul aussi peut décider, selon le droit, d'un transfert ou d'une suspense provisoire ». Mais selon quelles normes et en fonction de quoi? Le seul fait de mentionner « selon le droit » ou « selon les normes canoniques » n'exclut pas de faire passer ses principes pour les principes de l'Église, une Église mal dans sa peau qui ne sait pas prendre position ni dire le mot que le peuple attend d'elle à propos des élections de mai 2000.

Pour ce qui est de la gestion du religieux, elle se présente à première vue comme un mélange de deux modèles : le modèle de l'unanimisme et le modèle du pluralisme.³⁶⁰ Le rapport évêque-prêtre se fait dans certains diocèses sans formalité, de sorte que l'évêque est toujours disponible pour recevoir ses prêtres, à n'importe quel moment dans la mesure de ses disponibilités. C'est plus paternel ou fraternel que bureaucratique. C'est le cas du diocèse de Jérémie où l'évêque a toujours été considéré comme « de gauche » ou représentant d'une aile avant-gardiste de la conférence des évêques. Par contre, dans d'autres diocèses comme Port-au-Prince ou le Cap-Haïtien, en dehors des cas d'urgence, il y a un jour pour recevoir le clergé. Contrairement aux apparences ou ce qui est formellement écrit,

³⁶⁰ - J. Palard considère 3 modèles de gestion du religieux (Voir *Social Compass* 48(4), 2001, 549-555). Le modèle de l'unanimisme est marqué par une référence privilégiée à la tradition, l'insistance sur la nécessaire sauvegarde de l'orthodoxie et la préconisation d'une forte unité organisationnelle autour des responsables religieux autorisés, préconisation qui dicte une concentration de l'exercice du pouvoir. Dans le modèle du pluralisme, c'est le passage – au moins partiel et tendanciel – d'une conception hiérarchique et déductive du savoir religieux à une conception expérientielle et inductive. Par contre, le modèle de la gouvernance fait intervenir un ensemble d'institutions et d'acteurs qui n'appartiennent pas tous à la sphère du gouvernement; elle traduit une interdépendance entre les pouvoirs des institutions associées à l'action collective et met en relation des réseaux d'acteurs autonomes.

il y a une pratique qui veut que le pouvoir religieux ne se partage ni ne se délègue. C'est ce qui fait que, la plupart du temps, les évêques sont débordés dans leurs tâches et ils agissent souvent comme si les décisions épiscopales ne sont ni négociables ni revisables.

Toute cette situation ambiguë et mitigée va créer une autre crise dans l'Église. Étant donné que c'est une institution auto-référée, on ne saurait contester la forme de pouvoir qu'elle distribue. Cependant, on peut ne pas accorder de crédit aux individus investis d'un tel pouvoir. Ils ont le pouvoir sans l'autorité. C'est ce qui fait que depuis ce temps, le déficit d'une position tranchée dans l'Église met l'institution dans une crise de légitimation parce que même si les pouvoirs des hommes d'Église sont fondés en droit, ils ne jouissent pas de cette autorité supposée parce qu'ils sont incapables de marier ensemble le principe de la garde et de la diffusion du dépôt de la foi avec le principe d'unité. Il n'y a pas de réponse à leur autorité parce qu'il y a incompatibilité entre les buts poursuivis par ces membres, les buts de l'institution et ceux du peuple dont ils ont la responsabilité. Ceci provoque un manque de confiance qui va jusqu'à compromettre l'harmonie ecclésiale et sociale.

D- Aristide I et II ou une Église en crise

Ce qui se passe en fait et ce qu'on a toujours appris amène à une sorte de conflit entre les valeurs traditionnellement légitimes et les valeurs socialement

légitimes. Il y a tension parce que les valeurs de référence, c'est-à-dire celles auxquelles les uns et les autres font confiance ne sont plus les mêmes. Avec la forte implication politique de l'Église des années quatre-vingt, le corps social entre en déséquilibre. Des réactions se sont produites, mais cela n'empêche pas que dans l'Église, beaucoup sont montés sur les échafauds du pouvoir. De là vient un processus de démonopolisation et de concurrence où le discours de l'Église catholique n'est plus un discours prépondérant de signification globale dans cet espace global où se développent plusieurs discours dans un contexte devenu socialement, politiquement et religieusement pluriel. Du coup, les prêtres cherchent un engagement social pour la reproduction de leur façon de voir et de vivre l'institution. De là, cette dernière prend peur et ne compose plus avec des cercles de conscientisation et de réflexion, ignore les questions de droit de l'homme et les positions des groupements de défense des intérêts du peuple.

Face au manque de critères d'avancement, c'est l'éclatement des responsabilités et l'apparition des pouvoirs anonymes illicites et personnels. On cherche à se valoriser en prenant souvent des tangentes qui ne sont pas celles souhaitées par la hiérarchie et on va reproduire, non pas le type-ideal Église, mais une espèce de secte au sens troeltschien du terme, c'est-à-dire se manifestant en marge de l'institution comme étant une protestation implicite de celle-ci. La protestation est une expression qui désigne le discours ou les actes d'un conflit ou d'une opposition d'intérêt. Quand elle est implicite, elle «se définit par un conflit latent qui échappe à la pleine conscience des sujets [...] Généralement, c'est dans

les sociétés et groupements où l'unité constitue un trait des caractéristiques structurelles que la protestation implicite prend corps.»³⁶¹ En dernier lieu, cela «implique un désir de changement non radical ou encore un désir de transformation dont les sujets ne maîtrisent pas encore les manières de la concrétiser.»³⁶² Mine de rien, tout cela fait du catholicisme une institution en auto-mutation en réalisant dans son sein une sécularisation interne. Paradoxalement, l'Église demeure encore un lieu de rencontre à l'occasion d'événements sociaux comme baptême, première communion, mariages, funérailles, ce qui nous fait découvrir et comprendre le rôle éminemment social de la religion.

Si l'on s'en tient à la période visée par notre étude, on voit qu'à partir de 1980, l'Église se présente comme une « institution-phare ». Par ses prises de position pendant l'époque de total engagement à la cause des pauvres et à côté des pauvres, l'Église a donné l'impression qu'elle « était devenue le centre du pouvoir, l'artisan de la chute de la dictature et le guide politique du mouvement pour la démocratie. Face à la démission de l'État et à l'illégitimation du 'pouvoir temporel', la CEH a souvent agi comme si le 'pouvoir spirituel' était devenu tout le pouvoir ».³⁶³ Ses relations officielles par rapport au système politique ont

³⁶¹ - P.-A. Turcotte, dir., *Sociologie du christianisme, aperçus théoriques et historiques, des origines à l'époque actuelle*, ICP, Paris, 1996, p. 133.

³⁶² - *ibid*, p. 134.

³⁶³ - *idem*

changé, et sur un plan social, elle prend à cœur le devenir de tout l'homme et de tout homme et s'engage sans fard dans la construction d'une nouvelle société. Des ententes passées entre la hiérarchie catholique et l'État haïtien touchent des domaines aussi différents que l'éducation, l'alphabétisation, la question des braceros en République Dominicaine. Elle ne se présente plus face à l'État comme une simple organisation spirituelle ou une simple institution, « mais en concurrence avec lui pour l'exercice de son pouvoir dans la société haïtienne, tout en recevant de lui les conditions matérielles d'exercice de ce pouvoir ». ³⁶⁴

La gestion du religieux ne relève dans l'ensemble ni des principes canoniques, ne de la loi sur l'administration publique. C'est un mode tout à fait particulier qui relève du caprice ou de la décision d'une seule personne. C'est sans doute ce qui a permis cette réflexion :

Au plan pratique, cependant, dans les comportements et les attitudes, la CEH est restée prisonnière du vieux cadre de référence théocratique, qui oppose et unit dans un même champ de pouvoir absolu le « pouvoir temporel » et le « pouvoir spirituel ». Elle n'a pas pu échapper au vieux schéma absolu du double pouvoir qui opère tantôt en alliance, tantôt en lutte, mais toujours pour la conservation de Monsieur le pouvoir [...] Dans le cas de l'épiscopat haïtien, il est apparu dans les faits qu'en appelant au « changement », il n'a pas voulu changer le pouvoir, mais changer de pouvoir. ³⁶⁵

³⁶⁴ - Laënnec Hurbon, « Enjeu politique de la crise actuelle de l'Église », dans *Chemins critiques*, vol. 1, No 1, mars 1989, p. 14-15.

³⁶⁵ - Franklin Midy, « Haïti, la religion sur les chemins de la démocratie », dans *Chemins critiques*, vol 1 No 1, mars 1989, p. 31.

II- L'Église, la société civile et les partis politiques

Dans sa marche vers les objectifs de libération, des alliances et des compromis furent faits à différentes étapes. Ainsi, il y a eu une ambiguïté dans les objectifs du combat. La prétendue gauche haïtienne est faite d'antiduvalléristes, de réactionnaires, de révolutionnaires marxistes, de tenants du courant de la théologie de la libération et d'autres militants opportunistes non définis. Cette alliance va mener aux élections de 1990 qui aboutiront à la présidence de Jean-Bertrand Aristide qui s'était révélé comme le leader charismatique des TKL. Cette alliance ne va pas durer quand les divergences idéologiques commencent à apparaître. Il s'ensuit un éclatement interne au sein de l'aile progressiste. Cette bataille des frères ennemis divisera encore le champ politique en La Fanmi Lavalas (OFL) et Organisation Politique Lavalas qui deviendra Organisation Peuple en Lutte (OPL). Tout le monde se dévoile et l'on commence à voir clair. En effet, tout le monde se référait et s'identifiait aux prises de position de l'Église catholique qui est devenu comme un centre de référence. Au niveau collectif, on peut parler de « recours à un religieux instrumentalisé, symboliquement et politiquement ». Comme en Pologne, Haïti a ainsi produit le type sociologique d'un « non-croyant pratiquant » utilisant le religieux à des fins explicitement affichées comme non religieuses.³⁶⁶ D'où la crise actuelle qui secoue ce pays. Tout cela se comprend par rapport à l'attitude de l'Église face à la prétendue société civile et aux partis politiques.

³⁶⁶ - Patrick Michel, *Politique et religion, la grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 76.

A- La société civile

Ces acteurs ont des fonctions et des missions spécifiques qui peuvent être d'ordre scientifique, artistique, éducationnel, de promotion sociale, de défense des intérêts populaires etc. L'émergence de groupes et d'organisations s'identifiant à la société civile s'explique, entre autres, par l'adoption ou le renforcement de l'économie de marché et du pluralisme politique. En Haïti, le pluralisme politique se veut une réalité, mais il est encore balbutiant. D'où la faiblesse des acteurs et des structures de la société civile qui cherche encore à se consolider et à s'affirmer comme des interlocuteurs de l'État.

En résumé, la société civile réfère aux relations sociales et aux communications entre les citoyens et est un lieu de luttes sociales. Quant à la société civile organisée, elle n'a jamais existé effectivement en Haïti. Les organisations portant le nom de société civile ne sont que des associations ponctuelles. Cette société civile, tel qu'on la conçoit dans le pays, ne saurait avoir de légitimité, ni de poids important et ne saurait être représentative de la société réelle, parce que la société haïtienne est bâtie sur l'exclusion. Par exemple, dans le cadre de la recherche d'une solution à la crise politique, un groupe d'initiative de la société civile (ISC) a été mis en place. Peu de temps après a surgi la Société civile majoritaire (SCM) pour montrer comment le premier groupe n'est pas représentatif. Toutefois, face à la fiction d'un régime fort, inébranlable et

héréditaire s'était construite une contre-fiction d'une société civile unie regroupée derrière son Église.

Toutes les composantes de la société civile (les groupes de jeunes, les associations de professionnels, les groupements paysans, les étudiants, les enseignants, les fonctionnaires) ont fait front commun avec l'Église pour le déchouage d'un régime parce que l'Église seule pouvait jouer le rôle de contre-pouvoir. Les chrétiens, de même que les politiciens

souhaitaient que l'Église ait un rôle important sur le terrain politique; ils déploraient parallèlement qu'elle ait un comportement trop politicien. Le paradoxe n'est ici que superficiel : Symbole, oui, y compris et peut-être surtout dans le champ socio-politique; mais pas acteur engagé travaillant à modeler ce champ dans le sens de ses intérêts propres.³⁶⁷

Pourtant, voilà qu'aujourd'hui cette Église se met en position d'être considérée comme membre de la société civile alors qu'elle a toujours été comme un lieu de structuration d'une société civile. Drôle de paradoxe apparemment. En fait, c'est la remise en question de l'Église catholique dans ses valeurs et comme symbole. La diminution de son poids institutionnel et de son influence sociale est constatable. Le clergé ne peut plus se définir. Les prêtres perdent de leur aura d'agents d'unité et de rassembleurs et il y a une contestation de leur statut de leaders sociaux.

Le retour au réel ne fait que mettre à jour les fractures qui habitaient cette société. « Les diverses composantes de cette dernière utilisaient

³⁶⁷ - Patrick Michel, op. cit., p. 51.

emblématiquement l'Église, ses discours et ses valeurs comme autant d'instruments de mise en cause de la légitimité du régime », ³⁶⁸ même s'il n'y avait pas réellement une adhésion globale à ses valeurs et à ses normes.

B- L'Église et les partis politiques

Une attitude critique de distance et de recul, voilà ce qui devrait caractériser le rapport de l'Église par rapport aux partis politiques. Pourtant, durant les deux dernières décennies, la prise de position politique était telle qu'il était souvent difficile de distinguer entre homélie et harangue politique. L'implication politique du clergé met l'institution dans une attitude inconfortable. Elle devient un lieu de tensions pour ses membres partageant différents credos politiques.

La question des partis politiques qui n'ont ni projet ni idéologie permet de parler de crise d'identité politique. Cependant, les deux grands partis d'envergure sont investis par des membres du clergé. La raison est qu'au départ, ce n'était qu'un seul parti, le Front National pour le Changement et la Démocratie (FNCD) qui deviendra l'OPL (Organisation Peuple en Lutte). A cause des divergences idéologiques et politiques, ce parti sera scindé en OFL et OPL, mais cette fois avec une autre signification pour OPL. Cette scission du parti a amené aussi une scission dans l'Église parce que les acteurs ecclésiaux ont fait le choix pour l'une ou l'autre tendance. De là, se conflit se déplace du terrain politique au terrain

³⁶⁸ - Patrick Michel, *Le religieux dans le politique*, Seuil, Paris, 1991, p. 50.

ecclésial. En effet, la démocratie exige le pluralisme et le respect; cependant, après plus d'un quart de siècle d'absence de toute culture politique démocratique, il y a lieu de parler d'un faux départ avec l'émergence d'une multitude de partis et de groupements politiques qui déterminent en fait une mauvaise institutionnalisation politique. Le moment aurait pourtant été idéal pour aider à construire des identités politiques. Pourtant, face à cette dérive, l'Église n'a pas su se positionner.

En fin de compte, le principe de base du fonctionnement aujourd'hui est plutôt, en plus du réseautage, une question de cooptation. Les gens ne s'embarrassent pas pour dire qu'en Haïti, l'Église est à l'image du pays. C'est une autre façon de dire que la justice et les principes de droit y sont souvent absents. En effet, si aucun compte n'est tenu de l'ancienneté, de la compétence, de la qualification ou autre, on détruit la hiérarchie et les principes. Sans le vouloir, on dépasse les bornes, et quand les bornes sont dépassées, il n'y a plus de bornes. C'est une façon de dire que le champ est ouvert à toutes les dérives et les clivages s'accroissent. Avec ce mode de gestion, les principes ecclésiaux de gestion perdent leur sens. De plus en plus, ce n'est plus la capacité organisationnelle, l'expérience ou la compétence ou même le mérite qui prévaut à la nomination en paroisse, mais la cooptation, le « *moun pa* » (favoritisme). De là, la paroisse, véritable matrice de l'organisation diocésaine, prend une autre dimension. Même si elle demeure la cellule de base, elle perd la fonction d'assurer le « rayonnement chrétien » ou

« d'exercer un rôle d'intégration et de régulation des rapports sociaux, en raison de sa capacité à produire du consensus et à soutenir l'édifice social »³⁶⁹.

Ce mode de gestion a entraîné une déstructuration du religieux parce que les modes de rapports ont changé. La fraternité et l'unité perdent de plus en plus de leur portée et c'est ce qui fait qu'il y a de moins en moins cette reproduction de relations capables de renforcer l'institution. Il est vrai que la situation actuelle est ressentie et considérée dans bien des cas comme passagère et conjoncturelle. Pourtant, dans la période avant notre étude (avant 1980), les dispositions institutionnelles prises de la part de l'Église et de l'État ont suscité des conduites récursives de la part des agents en interaction. C'est donc dire que le manque de gestion des ressources humaines et administratives n'est pas sans impact sur la situation actuelle étant donné que les institutions régulatrices ont failli à leur mission. On est arrivé à un moment où les règles et les principes négociés sont rejetés par les acteurs qui ont leurs propres projets. Par exemple, l'Église, sans tenir compte des décrets passés ou des dispositions antérieures, de manière unilatérale, a décidé que personne, comme autorité civile, militaire ou politique, n'aura de place dans le chœur d'une église. Pourtant, les dispositions du décret de 1913 sont toujours en vigueur et ce décret a émis tout un cérémonial et un dispositif. Encore mieux, la question de prière pour le pays et pour le président est un stipulé concordataire et il est unilatéralement négligé. C'est effectivement la

³⁶⁹ - Jacques Palard, « Les mutations du militantisme catholique en France: la dimension politique des ruptures institutionnelles », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 7, No 2, 2000, p. 405.

dualité du structurel où les systèmes sociaux et le structurel sont en disjonction et entraînent une véritable déstructuration.

Chapitre Huitième

Nouvelles représentations de l'Église et retombées sociales

L'expérience ecclésiale des vingt-deux dernières années a apporté des transformations non seulement dans l'Église au niveau de son implication et de son fonctionnement, mais aussi au niveau de la population haïtienne qui s'est façonné de nouvelles représentations. Quand nous parlons de représentations, nous nous référons à l'approche de certains auteurs tels Moscovici, Moliner et Abric. En effet, la notion de représentations sociales est décrite par Moscovici (1989) comme « une passerelle entre l'individuel et le collectif ». Pour Moliner (2001), ce sont « des ensembles de connaissances, attestées ou illusoires, relatives à l'environnement des individus. Ces connaissances ont la particularité d'avoir été collectivement produites selon des processus socialement déterminés ». Elles se construisent à partir « d'élaboration et d'échange de connaissances ».

Le fonctionnement de l'institution ecclésiale dans les temps passés et les constats des dernières décennies conduisent à un changement de perception. En effet, avec l'évolution des conjonctures, les agents pastoraux comme acteurs sociaux pratiquent autrement leurs rôles dans la société globale, ce qui fait en même temps qu'une nouvelle représentation sociale s'impose au peuple haïtien à cause de ce changement d'attitude et de comportement constaté dans l'Église et aussi des jugements et des informations qui circulent. Pour arriver à nous en rendre compte, nous avons élaboré et réalisé des entrevues à système ouvert afin de

permettre aux acteurs-clés et aux autres intervenants de s'exprimer sur différentes facettes de l'Église. Ainsi, nous avons pu déterminer, après analyse des données recueillies, la nouvelle représentation que les gens ont de l'Église touchant à certains points névralgiques comme la question des relations Église-État, le pouvoir et l'autorité dans l'Église, son rôle social, et ce, à partir des façons « dont les individus se représentent la structure et les clivages sociaux et s'y auto-positionnent ».

Notre démarche s'est réalisée en trois temps : un premier moment où nous avons consulté des acteurs-clés, une autre visite de terrain où nous avons ouvert notre échantillonnage pour toucher différentes catégories intéressées à la question et enfin une autre visite pour faire une certaine vérification des données recueillies. La cinquantaine de personnes constituant notre échantillon nous amène à ces constats qui éclairent notre recherche. L'ensemble des affirmations viennent de nos entrevues parce que, dans ce chapitre, nous reproduisons les résultats de nos entretiens qui nous permettent de déceler les perceptions et les représentations que l'on a de l'Église catholique. Alors, comment les gens en Haïti aujourd'hui comprennent-ils cette tension qui traverse l'Église catholique? Serait-elle structurelle ou conjoncturelle?

I -Les relations Église-État en Haïti

Pour bien comprendre les enjeux découlant des relations entre l'Église et l'État en Haïti, il faudrait aborder la question à partir de ses différentes composantes. Loin d'être des éléments stables, ces composantes suivent le cours des indices sociaux et semblent être à la base de cette tension qui désarticule l'institution ecclésiale. Ainsi, nous reproduisons ici les points de vue des acteurs et des observateurs pour mieux nous rendre compte de leur perception de la situation.

A- La question concordataire

La première constatation pour ce qui est du concordat est que la grande majorité des gens en ont entendu parler, mais ne savent pas exactement ce que c'est. Ceux qui sont au courant n'en connaissent pas le contenu. Et cela, même au niveau des membres du clergé. Toutefois, ils savent que c'est un document qui relie l'Église et l'État. A preuve, nous relevons ces déclarations : « Si le système concordataire a sa place, je ne peux pas dire grand'chose sur le sujet, car je ne suis pas informé du contenu du concordat » ou encore « Difficile de donner une opinion arrêtée parce que c'est un document ignoré, mais c'est un document qui lie l'Église et l'État,[...] certains dirigeants l'ignorent ou ne le mettent pas en pratique et l'État non plus ne fait pas appel à ce document pour régir les rapports quand il discute avec l'Église. » Il est difficile d'en parler.

Pour ce qui est de la question de son opportunité aujourd'hui, trois types de réponse se sont dégagés de nos entretiens. D'abord, pour les uns, le système concordataire aura toujours sa place. Aujourd'hui, le monde a de plus en plus tendance à se rapprocher au niveau des relations diplomatiques. Vu le poids du Vatican, Haïti a intérêt à renforcer ce mode de rapport. Pour d'autres, le concordat a permis un rapport de fonctionnement entre l'Église et l'État. Jusqu'à présent, l'Église catholique demeure une Église officielle en Haïti. Tout ce qu'on a comme souvenir du concordat, c'est cette officialité de l'Église catholique. Son rôle par rapport à l'État est de loin différent de celui des autres confessions religieuses. Les relations entre ces deux institutions en Haïti ont pour base l'histoire, une histoire qui a commencé depuis le débarquement des espagnols et qui va se consolider en traité avec le concordat de 1860 signé entre l'Église et Haïti sous la présidence de Geffrard. Ce lien donne à l'Église catholique un statut dans les faits et en théorie et c'est ce qui fait d'elle une Église officielle. C'est ce qui explique aussi que des cérémonies officielles, des activités protocolaires, les *Te Deum*, se déroulent à l'Église. En retour l'État garantit à l'Église une série de privilèges. Par exemple, il y a un traitement financier pour les prêtres, même s'il est insignifiant. Le concordat fait aussi du prêtre un officier d'état civil qui a droit de tenir des registres de baptême, de funérailles, de mariage. Ce n'est pas d'abord une relation politique, mais plutôt un genre de cohabitation avec des devoirs qui incombent aux deux parties. Pourtant, ce n'est pas le concordat qui donne tout ce pouvoir aux catholiques, sauf que les politiques ont toujours su comment amadouer et contrôler l'Église catholique; c'est une garantie de stabilité. Ce qui veut dire que pour les

gouvernements, il serait mieux que l'Église reste concordataire, et pour certains responsables de l'Église aussi, il serait bon, non seulement pour avoir un traitement, mais aussi par exemple pour les évêques qui ont le statut de ministres du gouvernement parce qu'ils ont droit à un passeport diplomatique et normalement, s'ils le veulent, il peuvent avoir une plaque d'immatriculation officielle pour leur voiture.

Avec le concordat révisé en 1984, c'est la preuve d'une bonne coexistence entre les deux institutions. La gestion par un concordat établit mieux l'interdépendance. Dans la pratique, la situation des dernières années fait comprendre qu'il y a des interventions de l'Église qui ne rentrent pas dans la ligne du concordat. Il y a un risque de dérapage dans les rapports de part et d'autre, mais cela n'empêche pas qu'on mette des balises. Tout cela, c'est pour affirmer que le concordat a sa place aujourd'hui. C'est l'État qui sait de quel genre de pasteur il a besoin et quel apport il attend de cette institution. L'Église a aussi ses objectifs. Il serait toujours bon de créer un lien et orienter le concordat dans le sens de leur vision, mais l'Église doit prendre plus de distance par rapport à l'État afin qu'elle soit plus à même de le critiquer quand il use trop de son pouvoir.

La deuxième approche du concordat vient de la prise en compte de la baisse du catholicisme et de l'essor du protestantisme. Pour ces gens, le catholicisme n'est plus la religion de la majorité et "il faudrait rééquilibrer la balance". Dans ce cas, le rapport actuel existant n'a pas sa place. Les protestants

représentent maintenant une force et l'Église catholique ne nécessite plus l'appui de l'État. Alors, c'est non pour le mode de rapport existant aujourd'hui, parce que l'Église catholique n'est pas la religion de la majorité au pays. Les autres confessions doivent être davantage prises en compte en vue d'éviter de léser le droit d'une partie de la population. Enfin, pour d'autres encore, c'est un document dépassé vu la tendance de l'Église aujourd'hui et l'orientation de l'État, mais c'est aux dirigeants de faire valoir leur points de vue et de prendre position à chaque fois qu'ils jugent que c'est nécessaire. D'ailleurs, c'est seulement un document juridique et c'est pratiquement caduc. Malheureusement la majorité des gens l'ignorent même s'ils le croient dépassé par rapport à la situation d'aujourd'hui.

Dans l'ensemble, personne n'a rendu le concordat, comme mode de rapport, responsable de la situation existante. On le trouve nécessaire ou méritant des ajustements et parfois même caduc et dépassé. Toutefois, on se réfère davantage à d'autres éléments, comme on le verra plus loin, pour trouver une explication à la situation de tension et de crise prévalant dans la conjoncture actuelle de l'Église d'Haïti.

B- L'ambiguïté institutionnelle

La position institutionnelle est beaucoup plus remise en question. Cette position fait référence directement à l'implication de l'Église en politique. Cette implication n'est pas d'aujourd'hui car un interlocuteur eut à nous dire

ceci : « D'après mes informations depuis les années 60, il y a eu un secteur dans l'Église assez dynamique avec une position bien déterminée par rapport au secteur politique, soit pour mener des actions contre le pouvoir, soit pour des programmes communautaires et beaucoup de laïcs ont aussi cherché la couverture d'un secteur dans l'Église pour entreprendre de telles activités en termes de protection ». En effet, les années 60 représentent une époque terrible où tout le monde devait cadencer au son de la même musique et où personne ne pouvait avoir une position contraire au pouvoir politique sans signer son arrêt de mort. Toute autre initiative était suspecte. « Un domaine que je connais très bien, personne n'aurait visé des activités coopératives sans chercher à avoir la bénédiction du prêtre de la paroisse car c'est à partir de là qu'on pouvait réunir les gens de la paroisse et poser en même temps quelques autres problèmes sociaux ». Depuis toujours, les prêtres et un secteur dans l'Église sont très impliqués dans le quotidien des gens dans le pays, quelquefois, c'est le prêtre qu'on consulte pour prendre des idées et initiatives. Parfois même, pour envoyer un enfant dans une école, on vient prendre l'avis du prêtre, et jusqu'à présent, l'Église a un rôle très important dans le milieu.

Par contre, de nos jours, il y a plusieurs problèmes dans les relations Église-État. En Haïti, on ne saurait contester le rôle de l'Église et sa structure lui donne une place importante dans la société. Qu'elle ait une influence sur le pouvoir politique, ce n'est pas un problème, mais elle s'est trop clairement engagée dans la politique et on dirait qu'elle fait partie intégrante du pouvoir et c'est ce qui fait problème. Alors que l'Église cherche à unir, la politique divise et fait toujours

des mécontents, selon les enquêtés. L'engagement de l'Église était nécessaire, mais elle est allée trop loin et nous en subissons les conséquences. Il y a des comportements qui ne sont pas admissibles de la part des agents pastoraux (prêtres et laïcs) qui exagèrent leur rôle et leur fonction critique. Pour le moment, il y a une double attitude. La direction n'est pas trop claire et l'Église est en situation de perdre son rôle critique. Tant qu'elle n'était pas partie prenante de la situation politique, elle avait une autorité morale acceptée par tous. Les déclarations du prêtres, des évêques, n'ont jamais été mises en doute parce qu'ils étaient considérés comme des personnes morales. A partir de l'expérience des dernières années, on peut dire que l'Église est devenue partie intégrante du pouvoir politique, et, à partir de là, elle n'est plus un contre-poids quand le pouvoir dévie, ne fait pas son devoir, ou ne gère pas le pays comme il devrait. L'Église pouvait placer le mot de la raison, mais maintenant sa capacité critique diminue parce qu'elle est en grande partie associée aux actes du pouvoir politique. Il est difficile pour elle de s'auto-critiquer et cela a des conséquences sur son autorité morale. Le premier mouvement est cette tendance à mettre en question ses prises de position. La polarisation à l'extrême de la situation politique renvoie trop de prêtres et de religieux dans un camp ou dans un autre.

Cette double attitude fait qu'il y en a trop qui exagèrent leur rôle à ce niveau et c'est ce qui fait qu'ils ont des comportements qui ne sont pas du tout acceptables. A l'autre bout, ce qui reste, c'est de chercher dans la politique un dialogue pour exercer une fonction critique pour guider tout en respectant

l'autonomie du secteur politique. L'Église peut toujours conseiller, guider. Comme œil critique, c'est à elle d'exercer une certaine vigilance par rapport à l'attitude des politiciens eux-mêmes. Il y a des secteurs dans l'Église qui exercent ce rôle, comme par exemple « Justice et Paix ». Il est vrai que des types de regroupements de ce genre ont émergé avec toutes leurs limites, mais cela reste des acquis pour empêcher les gens de retomber rapidement dans une autre dictature.

Par contre cette double attitude ne facilite pas le travail d'évangélisation et d'éducation. C'est ce qui a donné cette situation de crise constatée depuis 1990 avec l'arrivée d'Aristide au pouvoir. Les religieux et les jeunes prêtres étaient pour Aristide et il y avait un mouvement anti-Aristide dans le reste du clergé, y compris les évêques, excepté Mgr Romélus. Il y avait aussi une partie de la bourgeoisie avec les évêques, et aussi les FIC qui sont du côté de la nonciature. Donc, il y a une division en deux clans. Ceux qui parlaient de TKL étaient considérés comme pro-Aristide et avec les pauvres, surtout ceux qui étaient dans les provinces, mais ceux qui étaient dans la ville de Port-au-Prince étaient divisés.

De plus en plus, Église et politique se confondent. Nous ne pouvons pas distinguer entre le prêtre et le politicien.. Bien des fois, le prêtre néglige un rendez-vous ayant trait à son ministère pour aller à une réunion politique sous prétexte qu'il a quelqu'un de très important à rencontrer. « Cela m'est arrivé deux fois », affirme un interviewé. La politique prime pour certains prêtres. Toutefois nous n'écartons pas le fait que le prêtre fait son devoir ou qu'il confie à quelqu'un

d'autre cette tâche. Souvent, certains prêtres dépassent les bornes en s'identifiant à des leaders politiques. Il en est de même pour certains religieux. S'intéresser à la politique n'est pas un crime, mais l'homme d'Église ne devrait pas prendre partie, mais essayer de moraliser le débat politique. Pour beaucoup de prêtres et de religieux, en étant plus politiciens qu'hommes d'Église, cela leur retire leur objectivité et nuit à leur mission de réunir le troupeau de Dieu parce qu'ils n'inspirent plus confiance. Ils doivent prendre plus de recul par rapport à la politique afin qu'ils soient toujours à même de proposer des alternatives en toute liberté, sans partisanerie. Cette implication trop poussée de certains prêtres a eu le dessus sur leur travail. Les prêtres ne devraient pas s'engager si à fond en politique. Un évêque est allé jusqu'à dire que dans la conjoncture actuelle « quiconque est contre les élections est un lâche ». Dans ce cas, il se manifeste clairement comme étant en faveur d'un parti.

Après avoir fait le choix pour un changement véritable dans l'Église et après avoir pris position, la plupart sont devenus sceptiques. Aujourd'hui, un grand secteur du monde religieux n'est pas avec le gouvernement parce que leurs rêves ont été tués en chemin. Ils sont déçus parce que leur vision des dirigeants qui connaissent la situation du peuple et qui étaient avec le peuple a changé, parce qu'ils ne s'attendaient pas à ce qu'on a aujourd'hui comme résultat. « D'où vient cela? se demande un des interviewés. Conjoncture internationale? Incapacité? Incompétence? Je ne sais pas, mais les prêtres, religieux, laïcs engagés, sont déçus du pouvoir et les relations ne sont pas trop cordiales ». La délicatesse de la situation

face à un constat d'échec en décourage plusieurs qui ne veulent pas passer à l'opposition. Notre interlocuteur continue en disant: « C'est si vrai que la plupart des sympathisants se sont retirés ou ont voyagé parce qu'ils ne peuvent pas dire oui et ne peuvent pas dire non. Ils s'en vont pour ne pas faire entendre leur voix parce que c'est le fruit de leur travail qui est là et qui ne peut pas donner de résultat ».

A cause de l'extrémisme ou de l'esprit partisan de certains prêtres, de religieux et des agents pastoraux, on peut dire que les événements *ante et post* 1986 ont créé chez eux une sorte de banalisation de l'évangile. Dans le dessein de ne froisser personne, ils deviennent très spirituels, ou plutôt peu réalistes. On ne peut plus les suivre. Quelques rares prêtres qui veulent rester cohérents se retrouvent noyés dans ce qui se passe aujourd'hui. Ils n'arrivent pas à prendre leurs distances par rapport au paternalisme. Quand ils veulent faire une activité participative, ils se croient des leaders et affichent une attitude très verticale. Par leur intégration institutionnelle, ils ont intériorisé la mentalité de l'Église et n'arrivent pas à se défaire de cette enveloppe. C'est ce qui d'ailleurs, explique la caractéristique du pouvoir politique aujourd'hui. Et la mort de certains leaders et religieux, leur assassinat, est une rupture avec la question d'Église des pauvres.

C- La perception des TKL

Cette recherche nous a permis de déceler la représentation que les témoins ont des TKL. Pour eux, les TKL, c'étaient beaucoup plus des petits groupes, des

pauvres avec des pauvres. Dans certains endroits, c'étaient des gens sans préparation, qui récitaient le chapelet avec lectures bibliques et chantaient. Ils font un travail d'enfant comme quand on met des enfants ensemble, on les fait chanter et on les retourne à la maison. Toutefois, dans certains diocèses, les TKL étaient impliquées dans un travail de changement social.

Les TKL ont été soutenues par les synodes et symposium qui ont permis aux gens de réfléchir sur la situation politique du pays. Ces regroupements (TKL, Ti Legliz) qui étaient des regroupements purement religieux, étaient devenus des acteurs politiques ou des groupes politiques. Ils ont considérablement diminué de nos jours et cela s'explique par le fait qu'ils ont manqué à leur mission et sont devenus plus un instrument politique qu'une activité d'Église. « Cela s'explique selon moi par le fait que les TKL sont en partie responsables de l'héritage politique actuel. Elles constituent aussi pour l'Haïtien l'Église des pauvres, de la masse ».

Les objectifs ou les missions des TKL ont été modifiés sérieusement. Les TKL, pendant longtemps, se sont constitués comme des groupes de pression au sein de l'Église. Cependant avec la polarisation de la situation politique haïtienne et l'établissement d'un système unipolaire, les TKL ne sont plus représentatives, donc elles n'ont pas de légitimité. D'un côté, les TKL ne sont jamais devenues une réalité ecclésiale comme telles parce que les gens ne les ont pas comprises et plus tard ils ont confondu TKL et Église populaire. Cela a mal joué dans l'évolution des TKL qui sont devenues deux réalités différentes, et cela par manque de

formation et d'information. Un secteur est devenu politisé très vite, trop vite et cela a eu une répercussion négative Il y a des gens qu'on commençait à ficher parce qu'ils faisaient partie des TKL.

Cette expérience n'a pas poursuivi son chemin comme au Brésil. En Haïti, la question politique, spécialement la candidature et la présidence d'Aristide, a cassé la philosophie et la dynamique du mouvement qui avait un sens. Aujourd'hui on se retrouve avec beaucoup de prêtres cooptés, corrompus. On développe une sorte de rapport avec des gens qui se disent communautés de base, mais n'ayant aucune correspondance avec cette réalité. Tous les gens engagés dans ce mouvement, spécialement les prêtres, sont devenus très proches du pouvoir et se trouvent noyés dans ce qui se passe aujourd'hui. Après 1986, les TKL sont devenues très impliquées dans des activités politiques et cette implication fait que beaucoup de gens ont pris leurs distances par rapport à cette activité. Ceux qui avaient le leadership du mouvement et qui posaient les vrais problèmes sociétaux en face de la hiérarchie de l'Église, sont au timon des affaires aujourd'hui. Ils cherchent l'appui de la hiérarchie et espèrent faire d'autres alliances au lieu de rester solidaires avec la base du mouvement. Ceux qui continuent à se réclamer des TKL n'en ont que le nom.

D- Nouveaux défis, nouveaux choix

Avec les bouleversements socio-politiques, de nouveaux défis se posent à la population parce que tout le monde s'est engagé dans une lutte de sortie d'une

situation politique, mais personne n'a pensé à l'après-lutte. C'est ainsi que bien des secteurs ont été pris par surprise à la chute du régime politique et se trouvent dans l'obligation de faire de nouveaux choix.

En effet, dans tous les pays où il y a une dictature, quand il y a un espace de liberté pour la religion, les gens vont chercher un peu d'air pour respirer. Aujourd'hui, la situation dans l'Église d'Haïti en est une de défi parce qu'on peut dire que les repères sont perdus. Il y a comme un flou et la plupart des gens, selon toute vraisemblance, sont appelés à faire de nouveaux choix. A ce tournant, les motifs sont certainement nombreux et variés. Depuis toujours, des gens laissent l'Église pour d'autres confessions religieuses et ce n'est pas un phénomène propre à Haïti. La comparaison qu'on peut faire, c'est avec la Pologne qui, jusqu'à la chute du communisme, était un pays officiellement athée, mais l'Église avait une marge de liberté qui permettait aux gens de pratiquer. Elle est devenue le pays le plus catholique parce que les gens dans l'Église trouvaient un espace contre le communisme. Il n'aurait pas été étonnant de constater qu'avec la chute du communisme, beaucoup de gens cessent de pratiquer. En Haïti, c'est presque la même situation. Il y a beaucoup de gens qu'on retrouvait dans l'Église, moins par conviction religieuse que parce qu'ils y trouvaient un espace de lutte, de militance contre la dictature militaire et civile d'autrefois. Dès qu'ils n'ont plus besoin de cet espace comme espace de lutte politique, ils l'abandonnent. Cependant, dans le cas particulier d'Haïti, pour comprendre les nouveaux choix des gens, il y a plusieurs autres éléments qui ont surgi de nos entretiens dont il faudrait tenir compte

1- L'impact des TKL

Les TKL, c'étaient des structures très impliquées dans la lutte politique en Haïti, mais l'expérience n'a pas réussi comme souhaité et c'est ce qui fait que la hiérarchie a vite choisi de prendre une position. « Nous n'avons pas besoin d'être expert pour comprendre ce qui se passe. » Les TKL sont transformées en Organisations Populaires (OP) et les gens qui ne veulent pas s'y impliquer comme OP ont pris un autre chemin. Ils veulent plus aller vers une activité de prière parce qu'ils ne se retrouvent plus dans les TKL. C'est comme si les TKL sont arrivés à leur paroxysme avec l'avènement au pouvoir de Jean-Bertrand Aristide. En effet, nous ne pouvons pas nier que les TKL sont très liés à la théologie de la libération, et que la hiérarchie de l'Église catholique, plus spécialement le Vatican, s'est investie à fond pour neutraliser, voire même pour faire disparaître ce courant de pensée. Le Brésil tient encore très fort à ses communautés ecclésiales de base, mais ailleurs en Amérique latine, on entend très peu parler d'elles. Les publications sur la théologie de la libération semblent plus rares, ou font moins de bruit. Le CELAM, la CLAR sont moins visibles qu'il y a vingt ans. Par contre, « on relaie beaucoup les actions du jeune prêtre brésilien Marcello, on parle beaucoup du renouveau charismatique, de Emilio Tardif, (même s'il est mort depuis quelques années) ». Sous un autre angle, la déception de beaucoup de gens les a amenés à regarder chez le voisin, c'est-à-dire le frère protestant. En fait, il ne faut pas ignorer non plus qu'il y a eu beaucoup d'argent qui a été injecté dans les sectes

protestantes pour diminuer le pouvoir de l'Église catholique en Amérique latine. Cela a affaibli quelque peu la religion catholique à un point tel qu'elle accepte des compromis pour empêcher les fidèles de se disperser davantage. Et ceux qui ont besoin d'affermir leur foi se tournent vers d'autres mouvements qu'ils estiment répondre davantage à leur inspiration. De nos jours, les haïtiens cherchent la prière certes, mais ne faisant plus confiance aux prêtres et à leurs CEB, ne voulant pas non plus aussi remettre les rênes de l'Église entre les mains des pauvres, ils optent pour le Renouveau charismatique, les mouvements de jeûne et autres dans lesquels la spiritualité prime sur les discours politiques.

Les leaders qui étaient à la tête du mouvement sont divisés et les TKL n'ont plus la même force. Contrairement aux TKL qui faisaient réfléchir sur les vrais problèmes, qui aidaient à les identifier et trouver ensemble des solutions, le renouveau charismatique est une activité nettement différente qui promeut plutôt la spiritualité. Ce mouvement commence à prendre une dimension extraordinaire dans le pays parce que les gens s'expriment davantage et intériorisent beaucoup plus. Avec la question des miracles, des gens qui ont été guéris ou d'autres qui donnent des témoignages, le virage est fait. Aussi, ce qui est important dans le renouveau, c'est qu'il contribue à ce que les catholiques et les protestants se rencontrent, au-delà de leurs divisions, au-delà de leurs convictions religieuses.

Tout comme on parle de la croyance des Haïtiens comme d'un syncrétisme, c'est-à-dire un mélange de vaudou et de catholicisme, aujourd'hui, on

peut parler d'une autre forme de syncrétisme généré par les pratiques et les expériences du renouveau charismatique. C'est entre le catholicisme et le protestantisme que se fait le mélange. Les chants, les gestes, les mouvements, le rituel, les attitudes, tout se confond. C'est donc une nouvelle catégorie de chrétiens qui ne se situent pas facilement car ils ne sont ni catholiques, ni protestants.

2- La déception et la concurrence

L'Église catholique est très concurrencée par les autres religions. En effet, une religion ne doit pas être seulement une doctrine. Elle doit être aussi réconfort et solidarité. C'est justement cela que les autres confessions ont donné à leurs fidèles. Ces derniers se sentent plus compris, plus intégrés à un corps. Il serait bon pour l'Église catholique d'actualiser de temps en temps sa mission ou du moins certains éléments de sa mission pour s'adapter à certains nouveaux besoins qui se font jour.

Aussi, il y a effectivement des gens qui ont changé de profession religieuse par déception ou par intérêt. Il y en a qui sont devenus adeptes d'autres religions parce qu'ils recherchent une certaine « paix », un certain « salut », ou pour fuir leur implication catholique. Il y en a qui ne pratiquent plus ou qui vont dans d'autres religions. Parmi ces gens se retrouvent des leaders qui ont pu bénéficier des avantages du gouvernement, mais ils sont des frustrés parce qu'ils pensaient qu'on s'était servi d'eux. Donc, ils ont changé de secte ou de groupe. Il y en a aussi qui

ont changé parce que les protestants sont venus les chercher et leur ont fait des offres d'avantages sociaux, comme leur donnant des facilités pour voyager, en les aidant à construire, à manger, à avoir un petit commerce. Il y en a qui sont déçus parce qu'ils s'attendaient à un peu plus de la part de l'Église qui, compte tenu de tout ce qu'ils ont supporté et subi, n'a pas réussi à leur donner plus de satisfaction. Ils ont souvent confondu un comportement individuel ou d'un secteur avec un choix institutionnel. Ils sont passés du particulier à l'universel, au général. Par contre, il y en a d'autres qui s'en vont parce qu'ils ont trouvé ce qu'ils cherchaient. Alors, pour toutes sortes de raisons, ils ont laissé l'Église catholique.

Une autre réalité, c'est que depuis les années 80, plus précisément vers 1985, il y a eu beaucoup de jeunes à se faire *kanzo*³⁷⁰, qui vont dans des sectes occultes, qui se sont faits protestants ou qui ne se situent pas. Ils se cherchent parce qu'à partir de 1987, après le congrès des Cayes, les jeunes sont démoralisés et perdus. Ils entrent dans la vie adulte tout en se cherchant. Tout s'effondre, les principes de l'Église, les idéaux, les principes sociaux pour lesquels ils se battaient. Il y en a aussi qui sont tombés dans la corruption, qui agissent contrairement à ce qu'ils ont prêché. Il y en a qui ont pris l'exil et continuent à se chercher. En effet, chaque fois que quelqu'un est désorienté, il ne sait plus où aller, il va suivre la publicité et acheter le nouveau produit. Avant, on luttait pour le départ de Duvalier et cela mettait tout le monde ensemble et ce sont les catholiques qui étaient les plus engagés. Mais à la fin, quand les choses ont changé, ils ont

³⁷⁰ - Un *kanzo* est quelqu'un qui a été initié dans le vaudou.

perdu intérêt, ils n'ont plus de bataille à faire. Ils n'ont plus rien à se dire, ils ne peuvent plus se mettre ensemble, ils sont divisés entre eux et alors, ils sont déçus et ont perdu toutes leurs énergies. Cela peut expliquer pourquoi ils démissionnent. Aussi, il faut tenir compte de toute la campagne menée par les protestants pour attirer les jeunes.

Pour les gens interviewés, plusieurs des prêtres impliqués dans la théologie de la libération sont aujourd'hui au pouvoir et font ce qui n'est pas correct. Ils règlent leurs affaires personnelles et tout cela ternit l'image de l'Église. Ils sont entrés dans le pouvoir politique et font des choses extrêmement graves. Il y en a qui portent des armes. C'est quelque chose de négatif. Ils l'ont fait au Salvador, au Nicaragua, mais c'était pour la lutte du peuple, mais en Haïti, c'est pour afficher leur autorité. A l'évidence de ce qu'il y a à ce niveau, beaucoup de gens ont décidé de laisser le catholicisme et d'aller ailleurs, dans d'autres religions. Cependant, il n'importe pas de laisser une religion pour une autre parce que l'Église serait du côté de la classe dominante. Le changement de religion va-t-il résoudre le problème?

3- Les catholiques occasionnels et la question économique

Ce n'est pas tout de dire que les gens ont quitté l'Église. Il y en a qui n'ont pas compris l'Église et d'autres qui n'y ont jamais été. Ils y vont seulement pour quelque chose. Automatiquement, s'ils ne trouvent pas ce qu'ils recherchent, ils

tournent le dos. Aussi, il y en a qui allaient à l'église à chaque fête, occasionnellement, et on ne peut pas dire que ce sont des gens d'Église. Selon un étudiant militant, « il est très difficile de trouver un vrai catholique qui aliie chez les protestants. Tout ce que les protestants réfutent, à part la question du culte marial, les catholiques ne les pratiquent pas non plus. Alors, il n'ont aucune raison de laisser le catholicisme pour aller chez les protestants. Et s'ils l'avaient fait, je ne saurais l'expliquer car je ne verrais pas pourquoi ».

Les gens ne comprennent pas la capacité d'adaptation au milieu. A partir des années 70-80, il y a eu une émergence du protestantisme à cause des dons distribués à ses adeptes. Selon le même intervenant,

la plupart des gens se montrent près des pasteurs, vont à l'Église protestante, mais pour moi, ils restent foncièrement catholiques, ils croient beaucoup plus dans les structures de l'Église catholique en général et croient que l'Église catholique est plus à proximité de la population.

Ce qui fait une différence pour quelques congrégations protestantes, c'est la question du jeûne chaque jour où les gens sont plus libres pour aller noyer leur chagrin. Mais il est difficile de dire que les gens abandonnent le catholicisme pour cette raison. « On ne comprend pas que les gens sont en train de vivre un syncrétisme religieux. A la fois catholique et protestant ». Dans leur recherche de Dieu, ils abandonnent la question de religion. En province, la population est beaucoup plus catholique, sauf dans quelques grands centres urbains où l'on trouve des protestants dans une forte proportion.

La diminution de la pratique ne correspond pas à une réalité du côté des catholiques pratiquants. Pour les autres, peut-être, et, pour cela, beaucoup d'éléments seraient à considérer. Il y en a qui n'acceptent pas l'enseignement de l'Église ou ne le connaissent pas. Au lieu d'aller à l'Église un dimanche, ils vont jeûner. Ils disent trouver plus de satisfaction quand ils vont dans ces groupes et ont espoir de retrouver ce qu'ils cherchent afin de résoudre leurs problèmes économiques et sociaux.

Par ailleurs, en plus de la situation économique qui facilite l'influence des nouvelles religions sur le terrain et qui fait en sorte que ces dernières deviennent une part de marché, il y a aussi un autre aspect de la question. C'est une conception, une vision qu'on avait du personnel religieux (prêtre, frère, sœur), et dans la pratique, cette conception a changé par rapport au comportement de certains membres dans l'Église. Il n'y a plus le même respect pour les gens d'Église et c'est peut-être une cause.

En fin de compte, pour nos informateurs, il n'est pas facile de dire pourquoi des catholiques engagés se seraient convertis au protestantisme. Selon un intervenant,

on ne peut pas dire exactement si c'est à cause de la conjoncture politique ou si c'est à cause de plus de lumière projetée par le protestantisme, le fait de pouvoir avoir la bible en main et d'être capables de connaître la vérité. On ne peut pas dire non plus si ce sont les mouvements de réveil et les croisades évangéliques qui ont attiré certains catholiques.

Il y a sans doute plusieurs catégories. Il y en a qui sont déçus et qui attendaient beaucoup plus de la hiérarchie catholique. Ils pensaient qu'il y aurait une plus grande marche en avant. Il y en a qui généralisent l'attitude de quelques uns ou d'un secteur et la considèrent comme l'attitude générale de l'Église. Il y en a qui s'en vont parce qu'ils ont trouvé ce qu'ils cherchaient et qui deviennent donc plus critiques par rapport à l'Église.

II- Le mode d'inscription de l'Église dans l'espace public haïtien

Quand nous parlons d'espace public haïtien, nous nous référons non seulement à un environnement physique, mais aussi à tout un système socio-politique où il y a interaction avec d'autres institutions et où nous voyons l'institution ecclésiastique dans son mode d'action quotidienne, par rapport à elle-même et à ses objectifs. Le mode d'inscription dans l'espace public est plutôt vu comme l'ensemble de ses actions concrètes, comme «une volonté de pénétrer les cultures, de leur devenir co-extensive», selon les mots du sociologue Jean Séguy³⁷¹. Toujours par rapport à notre échantillon, nous allons exposer la perception des gens en tenant compte du message délivré par cette institution, de sa gestion du pouvoir, de son fonctionnement général et de son rôle social.

³⁷¹ - Jean Séguy, *Christianisme et société*, Cerf, Paris, 1980, p. 103

A- Le message et l'image

L'une des missions de l'Église est d'annoncer la bonne nouvelle, d'évangéliser, et de délivrer le message qu'il faut et au moment qu'il faut afin d'éclairer les gens dans leur cheminement. Quelle est la qualité de ce message et quelle image projette-t-elle de 1980 à 2002?

De 1980 à 1986, et même jusqu'au début de 1990, l'Église semblait marcher dans la ligne de sa mission et de son option préférentielle pour les pauvres. La plupart des témoins de notre enquête trouvent que la hiérarchie était à l'avant-garde dans l'accompagnement du peuple et que depuis un certain temps, elle parle peu et quand elle le fait, elle essaie le plus possible de sauver la chèvre et le chou. Pour eux, le message de l'Évangile est tantôt travesti, tantôt rejeté. Rares sont les membres de la hiérarchie qui diffusent normalement la Parole de Dieu. Ou bien la politique prend trop de place, ou bien ils deviennent anachroniques ou enfin monotones dans la diffusion de la parole de Dieu. Ils érigent même en tabou la vérité que le Christ a proclamée à toutes les oreilles. Sur la question du message, la Bible reste la même et dépend de la position où on se place pour le donner. Le message est biaisé au départ dépendant de l'appartenance de celui qui le donne et de son autorité, de sa place dans la hiérarchie. A force de voir qu'on ne peut plus accompagner le peuple au niveau de l'espoir d'un changement socio-politique, on

le fait au niveau de l'espoir du royaume céleste à venir. Maintenant, tout le monde travaille pour ce royaume.

Aussi, étant donné que l'institution paraît divisée, elle ne délivre pas un message cohérent et ne donne pas l'impression non plus d'une unité de perception ou de pensée. On peut comprendre qu'il y ait des points de vue différents dans l'Église, mais quand une Église n'affiche pas une ligne cohérente pour elle-même, il y a lieu de se questionner. L'Église est appelée à l'unité pour faire passer le message et quand il n'y a pas d'unité dans la ligne de l'Église, c'est là un obstacle infranchissable à surmonter.

Pour d'autres, les évêques sont très ambigus. On sent que la hiérarchie ne peut même plus dénoncer. Il n'y a rien de clair dans sa position et dans ce qu'elle dit. C'est une entité qui semble être sans emprise sur la population. Voilà pourquoi on se trouve aujourd'hui comme un peuple sans gouvernail. Le peuple n'est pas d'accord avec le pouvoir exécutif, parce qu'on ne lui fait pas confiance à cause de l'impunité et on ne se reconnaît pas non plus du côté de l'Église. On dirait que les protestants croient davantage dans leurs pasteurs que les catholiques dans leurs dirigeants religieux. La confiance dépend de l'aura de la personne. Selon cette infirmière fortement engagée dans les mouvements sociaux, « c'est une hiérarchie qui a perdu toute crédibilité. On dirait que la CHR a disparu et qu'elle n'existe plus, Mgr Gayot est effacé au Cap et Mgr Constant ne représente plus qu'un portrait ». C'est une façon de dire qu'au niveau de la hiérarchie, il n'y a pas de

consensus. Du dehors, quand on écoute les discours qui se dégagent au niveau de la CEH, ça sonne totalement creux. Pour notre infirmière, « on dirait même qu'il y a cinq camps. Autrefois, on pouvait dire qu'il y avait le camp de Mgr Romélus et le camp des autres ». Malgré tout, cette hiérarchie avait une écoute et le discours de l'évêque, qu'il s'agisse de Romélus ou de Gayot, c'était un « discours d'autorité ». Maintenant ils n'ont plus ce rôle de leader. Ils ont perdu leur leadership. Selon une autre personne que nous avons interviewée,

Poulard chemine tout seul et s'acharne du côté de Jacmel, tantôt Romélus dit quelque chose de manière tout à fait indépendante, Mgr Hubert Constant se comporte comme un leader politique. On ne sait pas où les évêques de Hinche et des Gonaïves se positionnent. On a l'impression qu'il y a un corps de hiérarchies de l'Église.

On dirait même que la fédération protestante est mieux organisée que la conférence épiscopale. Ce sont deux ou trois personnes qui les représentent et qui parlent en leur nom. Si avant 1991 le peuple était soudé à la hiérarchie de l'Église, maintenant, le peuple n'a rien à y voir. L'Église a pris aujourd'hui une orientation difficile parce que chaque secteur a sa position en rapport à ses convictions politiques et on sent qu'il n'y a pas une unité à l'intérieur de l'institution. En plus de cela, il y a une autre dichotomie. La tête de l'Église a une position et le reste a une autre position. Un élément qui fait la force d'une entité, c'est l'organisation. « Quelle organisation représente l'Église aujourd'hui?, se demande-t-on. On a l'impression que c'est seulement la CEH qui existe et quand elle parle, on dirait que chacun cherche à protéger ses petits intérêts ».

Pour d'autres encore, il y a un trop grand silence et même quand il y a volonté de faire passer un enseignement, les messages sont trop formels. Les évêques gardent beaucoup trop de silence, un silence qui laisse place à trop d'interprétations. Avant, c'est la CEH qui intervenait dans les moments difficiles de la vie de la nation, qui donnait un message pour reconforter ou éclairer. Maintenant, ce sont les journalistes qui questionnent le président de la CEH ou quelqu'un d'autre dans l'Église pour aller chercher le message, à part des contextes habituels comme à Noël et à Pâques, où les évêques envoient leurs messages formels. Selon le point de vue d'un curé, « même les prêtres cherchent le mot de l'Église dans une situation donnée et ne le trouvent pas ». Souvent, c'est le prêtre ou l'acteur ecclésial qui, à partir de sa formation, de sa conviction, de sa conception, va essayer de trouver un mot à dire alors qu'on attend le message épiscopal pour s'orienter.

Selon le point de vue d'un animateur de mouvement d'action catholique, «les responsables de l'Église ne veulent pas qu'on dise que l'Église est divisée parce que le linge sale se lave en famille. Ceci est très bon pour eux, c'est leur principe. Même s'ils ont des problèmes entre eux, la rue ne va pas savoir ce qui se passe ». On sait très bien qu'il y a des problèmes à l'intérieur de l'institution concernant le régime en place. Il y en a qui l'appuient et d'autres pas. Mais, d'accord ou pas d'accord, ils ne le montrent pas. Toujours selon notre animateur,

ceux dont a besoin le service politique, on les garde dans des postes stratégiques à l'intérieur de la capitale. Ce n'est pas par hasard qu'on trouve quelqu'un qui a passé dix à quinze ans dans une paroisse de la capitale à cause de sa position politique. Si vous le

mutez ailleurs, vous affaiblissez le pouvoir. Il ne faut pas oublier que l'Église est un pouvoir, qu'elle a le pouvoir de la parole et que chaque fois qu'elle parle, on l'entend. Les propagandistes, chaque fois qu'ils arrivent à mettre un homme d'Église de leur côté, ont l'impression de convaincre beaucoup de gens en même temps.

Parfois aussi, on a l'impression que la situation du pays échappe à tous les secteurs de la société par rapport à la pauvreté et la misère, par rapport à la moralité aussi. Autant blâmer le pouvoir, autant blâmer l'Église. Elle voit plutôt son propre intérêt. C'est ce qui a poussé ce professionnel à nous dire que

l'Église, dans les années passées, ne travaillait pas à découvert. Les prédications étaient toutes bien mesurées. Aujourd'hui, elle tente d'ouvrir les yeux des gens pour leur permettre de voir clair mais en jetant trop de clarté, on commence à créer des problèmes, c'est comme si on a perdu les pédales, c'est comme un camion sans frein.

Pour cela, le peuple a perdu confiance et il faudrait probablement établir une stratégie pour redonner la confiance. En plus, la relance du mouvement charismatique avec sa façon de résoudre les problèmes par la prière, et l'influence des mouvements exotériques qui se multiplient, viennent aggraver la situation. Il devient de plus en plus question de paix, et des discours pour amener la personne à la méditation ou à la non-violence sont comme une thérapie pour résoudre les problèmes. C'est quelque chose qui fait son chemin et qui prend une ampleur considérable que personne ne questionne. C'est une attitude qui vient contrecarrer la théologie de la libération. Le charisme, n'est-il pas un mouvement qui risque d'empêcher les gens de penser, de réfléchir aux choses sociales? Ils vous disent, au lieu de chercher à savoir pourquoi les choses se passent, qu'il vaut mieux prier pour que cela n'arrive pas. C'est un chèque en blanc pour le *statu quo*.

C'est une croix qu'on fait sur les questions de justice, alors que l'évangile de la libération a un autre langage par rapport à ces questions.

En fin de compte, il faut avouer que le message de la hiérarchie n'est pas très fort, ni très écouté. C'est une réalité avec de moins en moins d'emprise sur la population. Le peuple ne se reconnaît pas dans l'Église. Les protestants croient beaucoup plus dans les pasteurs que les catholiques dans leurs dirigeants. Sauf que de temps à autre, la hiérarchie réalise un bon coup médiatique. Elle manque de constance, mais elle s'est déjà taillé une place dans le passé. Et on attend toujours d'elle un support, soit pour l'appuyer, soit pour mieux la critiquer. Le message n'est pas passé comme il devrait. Et il n'est pas assez donné. Malgré tout, l'Église reste encore aujourd'hui une force incontournable.

B- La gestion du pouvoir

Le pouvoir dans l'Église est défini par plusieurs comme un service qui se règle selon le principe des lois en vigueur dans l'Église catholique universelle. Il prend sa source dans le dogme et le code de droit canonique. Selon un autre groupe d'interviewés, le droit canonique est respecté et le pouvoir est service dans son mode de fonctionnement, service pour le royaume, service pour la communauté mais avec des points à éclairer et des corrections à apporter à certaines attitudes négatives. Quand nous disons service, c'est un service au nom de la charité chrétienne. Chaque fois que ce n'est pas la charité qui commande l'action, cela peut déboucher sur certaines déviations qui demandent des correctifs.

Parfois, il y a des prêtres qui ont beaucoup de difficultés au niveau du service, des prêtres qui, par leur façon de se comporter ou de subir le comportement des autres, font que l'aspect service ne paraît pas. Le droit canonique reste seulement au niveau des prêtres quand il s'agit de prendre des sanctions. Il descend rarement jusqu'à la base de l'Église pour permettre aux gens de comprendre ce qui se passe au niveau de l'administration de l'Église car on n'y connaît rien si on ne fait pas partie du corps pastoral.

La plupart de ceux qui pensent qu'il y a plein respect des droits prétendent qu'autrement, l'institution aurait déjà implosé. Cependant certains responsables d'Église prennent trop d'espace ou outrepassent leurs droits. Par contre, certains fidèles ne connaissant pas leurs droits, ou dans un acte de piété ou d'humilité, s'en remettent totalement à leur curé ou à leur évêque.

Toutefois, pour d'autres, le droit canonique n'est utilisé que quand il sert les intérêts de l'autorité et le pouvoir est pour celui qui le possède un moyen de faire valoir sa volonté. Dans tout autre cas, on préfère se modeler sur le pouvoir politique. Si rien n'est fait pour remédier à la situation, un détenteur du pouvoir dans l'Église sera assimilé à un détenteur de pouvoir politique dans l'administration publique. C'est dire qu'il y a des efforts à faire au niveau du respect des droits. On constate une chaîne d'injustice qui va du plus grand au plus petit et l'image qu'elle présente actuellement peut laisser croire que tout ne va pas à merveille. Le pouvoir est utilisé comme est une affaire de clan. Beaucoup de prêtres ou de religieux sont

nommés à des postes juste pour les neutraliser ou pour s'en débarrasser. Quant aux fidèles, on leur propose très souvent des choses qui ne répondent pas à leurs aspirations.

D'autres affirment par contre qu'on ne peut pas parler de respect des droits dans l'Église. Relatant des incidents opposant un évêque à un prêtre, ils ont dit que ce n'est pas parce qu'on est évêque qu'on peut s'arroger le droit de dire à l'un ou à l'autre comment prêcher. On peut bien voir qu'il y a tel problème, mais ce n'est pas parce que quelqu'un veut mettre en question certains comportements dans le corps ecclésial qu'il faut le museler. Dans de telles perspectives, les droits ne sont pas toujours respectés dans l'Église. Le pouvoir, comme partout ailleurs, y est souvent vu comme un moyen de s'enrichir, de se faire valoir et de dominer les autres en se cachant derrière un masque de serviteur.

Il y a même un secteur dans l'Église catholique qui semble avoir la même position que le pouvoir civil du pays. Au lieu d'être service, le pouvoir est plutôt contraint parce que quelquefois même dans l'Église catholique, il y a tentative de *déchouage*. C'est donc dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas très bien. Aussi, en terme d'autorité, au niveau des décisions de la hiérarchie, celles-ci ne sont pas toujours respectées. Ils passent outre de ce que pense la tête de l'Église. La tête a une position par rapport à un problème dans le pays et puis il y a un autre secteur avec une position contraire. Par exemple, la CEH peut prendre une position par

rapport à un problème et la CHR a une position contraire, ce qui n'est pas sans causer des difficultés chez les fidèles.

D'ailleurs, le pouvoir dans l'Église, même si on s'en sert pour dominer, ne semble pas facilement identifiable. Il faut être à l'intérieur pour le voir. Quel que soit le pouvoir qu'on a, on l'utilise souvent pour dominer les autres. En 1986, il y avait une Église qui prêchait pour éclairer le peuple, l'Église avait motivé la masse, et les autres gens déjà victimes du régime en place ont fait bloc avec le peuple motivé et à ce moment il n'y avait ni riches, ni pauvres, mais tout le monde voyait que le changement était nécessaire. Aujourd'hui, la situation a changé. Ceux-là même qui criaient pour le changement sont les mêmes qui sont au timon des affaires et ils font parfois les mêmes choses qu'ils reprochaient à leurs prédécesseurs. Ceux qui réclamaient la justice sont souvent les mêmes qui font l'injustice aujourd'hui. Ils sont encore dans l'Église, il y en a qui ont été dans l'Église, et on se demande si ce ne sont pas leurs propres affaires qu'ils réglaient lorsqu'ils prêchaient.

Ils veulent toujours avoir une vue commune. Même s'il y a divergence, au niveau de la CEH, ils vont faire sortir quelque chose pour apparaître unis. Ils sont hypocrites, disent certains. Au niveau politique, il n'y a pas de programme, il n'y a pas de vision politique. C'est un genre de *one-man-show* qui dirige, un curé qui a sa paroisse sous sa tutelle. Il n'y a pas de vision globale et c'est là un gros questionnement. L'Église est une institution avec ses forces et ses faiblesses. En

plus on est humain, c'est-à-dire sujet à l'erreur. L'essentiel est de reconnaître ses erreurs et de prendre une nouvelle direction, de chercher à corriger ce qui ne va pas, et, pour le bien-être de l'humanité, des hommes en général, le dogmatisme peut être un obstacle. En général, le comportement de la hiérarchie ou des autres, ce sont des structures assez rigides. Ce n'est pas une structure démocratique. Alors, cela peut empêcher qu'il y ait démocratie. Il y a des gens qui s'en servent pour dominer, mais dans ce cas, c'est une marche en arrière. Autrefois, dès qu'un prêtre ou un évêque passait quelque part, il inspirait du respect, mais maintenant, il n'y a rien comme valeur. Ils font sentir qu'il n'y a rien qui se passe. Ils ne sont plus des modèles, « *anyen séryé pap réglé* »³⁷². Le modèle de prêtre a changé, tout devient très différent.

Des fois, c'est un pouvoir où la hiérarchie utilise l'aspect canonique de la question. Il ne le respecte pas comme une entité bien définie quand elle ne prend pas son droit au sérieux et ne l'utilise pas dans le dialogue. Même si les droits des acteurs dans l'Église sont respectés, c'est souvent avec des dérapages. Les prêtres sont obligés de s'organiser eux-mêmes. En principe, l'Église pratique une transparence où les membres ont un champ d'action, un certain pouvoir pour participer aux activités de l'Église. Au fond, selon un enseignant, « on se contente d'utiliser les membres pour tel ou tel service plutôt que de leur donner une participation réelle dans tout ce qui se réalise. Au fond, je ne crois pas que les membres puissent participer vraiment à la gestion du diocèse ».

³⁷² - Cette expression se traduit par « Ils ne font rien de sérieux ».

1- Le fonctionnement des acteurs ecclésiaux

Étudier le fonctionnement de l'Église semble délicat. Cependant, il est important de saisir cet aspect pour comprendre s'il n'est pas aussi une source de conflit et de tension, si ce fonctionnement ne vient pas contredire les principes institutionnels.

En effet, en général, les enquêtés croient encore que les prêtres sont toujours disponibles pour accompagner les gens par rapport à leurs convictions politiques et pour leur donner le service qu'il faut au point de vue ministériel, un conseil spirituel, social ou personnel. De ce point de vue, les gens peuvent se plaindre, l'Église est une institution qui a une hiérarchie et les gens lui font confiance, et même s'il y a des problèmes à l'intérieur de l'institution, cela transparait difficilement à l'extérieur. Ainsi, beaucoup de gens lui font confiance, et si l'Église utilise cette confiance, elle peut encore faire beaucoup de choses, que ce soit au niveau éducatif, social, religieux. Les intervenants considèrent qu'en général, les prêtres respectent leurs engagements de prêtre même s'il y a de malheureuses déceptions. En dépit de toutes les règles pour le fonctionnement d'une institution, chacun garde sa personnalité. Là où le bât blesse, c'est quand on va définir « leur engagement de prêtre. »

Par contre, s'il y a une unité, elle est assez fragile. Trop de tendances traversent l'institution pour qu'il y ait cette unité. On sent qu'il y a une bataille de courant ou de tendance qui se livre à l'intérieur de l'Église. Cette lutte est présente à tous les échelons. Nos informateurs croient que la politique et les intérêts particuliers ont divisé l'Église. Pour eux, il y a des gens qui se font prêtres non parce qu'ils ont une vocation, mais parce qu'ils cherchent une place dans la société. Ils ont besoin d'un espace pour évoluer et s'occupent beaucoup plus de leurs activités personnelles que des activités ministérielles. La course à la richesse, la recherche du luxe, la vente des sacrements, l'assimilation au monde sont des comportements courants. Il y en a beaucoup qui ne s'habillent pas en clerc, une façon de cacher ce qu'ils sont. Ce sont des facteurs permettant de dire qu'un prêtre aujourd'hui n'est pas le prêtre d'il y a dix ans. Les gens ne voient plus le prêtre de la même façon et cela mine la confiance qu'on avait dans le prêtre. Si on regarde l'image de l'Église aujourd'hui à partir de son implication politique, on peut dire que l'Église a baissé dans l'estime des gens. Au point de vue moral, il y a beaucoup de prêtres à faire ce qui n'est pas considéré comme un comportement sacerdotal. Il y en a beaucoup qui ne sont pas crédibles. « Je ne leur fais plus confiance comme autrefois. Je ne suis pas d'accord avec leur façon d'agir », nous ont dit plusieurs personnes interviewées.

2- Une gestion volontariste

Comme pour les autres domaines, les points de vue ne sont pas unanimes. Plusieurs pensent par ailleurs qu'il y a disparité, dysfonctionnement au niveau de ceux qui composent l'Église, évêques, prêtres, religieux, laïcs. On ne peut pas parler d'un bon fonctionnement aujourd'hui. Le fonctionnement ne semble pas bien aller. L'institution est en train de perdre pied et ses dirigeants ne s'assoient plus pour voir dans quelle mesure ils pourraient remonter la pente. Ils se contentent uniquement des prérogatives de l'Église catholique au niveau de l'État. L'Église marche à grands pas vers un éclatement. Les Haïtiens sont jaloux. Ils ne vont pas tolérer indéfiniment que le prêtre qui a promis de vivre la pauvreté leur expose son opulence alors qu'ils croupissent dans la misère. Une implosion est aussi à craindre car trop d'évêques et de prêtres délaissent la prédication de la Bible pour s'engager dans la politique. Aussi, l'Église montre trop de divergences en son sein. Dans les différents niveaux de la hiérarchie comme à la base, les divisions sont trop évidentes. Au sein de la population, cela a des répercussions négatives. Au niveau hiérarchique comme à la base, on ne trouve pas de débats de fond non partisans sur des questions religieuses. Trop de choses morales et religieuses ont été politisées à l'extrême.

C- La figure de l'Église dans la société d'aujourd'hui

Alors que nos interviewés reconnaissent à l'Église la triple mission d'enseigner, de sanctifier et de gouverner le peuple de Dieu, ils affirment que celle

d'Haïti ne répond pas vraiment à cette mission. Cette mission reste encore à définir dans la situation du pays face à de nouveaux défis et à des interpellations quotidiennes.

1- L'expérience des années 80 et le rôle exercé par l'Église dans la société aujourd'hui

Les deux situations historiques sont tout à fait différentes. En 1986, on travaillait pour renverser une dictature et adopter une nouvelle orientation sociale et politique. Maintenant, tout a changé. Pendant une dictature de 30 ans, le peuple n'avait pas voix au chapitre. A partir de 1986, c'est l'Église qui servait de catalyseur pour aider le peuple à trouver plus de liberté de parole et d'action. Maintenant elle ne donne plus la même participation en encadrant le peuple parce que la situation n'est plus la même. En 1986, toutes les églises et tout le peuple étaient avec l'Église catholique. L'Église et le peuple ne faisaient qu'un. Maintenant, ce n'est plus la même chose. Même si elle travaille pour le respect des droits du peuple, pour le respect de la démocratie, elle n'a plus la même fougue. S'il y a quelque chose de positif apporté par 1986, c'est la démystification de la hiérarchie de l'Église. Il faut bien le reconnaître, auparavant, l'évêque, c'était quelqu'un avec une vision à plusieurs dimensions. Les gens ont fini par identifier l'évêque comme quelqu'un capable de toutes les bêtises et de toutes les erreurs comme les autres. Quand ils sont au pouvoir, ils ne remettent pas en question les problèmes sociaux. L'image de l'évêque s'est ternie.

Aujourd'hui, il n'y a que la liturgie qui permet un point de rencontre, d'unité. « Je dis liturgie, et non catéchèse parce que toutes les paroisses dans un même diocèse n'utilisent pas les mêmes livres catéchétiques pour préparer à la première communion », nous a confié un prêtre. Par expérience, dans l'action, il y a une ignorance réciproque car les prêtres diocésains ne savent pas ce que font les religieux et vice versa. Chacun veut régler les problèmes à partir de son propre secteur. De leur côté, les laïcs pensent qu'ils peuvent fonctionner sans les prêtres. Le décalage est grand entre ce que savent les prêtres et ce que peuvent savoir les laïcs. Il y a un manque de formation criante au niveau des laïcs et ceux qui ne leur donnent pas assez, leur demandent trop.

2- La formation en question

Une grande interrogation est portée dans les entrevues sur la qualité de la formation des prêtres aujourd'hui. Même si la plupart des gens disent ne pas être en mesure d'interroger le curriculum, ils sont nombreux à faire une comparaison entre la formation des prêtres d'avant 1986 et ceux des dernières années, pas seulement en termes de spiritualité, mais aussi en termes de formation théologique et pastorale. Aussi, ils pensent qu'il y a un problème sérieux au niveau de leur intervention et en terme d'articulation. Sa vie de prêtre, il ne la vit plus comme un sacerdoce, un don de soi avec toute son humanité. « C'est quoi le partage pour le prêtre? C'est quoi la solidarité? Et cela lui demande d'avoir un comportement

critique ». La plupart des prêtres se lancent dans le développement. Ils créent des ONG pour faire du développement. Ils ont laissé leur vrai rôle et font du développement. En effet, ce n'est pas mauvais de s'impliquer dans des activités communautaires, mais le prêtre n'est pas là d'abord pour faire des routes. Il doit être capable de déléguer, il n'est pas besoin de fonctionner comme si c'est lui qui doit tout faire. Il ne faut pas vouloir tout faire car cela va créer de grands problèmes dans l'Église. Il y a des pratiques qui, même si elles paraissent banales aux yeux de tous, «sont fondamentales dans la vie de l'Église et dérangent la chimie qui se dégagent de l'aura du prêtre ». Dès qu'un prêtre se préoccupe trop de la gestion de l'argent, la population ne le perçoit plus de la même manière. La façon de percevoir un prêtre, un évêque, ce n'est plus la même chose qu'autrefois.

J'ai évolué et cheminé par rapport aux problématiques sociales il est vrai, mais ce n'est plus la même façon. Il y a un laisser-aller tant au niveau de la formation qu'au niveau de la pratique de fonctionnement, professionnelle. Est-ce que ses intérêts personnels se mélangent avec sa pratique, de la façon qu'il se positionne?

Les gens se sont montrés très critiques par rapport à la formation et à la qualité de prêtre que l'on a aujourd'hui comme « héraut de la parole ». Ils dénoncent « le discours creux chez certains prêtres dans le mouvement lavalas ». Ils continuent pour dire qu' « en partie, l'Église a raté sa mission parce qu'il y a trop de parti pris aujourd'hui, dans le choix des candidats etc. Ils deviennent frustrés dans la société et voient l'Église d'une autre façon. Ils ont un traumatisme à cause de l'injustice qu'il y a dans l'Église ». Aussi, le mode de formation qu'on donne, prépare-t-elle les prêtres à sa mission? Quel mode d'intégration leur permet-on de faire?

3- Le rôle social exercé par l'Église

Au niveau social, l'Église catholique a une implication très forte. Quand l'État est absent, c'est l'Église qui pose quelques actions soit au niveau de l'éducation, soit au niveau de la santé publique ou du développement communautaire en général. On aurait dit que l'État tente de l'assujettir en offrant des avantages à certains évêques et prêtres attirés pas le gain. L'Église détient les meilleures écoles, cependant les cadres qu'elle forme détruisent le pays. Dans une population peu informée, où le taux d'analphabétisme est élevé, où aussi le niveau de réflexion est très bas, les prêtres et les religieux sont comme la conscience du peuple. Ils réfléchissent avec eux, ils les poussent aussi à la réflexion, et comme ils ont un certain pouvoir, ils peuvent être à l'avant-garde et peuvent dire bien haut ce que d'autres pensent tout bas. Ils n'ont pas la vérité, mais ils incitent cependant à rechercher la vérité.

Normalement, l'Église est une famille. Dans une famille, il y en a qui sont pour, d'autres contre, des conservateurs, des progressistes, des extrémistes. Sauf qu'actuellement, l'Église paraît moins engagé politiquement, dans le sens où malgré toutes les lacunes, nous faisons en Haïti une expérience démocratique. Avant, l'Église se comportait comme fer de lance contre le régime militaire et le régime duvaliériste, mais aujourd'hui, les gens commencent à avoir une sorte de conscience politique et l'Église n'est plus obligée de se comporter comme porte-

parole de l'opposition. Aujourd'hui, l'opposition a droit à la parole, elle a le droit de dire ce qu'elle pense indépendamment de l'Église.

On ne peut pas définir le rôle exact de l'Église. Ce n'est pas quelque chose de fixe, de général. C'est plutôt relatif à la personnalité et au leadership de l'animateur, du prêtre ou de l'évêque de la zone. L'Église a perdu son emprise et son hégémonie sur la population. Elle a un certain contrôle sur quelques-uns parce qu'elle a encore un certain monopole économique et éducationnel, mais elle a perdu sa crédibilité. En ce sens, on peut dire qu'avec Aristide au pouvoir, cela a fait du tort à l'Église d'une certaine façon et quelque part. « Dans la mesure où nous sommes arrivés à de telles dérives où il y a beaucoup de jeunes prêtres qui se sont inspirés de son exemple et qui sont tombés dans des dérives... » Ce qui fait que les gens ont perdu confiance. Même si on ne veut pas faire de personnalité, mais il y a un cas type où c'est un acteur « qu'on a pris pour un saint, mais aujourd'hui c'est une figure qui a perdu beaucoup de crédibilité et qui est remis en question là même où il a fait beaucoup de choses. Il est devenu dans une situation tellement ambiguë et pas claire que la population le remet en question ». Et si ce personnage peut tomber par rapport à ce qu'il représentait, que dire des autres! L'important est de voir ce que sont devenus ces gens dans le contexte d'aujourd'hui, c'est de voir ce qu'est devenu le monde dans un contexte où la parole est libérée, où on peut parler et dire ce qu'on pense. Qui aurait osé dire ce qu'il pense à un évêque ou encore lapider un évêché? « Il y a quelque chose qui

s'est passé et nous devons l'analyser en profondeur », nous a confié une militante responsable d'ONG.

En tout cas, au niveau social, il y a une bonne implication, mais selon plusieurs, il faudrait une meilleure coordination pour une plus grande efficacité. L'Église en général (catholique, protestante) supplée à l'État, mais cette suppléance est tellement forte que parfois on se demande si l'État va un jour reconnaître qu'il doit jouer pleinement son rôle dans le développement social, l'éducation et la santé.

4- Rôle attribué à l'Église

Certains pensent que l'Église devrait jouer un rôle d'arbitre et jouer de tout son pouvoir d'arbitre pour que les choses se passent bien, mais on ne constate pas cette attitude chez les dirigeants. La mission de l'Église serait une mission de sensibilisation qui doit porter les fidèles à manifester leur foi. À présent, on l'associe tellement à la politique qu'on ne tient même pas compte de ceux qui manifestent leur foi. Le rôle qui est attribué à l'Église dans la société d'aujourd'hui est celui d'éducateur et celui de voix des sans voix. Cependant, avec la crise politique tribulaire de 1986 et la montée des protestants, cette hégémonie tend à disparaître. Aujourd'hui, le rôle de l'Église catholique serait un rôle d'arbitre, permettre que les gens de la communauté se rassemblent, poser les problèmes, discuter etc. Il faudrait distinguer deux choses. D'abord, tout le monde doit faire ce

qu'on peut et les religieux doivent encourager les laïcs à faire le travail de développement qui a toujours une implication politique. Hôpital, écoles, routes, tout cela implique les élus mais sans partisanerie de la part des religieux et des prêtres

Nos interlocuteurs pensent que l'Église a beaucoup à faire à ce niveau. Et elle doit même redéfinir son action. Le peuple de Dieu a de nouveaux besoins auxquels l'Église est appelée à adapter sa mission. C'est difficile d'attribuer à l'Église un rôle dans la société d'Haïti aujourd'hui, mais si elle pouvait intégrer davantage les laïcs et les aider à prendre leur place dans la société pour faciliter le développement de cette dernière, ce serait le miracle du millénaire.

S'il faut résumer les idées qui se dégagent de nos entrevues, il y a la question du concordat qui se révèle important même quand quelques-uns le trouvent caduc ou devrait prendre en considération la situation des autres confessions. Encore, ils reconnaissent la participation de l'Église au niveau social à cause de ses écoles, ses dispensaires, ses centres d'animation et de développement, mais ils reprochent la trop grande implication politique des prêtres. L'Église catholique en Haïti est en pleine mutation. Elle semble être perdue, et en train de chercher sa place. On peut dire que le déséquilibre politique, social et économique que le pays connaît peut causer des disparités dans le respect des normes hiérarchiques.

La plupart de ceux qui sont restés dans l'Église et qui ne sont pas impliqués en politique deviennent peu intéressés aux questions sociales. Les gens ont peur d'aller dans ce sens « parce qu'on va dire que vous cherchez le pouvoir. Il n'y a pas moyen de vivre avec un cœur léger », car chaque prêtre a sa position politique surtout ces derniers temps où ils jouissent de beaucoup de privilèges dans le gouvernement.

Chapitre Neuvième

Analyse et interprétation

A la lumière des grandes théories découlant des relations Église-État, il y a lieu de convenir qu'il y a une double évolution dont il faut tenir compte. Ces deux évolutions sont indépendantes l'une de l'autre, mais leurs interactions ont contribué à faire basculer les perspectives traditionnelles. D'abord, la société civile et politique s'est déconfectionnée et une sorte de sécularisation s'impose de plus en plus. Ceci entraîne paradoxalement une pluralisation de la religion et élimine la perspective d'une religion majoritaire ou partenariale. Cela oblige à ne plus voir l'État comme dépendant de l'Église d'une façon ou d'une autre. L'autre évolution est que l'Église catholique elle-même a changé ses perspectives dans son organisation interne et structurelle. « L'Église, parallèlement aux changements qui remodelaient ses rapports internes, avec la promotion du laïcat, la pratique restaurée de la collégialité, le développement de l'autonomie des Églises locales, a révisé ses relations avec la société profane .»³⁷³

I- Les hypothèses confirmées

La question des relations Église-État ne semble pas être totalement à la base de la tension qui marque l'Église catholique des dernières décennies. Les

³⁷³ - René Remond, La communauté ecclésiale et la société politique (135-148), dans *Chrétiens et églises dans la vie politique*, Chronique sociale de France, Lyon, 1973.

raisons de notre affirmation viennent du fait que les relations formelles établies depuis 1860 ont eu des hauts et des bas, mais se sont réalisées entre les dirigeants. Ces relations formelles limitent les lignes d'action entre les dirigeants des deux institutions. Même quand les deux parties ont eu à l'occasion la chance de constater la caducité ou l'anachronisme de l'un ou l'autre aspect du traité, elles se sont accomodées d'une manière tacite par une sorte de *modus vivendi*. D'ailleurs, cette situation d'un accord concordataire n'est pas particulière à Haïti. La plupart des pays européens et latino-américains comme l'Espagne, l'Argentine, le Honduras et le Venezuela sont dans la même situation. Les concordats sont presque tous construits selon le même schéma, nonobstant certaines nuances, et c'est toujours le résultat de longues transactions exigeant un donnant-donnant. Tout cela nous permet d'affirmer que la conjoncture ecclésiale, et le contexte particulier d'Haïti affectent les modalités des relations.

A- Église-État

Pour revenir un peu sur notre hypothèse principale, nous devons commencer par établir la distinction entre mode et modalité. Dans le cadre de notre travail, nous entendons par *mode de rapport* le cadre formel de relation établi entre les deux institutions pour la gestion du peuple de Dieu où l'une intervient dans le temporel, et l'autre dans le spirituel, avec des limites afin d'éviter des empiètements. Les *modalités* se traduisent par les moyens mis en place, les dispositions prises pour la concrétisation des objectifs fixés et la mise en pratique

des principes établis. Elles se situent à des dimensions formelles et informelles et font appel à des transactions institutionnelles ou personnalisées.

Le mode de rapport établi entre l'Église et l'État en Haïti est le concordat de 1860. Ce mode de rapport formel trouve sa place encore aujourd'hui et c'est l'avis de la grande majorité des gens consultés. Ils sont pour le concordat, même s'ils n'en connaissent pas tous le contenu. Ceci laisse croire que le mode de rapport en tant que tel ne fait pas problème. Au contraire, ils le considèrent comme un élément protecteur de part et d'autre en vue de l'harmonisation des rapports. Par contre, si on veut extrapoler et parler en termes de contenant et de contenu, le contenant est nécessaire et important. Cependant, le contenu relève d'un certain anachronisme parce qu'il établit des obligations qui demanderaient à la société de ramer à contre-courant, parce que les temps ont évolué et que la société est mouvante. Ainsi, le contenu est à réviser à chaque génération et doit tenir compte des données de la vie sociale. Le concordat signé en 1860 demeure un instrument incontournable dans la politique de l'Église, mais les mutations politiques et sociales provoquent des mutations du religieux et du croire, qui obligent à une reconsidération pour arriver à un compromis sans pour autant remettre en question l'intransigeantisme catholique ou la souveraineté nationale.

Toujours d'un point de vue formel où le dialogue s'établit entre la République d'Haïti et le Saint-Siège, entre le Pape et le Président du pays par l'intermédiaire d'une mission diplomatique, on est au niveau des relations

internationales et les membres locaux de l'institution deviennent des sujets plutôt que des acteurs de la destinée de leur église. Ce rapport formel et officiel établit une série de paliers intermédiaires qui met l'Église au cœur du politique. C'est le cas avec le nonce apostolique, doyen du corps diplomatique en Haïti et qui porte le double chapeau de représentant du Saint Siège ou de l'État du Vatican auprès du Gouvernement d'Haïti et en même temps représentant de l'Église universelle, donc du Saint Père, auprès de l'Église d'Haïti.

En effet, c'est vrai qu'il y a des normes établissant une relation formelle entre l'Église et l'État en Haïti, mais c'est plutôt un cadre juridico-religieux et non un référent pour aujourd'hui. Le concordat est vu comme un construit social, avec son rapport de domination/dominé, sans une conscience du vécu religieux. Ainsi, l'intérêt qu'on y porte est vraiment négligeable. Prêtres et religieux ne savent pas ce qu'ils sont par rapport à l'État parce qu'ils ne connaissent pas les règlements qui régissent leurs rapports avec cette institution. Ceux qui les connaissent ne s'y retrouvent pas parce que le contrat passé l'a été en fonction du clergé français; ceux qui malgré tout le tolèrent, ne le mettent pas en pratique. Les acteurs qui ont pris conscience de la situation de caducité du contenu de cet instrument diplomatique ont travaillé à le raviver par la convention de 1940 et aussi par la convention de 1984 qui a apporté des nuances à deux articles (articles 4 et 5).

Toutefois, il y a aussi l'aspect informel des rapports, c'est ce qui entre sous notre concept de *modalités*. Ces relations informelles et particulières ont ouvert la

voie à toutes les dérives et bien des problèmes viennent de là. L'émergence de la théologie de la libération et les nouvelles structures organisationnelles auxquelles elle a donné naissance, ont pris de court en Haïti une Église mal préparée pour entrer dans cette dynamique. C'est le début d'une tension entre les différentes tendances et la perte d'un contrôle institutionnel. La modalité des rapports avec l'État a changé. Les liens sociaux et ecclésiaux commencent à s'effriter. Il y a une sorte de perte de repères et une polarisation qui engendre un discours extrémiste et le passage à une situation de confusion amenant à un discours non situé. La conséquence se manifeste en un renforcement de la crise identitaire, en une crise de pouvoir et d'autorité, en une crise herméneutique et dans une nouvelle représentation de l'Église dans l'imaginaire collectif.

Aussi, depuis 1994, avec le retour à l'ordre démocratique et la disparition de l'armée, il y a la disparition de certaines figures qui apporte un déséquilibre dans les rapports. Les gens d'Église ou plus précisément les agents pastoraux n'ont plus sur leurs lieux d'action les figures militaires et politiques pour les retenir, les contrebalancer ou tout simplement les forcer au dialogue. Ensuite, il y a ce niveau informel où, par rapport d'affinité, de réseautage ou d'autres types de relations sociales, des liens sont établis entre le gouvernement, le secteur politique et l'Église. Ces agents pastoraux nouvelle version se présentent comme des délégués du gouvernement avec plus de pouvoir que toutes les autorités politiques de leur zone.

Par rapport aux instances civiles et politiques, le clergé se présente comme un mélange de tendances. Incapable de se situer dans le sens de l'Église, se laissant aller dans l'optique d'une société à bout de souffle avec un régime politique vieux d'une trentaine d'années, il s'engage dans cette mouvance d'aspiration de vivre dans la démocratie. Cette tendance a pris pied dans l'Église et est devenu le maître-mot du clergé, oubliant que

l'Église ne prétend pas être une démocratie au sens strict dans laquelle le pouvoir appartient au peuple, mais à ce qu'elle entend elle-même par véritable communauté coresponsable du peuple de Dieu : une communauté où les derniers seraient les premiers selon le désir de Jésus et où la souveraineté appartiendrait au Christ qui est à sa tête [...]³⁷⁴

Le pluralisme politique est encore balbutiant en Haïti et cela explique la faiblesse des acteurs et des structures de la société civile qui cherchent encore à se consolider et à s'affirmer comme des interlocuteurs de l'État. Il existe encore de larges franges de la population qui n'ont pas encore les moyens (matériels et humains) ou la possibilité de se structurer pour prendre en charge leurs problèmes. Ce n'est pas non plus facile et c'est ce qui fait aussi que la société civile est aussi le « lieu des luttes sociales ». Ainsi, il nous est permis de comprendre que les relations Église-État ne se réalisent pas seulement en Haïti à partir d'un mode unique et formel. En effet, le concordat comme instrument diplomatique ou juridique, comme mode de rapport est important dans la réalisation de l'équilibre d'une relation conflictuelle. Il permet de délimiter les prérogatives et d'éviter les conflits inutiles. Même quand il y a des écarts d'un côté ou de l'autre, il y a

³⁷⁴ - Luis Pérez Aguirre, *Incroyable Église*, op. cit. p. 55.

quelque chose auquel les parties peuvent se référer pour un retour à la normale. Toutefois, en Haïti, il y a plusieurs facteurs à considérer dans les rapports de plusieurs niveaux.

Toutefois, à partir des données recueillies et de la tendance de l'évolution sociétale mondiale, la question des relations Église-État déborde le cadre des deux institutions pour embrasser la société globale. Dans les rapports complexes d'une société mondialisée, les relations entre l'Église et l'État doivent être vues non en termes de conflits, de pouvoir ou de compromis,

mais comme un rapport beaucoup plus complexe dans lequel l'État moderne, dans sa phase de construction, pénètre l'institution Église et la transforme même dans son noyau le plus central, la papauté, tandis qu'à son tour il en est pénétré, imprégné en profondeur, et prend en charge quelques caractéristiques de l'Église, qui deviendront essentiels dans son développement ultérieur.³⁷⁵

Il est venu le temps, malgré tout, de penser à intégrer d'autres secteurs dans l'établissement des modes de relations. D'ailleurs, depuis quelque temps, une troisième composante s'impose; c'est la société civile. Si l'Église et l'État ont des points névralgiques sur lesquels ils ne voudront jamais négocier, il n'y a pas lieu pour autant d'oublier que la pratique de toute entente négociée se réalisera par l'intermédiaire de la société civile. C'est elle qui est censée être le centre des transactions, au milieu des intransigeances. Alors, cette société civile a désormais à jouer un rôle quelconque.

³⁷⁵ - J.-Ph. Genet et B. Vincent, *op. cit.* pp. 308-309.

Naguère, civil se définissait par opposition à religieux : il en subsiste des vestiges dans le vocabulaire : état civil, mariages civils, obsèques civiles comme manifestation du refus de la religion. Civil s'est aussi opposé à militaire. Il est aujourd'hui plus souvent présenté comme le terme antagoniste de politique : la société civile est le contraire de la classe politique.³⁷⁶

Ainsi, il est à penser de nouvelles théorisations qui se forment par le jeu d'interaction de trois acteurs sociaux : l'Église, l'État et la société civile (pour ne pas dire la population). Souvent, « cette société civile s'insurge à la fois contre l'oppression de la religion institutionnalisée et contre l'oppression étatique » . Dans toute nouvelle approche de ces rapports, il y aurait comme point de départ la notion de compromis. Ce compromis ne demanderait pas à une partie de souscrire au compromis et à l'autre d'en profiter. Il signifierait plutôt « la subordination des buts institutionnels normatifs aux contraintes de la réalité »³⁷⁷.

De toute manière, en avançant dans le sens du principe de neutralité religieuse de l'État, aucun engagement philosophique ou religieux n'est à considérer. Il revient plutôt à l'État de chercher à assurer la liberté de la religion en procurant un cadre légal adéquat aux autorités religieuses leur permettant d'évoluer et en reconnaissant l'utilité sociale de la religion. Ainsi, l'État ne s'identifiera plus à une croyance religieuse, mais facilitera les conditions permettant la réalisation de la liberté de la religion. Ainsi, il est temps de repenser le rapport Église-État. Comme toutes les interactions se font à une dimension

³⁷⁶ - René Rémond, *Religion et société en Europe*, op. cit. p. 15.

³⁷⁷ - Cette approche du compromis est faite par Dariusz Góra dans un article intitulé : L'Église, l'État-Parti et la population dans la société polonaise des années quatre-vingt. Cet article se retrouve dans, Paul-André Turcotte, dir. *Compromis religieux et mutations du croire, aspects théoriques et points historiques*, IES, Institut Catholique de Paris, 1998, pp.92-100.

mondialisée, il n'y a plus lieu de penser uniquement en termes du christianisme ni de considérer l'État uniquement sous sa forme nationale. La question des relations Église-État va aussi s'élargir pour laisser le cadre de deux institutions et rencontrer l'homme dans la dimension d'une régulation institutionnelle qui tient d'abord compte d'une régulation personnelle. Les nouvelles formes du religieux et du politique forcent à dépasser les frontières de cette question qui a toujours impliqué seulement le christianisme pour entrer dans la problématique islamique, hindoue, bouddhiste et dans celle des nouvelles religions qui commencent à s'inscrire dans le paysage haïtien. Il n'est plus question de l'Église ou de la religion, mais du religieux qui concerne la conscience de l'individu avant de concerner la communauté politique. En plus les deux ont une matrice commune, si l'on s'en tient à Danièle Hervieu-Léger. Selon elle, les croyances religieuses et politiques relèvent de la catégorie du croire, d'un

ensemble de convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur besoin d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent.³⁷⁸

Aujourd'hui, même s'il y a une situation de tension dans l'Église d'Haïti, il faut reconnaître qu'il y a à l'échelle mondiale une crise du religieux. Elle s'inscrit dans un mouvement global de modernité, engendrant un phénomène de sécularisation qu'il faut comprendre comme

non pas processus d'effacement de la religion dans une société massivement rationalisée, mais processus de décomposition et de

³⁷⁸ - Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993, p. 105.

recomposition du religieux, à l'intérieur d'un mouvement plus vaste de redistribution des croyances, dans une société dont l'incertitude est - du fait même du primat qu'elle accorde au changement et à l'innovation - la condition structurelle.³⁷⁹

Dans le contexte haïtien, comme on peut le constater, on peut encore parler de légitimité du religieux, cependant, l'Église catholique comme organisation «est affectée par une dissociation graduelle de l'organisation, des hiérarchies, du champ sacré, des éthos, des codes, des fidèles et des croyances».³⁸⁰ Mine de rien, tout cela fait du catholicisme une institution en auto-mutation en réalisant dans son sein une sécularisation interne. Ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un pays où tout est organisé selon un mode de production et de distribution dissymétrique, mais d'abord à cause d'une trop grande implication du religieux au politique. Par ailleurs, même quand les éléments ayant affecté le religieux touchent profondément ce pays, il est encore un lieu où l'organisation religieuse garde de la légitimité et est appelée à légitimer d'autres secteurs. Paradoxalement, l'Église demeure encore un lieu de rencontre à l'occasion d'événements sociaux comme le baptême, la première communion, les mariages, les funérailles, ce qui nous fait découvrir et comprendre le rôle éminemment social de la religion. Toutefois, quelles sont les conséquences de la gestion institutionnelle du pouvoir et de l'autorité?

³⁷⁹ - Danièle Hervieu-Léger, Sociologie de la religion en France. De la sociologie de la sécularisation à la sociologie de la modernité religieuse, dans Jean-Michel Berthelot, *La sociologie française contemporaine*, Paris, PUF, Quadrige, 2001, p. 246.

³⁸⁰ - Zylberberg J. et Pauline Côté, *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, Cahier 94-08, Laboratoire d'études politiques et administratives, Université Laval, 1994, pp. 13 et 14.

B- Les conséquences de la gestion institutionnelle du pouvoir et de l'autorité

Le fonctionnement de l'Église de 1980 à 2002, le rapport hiérarchie-sujet et le rapport idéologie-action, ont connu un tournant. La montée et la chute des TKL, les dérives et déviations de toutes sortes, le galvaudage du concept de démocratie, tout cela a amené une certaine « dissonance cognitive »³⁸¹. Aujourd'hui, il y a lieu de dire que l'Église ne détient plus le pouvoir à l'intérieur de sa propre institution contrairement à ce qui a toujours été. Ainsi, « les structures du pouvoir sur lesquelles l'Église semblait pouvoir s'appuyer sont atteintes par un mouvement de désintégration qui semble irréversible. A travers la crise des structures, c'est la nature du pouvoir à l'intérieur de l'Église qui se trouve remise en question. »³⁸² Si l'on se réfère à la typologie de Vaillancourt, on constate que certaines zones du pouvoir ne sont plus ou ne peuvent plus être exercées et pendant que d'autres se font très présentes.

Parmi les modes de pouvoir effacés, perdus ou absents, il y a d'abord le pouvoir spatial-territorial. Celui-ci, qui consiste en un contrôle à partir de l'environnement, ne correspond plus au style de vie et d'organisation d'une frange de l'institution. Les frontières ont éclaté et le couvent, le presbytère ou la maison religieuse ne peuvent plus constituer une contrainte pour l'organisation de la vie.

³⁸¹ - L'expression "dissonance cognitive" est employée dans le sens de l'écart perçu entre les attentes doctrinales et le fonctionnement concret de l'institution. Voir J. Zylberberg et P. Côté, dans Domination théocratique, dissonances ecclésiales et dissipation démocratique, cahier 95-03, Laboratoire d'études politiques, Université Laval, p.4, note 9.

³⁸² - Marcel Merle, op. cit. p. 191

Les cloches paroissiales ne rythment plus le quotidien. Chacun a ses activités et la vie communautaire devient de plus en plus une utopie ou une chimère. Les exigences religieuses sont mesurées à l'aune de ses préoccupations et de ses projets personnels.

Quant au pouvoir légal, toutes les ressources sont là et la nécessité d'une mise en application des normes prescrites se fait urgente. Cependant, il n'y a pas cette volonté de régler les différends et de gérer l'institution selon les normes légales. Peut-être que la tendance à se croire au-dessus de la loi ou que la peur d'un face-à-face avec le pouvoir politique empêche le recours aux « guiding metaphors » pour une meilleure stabilité de l'institution. Même quand les décisions sont prises en conformité avec les lois, on n'y fait aucune référence parce que, semble-t-il, on n'a de compte à rendre à personne. Pourtant, la société subit beaucoup l'influence de l'Église catholique dont certains principes et dictons deviennent des éléments intégrant la culture du pays. On peut alors facilement comprendre que la pratique de la justice et les moyens de régler les différends héritent de la pratique ecclésiale.

Aussi, on semble se passer du besoin de l'expert ou du professionnel. Il suffit d'avoir la légitimité et la légitimation pour se croire détenteur de la science infuse et être capable de tout. Être évêque ou prêtre suppose que la personne est tout et qu'elle peut tout faire parce que les gens se réfèrent tellement à ces entités pour tout. Comme conséquence, les commissions de théologie, de droit canonique.

d'éthique et autres qui viendraient avec les arguments professionnels, théologiques ou scientifiques pour expliquer ou soutenir des décisions ou points de vue, n'existent pas ou le sont seulement sur papier; ou encore on y trouve toutes sortes de personnes, sauf les vrais experts à cause d'un manque de tolérance et du fait qu'un point de vue différent du sien est inacceptable. C'est ce qui fait que les radios sont sévèrement contrôlés et que la télévision est absente du réseau de communication catholique en Haïti. Alors, il y a comme une usurpation du pouvoir expert et professionnel et tout cela prive l'Église d'une partie de sa crédibilité.

Le pouvoir charismatique est comme perdu parce qu'on croit de moins en moins dans le clergé et dans la hiérarchie à cause de leurs positions mi-figue mi-raisin, sans conviction et sans la touche prophétique. Le fait pour les évêques de prendre souvent des positions publiques contradictoires ou opposées mine leur mission prophétique et relève d'un manque d'éthique au niveau de l'institution. Qu'il s'agisse du charisme de fonction ou du charisme personnel, il doit être soumis à l'autorité et cette attitude est à la base de l'évanescence du pouvoir charismatique dans l'Église.

Les principes du pouvoir traditionnel commencent aussi à être ébranlés. Les causes sont multiples, mais il est facile de constater que des curés sont de moins en moins présents dans les paroisses et la plupart des religieux et religieuses se lancent dans des petites œuvres personnelles. Le problème se situe alors au

niveau de la disponibilité. Même quand le prêtre est assigné à un poste, certaines nécessités font qu'il n'est pas toujours disponible et qu'il est souvent ailleurs. Ainsi, on s'achemine vers un type de prêtre à temps partiel qui reflète plutôt un manque de gestion des ressources humaines. Les services religieux en souffrent. Les membres du clergé projettent en même temps une autre image et les idées et les sentiments changent. Aussi, au niveau du rituel et des symboles traditionnels, il y a une certaine négligence qui entraîne une banalisation dans la gestion du sacré. Et c'est alors l'effritement du pouvoir traditionnel.

En fait, dans le pouvoir ecclésial, ce sont les aspects les plus répressifs qui continuent à s'imposer. Les agents pastoraux ont découvert par expérience que, dans un système, tous les éléments ont un certain pouvoir. De là s'installe une épreuve de force et la hiérarchie répond par les moyens à sa disposition. Ainsi, le pouvoir rémunératif s'impose de plus en plus et le fonctionnement par cooptation et réseau fait en sorte que le système ecclésial n'est plus hiérarchique ou méritocratique. Il n'y a plus de critères d'avancement et l'essentiel est d'entrer dans les bonnes grâces ou d'utiliser les mêmes techniques que partout ailleurs pour se tailler une position. Alors, c'est un pouvoir basé sur les récompenses matérielles ou des compensations. L'Église est devenue à l'image des institutions gouvernementales auxquelles on reproche leur népotisme.

Devant le manque de cohésion et d'unité, le souci pastoral semble perdre pied. Les nombreuses interventions incohérentes et les prises de position

contradictoires appellent de nombreuses interrogations et remises en question. Le « *primum vivere* » et la politique du ventre font que chacun cherche sa vie comme il peut. Le principe de confiance et d'obéissance subit un terrible revers et chacun commence à faire selon ce qui lui semble bon. La réaction ne se fait plus dans le dialogue, mais dans l'imposition des principes qui, en temps normal paraîtrait normal, mais devient coercitif selon les circonstances et le temps. L'Église devient comme un gouvernement fonctionnant à coup de décrets. Le résultat est la désertion, la désobéissance ouverte et une perte de contrôle.

Le pouvoir social-structurel s'impose de fait. La structure organisationnelle reste comme elle est en vigueur dans l'Église universelle avec une hiérarchie, une division de travail, mais la cooptation et les systèmes de promotion qui sont clairs seulement dans la tête de celui qui dirige, appellent au découragement et à la démobilisation. Et pour sauver l'apparence d'unité, c'est la mise en application des mécanismes socio-psychologiques. Les contrevenants subissent la pression des petits groupes et des rumeurs commencent à circuler sur leur idoneité.

Cette attitude des dirigeants et des dirigés relève d'une profonde crise de légitimation qui se manifeste par le non-respect tacite de l'autorité, l'abandon de certains membres du clergé, l'augmentation des *vagi*. Il n'y a pas de consensus, il n'y a pas d'unité dans l'action pastorale et de là, il n'y a pas de contrôle. Les principaux moyens de contrôle de l'Église sont ou bien perdus, ou bien disparus, ou logiquement se résument à des modes répressifs. Ainsi, cette forme de

représentation du pouvoir vient à générer un modèle de clerc à partir duquel on peut dégager une certaine typologie.

En effet, depuis 1980 s'est détachée dans l'Église la figure du protestataire ecclésial qui se dessine à partir du choc entre le charisme institutionnel et le charisme personnel. A partir du type de gestion qui se pratique, pour plusieurs, il n'y a pas lieu de s'épanouir et de se réaliser en tant que personne. L'institution a ses principes qui constituent comme des balises pour le sujet pendant que de nouvelles voies sont ouvertes depuis que l'Église a fait cette option préférentielle pour les pauvres et pour les jeunes ayant suscité de nouvelles orientations et de nouveaux choix avec la théologie de la libération. Ce charisme prophétique d'une partie de l'Église devient en quelque sorte institutionnel dans le sous-continent latino-américain pendant qu'il se confronte à des oppositions farouches de la part d'une aile conservatrice. Des manœuvres dilatoires sémantiques sont utilisées pour ne pas désavouer ce qu'on a déjà approuvé alors qu'on commence à en perdre le contrôle. Ce retour de manivelle fera des théologiens de la libération et de leurs sympathisants des cartes marquées pour une hiérarchie toujours fidèle à la tradition et à Rome. Entre-temps, ce courant de pensée théologique a trouvé écho dans la pratique de beaucoup de militants ecclésiaux qui y trouvent une certaine confirmation d'un charisme personnel. Chaque partie tire la corde de son côté sans vouloir la briser. De là se détache la figure du protestataire intra-ecclésial qui deviendra un activiste politique et un élément de tension devant l'intransigeance de ses supérieurs légitimes et l'utopie de la mission. Un sentiment de frustration

grandissante s'installe face au non-respect des principes et la cooptation et cette attitude donnera naissance à une nouvelle catégorie dans la typologie des acteurs dans l'Église.

C- Typologie ou modèle d'acteur ecclésial

La conjoncture a contribué à faire émerger un nouveau modèle d'acteur ecclésial. Par exemple, pour le clerc, de plus en plus, ce n'est plus l'intériorité ou la vie spirituelle, le témoignage ou la dévotion, la pratique de la chasteté, la pauvreté et l'obéissance ou encore la réalisation de bonnes œuvres qui différencient les prêtres. De nouveaux critères servent à comprendre et à situer le clergé d'aujourd'hui qui se présente comme une profession particulière et « sui generis ». Avec cette nouvelle figure de clerc se détache aussi un nouveau modèle d'acteur ecclésial.

Ainsi, face à la conception du pouvoir et à son application dans l'Église, il se manifeste une sorte de « dissonance cognitive ». Beaucoup d'acteurs ecclésiaux arrivent à exprimer cette « dissonance cognitive » qu'ils ruminent, que ce soit par rapport aux directives ou aux décisions de la hiérarchie ou encore par rapport à leurs propres engagements. De par la position de ces acteurs, ces dissonances prennent souvent une forme de protestation implicite par une sorte d'indifférence ou de recul. Toutefois, cette protestation se fait parfois explicite par un engagement dans d'autres secteurs ou par des actes d'accusation contre le mode de

gestion du religieux. Nous nous appuyons sur leur point de vue pour définir une nouvelle typologie du clergé et des acteurs ecclésiaux selon qu'ils possèdent le pouvoir religieux, le pouvoir politique, le savoir, la dissonance, la dissidence et l'opportunisme qui sont les principales tendances caractérisant les acteurs religieux aujourd'hui.

1- Les détenteurs du pouvoir religieux, ce sont ceux qui ont les bonnes grâces des dirigeants et qui influencent le cours des choses dans les coulisses. Ces gens peuvent être vus comme des consultants informels et ils jouissent d'un réseau de relations à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. Ils ont tous les contacts et sont au courant en premier de toutes les informations ecclésiales et ecclésiastiques.

2- Les détenteurs du pouvoir politique: cette expression peut être prise dans toute son acception. Il s'agit d'avoir des entrées et sorties au palais présidentiel, dans les ministères et les organismes déconcentrés. Ces gens peuvent faire nommer dans des postes dans l'administration publique et ont une très forte implication dans les activités politiques. Ils détiennent des postes officiels et une influence informelle, ils affichent et appuient des prises de position politiques partisans tout en manoeuvrant dans les coulisses du pouvoir.

3- Les intellectuels: ce courant englobe les professeurs de séminaires (petits et grand) et des instituts et centres de formation, les maîtres de novices et de postulants, les universitaires, les animateurs spirituels, les directeurs spirituels des

communautés religieuses, les prédicateurs de retraite etc. Ils se montrent généralement indifférents à la chose politique et au social, mais ils ont une influence considérable auprès de ceux qui lisent et débattent des questions importantes.

4- Les dissonants³⁸³ : ainsi, nous entendons ceux qui se dissocient pratiquement des règles, ou d'une partie des règles de l'organisation catholique tout en ayant un certain nombre de difficultés à rompre explicitement avec la « famille » et la « culture » catholiques à cause de leur forte identité catholique et leur appartenance émotionnelle à l'institution.

5- Les dissidents : ce sont ceux qui contestent publiquement l'écart perçu entre la foi et leur vécu institutionnel, des déçus, des désabusés du système ecclésiastique. Ces gens, s'ils sont laïcs, vont choisir de se faire une voix critique ou s'ils sont clercs ou religieux, vont abandonner les rangs cléricaux.

6- Les opportunistes : ceux qui ont su gagner la sympathie d'un évêque, l'amitié et les bons offices de la nonciature, et aussi du pouvoir politique et économique. Ils se faufilent partout et cherchent surtout à ne jamais se prononcer ouvertement et à ne pas prendre de position publique.

³⁸³ - Nos concepts de dissonants et de dissidents sont empruntés à J. Zylberberg et P. Côté, op. cit.

D- Une situation de protestation

La protestation est une expression qui désigne le discours ou les actes d'un conflit ou d'une opposition d'intérêt. Quand elle est implicite, elle «se définit par un conflit latent qui échappe à la pleine conscience des sujets [...] Généralement, c'est dans les sociétés et groupements où l'unité constitue un trait des caractéristiques structurelles que la protestation implicite prend corps.»³⁸⁴ En dernier lieu, cela «implique un désir de changement non radical ou encore un désir de transformation dont les sujets ne maîtrisent pas encore les manières de la concrétiser.»³⁸⁵ C'est dans la ligne de cette protestation que peut se comprendre l'essor du renouveau charismatique en Haïti.

Dès le début, les TKL permettaient de mesurer la force de l'Église. Aujourd'hui, on est tourné vers le renouveau charismatique et ce sont les congrès charismatiques qui donnent une forme de présence à l'Église dans l'espace public. Mais ces congrès suffisent-ils pour mesurer la présence significative de l'Église? C'est un phénomène qui relève du laïc beaucoup plus que de l'ecclésiastique, où même le clergé se montre indifférent contrairement à ces activités des TKL qui tenaient à la fois du laïc et du clergé. Étonnamment, les messages charismatiques ressemblent exactement ou à peu près au message des Églises pentecôtistes des années 80, touchant les problèmes particuliers des gens, leur spiritualité, et laissant tomber ce qui est éminemment social. C'est un vrai pentecôtisme catholique.

³⁸⁴ - P.-A. Turcotte, dir., *Sociologie du christianisme, aperçus théoriques et historiques, des origines à l'époque actuelle*, ICP, Paris, 1996, p. 133.

La remise en question des membres des TKL ou encore la révision de leur attitude de croyance les force à une révision de leur cheminement et de leur engagement. Ils évaluent en même temps les leaders ecclésiastiques. L'incompatibilité entre leurs propres croyances religieuses et les comportements des dirigeants les plongent dans la déception. Face à une telle situation, la meilleure expression de protestation se trouve dans l'adoption d'une nouvelle croyance car «[...] aucune protestation radicale n'est possible que par une rupture, mais suppose l'abandon préalable des certitudes catholiques sur la transmission ministérielle de la grâce».³⁸⁶ C'est ainsi qu'après 1986, plusieurs ont abandonné la foi catholique. Ceux qui n'ont pas eu le courage de faire cette rupture se contentent d'une protestation implicite. C'est ainsi que d'autres, au lieu de changer de religion, changent d'engagement à l'intérieur du système. Et dans ce cas, la relance du renouveau charismatique relève d'un processus global de protestation implicite et les charismatiques vivent des sentiments mêlés vis-à-vis du clergé selon que tel membre du clergé reflète leurs attentes intérieures.

Au début, les membres du renouveau charismatique se recrutait au niveau d'une classe moyenne plus près de l'élite intellectuelle et économique. On y retrouvait des enseignants, des professionnels, des cadres moyens encadrés de quelques prêtres et religieux tandis que les TKL en Haïti ont eu une origine rurale. En évoluant, le renouveau s'est embourgeoisé davantage alors que les TKL se sont

³⁸⁵ - *ibid*, p. 134.

popularisés davantage. Le tournant des années 80, s'inspirant de Medellín et de Puebla pour faire option pour les pauvres et pour les jeunes, a propulsé la théologie de la libération, intensifié l'essor des TKL et a creusé un écart. A la faveur des situations socio-politiques et religieuses, les TKL ont pris un envol. Mais, plus tard, à partir des déclarations de la Congrégation de la doctrine de la foi concernant la théologie de la libération, on commence à sentir un désengagement progressif de la hiérarchie. La tendance s'est aggravée avec la mise en candidature et l'élection d'un prêtre à la présidence. En plus, un prêtre président rend difficiles ou du moins délicats les rapports d'autorité entre l'État et la hiérarchie catholique. A partir de là, un désengagement et une perte d'intérêt pour les TKL qui passent rapidement de 5000 en 1986 à 2000 en 1989³⁸⁷. Cette chute est encore plus grave pendant le coup d'état où les TKL fonctionnaient presque dans la clandestinité. C'est en même temps le lancement des congrès charismatiques pour les Haïtiens d'outre-mer aux États-Unis et plus tard les congrès en Haïti. Même quand les évêques n'encouragent pas le renouveau dans leur diocèse ou n'y donnent aucun appui, ils se donnent cette obligation de faire signe de présence ou de prendre la parole dans les lieux de congrès comme exercice de relations publiques. Cette attitude de la hiérarchie est en clair une protestation implicite de l'engagement des TKL et de beaucoup de prêtres en politique. C'est un vrai renversement du religieux. Ce qui, dans l'Église et aux yeux de la hiérarchie, était force de changement dans les années 80 parce que la vie de l'institution tournait autour des Ti Legliz, de la

³⁸⁶ - J. Séguy, La protestation implicite, dans *Arch. des Sc. Soc. des relig.* 1997, p. 205

³⁸⁷ - A. Corten, *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, CIDIHCA/Karthala, Montréal/Paris, 2000, p. 68

théologie de la libération, des symposium et des regroupements et centrée sur l'Amérique latine où l'on vivait les mêmes problèmes politiques, sociaux et religieux, est devenu avec les années 90 facteur d'anti-changement, force d'inertie. Désormais, c'est le renouveau charismatique qui domine avec ses congrès à haute présence hiérarchique et centrés autour du dogme. La convergence est faite vers Rome et c'est ce qui explique que nous sommes passés d'un populisme religieux à un pentecôtisme catholique.

Du côté des fidèles, cette protestation s'inscrit autrement et c'est là que se comprend la question d'abandonner l'Église. En effet, en adoptant telle ou telle attitude, les gens n'arrivent pas toujours à faire «la distinction entre l'Église *in se* et *in ministris*», c'est-à-dire l'Église comme institution de salut et l'Église comme organisation humaine. La théologie vient en aide pour faire comprendre que l'Église, comme institution de salut, donc divine, idéale, est «sans tâche ni ride». Cependant, comme organisation humaine, elle est faite d'hommes pécheurs, elle est représentée par ses clercs, ses évêques et les autres acteurs sociaux. Alors, elle peut même se comporter en prostituée en cherchant des faveurs. Ainsi, l'Église *in se*, institution auto-référente donne toujours la légitimité aux acteurs qu'elle place dans des postes de responsabilité. Toutefois, malgré leur légitimité légale, charismatique ou coutumière, ils peuvent souffrir d'un déficit de légitimation comme lieu où les fidèles s'expriment par leur réponse et comportement. Et c'est là un aspect du conflit entre le charisme de fonction et le charisme personnel.

L'Église qui se trouvait en-dehors et même au-dessus de la société civile, se fait inviter maintenant par celle-là même qu'elle rassemblait. Toute la convergence est faite vers la nonciature apostolique qui efface presque les évêques. On dirait même aussi qu'il y a plus d'intervention de la nonciature que de la conférence épiscopale. C'est le phénomène d'inversion de « rassembleur » que l'Église est appelée à jouer. C'est vrai qu'il y a un effet médiatique qui joue, mais nous ne sommes pas trop loin de la réalité.

II- Pour un autre départ

D'après nos entrevues, il semble bien que la situation actuelle de l'Église demande des redressements ou des corrections. Ce n'est pas facile d'intervenir quand on sait que le donné est structurel et conjoncturel. A connaître les maux, les remèdes sont plus faciles à trouver par ceux qui interviendront.

A- Les constats

Dans le contexte de changement politique et social, il est permis de constater à l'intérieur de l'Église et dans sa pratique, une fragmentation multiforme. Jusqu'à présent, on ne peut découvrir aucun indice découlant d'une logique institutionnelle qui viserait à travailler pour la protection et la reproduction des acquis. On dirait qu'il n'y a pas non plus ce souci de survie par la recherche d'un *modus vivendi*, qui empêcherait l'implosion de l'institution sous les clivages

identitaires. Un autre constat est que certains clercs deviennent trop influents en politique, un domaine pour lequel ils n'étaient pas préparés. Ceci a conduit à une certaine aggravation de la détérioration de la situation socio-politique et à un déclin du catholicisme institutionnel.

Entre-temps, l'Église affiche une nette passivité et ne fait plus aucune remise en question. Elle ne fait que demander pardon et réconciliation, sans production intellectuelle, sans planification rationnelle pour proposer un cheminement de réconciliation et de pardon à travers une pédagogie, une littérature ou un rituel approprié. Elle a perdu un peu de la prégnance de sa logique institutionnelle et bureaucratique de corps et rencontre de plus en plus de difficulté dans sa gérance face à l'émancipation des membres. Pourtant elle est soutenue encore par deux grandes forces. D'abord, il y a la puissance de son hégémonie symbolique et de son insertion dans la vie politique, la vie culturelle et les mentalités. Ensuite, il y a le quasi-monopole exercé depuis longtemps par ses institutions d'enseignement en matière d'éducation de qualité. Il en résulte des élites politiques et administratives influencées par la religion qui contribuent à positionner les acteurs politiques par rapport à la religion.

La situation sociale qui prévaut prend sa source dans plusieurs facteurs qui sont d'un intérêt crucial dans le processus d'établissement d'une société véritablement démocratique. D'abord, un élément de fracture profonde est que ce pays est en fait une société d'exclusion. Entendons par ce concept un phénomène

complexe de marginalisation qui affecte les divers acteurs sociaux. Cette marginalisation se constate au point de vue politique, économique, juridique, racial, culturel (ce qui inclut la question du genre) et génère la domination d'un groupe par un autre. Et cette situation d'exclusion engendre des tensions et une instabilité sociale. Ce fait n'est pas absent à l'intérieur de l'Église et y génère une situation de conflit latent et sournois. Ainsi, par rapport aux aspirations légitimes d'un peuple sortant de l'oppression, l'Église paraît dans une situation de porte-à-faux qui encourage un régime d'exclusion tendant à devenir autoritaire. Pourtant, c'est en reconnaissant la légitimité du conflit qu'on établit un régime réellement démocratique et qu'on reconnaît le pluralisme politique et social. Alors, on peut établir des mécanismes et des canaux pour faciliter la participation et influencer les décisions. Cet esprit n'existe nulle part en Haïti et cela fait transparaître le manque de culture de la tolérance, l'inadéquation du système d'organisation socio-politique visée et la tendance ecclésiale profonde. En effet, un état modéré de conflit est une situation normale et un élément naturel pour qualifier un système démocratique légitime. Par l'acceptation du pluralisme, on reconnaît cette diversité et la canalisation de son expression par des institutions intermédiaires qui réalisent les fonctions classiques d'articulation et d'agrégation des demandes sociales. Il en serait de même dans l'Église où il n'y aurait plus de favoritisme, mais la mise à profit des compétences, des valeurs et des apports de chacun tenant compte des charismes personnels et des besoins de l'institution et aussi pour redorer son blason.

Du côté de l'Église, il est permis de découvrir une institution qui fait des choix, mais qui n'a ni les moyens, ni la volonté de les voir se réaliser. L'Église oublie ses convictions et ses stratégies et ne tient pas compte de cette charte sociale qu'elle a publiée pour rappeler les valeurs de l'homme, situer les responsabilités et tracer les grandes lignes de la politique sociale à appliquer. Et sa responsabilité dans la situation actuelle vient du fait qu'elle prend des positions trop mitigées. L'unité apparente est éclatée. L'essentiel devrait être de chercher à mettre en application les normes du droit, de la théologie ou de l'évangile et de faire une bonne utilisation des ressources humaines et matérielles pour la mise en place et l'exécution d'un plan pastoral d'ensemble plutôt que des prises de position incohérentes qui vont amener le peuple à se sentir trahi. Ainsi, au lieu des créer des points de fracture internes, cette attitude va faciliter une zone de convergence entre cette Église et la société globale en quête de cohérence, de lumière et d'un guide véritable. On n'aura plus cette Église en perte de vitesse et d'identité propre. Toutefois, malgré la désintégration de l'unité apparente de l'Église et la désertion de ses rangs, elle reste un interlocuteur valable pour tous les secteurs et peut encore déterminer le cours de l'histoire en Haïti, moyennant une prise en compte réelle de la situation actuelle. Et même quand les formes de représentation ne sont plus les mêmes, les données fondamentales n'ont pas changé.

En effet, l'Église se situe dans le monde et est en interaction avec toutes les autres institutions. Elle peut même être considérée comme une institution transversale avec ses contacts et ses influences partout, directement ou

indirectement. Ainsi, les problèmes de l'Église sont des problèmes de société comme conséquence directe de son implication dans le monde de par sa mission. Et, en parlant du religieux et du politique, on peut dire que dans ce pays, « tous deux concourent à structurer des univers de sens, différents les uns des autres, mais en constant rapport de recouvrement et d'emboîtement, de complémentarité et d'opposition, voire de juxtaposition.»³⁸⁸ La culture et l'histoire les ont toujours fait coopérer comme éléments régulateurs ou organisateurs dans cette société. Ainsi, «le religieux comme le politique sont parties prenantes d'une matrice commune, au sein de laquelle s'organise leur mise en relation, qui fonctionne pour l'essentiel sur la base de redistributions ponctuelles et de recharges réciproques.»³⁸⁹

Le grand problème de l'institution ecclésiale aujourd'hui est de pouvoir s'intégrer dans la structure sociale de la communauté comme symbolisation du message dans une harmonisation des rapports sociaux. Encore aujourd'hui, l'Église catholique d'Haïti hésite à remplir sa fonction de leader que d'autres Églises cherchent à remplir avec plus ou moins de réussite dans le cadre de la transition démocratique. Les membres actifs et intégrés des Communautés Ecclésiales de Base (Ti Legliz) et, plus tard, des jeunes militants qui ont avancé avec l'Église, sont déçus et se sont sentis trahis à cause du sentiment d'être laissés en route. Ils ont commencé par chercher ailleurs un nouveau sens à leur engagement ecclésial. Alors, devant l'incapacité de l'Église de répondre aux attentes et aux espérances d'un peuple qui lui a toujours fait confiance, c'est

³⁸⁸ - Patrick Michel, *Religion et politique*, op. cit., p. 100.

comme une situation de désenchantement, une inflation identitaire où on laisse le catholicisme pour des mouvements pentecôtistes ou d'autres rigorismes comme les adventistes ou les Témoins de Jéhovah. Et c'est aussi, au sein de la société reconnue traditionnellement comme catholique, l'éclatement des identités stables et reconnues.

B- Le talon d'Achille de l'Église

L'expression de l'autorité est une conséquence de la mission de l'Église qui est immuable, mais qui traduit aussi l'influence de la conjoncture socio-culturelle et des situations historiques. C'est ce qui fait que les lieux de pouvoir et d'autorité sont des lieux où s'expérimentent les conflits et des lieux de dysfonctionnement parce que l'autorité, qu'elle soit politique, sociale ou religieuse, craint le changement et tout changement est une remise en cause des fondements de la légitimation de l'autorité. C'est ce qui explique l'attitude de l'institution ecclésiale par rapport à l'engagement politique d'Aristide qui n'est autre qu'une forme d'engagement de cette Église qui a fait «option pour les pauvres et pour les jeunes», car on ne peut jamais contrôler le cours d'une pensée et d'une idée. D'ailleurs, l'échec ou le succès d'Aristide est celui de toute l'Église et de toute une génération qui a porté un rêve dans les années 80 mais qui n'a pas fait les choix idéaux. C'est pourquoi, avec Aristide, la grande question est de se demander s'il n'y a pas, comme au milieu des années 80, une manipulation du religieux au

profit du politique. Jusqu'à présent, malgré tous les conflits et tous les problèmes générés par sa personne, il est présent dans toutes les ordinations épiscopales et la plupart des fêtes patronales où le politique et le religieux se confondent, pour montrer les bons rapports des deux institutions. Que ce soit par devoir et par plaisir, il demeure le symbole toujours présent comme chef d'état, mais aussi comme homme d'Église et il cherche à avoir des relations personnelles avec les évêques. Il fait des invitations à la CEH pour des tractations et l'on peut se demander s'il ne se sert pas de l'épiscopat comme figure politique.

Aristide divise l'Église, même retourné à la vie laïque, car la même opposition qu'on rencontre au politique se rencontre au niveau de la figure d'Aristide. Il demeure encore un phénomène insaisissable qui divise tout le monde dans son analyse et son interprétation tellement le symbole est fort et présent et échappe à toute analyse logique et objective. Il est l'objet des mêmes conversations dans les presbytères, les maisons des ordres religieux comme dans les salons et cercles politiques et avec les mêmes réactions.

Le constat à faire est qu'aucune paroisse ou église n'a refusé de le recevoir. C'est une figure qui pèse. Il prononce ses discours dans les balcons des presbytères, des évêchés, devant ou à l'intérieur des églises. Il ne va pas devant la commune, ni sur la place publique. Ces choix de lieu ne sont ni innocents, ni simples, mais ils sont porteurs d'un message. Attaché à l'Église et au religieux, il donne à son message beaucoup plus de pouvoir aussi. Contrairement aux régimes

précédents et spécialement celui des Duvalier, il y a beaucoup plus de prêtres dans son gouvernement, à découvert ou dans les coulisses. Il n'est pas rare d'entendre un évêque demander à des prêtres si c'est Tabarre³⁹⁰ qui les a nommés à leur poste ou encore de choisir entre le ministère et la vie politique. On retrouve encore des évêques qui épousent publiquement la position du gouvernement en matière d'élection et qui déclarent que tous ceux qui n'acceptent pas de participer aux élections sont des lâches. En même temps, plus de prêtres se trouvent mêlés à des conflits relevant de la gestion du politique comme à Petit-Goave et à Jérémie pour ne citer que ces deux cas. Pourtant, c'est dans ce contexte que le vaudou, ennemi numéro un de toujours du catholicisme est déclaré et reconnu officiellement comme religion. Est-ce parce que l'Église est reconnue comme étant de plus en plus anti-gouvernementale et que ce serait là le prix à payer, ou cela relève-t-il de la mondialisation de la culture?

Il n'y a pas d'autre moyen de qualifier une telle situation que de parler de talon d'Achille, mais quand le système de rapports formels est dépassé dans les relations Église-État pour atteindre d'autres niveaux, il y a lieu de constater en même temps une déstructuration au sein de l'institution et un desserrement des liens sociaux.

³⁹⁰ - Autre façon de désigner le président Aristide à cause de son lieu de résidence qui est la commune de Tabarre.

C- Choix et orientations

L'Église catholique est appelée de nos jours à renégocier sa place dans l'espace public haïtien parce que, malgré les failles et les dérives institutionnelles, la nouvelle stratégie à réinventer ne doit pas s'arrêter à l'institution religieuse. Elle a à réaménager un nouveau mode de fonctionnement avec l'État et une nouvelle adaptation à la société haïtienne pour évoluer en harmonie avec ces autres sphères car l'enjeu est à la fois religieux, social et politique. Il faudrait arriver à faire des restructurations qui « montrent la volonté de l'Église de redevenir un acteur édificateur et édifiant avec lequel il faut compter et soulignent l'engagement d'un jeu coopératif ou d'une alliance objective entre instances religieuses et instances politiques[...] »³⁹¹. Ce ne sont pas des créations de paroisse, des constructions de pierre qui vont le prouver, mais la mise en place de structures adéquates et de nouveaux modes d'engagement qui permettront la reconstitution des identités collectives et des politiques publiques.

Toutefois, il n'est pas question de parler d'Église nationale ou de quoi que ce soit s'apparentant à une telle dérive. Cependant, une Église sans projet est aussi le lieu de toutes les dérives. Voilà pourquoi, face à un malaise intra-ecclésial, un consensus serait nécessaire sur l'orientation à donner à l'engagement de l'Église et

³⁹¹ - J. Pallard, *Les mutations du militantisme catholique*, loc. cit., p. 411.

à son implication dans la société comme signe d'une spécificité haïtienne. Et dans ce cas, la nouvelle mission de l'Église pour aujourd'hui ne serait-elle pas de refaire son visage par un projet global d'organisation socio-économique (à l'intérieur du système) et de pastorale d'ensemble. Et l'une des exigences serait que ce projet ne soit pas géré par clientélisme et cooptation, mais qu'il soit le lieu de restructuration de l'espace religieux catholique en créant des réseaux d'entraide, en développant de vraies solidarités sacerdotales et laïques en tissant le socio-religieux par l'intégration des différentes catégories qui le composent.

L'Église devrait être en train de réfléchir et de trouver de nouveaux repères, si elle ne veut pas perdre le capital de confiance accumulé depuis longtemps. Elle devrait chercher à baliser son espace pour sortir de cet « espace zébré de fractures et de failles, promis à des séismes dévastateurs »³⁹² comme le laisse supposer sa situation actuelle et ainsi prendre acte de ce message de l'histoire, message d'engagement véritable dans un accompagnement des opprimés.

Depuis le retour à l'ordre constitutionnel (octobre 1994 qui marque la fin du coup d'État), l'Église devait se chercher une nouvelle mission en voulant se donner plus de conviction et s'engager dans un travail d'éducation politique et civique pour pallier les défaillances de l'État et de la société civile et pour contribuer à une véritable transition démocratique. Ainsi, elle aiderait la société

³⁹² - P. Michel, op. cit. p. 78.

haïtienne à accoucher d'une modernité politique où elle trouverait sa place. Autrement, elle sera forcée d'abandonner toute prétention à occuper officiellement une centralité qui fut la sienne pendant le siècle passé, ce qui commence déjà à se dessiner à l'horizon.

En analysant l'attitude des prêtres par rapport à la hiérarchie et à l'Église elle-même, la tendance des acteurs ecclésiaux dans les TKL et le Renouveau charismatique ainsi que la politique de la hiérarchie, on ne peut que donner raison à ceux qui disent que «le conflit est structurellement présent dans l'Église, parce qu'en elle des tendances des types sectes et mystique coexistent en permanence dans une subordination malaisée et incertaine à la logique du type-Église».³⁹³ En gros, il y a lieu de parler d'une Église en situation de protestation: protestation sociale par rapport à la société, protestation explicite par rapport aux TKL et protestation implicite par rapport à l'Église elle-même. Si les TKL sont un mouvement de protestation explicite par rapport à l'Église elle-même, par rapport à la société et par rapport au système politique, le renouveau charismatique est aussi un mouvement de protestation, mais diffuse.

Dans la mêlée du pouvoir et de l'autorité, le savoir doit aider la hiérarchie à s'autocritiquer et à se repositionner au sein de son champ social. C'est cette absence de production de discours critique qui amène des déviances totalitaires

³⁹³ - J. Séguy, La protestation implicite, art. cit., p. 202, note 33.

sécurisantes et qui aboutit à cette situation de tension qui a renforcé la crise d'identité et en a engendré plusieurs autres. Si l'Église est une société, dans la pratique, elle est structurée différemment des règles qui se trouvent à sa base. Si elle est une institution auto-référente, elle devient aussi auto-destructurante si elle ne tient pas compte de ses propres structures ou s'il n'y a plus aucune articulation entre ses principes et la réalité qui la traverse. D'où un autre aspect de la crise d'identité. Toutefois, c'est aussi logique de parler de crise de pouvoir car il devient de plus en plus difficile de faire une régulation institutionnelle efficace par le seul recours à la norme. Cette crise de pouvoir s'accroît par une peur de partager le pouvoir et la responsabilité. Une crise d'autorité s'installe à cause de la trop grande prudence de l'épiscopat à interpeler ceux qui sont impliqués dans des activités marginales. L'implication politique de certains prêtres rend l'épiscopat timide à réagir. Aussi, à cause de son passé, de son poids social et politique, tout le monde attend toujours le mot de l'Église qui, très souvent, ne vient pas depuis un certain temps ou ne permet ni d'avancer, ni de reculer. On dirait que l'institution n'a plus confiance en elle-même ou qu'elle attend des directives d'ailleurs. Cette attitude suscite une crise d'herméneutique qui se manifeste par cette incapacité de produire un discours cohérent face à la situation. Personne ne peut plus faire un appel à la congruence entre l'appartenance à l'Église et un comportement moral, adéquat et effectif. Il ne saurait être question de faire une réflexion critique adaptée aux différentes circonstances et de pouvoir donner des directives pastorales. Il y a une incapacité de prendre une distance par rapport à l'extérieur pour développer à l'intérieur de l'Église de modèles religieux tout à la fois véritablement religieux et

pleinement représentatifs d'une culture, c'est-à-dire ancrés dans les traditions nationales.

Conclusion de la deuxième partie

Au terme de ce parcours, nous voulons insister sur le fait que les différents chapitres de cette deuxième partie s'articulent de façon à aboutir à cette logique de désarticulation et de déstructuration qui prend place au sein de l'Église catholique en Haïti. Cette tension qui traverse l'institution ecclésiale découle en partie du mode de relation formelle qu'elle entretient avec l'État. En effet, vu les changements socio-historiques et l'évolution de la société, le concordat, qui est un document légal et juridique établi depuis plus d'un siècle, même s'il a été augmenté, renouvelé ou corrigé sous diverses formes, s'est révélé anachronique à travers le temps. Il n'a pas été retouché dans l'essentiel et la plupart de ses prescrits sont en contradiction avec les nouveaux choix de l'Église et avec la nouvelle orientation de la société haïtienne. Les deux institutions en ont pris conscience. Toutefois, cela ne suffit pas pour expliquer le malaise des rapports entre l'Église, l'État et la société civile.

De fait, la gestion du pouvoir et la gestion du religieux ne semblent pas sans rapport avec ce qui se passe. Les principes d'administration établis par les lois de l'Église ne sont pas toujours respectés et applicables. La perception du pouvoir relève beaucoup plus de l'humain que de l'ecclésial. L'aspect service est galvaudé et il entraîne une gestion qui, loin de témoigner d'un désintéressement ou d'un don de soi, manifeste plutôt la recherche d'une affirmation de soi ou d'une application

aveugle des principes et met l'opinion face à un tel état de fait que la société civile ne semble en tirer aucune leçon de morale ou de justice. Face au mode de gestion et d'intervention, l'État a utilisé des stratégies qui n'ont pas toujours été en faveur d'une meilleure cohésion à l'intérieur de l'institution ecclésiale, laquelle a oublié son rôle face à la société civile et ne sait plus se situer par rapport aux partis politiques. Et cette attitude a entraîné de nouvelles perceptions de la part des fidèles et des acteurs eux-mêmes.

Toute cette situation nous a amené aux différentes affirmations de notre analyse et de nos interprétations. Toutefois, il faudra encore du temps pour que cette Église se démarque de la mentalité commune des gens (autocratie, exclusion, intolérance) et se révéler comme une institution de service et de salut dans la société.

Conclusion générale

Dans notre démarche pour l'étude du champ religieux dans l'espace socio-politique haïtien, nous avons tenu compte de l'histoire de l'évangélisation et de ses conséquences sur les relations sociales. Le concordat, qui établit des relations formelles, a été le point de départ de notre réflexion. Dans nos tracés théoriques, nous l'avons mis face aux autres modes de relations jalonnant l'histoire de l'Église et des sociétés modernes jusqu'à Vatican II. D'un point de vue sociologique, nous avons passé en revue les théories du religieux pour mieux nous situer par rapport au pouvoir et au compromis et mieux comprendre la corrélation entre le structurel et les éléments structurels dans une démarche de structuration. La dualité du structurel de Giddens, traduite par la rencontre entre le cadre formel des rapports, la tendance des acteurs ecclésiaux, la conjoncture du moment, a été éclairante pour nous. Cela nous a permis aussi de considérer les apports de l'identité, de l'herméneutique dans le lien social qui est à la base de tout processus de structuration.

Plusieurs étapes nous ont conduit à la confirmation de notre hypothèse de départ à savoir que l'Église catholique est à repenser quant à son insertion dans le monde haïtien en trouvant de nouvelles modalités de son rapport avec l'État. Les hypothèses secondaires qui en découlent se trouvent également confirmées en affirmant que la situation de tension n'a pas ses racines uniquement dans l'implication de l'Église en politique, mais dans toute l'histoire de l'évangélisation et que cette tension a renforcé ou généré une crise d'identité, de pouvoir et

d'herméneutique. De là, nous pouvons dire que cette tension traversant l'Église catholique en Haïti est plus conjoncturel que structurel.

Toutefois, notre travail n'est pas sans limites. Au cours de notre recherche et au fur et à mesure de l'évolution de la situation socio-politique, nous sommes arrivé à découvrir que même des responsables hiérarchiques de l'Église ne savent pas à quoi ils sont tenus par rapport à l'État. C'est une situation qui a restreint nos possibilités d'analyse. Aussi, la précarité de nos moyens financiers nous a obligé à restreindre notre échantillonnage à trois diocèses à savoir Cap-Haïtien, Jérémie et Port-au-Prince pour des raisons particulières et déterminées (cf: p. 176). Pourtant, à cause de la polarisation politique et des prises de position, nous croyons qu'il aurait été souhaitable de considérer des diocèses comme Jacmel, Gonaïves et Hinche. Ceci n'a pas été fait et pourrait masquer certains facteurs. Cela n'a pas suffi à produire des biais dans notre recherche, mais il en constitue des limites.

De toute façon, cette analyse de la situation de tension dans l'Église catholique ouvre de nouvelles pistes de recherche. En effet, pourquoi tant de méconnaissance des principes et des règles régissant les relations Église-État en Haïti et si peu de soucis pour l'application des normes ecclésiales? Quelle est l'attitude des haïtiens par rapport aux normes et quelles en sont les conséquences sur le fonctionnement des institutions? Autant d'éléments nouveaux à saisir pour mieux comprendre le phénomène religieux en Haïti.

En effet, si le concordat n'a pas été formellement remis en question, c'est que le mode de relation Église-État en Haïti n'est pas la cause des tensions qui ont généré les différentes crises. Ce mode de relation formel basé sur un concordat est courant dans les rapports de l'Église avec les communautés politiques et la situation est souvent bien différente ailleurs de celle qui se déroule en Haïti. Alors, le premier soupçon serait à porter sur les modalités de ces relations qui donnent naissance à des transactions informelles et personnalisées. Ces relations informelles et personnalisées, basées le plus souvent sur la camaraderie, la cooptation ou sur une question de réseau, ont secoué la structure de la hiérarchie ecclésiastique qui n'arrive plus à prendre position et à s'affirmer par un «discours d'autorité». De là, l'implication politique des acteurs ecclésiastiques fait intervenir dans l'Église un autre rapport de pouvoir qui met face à face le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique. Cette attitude affaiblit le pouvoir ecclésiastique qui déjà se distribuait sans critères déterminés laissant trop d'espace à un jeu de favoritisme qui, par un retour de manivelle, affaiblit l'Église institutionnelle par rapport à son hégémonie sociale. Une crise de pouvoir et d'autorité s'établit et met en situation de crise des personnes qui se sont données totalement et qui se sentent délaissées. D'autre part, elle mine la confiance d'une population qui vient de sortir d'une situation difficile grâce à l'appui de cette institution. Un conflit entre la structuration et le structurel s'impose et s'exprime par ce chassé-croisé entre le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique donne naissance à une nouvelle typologie dans l'Église. On est face à un clergé qui a besoin de se redéfinir afin de trouver de

nouvelles formes d'interactions avec le pouvoir politique, la société civile et sa propre hiérarchie.

Quand les champs de compétence ne sont pas respectés, la voie est ouverte à toutes les dérives et à toutes les exactions. Cette situation a entraîné une mutation du catholicisme en Haïti où les repères ont disparu et les gens s'en font de nouvelles représentations. Ce changement dans la représentation s'est accompagné d'un changement dans le comportement à tous les niveaux. Cela nous permet d'affirmer qu'on est face à une Église en situation de protestation : les TKL par rapport à la structure de la société, au gouvernement et à la hiérarchie ecclésiale, le renouveau charismatique par rapport aux TKL et la plupart des fidèles par rapport à l'implication politique de l'Église. Ce qui crée une véritable mutation en quête de nouvelles formes de régulation ecclésiale.

Dans ce cas, la religion et la morale ne sont pas si personnelles. Nous croyons d'abord ce qui nous est transmis et cette croyance prend forme selon nos expériences et cette croyance oriente nos opinions et légitime nos valeurs. Ainsi, la question de la religion ne relève pas seulement de la sphère privée. Et le principe de la neutralité de l'État relève plutôt d'une conception fonctionnelle de la gestion des affaires. A partir de ce passage évangélique «Donnez à César ce qui est à César et à Dieu, ce qui est à Dieu», a pris naissance une mentalité voulant que l'État s'occupe des affaires publiques et les Églises celles de la religion avec ses cultes, ses rites, ses morales et ses croyances. De là, la religion aurait un caractère

uniquement individuel et privé et l'État n'aurait plus ni raison, ni critère pour intervenir dans les affaires religieuses.

Toutefois, même si dans un sens le concordat n'est pas fondamentalement remis en question, il faudra repenser comment délimiter de manière juridique les libertés fondamentales de conscience, de religion, d'association, d'enseignement ainsi qu'assurer l'égalité des droits des confessions religieuses pour ne pas tomber dans un favoritisme, un exclusivisme ou une injustice. Si le catholicisme ne représente plus la majorité de la population et est devenu simplement une religion majoritaire, il y a lieu de se demander : quel doit être le régime de cette institution, de ses biens, de ses ministres et quelles seront les capacités juridiques laissées aux établissements religieux catholiques? Qu'est-ce qu'il en sera désormais des services publics (actes de baptême, de mariage, enseignement, services sociaux) qui sont entre les mains de l'Église? Est-ce qu'une remise en question des liens Église-État n'est pas tout simplement une remise en question de l'État? Et comment traiter les délits religieux?

Quel que soit ce qui est dit dans les constitutions d'un pays, l'État ne saurait ne pas reconnaître les droits de l'Église et lui donner des prérogatives. Même s'il ne veut pas la reconnaître comme « une institution détentrice d'une vérité », il est forcé de « constater l'existence dans un pays de communautés auxquelles appartiennent nombre de citoyens et d'établir avec elles des rapports :

simple reconnaissance d'un état de fait, d'une réalité sociologique et non plus philosophique et idéologique. »³⁹⁴

En effet, l'établissement d'un tel type de rapport ne sera pas aisé à cause de la particularité de l'Église catholique tant au point de vue organisationnel qu'international. « Si pour toutes les confessions chrétiennes, le dialogue s'établit directement entre le pouvoir politique et les différentes Églises nationales, avec le catholicisme, les relations sont toujours plus compliquées par l'intervention d'un troisième partenaire : le Saint-Siège qui négocie avec les gouvernements. Le rapport est ainsi triangulaire ».³⁹⁵ Ainsi, sera-t-il facile de passer de la situation actuelle à un nouveau style de rapport entre les deux institutions? Qu'en sera-t-il de la société civile?

Toutefois, il y a lieu de distinguer les rapports de l'Église et de l'État et la doctrine qui sous-tend ces rapports. « Lorsque les rapports en question sont de nature juridique, leur pratique quotidienne, et les doctrines qui les concernent, se trouvent évidemment confrontées à un troisième terme : le droit. »³⁹⁶ Dans le dynamisme de toutes les sociétés, l'attitude par rapport aux normes, le comportement social, tout cela obéit à un jeu complexe d'interaction. Même quand

³⁹⁴ - René Rémond, *Religion et société en Europe, la sécularisation aux XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris, 1998, p. 24

³⁹⁵ - *ibid*, p. 45.

³⁹⁶ - Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté, du syllabus à Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1982, p. 13.

le droit est là pour sanctionner les comportements, il ne sanctionne pas les changements de valeur qui se développent dans la société. Alors, ce par quoi il a contribué à la société peut exactement devenir ce qui contribue à diviser et à déconstruire la société.

Pour être fidèle à l'esprit de Vatican II et répondre aux exigences et développements de la société, l'Église pourrait continuer à recevoir des avantages ou des subsides, mais en vue de tâches précises et selon des conditions déterminées par le droit. Dans ce cas, il n'y aurait plus de privilèges. Ce qui permettrait à l'Église d'être conséquente avec elle-même et les rapports seraient régis par des principes qui seraient à la portée de tous et qui n'entraîneraient aucune mesure de faveur. Cela faciliterait dans le fond une meilleure légitimation de sa fonction non seulement d'intégration sociale, mais comme régulatrice du sacré. Ainsi, l'Église serait libre et l'État ne serait contraint par aucun traité qui l'obligerait à prendre des engagements hors de ses capacités et limiterait son pouvoir de régulation. Tout se ferait selon les moyens, les besoins et les possibilités de l'heure. Autrement dit, ce serait de la concorde sans concordat. La différence ne sera plus dans le traitement accordé par l'État, mais d'une part, dans la discipline institutionnelle, l'unité autour du Pape, le sérieux des initiatives pastorales et la fidélité à son engagement. D'autre part, la doctrine sociale de l'Église, si elle est enseignée et mise en pratique, serait un élément différenciateur qui éviterait au pays « les errements irrationnels des sociétés désarticulées ».

Avec les changements survenus dans la société, il en est de même aussi dans l'Église et dans la représentation de ces gens qui, après avoir vécu une protestation explicite par rapport au pouvoir politique, vivent aujourd'hui une protestation par rapport au religieux, de manière explicite en abandonnant la pratique ou de manière implicite en adoptant de nouvelles formes de pratique comme le pentecôtisme catholique. Cette décatholicisation constatée n'est pas un affaiblissement du religieux, ni même du catholicisme mais une recomposition et une forme de protestation contre l'implication politique de l'Église et les dérives passées des acteurs ecclésiaux. Dans ce cas, une prise en compte des objectifs de sa mission et un respect des « guiding metaphors » et des principes d'organisation sont une garantie pour les deux institutions régulatrices de la société haïtienne, qui, dans leur complémentarité d'action et de vision, peuvent aider le peuple haïtien à trouver les voies d'une stabilité et à entrevoir la lumière au bout du tunnel. C'est à ces conditions que l'Église catholique en Haïti deviendra libérée de toute appartenance politique et intégrée dans la culture du peuple. Elle saura prendre des décisions par elle-même, et alors elle témoignera positivement de ses cinq cents ans d'évangélisation par une situation de concorde sans concordat.

Bibliographie

I.- Articles de revues et de dictionnaires, documents et journaux

Ansart, Pierre, L'imprévu et l'inédit en politique, dans Revue de l'Institut de sociologie, 3-4 (1988) 191-200

Annuario Pontificio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001

Archives du ministère des cultes, Port-au-Prince, Haïti

Barrau, Paul, Crise d'Église, dans Masses ouvrières, 257 (1969) 8-22

Baum, Gregory, La modernité, perspective sociologique, dans Concilium, 244(1992) 15-23

Becci, Irène, Entre pluralisation et régulation du champ religieux : vers une approche en termes de médiations pour la Suisse, dans Social Compass, 48-1 (2001) 21-36

Berger, Peter L. et Thomas Luckmann, Aspects sociologiques du pluralisme, dans Archives de sociologie des Religions, mai-juin 1967, 117-127

Blanquart, Paul, « Postmarxisme » et « Postmodernité ». Quelle présence de l'Église, dans Concilium, 244 (1992) 153-162

-----, Modernité, religion et démocratie en Haïti, dans Chemins critiques, 1-2 (1989) 59-78

Boff, Leonardo, Une alternative de pouvoir dans l'Église, dans Social Compass 41-4 (1994) 503-511.

Bourdieu, Pierre et Monique de Saint Martin, La sainte famille : l'épiscopat français dans le champ du pouvoir, dans Actes de la recherche en sciences sociales, 44-45 (1982) 2-51

Bourdieu, Pierre, Genèse et structure du champ religieux, dans, Revue française de sociologie, XII(1971)295-334

-----, Sociologues de la croyance et croyances de sociologues, dans Archives des sciences sociales des religions, 63 (1987) 155-161

-----, La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique, dans Actes de la recherche en sciences sociales, 36-37 (1981) 3-24

Brière (de la), Yves, Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel, dans Dictionnaire apologétique de la foi catholique, col. 94-115

Buisson-Fenet, Hélène, Comment l'autorité s'exerce. Les clercs catholiques homosexuels et la contrainte institutionnelle, dans Archives de sciences sociales des religions, 119 (2002) 65-78

Côté, Pauline, Religion, politique et liberté, dans Social Compass 49-2 (2002) 273-277

Defois, Gérard, La répartition des pouvoirs dans l'Église, dans Pouvoirs 17 (1981) 5-24

Dussel, Enrique, La politique vaticane en Amérique latine : essai d'interprétation historico-sociologique, dans Social Compass, 37-2 (1990) 207-224

Etienne, Bruno, Le champ religieux aujourd'hui, dans Revue internationale de politique comparée, 7-2 (2000) 279-296

Fortin-Melkevik, Anne, L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez les penseurs contemporains Jürgen Habermas et Marcel Gauchet, dans Concilium, 244 (1992) 79-91

Gabriel, Karl, Les théories sociales du pouvoir, dans Concilium 217 (1988) 45-55

Granfield, Patrick, Légitimation et bureaucratie du pouvoir, dans Concilium 217 (1988) 109-117

Haïti en marche

Haïti Observateur

Haïti Progrès

Hurbon, Laënnec, Enjeu politique de la crise actuelle de l'Église, dans Chemins critiques, 1-1(1989) 13-22

Laurin-Frenette, Nicole et Rousseau, Louis, Les centres de la régulation : essai sur les rapports entre l'Église et l'État dans l'histoire québécoise, dans Studies in Religion, 12-3 (1998) 247-272.

Lévesque, Benoît, Note critique sur "L'enseignement secondaire public des Frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité", dans Science Religieuse 19/4 (1990) 473

Levine, Daniel, H., L'impact de la théologie de la libération en Amérique latine, dans Archives de Sciences Sociales des Religions, 71(1990) 43-62

Lynch, John, L'exercice du pouvoir dans l'Église, un inventaire historico-critique, dans Concilium 217 (1988) 25-35

Maeschalck, Marc, Religion et politique. Pour une approche critique de l'appartenance ecclésiale, dans Chemins critiques, 2-4 (1992) 75-106

Maitre, Jacques, Sociologie de l'idéologie et entretien non directif. Note de lecture, dans Revue française de sociologie, 16 (1975) 248-256

Maroy, Christian, Jean Rémy et Luc Van Campenhoudt, La foi et le métier : transactions symboliques dans les institutions chrétiennes, dans Cahiers internationaux de sociologie, 100 (1996) 91-124

Martens, M. Kurt, La protection juridique dans l'Église : les tribunaux administratifs, la conciliation, et du *Due process*, dans Studia Canonica, 36 (2002) 225-252

Merle, Marcel, Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile, dans Revue de droit canonique 23 (1973) 183-198

Michelat, Guy, Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie, dans Revue française de sociologie, 16 (1975) 229-247

Midy, Franklin, Haïti, la religion sur les chemins de la démocratie, dans Chemins critiques, 1-1(1989) 23-43

Moscovici, S., Vygotsky, le Grand Robert et la cyber-représentation, dans Les cahiers internationaux de Psychologie Sociale, 28 (1995) 15-21

O'Donnell, Guillermo, Les tensions de l'État bureaucratique-autoritaire et la question de la démocratie, dans Revue de l'Institut de sociologie, 1-2(1981) 9-38

Osservatore Romano

Palard, Jacques, Les mutations du militantisme catholique en France : la dimension politique des ruptures institutionnelles, dans Revue internationale de politique comparée, 7-2 (2000) 385-414

-----, Modèles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique, dans Social compass 48-4 (2001) 549-555

Parker Gumucio, Cristiàn, Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée : un défi à l'interprétation sociologique, dans Social Compass 49-2 (2002) 167-186

Poulat, Émile, La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain, dans Social Compass, 44-4 (1997) 497-506

Renard, G., Concordat, dans Dictionnaire de théologie catholique, col. 278

Séguy, Jean, La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques, dans Archives de Sciences Sociales des Religions, 48-2 (1979) 187-212

-----, La socialisation utopique aux valeurs, dans Archives de Sciences Sociales des Religions, 50-1 (1980) 7-21

-----, Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie, dans Annales Économies Sociétés Civilisations (ESC), mars-avril 1971, 328-354

Siebel, Wigand, L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle, dans Concilium 217 (1988) 57-68

Souza (de), Luis Alberto et Henryane de Chaponay, Église et société au Brésil, dans Tiers-Monde 31(1990) 586-600

Suaud, Charles, L'imposition de la vocation sacerdotale, dans Actes de la recherche en sciences sociales, mai (1975) 2-17

Torfs, Rik, Auctoritas, potestas, jurisdictio, facultas, officium, munus : une analyse de concepts, dans Concilium 217 (1988) 81-93

Turcotte, Paul-André, A l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux, dans Sociologie et sociétés, XXII, 2 (1990) 65-79

-----, L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux. Une approche théorique dans la coulée d'Ernst Troeltsch, dans Église et théologie 20 (1989) 77-98

-----, Les arcanes du croire religieux, dans Social Compass 48-4 (2001) 483-490

-----, Autour de l'intégralité intransigeante : la papauté, l'Église et la réception romaine au Canada français, dans Social Compass, 37-2 (1990) 225-238

-----, Les médiations dans le christianisme. Points théoriques et tracés socio-historiques, dans Cahiers de recherche sociologique, 33 (1999) 85-116

Vaillancourt, Jean-Guy, Religion et société : une approche sociologique, Studies in Religion/Sciences Religieuses, 20(1991)137-150

Vala, Jorge, Identités sociales et représentations du pouvoir, dans Revue Internationale de Psychologie Sociale, 3-3 (1990) 451-470

Valadier, Paul, Catholicisme et modernité, un procès permanent, dans Sociologie et sociétés, XXII, 2 (1990)13-18

Wagner, W., Représentations sociales en situation – commentaires à propos de politique quotidienne et théorie -, dans Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 28 (1995) 56-66

Zylberberg, Jacques, La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme, dans Social Compass 37-1 (1990) 87-96

-----, dir., La restructuration du champ religieux, dans Social Compass 40-4(1993) 499-626

Zylberberg, J. et Pauline Côté, Le réenchantement du monde : le cas du pentecôtisme catholique, dans Recherches sociales, Louvain, 17(1987) 231-286

II.- Ouvrages, thèses et mémoires

Abric, Jean-Claude, dir., Exclusion sociale, insertion et prévention, Édit. Érés, Saint-Agne, 1996

Accardo Alain et Philippe Corcuff, La sociologie de Bourdieu, Le Mascaret, Bordeaux, 1986

Acquaviva S. et Enzo Pace, La sociologie des religions, Cerf, Paris, 1994

ACSALF, Travailler au Québec, actes du colloque 1980, Éditions coopératives Albert Saint-Germain, Laval, 1981

Aguirre, Luis Perez, Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme, Éditions de l'atelier, Paris, 2000

Aktouf, Omar, Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations. Une introduction à la démarche classique et une critique, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1987

Allenbach Marc, Gilles Danroc et Jürgen Störk (éds), Expériences non violentes en Haïti. La paix est là, nous la cherchons, Karthala-PBI, Paris-London, 2001

Ancel, A. Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes, Ed. Univers, Paris, 1975

Angers, Maurice, Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines, Éditions CEC, 3è édit., Anjou, 2000

Aristide, Jean-Bertrand, Tout moun se moun. Tout un homme est un homme, Seuil, Paris, 1992

Aristide, Jean-Bertrand, Dignité, Seuil, Paris, 1994

Association des amis et amies du Père Aristide à Montréal, Quelque chose a changé en Haïti, CIDHICA, Montréal, 1988

Aubain, Jean-René, La rémunération des prêtres diocésains avec application en Haïti, Thèse de doctorat, Université Saint Paul, Ottawa, 1993

Avril, Prosper, Vérités et révélations. L'armée d'Haïti, bourreau ou victime, Le Natal, Port-au-Prince, 1997

-----, Haïti (1995-2000). Le livre noir de l'insécurité, Le Natal, Port-au-Prince, 2001

Baguenard, Jacques, L'univers politique, PUF, Paris, 1978

Balandier, G., Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale, PUF, Paris, 1963

Balandier, Georges, La dédale pour en finir avec le XXè siècle, Fayard, Paris, 1994

Barbé, Dominique, La grâce et le pouvoir, les communautés de base au Brésil, Cerf, Paris, 1982.

Barbier, Maurice, Religion et politique dans la pensée moderne, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1987

- Bardin, Laurence**, L'analyse de contenu, PUF, Paris, 1977
- Barros, Jacques**, Haïti, de 1804 à nos jours, t.1, L'Harmattan, Paris, 1984
- Barthélémy, Gérard**, Les duvaliéristes après Duvalier, L'Harmattan, Paris, 1992
- Barthélémy, Gérard et Christian Girault, dir.**, La République haïtienne. État des lieux et perspectives, ADEC/Karthala, Paris, 1993
- Beaud, Stéphane et Florence Weber**, Guide de l'enquête de terrain, La Découverte, col. Repères, Paris, 1998, 328p.
- Bauer, Julien**, Politique et religion, PUF, col. Que sais-je? Paris, 1999
- Bellaing (de), Louis Moreau**, Sociologie de l'autorité, L'Harmattan, Paris, 1990
- Benda, J.**, La trahison des clercs, Grasset, Paris, 1975
- Berger, Peter L.**, La religion dans la conscience moderne, essai d'analyse culturelle, Le centurion, Paris, 1971
- Berger Peter et Thomas Luckmann**, La construction sociale de la réalité, Armand Colin, 2è édition, Paris, 1996.
- Bergeron, Gérard**, L'État en fonctionnement, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, Paris/Québec, 1993
- Bergeron, Richard**, Le cortège des fous de Dieu, Éditions Paulines, Montréal, 1982
- Bernoux, Philippe**, La sociologie des organisations, Seuil, Paris, 1985
- Berthelot, Jean-Michel**, La sociologie française contemporaine, PUF, Quadrige, Paris, 2000
- Bibby, R.**, La religion à la carte, Fides, Montreal, 1988
- Bible de Jérusalem**, Cerf, Paris, 2000
- Bien-Aimé, Paul Antoine**, Le mouvement du 7 février 86 en Haïti. Une analyse en termes d'action collective, Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 1991
- Blanchet, Alain et al.**, L'entretien dans les sciences sociales, Dunod, Paris, 1985

Blasi, Anthony, Jean Duhaime, Paul-André Turcotte, dir., Handbook of Early Christianity, Altamira Press, Walnut Creek, Lanham, New-York, Oxford, 2002

Blot, Louis-Gabriel, L'Église et le système concordataire, une étude du concordat signé entre le Saint Siège et la République d'Haïti, Imprimerie méthodiste, Port-au-Prince, 1991

Boff, Leonardo, Église, charisme et pouvoir, Lieu commun, Paris, 1985, 288p.

-----, Église en genèse, Desclée, Paris, 1978

Bonhoeffer, Dietrich, Éthique, Labor et Fides, Genève, 1965

Bonhomme, Colbert, Révolution et contre-révolution en Haïti de 1946 à 1957, 2^e édition, Fardin, Port-au-Prince, 1984

Bonnardot, M.-L. et G. Danroc, La chute de la maison Duvalier. Textes pour l'histoire, Karthala/Cidihca, Paris/Montréal, 1989

Boudon, R., Effets pervers et ordre social, PUF, Paris, 1989

Boudon, R. et F. Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, PUF, Paris, 1982

Bourdieu, Pierre, Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, 1982

-----, Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Seuil, Paris, 1992

-----, Questions de sociologie, Les éditions de Minuit, Paris, 1984

Bourdieu, P. et J. C. Passeron, La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement, Éditions Minuit, Paris, 1970

Braud, Philippe, Le suffrage universel contre la démocratie, PUF, Paris, 1980

-----, Sociologie politique, 2^e édition, Ligue générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.), Paris, 1994

Busino, Giovanni, La permanence du passé. Questions d'histoire de la sociologie et d'épistémologie sociologique, Librairie Droz, Genève, 1986

C.E.L.A.M. . Église populaire et théologie de la libération, Fayard, Paris, 1988.

C.H.R., Évangélisation d'Haïti 1492-1992. Les TKL et la nouvelle évangélisation, Cahier 3, Le Natal, Port-au-Prince, 1993

- , Haïti et l'Amérique latine, Cahier CHR 4, Le Natal, Port-au-Prince, 1995
- , Santo-Domingo 1992. Haïti aujourd'hui. I- Évangéliser les cultures, Cahiers CHR 5, Édition CHR, Port-au-Prince, 1996
- , Santo-Domingo 1992. Haïti aujourd'hui. II. Promotion humaine, Cahiers CHR 6, Édition CHR, Port-au-Prince, 1997
- Caillé, A.**, La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique, La Découverte, Paris, 1993
- Carrier, H.**, Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1960
- Catéchisme à l'usage des diocèses de France, Tardy, Bourges, 1938
Catéchisme de l'Église catholique, Mame Plon, Paris, 1992
- Cauna (de), Jacques**, L'Eldorado des aquitains. Gascons, Basques et Béarnais aux Isles d'Amérique (XII^e-XVIII^e s.), Atlantica, Biarritz, 1988
- Certeau, M. de, J-M. Domenach**, Le christianisme éclaté, Seuil, Paris, 1974
- Charles, Antoine**, Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine, Cerf, Paris, 1999
- Charles, Etzer**, Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours, ACCT-Karthala, Paris, 1994
- Chrétiens et églises dans la vie politique, Chronique sociale de France, Lyon, 1973
- Code de droit canonique, Tardy, Paris, 1983.
- Centre de Sociologie du protestantisme**, VI^e Colloque Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine, Cerf, Paris, 1982, 260p.
- Colman, J. Barry, O.S.B., edit.**, Readings in Church History, Vol. III, The Modern Era, 1789 to Present, Newman Press, New-York, 1965
- Congar, Yves**, Sainte Église. études et approches ecclésiologiques, Cerf, Paris, 1963
- Constantin, F. et Coulon, C., dir.**, Religion et transition démocratique en Afrique, Karthala, Paris, 1997, 387p.
- Corten, André**, L'État faible, Haïti et République dominicaine, CIDIHCA/Société Haïtiano-Suisse d'édition S.A.R.L. 1989.

-----, Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique, CIDIHCA/Karthala, Montréal/Paris, 2000

Côté, Pauline, Les transactions politiques des croyants. Charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1993

Couet, J.-F. et A. Davie, Dictionnaire de l'essentiel en sociologie, Éditions LIRIS, Paris, 1998

Crozier, Michel et Erhard Friedberg, L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective, Seuil, Paris, 1981

Danroc, Gilles et Daniel Roussière, La répression au quotidien en Haïti (1991-1994), H.S.I.- Karthala, Port-au-Prince – Paris, 1995

Defois, Gérald et al. Le pouvoir dans l'Église, analyse institutionnelle, historique et théologique de la pratique contemporaine, Cerf-Desclée, Paris, 1973, 166p.

Defois, G., Vulnérable et passionnante Église. Les enjeux d'aujourd'hui, Cerf, Paris, 1977

Déjean, Paul, Haïti: alerte, on tue!, Cidihca, Montréal, 1993

Deroche, H. et J. Séguy, Introduction aux sciences humaines des religions, Cujas, Paris, 1970

Desrosiers Yvon, dir. Religion et culture au Québec, figures contemporaines du sacré, Fides, Montréal, 1986

Di Chiara, Catherine Eve, Le dossier Haïti, un pays en péril, Tallandier, Paris, 1998

Dobry, Michel, Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles, Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1992

Doise, W., et A. Palmonari, dir., L'étude des représentations sociales, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris, 1986

Doise, W. et al., Représentations et analyses des données, PUG, Col. Vies sociales, Grenoble, 1992

Donegani, Jean-Marie, La liberté de choisir, pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993.

- Dorsainvil, J.-C.**, Manuel d'Histoire d'Haïti, F.I.C., Port-au-Prince, 1954
- Drewermann, Eugen**, Fonctionnaires de Dieu, Albin Michel, Paris, 1993, 758p.
- Dubar, Claude**, La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles, A. Colin, Paris, 1996
- Ducharme, Daniel**, Les projets de réglementation dans les représentations sociales et les imaginaires sociaux de la génétique humaine au Québec, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2001
- Dulong, Renaud**, Une Église cassée, essai sociologique sur la crise de l'Église catholique, Éditions ouvrières, Paris, 1971, 176p.
- Dumais, Alfred**, Historicité et foi chrétienne. Une lecture de théologien Ernst Troeltsch, Presses de l'Université Laval, Sainte Foy, 1995
- Dumas, Brigitte**, Sociologie, connaissance et culture, notes de cours, Université de Montréal, automne 2000.
- Dumont, Fernand**, Le lieu de l'homme, culture comme distance et mémoire, Éditions HMH, Montréal, 1968, 233p.
- , L'institution de la théologie, Montréal, 1987.
- Durkheim, Emile**, Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, Paris, 1950
- Duvalier, Dr François**, Mémoire d'un leader du tiers-monde. Mes négociations avec le Saint-Siège, Hachette, Paris, 1969
- Eid, Nadia F.**, Le clergé et le pouvoir politique au Québec, une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, col. Histoire, Canada, 1978
- Émile Poulat**, Un objet de science, le catholicisme (collectif), Bayard, Paris, 2001
- Etienne, Sauveur Pierre**, Haïti, misère de la démocratie, Cresfed-L'Harmattan, Port-au-Prince-Paris, 1999, 285p.
- Farrugia, Francis**, La crise du lien social, essai de sociologie critique, L'Harmattan, Paris, 1993
- Fesquet, Henri**, Une Église en état de péché mortel, Grasset, Paris, 1968
- Gabel, Joseph**, Sociologie de l'aliénation, PUF, Paris, 1970

Gauthier, Benoît, dir., Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1998

Genet, J.-Ph. Et Vincent, B., État et Église dans la genèse de l'État moderne, Bibliothèque de la Casa de Velazquez, Madrid, 1986

Geoffroy, Martin, L'intégrisme catholique au Québec, Thèse de doctorat, Département de sociologie, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, 2002

Georges, Labica et Jean, Robelin, dir., Politique et religion, L'Harmattan, Paris, 1994

Giddens, Anthony, La construction de la société, PUF, Paris, 1987

Godelier, Maurice, L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés, Fayard, Paris, 1984, 348p.

Gonnet, Dominique, La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray, Cerf, Paris, 1994

Greene, Anne, The Catholic Church in Haiti, Political and Social Change, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 1993

Hamel, J., Enquête de terrain en sciences sociales, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1991

Hanson Eric O., The Catholic Church in World Politics, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987

Hervieu-Léger, Danièle, La religion pour mémoire, Cerf, Paris, 1993

Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime, Sociologies et politique. Approches classiques, PUF, Paris, 2001

Hilaire, Yves-Marie, dir., Histoire de la papauté, 2000 ans de mission et de tribulations, Tallandier, Le Neubourg, 1996

Hobbes, Thomas, Léviathan, Sirey, Paris, 1971

Houtart François et al., Ruptures sociales et religion, L'Harmattan, Paris, 1992, 251p.

Houtart, François et Anselme Rémy, Les référents culturels à Port-au-Prince, Cresfed, Port-au-Prince, 2001

-----, Haïti et la mondialisation de la culture. Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques, Port-au-Prince/Paris, Cresfed/L'Harmattan, 2000

Hurbon, Laënnec, dir. Le phénomène religieux dans la caraïbe, Guadeloupe – Martinique – Guyane – Haïti, CIDIHCA, Montréal, 1989.

-----, Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti, Syros, Paris, 1996

Hurbon, Laënnec, Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable, Karthala, Paris, 2001, 301 p.

-----, Comprendre Haïti : Essai sur l'État, la nation, la culture, Karthala, Paris, 1987

-----, Culture et dictature en Haïti, l'imaginaire sous contrôle, L'Harmattan, Paris, 1979

-----, Culture et pouvoir dans la Caraïbe, L'Harmattan, Paris, 1976

Isambert, François-André, De la religion à l'éthique, Cerf, Paris, 1992

Iung, Nicolas, Le droit public de l'Église dans ses relations avec les États, Procure générale du clergé, Paris, 1948

Jallot, Nicolas et Laurent Lesage, Haïti, dix ans d'histoire secrète, Éditions du Félin, Paris, 1995

Joseph Jean-Serge et Victor, Eternel, Haïti en péril, Kauss Éditeurs, Collection Diasporama, Montréal, 1988

Journet, Charles, Juridiction de l'Église sur la cité, Desclée, Paris, 1931

Kennedy, R., The Colonial Crisis and the Future,

Kuty, O., La négociation des valeurs, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1988

Labelle, M., Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978

Lanternari Vittorio, Les mouvements religieux des peuples opprimés, La Découverte/Maspero, Paris, 1983.

Leconte, Frantz Antoine dir., En grandissant sous Duvalier : l'agonie d'Un État-nation, L'Harmattan, coll. Marrons du savoir, Paris, 1999

- Ledure, Yves**, Conscience religieuse et pouvoir politique, Le Centurion, Paris, 1979
- Lefebvre, Bernard et Normand Baillargeon, dir.**, Histoire et sociologie, Éditions Logiques, Montréal, 1996
- Lepointe, Gabriel**, L'Église et l'État en France, Presses Universitaires de France, Paris, 1964
- Lionet, Christian**, Haïti. L'année Aristide, l'Harmattan, Paris, 1992
- Locke, John**, Lettre sur la tolérance, R. Polin, Paris, 1965
- Lorenzi-Cioldi, Fabio**, Individus dominants et groupes dominés, images masculines et féminines, Presses de l'Université de Grenoble, Grenoble, 1988
- Loubet del Bayle, Jean-Louis**, Initiation aux méthodes des sciences sociales, L'Harmattan, Paris, 2000
- Lourau, René**, Les analyseurs de l'Église, analyse institutionnelle en milieu chrétien, Éditions Anthropos, Paris, 1972, 336p.
- Love, Thomas T.**, John Courtney Murray, Contemporary Church-State Theory, Doubleday, Garden City, New York, 1965
- Luneau R. et Patrick Michel**, Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme, Albin Michel, Paris, 1995
- Maduro, Otto**, Religion and Social Conflicts, Orbis Book, Maryknoll, NY, 1982
- Mafesoli, Michel**, La transfiguration du politique: la tribalisation du monde, Bernard Gresset, Paris, 1992
- Maheu, Louis et Sales Arnaud, dir.** La recomposition du politique, L'Harmattan, Paris, 1991.
- Makenzie, J.**, L'Évangile et le pouvoir dans l'Église, Centurion, Paris, 1970
- Mannoni, O.**, Psychologie de la colonisation, Seuil, Paris, 1950
- Mannoni, Pierre**, Les représentations sociales, PUF, Col. Que sais-je?, Paris, 1998
- Martel, Jean**, Foi et Église, le défi de la sécularisation, Anne Sigier, Québec, 1992, 158p.

Maunier, René, The Sociology of Colonies. An Introduction to the Study of Race Contact, E.O.Lorimer, London, 1949

Mercure, D., dir., La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1992

Merton, R. K., Éléments de théorie et de méthode sociologique, Gérard Monfort Édit, Paris, 1965

Michel, Patrick, Politique, religion, la grande mutation, Albin Michel, Paris, 1994.

Michel, Patrick, dir., Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches, Albin Michel, Paris, 1997

Michelet, G. Simon, Classe, religion et comportement politique. Éditions sociales, Paris, 1977

Midy, Godefroy, Jalons pour une théologie haïtienne en dialogue avec G. Gutierrez et J. L. Segundo, Université de Montréal, Montréal, 1976

Minnerath, Roland, Le droit de l'Église à la liberté, du syllabus à Vatican II, Beauchesne, Paris, 1982

Moïse, Claude et Olivier, Emile, Repenser Haïti, grandeur et misères d'un mouvement démocratique, CIDIHCA, Montréal, 1992.

Moles, Abraham, Sociodynamique de la culture, 2^e édition, Mouton, Paris, 1971

Moliner, Pascal, dir., La dynamique des représentations sociales, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2001

Mougniotte, Alain, Éduquer à la démocratie, Cerf, Paris, 1994

Mucchielli, Alex, L'identité, PUF, Co. Que sais-je?, Paris, 1986

Nérestant, M. Micial, Religion et politique en Haïti (1804-1990), 2^e édition, Karthala, Paris, 1994.

-----, L'Église d'Haïti à l'aube du troisième millénaire, Karthala, Paris, 1999, 324 p.

Ossipow, William, La transformation du discours politique dans l'Église, Édit. L'Age d'homme, Lausanne, 1979

Palard, Jacques, Pouvoir religieux et espace social: le diocèse de Bordeaux comme organisation, Cerf, Paris, 1985

Palard, Jacques, dir., Le gouvernement de l'Église, synodes et exercice du pouvoir, Cerf, Paris, 1997

Paralieu, Roger, Guide pratique du Code de droit canonique. Notes pastorales, Tardy, Bourges, 1985

Paquet, L.-A. Droit public de l'Église, Imprimerie de l'Action sociale, Québec, 1908

Pavageau, J., Yves Gilbert et Yves Pedrazzini, dir., Le lien social et l'inachèvement de la modernité, expériences d'Amérique, d'Europe, L'Harmattan/Arci, Paris, 1997

Pelletier, Denis, La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978), Payot, Paris, 2002

Portelli, Hugues, Gramsci et la question religieuse, Anthropos, Paris, 1974

Poulantzas, Nicos, dir., La crise de l'État, PUF, Paris, 1976

Poulat, Émile, L'Église c'est un monde, l'ecclésiosphère, Cerf, Paris, 1986, 281p.

Poupard, Paul, Église et cultures, jalon pour une pastorale de l'intelligence, SOS, Paris, 1980, 241p.

Pourtois, J.-P. et H. Desmet, Épistémologie et instrumentalisation en sciences humaines, P. Mardaga, Liège-Bruxelles, 1988

Prades, J.-A., La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode, Nauwelaerts, Louvain, 1966

-----, Durkheim, PUF, Col. Que sais-je?, Paris, 1990

Présence de l'Église en Haïti, messages et documents de l'épiscopat 1980-1988, SOS, Paris, 1988.

Quéré, Louis, La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales, L'Harmattan, Paris, 1999

Quivy R. et Luc Van Campenhoudt, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1988

Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili, Tipografia poliglotta Vaticana, 1919

Reed, Michael I., The Sociology of Organizations : Themes, Perspectives and Prospects, Harvester Wheatsheaf, New York, 1982, 301p.

Rémond, René, Religion et société en Europe, la secularization aux XIX^e et XX^e siècles, (1789-1998), Seuil, Paris, 1998

-----, Le catholicisme français et la société politique, Les Éditions de l'atelier, Paris, 1995

Rémy, Jean, et al, Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne, t.1, Éditions de la vie ouvrière, Bruxelles, 1990.

Rémy, Jean et Danielle Ruquoy, dir., Méthode d'analyse de contenu en sociologie, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990

Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969

-----, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986

Rioux, Marcel., Essai de sociologie critique, Cahiers du Québec/Hurtubise, Montréal, 1978

Rivière Claude, Socio-anthropologie des religions, Armand Colin, Paris, 1997

Rouquette, Michel-Louis, Introduction à l'étude des représentations sociales, PUG, Grenoble, 1998

Routhier, G., Le pouvoir dans l'Église : étude du gouvernement d'une église locale, l'Église de Québec, Éditions Paulines, Montréal, 1973

Routhier, G., dir., Vatican II au Canada : enracinement et réception, Fides, Montréal, 2001

Saint-Louis, Fridolin, Le vodou haïtien. Reflet d'une société bloquée, L'Harmattan, Paris, 2000

Santner, A., Un pouvoir pas comme les autres : l'autorité dans l'Église, Desclée, Paris, 1975

Schilling, Timothy P., Conflict in the Catholic Hierarchy: coping strategies in the Hunthausen affair, Labor Grafimedia, BV Utrecht, The Netherlands, 2002

Seca, Jean--Marie, Les représentations sociales, A. Colin, Paris, 2001

Sériaux, Alain, Droit canonique, PUF, Paris, 1996

Séguy, Jean, Christianisme et société, introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch, Cerf, Paris, 1980

-----, Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais, Cerf, Paris, 1999

Semelin, Jacques, dir., Quand les dictatures se fissurent. Résistances civiles à l'Est et au Sud, Desclée de Brouwer, Paris, 1995

Sévestre, Emile, L'histoire, le texte et la destinée du concordat de 1801, Lethielleux, Paris, 1905

Sheldon, Garrett Ward, Religion and Politics, Major Thinkers on the Relation of Church and State, Peter Lang, New-York, Paris, 1990

Spinoza, Éthique, Gallimard, Œuvres complètes de la Pléiade, Paris, 1954

Statuts diocésains, La Phalange, Port-au-Prince, 1957

Steinchen, Régine, compiladora, Democracia y democratización en Centroamérica, Coloquio internacional, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 1993, 409p.

Thériault, B., Conservative Revolutionaries: Protestant and Catholic Churches in Germany after Radical Political Change in the 1990s, Berghahn Books, New York and Oxford, 2003 (à paraître)

Tocqueville (de), Alexis, De la démocratie en Amérique, Gallimard, Paris

Toffler, Alvin, Les nouveaux pouvoirs : savoir, richesse et violence à la veille du XXI^e siècle, Fayard, Paris, 1991

Tourraine, A., Production de la société, Seuil, Paris, 1973

-----, Le retour de l'acteur. Essai de sociologie, Fayard, Paris, 1984

Traduction œcuménique de la bible, 2^e édition, Cerf, Paris, 1987

Truchet, Jacques, Politique de Bossuet, A. Colin, Paris, 1966

Tschannen, Olivier, Les théories de la sécularisation, Librairie Droz, Genève, 1992

Turcotte, Paul-André, Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel, Fides, Montréal, 1994

Turcotte, Paul-André, dir., Sociologie du christianisme : aperçus théoriques et historiques, des origines à l'époque actuelle, Faculté des Sciences sociales et économiques, Institut Catholique de Paris, 1996, 159p.

-----, La religion dans la modernité : sécularisation, différenciation religieuse et régulation catholique, perspectives sociologiques et historiques, Faculté des sciences sociales et économiques, Institut Catholique de Paris, Paris, 1997,

-----, dir., Compromis religieux et mutations du croire, aspects théoriques et points historiques, Faculté des Sciences Sociales et Économiques, Institut Catholique de Paris, Paris, 1998, 206p.

Vaillancourt, Jean-Guy, Papal Power: a Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites, University of California Press, Berkely, 1980

Valdrini, Patrick et al., Droit canonique, 2^e édition, Dalloz, Paris, 1999

Vatican II, les seize documents conciliaires, Fides

Vattimo, Gianni, Au-delà de l'interprétation, De Boeck, Paris-Bruxelles, 1997

Wagnon, Henri, Concordats et droit international: fondement, élaboration, valeur et cessation du droit concordataire, J. Duculot, Gembloux, 1935

Weber, Max, Essai sur la théorie de la science, Plon, Paris, 1965

-----, Sociologie des religions. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 1996

Willaime, Jean-Paul, Sociologie des religions, PUF, col. Que sais-je? Paris, 1995

Wolf, Donald J., Toward Consensus, Catholic-Protestant Interpretations of Church and State, Doubleday, Garden City, New York, 1968

Wood, James R., (ed), Religion and State, Baylor University Press, Waco, Tx. 1985

Woodrow, Alain, L'Église déchirée, Éditions Ramsay, Paris, 1978

Xhaufflaire, Marcel, La théologie politique. Introduction à la théologie politique de Jean-Baptiste Metz, Cerf, Paris, 1972

Yin, R. K., Case Study Research. Design and Methods, Sage Publications, Beverly Hills, California, 1984

Yinger, J. M., Religion in the Struggle for Power: a Study of the Sociology of Religion, Duke University Press, Durham, N.C., 1946

Zylberberg, Jacques et Pauline Côté, Étatisation de la religion, dissémination du croire, Laboratoire d'Études politiques et administratives, Cahier 94-08, Université Laval, 1994

-----Domination théocratique, dissonances ecclésiales et dissipation démocratique, Laboratoire d'Études politiques, Université Laval, Cahier 95-03, 1995

Zylberberg, J. et Jean Paul Rouleau, dir., Les mouvements religieux aujourd'hui : théories et pratiques, Bellarmin, Montréal, 1984

Annexes

Annexe 1

CONCORDAT

CONVENTION

**Entre S.S. le Souverain Pontife PIE IX et S. Ex. Fabre Geffrard
Président de la République d'Haïti**

AU NOM DE LA TRÈS SAINTE ET INDIVISIBLE TRINITÉ

S. S le Souverain Pontife PIE IX et S. Ex. le Président de la République d'Haïti Fabre GEFFRARD, désirant organiser et régler convenablement l'exercice de la religion catholique, apostolique et romaine dans la République d'Haïti, ont choisi pour ministres plénipotentiaires:

S. S. le Souverain Pontife PIE IX, Son Éminence le cardinal Jacques Antonelli, son Secrétaire d'État, etc., etc.

Son Excellence le Président d'Haïti, Fabre GEFFRARD, M. Pierre Faubert, ancien aide-de-camp et secrétaire du Président d'Haïti, Jean-Pierre Boyer, et ancien ministre du Gouvernement haïtien près le Gouvernement français;

Lesquels plénipotentiaires, après l'échange de leurs pleins pouvoirs respectifs, ont arrêté la convention suivante:

ARTICLE PREMIER.- La religion catholique, apostolique et romaine, qui est la religion de la grande majorité des Haïtiens, sera spécialement protégée, ainsi que ses ministres, dans la République d'Haïti, et jouira des droits et attributs qui lui sont propres.

ART. 2.- La ville de Port-au-Prince, capitale de la République d'Haïti, est érigée en archevêché. Des diocèses relevant de cette métropole seront établis le plus tôt possible, ainsi que d'autres archevêchés et évêchés, si c'est nécessaire; et les circonscriptions en seront réglées par le Saint-Siège de concert avec le Gouvernement haïtien.

ART. 3.- Le Gouvernement de la République d'Haïti s'oblige d'accorder et de maintenir aux archevêchés et évêchés un traitement annuel convenable sur les fonds du trésor public.

ART. 4.- Le Président d'Haïti jouira du privilège de nommer les Archevêques et les Évêques; et si le Saint-Siège leur trouve les qualités requises par les saints canons il leur donnera l'institution canonique.

Il est entendu que les ecclésiastiques nommés aux archevêchés et évêchés ne pourront exercer leur juridiction avant de recevoir l'institution canonique; et dans le cas où le Saint-Siège croirait devoir ajourner ou ne pas conférer cette institution, il en informera le Président d'Haïti, lequel, dans ce dernier cas, nommera un autre ecclésiastique.

ART. 5.- Les Archevêques et les Évêques, avant d'entrer dans l'exercice de leur ministère pastoral, prêteront directement, entre les mains du Président d'Haïti, le serment suivant:

"Je jure et promets à Dieu, sur les Saints Évangiles, comme il convient à un Évêque, de garder obéissance et fidélité au Gouvernement établi par la Constitution d'Haïti, et de ne rien entreprendre ni directement ni indirectement qui soit contraire aux intérêts de la République."

Les Vicaires Généraux, les Curés et les Vicaires des paroisses ainsi que tous les autres membres de la hiérarchie ecclésiastique, tous chefs d'écoles ou d'institutions religieuses prêteront, avant d'exercer leur office, entre les mains de l'autorité civile désignée par le Président d'Haïti, le même serment que celui des Archevêques et des Évêques.

ART. 6.- L'Archevêque ou l'Évêque pourra instituer, pour le bien du diocèse, après s'être entendu au préalable avec le Président d'Haïti ou ses délégués, un Chapitre composé d'un nombre convenable de chanoines conformément aux dispositions canoniques.

ART. 7.- Dans les grands et petits séminaires qui, selon le besoin, pourront être établis, le régime, l'administration et l'instruction seront réglés conformément aux lois canoniques, par les Archevêques ou les Évêques, qui nommeront librement aussi les supérieurs, directeurs et professeurs de ces établissements.

ART. 8.- Les Archevêques et les Évêques nommeront leurs Vicaires Généraux. Dans le cas du décès ou de démission de l'Archevêque ou de l'Évêque diocésain, le diocèse sera administré par le Vicaire Général que l'un ou l'autre aura désigné comme tel, et à défaut de cette désignation, par celui qui sera le plus ancien dans l'office de Vicaire Général. Tous les autres, s'il y en a, exerceront leurs fonctions sous la dépendance de ce Vicaire, et cela en vertu du pouvoir extraordinaire accordé à cet effet par le Saint-Siège. Cette disposition sera en vigueur tant qu'il n'y aura pas un chapitre cathédral, et, quand ce chapitre existera, il nommera, conformément aux prescriptions canoniques, le Vicaire capitulaire.

ART. 9.- Les Archevêques et les Évêques nommeront les Curés et les Vicaires des paroisses, ainsi que les membres des chapitres qui pourront être institués, et ces nominations se feront conformément aux lois canoniques. Ils examineront les lettres d'ordination, les dimissoriales et les exéats, ainsi que les autres lettres testimoniales des ecclésiastiques étrangers, qui viendront dans la République pour exercer le saint ministère.

ART. 10.- Les Archevêques et les Évêques, pour le régime de leurs églises, seront libres d'exercer tout ce qui est dans les attributions de leur ministère pastoral, selon les règles canoniques.

ART. 11.- S'il était nécessaire d'apporter des changements à la circonscription actuelle des paroisses, ou d'en ériger de nouvelles, les Archevêques et les Évêques y pourvoieraient, en se concertant, au préalable, pour cet objet, avec le Président d'Haïti ou ses délégués.

ART. 12.- Dans l'intérêt et l'avantage spirituel du pays, on pourra y instituer des ordres et des établissements religieux approuvés par l'Église. Tous ces établissements seront institués par les Archevêques ou les Évêques, qui se concerteront, au préalable, avec le Président d'Haïti ou ses délégués.

ART. 13.- Il ne sera porté aucune entrave à la libre correspondance des Évêques, du Clergé et des fidèles en Haïti avec le Saint-Siège, sur les matières de religion, de même que des Évêques avec leurs diocésains.

ART. 14.- Les fonds curiaux ne seront employés dans chaque paroisse qu'à l'entretien du culte et de ses ministres, ainsi qu'aux frais et dépenses des séminaires et autres établissements pieux. L'administration de ces fonds sera confiée, sous la haute surveillance de l'Archevêque ou de l'Évêque diocésain, au Curé de la paroisse et au directeur du conseil des notables, lesquels choisiront un caissier parmi les citoyens du lieu.

ART. 15.- La formule suivante de prière sera récitée ou chantée à la fin de l'office divin dans toutes les églises catholiques d'Haïti: **Domine salvam fac Republicam cun Praeside Nostro N....**

Et exaudi nos in die quà invocaverimus te.

ART. 16.- Il est déclaré de la part du Président d'Haïti, et il est bien entendu de la part du Saint-Siège, que l'exécution de tout ce qui est stipulé dans le présent Concordat ne pourra être entravée par aucune disposition des lois de la République d'Haïti, ou aucune interprétation contraire des dites lois, ou des usages en vigueur.

ART. 17.- Tous les points concernant les matières ecclésiastiques, non mentionnées au présent Concordat, seront réglés conformément à la discipline en vigueur dans l'Église, approuvée par le Saint-Siège.

ART. 18.- Le présent Concordat sera de part et d'autre ratifié, et l'échange des ratifications aura lieu à Rome ou à Paris, dans le délai de six mois ou plus tôt, si faire se peut.

Fait en double, à Rome, le 28 mars 1860.

Pierre FAUBERT,

G. Card. ANTONELLI

Annexe 2

NOTE ADDITIONNELLE AU CONCORDAT

**A Son Éminence le Cardinal Antonelli,
Secrétaire d'État et Plénipotentiaire du Saint-Siège**

Le soussigné, Ministre plénipotentiaire de la République d'Haïti près du Saint-Siège, en concluant avec votre Éminence une convention relative à l'arrangement et au règlement des affaires religieuses dans la susdite République, se croit obligé de mieux fixer le sens et l'étendue de quelques-uns des articles de la dite convention par la note actuelle, qui, avec la réponse de Votre Éminence, devra faire partie de la convention sus-mentionnée, avoir la même force obligatoire que cette convention, et être, en conséquence, de part et d'autre, ratifiée comme elle.

L'article 10 n'ayant pour but que d'assurer à l'autorité spirituelle l'exercice légitime de ses droits et attributions, il est entendu qu'il ne pourra, dans aucun cas, être interprété de manière à préjudicier en rien aux droits et attributions propres à l'autorité temporelle.

Il est également convenu que la nomination attribuée aux Archevêques et Evêques des Vicaires Généraux et des Curés ne pourra porter que sur des personnes agréées par le Président d'Haïti.

Il est aussi entendu que les mots "Archevêchés et Evêchés" employés à l'article 3, ne désignent que les titulaires des sièges Archevêques et Evêques, ainsi que le Grand Vicaire ou le Capitulaire mentionnés à l'article 8, quand l'un ou l'autre administrera le diocèse par décès ou démission du titulaire.

Il ne pourra, dans aucun cas, résulter de l'article 17, non plus que d'aucun autre article du présent Concordat, le moindre préjudice pour les droits et attributions de l'État dans la République d'Haïti; et si des dissentiments ou des difficultés s'élevaient sur les points dont il est question dans le dit article, ils seront résolus amiablement entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, de manière à ce que leurs droits respectifs soient également sauvegardés.

Le soussigné, ayant égard à l'observation de Votre Éminence sur le cas où l'un des successeurs du Président actuel d'Haïti ne professerait pas la Religion catholique, admet que, dans ce cas, le présent Concordat sera modifié quant aux droits qui y sont attribués à un chef catholique, et qui ne pourraient être exercés par un chef professant toute autre religion.

Le soussigné saisit cette occasion pour prier Votre Éminence d'agréer l'expression de sa haute considération.

Fait à Rome, le 28 mars 1860 Pierre FAUBERT

Annexe 3

Texte français de la réponse du cardinal ANTONELLI à la note additionnelle au Concordat

Le soussigné, cardinal, Secrétaire d'État et Plénipotentiaire du Saint-Siège, a l'honneur d'accuser réception à Votre Excellence de la note par laquelle elle a pensé devoir mieux fixer le sens et l'étendue de quelques-uns des articles de la convention arrêtés entre les deux plénipotentiaires, pour régler et arranger les affaires religieuses dans la République d'Haïti, laquelle note, avec la réponse du soussigné, devra faire partie de la Convention sus-mentionnée, avoir la même force obligatoire que cette Convention et être en conséquence, de part et d'autre, ratifiée comme elle.

Quoique les Archevêques et les Évêques, en exerçant leur ministère pastoral conformément aux prescriptions canoniques et à la discipline en vigueur dans l'Église, approuvée par le Saint-Siège, ne puissent jamais donner lieu à aucun préjudice aux droits et attributions de l'autorité temporelle, néanmoins le soussigné admet la déclaration de V. Exc. au sujet des art. 10 et 17, en assurant que le Saint-Siège n'a rien tant à cœur que de voir les deux autorités s'exercer d'un commun accord dans les limites de leurs attributions respectives, et conserver une harmonie parfaite, qui ne peut que les fortifier l'une et l'autre dans l'intérêt du bien.

Il est aussi convenu que la nomination attribuée aux archevêques et Évêques des Vicaires Généraux et des Curés, ne pourra porter que sur des personnes agréées par le Président d'Haïti.

Il est également entendu que les mots Archevêchés et Évêchés, employés dans l'art. 3, ne désignent que les titulaires des sièges Archiépiscopaux et Épiscopaux, ainsi que le Grand Vicaire ou le Capitulaire mentionné à l'art. 8, quand l'un ou l'autre administrera le diocèse par décès ou démission du titulaire.

Le soussigné accepte comme un point entendu de la déclaration de V. Exc. relative au cas où l'un des successeurs du Président actuel d'Haïti ne professerait pas la religion catholique, laquelle déclaration porte que, dans le susdit cas, le présent Concordat sera modifié quant aux droits qui y sont attribués à un chef catholique et qui ne pourraient être exercés par un chef professant toute autre religion.

Le soussigné, ayant satisfait au désir exprimé par V. Exc. dans la note sus-indiquée, a l'honneur de lui renouveler les sentiments de sa considération distinguée.

Signé: G. Card. ANTONELLI

Rome, 28 mars 1860

Annexe 4

CONVENTION ORGANIQUE

Passée à la suite du Concordat le 6 février 1861

**Entre Monseigneur MONETTI, Déléгат du Saint-Siège,
et le Gouvernement d'Haïti**

ARTICLE PREMIER.- La division civile et politique de la République servira de base à la division religieuse, c'est-à-dire qu'il y aura dans la République autant de diocèses que de départements, et que les limites et circonscriptions de ces diocèses seront les mêmes que celles des départements.

ART. 2.- Il y aura, en conséquence, cinq diocèses dans la République, savoir:

Le diocèse de Port-au-Prince, comprenant le département de l'Ouest;

Le diocèse des Gonaïves, comprenant le département de l'Artibonite; ce dernier diocèse devant être administré, quant à présent par l'Archevêque de Port-au-Prince.

Le diocèse du Cap-Haïtien, comprenant le département du Nord;

Le diocèse de Port-de-Paix, comprenant le département du Nord-Ouest; ce dernier diocèse devant être administré, quant à présent, par l'Évêque du Cap-Haïtien;

Enfin le diocèse des Cayes, comprenant le département du Sud.

Les limites des dits diocèses sont les mêmes que celles qui ont été fixées pour les départements politiques par les lois existantes.

ART. 3.- Chaque diocèse comprendra autant de paroisses distinctes que les départements correspondants comprennent de communes.

L'autorité spirituelle et l'autorité temporelle s'entendront pour y établir des succursales et des annexes, quand le besoin s'en fera sentir. Un tableau général des paroisses actuelles, distribuées par diocèse, sera annexé au présent arrêté.

ART. 4.- Il sera alloué, sur les fonds du Trésor public, un traitement annuel de vingt mille francs à l'Archevêché de Port-au-Prince, et un traitement annuel de douze mille francs à chacun des Évêchés du Cap-Haïtien et des Cayes. Une loi qui sera soumise à l'approbation des Chambres par le Gouvernement fixera ces traitements, ainsi que les autres allocations concernant le culte catholique.

ART. 5.- Il y aura un Grand Vicaire au Port-au-Prince, un aux Gonaïves, un au Cap-Haïtien, un au Port-de-Paix et un aux Cayes.

ART. 6.- Le traitement annuel du Grand Vicaire du Port-au-Prince sera de quatre mille francs, et celui de chacun des autres Grands Vicaires, de trois mille

francs. L'autorité temporelle, de concert avec l'autorité spirituelle, réglera le traitement des chanoines, quand le moment sera venu d'établir des chapitres.

ART. 7.- Est admise et reconnue pour la dignité même du Ministère, la convenance d'un traitement fixe qui sera payé, sur les fonds du Trésor public, aux Curés et aux Vicaires, surtout à ceux dont le casuel serait insuffisant pour un honnête entretien. Le chiffre de ce traitement et la manière de la répartir pourront être réglés ultérieurement entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle.

ART. 8.- Il sera mis à la disposition de l'Archevêque et des Évêques, pour leur demeure, une maison pourvue d'un mobilier convenable. Il en sera de même pour les Grands Vicaires.

Les communes auront des presbytères pour le logement des Curés et des Vicaires.

ART. 9.- Il ne sera établi, quant à présent, qu'un petit séminaire qui sera placé dans le diocèse du Port-au-Prince, à Pétion-Ville, et dans le local déjà construit pour cette désignation; quand le moment en sera venu, ce petit séminaire sera érigé en grand séminaire, et il pourra être fondé alors, selon les besoins du culte, un petit séminaire dans chaque diocèse.

ART. 10.- Il est entendu que la loi curiale actuelle, avec les règlements et coutumes qui s'y attachent, étant en complet désaccord avec les articles 10, 14, 16 et 17 combinés du Concordat, ne saurait continuer à être en vigueur. L'Archevêque et les Évêques, en s'entendant avec le Gouvernement, régleront tout ce qui concerne les oblations et le casuel. Néanmoins, en attendant cette organisation, conforme au Concordat, des fonds curiaux, les choses continueront à être réglées comme par le passé.

ART. 11.- Quand il sera établi un chapitre au Port-au-Prince, la paroisse de l'église métropolitaine se confondra avec ce chapitre.

ART. 12.- L'Archevêque et les Évêques feront dans le personnel des Curés les changements qu'ils jugeront nécessaires pour le bien de la religion, conformément aux principes des notes additionnelles du Concordat.

ART. 13.- Pour le bien de la religion encore, il sera pourvu le plus tôt possible, au siège de l'Archevêque, et à ceux des deux Évêques. Pour le plus grand succès du Concordat, comme pour le plus grand bonheur de l'Église haïtienne, le Gouvernement et le Saint-Siège s'entendront en un parfait accord, afin que ces hautes dignités ecclésiastiques soient confiées à des sujets réunissant, au plus haut degré possible, ce triple caractère: vertu, science et prudence.

Annexe 5

CONVENTION DU 17 JUIN 1862 avec le Saint Siège

Monseigneur Testard du Cosquer, Déléгат apostolique , d'une part, M. Faubert, MM. Les Sénateurs Labonté et Mirambeau, commissaires haïtiens, d'autre part, en exécution du Concordat entre le Saint-Siège et la République d'Haïti, et conformément aux pouvoirs et instructions à eux donnés par leur gouvernement respectif, ont fait la convention suivante qui complète celle du 6 février 1861, et sera annexée à cette dernière, après sa ratification.

ARTICLE PREMIER.- Il sera alloué: 1. Pour frais de tournées, par an, tant aux Évêques qu'à l'Archevêque, une somme de quatre mille francs; 2) Pour les dépenses de l'information, qui ont lieu une seule fois, à l'exaltation du prélat, à l'Archevêque six mille francs, à chaque Évêque quatre mille; 3) Pour frais d'installation, une fois payés, à l'Archevêque dix mille francs, à chaque Évêque huit mille; 4) Pour tous frais de voyage, d'Europe en Haïti, tant à l'Archevêque qu'à chaque Évêque, deux mille francs.

ART. 2.- Chaque membre du clergé d'Haïti aura: 1) Un traitement annuel qui est fixé à douze cents francs; 2) la somme de cinq cents francs, une fois payée, pour son trousseau; 3) une autre également de cinq cents francs pour tous frais de voyage d'Europe en Haïti.

ART. 3.- Le Vicaire Général qui sera chargé d'une cure aura, outre le traitement de curé, la moitié de son traitement de Vicaire Général. Il recevra, pour ses frais d'Europe en Haïti, une allocation de deux mille francs.

ART. 4.- Les Frères et Sœurs des congrégations religieuses qui pourront être demandées en Haïti, soit pour l'enseignement primaire, soit pour le service des prisons, hôpitaux, ou tout autre, le seront aux conditions établies par leur congrégation pour leur déplacement. Le nombre à faire venir est fixé, jusqu'à nouvelle décision, à six seulement.

ART. 5.- L'ecclésiastique qui aura mérité un congé pour cause légitime aura droit: 1) Au passage pour l'aller et le retour à bord des bâtiments devant passage à l'État; 2) à la moitié de son traitement durant le temps de son congé qui sera de six mois, renouvelable de trois en trois mois, jusqu'à l'expiration d'une année; passé ce délai, son traitement cessera de lui être accordé.

ART. 6.- En attendant qu'il soit possible de fonder un grand séminaire en Haïti, une somme de vingt mille francs sera affecté, par an, à l'entretien, dans les établissements de ce genre à l'étranger, de vingt élèves destinés à devenir prêtres pour le clergé d'Haïti.

ART. 7.- Le Petit Séminaire qui sera ouvert à toute la jeunesse, sous la dénomination de Petit Séminaire Collège de Pétiou-Ville, aura comme personnel, jusqu'à nouvelle décision, un directeur, un économiste et deux Frères.

Le directeur et l'économiste recevront, outre leur traitement comme membres du clergé, le premier douze cents francs, le second six cents.

ART. 8.- L'État prend, quant à présent, à sa charge, l'entretien au Petit Séminaire de vingt boursiers pour chacun desquels il allouera, par an, une somme de dix-huit cents gourdes, monnaie nationale.

ART. 9.- L'Archevêque et les Évêques sont reconnus comme membres de droit, le premier de la commission centrale, les derniers des commissions principales d'instruction publique de leur localité respective. De même, le curé, dans chaque paroisse, est reconnu membre de droit de la commission locale d'instruction publique dont les attributions sont exercées par le Conseil communal.

ART. 10.- Les articles de la loi sur l'instruction publique qui soumettent à la surveillance et à l'inspection tous les établissements où est élevée la jeunesse, seront, par rapport aux séminaires, entendu en ce sens que l'État, sans abandonner en principe son droit de surveillance sur ces établissements, en délègue l'exercice à l'Archevêque et aux Évêques.

L'Archevêque et les Évêques s'empresseront d'ouvrir ces maisons d'éducation, à des époques déterminées dans l'année, aux membres des commissions d'instruction publique qui seront spécialement désignés à cet effet par le Secrétaire d'État au département des Cultes.

En foi de quoi ils ont signé et apposé leurs sceaux.

Fait à Port-au-Prince, le 17 juin 1862, an 59^e de l'Indépendance d'Haïti.

Annexe 6

Protocole signé le 8 août 1984 Entre les Plénipotentiaires de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et de Son Excellence Monsieur Jean-Claude Duvalier Président à vie de la République d'Haïti

Considérant le vœu exprimé par le Concile Vatican II dans son décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des Évêques dans son paragraphe 20;

Considérant la décision de Son Excellence Jean-Claude Duvalier, Président à vie de la République d'Haïti, de renoncer de lui-même, en accord avec le Saint-Siège, aux droits et privilèges dont il jouit en vertu de l'article 4 du Concordat du 28 mars 1860, de nommer les Archevêques et les Évêques;

Faisant suite à la promesse faite par le chef de l'État Haïtien à Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II, à l'occasion de sa visite pastorale en Haïti, le 9 mars 1983;

En conclusion des négociations qui se sont déroulés à Port-au-Prince et au Vatican entre les Représentants du Saint-Siège, à savoir Son Éminence le Cardinal Agostino Casaroli, Secrétaire d'État, Son Excellence Monseigneur Achille Silvestrini, Secrétaire du Conseil pour les Affaires Publiques de l'Église et le Nonce Apostolique à Port-au-Prince et, d'autre part, ceux du Gouvernement Haïtien : Son Excellence Monsieur Jean-Robert Estimé, Ministre des Affaires Étrangères et des Cultes, Son Excellence Monsieur Jean Pompée, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire auprès du Saint-Siège, il a été convenu de réviser les articles 4 et 5 du dit Concordat qui dorénavant se liront comme suit :

Article 4 :

« La nomination des Archevêques et des Évêques, soit diocésains, soit titulaires, est de la compétence exclusive du Saint-Siège.

Les Archevêques et les Évêques diocésains ainsi que les Évêques Coadjuteurs avec droit de succession seront des citoyens haïtiens.

Avant de nommer un Archevêque ou Évêque diocésain avec droit de succession, le Saint-Siège communiquera confidentiellement au Gouvernement Haïtien le nom de l'ecclésiastique choisi pour savoir s'il a quelque objection précise de nature politique générale à son égard.

Le Gouvernement Haïtien donnera sa réponse dans un délai de trente jours qui pourra s'étendre à soixante jours dans certains cas, sur la requête du Gouvernement. Ce terme échu, le silence du Gouvernement sera interprété dans le sens qu'il n'a pas d'objections à opposer à la nomination.

Il demeure entendu que, à tout moment, la consultation susdite sera effectuée avec la plus grande réserve ».

Article 5 :

« En tant que citoyens haïtiens, les Archevêques et Évêques diocésains ainsi que les Évêques Coadjuteurs avec droit de succession, avant d'entrer dans l'exercice de leur mission pastorale, confirmeront devant le Chef de l'État leur fidélité à la Nation avec les paroles suivantes :

Je promets et je m'engage à garder respect et fidélité à la Constitution d'Haïti en vue de la poursuite du bien commun du Pays et de la défense des intérêts de la Nation.

Ce même serment sera prêté par les Vicaires Généraux, les Curés des Paroisses et les Chefs d'écoles ou institutions religieuses avant d'exercer leurs offices, devant l'autorité désignée par le Chef de l'État ».

En foi de quoi les Représentants des deux parties ont procédé à la signature du présent Protocole, fait en français et en double original, l'un destiné au Saint-Siège et l'autre au Gouvernement Haïtien.

Palais National, Port-au-Prince, Haïti, le 8 août 1984

Pour le Saint-Siège
Mgr Achille Silvestrini

Pour la République d'Haïti
Jean-Robert Estimé

Annexe 7

Grille d'entretien semi-directif

- A- Que pensez-vous des relations Église-État en Haïti?
- Est-ce que le mode de rapport existant (i.e. le système concordataire) a sa place dans l'Haïti d'aujourd'hui? Si oui, pourquoi? Si non, qu'est-ce qu'il faudrait?
 - Comment voyez-vous l'attitude des prêtres et des religieux par rapport à la politique. Quel type de rapport approuvez-vous?
 - Comment trouvez-vous leur implication au niveau social? (services sociaux, éducation, développement communautaire, santé etc.)
- B- Il y a des études qui révèlent que depuis les événements de 1986, beaucoup de gens ont laissé l'Église catholique pour d'autres confessions religieuses ou pour ne plus pratiquer. Êtes-vous de cet avis? Comment expliquez-vous votre réponse?
- C- Depuis un certain temps, il y a une diminution notable des Communautés Ecclésiales de Base (*TKL, Ti Legliz*) au profit du Renouveau charismatique, des mouvements de jeûne ou d'autres mouvements spirituels. Comment expliquez-vous cela?
- D- Est-ce que le fonctionnement général de l'Église catholique en Haïti vous semble bien aller aujourd'hui? Justifiez votre réponse.
- E- Qu'est-ce qui caractérise principalement l'Église catholique en Haïti aujourd'hui?
- Pensez-vous qu'il y a unité de pensée, de perception, d'action entre la hiérarchie, le clergé, les religieux, les religieuses et les laïcs?
 - Est-ce que les prêtres respectent leur engagement de prêtre et sont dévoués dans leur travail?
- F- Quel rôle attribueriez-vous à l'Église dans la société d'aujourd'hui?
- G- Comment voyez-vous la gestion du pouvoir à l'intérieur de l'Église?
- Est-ce que les règles du jeu sont respectées? (mise en application du droit canonique)

- Y a-t-il respect des droits des clercs, des religieux et des fidèles?
- Est-ce que le pouvoir dans l'Église est service ou quoi?

H- Pensez-vous que l'Église catholique répond à sa mission?

I- L'un des aspects de sa mission concerne le message. Pensez-vous que la hiérarchie de l'Église donne le message qu'il faut et au moment qu'il faut pour éclairer le peuple sur la situation du pays?