

Université de Montréal

Une proposition de mariologie sociale pour l’Afrique

Analyses théologiques (Afrique et Amérique Latine) et études de terrain de quatre mouvements marials à Kinshasa

Par Hyacinthe Kihandi Kubondila

Faculté de Théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l’obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

en Études théologiques

Août 2016

© Hyacinthe Kihandi Kubondila, 2016

Résumé

Cette recherche vise à élaborer une mariologie sociale en Afrique. Sa problématique tourne autour de trois questions principales : le culte marial est-il vécu comme une pratique libératrice au service de l'engagement pour la justice sociale ? La figure de la Vierge Marie constitue-t-elle une source d'inspiration qui permette aux chrétiens et aux chrétiennes catholiques romains de s'engager au niveau sociopolitique en Afrique ? Les engagements des chrétiens et des chrétiennes, épris de vertus mariales, participent-ils à l'avènement d'une société de justice, de paix et du vivre-ensemble harmonieux ? Ces questions sont posées dans un contexte large, celui de l'Afrique subsaharienne où plusieurs pays font face aux crises multiformes et, dans un cadre plus restreint, celui de la République Démocratique du Congo où quatre mouvements marials, basés à Kinshasa, ont fait objet d'études de terrain.

Cette thèse prétend déconstruire et reconstruire la conception et le vécu des pratiques mariales afin que celles-ci deviennent un ferment qui pousse les chrétiens et les chrétiennes catholiques africains en général et congolais en particulier à s'engager dans la résolution des problèmes majeurs de leur société notamment au niveau de la justice, de la paix et de la question des femmes.

Cette thèse cherche à dépasser deux types de mariologies produites en Afrique : la mariologie coloniale, qui concerne l'histoire de l'arrivée de la Vierge Marie à travers l'action des missionnaires qui ont évangélisé le continent africain et une certaine mariologie inculturée qui se limite à corréler des catégories culturelles africaines avec des thèmes classiques de mariologie.

La réflexion épouse la voie d'une approche de mariologie sociale qui, mise en application par les Africains et les Africaines, peut aider à relever le défi lié aux multiples problèmes au niveau économique, politique, social et culturel que rencontre la majorité de pays africains. La recherche est abordée dans une perspective des théologies africaines de la libération et de la reconstruction à travers une démarche de contextualisation, de décontextualisation et de recontextualisation.

La thèse comprend quatre parties. La première partie fait un état des lieux de la mariologie africaine. Elle situe cette dernière dans le parcours historique de la théologie africaine, analyse la dévotion mariale en Afrique à travers l'action missionnaire, étudie la question de l'inculturation de quelques mystères marials et se penche sur le lien entre la mariologie et les problèmes de société en Afrique.

La seconde partie examine la question de la mariologie sociale en Amérique Latine. Elle étudie l'aspect sociopolitique de la dévotion mariale, l'anthropologie et l'herméneutique de la réflexion et des apparitions mariales, les dogmes marials dans une perspective sociale et la place occupée par la Vierge Marie et le culte marial dans le combat féministe en Amérique Latine.

La troisième partie explore le rapport entre la pratique de la dévotion mariale et l'engagement sociopolitique de quatre mouvements marials (Légion de Marie, Communauté du Magnificat, Groupe de l'Arbre Desséché ou Nzete Ekauka et École de prière Notre-Dame Vierge Puissante) à Kinshasa. Elle jette un regard sur le contexte de naissance et d'évolution des mouvements d'action catholique dans leur ensemble et fait une analyse critique des pratiques mariales et de l'engagement sociopolitique de ces mouvements.

La quatrième partie tente une recomposition du discours de mariologie sociale en Afrique à partir d'une lecture du Magnificat. Elle fait une actualisation de ce cantique pour enrichir la

pratique du culte marial et présente trois axes sur lesquels peut porter une mariologie sociale en Afrique.

Mots-clés : Mariologie africaine, mariologie sociale, dévotion mariale, engagement sociopolitique, inculturation, théologie africaine, justice sociale, paix, féminisme en Afrique, mouvements marials, Magnificat.

Abstract

This research aims at developing a social Mariology in Africa. It deals with three main questions: Is Marian devotion lived as a liberating practice in view of a commitment for social justice? Is the figure of the Virgin Mary an inspiration which allows Roman Catholic Christian men and women to involve themselves at the sociopolitical level in Africa? Do the commitments of Christian men and women who love Marian virtues take part in the advent of a society of justice, peace and harmonious coexistence? Those questions are asked in a broad context, that of Sub-Saharan Africa, where many countries are facing multifaceted crises and, in a more limited context, that of the Democratic Republic of Congo, where four marials Movements, based in Kinshasa, were the objects of field studies.

This thesis claims to deconstruct and reconstruct the concept and the lived-out experience of Marian practices, so that those practices may become a ferment leading African Catholic Christian men and women in general, and Congolese Catholic Christian men and women in particular, to commit themselves in the resolution of the major problems of their society, particularly in terms of justice, peace and women's issues.

This thesis seeks to go beyond two types of Mariology produced in Africa: colonial Mariology, dealing with the history of the arrival of the Virgin Mary through the work of the missionaries who evangelized the African continent, and some kind of an acculturated Mariology, which limits itself to setting a correlation between African cultural categories and some classical themes of Mariology.

This reflection takes a stand for a social Mariology, that is, an approach which, implemented by African men and women, can help them meet the challenges created by the many economic,

political, social and cultural problems that most of the African countries are faced with. This research work is done in the perspective of the African theologies of liberation and in the perspective of a reconstruction, through a process of contextualization, de-contextualization and re-contextualization.

This thesis is made up of four parts. The first part presents an overview of African Mariology. It sees it through the historical journey of African theology, it analyses Marian devotion in Africa through the works of missionaries, it studies the question of acculturation of a few Marian mysteries, and it focuses on the relationship between Mariology and the social problems in Africa.

The second part examines the issue of social Mariology in Latin America. It studies the sociopolitical aspect of Marian devotion, the anthropology and the hermeneutics of the Marian reflection and of the Marian apparitions. It studies the Marian dogmas from a social perspective, and the place of the Virgin Mary and of Marian devotion in the feminist struggle in Latin America.

The third part explores the relationship between the practice of Marian devotion and the sociopolitical commitment of four Catholic Action Movements that are present in Kinshasa: The Legion of Mary, the *Magnificat* Community, the Group of "*l'Arbre Desséché*" (Dried Tree Group) or Nzete Ekauka, and the Prayer School "*Notre Dame, Vierge Puissante*" (Our Lady, Powerful Virgin). It takes a look at the general context of the birth and evolution of those Catholic Action Movements, and it makes a critical analysis of the Marian practices and of the sociopolitical commitment of those movements.

The fourth part attempts a reconstruction of the social discourse of Mariology in Africa, starting from a reading of the *Magnificat*. It makes an actualized reading of that song in view of enriching

the practice of Marian devotion, and it presents three aspects on which social Mariology in Africa can rest.

Keywords: African Mariology, social Mariology, Marian devotion, socio-political commitment, acculturation, African theology, social justice, peace, feminism in Africa, Marials movements, *Magnificat*.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iv
Table des matières.....	vii
Liste des tableaux.....	xv
Liste des abréviations et des sigles	xvi
Dédicaces	xviii
Remerciements.....	xix
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
Problématique	1
État sommaire de la recherche	4
Objectifs et hypothèse de la recherche.....	11
Questions de méthodes	12
Développement de la thèse	23
PREMIÈRE PARTIE.....	27
MARIOLOGIE AFRICAINE : ÉTAT DES LIEUX ET PERSPECTIVES (1956-à nos jours)27	
Introduction.....	27
CHAPITRE UN	29
MARIOLOGIE DANS LE PARCOURS HISTORIQUE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE	
.....	29
1.1. Aperçu historique de la théologie africaine contemporaine	29
1.1.1. Étapes essentielles de l’histoire de la théologie africaine.....	29
1.1.2. Caractéristiques de la théologie africaine	35
1.1.3. Principaux courants de la théologie africaine	39
1.2. Mariologie africaine dans la phase de la naissance de la théologie africaine	49
1.2.1. Discours marial dans les éléments précurseurs de la théologie africaine	49

1.2.2. Discours marial dans le débat de principe sur la possibilité de l'existence de la théologie africaine.....	52
1.2.3. Les recherches mariologiques durant la période de l'élaboration effective de la théologie africaine.....	59
1.2.3.1. La mariologie africaine dans le discours de la théologie africaine de l'inculturation.....	59
Conclusion	62
CHAPITRE DEUX.....	64
LA DÉVOTION MARIALE DANS L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE EN AFRIQUE	64
2.1. Les facteurs d'expansion de la dévotion mariale.....	64
2.1.1. L'importance de la dévotion mariale chez les missionnaires	64
2.1.2. La croissance de la dévotion mariale chez les évangélisés.....	67
2.1.3. Les considérations d'ordre liturgique du rayonnement de la dévotion mariale.....	68
2.1.4. Les données pastorales du développement de la dévotion mariale.....	69
2.2. Les méthodes d'évangélisation et la propagation de la dévotion mariale	71
2.2.1. La propagation de la dévotion mariale dans la logique de la théologie missionnaire	71
2.2.2. L'expansion de la dévotion mariale dans le circuit du projet évangélisation/civilisation.....	72
2.2.3. La transmission de la dévotion mariale dans les méandres des préjugés des missionnaires à l'égard des peuples évangélisés	74
Conclusion	76
CHAPITRE TROIS	78
MARIE ET LES FEMMES DANS L'INCULTURATION DES MYSTÈRES MARIALS ET L'APPROCHE FÉMINISTE EN AFRIQUE	78
Introduction.....	78
3.1. Marie et les femmes dans la littérature théologique africaine	79
3.1.1. La spécificité des mouvements théologiques féministes africains.	79
3.1.2. Les figures d'inspiration biblique du combat féministe en Afrique	82

3.2. Les femmes et l’inculturation des mystères marials	83
3.2.1. Le rôle des femmes comme base de l’inculturation de la maternité mariale.....	84
3.2.2. La fonction des femmes et l’inculturation de la médiation mariale.....	87
3.2.3. Des mythes sur des femmes comme base de l’inculturation de la virginité perpétuelle de Marie.	89
3.3. Marie et les femmes dans le combat féministe en Afrique	91
3.2.1. Marie comme figure servant à dénoncer le drame vécu par les femmes africaines.	91
3.2.2. La mission de Marie comme invitation à la révision de la mission des femmes dans l’Église et dans la société.	93
Conclusion :	95
CHAPITRE QUATRE.....	97
MARIOLOGIE ET PROBLÈMES DE SOCIÉTÉ EN AFRIQUE	97
4.1. Vers une nouvelle herméneutique en mariologie africaine.....	98
4.2. Les visions et les apparitions mariales comme lieu d’interprétation des problèmes de société	100
4.2.1. La situation catastrophique africaine comme une des raisons des apparitions mariales.	100
4.2.2. Les implications sociopolitiques des apparitions mariales africaines.....	102
Conclusion	105
Conclusion partielle	106
DEUXIÈME PARTIE.....	108
MARIOLOGIE SOCIALE : ANALYSE DE L’EXPÉRIENCE LATINO-AMÉRICAINNE..	108
Raisons du choix	108
Sources.....	113
CHAPITRE UN	115
ASPECT SOCIOPOLITIQUE DE LA DÉVOTION MARIALE EN AMÉRIQUE LATINE	115

1.1. Marie et son culte dans le projet politico-religieux des conquérants, des colonisateurs et des missionnaires	115
1.1.1. Le rôle de la Vierge Marie dans l'œuvre des conquérants.....	115
1.1.2. La place de la Vierge et du culte marial dans le travail des colonisateurs et des missionnaires.....	118
1.2. Marie en Amérique Latine : de la période des indépendances à nos jours	120
1.2.1. Durant la période des indépendances.....	120
1.2.2. De l'établissement des oligarchies nationales (1825) jusqu'à nos jours.....	123
1.3. Le rôle des lieux marials en Amérique Latine.	128
1.3.1. La place du culte marial dans les CEB en Amérique Latine	128
1.3.2. Les sanctuaires marials comme lieu de prise de conscience.....	131
Conclusion	133
CHAPITRE DEUX.....	135
ANTHROPOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE DE LA RÉFLEXION ET DES APPARITIONS MARIALES EN AMÉRIQUE LATINE	135
2.1. L'anthropologie de la réflexion mariale en Amérique Latine.	135
2.1.1. De l'anthropologie dualiste vers l'anthropologie unificatrice	135
2.1.2. De l'anthropologie idéaliste à l'anthropologie réaliste.....	136
2.1.3. De l'anthropologie unidimensionnelle vers l'anthropologie pluridimensionnelle	137
2.2. Facteurs orientant l'herméneutique de la théologie mariale en Amérique Latine	138
2.3. Interprétation des apparitions mariales en Amérique Latine	140
Conclusion	143
CHAPITRE TROIS	144
LECTURE SOCIALE DES DOGMES MARIALS EN AMÉRIQUE LATINE	144
3.1. Quelques présupposés guidant la lecture sociale des dogmes en Amérique Latine	144
3.2. Dogmes marials comme facteurs d'une nouvelle anthropologie en Amérique Latine	146
3.2.1. La maternité mariale comme objet de la nouvelle anthropologie.....	146
3.2.2. La virginité mariale et son apport à la nouvelle anthropologie	147
3.2.3. L'Assomption et son éclairage à la nouvelle anthropologie.....	149
3.3. La portée libératrice des dogmes marials en Amérique Latine.....	150

3.3.1. La maternité mariale et sa charge libératrice	150
3.3.2. L'Assomption et l'Immaculée Conception comme couronnement de la préférence de Dieu pour les pauvres.....	153
3.4. Dogmes et question des femmes en Amérique Latine	156
3.4.1. La maternité mariale et sa portée libératrice pour les femmes latino-américaines	156
3.4.2. La virginité mariale et son potentiel libérateur pour les femmes.....	159
3.4.3. Assomption et Immaculée Conception prélude de la réhabilitation du corps féminin	160
Conclusion	162
CHAPITRE QUATRE.....	164
LA FIGURE DE MARIE ET LA DÉVOTION MARIALE DANS LE COMBAT FÉMINISTE EN AMÉRIQUE LATINE.....	164
4.1. Anthropologie féministe de la réflexion mariale dans le combat féministe	164
4.1.1. La vision du monde et de l'être humain selon la théologie de la libération au féminin.	165
4.1.2. La vision du monde et de l'être humain selon la théologie féministe de la libération	166
4.1.3. D'une anthropologie centrée sur l'homme à une anthropologie centrée sur l'humain	167
4.2. Critique féministe de la figure de Marie et de son culte	169
4.3. Nouveau visage de la figure de Marie dans la lutte féministe en Amérique Latine	171
4.3.1. Marie, figure prophétique	172
4.3.2. Marie exemple pour l'Église et pour les femmes	173
Conclusion	175
4.4. Conclusion partielle	176
TROISIÈME PARTIE	179
ANALYSE TERRAIN DE QUATRE MOUVEMENTS MARIALS À KINSHASA.....	179
INTRODUCTION	179
CHAPITRE UN	180

MOUVEMENTS D’ACTION CATHOLIQUE : NAISSANCE ET ÉVOLUTION À KINSHASA	180
Introduction.....	180
1.1. De la période de l’Indépendance du Congo (1960) à l’aube de la transition (1990)...	181
1.1.1. Les facteurs extra-ecclésiiaux de la naissance des mouvements d’action catholique entre 1960 et 1980.....	182
1.1.2. Les facteurs intra-ecclésiiaux de l’éclosion des mouvements d’action catholique à Kinshasa.....	185
1.2. De 1980 à nos jours.....	192
1.2.1. Les caractéristiques des mouvements d’action catholique nés à l’aube de la transition	193
1.2.2. Contexte de naissance	194
1.2.3. Contexte d’évolution.....	197
1.2.4. De la Troisième République (2006) à nos jours	199
Conclusion	205
CHAPITRE DEUX.....	206
ENQUÊTE SUR LES PRATIQUES DE LA DÉVOTION MARIALE ET L’ENGAGEMENT SOCIOPOLITIQUE DE QUATRE MOUVEMENTS MARIALS À KINSHASA.....	206
2.1. Présentation de la démarche.....	206
2.1.1. Justification et objectifs de l’enquête.....	206
2.1.2. Déroulement général de l’enquête	207
2.1.3. Difficultés rencontrées	208
2.1.4. Présentation de l’échantillon.....	209
2.1.5. Présentation des quatre mouvements marials	212
2.1.6. Présentation du questionnaire	225
2.2. Dépouillement du questionnaire et analyse des résultats.....	226
2.2.1. Dépouillement des questions sur la place de la Vierge Marie et du culte mariale dans les mouvements marials analysés	228
2.2.2. Dépouillement des questions sur l’engagement apostolique (apostolat) des mouvements marials	235

2.2.3. Questions sur l'engagement sociopolitique des mouvements marials.....	242
2.2.4. Dépouillement des questions sur l'aide de la Vierge Marie et du culte marial dans les engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials.....	253
2.3. Analyse critique des résultats de l'enquête	258
2.3.1. De la pertinence de la figure de Marie et du culte marial dans les mouvements marials	258
2.3.2. Originalité des engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials	264
Conclusion partielle : Pour une dynamique pastorale du culte marial et de l'engagement sociopolitique des mouvements marials à Kinshasa.	273
QUATRIÈME PARTIE	277
RECONSTRUCTION D'UN DISCOURS DE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE À PARTIR D'UNE LECTURE DU MAGNIFICAT	277
Introduction.....	277
CHAPITRE UN	279
PRÉSENTATION DU MAGNIFICAT	279
1.1. Justification du choix et de l'importance du Magnificat en Afrique	279
1.2. Délimitation et structure du Magnificat.....	283
1.3. Origines du Magnificat	284
1.4. Thèmes et champs sémantiques du Magnificat	288
Conclusion	290
CHAPITRE DEUX.....	291
ACTUALISATION DU MAGNIFICAT COMME BASE DU DISCOURS DE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE.....	291
2.1. Enrichissement de la conception de la figure de Marie en Afrique à partir de l'image mariale du Magnificat.	291
2.2. Marie, figure prophétique et libératrice : implications pour l'enrichissement de la conception mariale africaine	298
2.3. L'agir divin dans le Magnificat et son implication sur l'engagement chrétien en Afrique	301

2.4. Vision globale du Magnificat et sa fécondation du culte marial dans le contexte africain.	305
Conclusion	312
CHAPITRE TROIS	314
QUELQUES AXES MAJEURS D'UNE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE	314
3.1. Justification du choix et de la démarche	314
3.2. Engagement chrétien en faveur de la justice en Afrique	319
3.2.1. Engagement pour une justice comme respect de la loi ou des institutions judiciaires	319
3.2.2. Engagement pour une justice sociale et ses principes.	323
3.2.4. Quelques moyens pour l'engagement en faveur de la justice sociale en Afrique	327
3.3. L'engagement chrétien en faveur de la paix en Afrique	332
3.3.1. Éclairage conceptuel	332
3.3.2. Formes d'engagement chrétien pour la paix en Afrique.....	334
3.3.3. Quelques moyens pour un engagement au bénéfice de l'instauration d'une paix durable et d'une culture de la paix en Afrique.....	337
3.4. Engagement pour la libération des femmes en Afrique.....	339
3.4.1. Une libération d'ordre politique.....	340
3.4.2. Une libération au niveau économique.....	344
3.4.3. Une libération au niveau éducatif	349
3.4.4. Une libération au niveau familial.....	354
Conclusion	357
Conclusion partielle	359
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	362
Bibliographie.....	371
Annexe : Questionnaire d'entrevues.....	i

Liste des tableaux

Tableau I.	Répartition des enquêtés/es par groupe et par sexe	211
Tableau II.	Répartition des enquêtés/es suivant leur tranche d'âge	212
Tableau III.	Conception des enquêtés/és sur la Vierge Marie	228
Tableau IV.	Rôle de Marie dans la vie des personnes enquêtées	230
Tableau V.	Type de femme vue en Marie	231
Tableau VI.	Les pratiques de la dévotion mariale	233
Tableau VII.	Pratiques mariales propres aux groupes.....	234
Tableau VIII.	Engagement apostolique dans les mouvements marials	235
Tableau IX.	Types d'engagement apostolique privilégiés.....	237
Tableau X.	Domaines d'apostolat collectif des mouvements marials.....	238
Tableau XI.	Domaines d'apostolat personnel ?	241
Tableau XII.	Engagement sociopolitique dans les mouvements marials.....	242
Tableau XIII.	Types d'engagement sociopolitique privilégiés.....	243
Tableau XIV.	Raisons de l'engagement sociopolitique collectif.....	244
Tableau XV.	Domaines de l'engagement sociopolitique collectif.....	246
Tableau XVI.	Domaines d'engagement sociopolitique individuel.....	247
Tableau XVII.	Réalisation dans différents domaines.....	248
Tableau XVIII.	Réalisations pour aider les femmes.....	251
Tableau XIX.	Opinions sur l'aide de la Vierge Marie.....	253
Tableau XX.	Aide de Marie dans leurs engagements.	254
Tableau XXI.	Aide du culte marial dans les engagements	256
Tableau XXII.	Aide de Marie dans le combat des femmes	257

Liste des abréviations et des sigles

A.F.D.L. : Alliance des Forces Démocratique pour la Libération du Congo

A. G. : Ad gentes

A.MO.CO.: Association des moralistes congolais

ANC : African national congress

AOTA : Association œcuménique des théologiens africains

A.V.C.R.P. : Association des victimes de crimes et répressions politiques

D. K : Bundu dia Kongo

BTA : Bulletin de théologie africaine

C.C.E.D.E.F. : Coalition pour la convention sur l'élimination de toutes formes des discriminations à l'égard des femmes

C.E.B. : Communauté ecclésiale de base

C.E.V.B. : Communauté ecclésiale vivante de base

C.E.T.A : Conférence des Églises de toute l'Afrique

C. E. Z. : Conférence épiscopale du Zaïre

CENCO : Conférence Épiscopale Nationale du Congo

C.N.D.P. : Congrès National pour la Défense du Peuple

C.R.A. : Cahiers des religions africaines

F.A.R.D.C : Forces armées de la République Démocratique du Congo

F.T.C.K. : Faculté de théologie catholique de Kinshasa

I.P.S. : Indice de parité entre les sexes

J.M.P.R. : Jeunesse du mouvement populaire de la révolution

L.G. : Lumen gentium

L.I.D.H. : Ligue Internationale des Droits de l'Homme

M.L.C. : Mouvement de libération du Congo

M.P.R. : Mouvement Populaire de la Révolution

NEPAD : Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique

O.C.D.E. : Organisation de coopération et de développement économiques

OHADA : Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires

O.I.T. : Organisation internationale de travail

O.M.D. : Objectifs du Millénaire pour le développement

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

P.A.C. : Panafrican Congress

PAM : Programme Alimentaire Mondial

R.C.D. : Rassemblement Congolais pour la Démocratie

RDC : République Démocratique du Congo

RADHO : Rencontre Africaine des Droits de l'Homme

R.T.A. : Revue de théologie africaine

R.T.A. : Religions traditionnelles africaines

U.A. : Union Africaine

U.C.C. : Université catholique du Congo

UNAZA : Université nationale du Zaïre

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

UNICEF : Fond des Nations Unies pour l'enfance

Dédicaces

À ma mère Gèneviève Munday Kusosa, pour votre amour sans partage et pour tant de sacrifices consentis.

À toi tante Georgine Munday, qui a tant mérité de goûter au fruit de notre labeur, mais sitôt rentrée dans la maison du Père, que nos cœurs soient ta tombe.

Au regretté oncle Munday Monond, dont les vautours du destin ont rompu l'apothéose, que ton âme repose en paix.

À vous grands-parents Munday Zacharie et Mvuya Marie, qui les premiers m'avez appris à prier le « Notre Père » et le « Je vous salue Marie », que la terre de nos ancêtres vous soit douce et légère.

À nos frères et sœurs de sang, Noël, Pedro, Bienvenue, Aristote, Ima et Jacques Kihandi, pour tout ce que vous êtes et vous faites pour nous.

À vous oncles et tantes, Gérard, Fabien, Néron, Faustin, Liévin, Chantal Munday, Jules Musuku, pour vos encouragements.

Aux frères Luc Kulapa, Yves Ladouceur et à tous les Frères montfortains de Saint Gabriel des Provinces de Kinshasa et du Canada, pour votre affection et votre soutien fraternels.

À tous les héros dans l'ombre, épris de justice et de paix.

Je dédie ce travail, fruit de notre effort.

Remerciements

Les études doctorales constituent un long parcours et mettent à rude épreuve le candidat ou la candidate. Elles nécessitent de sa part courage, détermination, abnégation, motivation mais lui offrent aussi de très intéressantes et concrètes perspectives de recherche. Durant ces longues années d'études, plusieurs personnes de notre entourage nous ont tendu leurs épaules pour que nous puissions nous y appuyer afin de parvenir à cet accomplissement. Nous voulons donc nous acquitter d'un agréable devoir moral, celui de leur exprimer notre gratitude.

Nous tenons tout d'abord à remercier Dieu, Lui à qui il a plu, dans son amour infini, de nous faire accéder aux merveilles de sa grandeur et nous faire jouir de son intarissable protection tout au long de ce marathon académique.

Nos remerciements s'adressent aussi et surtout à toutes les autorités et à tous les professeurs de l'Université de Montréal en général et à ceux de la Faculté de théologie et de sciences des religions en particulier pour avoir contribué largement à la formation académique qui nous propulse dans la vie et nous ouvre les portes à une nouvelle carrière. Si donc tous et toutes méritent nos remerciements, la professeure Denise Couture le mérite davantage pour avoir assuré la direction de ce travail. Ses remarques pertinentes, doublées d'une rigueur constructive, ont accompagné la conception, la rédaction et la finition de cette thèse.

Si ces études doctorales sont réalisées à Montréal au Canada, c'est aussi grâce aux frères de Saint Gabriel de la Province du Canada. Nous leur sommes reconnaissant. Parmi eux quelques-uns nous ont marqué particulièrement et voulons leur dire un grand merci. Nous pensons aux frères Raymond Leroux, René Delorme, Jean-Guy Blais, Gaëtan GrosLouis, Hubert Forest,

Gilbert Goulet, Guy Saint-Onge, Louis-Philippe Guimont, Ronald Brissette, André Contant, Pierre Girard.

Les Frères montfortains de saint Gabriel restés au Congo/Kinshasa nous ont également apporté leur soutien. Qu'ils trouvent par ces mots l'expression de notre profond attachement. Nous pensons spécifiquement aux frères Cléophas Lubutuku, Ya Mbuta Lukezo, Innocent Matamba, Arnold Musongakia, Arsène Bwayomo, Timothée Khaneno, Sylvain Panzuli, Salem Nkweso, Jean-Claude Musema, Jean-Claude Kitambala, Baudouin Kazemba, Boniface Lubembo, Céléstin Kasongo, Apo Kikota, Justin, Élie, Faustin Bokila, Floride Mumputu, Rufin Ndambu, Blaise Ndukute, Moto Chris, Jean Mukendi, Jean Mbila.

À Montréal, nous avons rencontré des familles, des amis et des amies qui nous ont été d'un secours incalculable. Qu'ils trouvent par cette adresse notre reconnaissance. Dans ce lot, figurent Vincent Tianse, Ignace Ndongala, Job Mwanakitata, pasteur Jean-Léon Longa, maman Chouchouna Longa et leurs enfants Espédie Longa, Emmanuella Longa, Kimbinga Laurent-Paul, maman Denise Kimbinga et leurs enfants, maman Lucie Cyr, madame Denise Baillargeon, Monsieur Jeannot Dufour, Jean- Braconin Kasiana, Roger Alfani et sa famille.

Pour leur affection à notre égard, que cette palme de remerciement reste gravée en lettre d'or dans les cœurs de Joël Maceki, Albert Kikalulu, Abdon Tumbi, Imma Kuyangisa, Marie-Jeanne Ngonzo, Bibiane Bukhete, Célestin Muyayu, Benjamin Bavenga, Bijou Ponzon, Nelly Kandala, Kothy Mananasi, Emma Zandu, Gisèle Pay-Pay, Sévérine Kusanga, Didier Tsengele, Felly Lutondo, papa Serufuri, Elie Kuhuma, Foreman Tabi, Jean-Marc Kitshiaba, Alice Musinkete, , Giresse Munday, Petit Alexis, Gracienne, Taty Kayengo, Mimina Kayengo, Christian Munday, Pos Munday, Olivier Munday, Ledoux Munday, Solange Sangu, Germaine Maceki, Ndende

Bambu, Serment Luzingu, Théatrousse Kaswile Mulangu, Famille Ngalamulume, Mete Ngalamulume, Bienvenue Kuyangisa, Junior Lutondo.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Problématique

La problématique de cette recherche tourne autour de trois questions principales : le culte marial est-il vécu comme une pratique libératrice au service de l'engagement pour la justice sociale ? La figure de la Vierge Marie¹ constitue-t-elle une source d'inspiration qui permette aux chrétiens et aux chrétiennes catholiques romains de s'engager au niveau sociopolitique en Afrique ? Les engagements des chrétiens et des chrétiennes, épris de vertus mariales, participent-ils à l'avènement d'une société de justice, de paix et du vivre-ensemble harmonieux, en particulier en ce qui concerne les relations entre les femmes et les hommes ? Ces questions sont posées dans un contexte large, celui de l'Afrique subsaharienne où plusieurs pays font face aux crises multiformes et, dans un cadre plus restreint, celui de la République Démocratique du Congo où quatre mouvements marials, basés à Kinshasa, ont fait objet d'études de terrain.

En effet, aujourd'hui encore, il est connu que Marie occupe une place de choix dans la vie de foi quotidienne des chrétiens et des chrétiennes catholiques en Afrique. Elle n'est pas étrangère à l'Afrique car, selon l'évangile de Matthieu, l'Égypte l'ayant accueillie dès l'enfance de Jésus, à l'occasion de l'exil de la Sainte Famille (Mt2, 13-15), le reste du continent l'a reçue par les missionnaires qui ont apporté l'Évangile du Christ aux Africaines et aux Africains². En

¹ Il s'agit de Marie, la mère de Jésus. Dans la suite de cette thèse, nous utiliserons indistinctement les appellations Marie, figure de Marie, Vierge Marie ou figure de la Vierge Marie.

² R. WITWICKI, « Marie en Afrique », dans *Afriquespoir*, n°19, Kinshasa, 2002, cité par L. SABUNI KITUTU, *La notion de la religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*. Thèse de Doctorat en Théologie catholique et Sciences religieuses, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2011, p.132, inédit, Voir le lien [scd-theses.u-strasbg.fr/2157/01/SABUNI_KITUTU_Leon_2011.pdf](http://theses.u-strasbg.fr/2157/01/SABUNI_KITUTU_Leon_2011.pdf) consulté le 23/07/2013.

s'appuyant sur la figure de Marie et sur le culte marial dans leurs projets évangélisateurs, les missionnaires, à travers des aspects d'ordre liturgique et des données d'ordre pastoral, ont implanté la dévotion mariale. Les Africains et les Africaines eux-mêmes sont ensuite devenus leurs propres missionnaires et la réception de la figure de Marie s'est consolidée. En font foi les cathédrales qui lui sont dédiées, les grottes qui lui sont construites, les hymnes qui l'exaltent, les pèlerinages occasionnés surtout par les apparitions, les pagnes confectionnés avec son effigie, etc. La liste peut être prolongée avec les radios et les télévisions catholiques qui diffusent le chapelet, l'angélus et les émissions sur Marie, sans oublier les paroisses qui organisent des neuvaines, des *triduum*, non seulement avec des groupes de prières et d'apostolat d'inspiration mariale, mais aussi avec tous les fidèles ayant une dévotion à la Mère du Christ³. Pierre Diarra n'hésite pas à parler de Marie comme celle qui attire les foules de toutes les religions (croyants, chrétiens ou non), celle qu'on prie et celle avec qui les Africains et les Africaines méditent les mystères du salut⁴. Parlant de la dévotion mariale populaire en Afrique en général et en République Démocratique du Congo en particulier, Sébastien Muyengo Mulombe soutient qu'il n'est pas nécessaire de se déplacer à Lourdes ou à Médjugorje pour constater à quel point la dévotion mariale offre l'occasion d'intenses temps de prières, de pratiques sacramentelles telles que la pénitence et l'Eucharistie, de véritables opportunités de conversion et de rencontres avec les autres. Selon lui, au Congo-Kinshasa comme ailleurs, dans les familles comme dans les paroisses, la vie des gens est quotidiennement interpellée par les pratiques de ces fidèles qui vivent intensément leur foi à travers la simple dévotion mariale. Tous les matins, certains,

³ H. KIHANDI KUBONDILA, *La place de Marie dans la vie des chrétiens. Une lecture du Traité de la vraie dévotion de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, mémoire de maîtrise en théologie, Kinshasa, Université catholique du Congo, 2011, non publié, p.2-3.

⁴P. DIARRA, « Anthropologie africaine et théologie mariale », dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 64 (2007), p.199-221.

certaines se font un devoir religieux de s'arrêter devant la grotte pour prolonger leur célébration eucharistique à travers la récitation du chapelet ou d'autres prières mariales⁵.

Bien que généralement, Marie et la dévotion à son endroit occupent une place prépondérante en Afrique et au Congo/Kinshasa particulièrement, l'on constate un décalage entre le goût de s'accrocher à la spiritualité mariale et la volonté de s'engager dans la résolution des problèmes majeurs, liés à la justice, à la paix, à la résolution des conflits et au souci de mettre fin aux guerres répétitives, que rencontre la majorité des pays africains au sud du Sahara. Le constat du rôle de la Vierge Marie et du culte marial dans l'engagement des mouvements marials à Kinshasa et l'orientation de ces engagements illustrent bien cet écart. En effet, depuis les années 1990, l'on remarque, dans cette ville, une floraison de mouvements marials dont les membres font un recours constant à la Vierge Marie et à la dévotion mariale. Néanmoins, malgré que ces mouvements soient nés dans un contexte de crises multidimensionnelles et qu'ils évoluent dans un environnement de guerres à répétition et de conflits armés, le rôle de la Vierge Marie et du culte marial semble circonscrit dans la sphère de la vie privée, de la vie spirituelle individuelle ou au service de la pastorale paroissiale. Car, dans la vie courante, c'est à Marie que ces chrétiens et ces chrétiennes recourent, sollicitant son intercession, pour trouver de l'emploi pour les chômeurs, pour obtenir un diplôme pour les étudiants, pour une guérison pour les malades, pour un mariage pour les célibataires, etc. Ces groupes s'investissent majoritairement dans les engagements apostoliques liés à la pratique de la charité. Ces engagements, en effet, se limitent souvent aux visites des malades, des prisonniers, à la fondation des écoles et des centres de santé. Bien que certains objets du culte marial, notamment le chapelet, le rosaire, le scapulaire

⁵ S. MUYENGO MULOMBE, « Dévotion mariale populaire. Apparitions, pèlerinages. Réflexion critique d'un point de vue pastoral », CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire au Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.178-179.

et les cantiques marials aient été utilisés lors de certains événements politiques, en particulier dans les marches pacifiques⁶ organisées par les chrétiens et par les chrétiennes dans ce pays, la Vierge Marie semble être moins celle auprès de qui on découvre certaines vertus qui poussent ces chrétiens et ces chrétiennes à s'engager socialement. De même, la dévotion mariale ne semble pas constituer une pratique permettant aux chrétiens et aux chrétiennes de comprendre clairement le lien entre les forces spirituelles dans la vie d'un peuple et la résolution des problèmes économiques, politiques et sociaux.

État sommaire de la recherche

À notre connaissance, il n'y a pas encore eu de recherche approfondie, dans une perspective théologique ou religieuse, sur une mariologie dite sociale en Afrique. Deux raisons principales peuvent justifier un tel manque. D'une part, la mariologie africaine en général, étant à ses débuts⁷, n'a pas connu une littérature florissante en comparaison des autres branches de la théologie. De plus, les recherches antérieures dans cette discipline théologique se sont davantage développées dans une perspective historique et selon une approche inculturée qui n'abordent pas explicitement la dimension sociopolitique. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, la question est abordée de manière passagère par quelques partisans et partisanses de la théologie de la libération et de la reconstruction. Ainsi, le présent état de la recherche va consister à présenter d'un côté les orientations historique et inculturée de la mariologie africaine, et de

⁶ Citons deux de ces marches en l'occurrence celle du 16 février 1992 réclamant la réouverture de la Conférence Nationale Souveraine et celle de la commémoration de cette dernière vingt ans plus tard et où l'on a réclamé la vérité des élections de 2011.

⁷J.-R. MAVINGA MBUMBA, *La médiation maternelle de Marie. Du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine*, Berlin, Peter Lang, 2001, p.12.

l'autre côté les quelques traces de mariologie en lien avec les problèmes de société en Afrique. Nous y ajouterons quelques auteurs qui ont abordé cette question dans le contexte de l'Amérique Latine.

La dimension historique de la mariologie africaine fait allusion à la place et au rôle de la Vierge Marie et de la dévotion mariale dans l'évangélisation missionnaire en Afrique. Adolphe Cabon⁸, Alexandre Arnoux⁹, Robert Witwicki¹⁰, Nkay Malu¹¹ et Antoine-Valentin Mbabu Kwalu¹² étudient respectivement la dévotion mariale dans les missions des Congrégations du Saint Esprit, des Pères Blancs, des Pères Marianistes et des autres congrégations masculines et féminines. Il se dégage de leurs recherches que la dévotion mariale, enseignée par les missionnaires aux Africains et aux Africaines, faisait partie des pratiques de leurs familles religieuses et de leurs convictions personnelles. Ce culte a occupé une place importante aussi bien dans la vie des missionnaires que dans leurs entreprises d'évangélisation. Les méthodes qu'ils ont utilisées pour la propagation de cette dévotion, portent essentiellement sur la construction d'édifices (églises, chapelles, couvents, grottes et sanctuaires) à vocables marials, la création des mouvements marials avec diverses activités, et la fondation des communautés indigènes à spiritualité mariale.

⁸ A. CABON, « Le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint Esprit », dans H. DU MANOIR, *Maria, études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.119-134.

⁹ A. ARNOUX, « La dévotion à la Sainte Vierge dans les missions des Pères Blancs », dans H. DU MANOIR, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.137-148

¹⁰ R. WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère des missionnaires (1594-1952)*, t.1, Brazzaville, Université Marien Ngouabi, 1995.

¹¹ F. NKAY MALU, « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIXème et XXème siècles) », dans M. SPINDLER et A. LENOBLE-BART (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, col. Mémoires d'Églises, Paris, Karthala, 2007, p.281-293.

¹² A.-V. MBADU KWALU, « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », dans *De cultu marianosaeacultus XVII-XVIII*, Actes du congrès mariologique, Rome, 1988, p. 535-546.

Le domaine de l'inculturation est l'orientation la plus développée en mariologie africaine. Plusieurs mystères mariaux, en l'occurrence la médiation, la maternité, la virginité, l'immaculée conception et les apparitions mariales ont subi des tentatives d'inculturation en Afrique. Les auteurs qui proposent cette perspective prennent appui sur des catégories culturelles africaines, particulièrement celles liées au rôle et à la place des femmes au sein des sociétés africaines. Nous nous concentrerons sur les essais d'inculturation de la médiation, de la maternité et des apparitions mariales et nous reviendrons sur d'autres thèmes au chapitre trois de la première partie.

La question de la médiation maternelle de Marie a été particulièrement étudiée par Jean-René Mavinga. Il se sert des éléments culturels « Yombe¹³ », en particulier des proverbes, pour expliquer la médiation mariale et favoriser son enracinement dans les cœurs des Africains et des Africaines. Dans cette culture, il prend en compte la conception de la mère à partir de laquelle il clarifie et enrichit la notion de la médiation maternelle de Marie. Le concept de communion entre les membres de la famille en Afrique en général et chez les yombe en particulier lui offre des bases anthropologiques pour faire comprendre la médiation maternelle de Marie¹⁴.

Dans la même perspective, Fortunat-Marie Tshibangu Mwele Kabonga¹⁵ se sert également des éléments culturels de sa tribu (Luba¹⁶) pour inculturer la maternité mariale. Il prend en compte le titre de *maamu* (maman, mère) donné à toutes les femmes et la grande valeur accordée au fait d'être maman pour élucider l'appellation de Marie comme notre mère. Antoine-Vital Mbadu

¹³ Signalons que les Bayombe sont une tribu de la province du Bas-Congo en République Démocratique du Congo. L'auteur de l'ouvrage analysé fait partie de cette tribu.

¹⁴ J.-R. MAVINGA, *La médiation maternelle de Marie. Du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine, op.cit.*, p.1-255.

¹⁵ F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie, Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasaï. Essai de mariologie inculturée*, Thèse de doctorat, Rome, 2007, p.110-118.

¹⁶ Le *Luba* est une des tribus des provinces du Kasaï (oriental et occidental) en RDC.

Kwalu partage le même schéma et prend appui sur la fonction de la mère en Afrique comme base de la compréhension de la maternité mariale. Pour lui, en considérant qu'en Afrique, la maternité totale implique la maternité biologique, sociale ou spirituelle, on peut faire un rapprochement entre cette maternité biologique, spirituelle ou sociale de la femme africaine avec celle de la Vierge Marie¹⁷.

Les éléments mis en avant-plan pour tenter d'inculturer les apparitions mariales en Afrique proviennent essentiellement de l'anthropologie africaine des apparitions. Dans celle-ci, la réalité des visites maternelles, celle des apparitions physiques des personnes décédées et leurs traces, concourent à cet éclairage. Pour Tshibangu Mwele Kabonga, l'intelligibilité des apparitions mariales en Afrique peut être rendue facile lorsqu'on prend en compte l'aspect des visites maternelles. En effet, pour lui, qui parle de sa tribu citée supra, de la manière dont la mère de famille rend visite de temps en temps à ses fils et filles en leur apportant des cadeaux, c'est du pareil au même pour Marie qui le fait comme notre mère¹⁸. S'agissant des apparitions physiques des personnes décédées, elles se réalisent sous deux formes qui peuvent être négatives ou positives selon qu'elles concernent une personne humaine inaccomplie ou accomplie comme le suggère Flavien Muzumanga¹⁹. Les manifestations extraordinaires des personnes inaccomplies sont considérées comme la preuve de la non-réalisation eschatologique de la personne dans le village des Ancêtres. Elles sont vues comme des faits propres aux méchants qui ne se sont pas

¹⁷ A.-V. MBADU KWALU, « La société africaine et la mère. Marie et l'Église », dans *Cahiers Marials*, 136, 1983, p.25-26.

¹⁸ F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie, Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasaï. Essai de mariologie inculturée, op.cit.*, p.156-157.

¹⁹ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°53, 2003, p.251-252.

réalisés en être-solidaires. Ceux et celles qui apparaissent de nouveau sont ici des *Matebu* ou fantômes²⁰.

Par contre, la personne humaine accomplie est le solidaire et devient souffle avec sa mort. Cette réalité fait qu'elle n'apparaisse plus avec son corps, parce qu'elle est partout, dans une intercommunion universelle²¹. Étant présente, simultanément, dans l'Au-delà et dans l'ici-bas, la personne accomplie devient servante authentique de l'histoire actuelle²².

Par ailleurs, les théologiens et les théologiennes qui se soucient de la question de la mariologie en rapport avec la situation que traverse le continent africain, partent des critiques formulées à l'encontre d'une certaine théologie africaine de l'inculturation dont fait partie la mariologie africaine inculturée. Pour eux, en cherchant à se fonder exclusivement sur les valeurs de civilisation de l'Afrique traditionnelle (ici représentées par leurs tribus respectives) contenues dans les coutumes, les cosmogonies, les contes, les devinettes, les proverbes et les épopées, l'inculturation ne prend pas en compte la réalité africaine actuelle et néglige les problèmes économiques, politiques et sociaux²³. Ils lancent un appel pressant pour que la mariologie africaine épouse de nouvelles accentuations qui prennent en compte la situation délicate de ce continent. Leonard Santedi affirme qu'aujourd'hui, on ne peut pas examiner le mystère de Marie en Afrique sans prendre en compte le contexte de crise économique, politique, sociale et religieuse que traverse ce continent²⁴. Dans cette même logique, pense Paulin Poucouta, il

²⁰ *Idem.*

²¹ R. MUGARUKA, « Exorcisme, sorcellerie et guérison. Approche pastorale et théologique », dans *CRA* 32, 63-64, 2001, p.329-353.

²² F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », *op.cit.*, p.252-254.

²³ E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*. Paris, L'Harmattan, 1985, p.47-55.

²⁴ L. SANTEDI, « Marie et l'inculturation de la foi au Congo : résistances et approches nouvelles en théologie mariale en Afrique », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.197-202.

convient de dépasser la mariologie de règlement des problèmes personnels et ponctuels pour embrasser celle, plus vaste, qui est à la dimension du dessein de Dieu sur le continent africain, l'humanité et l'histoire. Il propose une mariologie de la vie avec ses dimensions politiques, libératrice des forces de la vie, de combat et non de soumission et de démission²⁵. Pétronille Kayiba décrit les caractéristiques de la relation entre Marie et la femme dans les débats antérieurs sous d'autres cieux²⁶. Sa réflexion, même si elle ne démontre pas la part des femmes du continent africain dans ces débats, peut permettre aux femmes africaines en général et congolaises en particulier de s'inspirer de ces débats et y puiser les éléments qui peuvent les aider dans leur lutte.

En dehors de l'Afrique, la problématique de la mariologie sociale est abordée dans le contexte latino-américain. Clodovis Boff²⁷ a réalisé une œuvre monumentale consacrée exclusivement à celle-ci. Il y explique notamment la place de la figure de Marie dans l'histoire des peuples, dans l'Orient chrétien, puis en Occident, en Amérique latine, avec un panorama général de la dévotion mariale dans le monde sous l'aspect des rapports sociaux. Il y touche également les différents dogmes mariaux et leur signification sociopolitique, et examine la dimension sociolibératrice de la piété mariale populaire²⁸. Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer abordent le même type de questions, dans une perspective féministe, sans utiliser le terme de mariologie sociale comme tel. Elles partent des caractéristiques de l'anthropologie et de l'herméneutique qui guident leur

²⁵ P. POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Paris, Karthala, 2011, p.213-221.

²⁶ P. KAYIBA, « Marie et la femme » dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.207-216.

²⁷ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007. Il existe également une version espagnole de cet ouvrage. Pour notre part, nous n'avons utilisé que la version italienne. Signalons qu'il s'agit de notre propre traduction.

²⁸ J. RADERMAKERS, Recension à *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, dans *Nouvelle revue théologique*, 130/2 (2008), p.460.

vision de la théologie mariale pour aboutir à la portée de la dévotion mariale dans l'histoire et dans les luttes pour la libération des peuples latino-américains, non sans avoir trouvé un fondement biblique et fait une relecture sociale des dogmes marials²⁹. Marie-Thérèse Vallet³⁰ ainsi Richard Marin³¹ évoquent également la perspective sociale de la mariologie en Amérique Latine. Ils mettent en avant-plan le nationalisme et la dimension sociopolitique de la dévotion mariale dans ce continent. Ils dévoilent certaines plates-formes mariales (CEVB, chapelles et sanctuaires) devenues des lieux de prise ou d'éveil de conscience et d'interpellation par rapport à la situation vécue par le peuple. Yves Carrier, analysant les exigences historiques du salut-libération en rapport avec les homélies de Mgr Oscar Romero, crée un parallélisme entre les conditions de marginalité de la majorité des latino-américains et celles qu'a connues la Vierge Marie à travers la pauvreté, la souffrance, la fuite et l'exil. Considérant Marie comme la grande collaboratrice du salut/libération réalisé par Dieu dans la construction de l'histoire, son fiat devient non seulement celui de la jeune femme de Nazareth, mais aussi la voix de l'angoisse de tous les peuples qui ont besoin de la Rédemption³².

²⁹ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989. Cet ouvrage est paru en espagnol sous le titre de *Maria, mujer profética : ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988. Il s'agira de notre propre traduction.

³⁰ M.-T. VALLET, « Marie, évangélisatrice des peuples amérindiens », dans J. COMBY, *Théologie, histoire et piété mariale, Actes du Colloque de l'Université Catholique de Lyon*, Lyon, Profac, 1997, p.339-350.

³¹ R. MARIN, *Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres*, col. Église/Société, Paris, Les Éditions Ouvrières et de l'Atelier, 1995, p.48-66.

³² Y. CARRIER, *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, t.1, Thèse de doctorat, Québec, Faculté de Théologie et des Sciences de l'Université de Laval, 2001, p.199.

Objectifs et hypothèse de la recherche

L'objectif général de cette recherche est de dégager, les axes majeurs autour desquels peut graviter une mariologie sociale en Afrique.

Spécifiquement, elle vise à :

- Contribuer à l'avancement des études théologiques surtout dans le domaine de la mariologie africaine qui semble n'avoir pas été assez exploitée.
- Présenter une synthèse inédite de l'état actuel de la mariologie en Afrique.
- Analyser l'expérience de mariologie sociale en Amérique Latine et s'en inspirer dans l'élaboration d'une mariologie sociale pour l'Afrique.
- Décrire des mouvements mariaux ainsi que leurs pratiques mariales à Kinshasa.
- Vérifier si la dévotion mariale, telle que vécue par ces mouvements, est un stimulus qui les aide à s'engager pour la transformation de la société congolaise dans divers domaines.
- Construire une proposition originale et nouvelle d'une mariologie sociale pour l'Afrique.

Notre hypothèse de travail est que le discours marial en Afrique, ayant suivi le parcours historique de la théologie africaine, a posé les fondements d'une mariologie africaine inculturée peu préoccupée par l'engagement sociopolitique. Puisque cette étape a constitué l'essentiel de la mariologie en Afrique, et au regard de la situation de crises à répétition dans ce continent, la réflexion mariologique pourrait être élaborée et les pratiques mariales vécues en prenant en compte le souci de relever le défi lié aux multiples problèmes aux niveaux économique, politique, social et culturel que rencontre la majorité des pays africains. Dans cette perspective, la Vierge Marie pourrait être présentée comme une figure prophétique et libératrice pour les

chrétiens et les chrétiennes africains en vue du dynamisme pouvant les conduire à travailler pour le changement au sein des milieux où ils vivent. Les mouvements marials, épris des vertus mariales, pourraient devenir de véritables petites communautés de réflexion et d'engagement pour la transformation de leur société. Cet engagement pourrait essentiellement porter sur l'avènement de la justice, de la paix et prendre à bras-le-corps la situation délicate que vivent les femmes de cette partie du monde.

Questions de méthodes

Cadre conceptuel

Telle qu'élaborée, cette recherche porte l'exigence de la définition des concepts clés pouvant concourir à sa meilleure compréhension et ouvrir d'autres horizons. Deux termes seront ainsi expliqués, à savoir : la dévotion mariale et la mariologie sociale.

Dévotion mariale

Définir la dévotion mariale n'est pas chose facile, d'autant plus que les spécialistes ne s'accordent pas tous et toutes sur le sens à donner à l'expression "dévotion mariale" ou "culte marial". Pour certains, soutient Ignazio Calabuig, le culte marial « implique certains actes singuliers, distincts ou pouvant l'être, où la Bienheureuse Vierge est directement l'objet d'une expression cultuelle (un geste de vénération, une supplication, une louange qui lui est adressée...) »³³. Pour d'autres, poursuit le même auteur, « on parle de culte à la Vierge Marie, lorsqu'on adopte une attitude de révérence clairement adressée à la Mère du Seigneur, ce que

³³ I.-M. CALABUIG, « La place du culte marial dans l'Église », dans BOISSIEUX B. et al. (dir.), *Marie, l'Église et la théologie. Traité de mariologie*, Paris, Desclée, 2007, p.165-166.

l'on peut retrouver en dehors d'un contexte culturel particulier »³⁴. Lui-même affirme que « le culte à la Vierge est l'attitude de respect des communautés chrétiennes et des disciples à l'égard de Marie de Nazareth en raison de la place qu'elle occupe dans l'histoire du salut et dans le mystère du Christ et de l'Église »³⁵. Si André Tostain pense que la dévotion mariale est l'ardeur à servir la Vierge Marie [...] pour mieux servir Dieu³⁶, Georges Madore note que la dévotion mariale ne consiste pas d'abord à

[prier] Marie pour lui demander des faveurs, quoique cela ne soit pas exclu et est aussi un signe de confiance. Mais la dévotion mariale consiste avant tout à contempler Marie pour devenir ce qu'elle est, à l'accueillir au plus profond de notre être pour que nous lui ressemblions dans cet accueil total de Dieu. Il s'agit d'abord de se mettre à son école pour, en elle et comme elle, accueillir parfaitement Dieu venant en nous³⁷.

Le culte rendu à Marie est une partie du culte rendu à Jésus-Christ. Ce culte est qualifié « d'hyperdulie comme hommage particulier des fidèles envers la Vierge Marie, en raison de sa place et de sa sainteté exceptionnelle dans le plan de salut, et aussi parce que parmi les saints du ciel, la Vierge Marie, Mère de Dieu est objet d'un culte plus relevé »³⁸.

On peut distinguer trois grandes périodes dans le développement de la tradition ecclésiastique sur Marie et sur le culte marial : la première période va du deuxième au cinquième siècle, avec les deux grands conciles christologiques d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). Dans la ligne des symboles trinitaires (symboles des Apôtres, de Nicée Constantinople), le rôle de Marie se limite à une participation à l'incarnation et n'est envisagé essentiellement que par rapport au

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ A. TOSTAIN, « Dévotion(s) », dans *Petit vocabulaire marial*, col. Voici ta Mère, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p.61.

³⁷ G. MADORE, *Marie, un nouveau regard*, Québec, Fides, 1997, p.115.

³⁸ P.-R. AMBROGI, D. LE TOURNEAU, *Dictionnaire encyclopédique de Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p.743.

Christ. À Éphèse, Marie est proclamée « Mère de Dieu » (Theotokos) dans le contexte des deux natures dans le Christ³⁹. Durant cette période, l'honneur rendu à Marie porte sur la contemplation, le sentiment d'admiration pour elle, ainsi que la supplication confiante comme le montre le *sub tuum praesidium*⁴⁰ au troisième siècle⁴¹.

La deuxième période va du cinquième au seizième siècle. Elle voit se développer la concentration sur la personne, les mérites et les privilèges de Marie (les grandes doctrines trinitaire et christologique étant fixées). La virginité perpétuelle, objet de plusieurs discussions va préparer le terrain à la croyance à l'Immaculée. La vénération de Marie va surtout se développer à travers la liturgie et la célébration des fêtes mariales. Au septième siècle apparaissent quatre fêtes mariales dans le canon romain, dont celles de l'Assomption (15 août). La piété mariale connaît une plus large extension sous l'influence de grands maîtres spirituels tels que Bernard de Clairveaux, le Pseudo-Albert ou Bonaventure mais aussi grâce aux communautés monastiques qui seront également à la base de la naissance du Rosaire. Durant cette période, plusieurs des belles hymnes et antiennes mariales sont composées : Ave Maris Stella, Salve Regina, etc.⁴²

La troisième période part du seizième siècle et s'achève avec la période postconciliaire. Elle se caractérise par les conflits et la rupture avec la Réforme, mais aussi par la tentative de développement indépendant de la mariologie. D'autres grands noms de cette discipline apparaîtront comme Jean-Eudes, Louis de Montfort et Alphonse de Liguori. Le dogme de

³⁹ H. ROUX, « Marie », dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis, Albin Michel, 1998, p.541.

⁴⁰ Nous avons recours à ta protection, Sainte Mère de Dieu. Ne refuse pas nos prières dans nos besoins, mais sauve-nous de tout danger, toi seule chaste et bénie.

⁴¹ G. MADORE, *La Mère de mon Seigneur, découvrir et suivre Marie sur son chemin de foi*, Paris, Québec, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1987, p.61.

⁴² H. ROUX, « Marie », *op.cit.*, p. 542.

l'Immaculée Conception proclamé en 1854 par Pie IX, et les apparitions de La Salette et de Lourdes, de Beauraing... en polariseront la dévotion spectaculaire⁴³. Le mouvement marial, après le concile de Trente, s'est exprimé, surtout sous le pontificat de Pie XII, à travers une série d'actes officiels tendant à valoriser la présence de Marie dans la vie et dans la pensée chrétiennes : Consécration du monde au Cœur Immaculé de Marie (1942), définition du dogme de l'Assomption (1950), célébration de l'année mariale pour le centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée -Conception⁴⁴.

La période conciliaire et postconciliaire a accompli un tournant décisif dans la considération doctrinale, spirituelle et pastorale aussi bien de la Vierge Marie que de la dévotion mariale. Le Concile a donné des perspectives sur les orientations christocentrique, trinitaire, ecclésiale et œcuménique de la mariologie. Dans sa manière de faire, le Concile a invité à travailler sur les données de l'Écriture et de la Tradition. La réflexion mariale a changé de cap. Elle a situé la doctrine mariale dans la totalité du mystère chrétien⁴⁵. Au sujet du culte marial, sa nature et son fondement s'appuient sur la participation de la Vierge Marie aux mystères du Christ⁴⁶.

Tout en invitant les fils et les filles de l'Église à apporter un concours généreux à ce culte, surtout liturgique, et à faire grand cas des pratiques et des exercices de piété envers Marie recommandés par le magistère, le concile exhorte à conserver religieusement toutes les règles portées dans le passé au sujet du culte des images du Christ, de la bienheureuse Vierge et des saints⁴⁷.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ S. DE FIORES, « Marie », S. DE FIORES, T. GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, p.634.

⁴⁵ B. SESBOÛE, « La Vierge Marie à Vatican II et depuis le concile », dans P. DAVIAU (dir.), *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Ottawa, Novalis, 2003, p.103-105.

⁴⁶ VATICAN II, Constitution Dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n°66.

⁴⁷ *Ibidem*, n°67.

Se référant à saint Louis Marie Grignon de Montfort, deux types de pratiques de dévotion mariale méritent d'être signalés, à savoir : les pratiques intérieures et les pratiques extérieures⁴⁸. Parmi les pratiques intérieures, on peut noter la méditation des vertus, des privilèges et des actions de Marie, la contemplation de ses grandeurs, la volonté de lui faire des actes d'amour, de louange et de reconnaissance, le souci de commencer, de continuer et de finir toutes ses actions par elle, en elle, avec elle et pour elle, afin de les faire par Jésus-Christ, en Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, notre fin dernière⁴⁹.

Dans le lot des pratiques intérieures, on peut retenir l'action de réciter avec attention, dévotion et modestie soit le Saint Rosaire de quinze dizaines d'Ave Maria en l'honneur des quinze principaux mystères de Jésus-Christ, soit le chapelet de cinq dizaines en l'honneur des cinq mystères Joyeux, ou des cinq mystères douloureux, ou encore des cinq mystères glorieux⁵⁰, le courage de s'engager dans les confréries et les congrégations mariales, l'amour de publier ses louanges, de porter sur soi ses livrées, comme le saint rosaire ou le chapelet, le scapulaire ou la chaînette, le fait de chanter et faire chanter en son honneur des cantiques spirituels⁵¹.

Par ailleurs, la dévotion mariale a souvent été rangée dans le couloir des pratiques religieuses populaires perçues comme relevant du domaine des survivances du paganisme, de superstition, de dévotionnisme⁵². Suspectées à cause de l'aspect du folklore religieux et de traditions

⁴⁸ Il est vrai que Montfort distingue trois types de dévotion mariale. Nous rappelons ici les plus fréquents (le troisième type étant la parfaite consécration à Marie).

⁴⁹ L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2016, n°115.

⁵⁰ Il convient de signaler qu'à l'époque où Montfort a écrit son Traité, le Rosaire ne contenait que trois groupes de mystères. C'est en 2002 que le Pape Jean Paul II, dans sa Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, va porter à quatre les groupes de mystères composant le Rosaire. Il a ajouté aux mystères joyeux, douloureux et glorieux, les mystères lumineux.

⁵¹ L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n°116.

⁵² L. SABUNI KITUTU, *La notion de la religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*, op.cit., p.3-4.

populaires, des pratiques magiques ou superstitieuses, des fêtes et cultes populaires, des éléments du syncrétisme religieux et du métissage culturel⁵³, les pratiques religieuses populaires en général et la dévotion mariale en particulier ont souvent été non seulement perçues avec beaucoup de réserves et parfois même combattues, mais aussi classées dans la catégorie des choses pieuses séparées de l'action⁵⁴ et de la transformation sociale pour la justice. Dans cette recherche, notre effort sera de montrer l'apport de la dévotion mariale dans l'engagement social. Dans cette thèse nous considérerons la dévotion mariale comme une pratique qui ne se réduit pas seulement à une vie intérieure faite des pratiques et des dévotions séparées de l'histoire personnelle et collective mais comme une force vive capable de fertiliser l'engagement pour la construction d'une société plus humaine dans la justice et dans la paix.

Mariologie sociale

On définit la mariologie comme étant la branche de la théologie chrétienne qui étudie la place de la figure de Marie, mère de Jésus-Christ, dans le mystère du salut. Cette partie de la théologie « réfléchit donc sur tout ce qui a trait à la Vierge Marie, Mère de Jésus-Christ »⁵⁵.

La mariologie sociale est un courant mariologique qui émerge depuis quelques décennies. Comme signalé supra, Clodovis Boff a largement développé ce thème. Il définit la mariologie sociale comme « la réflexion sur les impulsions sociales et morales que la référence à la Vierge Marie et au culte marial peut donner à l'activité sociale et politique des chrétiens et des

⁵³L. SANTEDI, « Marie et l'inculturation de la foi au Congo : résistances et approches nouvelles en théologie mariale en Afrique », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.199.

⁵⁴R. PELOUX, C. PIAN (dir.), *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité ?* Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2010, p.16-19, lire aussi L.J. SUENENS (Mgr), *Quelle est celle-ci ? Essai de synthèse mariale*, col. Je sais-Je crois, Paris, Fayard, 1957, p.108.

⁵⁵ P.-R. AMBROGI, D. LE TOURNEAU, *Dictionnaire encyclopédique de Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 743.

chrétiennes »⁵⁶. La mariologie sociale analyse « les types d'inspirations que la Vierge Marie et la dévotion mariale peuvent susciter pour l'engagement sociopolitique des chrétiens et des chrétiennes »⁵⁷. Son pari est celui de comprendre la réponse que les adeptes du Christ, grâce à la figure de la Vierge Marie et aux pratiques mariales, sont à même de donner face aux enjeux sociopolitiques de la vie et aux problèmes nouveaux, souvent complexes, qu'ils ou qu'elles ont à affronter, surtout dans leur contexte.

Le terme social, qui ramène au sens qu'il recèle dans l'expression « la doctrine sociale de l'Église », se réfère principalement aux questions de justice sociale. Dans sa globalité, il comprend les champs multiples de la vie en société en l'occurrence la politique, l'économie, l'environnement, les rapports sociaux, la culture, la justice, la paix, la question des genres⁵⁸... Étant issue des théologies contextuelles, la mariologie sociale épouse leur démarche et part d'en bas, de la situation d'oppression qui appelle libération. Elle se fait collectivement, souvent dans des groupes ou des communautés de base, à partir de l'expérience, celle de la vie quotidienne⁵⁹. L'importance de se pencher sur cette réflexion est basée fondamentalement sur le fait que Marie n'est pas, dans l'expérience des chrétiens et des chrétiennes, une figure quelconque. Elle est une illustre figure qui exerce une grande influence dans la vie des croyants et des croyantes surtout catholiques.

Abstraction faite de toute hiérarchie, Clodovis Boff situe la mariologie sociale au niveau du troisième degré du palier social de toute mariologie. Le premier degré est celui d'assistance sociale qui est orientée vers le travail caritatif, vers l'engagement dans le service des autres,

⁵⁶ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, op.cit., p.12.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ R. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, col. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2000, p. 22.

⁵⁹ B. LEROY, « Une théologie de libération de la vie », voir le lien <http://journalchretien.net/3766-une-theologie-de-liberation-de-la-vie-du-8-septembre-2006>, consulté le 21 août 2013.

notamment les malades, les prisonniers, les mendiants et les autres personnes qui sont dans le besoin. Le deuxième degré porte sur l'engagement pour la promotion humaine à travers une activité collective ou communautaire, au moyen d'interventions éducatives, de formations professionnelles ou autres. Cette étape est réalisée, par exemple, en faisant du bénévolat. Le troisième degré est celui de l'activité sociopolitique ou bien de libération, en se référant à la libération des structures du péché ou encore à la lutte noble pour établir la présence de la justice⁶⁰.

La réflexion sur la mariologie sociale repose sur plusieurs passages bibliques traitant de Marie notamment dans l'Évangile de Luc qui, selon Françoise Breynaert, nous montre un certain nombre de points très riches d'enseignement social⁶¹. Cependant, nous nous accordons à croire avec plusieurs auteurs que c'est le Magnificat⁶² qui est le plus imprégné de signification libératrice.

Par ailleurs, la problématique de la mariologie sociale est présente dans certains documents du Magistère de l'Église. À travers quelques encycliques ou autres prises de parole, les papes ont exprimé leur volonté d'inviter les chrétiens et les chrétiennes à s'engager pour les questions de justice en s'inspirant de la Vierge Marie et des pratiques mariales. Dans son Encyclique *Supremi apostolatus officio* du 1^{er} septembre 1883, Léon XIII a promulgué des paroles fortes par lesquelles il a inauguré une série d'interventions concernant le Rosaire, qu'il présente comme un instrument spirituel efficace face aux maux de la société⁶³. Le Pape Paul VI a créé un lien

⁶⁰ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, op.cit., p.24.

⁶¹ F. BREYNAERT, « La mariologie sociale dans l'évangile de St Luc », voir le lien <http://www.mariedenazareth.com/qui-est-marie/la-mariologie-sociale-dans-levangile-de-st-luc>, consulté le 23 février 2016, Idem, « Luc : les bases d'une mariologie sociale », voir le lien <http://www.mariedenazareth.com/qui-est-marie/luc-les-bases-dune-mariologie-sociale#sthash.osXKXJ0d.dpuf>, consulté le 23 février 2016. L'auteure cite notamment Lc 1, 26. 28-33. 50-53. ; Lc 2,14. 16-17. 32-40...

⁶² Nous reviendrons sur cet aspect particulièrement sur le Magnificat dans la quatrième partie de cette recherche.

⁶³ LEON XIII, *Supremi Apostolatus officio* du 1^{er} septembre 1883.

entre la dévotion mariale et l'engagement pour la justice, la paix et la société en général⁶⁴. À travers l'aspect anthropologique du culte rendu à la Vierge Marie, il propose de prendre en considération les conditions de vie de la société contemporaine, de les améliorer en les rendant plus chrétiennes et plus humaines⁶⁵.

Dans sa Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, Jean-Paul II présente le Rosaire en lien avec l'engagement pour la justice. Il soutient qu'

[au] début d'un millénaire, qui a commencé avec les scènes horribles de l'attentat du 11 septembre 2001 et qui enregistre chaque jour dans de nombreuses parties du monde de nouvelles situations de sang et de violence, redécouvrir le Rosaire signifie s'immerger dans la contemplation du mystère de Celui « qui est notre paix », ayant fait « de deux peuples un seul, détruisant la barrière qui les séparait, c'est-à-dire la haine » (Ep 2, 14). On ne peut donc pas réciter le Rosaire sans se sentir entraîné dans un engagement précis de service de la paix [...]⁶⁶.

La Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI) offre une perception d'ensemble des questions actuelles de la mariologie en ce début du troisième millénaire. Elle propose d'inscrire la mariologie dans un cadre qui lui permette de prendre en compte la situation culturelle et historique du monde d'aujourd'hui, avec ses préoccupations (la guerre, la pauvreté, les désastres écologiques et "la culture de mort") et ses espérances⁶⁷. La PAMI classe la présence de Marie dans la vie sociale et politique parmi les douze questions clés des sujets et des problèmes actuels de la mariologie⁶⁸.

⁶⁴ MOINES DE SOLESMES, *La dévotion à Marie dans l'enseignement des Papes*, Paris, Solesmes, 1987, p.58.

⁶⁵ PAUL VI, Exhortation Apostolique *Marialis Cultus*, n°34.

⁶⁶ JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, n°3,6.

⁶⁷ ACADÉMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *La Mère du Seigneur. Mémoire-présence-espérance. Quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la Bienheureuse Vierge Marie*, Paris, Salvator, 2005, n°2-3.

⁶⁸ *Ibidem*, n°61-65.

Dans cette thèse, nous entendrons par mariologie sociale comme une approche qui fait de la Vierge Marie une figure prophétique et libératrice et du culte marial une pratique émancipatrice pouvant aider les chrétiens et les chrétiennes dans leurs engagements sociopolitiques.

Stratégies méthodologiques

Notre recherche se situe dans une perspective des théologies africaines de la libération et de la reconstruction. Celles-ci étant des théologies contextuelles, l'étude empruntera une des démarches triptyques de ces théologies, à savoir : la contextualisation, la décontextualisation et la recontextualisation.

La contextualisation est une analyse rigoureuse du contexte en mettant à profit les résultats les plus éprouvés des sciences humaines⁶⁹. Pour notre part, cette étape consiste, à partir d'une analyse documentaire, à faire un état des lieux respectifs de la mariologie en Afrique. À cause de la diversité des contextes des pays africains, l'état des lieux de la mariologie africaine se limitera essentiellement à l'Afrique subsaharienne, catholique et francophone.

La décontextualisation consiste à situer la question à un autre niveau où le dialogue est engagé avec d'autres contextes⁷⁰. Partant également d'une analyse documentaire, nous avons jeté notre dévolu sur le contexte de l'Amérique Latine. Le choix de ce continent est justifié par ses similitudes avec le contexte africain ; par l'omniprésence de la figure de Marie et de la dévotion mariale dans le parcours historique et social de la majorité des pays d'Amérique Latine ; par les

⁶⁹ L. SANTEDI KINKUPU, « Deux chantiers de travail dans la pratique des théologies contextuelles », dans M. CHEZA et G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Yaoundé, Karthala-Clé, 2007, p. 43-44.

⁷⁰ L. SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité », dans E. GAZIAUX (dir.), *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'École doctorale en théologie (2002-2004)*, *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, n°37, Louvain-la-Neuve, 2005, p.107-110.

liens intimes créés entre l’histoire de leur libération ; les luttes pour la souveraineté nationale et la dévotion mariale ; par la lecture patriotique, nationaliste et féministe de la figure de Marie et du culte marial.

La recontextualisation, nourrie des acquis récoltés tant par l’analyse du contexte que par le détour par d’autres environnements, est un débouchage sur une nouvelle action, un cheminement sans cesse vers plus de « vérité » et de « justice » dans les relations entre les humains et avec Dieu⁷¹. Cette étape comporte trois volets. Le premier fait une analyse littéraire des mouvements marials, de leur naissance et de leur évolution en lien avec la situation sociopolitique de la République Démocratique du Congo. Cette analyse vise à replacer ces mouvements dans leur trajectoire historique de crises traversées par le Congo/Kinshasa et à apprécier les types d’engagements accomplis par ces groupes face à ces crises.

Le deuxième volet, empirique, porte sur une étude de terrain réalisée à Kinshasa auprès de quatre mouvements marials (la Légion de Marie, le Magnificat, l’École de prière Notre Dame Vierge Puissante, Nzete Ekauka ou Groupe de « l’Arbre Desséché »). L’objectif a été celui d’analyser d’une part, à partir du culte que ces mouvements rendent à Marie, l’image qu’ils ont d’elle, et d’autre part, les traces de mariologie sociale dans les engagements qu’ils réalisent au niveau de la paroisse et de la société congolaise. Les limites temporelles imposées à la recherche pour ces mouvements vont de 1990 à nos jours. La préférence pour cette période se justifie dans la mesure où elle consacre le début de la démocratisation au Congo-Kinshasa avec ses retombées sur la situation politique, l’efflorescence des mouvements marials, la marche des chrétiens en 1992, l’apparition de la Vierge à Kingasani (un des quartiers de la ville de Kinshasa), etc.

⁷¹ *Ibidem*, p.110-112.

La démarche utilisée dans cette enquête combine quatre techniques à savoir l'observation participante et non participante, l'entretien semi-directif et l'enquête par questionnaire suivant les orientations qu'en donnent Joël Guilbert et Guy Jumel⁷², et Benoit Gauthier⁷³. Pour ces auteurs, l'observation participante consiste à étudier un groupe en participant à ses activités, à sa vie collective. L'observation non participante concerne le fait de porter son regard de l'extérieur sans participer véritablement à la vie du groupe, à son insu ou avec son accord. L'entretien semi-directif consiste à faciliter l'expression de l'interviewé en l'orientant vers des thèmes jugés prioritaires pour l'étude, tout en lui laissant une certaine autonomie. Cette méthode suppose non seulement la préparation d'une grille de thèmes, d'un cadre de références pouvant faciliter l'expression de l'interviewé, mais aussi une certaine conduite de l'entretien. L'enquête par questionnaire vise, comme l'entretien, à saisir les comportements et les opinions en interrogeant des individus.

Le troisième volet nous permettra d'atteindre le but ultime de cette thèse. Partant de l'essentiel de la mariologie africaine, nourrie par l'expérience de mariologie sociale latino-américaine et fécondée par les recherches réalisées sur le terrain, sur une base d'une lecture du Magnificat, nous risquons la proposition d'un nouveau discours de mariologie sociale pour l'Afrique.

Développement de la thèse

Cette thèse se développe en quatre grandes parties. La première partie fait un état des lieux de la mariologie africaine. Elle cherche à en connaître le contenu et les orientations tout

⁷² J. GUIBERT, G., JUMEL, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, col. Coursus, Paris, Armand Colin, 1997, p.100-112.

⁷³ B. GAUTHIER (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*. 5^{ème} édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008.

en posant un regard critique sur ce contenu. Cette partie se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre situe la mariologie dans le parcours historique de la théologie africaine contemporaine. Il rappelle les étapes essentielles, les principaux courants et les caractéristiques de cette théologie élaborée en Afrique, et décèle le déploiement du discours marial dans chacune de ces étapes. Le deuxième chapitre analyse la place de la dévotion mariale dans l'évangélisation du continent africain. Il détermine les facteurs d'ordre liturgique, pastoral et théologique qui ont favorisé l'expansion de ce culte dédié à la Vierge Marie en Afrique. Le troisième chapitre se focalise sur le rapport entre Marie et les femmes dans le processus d'inculturation des mystères marials et le combat féministe en Afrique. Il montre d'une part la manière dont les catégories culturelles, liées au rôle des femmes dans la société, appuient l'inculturation de quelques vérités sur Marie et d'autre part, la façon dont cette figure religieuse sert à la lutte menée pour la libération des femmes dans ce continent. Le quatrième chapitre examine le lien entre la mariologie et les problèmes de société en Afrique. Ce lien est établi à travers une nouvelle herméneutique de la réflexion mariale et une interprétation des visions et des apparitions mariales réalisées par certains mariologues africains.

La deuxième partie fait une analyse de l'expérience de mariologie sociale vécue en Amérique Latine dans le but de détecter quelques composantes pouvant renforcer la mariologie africaine. Cette partie contient quatre chapitres. Le premier chapitre développe l'aspect sociopolitique de la dévotion mariale en Amérique Latine. Il montre comment la figure de Marie et le culte marial qui, autrefois, avaient joué le jeu des projets politico-religieux des conquérants, des colonisateurs, des missionnaires, des dictateurs et autres responsables religieux, sont devenus des forces de résistance contre des systèmes politiques oppressifs et des sources d'inspiration pour l'engagement social. Le deuxième chapitre analyse l'anthropologie et l'herméneutique de

la réflexion et des apparitions mariales. Il détermine les caractéristiques de cette anthropologie et les facteurs qui orientent cette herméneutique de la théologie mariale en Amérique Latine. Le troisième chapitre porte sur une lecture sociale des dogmes marials. Il les dévoile comme facteurs d'une nouvelle anthropologie et porteurs d'une charge libératrice pour le peuple en général et pour les femmes en particulier. Le quatrième chapitre évalue la place occupée par la Vierge Marie et le culte marial dans le combat féministe en Amérique Latine. Il montre comment s'est réalisée la déconstruction de l'anthropologie traditionnelle de la réflexion mariale, la critique de la figure de Marie et du culte marial et la proposition d'un nouveau visage marial à même de servir dans la cause du combat féministe.

La troisième partie explore le rapport entre la pratique de la dévotion mariale et l'engagement sociopolitique des mouvements marials à Kinshasa. Elle est composée de deux chapitres. Le premier jette un regard sur le contexte de naissance et d'évolution des mouvements marials (à Kinshasa) dans leur ensemble. Il définit les facteurs internes et externes qui ont conduit à la naissance de ces groupes et apprécie la réponse apportée par ces groupes face à ces facteurs. Le deuxième chapitre fait une présentation de l'enquête sur les pratiques mariales et l'engagement sociopolitique des mouvements marials à Kinshasa. Il évalue la pertinence de la figure de Marie, du culte marial et des engagements apostolique et sociopolitique des mouvements marials.

La quatrième partie se veut une reconstruction du discours de mariologie sociale en partant d'une lecture du Magnificat. Elle est composée de trois chapitres. Le premier fait une présentation du Magnificat. Il justifie son importance en Afrique et dans d'autres contextes, explore sa délimitation, sa structure, ses origines et ses champs sémantiques. Le deuxième chapitre fait une actualisation de ce cantique en dégagant quelques aspects de la figure de Marie et une vision globale du Magnificat pouvant enrichir la pratique du culte marial en Afrique. Le

troisième chapitre présente trois axes (justice, paix et situation des femmes) sur lesquels peut porter une mariologie sociale en Afrique. Il justifie le choix de ces axes, précise quelques formes d'engagement sur ces axes et quelques moyens pour y parvenir.

PREMIÈRE PARTIE

MARIOLOGIE AFRICAINE : ÉTAT DES LIEUX ET PERSPECTIVES (1956-à nos jours)

Introduction

L'objectif de cette partie de notre recherche est de faire un état des lieux de la mariologie africaine, d'en connaître le contenu et les orientations, de poser un regard critique sur ce contenu et de proposer quelques perspectives. Cependant, l'une des tâches les plus ardues pour parler de cette mariologie produite en Afrique est celle d'en fixer ses sources scientifiques. C'est dire que chercher à dresser le bilan de la mariologie africaine et en dessiner les prospectives n'est pas une mission facile, dans la mesure où il est généralement reçu que la mariologie africaine se trouve encore dans sa phase initiale. Elle est considérée comme une des dernières-nées des branches de la théologie africaine inculturée⁷⁴ et, malgré l'effervescence de la recherche théologique en Afrique, il n'existe pas d'ouvrage systématique traitant de la théologie mariale, alors que paradoxalement le culte marial est très vivant sur le continent⁷⁵.

L'analyse de cette partie tentera de montrer que la mariologie systématique africaine est coextensive au surgissement et au développement du discours théologique africain comme

⁷⁴ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981) », dans *Ephemerides Mariologicae*, vol.64, n°4, 2012, p.441.

⁷⁵ A. LAWSON-AYEKU, « Marie dans l'art chrétien en Afrique Noire au vingtième siècle », dans *Mundo Marianista*, VI, 2008, p.96. Lire également E. ADINGRA, *La place et le rôle de Marie dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique*, Thèse de doctorat en Théologie, Dayton, University of Dayton, 2014, inédit, p.28-35.

secteur disciplinaire universitaire⁷⁶. Ces étapes coïncident avec la période de préparation et celle du débat de principe, et se poursuivent durant l'époque de la maturation et de la vulgarisation⁷⁷ de la théologie africaine. Tout en précisant que l'étude de cette partie portera essentiellement sur l'Afrique subsaharienne, sa démarche exclusivement documentaire présente un corpus mariologique d'une centaine d'ouvrages et articles en majorité catholiques et francophones (voir la section de la bibliographie intitulée « Mariologie africaine »). Ses limites temporelles vont de 1956 à nos jours.

Cette partie se divise en quatre chapitres. Le premier commence par situer la naissance et l'évolution de la théologie africaine contemporaine, avant de replacer les discours mariologiques africains dans chacune de ces étapes. Le deuxième chapitre aborde la dévotion mariale dans l'évangélisation missionnaire en Afrique. Il porte principalement sur les facteurs et les méthodes de propagation de la dévotion mariale. Le troisième chapitre explore la relation entre la Vierge Marie et les femmes à travers, d'une part, le processus d'inculturation de certains mystères marials, en l'occurrence la maternité, la virginité perpétuelle et la médiation mariales, et d'autre part, par le biais du combat féministe. Le quatrième chapitre sera réservé aux liens entre la mariologie et les problèmes de société en Afrique. Ces liens seront établis par le canal d'une nouvelle herméneutique proposée par certains théologiens et théologiennes africains, ainsi que par une lecture sociopolitique de quelques apparitions et visions mariales sur ce continent.

⁷⁶ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981) », *op.cit.*, p.442.

⁷⁷A. KABASELE MUKENGE, *La Parole se fait chair et sang. Lecture de la Bible dans le contexte africain*, Kinshasa, Médiaspaul, 2003, p.8.

CHAPITRE UN

MARIOLOGIE DANS LE PARCOURS HISTORIQUE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE

1.1. Aperçu historique de la théologie africaine contemporaine

Il serait prétentieux de vouloir récapituler, en quelques lignes, la longue et rude histoire de la théologie africaine, et de dresser l'inventaire des productions des cinquante dernières années. Il le serait de même de retracer ses grands courants, cela exigerait une certaine prudence, à cause de son origine controversée et de la complexité de ses problématiques⁷⁸. Étant une réalité fuyante et variée, il est difficile de rendre compte du développement des activités théologiques dans chaque pays ou dans chaque grande aire de l'Afrique, sans devoir faire des raccourcis, schématiser, et finalement simplifier⁷⁹. Au regard de ce qui précède, cette partie va se limiter à rappeler les étapes essentielles de l'histoire de cette théologie (naissance, période de positionnement, moment d'élaboration effective), les principaux courants qui la composent, le regard critique qu'on y porte et ses caractéristiques fondamentales.

1.1.1. Étapes essentielles de l'histoire de la théologie africaine

On admet généralement trois étapes dans l'histoire tumultueuse de la théologie africaine contemporaine : sa naissance qui comprend aussi bien quelques éléments précurseurs que

⁷⁸ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des sciences religieuses*, vol. 84, n°2, 2010, p.175-190.

⁷⁹ A. KABASELE MUKENGE, « La théologie africaine à l'aube d'un nouveau siècle », voir le lien <https://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2005/79>, consulté le 05 novembre 2014.

d'autres déterminants, notamment l'ouvrage collectif « Des prêtres noirs s'interrogent »⁸⁰ (1956), la période où cette théologie se cherche avec les débats de principe (1960-1977), et le moment de son élaboration effective et de sa vulgarisation⁸¹ (1977-à nos jours). Décortiquons chacune de ces étapes.

1.1.1.1. Naissance de la théologie africaine

On peut distinguer deux phases dans la naissance de la théologie africaine : les éléments annonciateurs, et sa naissance proprement dite. Parmi les éléments avant-coureurs, nombre d'auteurs voient, dans les mouvements d'idées qui ont précédé les indépendances africaines, les premiers pas qui ont annoncé l'aube des discours théologiques spécifiquement africains⁸². Parmi ces mouvements, il y a avant tout, la négritude avec ses ténors : Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas qui se sont occupés principalement du problème de la destruction de la culture africaine, en pensant la négritude comme une confession de foi par rapport au destin de l'Afrique⁸³. Ce mouvement, complexe, dénonce le colonialisme, rejette la domination occidentale, et défend les valeurs noires et la prise de conscience par les nègres de leur situation⁸⁴. On reconnaît à la négritude le mérite d'avoir laissé des traces dans la façon de proclamer le message évangélique au continent noir, en incitant toute une génération à se retourner vers sa tradition propre⁸⁵. La négritude, avec sa connotation politique et

⁸⁰ COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présences Africaines, 1956.

⁸¹ E. KAOBO SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, col. Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2008, p.19.

⁸² *Ibidem*, p.20-21.

⁸³ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p.49-56.

⁸⁴ C. D'ALLISON, « Qu'est-ce que la négritude ? », voir le lien <http://www.unc.edu/depts/europe/francophone/negritude/fren/introduction.htm>, consulté le 06/11/2014.

⁸⁵ B. BUJO, J. ILUNGA MUNGA, *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. I, Fribourg, Éditions Universitaires, 2002, p.7.

anticolonialiste, sera suivie par d'autres penseurs qui ont critiqué les méthodes missionnaires. C'est le cas du camerounais Mongo Beti, dans son roman « Le pauvre Christ de Bomba⁸⁶» où il qualifie de façade le christianisme prêché par les missionnaires, d'étranger à la sensibilité et à la tradition africaines⁸⁷.

L'action des auteurs qu'on qualifierait de « profanes », c'est-à-dire de non-théologiens, sera prolongée par des théologiens et des théologiennes qui ont commencé à remettre en question la théologie que les missionnaires leur transmettaient. Dans cette optique, on considère le missionnaire belge Placide Tempels comme le premier théologien à avoir amorcé un tournant théologique capital avec l'apparition de son ouvrage « La philosophie bantoue »⁸⁸. Cet ouvrage est le premier à reconnaître à un peuple africain, les Baluba du Congo, un « système philosophique développé »⁸⁹. Ce qui crée une rupture au regard de la connotation hellénistique dans laquelle on avait enfermé jusque-là la philosophie. Tempels a préconisé l'idée qu'il fallait comprendre correctement l'héritage culturel africain, si l'on voulait proclamer l'Évangile en profondeur dans le contexte de ce continent. En analysant les éléments fondamentaux de la tradition africaine, il est parvenu à décortiquer les structures de la pensée et de la religion des noirs⁹⁰.

Parlant de la phase qui a réellement vu naître la théologie africaine, les historiens et les historiennes de la théologie africaine reconnaissent dans l'ouvrage collectif « Des prêtres noirs s'interrogent » son acte de naissance,⁹¹ ainsi que le « premier témoignage d'une prise de

⁸⁶ MONGO BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence africaine, 1956.

⁸⁷ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, *op.cit.*, p.49-56.

⁸⁸ P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1956.

⁸⁹ B. SOULEYMANE DIAGNE, « Revisiter la Philosophie bantoue. L'idée d'une grammaire philosophique », dans *Politique africaine*, n°77, mars 2000, p.44.

⁹⁰ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, *op.cit.*, p. 56-59.

⁹¹ P. POUCOUTA, *Des prêtres noirs s'interrogent, cinquante ans plus tard*, Paris, ICP, 2006, p.1.

conscience collective et d'un engagement apostolique commun, à partir des préoccupations spécifiques communes aux Africains »⁹². Cette œuvre commune, de treize prêtres noirs (africains et haïtiens) trentenaires d'âge, a permis à ceux-ci de se prononcer sur la foi chrétienne qui leur avait été enseignée. Ces prêtres ont considéré d'abord que le christianisme, tel qu'il leur a été transmis dans le système de pensée occidentale, n'a pas tenu compte de la culture et de la dignité des nègres qui en étaient les destinataires. En s'opposant à la manière dont les missionnaires européens ont transmis la foi, ces premiers théologiens ont cherché des traditions religieuses et culturelles africaines pour comprendre et expliquer la foi chrétienne⁹³. Malgré certaines limites, ces théologiens et théologiennes africains de première génération ont posé le fondement de la théologie proprement africaine qui aura un impact immense sur l'avenir du christianisme en Afrique noire⁹⁴.

1.1.1.2. Débats de principe sur la théologie africaine (1960-1977)

La véritable discussion systématique sur la possibilité d'une théologie africaine a commencé dans un cadre universitaire vers les années 1960. Elle opposait un groupe d'étudiants (dont Tharcisse Tshibangu) du « Cercle Théologique » de la faculté de théologie catholique de l'Université Lovanium de Kinshasa à leur professeur, Alfred Vanneste⁹⁵. Deux positions s'affrontaient dans ce débat. D'abord celle des étudiants qui soutenaient la possibilité théorique d'avoir *une théologie de couleur africaine*. Ces étudiants, dont Tharcisse Tshibangu, affirmaient

⁹² T. NDJATE, *De la logique de l'existence négro-africaine à l'appel du mystère chrétien pour une exploitation théologique du concept tetela*, Tübingen, Katholisch Theologische Fakultät, 1984, p.68.

⁹³ E. KAOBO SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, *op.cit.*, p.21-23.

⁹⁴ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, *op.cit.*, p.60-64.

⁹⁵ T. TSHIBANGU, A. VANNESTE, « Débat sur la théologie africaine », dans *RCA*, t.5, n° 4, 1960, p.333-352.

que dans la culture africaine, il existe un système de pensée propre aux Africains et aux Africaines, utilisable, dans une certaine mesure, comme « pierres d'attente »⁹⁶ théologique pouvant servir de base à une compréhension de la révélation chrétienne. D'où il ressort qu'« une théologie de couleur africaine paraît possible »⁹⁷ toujours selon Tshibangu. Cette africanisation, d'après lui, concernerait à la fois la hiérarchie ecclésiale, les dirigeants laïques, les structures paroissiales et pastorales, les rites liturgiques et paraliturgiques, et enfin de compte « l'esprit même du christianisme »⁹⁸.

Dans la deuxième position, Alfred Vanneste, tout en défendant sa conception d'une « vraie théologie »⁹⁹, se fit l'avocat d'une "théologisation" capable de valoir dans toutes les cultures et pour toutes les races, si l'on tient en particulier le christianisme comme une religion universelle. Il montre sa sensibilité au fait que la théologie, comme les autres disciplines, a vocation de rester universelle. Pour lui, la tâche la plus urgente de la théologie en Afrique est celle de s'efforcer avant tout « d'être une vraie théologie et de prendre part à la vie théologique universelle »¹⁰⁰.

Ce débat s'est enrichi grâce à plusieurs autres discussions, notamment la position de Stunder¹⁰¹, celle de la quatrième Semaine Théologique de Kinshasa en 1968¹⁰², celle d'autres productions théologiques africaines et surtout grâce à l'apport du Concile Vatican II. En effet, l'ouverture

⁹⁶ Il se développera par la suite tout un courant de la théologie « des pierres d'attente ». Celle-ci exprime, selon Francis Appiah Kubi, l'exigence de trouver des points d'insertion de l'annonce chrétienne, *des pierres d'attente*, dans les croyances africaines, des rites, des symboles, des gestes, des institutions traditionnelles africaines éventuellement compatibles avec les données de la foi chrétienne. Cela, afin de donner au christianisme un visage africain. F. APPIAH KUBI, *Église, famille de Dieu. Un chemin pour les Églises d'Afrique*, col. Chrétiens en liberté/Questions disputées, Paris, Karthala, 2008, p.59.

⁹⁷ T. TSHIBANGU, « Vers une théologie de couleur africaine ? », dans *RCA*, t.5, n° 4, 1960, p.344.

⁹⁸ B. BUJO, J. ILUNGA MUYA, *Théologie africaine au XXIème siècle : quelques figures*, *op.cit.*, p.173-184.

⁹⁹ A. VANNESTE, « D'abord une vraie théologie », dans *RCA*, t.5, n°4,1960, p.346.

¹⁰⁰ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, *op.cit.*, p.60-64.

¹⁰¹ B. STUNDER, « Encore la théologie africaine », dans *RCA*, t.6, n°2, 1961, p.105-129.

¹⁰² V. MULAGO, « Le problème de théologie africaine revu à la lumière de Vatican II », dans *Renouveau de l'Église et nouvelles Églises*. Actes de la IVème Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, FTCK, 1968, p.115-152. Voir aussi A. VANNESTE, « Dans quel sens faut-il parler de la théologie africaine ? », dans *RTA*, t.5 1968, p.487-523.

du Concile aux autres religions va permettre d'étudier de façon moins apologétique les Religions traditionnelles africaines, aussi bien du côté catholique que protestant¹⁰³. Ces religions seront vues comme sources de la culture africaine ou partenaires indispensables du dialogue avec le christianisme¹⁰⁴.

1.1.1.3. De l'élaboration effective de la théologie africaine à sa maturation (1977- à nos jours)

Après avoir cherché sa légitimation, cette théologie est entrée dans sa phase d'élaboration effective. Deux périodes peuvent être distinguées ici : celle qui va de la fin du colloque d'Accra jusqu'à l'annonce du Synode sur l'Afrique (1978-1989), et celle de la poursuite des réflexions théologiques postsynodales (1989- à nos jours). Le colloque d'Accra (1977) sera à l'origine de la création de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA) dont le moyen d'expression sera le Bulletin de théologie africaine (BTA). Ce colloque va déterminer les grandes orientations à suivre pour l'élaboration d'un travail théologique africain. Parmi ces orientations, on peut noter la perspective œcuménique, inculturée et libératrice¹⁰⁵. Il va souligner cinq sources de la théologie africaine, en l'occurrence la Bible et l'héritage chrétien, les religions traditionnelles, l'anthropologie africaine, les Églises indépendantes et les autres réalités africaines. L'une des préoccupations majeures de cette rencontre sera l'émergence des théologiens et théologiennes africains. Ce colloque ainsi que la

¹⁰³ E. KAobo SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux, op.cit.*, p. 27-29.

¹⁰⁴ V. MULAGO, « La conception de Dieu dans la tradition bantou », dans *RCA*, t. 22, 1967, p.272-299 ; voir aussi P. KANYAMA CHUMBI, « Réflexion théologique sur la religion de nos ancêtres », dans *RCA*, t. 24, 1969, p.421-455 ; O. BIMWENI KWESHI, « Le Dieu de nos ancêtres », dans *RCA*, t.28, 1970, p.137-151.

¹⁰⁵ E. KAobo SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux, op.cit.* p.34-42.

thèse du théologien congolais Oscar Bimwenyi Kweshi¹⁰⁶ ont permis de mettre fin au débat sur la possibilité d'une théologie africaine¹⁰⁷.

Les intuitions du colloque d'Accra seront davantage approfondies par des évêques, des prêtres, des personnes consacrées, des théologiens et théologiennes et des laïcs lors de la convocation de l'Assemblée Spéciale du Synode africain (1989) dont la tâche principale sera de faire une évaluation de l'évangélisation en Afrique¹⁰⁸.

Outre la culture qui a pris un grand espace dans les réflexions théologiques africaines durant les années 60 et 70, les problèmes sociaux et politiques s'invitent dans le champ de la théologie africaine. Des voix s'élèvent, en effet, pour dénoncer les pièges d'une certaine démarche théologique qui n'a pour point de départ que la culture et qui ignore les autres problèmes sociaux du continent africain¹⁰⁹.

1.1.2. Caractéristiques de la théologie africaine

Depuis les années 1970, la théologie africaine est qualifiée de contestataire et revendicative¹¹⁰. On la qualifie également d'une théologie ouverte à l'œcuménisme, à la culture, aux problèmes du monde et au multilinguisme.

¹⁰⁶ O. BIMWENYI KWESHI, *Discours négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

¹⁰⁷T. TSHIBANGU TSHISHIKU, « Les tâches de la théologie africaine : question aux théologiens africains », dans *BTA*, vol.1, 1979, p.23-33.

¹⁰⁸ R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, Renaud-Bray, 1997, p.10. Voir aussi, M. CHEZA, *Synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p.272-273.

¹⁰⁹ J.-M. ELA, « Identité propre d'une théologie africaine », dans C. GEFFRE (dir.), *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Cerf, 1984, p.36-44.

¹¹⁰J.-P. MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.114.

1.1.2.1. Une théologie contestataire et revendicative

Cette théologie est contestataire dans la mesure où, pour se faire reconnaître comme telle, elle a dû s'affranchir de la tutelle occidentale. Ses théologiens et théologiennes ont contesté la conception européocentrique de leurs confrères occidentaux. Celle-ci pose deux problèmes : le premier est le risque d'identification de l'universalité à la civilisation occidentale ; le deuxième est qu'au nom de l'appropriation de l'universalité, les autres expressions culturelles du monde sont facilement exilées à la périphérie, alors que toutes les théologies sont à la fois situationnistes et contextuelles et participent au bien du corps mystique du Christ qu'est l'Église¹¹¹. Elle est revendicative parce qu'elle stipule le principe du droit à la différence, principe qui découle de la réponse que l'Africain est appelé à donner à la révélation chrétienne. Ce droit à la différence n'est ni incompatible avec l'unité dans la foi, ni avec le principe de communion de foi¹¹².

1.1.2.2. Une théologie œcuménique

Engelbert Mveng soutient qu'on doit comprendre cette théologie qui est œcuménique, comme la « dynamique d'unité, de réconciliation et de solidarité à l'africaine qui plonge ses racines dans la pure tradition des ancêtres ». Pour lui, « l'Afrique doit inventer ses voies vers l'œcuménisme, et procéder à la libération des Églises enchaînées par des rivalités, des divisions et des luttes pour le pouvoir »¹¹³. D'autres éléments qui justifient cet aspect œcuménique sont révélés par Emmanuel Elochukwu Uzukwu qui insiste sur le fait que les problèmes qui font surgir le discours théologique négro-africain sont vécus en commun par tous les chrétiens et par

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² A. NGINDU MUSHETE, « Unité de la foi et pluralité en théologie : un malentendu théologique », dans *Théologie du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 233-237.

¹¹³ E. MVENG, « La théologie africaine de la libération », dans *Concilium* 219, 1988, p.33.

toutes les chrétiennes. La méthode en théologie et les sources même de la théologie africaine sont partagées par tous les théologiens et théologiennes africains. De même, le témoignage primordial des premiers martyrs chrétiens d'Afrique a été rendu aussi bien par les protestants que par les catholiques. Il y a aussi la collaboration de toutes les confessions dans l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde et dans l'Association œcuménique des théologiens africains qui montre combien les théologiens sont décidés à témoigner et à travailler ensemble¹¹⁴.

1.1.2.3. Une théologie multilingue

Le multilinguisme dans la théologie africaine est le plus visible au niveau de la liturgie où les Églises africaines utilisent les diverses langues locales, régionales ou nationales. Au niveau de l'expression théologique, elles empruntent toujours, jusqu'à présent, les langues des pays étrangères (français, anglais, espagnol et portugais...). Toutefois, pour faciliter la circulation des réflexions théologiques, les théologiens africains optent pour la publication, dans une même revue, des articles en plusieurs langues. De même certains livres sont traduits d'une langue à une autre, toujours dans le même souci de la propagation des discours théologiques africains¹¹⁵. On soutient aussi que cette théologie « est vécue en langues indigènes, dans les villages et les quartiers, avant d'être traduite en langues étrangères par ses propres héritiers légitimes, les théologiens [et théologiennes] africains »¹¹⁶.

¹¹⁴ E. UZUKWU ELOCHUKWU, « Le devenir de la théologie catholique en Afrique anglophone », dans J. DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II- 1965-1999*, col. Sciences Théologiques et religieuses, Paris, Beauchesne, 2000, p.226-227.

¹¹⁵ E. KAobo SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, op.cit., p.36.

¹¹⁶ E. MVENG, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie africaine*, Yaoundé, Paris, C.L.E., Présence Africaine, 1996, p. 32.

1.1.2.4. Une théologie de la culture

Le rejet des théories missionnaires de l'implantation et de l'adaptation a conduit les théologiens et théologiennes africains à élaborer une théologie de la culture et des religions non chrétiennes résolument inductives. Leur démarche était fondée sur une conviction majeure : « on ne peut parler valablement du sens de Dieu dans une autre culture que si l'on est soi-même enraciné dans sa propre culture »¹¹⁷. Ici, l'expérience humaine et religieuse des peuples africains constitue le lieu privilégié à partir duquel le Christ peut être rencontré et reconnu par les Africains et les Africaines. Il s'agit de penser, de comprendre et de confesser Jésus-Christ présent dans l'histoire et la culture africaines. Ainsi la mission chrétienne ne part plus, comme jadis, de l'universalité abstraitement affirmée du christianisme, mais de sa particularité¹¹⁸.

1.1.2.5. Une théologie ouverte aux problèmes du monde

Depuis quelques décennies, suite aux multiples problèmes que rencontrent les pays africains, les théologiens s'interrogent à savoir s'il faut rester seulement dans un univers religieux à trois dimensions à savoir le péché, les sacrements et la grâce. Ils sont parvenus à l'idée selon laquelle on ne peut pas séparer les questions de la foi en milieu africain, des questions posées par tout un processus de recolonisation en cours dans les pays du continent. Car l'Église d'Afrique est interpellée par une série de problèmes, notamment le racisme, la pauvreté grandissante des masses paysannes, le matérialisme, les coups d'état militaires,

¹¹⁷ A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine, op.cit.*, p.51.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.52-56.

l'instabilité politique et économique et la corruption... Dans ce contexte, l'Église doit trouver une manière adéquate d'annoncer l'Évangile, de proclamer la primauté du Christ libérateur. Sans justice ni paix, l'évangélisation perdra de sa crédibilité. C'est un devoir de vigilance et de courage. L'Église doit sortir des sentiers battus d'une praxis qui l'enferme dans une sorte de sommeil dogmatique à l'égard des violations de l'humain, des brimades aveugles, des mutilations, des structures d'inégalité et de domination parmi les peuples où le système néo-colonial étend des tentacules immenses¹¹⁹.

1.1.3. Principaux courants de la théologie africaine

Les violons ne s'accordent pas entre historiens et historiennes de la théologie africaine au sujet du nombre de courants ou axes majeurs de cette théologie. Certains, comme Ngindu Mushete, en distinguent trois, à savoir la théologie missionnaire, la théologie dite africaine et la théologie noire sud-africaine ou Black Theology¹²⁰. D'autres admettent deux orientations générales, l'une de l'inculturation (Bimwenyi Kweshi, Mukuna Mutanda, E. Uzukwu)¹²¹ et l'autre de la libération (Engelbert Mveng)¹²². D'autres encore comme Étienne Kaobo Sumaïdi en distinguent quatre, en l'occurrence l'inculturation, la théologie noire, la libération et la reconstruction¹²³.

¹¹⁹ A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, op.cit., p.57-62.

¹²⁰ *Ibidem*, p.21-49.

¹²¹ O. BIMWENYI KWESHI, *Discours négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981 ; P. MUKUNA MUTANDA, « Genèse et évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives, Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FTCK, 1989, p.27-56 ; E. UZUKWU ELOCHUKWU, « Le devenir de la théologie catholique en Afrique anglophone », dans J. DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, op.cit., p.61-90.

¹²² E. MVENG, « La théologie africaine de la libération », dans *Concilium*, 219, 1988, p.31-51.

¹²³ E. KAOBO SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, op.cit., p.56.

Pour notre part, tout en prenant en compte des courants précédents, nous pensons en retenir cinq, à savoir la théologie de l'adaptation ou des pierres d'attente, la théologie de l'incarnation ou de l'inculturation, la théologie noire ou Black theology, la théologie de la libération et la théologie de la reconstruction.

1.1.3.1. Théologie de l'adaptation ou des pierres d'attente

Les tenants de cette théologie (Tempels, Mulago, Kagame, Lufuluabo, Nothomb) rêvent d'une *Église à couleur africaine, d'un christianisme à visage africain*. Il s'agit de comprendre le destinataire de l'Évangile, de pénétrer sa mentalité, sa culture, sa philosophie et de greffer le message chrétien à l'âme du prosélyte¹²⁴. Cette théologie établit une continuité entre le christianisme et la foi chrétienne. Elle invite les cultures africaines sur le champ de l'évangélisation afin que le peuple récemment converti pense et vive le christianisme avec son âme propre¹²⁵. L'adaptation est la présentation du message chrétien dans son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ¹²⁶. Pour y arriver, ces théologiens et théologiennes envisagent de « creuser, fouiller, déblayer avec patience le terrain rocaillieux des superstitions, et d'entreprendre un laborieux pèlerinage aux sources de la pensée nègre pour y trouver les valeurs préchrétiennes, pour y découvrir les valeurs de l'âme africaine qui sont compatibles avec la foi chrétienne »¹²⁷.

¹²⁴ A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine, op.cit.*, p.34-49.

¹²⁵ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.178.

¹²⁶ V. MULAGO, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantus du Congo », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent, op.cit.*, p.22-23.

¹²⁷ *Idem*.

Le principal mérite de cette théologie, selon Ngindu Mushete, est de nous avoir rappelé la nécessité de l'incarnation du message évangélique dans les cultures autres que l'europpéenne. Cette théologie a eu une influence sur l'africanisation du personnel ecclésiastique, de la pastorale, de la catéchèse, de la liturgie, etc.¹²⁸ Cependant, on lui a reproché, non seulement sa méthode théologique basée sur le concordisme, mais aussi un christianisme enveloppé et structuré par la conceptualité philosophique et métaphysique de la culture occidentale. Par conséquent, elle est encore inapte à rendre compte de l'impératif de libération de l'homme africain, à mettre en lumière la force *subversive* de l'Évangile contre les forces de mort qui enserrant l'Afrique¹²⁹.

1.1.3.2. La théologie de l'incarnation ou de l'inculturation.

Les bases de cette théologie sont jetées par les travaux des théologiens Anselme Tatiana Sanon¹³⁰ et Jacob Agossou¹³¹. Ils seront suivis par la déclaration des évêques d'Afrique et Madagascar présents au quatrième synode épiscopal mondial de 1974¹³². Leur message va récuser la démarche théologique de l'adaptation et promouvoir celle de l'incarnation, en considérant la culture comme terreau de l'incarnation de l'Évangile et de la pratique sacramentelle, et lieu de la refonte du donné révélé¹³³. Plus tard, le concept d'incarnation fera place à celui d'inculturation qui « signifie que le christianisme doit être planté dans l'humus de

¹²⁸ A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, *op.cit.*, p.34-49.

¹²⁹ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.179.

¹³⁰ A. TATIANA SANON, *Tierce église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Paris, Beauchesne, 1972.

¹³¹ J. AGOSSOU, *L'homme et le Dieu créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de la participation vitale à une théologie anthropocentrique*, Paris, Beauchesne, 1972.

¹³² « Promouvoir l'Évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au quatrième synode épiscopal mondial », dans *Documentation catholique* 1664 (1974), p. 995-996.

¹³³ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.180.

la culture africaine, de sorte qu'il soit transformé en chair africaine, et qu'en même temps il transforme cette chair, notamment la culture africaine »¹³⁴. Pour Jean-Paul Messina, « il y a donc, dans l'inculturation, un principe dialectique et dynamique. C'est d'abord l'Évangile qui rejoint la culture pour se laisser traduire dans le langage de celle-ci ; c'est ensuite la culture elle-même qui en sort renouvelée »¹³⁵. Pour le contexte africain, ce processus a aussi permis de reconnaître sa culture, de l'accepter et d'affirmer qu'elle peut accueillir et véhiculer l'Évangile à l'instar de toutes les autres cultures dites chrétiennes. Ainsi, « derrière le problème de l'inculturation de l'Évangile en situation africaine, il y a la recherche de la légitimation de sa culture. Dans ce sens, ce processus devient une levée progressive ou brutale de l'interdit sur la culture des Africains et des Africaines et sa libération par rapport à la culture occidentale »¹³⁶. Ici, l'annonce de l'Évangile prend au sérieux l'aire culturelle africaine avec ses langues, ses symboles, ses rites et sa vision du monde, pour permettre l'accueil et l'adoption de la Bonne Nouvelle du Salut en Jésus le Christ.

Par ailleurs, face à la prolifération vertigineuse de la pauvreté endémique et de l'annihilation anthropologique du négro-africain, face aux multiples problèmes aux niveaux économique, politique, social et culturel que rencontre la majorité des pays africains, la théologie de l'inculturation reçoit des critiques acerbes. Déjà en 1985, Éloi Messi Metogo prenait ses distances vis-à-vis d'une théologie de l'inculturation qui part des valeurs culturelles traditionnelles exaltées. Il proposait « de redéfinir les valeurs dans un contexte nouveau, et abandonner les incantations sur l'âme noire »¹³⁷. Kā Mana fait de même en voyant dans

¹³⁴ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine, op.cit.*, p.65.

¹³⁵ J.P. MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.129.

¹³⁶ F. OUAMBA, « Les enjeux de l'inculturation en Afrique », voir le lien <http://www.eglise-reformee-mulhouse.org/el/eld2.htm>, consulté le 11 novembre 2014.

¹³⁷ E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthodes en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985, p.47.

l'inculturation un mouvement d'une certaine élite africaine, mouvement dont l'impasse illustre les difficultés qu'il y aurait à vouloir décider de penser la foi chrétienne selon la logique des traditions culturelles dont on ne se demande pas préalablement si elles traduisent ou non les options réelles des peuples au nom desquels on parle, et si elles correspondent à leurs visées de fond et aux structures concrètes de leur imagination¹³⁸. Kambale Kandiki soutient que cette théologie conforte la bonne conscience des bourreaux des masses paysannes africaines, condamnées à vivre dans des conditions socio-économiques déshumanisantes qui dénaturent l'image de Dieu en l'homme. Il la considère comme une réflexion théologique qui sous-tend une exaltation démesurée de l'exhumation folklorique, voire passéiste, des valeurs culturelles négro-africaines. Ainsi elle ne revêt aucune valeur opératoire susceptible de contribuer à la transformation qualitative de la pratique politique et socio-économique africaine contemporaines¹³⁹. Ces critiques seront à la base de la naissance de la théologie de la libération.

1.1.3.3. La théologie noire ou Black theology

Née aux États-Unis, la théologie noire apparaît dans les années 60 autour de deux figures de la lutte contre le racisme blanc, Malcolm X et Martin Luther King. Pour Bruno Chenu, tout, dans cette théologie, peut se résumer en cette question qui porte gravement la problématique générale : « Comment parler de Dieu (King) dans un monde qui ne rend pas justice aux Noirs (Malcon X) ? »¹⁴⁰. L'influence de la théologie noire américaine (et spécialement les écrits de

¹³⁸ KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé, Karthala, Ceta-Clé, Habo, 1994, p.30-34.

¹³⁹ V. KAMBALE KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », dans F. HOUTART (dir.), *Théologie de la libération*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 2000, p.101-124.

¹⁴⁰ B. CHENU, « Vitalité de la théologie noire-américaine. La montée de la sève féminine », dans *Telega*, 2, 1995, p.19.

James H. Cone¹⁴¹) est entrée en Afrique du Sud vers les années 70 avec le durcissement du système de l'Apartheid. Elle a favorisé le développement de la théologie noire sud-africaine dont le berceau sera le *Mouvement de la conscience noire* fondé par Steve Biko en 1976¹⁴². Ce mouvement s'est développé parmi les Noirs des villes, surtout parmi les étudiants, pour faire prendre conscience à la communauté noire de sa situation, de son identité et des moyens de provoquer le changement. Le mouvement fit preuve d'un puissant dynamisme qui rassembla Africains, Métis et Indiens à la recherche de nouvelles voies pour combattre l'Apartheid, depuis l'interdiction de l'African national congress (ANC) et du Panafrican Congress (PAC). Par ses membres, le mouvement plongeait ses racines dans les Églises. Il s'agissait en fait d'un réveil spirituel et d'une redécouverte de la culture africaine, d'une sorte de « Renaissance noire », de l'élaboration d'une philosophie et d'une praxis pour la libération¹⁴³.

Le message central de cette théologie se résume à travers trois concepts-clés de la théologie noire américaine : négation, affirmation et libération. La négation concerne la dénonciation de la théologie que lui a léguée la chrétienté occidentale : « Une théologie de compromis et de soumission, une spiritualité individualiste orientée vers un autre monde, une théologie qui se désintéresse des réalités de notre monde, sauf quand il s'agit de proclamer que l'ordre existant est voulu par Dieu »¹⁴⁴. L'Apartheid est alors dénoncé comme une hérésie, et l'on recourt à l'analyse critique pour démasquer les mécanismes d'oppression, y compris le rôle de la

¹⁴¹ J. COME JAMES, «Black theology: Its Origin, Method and Relation to Third World Theologies », dans *BTA*, vol.VI, 11, 1984, p.22-28, voir aussi R. FRIEDLI, «Théologie pertinente en Afrique Australe. Remarques à propos des efforts de contextualisation dans la Black Théologie », dans *Les Quatre Fleuves* 10, 1979, p.83-90.

¹⁴² S. BIKO, *Conscience noire. Écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

¹⁴³ B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987, p.110-112.

¹⁴⁴ A. BOESAK, « L'Église noire et le futur », dans *Cahiers protestants*, 12, octobre 1980, p.10.

théologie blanche qui masque le crime de l'Apartheid¹⁴⁵. Ainsi, la théologie noire apparaît ici comme une théologie de désaliénation, de protestation à l'égard d'un système d'apartheid verrouillé par la religion. Elle dévoile le péché du « capitalisme racial » qui lie oppression raciste et exploitation économique¹⁴⁶.

L'affirmation a des liens avec la création des Noirs. Cette théologie affirme que les Noirs ont été créés à l'image de Dieu, que leur couleur est un don de Dieu, pas une malédiction biologique. L'affirmation de sa dignité et de la prise de conscience des valeurs africaines qui sont les siennes.

La caractéristique majeure de cette théologie étant la révolte contre l'oppression selon Desmond Tutu, les théologiens et théologiennes sont totalement engagés dans la lutte pour la libération des Noirs soumis à l'exploitation des Blancs en Afrique du Sud. Ici, Dieu est le Dieu des pauvres et des opprimés. L'image du Dieu libérateur du Noir domine le paysage de la théologie noire d'Afrique du Sud¹⁴⁷.

Ainsi, la théologie noire, ayant dépoussiéré le Dieu chrétien devient une théologie de la libération. Ici, l'Exode exprime une symbolique fondamentale, un mouvement qui traverse l'histoire. Cette théologie cherche à instaurer un ordre social entièrement nouveau. Cette libération concerne aussi bien l'homme noir que l'homme blanc, ainsi que l'Évangile¹⁴⁸.

¹⁴⁵ ELOCHUKWU E. UZUKWU, « L'Afrique anglophone », dans J. DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, col. Sciences théologiques et religieuses, Paris, Beauchesne, 2000, p.241.

¹⁴⁶ B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, op.cit.*, p.113.

¹⁴⁷ ELOCHUKWU E. UZUKWU, « L'Afrique anglophone », *op.cit.*, p.240-243.

¹⁴⁸ B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, op.cit.*, p.114-115.

1.1.3.4. La théologie de la libération

Celle-ci a pour source d'inspiration les théologiens de l'Amérique du sud et présente l'histoire du peuple de Dieu comme une histoire de libération. Elle est mise en avant-plan par plusieurs théologiens et théologiennes africains, en particulier Jean-Marc Ela, Engelbert Mveng, Benoît Awazi Mbambi Kungua. Jean-Marc Ela part de la démonstration de la manière dont les sociétés africaines postcoloniales sont dans une relation de grave dépendance économique et politique et à la merci des dictateurs et des multinationales qui les exploitent. Tout en les dénonçant, il fait découvrir « l'Afrique d'en bas », celle des pauvres, des laissés pour compte. C'est là que surgit pour lui la tâche et l'engagement de l'Église. Celle-ci doit jouer un rôle prophétique afin que l'Évangile du Christ triomphe et soit Bonne Nouvelle pour ces milliers de personnes qui souffrent chaque jour. La théologie et la pratique de la foi doivent permettre à « cette Église d'en bas » d'être vraiment libérée. En outre, pour lui, si Dieu est venu sauver l'humain tout entier, il faut par conséquent mettre un terme à la théologie du salut des âmes qui « veut conduire les âmes au ciel comme si la terre n'existait pas ». Il prône alors l'urgence pour l'Afrique d'entrer dans une réflexion où les plus importantes questions seront moins l'avenir de l'âme que l'engagement d'un peuple dans la lutte pour sa libération de la pauvreté, de la misère des injustices liées aux gestions calamiteuses des politiques néo-coloniales¹⁴⁹. Engelbert Mveng soutient qu'à travers la théologie de la libération, il est question de « l'accomplissement de la libération totale de l'homme [l'humain] dans sa rencontre quotidienne avec Dieu »¹⁵⁰. Il élabore une spiritualité de la rencontre comme condition de transformation des structures politiques,

¹⁴⁹ Pour un approfondissement des thèses de l'auteur, se référer à ses principaux ouvrages : *Le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1980; *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985; *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

¹⁵⁰ E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p.16.

économiques et sociales. Il suggère une pratique rigoureuse des béatitudes, qui selon lui, est garante de la réconciliation et de la libération du cosmos tout entier¹⁵¹.

Benoît Awazi Mbambi Kungua réagit face à l'inaptitude des grandes théories à transformer les sociétés africaines, aux échecs des politiques postcoloniales à lutter contre la marginalisation de l'Afrique par la mondialisation technocratique, marchande et néolibérale. Il propose sur le plan épistémologique les méthodes de « survie », développées par les sociétés africaines étranglées. Cette survie, selon lui, se déploie dans la résistance politique et économique, mais plus encore dans la capacité légendaire de l'âme africaine à entrer en communion avec le divin. Cette résistance se traduit dans les communautés négro-africaines par une propension croissante à la pratique d'exorcismes et de prières de délivrance, comme on le voit dans plusieurs églises pentecôtistes qui donnent une place prépondérante à la guérison spirituelle, signe de la capacité négro-africaine de se construire une destinée spécifique, loin de la prétention globalisatrice de la technoscience et des forces de mort qui l'assaillent¹⁵².

La théologie africaine de la libération n'échappe pas non plus aux critiques. Les ténors de la théologie de la reconstruction reprochent à ce courant d'être insuffisant, parce qu'il ne s'attarde presque uniquement qu'à l'Occident comme bouc émissaire des malheurs africains¹⁵³. Cet accent unilatéral, lorsqu'il s'agit d'établir les responsabilités dans la crise multisectorielle que traverse l'Afrique, néglige et feint d'ignorer de manière presque aberrante la responsabilité des

¹⁵¹ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.181-183.

¹⁵² B. AWAZI MBAMBI NKUNGWA, *Le Dieu crucifié en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 172.

¹⁵³ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p.41-42.

Africains eux-mêmes¹⁵⁴. Ils dénoncent aussi la déficience de l'engagement social et politique concret des théologiens de la libération.

1.1.3.5. La théologie de la reconstruction.

L'idée de la théologie de la reconstruction a été lancée par le théologien protestant kenyan Jesse Mugambi, lors de la Sixième Assemblée générale de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) tenue à Lomé en 1987. Pour lui, « l'Afrique aujourd'hui requiert une théologie de reconstruction à l'instar de celle dont le roi Josias avait besoin en 622¹⁵⁵ ». Il prône le passage de la théologie de la libération à la théologie de la reconstruction. Le concept a été repris et hissé au plus haut point de la conceptualisation théologique par le philosophe et théologien congolais Kā Mana qui, tout en projetant la reconstruction globale de l'Afrique, propose de penser le christianisme comme faisant partie intégrante de l'Afrique. Car, dit-il, « aujourd'hui, le christianisme est devenu essentiellement une affaire interne à l'Afrique. Il est nôtre¹⁵⁶ ». L'ère de l'incarnation de la foi dans les cultures africaines est révolue, de même que celle des pamphlets contre l'œuvre missionnaire et coloniale¹⁵⁷. Il s'attaque à l'imaginaire social négro-africain constitué de six mythes qui sont des représentations chimériques de la réalité : les mythes de l'Occident, de l'identité africaine, de l'indépendance, du pluralisme politique et de la démocratie. Il appelle à la transformation de ces mythes qui hantent les Africains en

¹⁵⁴ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.183-184.

¹⁵⁵ J.-N.K. MUGAMBI, « L'avenir de l'Église et l'Église de l'avenir en Afrique », dans A. KARAMAGA, J.-B. CHIPENDA, J. MUGAMBI, C.-K. OMARI, *L'Église d'Afrique, pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Défis africains, CETA, 1991, p.36-37.

¹⁵⁶ KĀ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, *op.cit.*, p.8.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.93-99.

« problèmes qui nous font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui nous font agir, changer les énergies qui nous font agir en nouvelle raison de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire fondamentalement¹⁵⁸». D'où, il faut « sortir de l'ère du rêve, de l'illusion et des cris de révolte pour nous mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe et de la reconstruction de nos sociétés¹⁵⁹».

Comment la mariologie africaine s'est-elle illustrée, aussi bien dans ce parcours historique de la théologie africaine que dans ses différents courants ? Le point qui suit tente de répondre à cette question.

1.2. Mariologie africaine dans la phase de la naissance de la théologie africaine

1.2.1. Discours marial dans les éléments précurseurs de la théologie africaine

D'entrée de jeu, la présence mariale est perceptible dans l'ouvrage qui inaugure la venue au monde de cette théologie¹⁶⁰. Dans ce collectif, on découvre, vers la fin, quatre prières¹⁶¹ (sous forme de poèmes) adressées à la Vierge Marie. La prière de Jérôme Bala s'oriente vers trois directions : l'exposé à la Vierge Marie de la situation et des espérances de ses enfants, la

¹⁵⁸ KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'Éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p.18.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.110.

¹⁶⁰ L'ouvrage auquel nous faisons allusion est le Collectif « *Des prêtres Noirs s'interrogent* », ouvrage mémorable qui est considéré comme le document fondateur de la théologie africaine.

¹⁶¹ Les quatre prières (poèmes) sont l'œuvre de : J. BALA, « *À Notre Mère* », A. KAGAME, « *Ode à la Vierge Immaculée* », A. ABBLE, « *La Vierge Noire* », Gérard Bissainthe, « *Prière de l'homme noir à Notre Dame du monde Noir* ».

demande et la supplication ainsi que l'éloge adressé à la Mère du Ciel. Parlant justement de la situation des Noirs, il dit à la Vierge qu'ils sont en retard : leurs souffrances durent, les autres ont parlé d'eux sans qu'eux-mêmes ne comprennent, ils sont angoissés maintenant qu'ils ont compris qu'« ils étaient témoins des problèmes qui les concernaient ». Quant à leur espérance, elle se décline en termes de voir « la perdrix annoncer la naissance du jour » ou les coqs chanter « le jour nouveau-né ».

Au sujet de la doléance qu'il fait à Marie, il la supplie d'aider ses enfants à ne pas désertier ses louanges, mais surtout qu'ils soient sensibilisés aux choses de Dieu, aux choses surnaturelles, qu'ils se soucient de l'unité entre Noirs, mais aussi avec les autres races, de l'amour, de la pureté, de la fraternité de la vérité, de la justice et de la charité. Quant aux éloges faits à Marie, il montre qu'elle est la gloire, l'allégresse des Noirs. Et étant ainsi, ses enfants la louent, l'exaltent, l'honorent en sculptant ses images avec les matières précieuses de leur pays. Ils vantent sa beauté en la comparant « au matin sans cesse renouvelé dans la jeunesse et la fraîcheur », « au bouquet de palmier se balançant sous le ciel éclatant et bleu », « à la fontaine claire jaillissant parmi les rochers », « à la lune voguant dans le ciel lavé par les tornades »¹⁶².

La prière d'Albert Abble est un plaidoyer pour une Vierge Noire. Contrairement à celle qui leur a été présentée, ce prêtre en veut une qui soit de sa couleur, noire. Cet appel pressant se justifie dans la mesure où les autres races lui ont déjà prêté leurs couleurs ou l'ont représentée semblable à leurs femmes. Ainsi lance-t-il un cri strident au peintre indigène pour la réalisation de cette image qui fera que Marie ressemble à une mère africaine portant Jésus au dos¹⁶³.

¹⁶² J. BALA, « À Notre Mère », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présences Africaines, Cerf, 1957, p.271-276.

¹⁶³ A. ABBLE, « La Vierge noire », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présences Africaines, Cerf, 1957, p.279-280.

L'invocation que Gérard Bissainthe adresse à la Vierge Marie est d'abord une volonté de lui attribuer une identité : celle d'être noire. Sa Vierge est comparée à la femme du Cantique des cantiques : Noire mais belle, claire. Noire, elle l'est dans la nuit des désespoirs et des espérances des noirs. C'est en épousant et en comprenant cette nouvelle identité qu'elle peut faire venir sur les Noirs la lumière du Christ, la grâce dans leur déchirement, dans leur écartèlement, même si ces derniers ne l'ont jamais chantée ni priée dans leur langue. Cependant, du fond de leur désespoir, de leur dépaysement et de leur délaissement, les Noirs ne perdent pas espoir, car ils espèrent *enfanter* un jour un Christ fait chair de leur chair, chair sombre d'hommes noirs¹⁶⁴.

Comme nous pouvons le constater, les accents qui se dégagent de ces prières, reflètent la problématique générale assumée par les auteurs de l'ouvrage : l'interrogation « sur leur avenir et, plus encore, sur l'avenir d'un christianisme venu tout droit d'Occident et dont ils perçoivent chaque jour la fragilité »¹⁶⁵. Cela se traduit par l'appel à l'incarnation de la figure de Marie dans la culture africaine, à la dénonciation de l'arrière-fond culturel occidental avec lequel Marie a été présentée et avec lequel les Africains et les Africaines l'ont priée. On le déchiffre aussi dans les intentions présentées à cette Vierge où la situation du Noir est mise en exergue. On le perçoit enfin dans l'appel qu'on lui lance pour qu'elle les aide à retrouver l'identité perdue ou bafouée, suite à l'action des colons et des missionnaires.

¹⁶⁴ G. BISSAINTHE, « Prière de l'homme noir à Notre Dame du monde Noir », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présences Africaines, Cerf, 1957, p.281-283.

¹⁶⁵ P. POUCOUTA, *Des prêtres noirs s'interrogent, cinquante ans plus tard*, *op.cit.*, p.2.

1.2.2. Discours marial dans le débat de principe sur la possibilité de l'existence de la théologie africaine

Le discours marial apparaîtra aussi à travers les débats qui ont posé les principes de la possibilité d'une théologie spécifiquement africaine à deux niveaux : le premier niveau porte sur la recherche épistémologique qui devrait poser les fondements de la théologie africaine comme science¹⁶⁶. La mariologie africaine étant une des disciplines de la théologie africaine sera concernée par les recherches du fondement épistémologique de cette théologie. Le deuxième palier concerne la manière dont les théologiens et les théologiennes africains ont reçu les enseignements du Concile Vatican II, concernant aussi bien la figure de Marie que toute la réflexion mariale.

1.2.2.1. Mariologie dans la recherche du fondement épistémologique de la théologie africaine

La problématique précise de la théologie africaine durant son épisode de recherche (1960-1977) était spécifiquement universitaire. Il était question de la *scientificité* de cette théologie. Elle cherchait à affiner le sens qu'elle entendait donner à son caractère scientifique, avec une réflexion fondamentale d'une certaine tenue. Le débat est passé des adaptations de surface à une réflexion des profondeurs sur la nature du travail scientifique en théologie, sur le

¹⁶⁶ Les termes science, scientificité, caractère scientifique que nous employons ici sont ceux du débat de cette époque (1960). Nous les utilisons en gardant à l'esprit qu'aujourd'hui, dans certains contextes, le statut scientifique de la théologie est remis en question. On peut lire à ce propos : M. LOBO, *La théologie est-elle une science ? Rationalité, culture et religion dans le premier enseignement (1919-1926) de Paul Tillich*, col. Études de théologie et d'éthique, vo.7, Berlin, Lit Verlag, 196p., H. DUMÉRY, C. GEFFRÉ, J. POULAIN, « Théologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 3 août 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/theologie/>.

statut du donné révélé, du dogme et du langage qui les exprime et sur les propositions concrètes dans les différentes disciplines théologiques¹⁶⁷. La mariologie africaine a suivi les traces de ces recherches, notamment en ce qui concerne le statut du dogme et du langage qui les expriment.

L'un des exemples palpant, montrant cette mariologie sur le chemin de la théologie africaine durant cette phase, est l'ouvrage de Tharcisse Tshibangu¹⁶⁸. Cet écrit, dont la visée est l'analyse et la méthode à utiliser en théologie pour que cette dernière soit considérée comme une entreprise scientifique, a été intéressant pour la mariologie, non seulement parce qu'elle n'est pas une discipline close, mais aussi parce que les principes de l'herméneutique du dogme chrétien que Tshibangu met en lumière et la question du rapport entre la Révélation et l'histoire qu'il évoque, concernent pleinement la mariologie systématique africaine¹⁶⁹.

Le livre du théologien congolais aborde la question des dogmes mariaux, en particulier l'Immaculée conception et l'Assomption, dans le cadre d'abord de la fonction de l'Esprit-Saint par rapport à la clôture de la Révélation objective ou son approfondissement continu aux niveaux tant objectif que subjectif ; ensuite au stade de la distinction entre l'objet et les méthodes spécifiques de l'histoire même des dogmes par rapport à la théologie historique¹⁷⁰. Ainsi Tshibangu souligne par exemple que le dogme de l'Assomption relève de ce qu'il appelle un « implicite qui repose sur la réalité de la foi » de l'Église. C'est la foi de l'Église qui est le lieu théologique qui nous aide à découvrir la présence continue, dans l'implicite vécu, de la vérité de l'Assomption. Cependant, pour le théologien congolais, toute interprétation des dogmes, les

¹⁶⁷ E. NTAKARUTIMANA, « Où en est la théologie africaine ? », dans L. SANTEDI KINKUPU (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2007, p.232-245.

¹⁶⁸ T. TSHIBANGU TSHISHIKU, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1965.

¹⁶⁹ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981), *op.cit.*, p.455.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.456-457.

mariologiques incluses, exige un engagement qui ne puisse pas éliminer la critique, un examen qui assume les hypothèses de travail, la vérification en vue d'aboutir au *sentire cum ecclesia* parfait¹⁷¹. Ici il pose la question de la hiérarchie des valeurs, de la détermination rigoureuse des sources, de leurs assertions, de l'examen des personnes, des institutions, des circonstances qui annoncent et contiennent la vérité sur le donné révélé. Les réponses qu'il donne, d'après Muzumanga, sont déterminantes dans l'herméneutique des dogmes. Elles l'aideront dans son examen et l'évaluation des sources chrétiennes qui serviront de support fiable à sa théologie dans sa recherche de la garantie scientifiquement critique du donné révélé. Ces questions sont nécessaires dans l'étude de tous les dogmes relatifs à la Vierge et surtout à la question relative à la médiation de la Vierge dans le mystère de la Rédemption¹⁷².

1.2.2.2. La mariologie africaine dans la réception des enseignements du Concile Vatican II

Le mouvement théologique africain est l'un des lieux de la réception du Concile Vatican II. Cela est dû au fait que la théologie africaine a beaucoup bénéficié de ce Concile. Étant essentiellement pastoral, ce Concile a rejoint profondément les attentes de l'Afrique, car il s'est emparé en son temps des questions qui préoccupaient alors quelques esprits africains et qui allaient mobiliser pour longtemps les communautés chrétiennes¹⁷³. Pour Kaobo Sumaïdi, qui fait une lecture de Lg 53 et Ag 22, « dans ses textes, le Concile Vatican II, en s'ouvrant au monde contemporain, reconnaît l'historicité de chaque culture et va prendre en compte la

¹⁷¹ T. TSHIBANGU TSHISHIKU, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, *op.cit.*, p.366.

¹⁷² F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981) », *op.cit.*, p. 459-462.

¹⁷³ A. KABASELE MUKENGE, « La théologie africaine à l'aube d'un nouveau siècle », voir le lien <https://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2005/79>, consulté le 05 novembre 2014.

diversité des cultures humaines. En reconnaissant la diversité des cultures, le Concile Vatican II acceptait, par le fait même, le principe de la diversité théologique selon les aires socioculturelles et une relecture contextuelle de la Bible et de la Tradition »¹⁷⁴. Cette ouverture, qui ne s'est pas seulement arrêtée aux cultures, s'est étendue même aux autres religions. Ce qui précède va permettre aux religions traditionnelles africaines d'obtenir une considération positive et de devenir par le fait même partenaires indispensables pour le dialogue avec le christianisme¹⁷⁵.

De plus, par la réception du Concile Vatican II, le mouvement théologique africain souscrivait aux orientations de ce même Concile dans divers domaines. C'est ainsi que dans le domaine mariologique, les théologiens et les théologiennes africains de l'époque ont obéi aux directives du chapitre huit de *Lumen Gentium* qui indique la perspective juste dans laquelle toute doctrine et toute piété mariales doivent se situer : « En conséquence, le saint Concile, au moment où il expose la doctrine relative à l'Église, en qui le divin Rédempteur opère le salut, entend mettre soigneusement en lumière la fonction de la bienheureuse Vierge dans le mystère du Verbe incarné et du Corps mystique, et d'autre part, les devoirs des hommes rachetés envers la Vierge, Mère du Christ et mère des hommes, spécialement celle des fidèles »¹⁷⁶.

Ainsi, pour le Concile, le Christ est le centre de l'Église ; il l'est donc aussi pour Marie. D'où le discours sur Marie devient un témoignage sur l'incarnation de Jésus. La place particulière qu'elle occupe par rapport au Christ comme Mère du Seigneur, détermine aussi sa place dans

¹⁷⁴ E. KAOBO SUMAIDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, op.cit., p. 26-27.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.28.

¹⁷⁶ L.G., n°54.

l'Église¹⁷⁷. En d'autres termes, le mystère de Marie est intimement lié au mystère du Christ et à celui de l'Église. Par rapport au mystère de Jésus, Marie est perçue en dépendance sotériologique de son Fils Jésus, d'où tous les honneurs rendus à Marie le sont par les mérites de son Fils Jésus, Sauveur de l'humanité¹⁷⁸. C'est le principe de la hiérarchie des vérités, principe qui fait de la théologie mariale, au sens littéral du terme, une réalité, non pas secondaire, mais seconde par rapport au Christ dont elle dépend et de qui elle reçoit sa légitimité. Ce principe a pour corollaire qu'à partir du donné biblique fondamental, il est permis, voire requis de tirer les conséquences de foi et de piété qu'il induit et qui ne le contredisent pas¹⁷⁹.

En relation au mystère de l'Église : « La bienheureuse Vierge est liée intimement à l'Église par le don et la charge de la maternité divine qui l'unit à son Fils, le Rédempteur, de même que par les grâces et les fonctions singulières dont elle est investie. La Mère de Dieu est la figure de l'Église, comme l'enseignait déjà saint Ambroise, et cela dans l'ordre de la foi, de la charité et de l'union parfaite avec le Christ »¹⁸⁰.

Les orientations conciliaires précédentes trouveront un écho favorable en Afrique à deux niveaux : théorique et pratique. Au niveau théorique, les théologiens/es (mariologues) africains réserveront une place prépondérante à la fois aux paradigmes dogmatiques et aux options biblique, doxologique et théologique des recommandations du Concile Vatican II dans leurs réflexions mariales. Leur souci sera de se réapproprier la mariologie de Vatican II et de voir son

¹⁷⁷ R. DE HAES, « Marie au Concile Vatican II et dans la théologie postconciliaire », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.10.

¹⁷⁸ L. SANTEDI, « Marie et l'inculturation de la foi au Congo : résistances et approches nouvelles en théologie mariale en Afrique », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, op.cit., p.194.

¹⁷⁹ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la communion des Saints*, Paris, Bayard, Centurion, 1999, n°189-207.

¹⁸⁰ L.G., n°63.

émergence dans la réflexion mariologique en Afrique¹⁸¹, ou encore d'étudier sa réception du point de vue biblique en Afrique, et d'analyser ses implications pour les recherches mariologiques¹⁸². Il sera également question d'analyser la dévotion mariale dans certains pays à la lumière du chapitre huit de *Lumen Gentium*¹⁸³. Toujours en lien avec Vatican II, les théologiens/es africains auront aussi à cœur d'étudier certains dogmes. On le voit dans l'analyse qu'Eboussi Boulaga fait de la maternité virginale de Marie. Pour lui, cette maternité est essentiellement christique. Elle se comprend à partir de l'eschatologie de Jésus devenu Christ et Seigneur. Elle doit se moduler sur l'exister du Ressuscité qui est le Christ. Elle se découvre par la saisie pertinente de la Pâque du Christ, en relation étroite avec la mission propre de l'Esprit-Saint¹⁸⁴.

Au niveau pratique, le souci sera de réajuster le culte marial à la lumière de chapitre huit de *Lumen Gentium*. Parmi les domaines qui seront concernés, il y a la liturgie, la pastorale, les représentations et les diverses célébrations mariales¹⁸⁵. Le culte de Marie sera l'un des aspects innovateurs de la liturgie des Églises africaines, dans ses extensions variées de prières et de pratiques, incluant particulièrement le chant liturgique, l'art sacré et les objets religieux. Au

¹⁸¹ J.-P. SIEME LASOUL, « *La réappropriation de la mariologie de Vatican II et l'émergence d'une réflexion mariologique en Afrique* », voir le lien <http://www.pami.info/pamiculturaleView.php?lg=fr&id=367>, consulté le 03 août 2015.

¹⁸² P. POUCOUTA, « *Réception de Vatican II du point de vue biblique en Afrique, et ses implications pour les recherches mariologiques* », voir le lien <http://www.pami.info/pamiculturaleView.php?lg=fr&id=367>, consulté le 03 août 2015.

¹⁸³ J.-M. BUKENYA BIRBONWA, *The Devotion to Mary in Uganda in Light of the Doctrine of chap. VIII of Lumen Gentium*, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1979.

¹⁸⁴ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 139-140. Cité également par F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981) », *op.cit.*, p.469-472.

¹⁸⁵ J.-M. BUKENYA BIRBONWA, *The Devotion to Mary in Uganda in Light of the Doctrine of chap. VIII of Lumen Gentium*, *op.cit.*, p.85.

niveau des chants, beaucoup d'hymnes et de cantiques seront composés, en langue locale, en l'honneur de la Vierge Marie, par les membres du clergé et par les laïcs¹⁸⁶.

Outre les chants, l'art sacré portera son cachet marial entraînant ainsi beaucoup de créativité et d'innovation. Vêtements liturgiques, vases sacrés et statues de la Vierge Marie en matériaux locaux (bois d'ébène, gaboon, boubinga, etc.) vont intégrer graduellement la culture africaine. Des églises et de grands sanctuaires dédiés à la Mère de Dieu seront construits et décorés selon l'art africain, en termes de ses différentes images de femmes actives dans la société et en termes de sa relation avec le sacré et avec Dieu. Des peintures murales mariales impressionnantes seront aussi peintes dans les églises africaines. L'image de Marie, la Vierge Mère, portant l'Enfant Jésus, ou de Marie, Reine de l'Afrique, apparaîtront avec un aspect africain.

De même pour les prières, Marie la Mère de Dieu (*Theotokos*), Mère de l'Église (*Mater Ecclesiae*) et Mère de l'humanité, deviendra la personne à qui les chrétiens et les chrétiennes africains ont souvent recours et à qui ils demandent d'intercéder auprès de Dieu en leur nom. En dehors des prières mariales déjà existantes comme l'Angélus, le Rosaire ou le chapelet, les chrétiens et chrétiennes en Afrique vont s'évertuer à en composer d'autres formes spécialement dédiées à Marie. La fondation des mouvements et associations se situe dans le même cadre et concourt à la promotion de la piété mariale. De plus, des fêtes mariales telles que l'Annonciation, l'Immaculée Conception et l'Assomption exercent une influence favorable sur la culture des peuples africains¹⁸⁷.

¹⁸⁶ A. ESSOMBA FOU DA, « Veneration of Mary in Africa », dans D. IRARRAZABAL, S. ROSS, M-T. WACKER (éd.), *The Many Faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, 2008, p.89-90.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.91-92.

1.2.3. Les recherches mariologiques durant la période de l'élaboration effective de la théologie africaine

Après les débats sur les fondements des années soixante, où des propositions concrètes dans différentes disciplines théologiques ont développé des visions, des concepts, des vocables techniques et des méthodes d'approche, la théologie africaine est entrée dans sa phase d'élaboration effective, celle de maturation et d'approfondissement. Pendant cette époque, des recherches sont menées ou approfondies dans les domaines particuliers ou branches de cette théologie¹⁸⁸. Ce stade, en épousant un caractère contextuel, sera un rejet de la théologie d'adaptation et fera un choix privilégié pour la théologie de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction. Les recherches mariologiques seront présentes dans les courants théologiques africains qui se sont développés durant cette étape, particulièrement dans la théologie africaine de l'inculturation.

1.2.3.1. La mariologie africaine dans le discours de la théologie africaine de l'inculturation.

La mariologie africaine s'est située dans la foulée de la théologie africaine de l'inculturation qui, elle-même, avait pris naissance dans le contexte général de la contestation de la domination occidentale et de l'affirmation de l'identité (culturelle) africaine. C'est une recherche pour réhabiliter l'Africain et les cultures africaines méprisées et dominées par la culture et le christianisme de l'Europe occidentale. Comme pour la théologie africaine de l'inculturation, l'axe principal autour duquel se construit cette mariologie est la culture. Dans

¹⁸⁸ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine, op.cit.*, p.150-151.

cette approche théologique, la culture africaine et les religions traditionnelles africaines (RTA) révélant l'africanité se présentent comme pôles nécessaires pour l'intelligence et l'expression de la foi chrétienne en Afrique noire. Les discours mariologiques de l'inculturation constituent une prise en compte de la culture africaine dans la profession de la foi en Marie et une mise en relief de sa mission dans l'histoire du salut. Pour dire ce que Marie est "pour eux", certains des théologiens/es africains recherchent dans la tradition culturelle africaine des éléments qui peuvent exprimer le mystère de Marie. Ils examinent les catégories culturelles africaines qui peuvent entrer en dialogue avec la mariologie en général, pour aboutir à une mariologie africaine inculturée. D'autres cherchent, comme ils l'ont fait avec Jésus-Christ, à répondre à la question: Qui est Marie pour les Africains et les Africaines ? Ainsi trouvent-ils un élément de réponse en étudiant la problématique de la dénomination de Marie. Car pour eux, le nom, comme le dit Jacques Fédry qui parle de l'anthroponomie en Afrique, « c'est le moi social, le moi relationnel : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté. Le nom est soumis au respect de la hiérarchie sociale dans son emploi »¹⁸⁹. La Vierge Marie est ainsi désignée sous les titres de "Maman", d'"ancêtre" et bien d'autres. Compte tenu des critères d'ancestralité en Afrique, prendre Marie pour ancêtre est discutable à notre avis. Ces critères portent sur la longévité, la sagesse, la descendance nombreuse, la transmission de la vie, la qualité de la vie et de la mort¹⁹⁰. La Vierge Marie ne semble pas remplir certains de ces critères.

¹⁸⁹ J. FÉDRY, « Le nom, c'est l'homme. Données africaines d'anthroponomie », dans, *L'Homme*, 3/2009, n°191, p.77-106, URL :www.cairn.info/revue-l-homme-2009-3-page-77.htm, consulté le 24 avril 2015.

¹⁹⁰ B. SOMBEL SARR, *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2008, p.116-117.

Cependant, le titre de "Maman" est celui qui, sans aucun doute, parle le plus à l'esprit et au cœur de l'Africain¹⁹¹. Cela se justifie dans la mesure où les essais mariologiques africains trouvent un consensus sur l'importance de la maternité dans la vie des Africains et Africaines, d'autant plus qu'elle est une catégorie culturelle qui a une signification particulière pour eux¹⁹². Cette importance sera expliquée davantage dans le chapitre réservé à l'inculturation de certains mystères marials. Signalons en passant que l'inculturation est le champ de la mariologie africaine le plus développé. Plusieurs mystères marials ont ainsi fait l'objet de tentatives d'inculturation. Parmi ceux-ci, on peut noter la maternité mariale, l'Immaculée conception, la médiation mariale, les apparitions mariales, etc.

1.2.3.2. La mariologie africaine dans le discours de la théologie africaine de la libération et de la reconstruction

Contrairement à l'inculturation qui est le domaine de la mariologie africaine le plus en vue, la présence mariale dans le discours de la théologie africaine de la libération et de la reconstruction émerge à peine. Elle se situe dans le sillage des critiques faites à l'encontre de la théologie (mariologie) africaine de l'inculturation. On reproche à celle-ci de faire une promotion exagérée des valeurs culturelles négro-africaines et de ne pas être enracinée dans les réalités africaines infra-humaines. Parce que séparée de l'action, elle s'est écartée des réalités

¹⁹¹ D. ATAL SA ANGANG, « Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, Mère de Jésus », dans E. PERETO, *L'Immagine teologica di Maria oggi. Fede e cultura*. Attidel X Simposio internazionale Mariologica (Rome 4-7 ottobre 1994). Edizioni Marianum, p.157-158.

¹⁹² J.R. MAVINGA, *La médiation maternelle de Marie. Du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine, op.cit.*, p.209-213.

existentielles négro-africaines contemporaines¹⁹³. Mettant l'accent sur une liturgie friande de manifestations extérieures, liturgie qui plonge les fidèles chrétiens dans la culture de la résignation et de l'apathie sociale, elle ne permet pas aux peuples de comprendre clairement le lien qui doit exister entre les forces spirituelles dans leur vie et les solutions essentielles à élaborer face aux problèmes économiques, politiques et sociaux¹⁹⁴.

C'est dans cette optique que les mariologues africains vont trouver la nécessité de rupture épistémologique et la recherche de nouveaux paradigmes pouvant guider toute réflexion mariale en Afrique. Ils vont proposer une nouvelle lecture sociopolitique de certains mystères marials.

Conclusion

Ce premier chapitre nous a permis de montrer que la mariologie africaine a évolué au rythme du développement de la théologie africaine. Après avoir présenté les étapes essentielles, les principaux courants et les caractéristiques de cette théologie produite en Afrique subsaharienne, nous nous sommes appliqué à situer le discours marial africain dans chacune de ces étapes. Ainsi dans le processus de la naissance de la théologie africaine, notre étude a fait état de la présence mariale dans l'ouvrage qui a scellé l'acte fondateur de cette théologie. Les prières conclusives de cet ouvrage adressées, à la Vierge Marie, avec leur caractère contestataire, endossent la problématique générale qui caractérisera le début de cette théologie. Quant à la période de l'exploration du fondement épistémologique de la théologie africaine, c'est à travers les recherches du statut du dogme et du langage qui les exprime que la mariologie africaine sera

¹⁹³ V. KAMBALE KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », *op.cit.*, p.105.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.101-124.

perceptible. Elle le sera aussi en lien avec la prise en compte, par les théologiens et théologiennes africains, du Concile Vatican II et de ses orientations concernant le développement de tout discours marial. Lorsque la théologie africaine va s'élaborer effectivement, les recherches mariologiques s'orienteront d'un côté vers l'inculturation de certains mystères marials, et de l'autre côté vers la libération et la reconstruction comme réaction à la mise de côté des problèmes sociétaux par la mariologie africaine de l'inculturation.

Par ailleurs, la figure de la Vierge Marie ainsi que le culte qu'on lui rend ont joué un rôle de premier plan dans l'évangélisation du continent africain. L'expérience de cette présence mariale a été valorisée et mise par écrit aussi bien par les missionnaires que par d'autres théologiens et théologiennes africains. Elle constitue d'une certaine façon les premières ébauches de la mariologie en Afrique que les différents courants de la théologie africaine susmentionnés vont revisiter.

CHAPITRE DEUX

LA DÉVOTION MARIALE DANS L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE EN AFRIQUE

Ce chapitre veut faire une analyse du rôle de la figure de Marie et de la dévotion mariale durant la période de l'évangélisation du continent africain. Il examine respectivement les facteurs d'expansion du culte marial ainsi que la propagation de cette dévotion à travers les méthodes d'évangélisation.

2.1. Les facteurs d'expansion de la dévotion mariale

2.1.1. L'importance de la dévotion mariale chez les missionnaires

Plusieurs facteurs ont concouru à l'implantation de la dévotion mariale dans la vie et dans l'œuvre des missionnaires en Afrique. Parmi ceux-ci, on peut noter le contexte général du renouveau marial sous le signe duquel sont placées les congrégations religieuses qui ont évangélisé l'Afrique au 19^{ème} siècle ainsi que la place du culte marial dans leur propre famille religieuse. En effet, les congrégations missionnaires qui ont été actives en Afrique à partir de la fin du 19^{ème} siècle ont été fortement marquées par les mouvements issus des 17^{ème} et 18^{ème} siècles qui ont renforcé la pensée théologique sur la place occupée par la Vierge Marie dans l'univers de la foi. C'est ainsi que, sous l'influence de plusieurs penseurs comme Jean-Eudes, Alphonse de Liguori, Grignon de Montfort, une vaste réflexion a été menée au cours de cette période sur

l'expérience existentielle du rapport de la Vierge avec le Christ et les chrétiens et les chrétiennes. Il faut ajouter à cela le regain de la religiosité et le renouveau de la piété mariale qui se sont manifestés dès le début du 19^{ème} siècle, surtout dans les campagnes en Europe. Après les bouleversements consécutifs à la Révolution française, notamment le courant rationaliste, se manifeste un réveil du sentiment religieux en Europe¹⁹⁵. Ce regain de religiosité se traduit dans les pays catholiques par la construction de chapelles, la diffusion massive de livres religieux et un essor considérable des congrégations féminines¹⁹⁶.

La piété populaire sera tout d'abord marquée par une tendance christocentrique. En effet, la dévotion au Christ déjà existante connaît un certain renouveau, notamment avec la création d'associations vouées à l'adoration au saint Sacrement à partir des années 1860. Les croix sont omniprésentes sur les poitrines, dans les maisons. Mais la manifestation la plus caractéristique du renouveau de cette piété populaire chez les catholiques est le développement du culte marial dans les années 1820, sous l'égide de nombreuses confréries, et plus encore au lendemain d'une apparition de la Vierge Marie à la Salette en 1846. Pie IX qui, le 8 décembre 1854, proclame le dogme de l'Immaculée Conception, contribue à renforcer davantage cette dévotion populaire¹⁹⁷. Les statues, les médailles, les cantiques contribuent à l'essor de ce culte dans toutes les régions catholiques, mais surtout en Italie. Du matin au soir, Marie est présente dans les prières. Elle est aussi fêtée dans le calendrier liturgique officiel de l'Église. A partir de 1850, le mois de mai

¹⁹⁵ A. NIELEN, « Foi chrétienne et pratiques religieuses en Europe vers 1900 », voir le lien [http : www.oboulo.com/société-et-mœurs/religion/dissertation/foi-chrétienne-pratiques-r...du 15 mai 2004](http://www.oboulo.com/société-et-mœurs/religion/dissertation/foi-chrétienne-pratiques-r...du_15_mai_2004) consulté le 23 novembre 2014.

¹⁹⁶ G. TAVARD, *La Vierge Marie en France aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998, p.123-146.

¹⁹⁷ F. NKAY MALU, « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles) », dans M. SPINDLER., A. LENOBLE-BART. (dir.) *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions, op.cit.*, p.281-283, voir aussi J.-L. VELLUT, « Quelle profondeur historique pour l'image de la Vierge Marie au Congo », dans *La Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.530-532.

devient « le mois de Marie ». Le culte marial confère à la Vierge un rôle qui va bien au-delà de celui que les Écritures ou les Pères de l'Église lui reconnaissent¹⁹⁸.

Au sujet de la place occupée par la dévotion mariale dans la vie et l'action des missionnaires, il ressort qu'avant qu'ils ne l'enseignent aux Africains et aux Africaines, la dévotion mariale faisait partie des pratiques de leurs familles religieuses et de leurs convictions personnelles. Alexandre Arnoux le révèle bien quand il parle de la dévotion à la Sainte Vierge dans les missions des Pères Blancs. Pour lui, avant de la semer dans leurs missions, la dévotion mariale faisait partie des pratiques recommandées par le cardinal Charles Lavigerie, fondateur de cette société religieuse à ses membres. Ces derniers s'engageaient à la cultiver en eux, et à la promouvoir au milieu des peuples qui étaient confiés à leur zèle¹⁹⁹. Adolphe Cabon abonde dans le même sens pour le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint-Esprit, culte qui, selon lui, faisait partie non seulement « des dévotions inscrites dans la Règle de vie de cette famille religieuse, mais aussi dans les enseignements de son fondateur qui invitait en son temps ses missionnaires à puiser dans les vertus de Marie le modèle de vie, de foi, de prière, d'humilité et de simplicité »²⁰⁰. Nkay Malu, qui parle particulièrement des Pères de Scheut et des Jésuites, abonde dans le même sens et reconnaît que la dévotion mariale a joué un rôle important dans l'action et la vie des missionnaires catholiques qui ont œuvré dans l'actuelle République Démocratique du Congo (RDC)²⁰¹.

¹⁹⁸A. NIELEN, « Foi chrétienne et pratiques religieuses en Europe vers 1900 », *op.cit.*,

¹⁹⁹ A. ARNOUX, « La dévotion à la Sainte Vierge dans les missions des Pères Blancs », dans H. DU MANOIR, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.137-148.

²⁰⁰ A. CABON, « Le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint Esprit », dans H. DU MANOIR, *Maria, études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.119-134.

²⁰¹F. NKAY MALU, « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIXème et XXème siècles) », *op.cit.*, p.281-293.

Par ailleurs, Marie a aussi joué le rôle de protectrice des missionnaires dans leur aventure périlleuse. Ayant fait plusieurs voyages souvent dangereux à travers des mers ou des forêts, ces missionnaires l'ont invoquée, sous certains vocables, comme Marie comme étoile de la mer ou Notre-Dame des Victoires ou Notre-Dame de Lourdes. En bons missionnaires, ils étaient convaincus que Marie présidait partout à la mission et ils le déclaraient à l'occasion. C'est souvent avec sa protection qu'ils parvenaient à défier les fétiches et les *nganga* traditionnels africains²⁰².

2.1.2. La croissance de la dévotion mariale chez les évangélisés.

Dans son article, sur « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », Mbadu Kwalu, affirme que

L'ancien royaume Kongo avait sans doute mieux réussi dans sa relation avec la Mère de Dieu qu'avec Dieu lui-même, tant avait été chaude et populaire la dévotion mariale ; des confréries qui sont des foyers de la dévotion mariale se sont développées partout... Ces dernières célébraient leurs fêtes à leurs frais, avaient leur place dans les processions, portaient leurs bannières et insignes. Certaines comme celles de Notre Dame du Rosaire organisaient leurs processions particulières. Les membres avaient leur temps de prières du petit chapelet de Notre Dame²⁰³.

Ce constat qui concerne spécialement le cas de la RDC peut être extrapolé, croyons-nous sur toute l'Afrique. Qu'est-ce qui peut être à la base de la réussite d'une telle pratique ? Pour certains auteurs, si la dévotion mariale a eu un tel succès, c'est parce que certains éléments positifs des cultures africaines et de la religion traditionnelle africaine ont constitué un terrain favorable à

²⁰² R. WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère missionnaire (1594-1952)*, op.cit., p.242-265.

²⁰³ A. MBADU KWALU, « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », in *De cultu marianosae cultus XVII-XVIII, Actes du congrès mariologique*, Rome, 1988, p.187-188.

l'éclosion du culte marial en Afrique noire²⁰⁴. Ces éléments sont d'ordre socioculturel (nous les évoquerons au troisième chapitre). D'autres auteurs trouvent dans la liturgie et dans la pastorale telles qu'organisées par les missionnaires, la clé d'un tel aboutissement.

2.1.3. Les considérations d'ordre liturgique du rayonnement de la dévotion mariale

À travers les chants et les autres célébrations, la liturgie a été d'un grand apport dans l'instruction des chrétiens en ce qui concerne les dons et les privilèges de Marie. Les célébrations liturgiques de l'époque missionnaire étaient ponctuées de cantiques en grande partie marials. Ces chants sont aussi exécutés lors des processions, des pèlerinages et autres rassemblements. Si les uns sont composés par les missionnaires sur les airs de leur propre univers de provenance, d'autres par contre proviennent des milieux populaires autochtones et sont composés pour être chantés en public par les chrétiens « afin d'éliminer les chansons malhonnêtes »²⁰⁵. Le rôle de la liturgie ne s'est pas arrêté seulement aux chants. Il s'est poursuivi à travers les prières et d'autres célébrations. Parmi les prières mariales, il y a d'abord l'Angélus et l'Ave Maria (simples et faciles) appris au catéchuménat. Leur assimilation a été favorisée par le fait que ces prières sont récitées quotidiennement et à des heures précises. On peut y adjoindre le chapelet, les litanies de la Vierge récitées chaque dimanche après-midi dans les campagnes comme dans les villes, à la paroisse et dans la famille. Ces prières traditionnelles et d'autres composées aussi

²⁰⁴ J.-P. SIEME LASOUL, « Le mystère de la Trinité et la Sainte Vierge dans le processus d'inculturation en Afrique », dans PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Trinitatis Mysterio et Maria, Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati* (a cura di CECCHIN S.), vol. 1, PAMI, Città del Vaticano, 2004, p. 76.

²⁰⁵ J.-L. VELLUT, « Quelle profondeur historique pour l'image de la Vierge Marie au Congo », *op.cit.*, p. 536-543.

bien par les missionnaires que par les autochtones eux-mêmes ont permis d'approfondir les notions et les connaissances religieuses sur Marie, ses privilèges, son rôle, sa médiation, sa virginité, sa maternité et ses autres mystères²⁰⁶.

Parmi les autres manifestations paraliturgiques qui ont favorisé le développement de la dévotion mariale, il y a les pèlerinages effectués dans certains lieux saints commis à cet effet. La construction des sanctuaires reliés à des apparitions mariales ont profondément contribué à ce que ces pèlerinages deviennent réguliers. Ils sont organisés à l'occasion de quatre grandes fêtes : le 15 août, le 8 décembre, le 25 mars et le 31 mai. D'autres manifestations religieuses ont lieu aussi lors du mois du rosaire (octobre) qui est célébré avec une dévotion particulière. De même lors des fêtes patronales des églises, où processions, chants, danses ont lieu autour des autels surmontés de la statue de la Vierge²⁰⁷.

2.1.4. Les données pastorales du développement de la dévotion mariale

Plusieurs motifs pastoraux ont contribué à l'essor de la dévotion mariale durant la période missionnaire. Parmi celles-ci figurent l'installation des mouvements marials, la création des congrégations autochtones à vocation mariale, la traduction des catéchismes en langue locale. Les mouvements d'action catholique fondés par les missionnaires et dont la majorité avaient une spiritualité mariale, révèlent l'engagement laïc dans beaucoup de pays africains. Parmi ces associations, on peut citer les confréries mariales, les Filles de Marie, mais surtout la Légion de Marie. Cette dernière, aidant à la démultiplication de l'action missionnaire, sera une

²⁰⁶ J. AMOUSOU, *Le culte de Marie dans la spiritualité africaine au Dahomey en Afrique noire*, Oudiah, Grand Séminaire Saint Grall, 1974, p.26-31.

²⁰⁷ *Ibidem*, p.31-40.

excellente école de foi et d’apostolat. Elle participera à la traduction de certains manuels en langues locales et à leur adaptation à chaque milieu. Prolongement de la catéchèse, elle aidera les chrétiens/es à approfondir la foi, à la rendre féconde du point de vue apostolique. Elle sera à la base de plusieurs initiatives, compte tenu de son caractère structuré²⁰⁸. En dehors des activités spirituelles portant sur la récitation quotidienne du chapelet, les réunions mensuelles, les pèlerinages, les processions, ces mouvements ont aussi largement contribué à la construction des églises, des chapelles, des sanctuaires et des grottes²⁰⁹.

La vitalité de la dévotion à la Sainte Vierge, dans les missions des Congrégations qui ont évangélisé l’Afrique, a été alimentée par la consécration à la bonne Mère des sociétés des Sœurs indigènes dans la majorité de leurs vicariats. Parmi ces nouvelles familles religieuses, on peut noter les Filles du Saint-Cœur-de-Marie à Dakar et Ziguinchor au Sénégal, les Petites Sœurs de Notre-Dame de Guinée, les Filles de Marie au Cameroun, les Sœurs de Marie Immaculée au Congo Brazzaville²¹⁰.

Quant au catéchisme, traduit en langue du milieu, il était structuré sous forme de questions/réponses. Trois acteurs étaient mis en exergue : Jésus-Christ, l’Église et Marie. Marie était toujours présentée en relation avec le Christ et située dans l’Église par la mise en avant-plan de ses grâces qui sont celles de l’Église entière. Cet enseignement mettait aussi l’accent sur les images où l’on retrouve Marie saluée par l’Ange ou Jésus assis sur les genoux de Marie ou encore Jésus sous la direction de ses parents²¹¹.

²⁰⁸ R. WITWICKI, *Marie et l’évangélisation du Congo. Chronique de l’ère missionnaire (1594-1952)*, *op.cit.*, p.340.

²⁰⁹ A. ARNOUX, « La dévotion à la Sainte Vierge dans les missions des Pères Blancs », *op.cit.*, p.137-148.

²¹⁰ A. CABON, « Le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint Esprit », *op.cit.*, p.119-134.

²¹¹ J. AMOUSOU, *Le culte de Marie dans la spiritualité africaine au Dahomey en Afrique noire*, *op.cit.*, p.21-25.

2.2. Les méthodes d'évangélisation et la propagation de la dévotion mariale

La propagation de la dévotion mariale va entrer dans la cadence des méthodes d'évangélisation sous une triple mouvance : la logique de la théologie missionnaire, le circuit du projet évangélisation et civilisation, et les méandres des préjugés des missionnaires à l'égard des peuples colonisés.

2.2.1. La propagation de la dévotion mariale dans la logique de la théologie missionnaire

Les méthodes utilisées par les missionnaires étaient tributaires avant tout de la théologie du salut des infidèles ou de la fondation de la chrétienté. Celle-ci est la conséquence immédiate de la mission d'évangélisation entreprise par l'Occident au 19^{ème} siècle. S'appuyant sur l'envoi du Christ contenu en Mt 28,19-20, son but est de convertir les populations indigènes d'Afrique au christianisme et d'implanter des Églises reflétant l'Église de Rome dans sa doctrine, sa liturgie, son organisation institutionnelle, avec l'arrière-fond culturel occidental. Ici les stratégies d'évangélisation sont élaborées dans le but de conduire les fidèles à Jésus-Christ et à son Église. Dans cette optique, parmi les objectifs poursuivis par les missionnaires figurent celui

d'arracher les âmes au paganisme avant la mort, en baptisant les moribonds. Ce fut un moyen propice de recourir à Marie comme le dit la dernière phrase du « Je vous salue Marie²¹²» :

« priez pour nous pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort ». Le cœur de Marie est présenté comme le salut des infirmes dans la foi, le refuge des pécheurs, le secours des chrétiens; il faut la prier dans toutes les nécessités²¹³.

Ce souci de délivrer, par l'intercession de Marie, les âmes des Noirs des ténèbres où elles gisaient, se voit même à travers certaines statues de la Vierge à l'époque missionnaire. La description de la statue de Notre-Dame-du-Congo faite par François Bontick coïncide avec cette visée :

La Vierge est présentée couronnée et portant l'Enfant Jésus sur le bras gauche. Jésus tient en main la croix triomphante à laquelle est attaché le drapeau bleu étoilé d'or de l'État Indépendant. De la main droite, Marie montre son Enfant à un jeune Noir agenouillé qui lève vers lui ses mains libérées des chaînes de l'esclavage corporel et spirituel. En signe de quoi, de son pied la Vierge écrase la tête du serpent diabolique. Sur le globe terrestre se détache le continent africain, traversé d'un ruban portant l'inscription : Notre Dame du Congo, PPN (priez pour nous)²¹⁴.

2.2.2. L'expansion de la dévotion mariale dans le circuit du projet

évangélisation/civilisation.

Il est reconnu aujourd'hui que le projet d'évangélisation et l'œuvre de civilisation colonisatrice en Afrique sont allés de pair. Dans cette logique, le processus d'évangélisation s'est accompagné de la création d'œuvres sociales, d'hôpitaux et de dispensaires, d'écoles,

²¹² R. WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère missionnaire (1594-1952)*, *op.cit.*, p. 123-140.

²¹³ A. CABON, « Le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint Esprit », *op.cit.*, p. 119-134.

²¹⁴ F. BONTINCK, *les missionnaires de Scheut au Zaïre, 1888-1988*, Kinshasa, Épiphanie, 1988, p. 68-69.

d'universités et de centres d'apprentissage des métiers. Il s'agissait de promouvoir l'humain africain sans nécessairement prendre en compte les défis culturels d'un peuple clochardisé par l'Histoire²¹⁵. Dans ses œuvres sociales : hôpitaux, dispensaires et écoles, la dévotion mariale et la figure de la Vierge Marie occuperont une place de prédilection. En plus d'imposer les vocables marials à beaucoup de ces œuvres, on fera en sorte que des prières mariales et autres pratiques de la dévotion mariale y élisent domicile quotidiennement. C'est ce qu'on lit dans cette pensée de Fidèle Nsielele qui parle particulièrement de la place du culte marial dans les écoles fondées par les missionnaires au Congo. Pour lui, certaines congrégations mariales fondées par les missionnaires furent implantées dans les paroisses pour l'encadrement des adultes. Elles encadraient aussi les jeunes dans les écoles, pour les inciter à la pratique de la dévotion mariale. Certains élèves de ces écoles faisaient leurs promesses en les terminant par l'invocation à la Vierge Marie. La dévotion mariale sera aussi implantée dans les écoles primaires à travers certaines associations pieuses²¹⁶.

Par ailleurs, le projet d'évangélisation contribuera à l'accroissement de la dévotion mariale, d'abord à travers l'imposition par les missionnaires de vocables marials à certaines de leurs résidences, aux églises et chapelles qu'ils avaient construites dans leurs missions. Il faut ajouter à cela la construction de sanctuaires et autres lieux de pèlerinage. En certaines circonstances, les missionnaires ajoutaient le nom de la Vierge Marie à celui du lieu où l'église était construite. C'est le cas de Notre-Dame de Mpinda, Notre-Dame de l'Assomption à Mbaka, Notre-Dame de

²¹⁵ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *op.cit.*, p.176.

²¹⁶ F. NSIELELE zi MPUTU (Mgr), « Marie dans l'évangélisation du diocèse de Kisantu », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000, p.150-152.

Nazareth de Loando, Notre-Dame du Rosaire de San Salvador (RDC) et Notre-Dame du Carmel de Loanda (Angola)²¹⁷.

2.2.3. La transmission de la dévotion mariale dans les méandres des préjugés des missionnaires à l'égard des peuples évangélisés

On retrouve dans la méthodologie missionnaire de l'évangélisation des préjugés à l'égard des peuples évangélisés ainsi que de leur culture. Au sujet de ces préjugés, plusieurs auteurs reconnaissent qu'ils provenaient du sentiment de supériorité ancré dans la mentalité des missionnaires. Aussi la politique de table rase était la mieux indiquée à cet effet. André-Jacques Mambwene le perçoit bien quand il affirme que

Le lien entre la foi et la civilisation européenne était fondé sur les préjugés des Blancs vis-à-vis des Noirs qu'ils ont continué à considérer comme une "race inférieure". Pour le missionnaire, il n'y a rien dans la culture africaine qui peut contenir une idée divine, à part la langue locale à utiliser dans l'évangélisation. C'est pourquoi, ils ont pensé qu'il n'y a aucune possibilité d'évangéliser sans au préalable raser tous ces éléments culturels noirs, c'est-à-dire les coutumes et la religion traditionnelle africaine qui était pour eux rien d'autre qu'un pur paganisme²¹⁸.

L. Laverdière ne dit pas autre chose quand il note que,

Fils de son époque, convaincu de l'incontestable supériorité de la civilisation européenne, modèle idéal et parfait à exporter et instaurer partout dans le monde, ignorant ou méprisant en toute bonne foi les mœurs, coutumes et traditions indigènes, le missionnaire faisait table rase de tous ces particularismes nègres et, après avoir brûlé ou balayé les scories du

²¹⁷A. MBADU KWALU, « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », dans *De cultu marianosae cultus XVII-XVIII*, Actes du congrès mariologique, Rome, 1988, p.186.

²¹⁸ A.-J. MAMBWENE YABU, *La méthodologie missionnaire en Afrique. Études des méthodes missionnaires au Bas-Congo et orientations*, Kinshasa, Médiaspaul, 2008, p.38.

paganisme, croyait partir à zéro pour poser les solides fondements du christianisme et de la civilisation²¹⁹.

Claude Prudhomme enchaîne dans le même sens et révèle que la suppression des sacrifices humains, de l'anthropophagie et de l'idolâtrie justifiait la mise en servitude des Indiens (pour le contexte latino-américain) parce qu'il existait un droit de l'humanité supérieur à tous les droits positifs. L'évangélisation et la colonisation étaient considérées comme des conditions nécessaires pour que les peuples sauvages accèdent à l'humanité et au salut. Ces mêmes arguments seront avancés par certains missionnaires et colonisateurs contre les populations d'Afrique équatoriale pour justifier le recours à la force²²⁰.

Par ailleurs, tous les éléments culturels des peuples évangélisés, qui ont été rasés, seront remplacés par ceux de la culture des missionnaires. Claude Prudhomme est de cet avis et montre que lorsque les missionnaires combattent et détruisent les symboles païens, c'est pour leur substituer une symbolique chrétienne. Ce faisant, notamment à travers les rites et les dévotions, ils ouvrent un espace dans lequel l'imaginaire religieux autochtone se réinvestit en partie²²¹. Ainsi, de plusieurs images pieuses importées en Afrique pour remplacer les fétiches détruits, celles de la Vierge Marie occupaient une place de choix. C'est ce que révèle Robert Witwicky quand il affirme que parmi leurs méthodes, certains missionnaires ont cherché à troquer les fétiches contre les médailles. D'autres missionnaires ont tenté de convaincre les Africains et

²¹⁹ L. LAVERDIÈRE, « Impérialisme missionnaire, sorcellerie et progrès. Études sur les missionnaires et le christianisme dans l'œuvre d'Aké Loba », in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34/4, 1978, p.245-246.

²²⁰ C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisations XVI-XXème siècles*, col. Histoire du christianisme, Paris, Cerf, 2004, p.60.

²²¹ *Ibidem*, p.86-94.

Africaines en faisant croire que les médailles de Marie sont plus puissantes que tous les fétiches²²².

Conclusion

Au terme de ce deuxième chapitre, il convient de rappeler que nous y avons fait l'analyse du rôle que la figure de Marie et la dévotion mariale ont joué dans l'évangélisation du continent africain. Nous avons décelé ce rôle à travers les facteurs d'expansion de la dévotion mariale et les méthodes d'évangélisation utilisées par les missionnaires durant cette période. Parmi ces facteurs, nous avons évoqué le contexte général du renouveau marial sous le signe duquel sont placées les congrégations religieuses qui ont évangélisé l'Afrique au 19^{ème} siècle, la place du culte marial dans leur propre famille religieuse et la manière dont les missionnaires organisaient la liturgie et la pastorale.

Nous avons déjà apprécié, et à juste titre, ces premières ébauches de l'histoire du culte marial en Afrique. Elles nous révèlent l'importance de la mariologie dans l'évangélisation et même au sein de l'Église comme de la théologie. Elles contribuent à éclairer de sa perspective originale les chantiers actuels de la référence théologique²²³, particulièrement en Afrique. Néanmoins, il convient de reprocher à cette mariologie de l'époque missionnaire de ne pas porter un regard critique sur la réception de ce culte et de l'image de Marie chez les évangélisés. Le fait que l'évangélisation et la colonisation se soient confondues dans leurs actions et méthodes pour

²²² R. WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère missionnaire (1594-1952)*, *op.cit.* p.59-122.

²²³ B. DE BOISSIEU, et al (dir.), *Marie, l'Église et la théologie. Traité de Mariologie*, Paris, Desclée, 2007, p.7-10.

civiliser ou christianiser les Noirs²²⁴, la figure de Marie a été instrumentalisée quelque part. Ces travaux gardent le silence sur l'impact de cette dévotion dans la vie des individus et au niveau de la vie sociale.

²²⁴ C. KINATA, « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes au Congo français », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 175 | 2004, p.1, mis en ligne le 30 septembre 2007, consulté le 12 août 2013. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/4744>.

CHAPITRE TROIS

MARIE ET LES FEMMES DANS L'INCULTURATION DES MYSTÈRES MARIALS ET L'APPROCHE FÉMINISTE EN AFRIQUE

Introduction

Sous cette rubrique, nous voulons explorer la relation entre la Vierge Marie et les femmes en Afrique. Deux raisons principales nous poussent à nous y pencher. La première raison est qu'en Afrique, comme le soutient le professeur Théodore Mudiji, c'est du côté des femmes qu'on trouve le plus de dévots à Marie²²⁵. La deuxième raison concerne la négligence de la question des femmes en lien avec Marie et la mariologie dans la littérature théologique africaine. Cette mise à l'écart ne prend pas en compte l'accroissement récent de cette problématique telle qu'elle se développe ailleurs²²⁶.

Ce chapitre essaye de comprendre les raisons principales du silence observé dans la théologie africaine sur la relation entre la Vierge Marie et les femmes en Afrique. Il se poursuit en montrant qu'au-delà de cette omission, le lien entre la Vierge Marie et les femmes est évoqué au travers des essais d'inculturation des mystères marials et de la dénonciation de la situation vécue par les femmes dans ce continent.

²²⁵ T. MUDIJI, « Dire la Vierge Marie Bienheureuse à la manière congolaise », dans R. WITWICKI et al, *Marie des litanies. Recueil des méditations suivi de quelques réflexions théologiques*, Kinshasa, Médiaspaul, 2002, p.106.

²²⁶ Nous pensons ici aux contextes occidental, nord-américain et latino-américain où la Vierge Marie et la mariologie occupent une place de choix dans le cadre des approches féministes.

3.1. Marie et les femmes dans la littérature théologique africaine

L'insuffisance de travaux de recherche sur Marie en Afrique, signalée à l'introduction générale de notre recherche, se vérifie également dans le rapport entre Marie et les femmes dans ce continent, alors que sous d'autres cieux ce rapport a connu une floraison littéraire. Adingra Eugène²²⁷ et Ntima Kanza²²⁸ ont également fait ce constat en déplorant le manque d'écrits spécifiquement consacrée à la Mère de Dieu dans la théologie africaine en général et dans les christologies en particulier, aussi bien chez les théologiens et théologiennes que chez les féministes. Plusieurs raisons peuvent justifier cette carence, notamment l'évolution progressive et lente des théologies féministes africaines et la volonté de ces dernières de se démarquer des autres théologies du même type.

3.1.1. La spécificité des mouvements théologiques féministes africains.

Pendant très longtemps, affirme Josée Ngalula, toutes les confessions chrétiennes présentes sur le continent africain ont privilégié la formation théologique des hommes, comme préparation au ministère pastoral. Les femmes engagées dans la pastorale recevaient seulement de courtes formations sur la doctrine chrétienne et la Bible²²⁹. Le statut de sujets théologiques leur a été nié. Par conséquent, jadis, elles ont été des consommatrices passives d'une

²²⁷ E. ADINGRA, *La place et le rôle de Marie dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique*, op.cit., p. 32.

²²⁸ NTIMA NKANZA, « La Theotokos dans les christologies africaines actuelles », dans *Marianum*, 68, 2006, p. 559.

²²⁹ J. NGALULA, « Tendances de la théologie africaine des femmes et leur impact », Conférence donnée au Forum intercontinental Tsena Malálaka et RomeroHaus Lucerne, le 24 janvier 2013, voir le lien <http://www.malalaka.org/home/thematiques/conferences/confrence-tmromero>, consulté le 20 février 2016.

interprétation théologique et de la proclamation de la foi exclusivement masculine provenant, pour la plupart, des membres du clergé²³⁰. La construction d'un discours théologique, qui s'enracine dans une perspective féministe en Afrique, remonte à la fin des années 80, avec l'inauguration, par Mercy Amba Oduyoye, du Cercle des théologues africaines engagées²³¹. Ce Cercle se situe dans le sillage des autres mouvements féministes africains nés vers la fin des années 70. D'entrée de jeu, on trouve dans tous ces mouvements la volonté de marquer leur différence avec ceux de leurs collègues de l'Occident et de l'Amérique du Nord. Pour Fatou Sow, les premières féministes africaines ont revendiqué leur capacité à remettre en question les concepts dominants du féminisme occidental. Cette première revendication, du droit à la parole, est une volonté de rechercher à produire un discours sur elles-mêmes à cause de la différence des besoins et des priorités²³². Anne-Béatrice Faye justifie ce souci de démarcation par le fait que la théologie féministe est contextuelle et le féminisme, comme événement et comme récit, est diversité et pluralité. Dans cette optique, elle cherche à donner un poids analytique aux expériences des femmes de divers contextes et aux injustices dont elles souffrent, en particulier à cause du sexisme²³³.

²³⁰ M.-A. FERRER ECHAVARRI, « mémoire de l'approche de la théologie féministe », Conférence donnée le 28 juin 2011 à Dijon, voir le lien <http://carleos.epv.uniovi.es/~faustino/teofem/e-f.htm>, consulté le 13 février 2016.

²³¹ I. NDONGALA MADUKU, « Féminisme, genre et théologie en Afrique », *Axe 3 du programme de recherche du Groupe de Théologies Africaines Subsahariennes (GTAS)*, voir le lien <http://www.gtas.umontreal.ca/recherche/axe3.html> consulté le 11 février 2016.

²³² SOW FATOU « Les défis d'une féministe en Afrique », dans *Travail, genre et sociétés*, vol.2, n°20, 2008, p. 5-22, *idem*, « Politiques néolibérales et alternatives féministes : l'apport des mouvements de femmes en Afrique », dans *Actes du colloque du gtm, « Le genre au cœur de la mondialisation »*, 21-23 mars 2007, Paris, www.gtm.cnrs-bellevue.fr/sitegtm/CI/Mond/2007/Sow.pdf, SOW FATOU et BOP CODOU (dir.), *Notre corps, notre santé : la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*, Paris, l'Harmattan, 2004.

²³³ A.-B. FAYE, « Les mouvements féministes africains interrogent le christianisme africain », dans L. SANTEDI KINKUPU (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'École de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2010, p.249-270.

Tout en reconnaissant quelques similitudes dans les causes communes des combats féministes sur la scène mondiale et ceux d’Afrique, les problématiques féministes en Afrique tournent autour de ce que les femmes vivent et dont elles veulent se libérer. Boni Tanella les résume bien dans sa publication. En effet, pour elle, les femmes en Afrique sont victimes de violences et de maux de toutes sortes. Elles sont objets de harcèlement sexuel, de violences corporelles ou verbales. Souvent battues, agressées et maintenues comme des mineures par des lois ou normes traditionnelles et étatiques élaborées à leur insu, elles sont parfois victimes de discrimination dans le monde du travail et dans les milieux universitaires où elles sont parfois obligées de céder leur corps pour avoir du travail ou réussir aux épreuves scolaires. Dans certaines institutions ou mouvements religieux qui exploitent la faiblesse, le dénuement, l’abandon et la pauvreté, les femmes sont les grandes perdantes. Certains pays qui appliquent la charia n’hésitent pas à les lapider pour raison d’adultère. Il faut ajouter à cette liste interminable l’esclavage moderne ainsi que la prostitution dont les femmes sont victimes²³⁴. La pensée de Boni Tanella est renchérie par Josée Ngalula qui insiste sur la problématique du viol des femmes utilisée comme arme ou stratégie de guerre en Afrique. Leurs statistiques effrayantes et l’aspect massif et systématique de leurs atrocités en font une des préoccupations principales des combats féministes en Afrique²³⁵.

²³⁴ BONI TANELLA, *Que vivent les femmes en Afrique ?* Col. Tropiques, Paris, Karthala, 2011, p. 47-90.

²³⁵ J. NGALULA, « Femme, violence et réconciliation. Réflexions théologiques », dans P. POUCOUTA (dir.), *L’Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, Colloque international en préparation de la deuxième assemblée spéciale pour l’Afrique du Synode des Évêques*, Yaoundé, Presses de l’UCAC, 2009, p.142-146, Idem, *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes*, Kinshasa, Éditions Mont Sinaï, 2005, J. NGALULA (dir.), *Oser la défendre dans son inviolabilité, Actes de l’Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*, Kinshasa, Édition Mont Sinaï, 2006.

3.1.2. Les figures d'inspiration biblique du combat féministe en Afrique

Dans la lutte pour la cause des femmes en Afrique, plusieurs figures bibliques féminines sont mises en exergue et la Vierge Marie n'est pas mise à part, elle occupe une place majeure parmi ces figures. L'attention est portée sur des femmes prophétesses et d'autres qui ont joué des rôles de grande envergure dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Pour l'A.T., Ngongo Kilongo Fatuma souligne celles qui ont réalisé une mission particulière en faveur de leur peuple. Leurs dons prophétiques, leur fidélité, leur esprit d'initiative et leur mépris du danger ont contribué, à des moments critiques, au salut d'Israël. Dans ce lot, elle cite les prophétesses Déborah, Houlde, Myriam et les autres femmes comme Tamar, Rahab, Ruth et Bethsabée²³⁶. Les quatre dernières figures sont aussi retenues par Marie-France Bayedila Bawumina qui, dans le regard éthique qu'elle porte sur la généalogie féminine de Jésus, dégage des principes pour une éthique de la libération des femmes africaine aujourd'hui²³⁷.

Pour le N.T., les figures de Marie de Magdala, de la Samaritaine, de Marthe et de Marie sa sœur, sont propulsées au-devant de la scène en lien avec la mission des femmes aujourd'hui. On le voit chez Teresa Okure qui rattache ces figures à la dignité féminine dans la question missionnaire au troisième millénaire. Elle présente, à partir de Jean 20,11-18, Marie-Madeleine comme celle que Jésus a envoyée à ses disciples pour leur proclamer le message fondateur de sa mission accomplie. La Samaritaine est vue comme étant une apôtre qui porte la mission de Jésus, en préparant son peuple à l'accueil de l'action de Jésus chez les Samaritains (Jn 4, 28-30,

²³⁶ NGONGO KILONGO FATUMA, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, Thèse de doctorat défendue à l'Université de Bâle, Genève, 2015, p.175-182.

²³⁷ M-F. BAYEDILA BAWUNINA, « Les mères de Jésus-Christ. Fondements pour une éthique de la féminité créative en Afrique », dans KÄ MANA, J-P. NGOYI, *Libérer la femme africaine. Pour une voie chrétienne du féminisme en Afrique*, Col. Cahiers de la Nouvelle Conscience Africaine, n°3, Yaoundé, Sherpa, 2003, p.12.

39-42). De même, les sœurs de Lazare, en particulier Marthe, sont présentées comme modèles d'amour et de service que Jésus lui-même adoptera quelques jours plus tard, lors de la dernière cène, montrant à ses disciples la perfection de son amour (Jn 13, 1-20). Ainsi pour Okure, la mission que Jésus a accordée à ces femmes nous convie à réexaminer la compréhension de la mission, notre attitude et nos relations des uns, des unes envers les autres comme fils et comme filles de Dieu, entre le Sud et le Nord, l'Ouest et l'Est. Cela met l'Église au défi de prendre au sérieux la contribution des femmes dans la mission au troisième millénaire (Jn 13, 1-20)²³⁸.

3.2. Les femmes et l'inculturation des mystères marials

La théologie africaine de l'inculturation est le premier et le plus connu des courants théologiques africains contemporains. Ce courant est d'ailleurs confondu avec la théologie africaine elle-même²³⁹. S'étant imposé massivement dans la littérature théologique et dans les documents officiels de l'Église, surtout pour repenser la mission des églises chrétiennes, le combat pour l'inculturation du catholicisme en Afrique aujourd'hui, est perçu par les Églises particulières ou locales comme une priorité et une urgence, comme un enjeu majeur dans le cheminement vers une pleine évangélisation, et non pas comme une simple stratégie pastorale qui serait facultative et secondaire²⁴⁰. C'est ainsi que tout au long des dernières décennies, les

²³⁸ T. OKURE, « The challenge of the anointing of Jesus in Bethany for the contemporary Church », dans *Universalisme et Mission dans la Bible. Actes du Cinquième Congrès des Biblistes africains*, Abidjan, 16-23 July 1991, Nairobi, BICAM and Katholische Jungschar Oesterreichs, 1993, p.133-146, *idem*, « The Significance Today of Jesus Commission to Mary Magdalene », dans *International Review of Mission*, Vol. LXXXXXI, n°233, 1992, p.188, *idem*, *The Johannine Approche to Mission : A Contextual Study of John 4:1-24*, Tübingen, J.C.B Mohr-Paul Siebeck, 1988, p.79-133. Nous précisons ici qu'il s'agit de notre propre traduction.

²³⁹ E. KAOBO SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, *op.cit.*, p.59.

²⁴⁰D. MPASSI, « Quelques thèses fondamentales sur l'inculturation en Afrique », voir le lien <http://daleb-mpassi2.over-blog.com/article-25837533.html> du 1er janvier 2009, consulté 14 février 2016.

expériences d'inculturation en Afrique ont embrassé plusieurs domaines, notamment la vie liturgique, la célébration des sacrements, la catéchèse, la spiritualité, la vie religieuse²⁴¹ et la recherche théologique. Compte tenu de ce qui précède, il n'est donc pas surprenant que la mariologie africaine inculturée soit le domaine mariologique le plus exploité en théologie africaine.

Cependant, les mariologues africains qui ont essayé d'inculturer certaines perspectives mariales ont eu souvent recours aux catégories culturelles liées au rôle ou à la place des femmes dans la société, à leur statut et aux mythes ayant trait à l'état de leur corps. Parmi ces vérités de foi figurent la maternité et la médiation mariales ainsi que la virginité perpétuelle de Marie.

3.2.1. Le rôle des femmes comme base de l'inculturation de la maternité mariale.

Dans le contexte africain, le dogme de la maternité fait partie des mystères marials qui ont le plus subi d'essais d'inculturation. On explique ce privilège par le fait que la catégorie culturelle de maternité, ayant une place prépondérante en Afrique, sert souvent de support et d'expression pour une inculturation africaine de la plupart de doctrines mariales.

Toutefois, l'inculturation de la maternité mariale est prise dans un double sens : d'abord comme dogme à inculturer (à faire comprendre et à enraciner) à partir du rôle et de la place des femmes en Afrique, mais aussi comme mystère qui éclaire et féconde ce rôle.

²⁴¹ J. NDI-OKALLA, « L'inculturation. Héritages, expériences et perspectives », dans J. NDI-OKALLA (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p.52.

3.2.1.1. La maternité mariale comme dogme à inculquer à partir du rôle des femmes.

En Afrique noire, les mères de famille jouent un rôle très important pour le maintien de l'équilibre social. Elles sont un élément catalyseur dans le gouvernement de la société africaine, aussi bien sur le plan humain que sur le plan religieux. Les mères de famille ou de clan sont porteuses de vie, sève d'amour et d'unité entre les membres du clan²⁴². Dans certaines tribus comme dans certains clans et villages, ce sont des femmes qui sont investies « chef ». Ce sont elles aussi qui sont parfois l'Ancêtre de la lignée clanique et familiale²⁴³. En outre, la tradition africaine met en avant-plan, pour l'identification et la valorisation de la femme, le titre et l'appellation de « maman ». Ce titre et cette appellation sont évoqués dans les circonstances les plus diverses de la vie de l'enfant, et cela presque toujours en référence à la femme qui lui a donné la vie. Le titre de maman est un titre d'honneur et décrit une dignité incomparable²⁴⁴. La femme africaine est aussi la grande éducatrice, la pédagogue qualifiée pour apprendre aux enfants ce qu'est la vie, leur transmettre les richesses du cœur, le visage divin caché dans les choses²⁴⁵. Mais comment ce rôle peut-il aider à comprendre la maternité de Marie ? C'est en considérant qu'en Afrique, la maternité totale implique la maternité biologique, sociale ou

²⁴² J.-P. SIEME LASOUL, « Le mystère de la Trinité et la Sainte Vierge dans le processus d'inculturation en Afrique », *op.cit.*, p.766-767.

²⁴³ D. ATAL SA ANGANG, « Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, Mère de Jésus », in E. PERETO, *l'Immagine teologica di Maria oggi. Fede e cultura*. Attidel X Simposio internazionale Mariologica (Rome 4-7 ottobre 1994). Edizioni Marianum, p.158-159.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.157-158.

²⁴⁵ J.-P. SIEME LASOUL, « Le mystère de la Trinité et la Sainte Vierge dans le processus d'inculturation en Afrique », *op.cit.*, p.767-768.

spirituelle²⁴⁶ et en faisant un rapprochement entre cette maternité biologique, spirituelle ou sociale de la femme africaine avec celle de la Vierge Marie.

3.2.1.2. La maternité mariale, ferment de la maternité de la femme en Afrique

De la manière dont la femme africaine comme mère permet de saisir la portée de la maternité mariale, certains théologiens et théologiennes africains pensent que la maternité mariale à son tour peut devenir source de fécondité pour celle des femmes en Afrique. En effet, en acceptant de mettre au monde librement, la maternité mariale peut signifier pour les femmes africaines la liberté de choisir d'être mère ou de ne pas l'être. Une telle conception aiderait cette Afrique, assoiffée de fécondité²⁴⁷, à revoir certaines idées reçues qui tronquent la réalité de la maternité. Il s'agit par exemple du fait de considérer l'enfant, d'où qu'il vienne, comme "don de Dieu", en opposition avec l'imagerie populaire qui place d'un côté les femmes stériles (méprisées, cause du désastre et de la polygamie dans le couple) et de l'autre côté les femmes fécondes qui font le bonheur aussi bien de leur mari que de leur famille. Ainsi, les femmes africaines pourront vivre et exister en tant que femmes, pas seulement comme épouses et mères dans le rapport de force, de violence et de pouvoir²⁴⁸. Dans un continent où la maternité continue à être un effort menaçant la vie d'une bonne proportion des femmes à cause du taux élevé de la mortalité infantile et de la mortalité maternelle, et où la femme est le pilier de la famille à cause

²⁴⁶ F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasaï. Essai de mariologie inculturée*, op.cit., p.110-118, inédit.

²⁴⁷ L'expression est de MATUNGULU OTENE, *Célibat consacré dans une Afrique assoiffée de fécondité*, Kinshasa, saint Paul Afrique, 1979.

²⁴⁸ BONI TANELLA, *Que vivent les femmes d'Afrique ?* op.cit., p.115-120.

de ses multiples rôles : épouse, mère, maîtresse de maison, ouvrière et parente la figure de Marie devra être source d'espérance pour lutter en faveur de la dignité des femmes africaines²⁴⁹.

3.2.2. La fonction des femmes et l'inculturation de la médiation mariale

La médiation mariale a toujours été objet de contestation et de division entre les Églises. S'exprimant à ce propos, Jean-Claude Michel²⁵⁰ soutient que cette situation s'explique, non par le fait que des éléments de réflexion aient manqué, mais parce que saint Paul, enseignant à son disciple Timothée le culte à rendre à Dieu, lui révèle que le Christ est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes : « Car Dieu est unique, unique aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même qui s'est livré en rançon pour tous ». ²⁵¹ Pour sa part, Barth, cité par Bernard Sesboüe, appelle cette coopération de Marie au salut "l'hérésie catholique". Pour lui, l'accusation concerne très particulièrement la coopération de Marie qui attribuerait à celle-ci un rôle "indépendant" de celui du Christ, fut-il tout relatif, et cela en raison de son "assentiment de la promesse", c'est-à-dire en définitive, de son mérite. Une telle conception donne à entendre que Marie a participé à la Rédemption au plan même où le Christ l'a accomplie²⁵².

En Afrique, la médiation maternelle de Marie, qui n'est pas épargnée par les débats signalés ci-haut, est souvent la pomme de discorde entre les fidèles de l'Église catholique et ceux des églises de Réveil. Les adeptes de ces dernières tiennent mordicus à l'affirmation de 1 Tm 2, 5-6 où il est

²⁴⁹P. DIARRA, « Anthropologie africaine et théologie mariale », dans Bulletin de la Société française d'études mariales, *Marie première missionnaire*, t.2, Paris, Médiaspaul, 2006, p.212-216.

²⁵⁰J.-C. MICHEL, *Qui es-tu Marie ?* Paris, Lion de Juda, 1988, p.132.

²⁵¹ 1 Tm 2,5-6.

²⁵²B. SESBOÛE (dir.), *Histoire des Dogmes. Les signes du salut. Les sacrements, l'Église, la Vierge Marie*, t.3, Paris, Desclée, 1995, p.620.

dit qu'il n'y a qu'un seul Médiateur. Cependant, cela n'a pas empêché les essais d'inculturation qui partent des femmes et de leur mission au sein des familles et des sociétés africaines. Ainsi, s'agissant de l'éclairage de la médiation mariale à partir du rôle des femmes africaines, il est admis qu'en Afrique ces dernières servent d'intermédiaires à plusieurs égards. Déjà au sein de la famille, elles se présentent comme médiatrices pour leurs enfants dans la connaissance de leur père et des autres membres de la famille. Médiatrice de vie, les femmes sont aussi en définitive, éducatrices, garantes et médiatrices de la communion familiale²⁵³.

Au niveau de la société dans sa globalité, les femmes sont le gage ordinaire des alliances entre groupes. À ce titre, elles sont protectrices de la paix entre les tribus²⁵⁴. La mission de la mère africaine étant considérable, tout s'obtient de ses enfants qu'elle a mis au monde, nourris de son lait, initiés à la vie. Tout de ses enfants passe pour ainsi dire par elle et l'intéresse au plus haut point, car ce qu'une mère africaine a et est n'existe que pour être partagé. C'est cela qui peut être comparé à la médiation mariale soutient Dosithée Atal²⁵⁵.

Enfin la mission des femmes est aussi en faveur de l'équilibre social : elles continuent aujourd'hui comme hier à se battre pour maintenir l'harmonie au sein de la communauté. Elles sont un élément catalyseur dans le gouvernement de certaines nations africaines, aussi bien sur le plan humain que sur le plan religieux²⁵⁶. Cette médiation est plus importante quand il s'agit surtout de la mère du grand chef. En effet, celle-ci sert souvent d'intermédiaire entre le peuple

²⁵³ J.-R. MAVINGA, *La médiation maternelle de Marie. Du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine*, *op.cit.*, p.186-188.

²⁵⁴ A.-V. MBADU KWALU, « La société africaine et la mère. Marie et l'Église », *op.cit.*, p. 26-27.

²⁵⁵ D. ATAL SA ANGANG, « Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, Mère de Jésus », *op.cit.*, p.173.

²⁵⁶ A.-V. MBADU KWALU, « La société africaine et la mère. Marie et l'Église », dans *Cahiers Marials*, 136, 1983, p.31-32.

et le chef²⁵⁷. Toutes ces fonctions des femmes africaines peuvent aider à comprendre la médiation mariale.

3.2.3. Des mythes sur des femmes comme base de l'inculturation de la virginité perpétuelle de Marie.

« En appelant Marie toujours-vierge, la Tradition affirme qu'après avoir conçu Jésus dans la virginité, Marie est toujours demeurée vierge, s'abstenant de toute relation conjugale. Cela implique aussi que la naissance de Jésus ait laissé intacte la virginité de sa mère »²⁵⁸ affirme Laurenceau. Ce dogme est sujet à caution et oppose souvent les chrétiens des Églises catholique et orthodoxe à ceux des Églises issues de la Réforme.

Dans le contexte africain, l'interprétation de ce dogme se trouve à cheval entre le fait qu'il pose un problème de compréhension et celui de trouver des éléments pouvant faciliter son intelligibilité. Dans le premier cas, certains auteurs pensent que bien que le concept et la réalité de la virginité ne soient pas dépourvus de valeurs intrinsèques en Afrique, la notion de la virginité est à intégrer dans la culture africaine, car c'est une spécificité de la foi chrétienne. Pour Dosithée Atal, qui avance cet argument, la virginité dont parle la culture africaine est une virginité limitée, et l'expérience africaine ne conçoit pas cette notion après qu'une femme ait mis un enfant au monde. Par contre pour le cas de Marie, elle est vierge pendant qu'elle est mère. Cela demeure un mystère et fait problème dans la culture africaine. C'est pourquoi, selon

²⁵⁷ F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasai. Essai de mariologie inculturée*, Thèse de doctorat, Rome, 2007, p.118-156.

²⁵⁸ J. LAURENCEAU, « Virginité perpétuelle », dans A. BOSSARD (dir.), *Petit vocabulaire marial*, col. Voici ta Mère, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p.236.

lui, il faut l'expliquer à cette culture en signalant qu'il s'agit d'une mission spéciale de Dieu pour le salut de l'humanité²⁵⁹.

D'autres auteurs trouvent par contre dans certains mythes racontant la naissance et le statut humain de certains êtres particuliers les éléments pouvant aider à l'inculturation des doctrines aussi bien de la naissance virginale de Jésus que de la virginité perpétuelle de Marie. Pour eux, la virginité perpétuelle de Marie peut être approchée par l'exigence, dans certaines tribus, de la virginité chez la fiancée avant le mariage et chez certaines femmes qui gardent les fétiches des chefs²⁶⁰. La virginité, qui est une valeur en Afrique, servira de tremplin pour la compréhension de la virginité de Marie. Les cultures africaines peuvent ramener la valeur de la virginité au cas exceptionnel et unique de la Vierge Marie²⁶¹. Ce qui précède est partagé par Kabasele Lumbala dans la lecture qu'il fait de la conception virginale de Jésus. En prenant appui sur les mythes bantus qui racontent la naissance particulière de certains enfants, il conclut que la conception virginale de Jésus, loin de diminuer son humanité, l'accentue au contraire par le biais de sa mère. Cette conception virginale est un éloge de "l'humain au féminin". Cette vision fait de la femme le lieu où s'exprime avec éloquence la richesse de l'humain²⁶².

Pour notre part, imposer la virginité seulement aux femmes comme critère avant le mariage est injuste. Nous sommes de ceux qui pensent, avec Anne Carr, qu'à partir du statut de Marie, la virginité peut constituer un symbolisme, un signe prophétique du nouveau devenir des femmes.

²⁵⁹ D. ATAL SA ANGANG, « Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, Mère de Jésus », *op.cit.*, p.167-168.

²⁶⁰ F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasai. Essai de mariologie inculturée*, *op.cit.*, p.108-109.

²⁶¹ J.-P. SIEME LASOUL, « Le mystère de la Trinité et la Sainte Vierge dans le processus d'inculturation en Afrique », *op.cit.*, p.770.

²⁶² F. KABASELE LUMBALA, « La conception virginale de Jésus. Une lecture africaine », dans *Lumière et Vie*, 210, 1992, p.53-59.

Cette doctrine peut signifier « qu'une femme n'a pas besoin d'être totalement définie par ses relations avec les hommes, et que la virginité peut être un symbole d'autonomie féminine intégrale »²⁶³.

3.3. Marie et les femmes dans le combat féministe en Afrique

La Vierge Marie figure parmi les sources d'inspiration du combat féministe en Afrique. Sa présence est évoquée d'une part, pour servir de tremplin à la dénonciation de la situation vécue par les femmes dans ce continent, et d'autre part, pour que sa mission dans la Bible et dans la vie de Jésus serve de marchepied pour inviter l'Église et toute la société à revoir le rôle et la place des femmes dans ces instances.

3.2.1. Marie comme figure servant à dénoncer le drame vécu par les femmes africaines.

Les théologiens et théologiennes, qui prennent la Vierge Marie comme symbole pour réprover la souffrance infligée aux femmes africaines, mettent en avant-plan sa foi, son courage, sa force ou son rôle dans la Bible. On le voit chez Paulin Poucouta qui, tout en classant Marie dans le lot des femmes qui ont joué un rôle fondamental dans la Bible, pense que les violences faites à la femme et décrites dans la Bible doivent ouvrir les yeux et les cœurs sur les nombreuses exactions que subissent les femmes dans les conflits armés, où elles sont souvent

²⁶³ A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993, p.246.

les principales victimes²⁶⁴. Ntima Nkanza présente Marie « comme 'une héroïne' qui, refusant de choisir entre la violence et la résignation, croit plutôt en la victoire d'une révolution pacifique sur le mal et tous ses alliés »²⁶⁵. Dans cette optique, Ngongo Kilongo Fatuma pense que Marie est l'image de toutes ces femmes qui ont dit « non » à la guerre et « oui » à la paix (notamment à l'Est de la RDC). Cette idée est partagée par Peter Daino quand il invite les femmes à savoir dire non comme Marie qu'il qualifie de femme qui a dit « non »²⁶⁶. Josée Ngalula, par contre se sert de l'appellation de la Mère de Jésus par son propre nom pour sous-entendre toute la question de la théologie du nom en contexte africain où il (le nom) est l'équivalent de l'intimité la plus profonde de l'être humain. Elle s'engage alors à dénoncer la réduction de la femme africaine à la fonction maternelle, en l'appelant de préférence « mère de », oubliant qu'elle est un sujet personnel, une interlocutrice. De là, elle peut dire que ce qui détermine spécifiquement l'identité de Marie, c'est sa foi qui fait d'elle une femme qui se caractérise par son courage et son amour²⁶⁷. La récusation de l'appellation « mère de » par Josée Ngalula est à critiquer. Car, l'anthropologie africaine étant relationnelle, les Congolais et les Congolaises déclinent leur identité en se situant de manière relationnelle dans une lignée des vivants (ascendants ou descendants), et parfois même des défunts. Cette donnée est fondamentale et fait de tout être un nœud des relations. Et d'ailleurs, on ne dit pas seulement « mère de », mais aussi « père de », « frère de ». Se situant sur la même lancée que Ngalula, Tshibangu Mwele, tout en cherchant à comprendre ce qui fait que les hommes de sa tribu, malgré leur dévotion mariale particulière,

²⁶⁴ P. POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, op.cit., p.211.

²⁶⁵ NTIMA NKANZA, « La Theotokos dans les christologies actuelles », dans *Marianum*, n°68, 2006, p.557-581.

²⁶⁶ P. DAINO, *Marie, la femme qui a dit « non »*, col. Chemins de vie apostolique, n°15, Kinshasa, L'Épiphanie, 1998, p.64-66.

²⁶⁷ La pensée de Josée Ngalula est rapportée ici par Flavien Muzumanga qui fait la synthèse d'un colloque qui a eu lieu en 2006 à Kinshasa ; voir F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI « Colloque sur la présence de la Mère du Seigneur dans la théologie africaine », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°57, 2007, p.106.

voient dans la femme un être inférieur à eux, propose une inculturation de la doctrine de Marie Mère de Dieu dont les conséquences seront la libération de l'homme et de la femme luba, la promotion de la dignité de la femme luba et de son égalité à l'homme²⁶⁸.

3.2.2. La mission de Marie comme invitation à la révision de la mission des femmes dans l'Église et dans la société.

De nos jours, la position des femmes, dans plusieurs domaines de la vie nationale en Afrique, reste préoccupante et faible en comparaison avec celle des hommes. Bien que plusieurs constitutions africaines garantissent l'égalité des droits politiques et autres, la réalité des faits révèle que le taux de participation des femmes, à la vie politique et publique, est très minime et toujours confiné à des postes de second plan. De même au niveau de la vie de l'Église, cette participation est à dénoncer. Il est vrai, soutient Albertine Tshibilondi, que les femmes œuvrent tant dans les communautés ecclésiales vivantes de base qu'à la paroisse, dans la catéchèse, l'enseignement, l'animation liturgique, l'encadrement des jeunes. Elles s'occupent également des œuvres sociales et caritatives²⁶⁹. Claire Mbuyi ajoute qu'elles prennent en charge le protocole dans les paroisses, la collecte des fonds, le nettoyage de l'église. Elles sont également membres des mouvements d'action catholique.²⁷⁰ En d'autres cas, affirme Madame Mujinga,

²⁶⁸F.-M. TSHIBANGU MWELE KABONGA, *Marie Mère de Dieu, Mère de l'Église Famille de Dieu et la culture Luba-Kasai. Essai de mariologie inculturée, op.cit.*, p.64-73.

²⁶⁹ A. TSHIBILONDI NGOYI, « L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo », dans *Lumen vitae, Pape François : « l'Église est un mot féminin »*, vol.19, n°3, 2014, p.301-302.

²⁷⁰ C. MBUYI BANZA, « Le rôle de la femme dans la société et ses implications pour la planification pastorale », dans F. MALOLO, A. RAMAZANI, M. MOERSCHBACHER, L. SANTEDI (dir.), *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.168-170.

elles animent des sessions, des retraites et des groupes, conseillent les familles, participent à des congrès et aident l'autorité ecclésiastique surtout dans l'approche des problèmes féminins²⁷¹.

Cependant, ces rôles sont mineurs. Car lorsqu'on jette un coup d'œil sur l'organigramme de la majorité des diocèses en Afrique, la présence des femmes est quasi inexistante dans le haut rang. Elles sont dans les rôles subalternes. Plus on monte dans la hiérarchie, moins on rencontre de femmes au plan de prise des décisions et les plus hautes charges ne leur sont pas confiées²⁷².

C'est dans ce contexte que des voix s'élèvent pour présenter le rôle de Marie, dans la vie et la mission de Jésus, comme fondement de la participation des femmes dans la mission aujourd'hui. C'est le cas chez Teresa Okure pour qui l'évidence des textes du Nouveau Testament, qui révèlent le rôle de Marie dans la vie et la mission de Jésus, a des implications sur la participation des femmes dans la mission de l'Église à tous les niveaux. Pour elle, tous les chrétiens, hommes et femmes, sont appelés à participer à la mission de Jésus dans l'Église, comme Marie le fit. Comme Marie, les femmes ont eu des expériences et des rencontres avec Dieu et avec le Christ qu'elles se sentent appelées à mettre au service de la mission de l'Église. Trop souvent, on leur enlève l'opportunité de le faire, simplement parce qu'elles sont des femmes²⁷³.

Dosithée Atal lance la même affirmation en soutenant que la figure de Marie, selon le plan de l'Histoire du salut, doit permettre de repenser le rôle et la place des femmes (africaines) dans l'Église et la société, et qu'aujourd'hui, la société, le monde et l'Église doivent restituer aux

²⁷¹ MUJINGA, « La femme et son rôle dans l'apostolat de l'Église. Exposé critique », dans *Ministères et services dans l'Église. Actes de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique*, 1979, p.110-113.

²⁷² C. MBUYI BANZA, « Le rôle de la femme dans la société et ses implications pour la planification pastorale », *op.cit.*, p. 168-170. Nous précisons ici qu'Albertine Tshibilondi, Claire Mbuyi et Mujinga parlent du contexte congolais. Cependant leurs arguments peuvent valoir pour toutes les femmes en Afrique.

²⁷³ T. OKURE, « The Mother of Jesus in the New Testament, implication for women in mission », in *Journal of inculturation theology*, vol.2, 1995, p.196-210. Il s'agit de notre propre traduction.

femmes le respect qui leur est dû et le rôle qui leur est dévolu dans la marche de l'Histoire humaine et de l'histoire du salut²⁷⁴. Sous le même angle, pense Marie-France Bayedila, la mission particulière de Marie peut aider aujourd'hui à combattre les stéréotypes qui empêchent les femmes africaines d'accomplir la mission qui est la leur, celle de gouverner, elle aussi, l'Afrique, de la rebâtir et d'orienter autrement son destin²⁷⁵.

Conclusion :

Au menu de ce troisième chapitre, il était question de jeter un regard sur la relation entre la Vierge Marie et les femmes en Afrique. En dépit du silence observé dans la littérature théologique en Afrique sur ce sujet, nous avons épinglé, un tant soi peu, deux domaines où se localise un tel rapport : l'inculturation des mystères mariaux et la mission de la Vierge Marie. Dans le premier cas, nous avons fait écho à certains mystères mariaux qui ont été inculturés à partir des catégories culturelles liées au rôle des femmes dans la société, à leur statut et aux mythes ayant trait à l'état de leur corps. Parmi ces vérités de foi, nous avons choisi la maternité et la médiation mariales ainsi que la virginité perpétuelle de Marie. Dans le deuxième cas, nous avons décrit comment la présence de la Vierge Marie est évoquée pour servir de source d'inspiration aussi bien à la dénonciation de la situation vécue par les femmes dans ce continent qu'à l'invitation lancée à l'Église et à la société de revoir le rôle et la place des femmes.

²⁷⁴ D. ATAL SA ANGANG, « Le cœur de la maman dans le secret du Fils. La mission de la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, à la lumière de la tradition culturelle africaine », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°51, 2001, p.393-400.

²⁷⁵ M-F. BAYEDILA BAWUNINA, « Les mères de Jésus-Christ. Fondements pour une éthique de la féminité créative en Afrique », *op.cit.*, p.30-31.

Par ailleurs, il est important de louer ces amorces d'inculturation qui tentent de prendre à contre-pied la manière dont la figure de Marie a été présentée avec les traces de la culture de l'évangéliste. Elles révèlent les richesses contenues dans les cultures africaines, richesses qui peuvent aider la mariologie en général, l'enrichir, la faire comprendre, mieux l'enraciner dans les cœurs des Africains/es. Néanmoins, nous endossons dans une certaine mesure les critiques que certains penseurs africains ont lancées à la théologie (mariologie) africaine de l'inculturation telle que nous l'avons signalé supra. Sans toutefois rejeter la mariologie (théologie) inculturée, il est nécessaire de l'inviter à aller de pair avec le processus irrépressible de la libération complète de l'Afrique de l'oppression structurelle multiforme et de la marginalisation socio-économique. Il conviendra également qu'elle accentue l'orientation de sa réflexion vers le souci de relever le défi lié aux multiples problèmes économiques, politiques, sociaux et culturels que rencontrent les nations africaines.

CHAPITRE QUATRE

MARIOLOGIE ET PROBLÈMES DE SOCIÉTÉ EN AFRIQUE

Certains courants théologiques contextuels africains portent un regard critique sur la mariologie historique et inculturée. Ils pensent que celle-ci, dans une certaine mesure, néglige l'expérience humaine contemporaine et porte, du fait de son histoire, des aspects oppressifs²⁷⁶. Ainsi, s'élaborent de nouvelles approches qui tentent de faire le lien entre la mariologie africaine et les problèmes que traversent plusieurs pays de ce continent. Ces tendances, qui se réclament de nouvelles orientations de la théologie africaine de la libération et de la reconstruction, tout en formulant des critiques à l'égard de la théologie africaine de l'inculturation dans le sens qu'elle néglige les difficultés qu'éprouve l'Afrique, tentent de montrer qu'il n'est pas possible aujourd'hui de parler de la figure de Marie et de pratiquer sa dévotion sans penser à leur incidence sur la vie en société.

Les nouveaux paradigmes mariaux et leur perspective libératrice qu'essaient d'élaborer ces courants prennent deux directions : la première se veut être la construction d'une nouvelle herméneutique qui devrait guider toute la réflexion mariale en Afrique. La seconde fait une nouvelle lecture des apparitions et visions mariales en leur donnant une interprétation sociopolitique.

²⁷⁶ Nous situons ici la mariologie africaine dans une perspective contextuelle telle que Fleyfel le démontre pour toutes les théologies contextuelles, A. FLEYFEL, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Col. Pensée religieuse et philosophique arabe, Paris, L'Harmattan, 2011, p.50.

4.1. Vers une nouvelle herméneutique en mariologie africaine

La question d'interprétation qui oriente la réflexion mariale en Afrique est conditionnée par certains facteurs, notamment les guerres, la pauvreté et les injustices subies par les femmes. Ces mêmes facteurs sont aussi mis en avant-plan dans la manière d'élucider les textes bibliques, notamment ceux qui portent sur la Vierge Marie, les dogmes et le culte marials. Bien que ces nouvelles orientations prennent de l'ampleur de nos jours, il faut reconnaître qu'à la source de la théologie (mariologie) africaine figurait déjà le souci de créer un parallélisme entre la situation catastrophique de l'Afrique et la réflexion mariale. L'analyse, que nous avons faite des prières mariales contenues dans l'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*, a révélé cette préoccupation. Placide Tempels, en son temps, insistait déjà sur le fait que la catéchèse mariologique africaine, dans son actualité, devrait être celle de l'engagement personnel et interpersonnel. Elle ne peut pas se contenter de n'être qu'un enseignement conceptualiste et abstrait, de l'exposé d'une matière dont l'évidence transparait aux élèves sans pour cela opérer en eux le moindre rapprochement²⁷⁷. Eboussi Boulaga, en proposant de situer la foi africaine au-delà des assertions dogmatiques reçues, voulait promouvoir une autre herméneutique du christianisme et de ses dogmes (particulièrement marials) où les faits historiques et la vie quotidienne de l'Afrique devraient devenir un lieu privilégié qui mesure la crédibilité et la pertinence du message chrétien. Pour lui, l'engagement se traduit dans et par l'action en faveur

²⁷⁷ P. TEMPELS, *Notre rencontre. Afin qu'ils soient un. Jn.17*, Léopoldville, Centre d'Études Pastorales, 1962, p.9-10, cité par F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La mariologie en Afrique Centrale (1962-1981) », *op.cit.*, p.442-444.

de ceux et celles qui luttent au quotidien pour se libérer de la relation constitutive posée entre Révélation et domination²⁷⁸.

Actuellement, ce qui précède est partagé par le théologien congolais Léonard Santedi qui pense qu'aujourd'hui, si l'on veut examiner le mystère de Marie dans le continent africain, il faut prendre en compte le contexte de crises économiques et sociales qui caractérise ce continent²⁷⁹.

Paulin Poucouta abonde dans le même sens dans l'interprétation qu'il fait de Jn2,4 où Jésus interroge sa Mère : « femme, que me veux-tu ? ». Pour lui, « cette interpellation invite à dépasser une mariologie de règlement des problèmes personnels et ponctuels pour entrer dans un projet plus vaste qui dilate les cœurs, les regards et les énergies à la dimension du plan de Dieu sur l'ensemble du continent (africain), de l'humanité et de l'histoire »²⁸⁰. Cette mariologie qu'il nomme "mariologie africaine de la vie" s'appuie sur la vocation de la Mère de Jésus qui est dite à travers l'appellation *gunai*, femme. Pour lui, « cette formule situe la Mère de Jésus, non pas au niveau des rapports Mère-Fils, mais à celui de sa vocation universelle. Jésus en fait une alliée dans le combat pour l'épanouissement humain. Elle devient figure de toutes les personnes qui, hommes ou femmes, peuvent risquer le pari de la vie contre la mort »²⁸¹. Pour lui,

[comme] la vie est un projet qui se dilate, rejoint celui de Dieu et se conquiert sur le terrain du quotidien personnel et communautaire, une mariologie africaine ne peut être qu'une mariologie politique, libératrice des forces de vie que recèlent nos communautés chrétiennes. Elle amène à remplacer la peur de l'enfer par la lutte au quotidien pour une Afrique nouvelle, prémices de la cité éternelle où nous invite le Seigneur de la vie. Avec Marie, l'ennemi a pour nom le péché qui est au cœur de la personne, des institutions et

²⁷⁸ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p.7.

²⁷⁹ L. SANTEDI, « Marie et l'inculturation de la foi au Congo : résistances et approches nouvelles en théologie mariale en Afrique », dans CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, op.cit., p.197-202.

²⁸⁰ P. POUCOUTA., *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, op.cit., p.213-221.

²⁸¹ *Ibidem*, p.218-220.

des turpitudes de nos sociétés. La mariologie de la vie est une mariologie de combat et non de soumission ou de démission²⁸².

4.2. Les visions et les apparitions mariales comme lieu d'interprétation des problèmes de société

Une certaine lecture sociopolitique des visions et des apparitions mariales a pris libre cours en Afrique. Elle veut d'abord montrer que la situation catastrophique que traverse la majorité des pays africains est l'une des raisons des apparitions et des visions mariales. Elle postule (ensuite) par conséquent que celles-ci devraient non seulement servir de prévention mais aussi et surtout de tremplin au combat pour la libération intégrale et le rétablissement de l'identité perdue ou bafouée. Cette analyse transparaît clairement dans l'examen des apparitions mariales de Kibeho au Rwanda, de Nzete Ekauka en RDC et d'autres. Il est vrai qu'en dehors des apparitions de Kibeho, certaines autres n'ont pas encore été reconnues par l'Église. Tout en étant réservé par rapport à celles-ci, nous voulons relever certaines conséquences sociopolitiques qu'elles ont entraînées.

4.2.1. La situation catastrophique africaine comme une des raisons des apparitions mariales.

Les apparitions et les visions mariales qui ont eu lieu en Afrique sont lues en parallèle avec celles des autres continents. Ainsi lorsqu'on argumente sur les raisons de celles-ci, il ressort

²⁸² P. POUCOUTA, « La Mère de Jésus dans l'Évangile de Jean. Figure et actrice de l'humanité nouvelle », dans *Marianum*, n°68, 2006, p.552-555.

que la situation apocalyptique de notre monde en général et du continent africain en particulier justifierait la présence physique de la Mère de Jésus. C'est l'idée que développe et défend Gérard Getrey quand il parle des apparitions de Kibeho au Rwanda (novembre 1981). En effet pour lui,

[les] apparitions de Kibeho, comme celles de Médjugorje, ont été des événements révélateurs de l'état sociologique, psychologique et polémologique des sociétés dans lesquelles elles ont eu lieu et qu'elles le sont également relativement à l'état de l'humanité en général [...] Elles ne sont pas des événements folkloriques, pathologiques ou syncrétiques, mais de véritables entreprises socio-thérapeutiques, et même au-delà, comme des faits fondateurs, des faits majeurs d'un être-en société en devenir, seul capable de remédier à celui, catastrophique, des sociétés dans lesquelles ils se déroulent, et destiné à remplacer un jour l'être-en-société animal, politique qui est celui de toutes les sociétés de l'Humanité traditionnelle et contemporaine²⁸³.

Dans son préambule au livre de Gabriel Maindron, René Laurentin semble partager cette idée en soutenant que :

[la] grâce de Kibeho est un signe parmi d'autres, un rappel du ciel, un rappel plutôt : Dieu est là. Il nous aime, toujours respectueux de notre liberté. Il perçoit la folie de ce monde, qui prépare allègrement son auto-destruction en s'abandonnant tranquillement au péché, en ne comptant que sur le miracle de sa technique pour l'en sortir. L'impasse de cette folie est évidente et la destruction qu'elle sème n'est que trop patente. Comme Medjugorje, Kibeho nous enseigne que le remède est à l'intérieur, individuellement et collectivement, et que la personne de Dieu n'est point éteinte²⁸⁴.

À la suite de René Laurentin, le professeur Mendo Ze, parlant des apparitions de Nsimalen au Cameroun (mai 1986), pense que lorsqu'on juge ces apparitions, il ne faut pas oublier la mission de la Sainte Vierge Marie sur la terre. Elle est la mère de notre monde. Sa mission protectrice est appelée à s'intensifier, surtout en ce début du troisième millénaire où l'équilibre du monde est de plus en plus menacé. La multiplication des apparitions répond à l'urgence de nous délivrer de la dérive. C'est pour cela que les mots paix, réconciliation et prière reviennent comme un

²⁸³ G. GETTREY, *Kibeho ou la face cachée de la tragédie rwandaise*, Paris, F.-X de Guilbert, 1998, p.9-10 voir aussi p.217-226.

²⁸⁴ R. LAURENTIN, Préface à MAINDRON G., *Des apparitions à Kibeho, annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris, Édition de l'Œil, 1984, p.7-19.

leitmotiv dans tous les messages²⁸⁵. Dans le contexte congolais, René De Haes²⁸⁶, Joseph Ntedika²⁸⁷, Kabasele François²⁸⁸, Isidore Ndaywel²⁸⁹, qui ont étudié les apparitions survenues dans ce pays, ont montré que leur actualité tient à la croissance vertigineuse, dans les sectes et même dans les communautés catholiques charismatiques, des phénomènes parapsychologiques et du choc de l'avenir qui semble boucher l'espérance. Dans ce contexte de crise d'avenir, de manque de perspectives vraiment humaines suite aux événements quasi-apocalyptiques (guerres, économie de misère, exploitation des femmes, des filles, des hommes et des garçons) on note un surgissement de culte marial qui ne se prive pas de visions et d'apparitions²⁹⁰.

4.2.2. Les implications sociopolitiques des apparitions mariales africaines

Les apparitions mariales africaines ont eu des incidences sociopolitiques. Celles-ci se déclinent tantôt en termes de prévention ou en termes de lieu de combat (de lutte) pour la libération totale de peuples africains. La conclusion, selon laquelle les apparitions mariales africaines devraient servir de garde-fou à certaines situations catastrophiques qui guettaient ou qui guettent encore certains pays africains, est avancée après que certains messages des voyants

²⁸⁵ MENDO ZE, *Apparition de Marie à Yaoundé Nsimalen. Entre le doute et la foi*, col. Marie, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008, p.109-110.

²⁸⁶ R. DE HAES, « L'Église et les apparitions mariales », dans *CRA* 32, 63-64, 2001, p.295-305.

²⁸⁷ J. NTEDIKA KONDE, « Les phénomènes parapsychologiques dans la spéculation augustinienne face à notre projet de société », dans *CRA* 31, 61-62, 1997, p.341-364.

²⁸⁸ F. KABASELE LUMBALA, « L'expérience mystique de nos communautés chrétiennes au Kasaï », dans D. ZWAZWA (dir.), *La mystique africaine. Actes du colloque international à l'occasion du IV^{ème} centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix*, Kinshasa, Baobab, 1993, p.129-143. Tous cités par F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », *op.cit.*, p.242-243.

²⁸⁹ I. NDAYWEL è-NZIEM, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.7, 1997, p.171-222. Idem, « Du Zaïre au Congo : la Vierge du désarmement et la guerre de libération » dans *Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.500-529.

²⁹⁰ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », *op.cit.*, p.243.

et des voyantes les aient annoncées et aient donnés les conditions à remplir pour que celles-ci n'arrivent pas. Cet argument est avancé par Gérard Gettrej qui, analysant les apparitions de Kibeho a en arrière-plan le génocide rwandais de 1994 et les terribles visions faites par trois voyantes : Alphonsine, Nathalie et Marie-Claire, le 15 août 1982. En effet, pour lui, ces visions évoquant, sans fioritures, des images de guerres, de conflits violents et sanglants, constituaient une sorte d'avertissement sans frais et appelaient au changement de comportement, à l'adoption d'un mode de vie évangélique et à la collaboration dans la matérialisation de la paix. Le professeur Ndaywel est aussi de cet avis quand il parle des apparitions mariales en Afrique Centrale. Il constate que celles-ci arrivent dans un contexte particulier, celui des guerres. Ainsi, selon lui :

[ces] manifestations (du moins dans certains de leurs messages) se sont offertes comme instance annonciatrice des cataclysmes qui allaient surgir dans le futur, mais qui devaient être évités, suivant les indications de la Vierge [...] Visiblement la lecture du "message", à partir de Kibeho, n'a pu se faire correctement, du moins dans ses implications politiques. C'est après les événements malheureux de 1994 que le lien fut établi, de manière évidente, avec les prédications de la Vierge, notamment à travers les visions terrifiantes du 15 août 1982. On peut dire après coup, que ces jeunes filles avaient décrit les scènes du génocide et des violences qui ont accompagné le changement de régime politique au Rwanda, en 1994. L'imaginaire populaire a fini, lui aussi, à établir la relation entre les drames vécus en 1994 et les prédictions de Kibeho²⁹¹.

Si de nos jours l'aspect des apparitions mariales africaines comme lieu de combat pour la libération s'intensifie, Flavien Muzumanga pense que c'est déjà depuis le 17^{ème} siècle, du moins pour le Congo (RDC), qu'elles ont joué un tel rôle. À cette époque, le culte marial promu par les visionnaires insistait sur le lien indissoluble entre l'histoire concrète vécue au Congo

²⁹¹ I. NDAYWEL è-NZIEM, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », *op.cit.*, p.180-183.

(Kongo) et le salut réellement palpable dans tous les secteurs de la vie²⁹². Parmi les visionnaires, on note une paysanne du nom de Mafuta qui a fait la déclaration d'avoir parlé avec la Vierge Marie. Devenue prophétesse, elle a profité de son image pour détruire les fétiches et exalter la libération du pays sous le joug étranger, ainsi que la réunification du royaume Kongo²⁹³. D'autres figures suivront, notamment celle de Béatrice Kimpa Vita qui se considérait comme missionnaire de la Vierge. Le culte marial qu'elle promouvait avait une symbolique montrant le rôle de Marie dans l'histoire du salut et de la reconstruction du Kongo²⁹⁴. Kimpa Vita et les autres prophètes *kongo*, dira Ngimbi Nseka, s'efforceront de libérer leur société de la situation désagréable qu'elle connaît²⁹⁵. Jacques Tshibwabwa Kuditshini reconnaît aussi la valeur tout aussi politique de l'action de Kimpa Vita qui a réussi à lever le ton et à s'investir dans un combat politique, deux siècles avant Lumumba et Kimbangu. Il la qualifie de résistante, de prophétesse et de restauratrice du Royaume Kongo, elle qui s'est levée pour combattre la traite des Noirs, elle qui professait un christianisme d'émancipation et de libération culturelle et politique²⁹⁶.

Outre ce qui précède, le professeur Ndaywel montre que l'implication politique des dernières apparitions congolaises (de Kingasani) s'est imposée dès le départ. Les déclarations des voyants l'ont confirmée en parlant du temps de grands bouleversements, de l'agression rwandaise, de la résolution de la question des réfugiés qui devraient rentrer chez eux sous peine de s'attirer des

²⁹² F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », *op.cit.*, p.493.

²⁹³ T.-S. KIVOUELE, *La quête de l'identité culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise : cas de Bundu Dia Kongo (B. D. K)*, Mémoire de Maîtrise en sociologie, Brazzaville, Université Marien Ngouabi, 2007, p.3, inédit.

²⁹⁴ F. MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, « La symbolique végétale dans la mystique de Béatrice Kimpa Vita (1682-1706) », dans *Revue Africaine des Sciences de la Mission (RAM)* 19, 2003, p.143-167.

²⁹⁵ P. NGIMBI NSEKA, « Kimpa Vita, entre le mystique et le politique », dans *Cahiers des religions africaines*, Vol.30, n°60, 1996, p.116.

²⁹⁶ J. TSHIBWABWA KUDITHSINI, « Nationalisme, démocratie et action politique en Afrique précoloniale vers la reconnaissance d'une histoire politique des femmes », dans *Afrika Zamani*, n°18-19, 2010-2011, p.121.

ennuis. Il le voit également à travers l'appellation quelque peu militaire sous laquelle la Vierge s'est révélée : "Mère du désarmement".

On serait, conclut Ndaywel, en présence de "Notre-Dame de la Perestroïka et de la Glasnost", celle-là même qui avait présidé à l'avènement d'un pape issu de l'Europe de l'Est et conduit M. Gorbatchev à s'engager dans la voie de la révolution pour provoquer la chute du mur de Berlin et ouvrir les vannes d'une succession de révolutions. Cette Vierge du désarmement, qui veillerait à la mutation de l'ordre politique mondial, serait en train de poursuivre ses interventions miséricordieuses, cette fois en Afrique Centrale, pour que les processus de changement sur le continent africain fassent l'économie des dérives, et qu'ils ne conduisent pas à une "guerre mondiale". D'où elle doit désarmer le "diable" qui veut que les mutations d'ordre politique conduisent au chaos²⁹⁷.

Conclusion

Le chapitre quatre s'est intéressé aux nouvelles approches en mariologie africaine. Celles-ci sont une réaction contre la théologie (mariologie) de l'inculturation dans ce sens qu'elle néglige les problèmes de société que traverse la majorité des pays africains. Les nouveaux paradigmes marials et leur perspective libératrice qu'essaient d'élaborer ces courants optent pour une nouvelle herméneutique qui doit guider toute réflexion mariale en Afrique. Celle-ci devrait être conditionnée par certains facteurs, notamment les défis politique, économique, social... du continent africain. Elles se fondent également sur une nouvelle lecture des apparitions et visions mariales en leur donnant une interprétation sociopolitique. Sans que celle-ci soit la seule, ces approches montrent que les apparitions et les visions mariales sont un

²⁹⁷ I. NDAYWEL è-NZIEM, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », *op.cit.*, p.187. Idem, « Du Zaïre au Congo : la Vierge du désarmement et la guerre de libération », *op.cit.*, p.500-529. Voir aussi, J-L. VELLUT, « Quelle profondeur historique pour l'image de la Vierge Marie au Congo », dans *La Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.530-535.

cadre non seulement de réflexion mais aussi d'interpellation, de lieu de combat (de lutte) pour la libération de peuples africains.

Conclusion partielle

La mariologie africaine est une branche théologique relativement jeune. Ses premières manifestations sont à situer dans la foulée de l'évangélisation missionnaire où la figure de la Vierge Marie et le culte qu'on lui rend ont servi de toile de fond tant au travail et à la vie des missionnaires que dans le chef des destinataires de l'évangélisation. Elle s'est développée dans le sillage de la théologie africaine comme secteur disciplinaire universitaire. Elle a emprunté ses accents, ses caractéristiques, ses courants et est présente dans tout le processus de cette théologie. Si au départ, la théologie africaine est qualifiée de contestataire et de revendicative, la mariologie africaine l'est aussi, dans la mesure où les premiers éléments mariologiques qu'on retrouve aussi bien dans les actes qui fondent la naissance de la théologie africaine que dans le reste de son parcours, dégagent cette tonalité. La mariologie africaine est orientée vers la culture comme la théologie africaine dans sa globalité. C'est ainsi d'ailleurs que l'inculturation du discours marial y occupe une large place. Les mystères marials, les dogmes et les autres doctrines concernant la Mère de Jésus ont bénéficié d'esquisses d'inculturation. Dans cette optique, la recherche d'éléments culturels africains qui peuvent entrer en dialogue avec les thèmes classiques afin de rendre compréhensible les vérités de la vie et la mission de la Vierge Marie est la démarche mise en évidence par les penseurs africains qui s'appliquent à cette pratique. Cependant, le mouvement d'inculturation assumé par la théologie africaine en général et par la mariologie en particulier faisant l'objet de plusieurs critiques, il fait tourner les regards

des mariologues africains vers l'ouverture aux problèmes économiques, politiques et culturels que traverse ce continent. C'est la raison des nouvelles réflexions, de cette discipline théologique, qui sont guidées par certains facteurs, notamment l'oppression, la souffrance, la pauvreté, l'exploitation des femmes et d'autres fléaux qui marquent l'univers africain. Cette perspective est également présente dans l'interprétation faite des visions et des apparitions mariales dont on relève les implications sociopolitiques. Il manque néanmoins dans la mariologie africaine une réflexion d'inculturation intégrale, libératrice qui ferait la symbiose entre la mariologie inculturée telle qu'évoquée par les partisans de la recherche des catégories culturelles africaines pouvant aider à la compréhension des mystères marials et les tenants d'une mariologie qui prend à bras-le-corps les problèmes de sociétés africaines. La mariologie africaine est également dépourvue des options qui s'interrogent sur la portée des pratiques mariales dans la vie de foi et la vie quotidienne des Africains et Africaines. Ce sont les pistes autour desquelles vont graviter les réflexions qui suivent.

DEUXIÈME PARTIE

MARIOLOGIE SOCIALE : ANALYSE DE L'EXPÉRIENCE LATINO-AMÉRICAINNE.

Raisons du choix

Cette partie de notre recherche répond à l'exigence d'une des étapes des démarches des théologies contextuelles²⁹⁸ : la décontextualisation. Celle-ci consiste à situer la question dans un processus où le dialogue est engagé avec d'autres contextes²⁹⁹. Pour notre part, nous avons jeté notre dévolu sur le contexte latino-américain. Deux raisons concourent à ce choix. La première est d'ordre historique. Elle prend en compte les liens qui unissent les deux continents et leurs peuples. En effet, ces liens prennent leur source dans l'aventure coloniale européenne des 15^{ème} et 16^{ème} siècles, début de l'expansion universelle de l'Europe. Ces contextes sont également unis par les liens du sang issus de l'horrible trafic des esclaves, qui a vu des millions de Noirs de divers pays africains être capturés et amenés de force au Brésil et dans les colonies hispano-américaines. Brutalement déracinés et transplantés ailleurs afin de parer au problème de la rareté de la main-d'œuvre dans le Nouveau Monde, principalement dans les zones tropicales de grandes plantations de sucre, de cacao, de coton, de tabac, et de café, les Africains/es se sont

²⁹⁸ Dans cette recherche, une des méthodes que nous utilisons est celle des théologies contextuelles dans sa triple démarche : la contextualisation, la décontextualisation et la recontextualisation. Pour les explications supplémentaires sur cette démarche, se référer à l'introduction générale.

²⁹⁹ L. SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité », dans E. GAZIAUX (dir.), *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'École doctorale en théologie (2002-2004)*, Cahiers de la revue théologique de Louvain, 37, Louvain-la-Neuve, 2005, p.107-110.

intégrés au métissage des nouveaux peuples américains comme composante ethnico-culturelle maintenue dans la marginalité³⁰⁰. Ainsi l’Afrique et l’Amérique Latine partagent plusieurs siècles d’histoire commune marqués au fer rouge du colonialisme européen et de la domination capitaliste.

Cependant, depuis le 20^{ème} siècle, les cours historiques respectifs des deux continents connaissent un tournant décisif avec l’irruption de grandes révoltes conduites au nom du socialisme et de la radicalisation des luttes de libération nationale dont l’objectif final s’est construit autour de la conférence de Bandoeng³⁰¹ (ou Bandung) tenue en 1955. Cette conférence sera suivie, aux premières heures des indépendances et des mouvements de libération nationale des pays africains et latino-américains, de l’engagement dans des projets de transformations politiques, économiques et sociales³⁰². A partir de ce moment, un pont sera établi entre les deux continents. Les deux contextes ont aussi traversé les périodes sombres d’après les indépendances caractérisées par des coups d’État et des assassinats perpétrés contre leurs dirigeants politiques, l’irruption brutale des militaires qui instaureront des régimes de régression économique et sociale avec une inféodation poussée de leurs économies et de leurs sociétés au système de domination capitaliste. Ajoutons que les bouleversements politiques qui ont secoué l’Amérique

³⁰⁰ G. CARRIQUIRY LECOUR, *Globalisation et humanisme chrétien. Perspectives sur l’Amérique Latine*, Québec, Anne Sigier, 2007, p.159-162.

³⁰¹ La conférence de Bandoeng s’est tenue du 18 au 24 avril 1955 à Bandung en Indonésie, sous la présidence du leader indonésien Soukarno. Elle a réuni 29 pays d’Asie et d’Afrique, nouvellement indépendants, qui ont voulu affirmer leur volonté d’indépendance et leur non-alignement sur les puissances mondiales. Lire à ce propos AMADY ALY DIENG, *Les Grands Combats de la Fédération des étudiants d’Afrique noire : de Bandung aux indépendances 1955-1960*, Paris, L’Harmattan, 2009 ; TAN SEE SENG, *Bandung Revisited : The Legacy of the 1955 Asian-African Conference for International Order*, Singapour, Singapore University Press, 2008.

³⁰² NOUHOUM KEITA, « Rapprochement entre l’Amérique latine et l’Afrique : Pour un Front du sud contre l’ingérence impérialiste et la domination néocoloniale », voir le lien <http://maliactu.net/rapprochement-entre-lamerique-latine-et-lafrique-pour-un-front-du-sud-contre-lingerence-imperialiste-et-la-dominacion-neocolonial/#sthash.v05ocEka.dpuf> consulté le 25 janvier 2015.

Latine et les Caraïbes dans les années 1990 ont touché également le continent africain à la même période³⁰³.

De nos jours, ces deux continents se sont davantage rapprochés à travers l'ASA (Sommet-Afrique-Amérique du Sud). Cette structure, qui regroupe 66 États, dont 54 pays d'Afrique et 12 d'Amérique du Sud (Argentine, Brésil, Bolivie, Colombie, Chili, Équateur, Guyane, Paraguay, Pérou, Suriname, Uruguay et Venezuela), a véritablement pris forme en 2006 lors du Sommet fondateur d'Abuja au Nigeria. Elle a permis d'établir les bases de coopération entre les deux continents et d'adopter un plan de travail qui vise le renforcement des relations entre les deux régions, des échanges économiques qui ont bondi de 75% pour atteindre 39,4 milliards \$ en 2011, selon les chiffres présentés par le Brésil, un des leaders du groupe. Depuis 2006, deux autres rendez-vous de la même plateforme ont eu lieu, l'un en 2009 sur l'île de Margarita au Venezuela et l'autre, en 2013, à Malabo en Guinée équatoriale³⁰⁴.

La deuxième raison du choix est religieuse. Elle consiste en ce que les deux continents ont été évangélisés vers les mêmes époques (entre le 15^{ème} et le 20^{ème} siècles), en grande partie par les mêmes missionnaires chrétiens partageant les mêmes objectifs. Cette évangélisation s'est appuyée sur une certaine collaboration entre les Églises et les États européens/américains du Nord. Cette collaboration est perceptible dans un certain nombre de documents et d'actes officiels que la hiérarchie ecclésiastique catholique a octroyés aux rois et aux empereurs de l'époque leur accordant faveurs, donations et délégations de pouvoir au profit de l'évangélisation. En contrepartie, ces rois et empereurs assuraient aide financière, matérielle et sécurité aux

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ J. N. SAUCIER, « Sommet Afrique-Amérique du Sud : un regroupement unique en quête de réalisations », voir le lien : <http://www.afriqueexpansion.com/sommet-afrique-amerique-du-sud-/7598-sommet-afrique-amerique-du-sud--un-regroupement-unique-en-quete-de-realizations.html> consulté le 25 janvier 2015.

missionnaires une fois sur le terrain de la mission. Charlotte de Castelnaud le souligne bien lorsqu'elle affirme que « déjà dès le 13^{ème} siècle l'expansion européenne hors de l'Europe sera comme un mouvement d'expansion de la chrétienté. Les marchands et les missionnaires italiens, qui œuvreront pour l'Empire mongol, emporteront des lettres du pape. Ceux du Portugal, au 16^{ème} siècle, qui iront en Afrique, obtiendront de la papauté des bulles de croisade »³⁰⁵. Parmi ces bulles papales, *Romanus Pontifex* (1455) soutenait les droits des souverains portugais sur l'Afrique et reconnaissait la pratique de la traite des Noirs pour garantir leur évangélisation³⁰⁶. Il y a également la Bulle *Intercetera* ou *Intercoetera* (1493) par laquelle le Pape Alexandre VI a accordé, au roi Ferdinand d'Aragon et à la reine Isabelle de Castille (souverains portugais et espagnol), des terres fermes découvertes par Christophe Colomb ou à découvrir à condition de travailler à l'exaltation et à la dilatation de la foi catholique³⁰⁷. Cette collaboration ne saura passer sous silence le principe du *Padroado* ou du patronat qui va permettre, au 17^{ème} siècle, aux monarques catholiques du Portugal et de l'Espagne de recevoir de la papauté, par une série d'actes officiels, la charge de diffuser la foi et d'organiser les Églises locales. Elle ne saura non plus faire fi de la tendance générale à la nationalisation des missions, grâce à une politique qui remplace les missionnaires d'une nationalité différente de la métropole par des missionnaires issus du pays colonisateur avec l'aval de Rome ou des sociétés missionnaires protestantes au 19^{ème} et 20^{ème} siècle³⁰⁸. Dans ce processus évangélisateur, la figure de la Vierge Marie et le culte qu'on lui rend ont joué un rôle capital particulièrement dans la vie et dans l'action missionnaire.

³⁰⁵ C. DE CASTELNAU L'ESTOILE, « Des sociétés coloniales catholiques en Amérique ibérique à l'époque moderne », dans B. BORNE, B. FALAIZE, (dir.), *Religions et colonisation, Afrique-Asie-Océanie- Amérique, XVI-XXème siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, les Éditions Ouvrières, 2009, p.21.

³⁰⁶ *Idem*.

³⁰⁷ C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisations XVI-XXème siècles*, col. Histoire du christianisme, Paris, Cerf, 2004, p.26-27.

³⁰⁸ *Ibidem*, p.67-94.

En effet, les missionnaires qui ont débarqué en Afrique et en Amérique Latine provenant d'une culture chrétienne où la Vierge Marie occupait une place prépondérante ne pouvaient qu'avoir un penchant particulier pour la dévotion mariale. Il est reconnu d'ailleurs que le culte marial faisait partie non seulement des dévotions inscrites dans la Règle de vie de leurs familles religieuses mais aussi dans des enseignements de leurs fondateurs comme nous l'avons signalé au chapitre deuxième de la première partie de notre recherche. En outre, d'après Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer³⁰⁹, pour le contexte latino-américain, et Robert Witwicky³¹⁰ pour celui de l'Afrique, les missionnaires et les conquérants concevaient Marie comme leur grande protectrice, lui consacrant et mettant sous sa protection maternelle leurs entreprises. Les méthodes utilisées pour la propagation de cette dévotion sont également les mêmes : construction d'édifices à vocables marials, création des mouvements marials avec diverses activités, fondation des communautés indigènes à spiritualité mariale comme nous l'avons également évoqué dans le chapitre précédent.

Disons enfin que les deux continents restent parmi ceux où le nombre de catholiques demeure en forte augmentation³¹¹ et la pratique de la dévotion mariale la plus importante à l'échelle planétaire.

³⁰⁹ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, op.cit., p.129-132.

³¹⁰ R. WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère missionnaire (1594-1952)*, op.cit., p.242-340.

³¹¹ AGENCE FIDÈS, « Statistiques de l'Église catholique en 2014 », voir le lien http://www.fides.org/fr/news/38688-VATICAN_Statistiques_de_l_Eglise_catholique_2014#.VNI52sh3vIU, consulté le 04 février 2015.

Sources

Parler de la mariologie sociale dans le contexte de l'Amérique Latine n'est pas une entreprise aisée, d'une part, à cause de l'immensité de cette partie du continent américain, et d'autre part, à cause des diversités géographiques et de la densité de population. Ainsi chercher à en parler *in globo* peut exposer à des généralisations hâtives, à des affirmations contestables, à un manque de nuances qui peuvent trahir profondément la vérité. Pour faire face à ce qui précède, nous avons opté d'analyser essentiellement la situation de la mariologie dans son aspect social, en Amérique Latine, à travers une démarche spécifiquement documentaire. Sans prétendre à l'exhaustivité, les auteurs choisis à cet effet, malgré des différences parfois profondes, affirment l'unité de ces peuples qui parlent dans leur immense majorité les langues castillane et portugaise³¹². Ils estiment, comme l'affirme Pierre Chaunu, « que l'unité l'emporte finalement sur la diversité »³¹³. S'agissant de la mariologie, les auteurs/es vont dans la même direction lorsqu'ils et elles révèlent ses caractéristiques. On trouve également beaucoup de similitudes quant aux rôles joués par la figure de la Vierge Marie et par le culte marial aussi bien dans l'évangélisation que dans la vie politique et culturelle des peuples du continent. On trouve un consensus dans le fait que la Vierge Marie est considérée comme Patronne de l'Amérique Latine.

Nos sources sont d'abord d'ordre historique. Elles mettent en exergue l'importance de la Vierge Marie dans l'œuvre des conquérants, des colonisateurs, des missionnaires et des autochtones³¹⁴.

³¹² F. MALLEY, *Inquiétante Amérique Latine*, col. L'Église aux cent visages, Paris, Cerf, 1963, p.8.

³¹³ P. CHAUNU, *Histoire de l'Amérique Latine*, col. Que sais-je, 15^{ème} édition, Paris, PUF, 2003, p.3.

³¹⁴ Les documents qui nous servent ici partent des années 1958 à nos jours. Nous ferons ainsi allusion au tome V du périodique « *Maria* » *Études sur la Sainte Vierge* sous la direction D'Hubert de Manoir qui porte sur la « Sainte Vierge et l'expansion du catholicisme. Culte marial dans les différents pays du monde », Paris, Beauchesne et ses

Elles émanent également du magistère. Ici nous aurons recours à deux documents écrits par l'épiscopat latino-américain³¹⁵. Nos sources mettent côte à côte la théologie féministe et la théologie mariale prises dans le contexte de l'éveil des femmes à la réalité de leur être et à l'expression d'une vie indépendante³¹⁶. Elles ont enfin une perspective libératrice. Se situant dans la direction de la théologie de la libération, elles tentent de détecter les impulsions sociales et morales que la référence à la Vierge Marie peut donner à l'activité sociale et politique et montrent la dimension libératrice ou socio-transformatrice de la figure de la Vierge³¹⁷.

1958. Dans la partie qui concerne l'Amérique Latine, les auteurs parlent du culte marial dans chacun de pays qui forme l'Amérique Latine.

³¹⁵ CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN, *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine. Conclusion de Medellin*, col. Documents des églises, Paris, Cerf, 1992, PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, col. Documents d'Église, Paris, 1989, n°282-303.

³¹⁶ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989; Idem, « Maria », dans I. ELLACURA et J. SOBRINO (dir.), *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teologia de la liberacion*, t.1, Salvador, UCA, 1990, p.601-618, MARIA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, Icon of Liberation or Image of Oppression? » dans PILAR AQUINO M. et ROSADO-NUNES M.-J. (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.231-247; J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin, University of Texas press, 1994, S. RENDINO, *Our Lady of Ocotlán and Our Lady of Guadalupe: Investigation Into the Origins of Parallel Virgins*, Thèse de Doctorat en théologie, Université de Montréal, 2007, inédit.

³¹⁷ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007; Idem, « Toward a social Mariology », dans D. IRARRAZABAL, S. ROSS, M-T. WACKER (éd.), *The Many Faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, 2008; Y. CARRIER, *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, t.1, thèse de doctorat, Québec, Faculté de Théologie et des sciences de l'Université de Laval, 2001.

CHAPITRE UN

ASPECT SOCIOPOLITIQUE DE LA DÉVOTION

MARIALE EN AMÉRIQUE LATINE

1.1. Marie et son culte dans le projet politico-religieux des conquérants, des colonisateurs et des missionnaires

1.1.1. Le rôle de la Vierge Marie dans l'œuvre des conquérants

La présence de la Vierge Marie en Amérique Latine a été rendue possible respectivement grâce aux conquérants, aux colonisateurs et aux missionnaires car selon Pierre Chaunu³¹⁸, l'Amérique Latine a d'abord été conquise avant d'être colonisée et christianisée. Durant ces étapes, c'est-à-dire, celles de la conquête, de la colonisation et de l'évangélisation, la figure de la Vierge Marie a joué un rôle de premier plan. En effet, les premiers conquérants avaient une dévotion particulière à Marie. D'après Pacheco³¹⁹, cette dévotion se manifestait chez les conquistadors par la mise sous la protection de Marie de leurs entreprises, le recours à elle dans les peines et difficultés éprouvées, la reconnaissance de ses faveurs quand ils sortaient sains et saufs au milieu des périls qui les menaçaient. L'auteur ajoute à ce qui précède que l'image de la Vierge Marie accompagnait leurs expéditions et que certains d'entre eux réservaient une partie de leurs impôts à Notre-Dame ou ordonnaient dans leur testament de faire célébrer de

³¹⁸ P. CHAUNU, *Histoire de l'Amérique latine, op.cit.*, p.19-20.

³¹⁹ J.-M. PACHECO, « La dévotion mariale en Colombie », dans *H. DU MANOIR, Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.409-416.

nombreuses messes en l'honneur de la Vierge Marie pour le repos de leurs âmes. L'épopée de Christophe Colomb et de ses troupes illustre bien ce qui précède comme le signale Linda Hall qui fait allusion à l'omniprésence de l'imagerie mariale dans leurs voyages. Elle ajoute que la Vierge Marie était invoquée avant, pendant et après le voyage demandant sa protection contre tout danger marin. D'ailleurs, le bateau de Christophe Colomb et compagnie portait le nom de *Santa Maria*. Ainsi soutient-elle que « la Vierge Marie avait une place centrale dans leur vie et dans leur action : non seulement elle nourrissait et confortait ceux qui étaient loin de chez eux, mais aussi, en des circonstances et en des territoires non familiers et dangereux, elle les animait aussi comme une guerrière les conduisant contre des forces hostiles »³²⁰.

Par ailleurs, les conquérants ont d'une manière ou d'une autre contribué à l'expansion de la dévotion mariale. Cela se vérifie dans la mesure où leur travail avait une dimension religieuse. En effet, ils étaient mandatés par des souverains espagnols et portugais, en l'occurrence le roi Ferdinand d'Aragon et la reine Isabelle de Castille, qui, à leur tour, avaient l'aval du Pape Alexandre VI à condition que les conquérants puissent œuvrer à l'expansion de la doctrine ecclésiastique catholique³²¹. Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer appuient ce qui précède quand elles affirment que la dimension religieuse de l'expérience des conquistadors était intimement liée aux intérêts économiques des couronnes espagnole et portugaise, puisque l'adhésion à la foi chrétienne faisait partie de cette entreprise de conquête. Augmenter le nombre des chrétiens voulait signifier augmenter le nombre des sujets du roi. Ces éléments étaient interconnectés au 16^{ème} siècle³²². Dans cette logique, Christoph Colomb et son équipe vont imposer, à l'honneur

³²⁰ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004, p.45-69. Il s'agit ici de notre propre traduction.

³²¹ C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisations XVI-XXème siècles*, *op.cit.*, p.26-27.

³²² I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.129-132.

de la Vierge Marie, les noms marials aux villes et aux îles qu'ils vont découvrir notamment *Santa Maria de la Concepción, Santa Maria de Guadalupe, Santa Maria de Monserrate, Santa Maria Redonda, et Santa Maria la Angigua*. D'ailleurs affirme Linda Hall, Christophe Colomb croyait qu'il détenait une mission messianique. Sous sa signature il écrivait « *Xpo ferens* », c'est-à-dire, porteur du Christ. Il s'identifiait ainsi à la Vierge, la vraie porteuse du Christ. En fait, son prénom, Christophe, signifiait aussi porteur du Christ³²³.

Cependant, d'après Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer, cette première conquête dans son aspect religieux ne s'est pas faite en douceur dans la mesure où il y avait beaucoup de violence religieuse consistant à détruire la culture indigène au nom de la pureté et de la vérité du christianisme. Pour aider les indigènes à ne pas perdre leur âme et à conquérir le ciel, les conquérants ont détruit leurs dieux et leurs cultes. Dans ce processus, les maîtres classaient Marie de leur côté contre les Indiens infidèles. Ils considéraient leur travail comme celui de la Vierge, dont le souci était de protéger les croyants espagnols et portugais et de convertir les Indiens à la foi de son Fils divin. Leur guerre était sainte et la Vierge les protégeait dans leurs durs efforts pour amener les Indiens à la foi. Ainsi, croyaient-ils, toutes les méthodes utilisées contre les infidèles n'étaient pas seulement approuvées par Marie, mais elles étaient même le travail de la Vierge, en vue de l'expansion du Royaume de son Fils³²⁴.

³²³ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, *op.cit.*, p.45-69.

³²⁴ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.129-132.

1.1.2. La place de la Vierge et du culte marial dans le travail des colonisateurs et des missionnaires

Les périodes de la colonisation et de l'évangélisation vont continuer sur la même lancée que la période des conquêtes en ce qui concerne le rôle et la place de la figure de Marie et de son culte aussi bien dans la vie des colonisateurs et des missionnaires que dans leurs entreprises. Elle joue le rôle de protectrice et de guide. Son culte devient un des moyens de la conquête spirituelle. Spécifiquement, chez les colonisateurs, la Vierge Marie sera une présence réconfortante et un emblème du nationalisme espagnol. Son rôle sera similaire à celui qu'elle a joué lors de la Reconquista qui désigne « la lutte qui, du début du 13^{ème} à la fin du 15^{ème} siècle, a permis aux royaumes chrétiens ibériques d'éliminer les États musulmans établis au lendemain de la conquête arabo-berbère »³²⁵. Dans cette lutte, Marie était considérée comme un « chef de guerre » qui a inspiré les Espagnols à vaincre les musulmans. Ils avaient placé l'image de Marie dans les lieux sacrés des musulmans, et ils ont fait la même chose dans les lieux sacrés des indigènes d'Amérique. Lors de la reconquête du nouveau monde espagnol, on a continué à invoquer Marie contre les religions indigènes, que les espagnols considéraient comme de « l'idolâtrie »³²⁶.

Les missionnaires ont emboîté le pas pour conquérir les âmes au Christ et ont utilisé leurs dévotions pour l'évangélisation. Parmi ces missionnaires, les Franciscains ont propagé le culte à l'Immaculée-Conception et les Dominicains celui du Rosaire. Les autres congrégations ont suivi avec leurs dévotions particulières. Les mécanismes d'expansion de cette dévotion, utilisés

³²⁵ P. CONRAD, « La Reconquista dans l'histoire ibérique », voir le lien http://www.clio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_la_reconquista_dans_l_histoire_iberique.pdf, consulté le 19 février 2015.

³²⁶ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, op. cit., p.81-105.

par les missionnaires sont multiples : les uns, comme les Jésuites, ont établi dans leurs collèges et dans leurs églises des congrégations mariales. Ils ont utilisé et multiplié des images et des vocables marials dans presque toutes les villes et tous les villages de ces pays³²⁷. D'autres se sont servis des images, des catéchismes, de la confession, des sermons, des productions théâtrales, de l'art dramatique et d'autres cérémonies et rituels présentant Marie comme une mère souffrante (à qui les peuples indigènes pouvaient s'identifier), comme une puissante avocate (dont ils avaient besoin) et comme une guérisseuse spirituelle, psychologique et physique dans la tempête épidémique³²⁸. D'autres encore ont créé des confréries mariales qui ont contribué elles aussi à ce développement. Ces confréries et congrégations mariales vont s'activer dans l'organisation des célébrations de certaines grandes fêtes dont les cérémonies étaient spéciales. La promulgation du culte à l'Immaculée-Conception y sera aussi pour beaucoup sans négliger le rôle joué par les apparitions mariales³²⁹. Les missionnaires ont également établi des coutumes qui ont favorisé l'implantation de cette dévotion notamment la récitation des prières mariales, le port des effigies de Notre-Dame. Cette façon de faire a permis d'attirer les Indiens au Christ de même que leurs chefs³³⁰.

Par ailleurs, l'intégration du culte marial durant cette période s'est réalisée de manière ambivalente. D'un côté, comme les colonisateurs, les missionnaires ont utilisé la technique de répression. C'est ce qu'affirme Clodovis Boff, « cette évangélisation, malgré ses meilleures intentions n'interrompt pas l'œuvre de destruction de la culture et de la religion locale. Si la

³²⁷ A. ROMERO JOSÉ, « La piété du peuple mexicain envers la Vierge Marie », dans H. DU MANOIR, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.278-293.

³²⁸ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, op.cit. p.81-105.

³²⁹ J. LAFAYE, *Quetzalcòatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris, Gallimard, 1974, p.302.

³³⁰ T.-O. ROZA DEUER, « La dévotion mariale en Bolivie », H. DU MANOIR, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.353-362.

Parole était véhicule de libération, le langage et la méthode des missionnaires de l'époque ne l'étaient pas car dans leur mentalité, la religion des Indiens était considérée pure idolâtrie, et leurs dieux, des démons ennemis des humains »³³¹. D'autre part, ils ont pratiqué la tolérance et l'incorporation d'autres aspects des religions des Indiens dans le système chrétien. Ainsi, à partir de la deuxième génération de la conquête, le culte à Marie a commencé à être intégré aux coutumes de l'Amérique espagnole et portugaise. Après l'élimination des millions d'Infidèles et la victoire des conquérants sur les indigènes, le processus d'accommodation des conquérants à la nouvelle culture religieuse dominante a commencé. L'assimilation du culte marial ne s'est pas faite d'une manière immédiate et tranquille. Les évangélisateurs de l'époque ont substitué, en ce qui concerne Marie, la divinité de leur déesse-mère par Notre-Dame, pour éviter selon eux la continuité de l'idolâtrie. Ce qui a conduit à une adaptation syncrétique entre les grandes divinités des indigènes et le christianisme³³².

1.2. Marie en Amérique Latine : de la période des indépendances à nos jours

1.2.1. Durant la période des indépendances

Au début du 19^{ème} siècle, l'Amérique Latine a connu un ensemble de soulèvements qui vont aboutir au démantèlement des Empires coloniaux espagnols et portugais et à la formation des États sud-américains actuels. Leurs auteurs furent d'abord les élites créoles. Parmi les

³³¹ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, *op.cit.*, p.226. Précisons ici qu'il s'agit de notre propre traduction.

³³² I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.614-616.

facteurs qui ont favorisé leur déclenchement par ces élites, on note leur sensibilité aux injustices du système colonial, l'indépendance américaine (1775-1782), la situation internationale créée par la Révolution française et l'Empire napoléonien et le souci de s'appropriier les richesses du pays³³³. Durant cette période des indépendances, une note mariale accompagne les luttes pour l'accès à la souveraineté nationale des pays de l'Amérique Latine. On la remarque d'abord à travers la dévotion personnelle des leaders de ces indépendances. On la voit également par le truchement de certains de leurs gestes qui dévoilent le caractère nationaliste et patriotique de leur dévotion mariale. La Vierge n'était pas seulement un chef militaire, mais aussi une protectrice dans les conflits³³⁴. On la voit dans cette idée avancée par Gomez Ferreyra Avelino Ignacio³³⁵ au sujet de la Vierge Marie durant la période de l'indépendance argentine. Pour lui, l'histoire de la libération de ce pays, les luttes pour son indépendance sont intimement liées à la dévotion et à l'intercession de la Très Sainte Vierge. Il mentionne que les principaux héros de ces combats furent si dévots à Marie que de supprimer ou de prétendre diminuer l'importance de la Vierge dans l'histoire politique est presque impossible. Parmi ces leaders, il cite le général Belgrano (1770-1820) que l'auteur qualifie de véritable modèle de dévotion mariale. Il le désigne ainsi à cause de la défense qu'il a faite du mystère de l'Immaculée-Conception et de l'installation du consulat qu'il a mis sous la protection de la Vierge Marie. Il avait aussi placé sous la protection de Marie sa campagne militaire au Paraguay et avait nommé la Vierge de la Merci « Générale de l'armée ». Marie-Thérèse Vallet renchérit l'idée précédente en voyant un

³³³ J. LYNCH, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826 (2nd edition)*, W. W. Norton & Company, 1986, p.17-19. Voir aussi « guerres et mouvements d'indépendances de l'Amérique Latine », voir le lien, http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/guerres_et_mouvements_d_ind%C3%A9pendance_de_lAm%C3%A9rique_latine/124906, consulté le 02 mars 2015.

³³⁴ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, op. cit., p.169-206.

³³⁵ I. GOMEZ FERREYRA AVELINO « La dévotion mariale en Argentine » dans H. DU MANOIR, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses fils, 1958, p.321-349.

nationalisme certain dans la dévotion mariale du général Belgrano. Elle illustre cela par le choix fait par ce dernier des couleurs du drapeau argentin, couleurs du ciel, parce qu'elles sont celles du manteau de la Vierge Marie³³⁶. Outre Belgrano, le général Domingo French (1774-1825) fit nommer la Vierge de Lujan Patronne du troisième régiment qu'il commandait. Afin d'accomplir le vœu fait à la Patronne, après sa victoire au siège de Montevideo, il envoya au sanctuaire de Lujan trois drapeaux et fit célébrer une messe d'action de grâce. Un autre général, Dorrego, appartenait au Tiers Ordre de la Merci et faisait fréquemment célébrer des messes au sanctuaire de Lujan³³⁷.

La dimension sociopolitique de la dévotion mariale, durant la période des indépendances, est aussi très en vue au Mexique, grâce à Notre-Dame de Guadalupe, devenue depuis lors emblème national. Dans ce pays, lorsqu'on parle de la Vierge de Tepeyac durant cette période, on l'associe d'abord à la figure du père Miguel Hidalgo, chef des insurgés lors de la première tentative d'indépendance, en 1810. Avec lui, la Guadalupe est devenue la bannière des insurgés, l'étendard d'un combat politique et de l'indépendance³³⁸. Le père Miguel Hidalgo y Costilla l'invoquait aussi en incitant les indigènes du centre du Mexique à la rébellion et en leur donnant une bannière de la Vierge de Guadalupe. Marie fut déclarée "la patronne de la liberté" et sa fête fut déclarée fête nationale. Ce prêtre avait réuni le peuple avec le cri de guerre : "Vive la Vierge

³³⁶ M.-T. VALLET, « Marie, évangéliste des peuples amérindiens », dans J. COMBY, *Théologie, histoire et piété mariale, Actes du Colloque de l'Université Catholique de Lyon*, Lyon, Profac, 1997, p.339-350.

³³⁷ I. GOMEZ FERREYRA AVELINO « La dévotion mariale en Argentine », *op.cit.*, p.321-349.

³³⁸ M. DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, icon of liberation or image of oppression? » dans PILAR AQUINO M. & ROSADO-NUNES M.J. (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.231-247; J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin, University of Texas press, 1994, p.236-237.

de Guadalupe et mort aux *machupines*". À ses partisans, il faisait porter son symbole sur leurs sombreros³³⁹.

Après l'assassinat de Miguel Hidalgo et de certains de ses partisans, la figure de la Vierge Marie a continué à inspirer les autres adeptes de l'indépendance de ce pays. C'est le cas du général Agostin de Iturbide qui, après avoir mené à bien le processus d'indépendance en 1821, s'est dirigé à Tepayac pour présenter son juste hommage à la protectrice de la révolution. C'est également le cas du premier président de la République, Manuel Félix Fernández (1824-1829) qui avait choisi le nom Guadalupe Victoria comme nom de guerre en l'honneur de la patronne du mouvement insurgé et en l'honneur de la victoire de sa cause³⁴⁰.

Pour reconquérir le Mexique, le successeur de Guadalupe Victoria, le Général Vincente Guerrero, président de 1829 à 1846, déposa, au pied de la Vierge de Guadalupe, les étendards des ennemis comme trophée de guerre. Après deux ans de combats contre les États-Unis, le 2 février 1848 fut signé le « Traité de Guadalupe Hidalgo ». Après la conférence de paix, les plénipotentiaires des deux pays se rendirent à Tepeyac pour se prosterner devant la Mère des Amériques et ils prièrent en silence, tandis qu'une cloche sonnait l'Angélus³⁴¹.

1.2.2. De l'établissement des oligarchies nationales (1825) jusqu'à nos jours.

D'après George Couffinal, on peut distinguer quatre étapes dans le cheminement historique des pays de l'Amérique Latine après la période des indépendances. La première période est celle des États oligarchique et clientéliste qui se sont construits au 19^{ème} siècle puis

³³⁹ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, op.cit., p.244.

³⁴⁰ *Ibidem*, p.245.

³⁴¹ *Ibidem*, p.246.

durant une grande partie du 20^{ème} siècle. La deuxième, celle des États protecteurs et développementalistes, va des années 1930 jusqu'à la fin des années 1970. Le troisième moment concerne les États minimaux. Ceux-ci apparaissent dans les deux dernières décennies du 20^{ème} siècle. Et enfin les États régulateurs qui cherchent à se redéfinir au 21^{ème} siècle avec de nouveaux modes d'intervention, plus diversifiés et moins directs qu'autrefois, afin de répondre à des demandes inédites³⁴².

Durant les quatre étapes après l'indépendance politique dans les différents pays de l'Amérique latine, la dévotion à Marie s'est développée en différentes directions, selon les adhérents et selon les organisateurs du développement d'une dévotion particulière. Celle-ci s'est exprimée dans la poursuite des besoins des adhérents et dans la défense de leurs intérêts. Les différents dirigeants ont continué à consacrer leur pays à la Vierge. Les petits dirigeants, civils et militaires, exprimaient généralement leur dévotion de façon à être vus par le peuple afin de gagner des votes. Ils ont donc utilisé l'image de Marie pour leurs intérêts individuels³⁴³.

Illustrons ce qui précède par des cas pris à travers certains pays notamment le Mexique, l'Argentine et la Colombie.

Au Mexique

Dans ce pays, durant la période de la révolution paysanne de 1910 à 1920, conduite par les généraux populaires Pancho Villa et Emiliano Zapata, le symbolisme guadalupéen fut repris : les paysans portaient sur les sombreros et sur les étendards l'image de la *Morenita*³⁴⁴. Pendant

³⁴² G. COUFFIGNAL, « Amérique Latine : surprenant retour de l'État », voir le lien, <http://www.diploweb.com/Amerique-latine-le-surprenant.html>, consulté le 26 février 2015. Lire aussi F. CHEVALIER, *L'Amérique Latine de l'indépendance à nos jours*, col. L'histoire et ses problèmes, Paris, PUF, 1993, p.81-129.

³⁴³ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor, op.cit.*, p.135-144.

³⁴⁴ C'est la Vierge de Guadalupe qui est apparue à Juan Diego au Mexique en 1531.

la période la plus féroce de la persécution anticléricale, dans les années 1926-1929, Elias Calles ordonna la fermeture de toutes les églises, avec la seule exception du sanctuaire de Guadalupe. De même lors de l'éclatement de l'insurrection des *Cristeros*, le cri de guerre sera « Vive Christ Roi » « Vive la Vierge de Guadalupe ». Au sommet de la répression religieuse en 1927, plus de deux cent mille personnes, en la fête de Christ Roi, se dirigèrent aux sanctuaires de Tepeyac, en acclamant le Christ et la Vierge³⁴⁵.

Après la révolution, soutient Hall³⁴⁶, l'État mexicain continua à se consolider en poussant plus loin la Vierge de Guadalupe dans l'établissement de son symbole national et de sa position internationale. Ainsi en 1945, Pie XII parlait d'elle comme étant « la noble Mère indienne de Dieu » et comme « la Reine du Mexique et l'Impératrice des Amériques ». Cette reconnaissance par Rome n'a pas seulement renforcé son culte, mais aussi la fierté nationale mexicaine. La dévotion à la Guadalupe s'est répandue bien au-delà du Mexique, jusqu'aux États-Unis, en Amérique centrale, et en Europe.

En Argentine

En Argentine, le symbole politique de la Vierge de Lujan émergea fortement au 20^e siècle. Sa dévotion servit la politique de ce pays sur le plan des objectifs de l'unité nationale et de la cohésion comme le symbole de Copacabana en Bolivie et de la Guadalupe au Mexique. En fait, pour donner un sens de la nation, ces pays utilisaient un « langage sacré », des signes et des symboles centrés sur la dévotion à la Vierge, plutôt que sur un « texte écrit ». La Vierge de

³⁴⁵ C. BOFF, *Mariologia sociale. il significato della vergine per la società*, op.cit., p.248.

³⁴⁶ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, op.cit., p.169-206.

Lujan, qui reçut le couronnement pontifical vers la fin du 19^{ème} siècle, fut proclamée patronne de l'Argentine, du Paraguay et de l'Uruguay en 1930 et son culte fut clairement associé à l'État argentin³⁴⁷.

Par ailleurs, en juin 1943, lors du coup d'état militaire, le général Rawson qui remplaça le président, organisa rapidement des cérémonies nommant Notre-Dame de Lujan patronne du pays. Le rôle de la Vierge de Lujan dans cette mission de centralisation et d'homogénéisation fut intensifié après le coup militaire. À ce moment, plusieurs officiers du gouvernement au pouvoir étaient des prêtres et de dévots laïcs catholiques. Juan Peron, qui deviendrait bientôt président de l'Argentine, insistait sur le lien entre « l'Évangile et l'épée ». Tout était dédié à la Vierge de Lujan : la police fédérale, les autoroutes, les chemins de fer, le Conseil national de l'Éducation, etc. On fit le lien entre la Vierge de Lujan et les héros historiques de l'Argentine. Après sa chute, en 1955, l'État d'Argentine renouvela son insistance pour la dévotion à la Vierge de Lujan et sa statue commença à apparaître dans les stations de police. Elle continuait à être associée au monde militaire. En 1960, le catholicisme était dans un processus de libéralisation, avec de nouvelles tendances dans plusieurs directions, incluant un plus grand activisme social. Le mouvement militaire répressif dont l'Argentine souffrit entre 1976 et 1983 continuait de promouvoir la dévotion à la Vierge de Lujan dans un effort de centralisation et d'homogénéisation³⁴⁸.

En Colombie et dans d'autres nations

Les traces de ce qui a été vécu dans les deux pays précités se retrouvent aussi en Colombie. Dans ce pays, argumente Pacheco, la Vierge fut présente dans la vie politique durant la période

³⁴⁷ *Ibidem*, p.169-206.

³⁴⁸ *Idem*.

républicaine. Déjà au congrès de Cucuta (1821) qui donna la première Constitution au pays, depuis l'indépendance, un des députés demanda que la République constituée soit mise sous la protection spéciale de la Mère de Dieu. Durant cette période, l'auteur cite quelques généraux comme exemples de dévotion mariale. Parmi ceux-ci, il y a José Maria Obando qui portait toujours son scapulaire et avait même fait placer en son cabinet présidentiel une image de Notre Dame de la Luz. Il y a aussi Mosquera qui invoquait fréquemment la Vierge du Rosaire dans ses derniers jours. La Vierge Marie se serait manifestée aussi fréquemment durant cette période surtout pendant les guerres civiles³⁴⁹.

Quoi qu'il en soit, affirment Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer, Marie a été la mère et la grande compagne de bien des luttes en Amérique latine. Beaucoup de mouvements de paysans du Brésil, de la Bolivie et du Pérou ont été stimulés par l'amour des gens pour la Vierge, qui luttait avec eux pour la libération. Un exemple important est la dévotion à La *Purissima* (l'Immaculée-Conception) au Nicaragua, quand les Sandinistes luttèrent contre le régime Somoza. Il s'agissait clairement d'une expression de la foi du peuple et de leur attachement à Marie et, en de nombreuses régions du Nicaragua, une telle dévotion a donné de la force au peuple. Au Salvador, le même amour des gens pour Marie a conduit l'archevêque Oscar Romero à dire, « le vrai hommage qu'un chrétien peut rendre à la Vierge est, comme elle, de faire un effort pour incarner l'amour de Dieu dans les épreuves de notre histoire temporelle ». Cette incarnation s'est produite en beaucoup d'endroits en Amérique latine³⁵⁰.

³⁴⁹ J.M. PACHECO, « La dévotion mariale en Colombie », *op.cit.*, p.409-416.

³⁵⁰ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.135-144.

1.3. Le rôle des lieux marials en Amérique Latine.

L'analyse précédente a, en majeure partie, concerné la place et rôle de la Vierge Marie et du culte marial dans la vie et l'œuvre de ceux et celles qui ont eu des responsabilités au plus haut niveau (politique et religieux). Ce point met en exergue la fonction de la Vierge au niveau de la base à travers certains « lieux marials » notamment les communautés ecclésiales de base (CEB) et les sanctuaires. Ces lieux sont devenus des carrefours de prise et d'éveil de conscience par rapport à ce que le peuple vit.

1.3.1. La place du culte marial dans les CEB en Amérique Latine

Les CEB sont des communautés au niveau territorial parce qu'elles réunissent des gens ayant les mêmes croyances, vivant dans les mêmes quartiers ou régions et qui se connaissent. En termes d'action, elles prennent directement ou indirectement part aux affaires communes. A l'intérieur de ces communautés, on retrouve une intimité dans les rapports et les liens entre participants. Ces liens s'établissent par des croyances religieuses communes et se caractérisent par l'adhésion volontaire à la communauté³⁵¹.

Ces communautés sont une nouvelle manière d'être Église au milieu du peuple selon l'Esprit de Dieu. Elles sont l'aboutissement d'un projet d'Église dont les racines se trouvent dans la parole de Dieu, dans l'histoire et dans la nouvelle tradition. Elles prennent en compte les quotidiens du

³⁵¹ CHAIRMAIN LÉVY, *Les communautés ecclésiales de base (CEB) en Amérique latine et le développement : l'expérience brésilienne, communication présentée dans le cadre de la Conférence internationale Initiatives des communautés, politiques publiques et État social au Sud et au Nord : les défis de la prochaine décennie*, conférence qui a été organisée conjointement par l'ARUC-ISDC, la CRDC, le GESQ et l'AQOCI à l'Université du Québec en Outaouais (UQO) les 24 et 25 septembre 2008, voir le lien, <http://www4.uqo.ca/ries2001/General/OdNmars2009/levy.pdf>, consulté le 12 février 2015.

peuple, des pauvres qui souffrent. Elles aident à analyser cette souffrance et à réfléchir sur elle à la lumière de la parole de Dieu³⁵². Dans leur nouvelle manière d'être Église, elles rendent présente et active la mission de celle-ci, évangélisent et constituent un modèle d'Église familiale, missionnaire et libératrice³⁵³. Elles sont donc l'expression la plus authentique de l'Église en Amérique Latine. Brighenti Agenor avance cet argument, parce que ces communautés ont peu à peu fait jaillir la théologie de la libération (avec son option pour les pauvres), la pastorale sociale, l'insertion des religieux dans les banlieues urbaines, surtout les plus défavorisées et la lecture populaire de la Bible³⁵⁴.

Selon Yves Carrier, dans ces communautés, Marie est qualifiée de Femme du peuple. Comme telle, ses paroles et ses actes les inspirent. Elles lui reconnaissent un grand courage dans l'adversité, elle qui a su vivre une spiritualité incarnée dans une conscience historique. Elle est considérée comme une patriote qui aimait profondément son peuple, son pays, sa foi et sa culture. « Elle est l'exemple même de la femme qui souffre les angoisses de son peuple et qui attend avec espérance la venue de son Libérateur »³⁵⁵. Elle est la figure de plusieurs jeunes hommes et femmes qui s'engagent « au nom de leur foi chrétienne et de leur désir authentique en luttant pour la défense de la vie, des droits sociaux et pour la libération de leurs frères et sœurs aux prises avec la misère et la répression »³⁵⁶. Ces communautés sont une Église prophétique et font événement au milieu des conflits. Elles inquiètent les puissants et sont

³⁵² I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.618.

³⁵³ J. MARINS, T. MARIA TREVISAN, C. CHANONA, *L'Église qui surgit de la base. Communautés ecclésiales de base*, Philippines, Claretian Publications, 1998, p.3-15.

³⁵⁴ BRIGHENTI AGENOR, « L'altermondialisation et la théologie au Brésil », dans *Théologique*, vol.18, n°1, 2010, p.68-74.

³⁵⁵ Y. CARRIER, *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, t1, thèse de doctorat, Québec, Faculté de Théologie et des sciences de l'Université de Laval, 2001, p.201.

³⁵⁶ *Ibidem*, p.195-208.

victimes de diffamations et de calomnies de leur part. Elles sont aussi victimes d'envie et de désirs de manipulation de la part d'autres personnes. Elles tentent, au milieu de ce tissu de conflit, de tracer leur chemin et de trouver de nouvelles routes pour être fidèles au Dieu de la vie. Marie aussi a expérimenté, comme ces communautés, les mêmes défis : le processus de sa grossesse, et de toute sa vie jusqu'au pied de la croix de son Fils condamné comme un être subversif. Dans son être, elle a vécu de tensions, d'angoisses et d'espérances, d'amour et de douleurs. Marie et le peuple des communautés ecclésiales de base lancent leur cri prophétique pour dénoncer les injustices et pour annoncer la libération qui est déjà arrivée pour ceux et celles qui espèrent en Dieu³⁵⁷.

Ainsi, dans le quotidien de leur vie et de leurs luttes, ces communautés considèrent Marie comme la Mère du ciel, la compagne de la route, la mère des personnes opprimées et méprisées. Elle est la protagoniste et le modèle d'une nouvelle spiritualité née dans le puits de la vie, des souffrances et des joies du peuple latino-américain. On peut dire qu'en Amérique Latine, elle est de plus en plus la figure de cette Église des pauvres que constituent les communautés ecclésiales de base³⁵⁸. Clodovis Boff soutient, avec raison, que ces communautés sont des lieux privilégiés où émerge et se réalise une foi libératrice et, par conséquent, une théologie libératrice pour ne pas dire une mariologie libératrice³⁵⁹.

³⁵⁷ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.160-164.

³⁵⁸ *Idem*.

³⁵⁹ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, *op.cit.*, p.26.

1.3.2. Les sanctuaires marials comme lieu de prise de conscience

En Amérique Latine, certains sanctuaires marials sont dédiés à la lutte pour la libération des peuples opprimés, car ils ont été et sont encore des lieux où s'exprime la résistance d'un peuple quand les temps sont durs³⁶⁰. De ce fait, ils sont devenus des plates-formes de prise ou d'éveil de conscience et d'interpellation par rapport à la situation vécue par le peuple. Parmi ces sanctuaires, on peut mentionner encore celui de Lujan en Argentine. En effet, les pèlerinages à ce sanctuaire ont pris une ampleur nationale et un caractère de résistance silencieuse pendant la décennie de la dictature militaire. Ils ont inspiré les Mères de la Plaza de Mayo, ces femmes qui ont perdu leurs fils et d'autres êtres aimés dans la vague d'arrêts illégaux, de tortures, et de disparitions parrainées par le gouvernement³⁶¹. À propos de ces femmes, Marie -Thérèse Vallet trace un parallélisme entre les souffrances de la Vierge Marie et la leur. Ainsi, affirme-t-elle, « Marie en pleurs », « Marie au calvaire » rejoint toutes ces femmes du continent qui n'en peuvent plus de pleurer silencieusement et dignement tous leurs enfants massacrés au cours des siècles³⁶².

Rappelons que ces grands-mères qui forment l'ONG « Les Grands-mères de la place de Mai » (en espagnol : *Abuelas de Plaza de Mayo*) continuent de se battre aujourd'hui pour une justice indépendante, pour une transformation politique qui assure la paix, fondée sur le respect de la vie et de tous ses droits, à s'exprimer librement, à penser, à recevoir une instruction, des soins de santé et du travail. Leur mouvement persiste à rassembler sur la place de Mai tous ceux et toutes celles qui subissent des injustices, des violations de leurs droits humains et qui réclament, comme les Mères, une vie digne pour tous. Aujourd'hui, l'association a permis de rendre leur

³⁶⁰ M.-T. VALLET, « Marie, évangélisatrice des peuples amérindien », *op.cit.*, p.339-350.

³⁶¹ LINDA B. HALL, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, *op. cit.*, p.169-206.

³⁶² M-T. VALLET, « Marie, évangélisatrice des peuples amérindiens », *op.cit.*, p.339-350.

identité à 114 enfants sur les 500 cas estimés. En août 2014, Estela de Carlotto, leader de l'ONG, a retrouvé son petit-fils Guido disparu en pleine dictature argentine 36 ans auparavant. Entre 2008 et 2012, les grand-mères ont été proposées pour le prix Nobel de la paix à cinq reprises. En 2010, elles sont récompensées par le prix Félix Houphouët-Boigny pour la recherche de la paix institué par l'UNESCO³⁶³.

De même pour Notre-Dame d'Apparecida au Brésil ou Notre-Dame du Carmel au Mexique. Selon Richard Marin³⁶⁴, parmi les aspects qui se dégagent des fêtes mariales dédiées à ces sanctuaires, il y a l'aspect sociopolitique de la célébration. Pour lui, « de par son organisation, l'attente qu'elle suscite et le message qu'elle transmet, la fête mariale est aussi un reflet du moment politique. Elle est à sa manière et selon des codes plus ou moins subtils, un acte politique ». L'auteur voit cela à travers les neuvaines précédant ces fêtes, qui se sont efforcées de donner de plus en plus de place, à partir de 1975, aux préoccupations des groupes populaires. Elles deviendront des occasions privilégiées de réflexion sociale et de conscientisation. Les thèmes choisis pour la prédication lors de ces neuvaines en 1979 et 1984 consolident bien ce qui précède : « Marie pensait à la situation et pris parti pour la libération » (1979) et « Marie, ton peuple a faim » (1984). Enfin, les rassemblements populaires de ces fêtes religieuses deviendront également une occasion privilégiée pour délivrer des messages sociopolitiques. L'auteur cite la chronique du très conservateur *Diario* en 1963 qui a insisté sur l'harmonie des

³⁶³ M. VANESSE, « Las Abuelas de Plaza de Mayo », voir le lien, <http://www.voyages-patagonie.com/histoire-de-l-argentine/las-abuelas-de-plaza-de-mayo.php> consulté le 16 février 2016, lire aussi G. OUELLETTE, « Argentine, ADN et droits humains », voir le lien <http://www.sciencepresse.qc.ca/blogue/2014/07/14/argentine-adn-droits-humains> consulté le 16 février 2016, A. VALENTI, « Argentine, les 500 bébés volés de la dictature » documentaire réalisé en 2012 et qui a reçu le Fipa d'Or en 2013 dans la catégorie reportages, S. SCHÜLER, Dictature : « Justice pour des bébés volés », Article publié le 04/04/2008, voir le lien http://www1.rfi.fr/actu/fr/articles/100/article_64674.asp, consulté le 16 février 2016.

³⁶⁴R. MARIN, *Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres*, col. Église/Société, Paris, Les Éditions Ouvrières et de l'Ateliers, 1995, p.48-66.

classes que devait selon lui faciliter la neuvaine. Il mentionne encore le propos du Carme Romeu Perera qui déplorait un certain déclin de la fête dû à l'inflation, à l'insécurité et à la démagogie régnant dans l'administration publique. Il appelait alors de tous ses vœux « une nouvelle aurore » c'est-à-dire une amélioration de la situation, de manière à ce que chacun éprouve la sécurité et la stabilité. La chronique citée supra, une année plus tard en 1964, quand le coup d'état militaire renversa le pouvoir en place, présenta la fête de la Vierge du Carme qui suivit comme une fête d'action de grâce pour la libération du pays de la menace communiste. Quinze années plus tard en 1980, Frei Tito Prieur du Carme, qui dirigeait la procession, pria avec la foule pour demander au Seigneur qu'il y ait une meilleure répartition des revenus dans le pays...³⁶⁵

Conclusion

Ce chapitre nous a permis d'analyser l'aspect sociopolitique de la dévotion mariale en Amérique Latine. Nous l'avons fait à travers l'étude de la place que cette dévotion et la figure de la Vierge Marie ont occupée dans la vie et dans les projets des différents acteurs qui ont présidé à la destinée des pays de cette partie du continent américain. Le premier niveau de cet examen a concerné l'œuvre des conquérants, des colonisateurs et des missionnaires. Chez ces derniers, la démarche a révélé qu'ils ont associé Marie et son culte à leurs entreprises. Son rôle majeur était celui de protéger leur vie ainsi que leur réalisation. Certaines pratiques de la dévotion mariale réalisées par ces acteurs ont répondu à ce besoin. Cette façon de faire a eu néanmoins des conséquences néfastes chez les Indiens suite aux violences qui ont accompagné

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 48-66.

le travail des acteurs précités. L'on peut donc soutenir que la Vierge Marie et le culte marial ont été associés aux retombées (positives et négatives) des desseins des conquérants, des colonisateurs et des missionnaires. Dans un second niveau, l'étude a dévoilé que la démarche, empruntée par les premiers protagonistes, a été récupérée par d'autres, notamment les leaders des indépendances des pays de l'Amérique Latine. Eux aussi, à leur tour, ont placé leur lutte sous les auspices de la Vierge Marie et de la dévotion mariale. Ils ont posé des gestes soit pour eux-mêmes soit pour leurs patries au nom de la Vierge Marie.

Nous avons montré également comment, en dernier ressort et de nos jours, cette figure et son culte ont trouvé droit de cité au niveau de la base. Celle-ci, réunit au sein des communautés ecclésiales de base (CEB) ou d'autres lieux marials, prend conscience du visage prophétique que revêt la figure de la Vierge Marie en vue d'une libération.

CHAPITRE DEUX

ANTHROPOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE DE LA RÉFLEXION ET DES APPARITIONS MARIALES EN AMÉRIQUE LATINE

2.1. L'anthropologie de la réflexion mariale en Amérique Latine.

Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer présentent cinq caractéristiques qui orientent la réflexion mariale en Amérique Latine. Ses caractéristiques se (dévoilent) réalisent en termes de passage. Nous en retenons à ce niveau trois pour ce chapitre et réservons les deux autres à l'anthropologie féministe de la réflexion mariale.

2.1.1. De l'anthropologie dualiste vers l'anthropologie unificatrice

Cette vision veut éliminer le dualisme entre l'esprit et la matière, héritée de la pensée grecque, pour affirmer l'unité profonde de l'être humain à la fois matériel et spirituel. L'anthropologie unificatrice cherche à affirmer l'existence d'une seule histoire humaine et ne présente pas deux histoires côte à côte comme s'il y avait une histoire divine et une histoire humaine. Elle part de cette histoire avec ses réalités (bonnes ou mauvaises)³⁶⁶. Pour la théologie mariale, les fondements de la théologie unificatrice restaurent le réalisme de l'existence humaine et l'amènent à entrer profondément dans le mystère de l'Incarnation. Concrètement en Amérique

³⁶⁶ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.601.

Latine, l'anthropologie unificatrice permet à la théologie mariale de se construire à partir des expériences quotidiennes du peuple, expériences faites de l'espace et du temps, de la vie et de la mort, de la joie et de la peine, de la construction et de la démolition et, en fin de compte, du conflit inhérent dans notre être et dans notre histoire³⁶⁷.

2.1.2. De l'anthropologie idéaliste à l'anthropologie réaliste

Cette anthropologie s'oppose à la conception idéaliste qui prétend que la vérité des êtres humains ne se trouve pas dans l'histoire, mais dans un monde au-delà de l'histoire. Cette dernière postule que l'histoire n'est qu'une transition, qu'un intervalle, peut-être un "vallée de larmes", qui prépare la manifestation de la vraie vie humaine. Une telle prise de position a de sérieuses conséquences pour l'histoire. Elle conduit à la domination par les minorités qui croient que les cieux les ont destinées à un rôle de guides de l'histoire et conduit à une sorte de soumission de la part des masses qui forment la majorité. Du point de vue idéaliste, seules les qualités supra-humaines, les vertus dignes d'imitation, la capacité pour une affection et un amour illimités sont perçues en Marie. Cette attitude ne se permet pas la moindre pensée critique afin de garder intacte leur image idéale de Marie.

Par contre, l'anthropologie réaliste tient compte de l'objectivité et de la subjectivité. Elle ne prétend pas être purement objective et idéaliste. Elle assume la possibilité d'une multiplicité d'interprétations, d'hypothèses et de théories sur plusieurs faits divers. Cette anthropologie donne à la mariologie un appui concret permettant de répondre à la réalité changeante de l'existence humaine. Elle permet aussi une nouvelle compréhension de la figure de Marie qui

³⁶⁷I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, op. cit., p.3-5.

doit toujours entrer en dialogue avec le temps, l'espace, la culture, les problèmes, les personnes réelles qui sont en relation avec elle. C'est la vie d'aujourd'hui qui donne vie à la vie d'hier de Marie³⁶⁸.

2.1.3. De l'anthropologie unidimensionnelle vers l'anthropologie pluridimensionnelle

Ce passage permet de quitter la vision qui présente les êtres humains et Dieu complètement différents et statiques pour aller vers celle qui considère les différentes dimensions de l'humanité selon son évolution dans l'histoire et les innombrables éléments qui l'ont marquée. En d'autres termes, l'anthropologie pluridimensionnelle tient compte de différentes dimensions de l'être humain, de son évolution historique influencée par différents facteurs : espace, temps, etc. La théologie mariale trouve dans cette anthropologie un fondement humain/divin qui lui permet d'observer avec justesse et profond respect, le phénomène humain, constructeur de l'histoire, créé et aimé par Dieu. Elle découvre également la possibilité d'élaborer une mariologie dans laquelle les différents aspects en relation avec Marie peuvent apparaître sans que l'un n'exclut l'autre³⁶⁹.

³⁶⁸ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.602, *Idem, Mary, Mother of God, Mother of the Poor, op.cit.*, p.6-8.

³⁶⁹ *Idem, Mary, Mother of God, Mother of the Poor, op.cit.*, p.10.

2.2. Facteurs orientant l'herméneutique de la théologie mariale en Amérique Latine

La réflexion mariale en lien avec la situation sociale se situe d'abord dans la lignée de la conférence de Medellin (1968) dont le thème principal porte sur « l'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine »³⁷⁰. Cette conférence a scruté les signes des temps au sein de la réalité latino-américaine et y a réfléchi à la lumière de la Révélation et des orientations du Concile Vatican II. Elle a fait état de la situation précise de ce continent en dénonçant la pauvreté déshumanisante des masses, le sous-développement et les profondes inégalités sociales...Ainsi elle a mis en exergue des thèmes qui expriment la réalité de ce continent : la pauvreté, la justice, la paix, la pastorale d'ensemble...

Les conclusions de Medellin vont rimer avec la naissance de la théologie de la libération et avec les intuitions de la conférence de Puebla (1979). La théologie de la libération, se propose, en fait, de relire tout le mystère de la foi chrétienne dans une perspective libératrice. Clairement, la mariologie s'insère à l'intérieur de ce mystère de la foi³⁷¹. Quant à la conférence de Puebla, elle s'est ouverte à la dimension sociale de la dévotion mariale et, en certains cas, l'a approfondie.

Le document final de Puebla déclare que le *Magnificat* est « le miroir de Marie », et le « point culminant » de la spiritualité des *anawim* et du mouvement prophétique en Israël (n° 297). Pour les évêques latino-américains, Marie est, en fin de compte, « le point définitif et le plus haut point de toute libération » (n° 333). Les prélats catholiques latino-américains ont insisté sur le

³⁷⁰ CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN, *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine. Conclusion de Medellin*, col. Documents des églises, Paris, Cerf, 1992.

³⁷¹ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, op.cit., p.26.

rôle « libre », « actif », et « créatif » de Marie dans l'histoire du salut, lui ont donné le titre de « grande protagoniste de l'histoire » (n° 293)³⁷².

Partant de ce qui précède, l'herméneutique qui oriente la réflexion mariale est conditionnée par plusieurs facteurs. Parmi ceux-ci, Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer mentionnent l'oppression, la souffrance et d'autres fléaux qui marquent leur continent³⁷³. Yves Carrier, analysant les homélies de Mgr Oscar Romero, montre que ce dernier compare les conditions de marginalité de la majorité des latino-américains à celles qu'a connues la Vierge Marie à travers la pauvreté, la souffrance, la fuite et l'exil. Sa révélation au plus pauvre est une indication à l'Église pour comprendre que le salut/libération doit passer par les pauvres, par leur accompagnement et le support constant de leur éducation et de leur développement.³⁷⁴

Outre ce qui précède, l'herméneutique de la théologie mariale prend en compte deux réalités : l'importance de ce qui n'est pas dit sur Marie dans le Nouveau Testament et la notion du royaume de Dieu pour parler de la mariologie. La première réalité prend pour présupposés qu'en dehors de ce qui est écrit sur Marie dans le Nouveau Testament, chaque époque se fait une image de Marie et de son action passée et présente. Cela écarte l'idée de soutenir que l'unique vérité sur Marie se trouve dans le peu que nous disent les textes néotestamentaires d'autant plus que ce qui n'est pas dit est aussi important que ce qui est dit. Et ce qui ne s'est pas dit ne veut pas dire que cela ne s'est pas réalisé³⁷⁵.

La prise en compte du concept de règne de Dieu dans la réflexion qui guide la théologie mariale dans la perspective de la libération est très importante. Son application va au-delà de la personne

³⁷²C. BOFF, « Toward a Social Mariology », dans D. IRARRAZABAL, S. ROSS, M.-T. WACKER (dir.), *The Many Faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, Long Lane, London, SCM Press, 2008, p.45-55.

³⁷³ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.30-32.

³⁷⁴ Y. CARRIER, *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, *op.cit.*, p. 195-208.

³⁷⁵ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.603-604.

de Jésus et affecte la totalité de son mouvement auquel participent tous les hommes et toutes les femmes d'une manière active. La prise en compte de ce mouvement permet alors de lire les faits de la vie de Marie à la lumière des différentes images qui parlent du règne de Dieu dans les Écritures. Elle (Marie) parle de Dieu et de son règne et de la divinité vécue par la femme ; elle parle du Fils de Dieu qui naît du peuple et de la femme ; elle parle de nombreux fils engendrés par l'Esprit de Dieu, qui ne naissent de la chair, ni du désir de l'homme, sinon de Dieu.

Une théologie mariale dans la perspective du règne de Dieu permet de découvrir aussi la « passion de Marie » pour les pauvres, « passion » pour la justice de Dieu, et avec elle, permet de récupérer la force de l'Esprit agissant chez les femmes de toutes les époques. Elle permet de récupérer la « mémoire dangereuse » ou subversive capable de changer les choses, de faire naître et croître une solidarité universelle entre les femmes du passé, du présent et du futur. Dans cette perspective, Marie n'est pas seulement la charmante et douce mère de Jésus, elle est, plutôt, une travailleuse du règne de Dieu, membre active du mouvement des pauvres³⁷⁶.

2.3. Interprétation des apparitions mariales en Amérique Latine

Certaines visions et apparitions mariales en Amérique Latine sont objet d'une lecture dont le point de départ démontre leur importance. C'est ce que montre Jacques Lafaye qui, parlant des apparitions de Notre-Dame de Guadalupe, soutient que

le recours des gens à Marie de Guadalupe lors des désastres comme lors des inondations et des épidémies de la peste eurent pour effet suivants : dans cette atmosphère de cataclysme, l'image de Guadalupe de Tepeyac eut un tel effet thérapeutique qu'elle passa de son état de protectrice des fidèles au rang de salvatrice de tout le corps social. La soif de survie et le désir de salut, non pas dans le grand au-delà, mais avant tout en cette vie,

³⁷⁶ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.603-604.

fut le vrai gage de fidélité de tous les mexicains envers l'image protectrice de Guadalupe³⁷⁷.

Ces visions et ces apparitions sont considérées d'abord comme moment où Dieu, à travers Marie, visite son peuple dans la détresse. En effet, le contexte de leur surgissement est celui de crise (colonisation, conquêtes, guerres, violences, domination, exploitation, dictatures...). Ainsi face à cette crise, Dieu, qui n'abandonne pas les siens, les visites par l'intermédiaire de la Mère de son Fils Jésus. C'est d'ailleurs cette raison qui pousse Jeannette Rodriguez à voir dans la Vierge de Guadalupe le visage féminin de Dieu. Pour elle, «il est facile de voir Notre-Dame de Guadalupe comme étant la figure maternelle ou féminine de Dieu, parce qu'elle évoque un amour inconditionnel, une solidarité, et une présence qui ne manque jamais au plan affectif»³⁷⁸. Le Dieu compatissant et miséricordieux que les missionnaires voulaient prêcher devint présent dans la figure de Marie, l'aspect aimant de la divinité³⁷⁹.

Ces apparitions sont conçues comme lieu de rétablissement de l'identité perdue ou bafouée par les colons et les missionnaires. Notre-Dame de Guadalupe est davantage reconnue dans le rôle qu'elle a joué dans ce rétablissement identitaire. C'est ce qu'on voit chez Maria Del Carmen Servitje Montull pour qui l'image de Guadalupe a joué un rôle important dans la formation de la conscience nationale mexicaine³⁸⁰. Stephanie Rendino abonde dans le même sens en qualifiant la Vierge de Guadalupe de symbole autour duquel les mexicains ont construit leur

³⁷⁷ J. LAFAYE, *Quetzalcoatl Guadalupe*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1977, p.358, cité par CARMEN SERVITJE MONTULL M. «Mary of Guadalupe. Icone of Liberation or image of oppression? », dans M. PILAR AQUINO et M.-J. ROSADO-NUNES (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.237.

³⁷⁸ J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican Women*, Austin, University of Texas Press, 1994, p.143, cité par CARMEN SERVITJE MONTULL M. «Mary of Guadalupe. Icone of Liberation or image of oppression? », dans PILAR AQUINO M. & ROSADO-NUNES M.J. (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.238.

³⁷⁹ *Idem*.

³⁸⁰ M. DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, *op.cit.*, p.236.

identité. Pour elle, l'apparition de la Guadalupe à un visionnaire est ainsi l'un des aspects qui la qualifie pour être un symbole national, parce qu'elle s'est montrée comme préférant un indigène à un espagnol³⁸¹.

Pour Ivonne Gebara et Maria Clara Bingemer, si Notre-Dame de Guadalupe occupe une place privilégiée dans la mariologie de l'Amérique Latine, c'est par ce qu'elle a adopté les « natifs » du Mexique comme Mère et avec eux tous les gens de l'Amérique Latine. Le fait que « la divinité des blancs adopte les Indiens ou vice versa est une façon d'affirmer leur droit à être respectés et à être capables de vivre face à la puissance des blancs. Le fait que la Vierge parle la langue de l'Indien et non celle des colons est une preuve que la divinité semble prendre parti pour les pauvres, devient leur alliée et restaure leur identité religieuse et nationale »³⁸². Marie-Thérèse Vallet abonde dans le même sens en montrant qu'en Amérique Latine, la Vierge Marie porte une attention particulière aux pauvres qu'elle valorise. Pour elle, cela est perceptible à travers ses différentes apparitions, ses miracles ou d'autres découvertes où elle ne s'est adressée en premier lieu qu'aux pauvres, aux petits qu'ils soient indiens, esclaves africains ou pauvres pécheurs. Cette volonté de leur confier des missions est une manière de leur rendre la dignité d'autant plus que ceux qui ne sont comptés pour rien sont chargés de porter le message aux sages, aux influents, aux intelligents³⁸³.

³⁸¹ S. RENDINO, *Our Lady of Ocotlán and Our Lady of Guadalupe: Investigation Into the Origins of Parallel Virgins*, Thèse de Doctorat en théologie, Université de Montréal, 2007, p.157-165, inédit.

³⁸² I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.144-158.

³⁸³ M.-T. VALLET, « Marie, évangélisatrice des peuples amérindiens », *op.cit.*, p.339-350.

Conclusion

Les réflexions et les apparitions mariales en Amérique Latine suivent une certaine anthropologie et sont conditionnées par une certaine herméneutique. Cette anthropologie se veut unificatrice, réaliste et pluridimensionnelle en opposition à celle qui est dualiste, idéaliste et unidimensionnelle. Quant aux facteurs de l'herméneutique de la réflexion mariale, ils sont dictés par la situation de pauvreté, la souffrance et l'oppression que vit le peuple de ce continent. Ils prennent également en compte l'importance de ce qui n'est pas dit sur Marie dans le Nouveau Testament et la notion du royaume de Dieu.

Quant aux apparitions mariales, elles sont vues comme moment où Dieu, à travers Marie, visite son peuple dans la détresse et comme lieu de rétablissement de l'identité perdue ou bafouée par les colons et les missionnaires.

CHAPITRE TROIS

LECTURE SOCIALE DES DOGMES MARIALS EN AMÉRIQUE LATINE

3.1. Quelques présupposés guidant la lecture sociale des dogmes en Amérique Latine

La lecture sociale des dogmes marials dans cette partie de l'Amérique est orientée par quelques présupposés d'ordre historique, pastoral, théologique et anthropologique³⁸⁴.

Au niveau historique (au point de départ de la proclamation des dogmes), les dogmes se révèlent comme actions de l'Esprit Saint et des responsables apostoliques en vue de l'unité de la foi dans la communauté et en fonction de la vérité salvatrice de l'Évangile³⁸⁵. Cette évocation ouvre la voie à l'interprétation des dogmes afin que ces derniers ne tombent pas dans le danger du fixisme et que la fidélité à ces mystères de foi ne se convertisse pas en dogmatisme. Ainsi par fidélité à leur origine la plus ancienne, les dogmes doivent donc demeurer comme quelque chose d'ouvert, qui répondent aux aspirations et aux interrogations du peuple de Dieu. Ils ne renvoient pas

³⁸⁴ Pour aborder ce point, nous nous référons aux écrits de Clodovis Boff, Ivone Gebara et Marie Clara Bingemer qui ont spécifiquement abordé la question de ces prérequis au sujet de la lecture sociale des dogmes marials. Le choix est motivé par les ouvertures qu'ils donnent sur la nouvelle compréhension de ces vérités mariales. C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007. Idem, « Toward a Social Mariology », dans D. IRARRAZABAL, S. ROSS, M-T. WACKER (éd.), *The Many Faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, 2008. I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989, *Idem*, « Maria », dans I. ELLACURA et J. SOBRINO (dir.), *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t.1, Salvador, UCA, 1990, p.601-618, *idem*, *Maria, Mujer profética*, Madrid, USCC, 1987, Voir le lien : http://www.mercaba.org/ARTICULOS/M/Maria_mujer_profetica_Bingemer-Gebara.doc, consulté le 09 mars 2015.

³⁸⁵ I.GEBARA, M-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, *op.cit.*, p.45-47.

simplement à une formule juridique, mais au mystère chrétien lui-même, qui n'est pas « mystère logique », mais « mystère de salut ». De plus, ils accompagnent l'évolution des temps et des nouvelles nécessités de la société et de l'Église, permettant de les référer au mystère de transcendance qui est le cœur même de l'Église³⁸⁶. À ce même stade, le contexte social - souvent conflictuel - dans lesquels ils furent déclarés montre qu'ils ont un potentiel social³⁸⁷ et ont eu un impact dans la vie en société.

L'hypothèse pastorale de l'interprétation sociale des dogmes mariaux se situe dans la droite ligne de la conférence de Puebla. Celle-ci les considère comme un des critères et des signes de l'évangélisation³⁸⁸ pour tout le peuple en général mais surtout pour les pauvres qui doivent bénéficier de la mission de l'Église, celle de conscientisation et d'encouragement aux pauvres à s'organiser dans l'harmonie de leur foi et de leurs droits³⁸⁹. Dans cette optique pastorale, Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer pensent que si l'on considère la formulation dogmatique comme quelque chose de vivant et de réel, qui fait partie intégrante non seulement d'un corps doctrinal établi une fois pour toutes, mais aussi de la vie ecclésiale elle-même, dynamique et toujours en mouvement, il est très important de relire continuellement les implications que cette vérité de foi possède pour les fidèles de tous les temps et tous les lieux³⁹⁰.

Par ailleurs, les présupposés théologiques montrent que les dogmes mariaux, promulgués par l'Église au long de ces vingt siècles de christianisme, ont un potentiel de proclamation de l'arrivée du règne de Dieu et des signes libérateurs du royaume qui s'y trouvent. Ils sont

³⁸⁶ *Ibidem*, p.47.

³⁸⁷ C. BOFF, « Toward a Social Mariology », *op.cit.*, p.45-55.

³⁸⁸ PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, n°372.

³⁸⁹ *Ibidem*, n°1220, 1137.

³⁹⁰ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, *op.cit.*, p.58.

également relus à partir d'une nouvelle anthropologie qui s'efforce de surmonter les « vices » anthropologiques qui ont le plus marqué et déformé l'Occident. Parmi eux, on note surtout « l'andro-centrisme », le dualisme, l'idéalisme et « l'unidimensionnalisme ». La théologie mariale à partir des dogmes relus se fait sur la base d'une anthropologie humano-centrique, unitaire, réaliste, pluridimensionnelle et féministe³⁹¹. Ainsi, l'interprétation faite des dogmes en Amérique Latine montre qu'ils participent à l'élaboration d'une nouvelle anthropologie, qu'ils ont une portée libératrice et qu'ils ont un rapport avec la question des femmes.

3.2. Dogmes marials comme facteurs d'une nouvelle anthropologie en Amérique Latine

L'herméneutique faite des dogmes marials en Amérique Latine montre que certains d'entre eux participent à l'élaboration d'une nouvelle anthropologie. C'est le cas de la maternité, de la virginité et de l'Assomption. Éluçidons comment chacun d'eux prend part à cette élaboration.

3.2.1. La maternité mariale comme objet de la nouvelle anthropologie

Les points de départ de la participation de la maternité mariale dans l'élaboration d'une nouvelle anthropologie en Amérique Latine sont les déclarations des Conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) qui mettent en avant-plan deux mystères : le mystère de la *Theotokos*

³⁹¹ *Ibidem*, p.45-47.

(Mère de Dieu) et celui de l'union de deux natures, humaine et divine, dans l'unique sujet qu'est le Verbe Incarné. La nouvelle vision anthropologique, qui ressort dans le fait de reconnaître Marie comme Mère d'un Fils qui a deux natures, est profondément intégrée et unitaire. Le mystère de l'incarnation de Jésus, Fils de Dieu, en Marie de Nazareth nous enseigne que la personne humaine n'est pas bipartite entre un corps de matière et d'imperfection et un esprit de grandeur et de transcendance. Au contraire c'est seulement dans la fragilité, dans la pauvreté, dans les limites de la chair humaine que l'on peut expérimenter et adorer la grandeur de l'Esprit³⁹². Dieu a assumé l'histoire humaine de l'intérieur, vivant lui-même ses luttes et ses triomphes, ses défaites et ses victoires, ses insécurités et ses joies. Marie est figure et symbole du peuple qui croit et qui expérimente cette venue de Dieu qui maintenant appartient à la race humaine³⁹³.

3.2.2. La virginité mariale et son apport à la nouvelle anthropologie

Pour comprendre la façon dont la virginité mariale contribue à la mise en œuvre d'une autre anthropologie, Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer proposent d'abord de la libérer de tout réductionnisme biologique et psychologique. Parce que pensent-elles,

en toute certitude, les évangiles ne veulent pas nous donner une description détaillée, pour satisfaire notre curiosité malsaine, sur les particularités génétiques et biologiques qui entourent la conception et la naissance de Jésus. Mais ils veulent, en consonance avec tout l'ensemble de leurs récits, mettre sous nos yeux un signe qui interpelle notre foi, échappant à notre compréhension³⁹⁴.

³⁹² I.GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, op.cit., p.50-51, voir aussi *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, op.cit., p.112-113

³⁹³ *Ibidem*, « Maria », op.cit., p.609.

³⁹⁴ I.GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, op.cit., p. 52, *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, op.cit., p.117.

Ainsi affranchie de toute simplification exagérée, la virginité de Marie illumine la question anthropologique dans la mesure où elle présente une pluralité des valeurs. Parmi celles-ci, Clodovis Boff mentionne l'autonomie psychologique et spirituelle d'une personne, l'affirmation de la liberté humaine face à l'esclavage de la chair, la relativisation du sexe en vue d'un amour-agapè et d'une fécondité métabiologique; le témoignage du *Spiritus creator*, qui peut tirer la vie de l'impuissance humaine; l'incorruptibilité éthique en politique; et, finalement, un appel écologique dans le sens de prendre soin de l'intégrité de la création, évitant toute forme de violation³⁹⁵.

Outre ce qui précède, du point de vue de l'anthropologie théologique, la virginité de Marie renvoie à une profonde expérience vitale, celle d'indiquer l'identité de l'être humain devant Dieu. Ainsi la créature humaine apparaît « comme un terrain vierge et inexploré où tout peut arriver »³⁹⁶. Et tout ce qui pourra arriver devra amener cette créature humaine là où Marie est arrivée : à porter, modelé dans ses entrailles, Dieu lui-même. La virginité de Marie fécondée par l'Esprit du Très-Haut correspond à la vocation de tout être humain, appelé à être « revêtu de la force du Très-Haut » (Lc 24,49), « conformé avec le Christ » (Phil 3,10), « temple de l'Esprit Saint » (1 Cor 6,19)³⁹⁷.

³⁹⁵ C. BOFF, « Toward a Social Mariology », *op.cit.*, p.45-55.

³⁹⁶ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, « Maria », *op.cit.*, p.610, *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, *op.cit.*, p.115-122

³⁹⁷ *Idem*, *Maria, Mujer profética*, *op.cit.*, p.53, *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, *op.cit.*, p.119.

3.2.3. L'Assomption et son éclairage à la nouvelle anthropologie

Comme pour les dogmes précédents, l'Assomption, elle aussi, éclaire la question anthropologique. Elle le fait à partir de la portée capitale de l'expression « corps et âme » contenue dans le texte de la définition de ce dogme. En effet, ce texte déclare que « l'immaculée mère de Dieu, toujours Vierge, après le cours de sa vie terrestre, fut élevée en corps et en âme à la gloire céleste »³⁹⁸. Cette expression montre que le sujet de l'Assomption n'est pas le corps ou l'âme de Marie de Nazareth, mais Marie dans la totalité de son être humain³⁹⁹. La glorification de Marie est totalisante et complète, y compris « son enracinement terrestre, son poids matériel et charnel, sa relation cosmique et historique »⁴⁰⁰.

Cette réalité nous met en face de l'anthropologie subjacente au texte, qui se présente en dépassant le dualisme tant de fois présent dans la mariologie traditionnelle⁴⁰¹, mais aussi celui entre l'esprit et la matière héritée de la pensée hellénistique. Contrairement à la mariologie traditionnelle, Marie n'est pas vue par la constitution apostolique comme une âme provisoirement enveloppée d'un corps de mort, mais comme une personne, un corps animé par le souffle divin, pénétré par la grâce de Dieu jusqu'en ses derniers recoins. Sa corporéité est pleinement assumée par Dieu et élevée à la gloire⁴⁰².

Par rapport aux humains et particulièrement à ceux et celles qui croient à l'Assomption de Marie, cette mise ensemble « corps et âme » nous révèle que nous ne sommes pas une âme prisonnière

³⁹⁸ PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1950, n°44.

³⁹⁹ A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, col. Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1988, p.77-78. Il s'agit de notre propre traduction.

⁴⁰⁰ L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid, Paulinas, 1985, p.180.

⁴⁰¹ I. GEBARA, M-C. BINGEMER, *María, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, op.cit., p.132, idem, *Mujer profética*, op.cit., p.57.

⁴⁰² *Ibidem*, p.132-136.

dans un corps, et ce corps à son tour ne constitue pas un obstacle à notre pleine relation avec les êtres humains et à notre union avec Dieu. Au contraire,

à la résurrection, notre corporéité, qui aura constitué durant notre vie terrestre une condition de force et de fragilité, est réchappée et transfigurée dans l'absolu de Dieu. Ce que nous croyons et espérons est déjà pleine réalité en Marie. Celle qui a été le lieu de l'incarnation de Dieu lui-même ouvre le chemin, après son propre Fils, pour que nous ayons tous plein accès à l'heureuse réalité que Dieu a préparée pour tous ceux qui l'aiment (1 Cor 2,9)⁴⁰³.

Par ailleurs, l'anthropologie unifiée et intégratrice éclairée par le dogme de l'Assomption ouvre des horizons nouveaux et pleins d'espérance au destin final des êtres humains. C'est ce que soutient Puebla :

L'Assomption nous montre le sens et le destin du corps sanctifié par la grâce. Dans le corps glorieux de Marie, la création matérielle commence à avoir part au corps ressuscité du Christ. Marie, dans la gloire, représente l'intégrité humaine, corps et âme, qui maintenant règne en intercédant pour les hommes [les humains], pèlerins dans l'histoire. Ces vérités et ces mystères éclairent un continent où la profanation de l'homme [l'humain] est une constante et où beaucoup d'hommes se réfugient dans un fanatisme passif⁴⁰⁴.

3.3. La portée libératrice des dogmes marials en Amérique Latine

Certaines interprétations, en Amérique Latine, attribuent à la maternité, à la virginité et à l'Immaculée conception de Marie une valeur libératrice sur le plan social.

3.3.1. La maternité mariale et sa charge libératrice

La charge libératrice de la maternité mariale se découvre à travers ses fonctions. Cependant, pour mieux les appréhender, Antonio Gonzalez Dorado pense qu'il faut d'abord

⁴⁰³ *Ibidem*, p.133.

⁴⁰⁴ PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, n°298.

situer le rôle de la maternité et de la famille dans un contexte machiste et oppressif. Pour lui, dans un environnement caractérisé par le machisme⁴⁰⁵ et par l'oppression⁴⁰⁶, la maternité et la famille, interprétées dans la relation mère-fils ou fille, constituent une valeur apparemment positive. Ici la mère est le symbole du foyer, le giron amoureux et patient, dans lequel peuvent se retrouver toutes les vertus familiales. Elle incarne la fidélité, l'honnêteté en tous ses aspects, l'économie, l'ordre, le soin et l'attention. Face à la violence machiste et oppressive, la mère est celle qui finit généralement par comprendre et par pardonner aux enfants. Pour cet auteur, il est évident que la maternité vécue par les enfants dans une ambiance machiste et oppressive tend à l'idéalisation de la mère, pour qui on réserve dans son cœur une place extraordinaire, et en qui on reconnaît une autorité et des pouvoirs presque tout-puissants. La mère est aussi le refuge, l'auxiliaire et l'aide. Elle est le refuge assuré pour celui qui est poursuivi, celui qui est vaincu et blessé⁴⁰⁷.

La pensée de Gonzalez Dorado contient une sorte d'idéalisation de la maternité. Une telle glorification peut avoir des conséquences sur la vie des femmes qui, selon Dominique Damant et Simon Lapierre, peuvent subir une grande pression pour qu'elles se conforment à cette image

⁴⁰⁵ Pour ce qui est du machisme en Amérique Latine, on peut lire E. STEVENS, « Marianismo : the Other Face of Machismo in Latin America », dans A. Pescatello, *Female and Male in Latin America*, University of Pittsburg Press, 1973, p.89-101, cité par VIVEROS VIGOYA MARA, « Jusqu'à un certain point, ou la spécificité de la domination masculine en Amérique latine », dans *Mouvements* 1/2004(n°31),p.56-63 URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2004-1-page-56.htm.

Voir aussi N. FULLER, « Reflexiones sobre el machismo en América Latina », dans T. Valdes y J. Olavaria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América latina*, FLACSO/UNFPA, 1998, p. 258-268.

⁴⁰⁶ Au sujet de l'oppression en Amérique Latine, on peut se référer à G. GUTIÉRREZ, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne (1492-1992)*, col. « Théologies », Paris, Cerf, 1992, O. DABÈNE, *La région Amérique Latine. Indépendance et changement politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, p.31ss, lire aussi F. AUBÈS, M.-M. GLADIEU, S. RUTÉS, *Pouvoir et violence en Amérique Latine*, col. Dictat espagnol, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p.11-16.

⁴⁰⁷ A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, op.cit., p.64-73.

idéalisée⁴⁰⁸. Francine Descarries abonde dans le même sens et pense que le danger d'une telle idéalisation est que la maternité se voit comme l'unique horizon des femmes et leur seule voie de réalisation. Pour elle, qui reprend certaines idées des mouvements des femmes des années 1970, il convient de privilégier les dimensions sociales de la maternité, le droit à la maternité volontaire, voire le droit d'exister sans être mère⁴⁰⁹.

En Amérique Latine, cette place accordée à la maternité a fait attribuer à la maternité mariale un rôle unificateur. Cette fonction est visible dans les grandes célébrations festives de la Vierge où le peuple reconnaît que tous les fils et toutes les filles ont le droit d'entrer dans le sanctuaire et dans la fête, au-delà des différences politiques et sociales dans lesquelles ils peuvent être compromis, même mortellement. La mère de Jésus les réunit tous et toutes. Et en même temps, Marie acquiert la symbolisation de toute la collectivité, que ce soit d'un minuscule village ou d'une grande nation. En ces moments, Marie les réunit et les représente tous et toutes, au-delà de tout type de différences⁴¹⁰. Ce pouvoir de réunion et de représentation des fils et filles que possède la maternité de Marie, tel que perçu par le peuple latino-américain, uni à sa miséricorde et à sa force auxiliaire, explique la foi des gens en la présence de la Vierge dans les moments de catastrophes collectives⁴¹¹.

⁴⁰⁸ D. DAMANT, S. LAPIERRE, « L'institution de la maternité », dans S. LAPIERRE, D. DAMANT (dir.), *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2002, p.8.

⁴⁰⁹ F. DESCARRIES, « La maternité au cœur des débats féministes », dans F. DESCARRIES, C. CORBEIL (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions Remue-Ménage, p.23-50.

⁴¹⁰ A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, op.cit., p. 85-86.

⁴¹¹ D. MANUEL, *Sermon predicado en el Templo de Capuchinas, cerca de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, el día 2 de julio, en la solemne función que celebro la Diócesis de Querétaro, con motivo de su novena peregrinación*, Querétaro, 1894, Imprenta de la Escuela de Artes, p.13, cité par A.DE FRAISSINETTE, « La Vierge de Guadalupe et la formation de l'identité nationale mexicaine », voir le lien http://www.sfem.free.fr/docs/conferences/conferences_2008/2008LourdesA_de_Fraissinette_PAMI.html Consulté le 15 janvier 2015.

Enfin, la maternité mariale joue une fonction émancipatrice qui se voit à travers les relations affectives et filiales qui existent entre la population latino-américaine et « Notre -Dame ». Ces relations concernent avant tout les opprimés – d’abord afro-américains et amérindiens, ensuite autochtones et métis. Marie devenant Mère des Opprimés, et Mère incorporée à leur famille, supporte-t-elle aussi les conséquences de l’oppression⁴¹².

Pour les personnes opprimées en Amérique Latine, la mère de Jésus est leur sécurité, leur consolation et leur espérance ; car ils pressentent en elle une capacité d’aide et même un déchaînement d’énergies libératrices insoupçonnées. La maternité est un témoignage d’amour et de vie, l’espoir de recevoir aide et libération. En effet, le peuple, s’il prend conscience de sa nouvelle situation d’« oppression-libération », tout en gardant sa foi, tendra spontanément vers la découverte de la Vierge comme « Notre Mère Libératrice »⁴¹³, l’associant à son projet de libération.

3.3.2. L’Assomption et l’Immaculée Conception comme couronnement de la préférence de Dieu pour les pauvres

La grandeur libératrice des dogmes de l’Assomption et de l’Immaculée conception se découvre par le biais de l’interprétation qui les révèle comme couronnement de la préférence de Dieu pour les pauvres et tremplin pour la lutte contre les structures de péché. Cette considération, pour l’Assomption, s’explique à partir du lien entre ce dogme et celui de la

⁴¹² A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, op.cit, p. 72. Lire aussi S. RENDINO, *Our Lady of Ocotlán and Our Lady of Guadalupe: Investigation Into the Origins of Parallel Virgins*, op. cit., p.116-136.

⁴¹³ L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid, Paulinas, 1981, p.221-223, *Idem*, *Chemin de croix de la justice*, col. L’Évangile au XX^{ème} siècle, Paris, Cerf, 1984, p.26-28.

Résurrection de Jésus. En effet, cette relation montre que ces deux vérités de foi participent au même mystère : « le triomphe de la justice de Dieu sur l'injustice humaine, la victoire de la grâce sur le péché »⁴¹⁴. Et l'Assomption révèle justement, pour le cas de Marie, ce triomphe. Car, ce dogme montre que cette femme, qui a donné naissance dans une étable, dont le cœur fut transpercé par une épée de douleur, qui a partagé la pauvreté, l'humiliation, la persécution et la mort violente de son fils, qui fut à côté de lui au pied de la croix, mère du condamné, a été exaltée⁴¹⁵. Par conséquent, l'Assomption est la culmination glorieuse du mystère des préférences de Dieu pour ce qui est pauvre, petit et désemparé dans ce monde, pour y faire briller sa présence et sa gloire. Vue à la lumière de la résurrection de Jésus, elle est espérance et promesse pour les pauvres de tous les temps et pour ceux qui se solidarisent avec eux, qu'ils auront part à la victoire finale du Dieu incarné. Elle est également voie pour l'Église, peuple de Dieu, qui trouve dans ce mystère marial l'horizon d'espérance eschatologique qui lui marque sa place au milieu des pauvres, des marginalisés, de tous ceux que la société laisse de côté. « Marie prolonge, depuis son assomption glorieuse, la tâche de lutter contre les structures de péché qu'elle avait connues durant sa vie mortelle »⁴¹⁶. C'est dans cette optique que l'Église d'Amérique Latine a trouvé dans l'option pour les pauvres, dans le souci et la défense des plus opprimés et des plus « sans défense » de l'humanité, le chemin pour participer à la gloire de l'Époux qui vient continuellement à sa rencontre⁴¹⁷.

⁴¹⁴ J. SOBRINO, *El Resucitado es el Crucificado*, Diakonía (Managua) 21 (avril 1981), p. 25-40, lire aussi D. IRARRAZAVAL, « Mary in Latin American Christianity », dans D. IRARRAZAVAL, S. ROSS, M-T. WACKER (éd.), *The many faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, p. 95-105, L. BOFF, *Chemin de croix de la justice*, op.cit., p.79-83.

⁴¹⁵ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, op.cit., p.132-136, *idem*, *Mujer profética*, op.cit., p.60.

⁴¹⁶ V. CODINA, *Mariología desde los pobres*, in « Pastoral Popular », Santiago de Chile vol. XXXVII/3,1986, p.43-50. Voir le lien <http://servicioskoinonia.org/relat/139.htm> consulté le 20 mars 2015.

⁴¹⁷ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, op.cit., p.132-136, *idem*, *Mujer profética*, op.cit., p.60.

Par ailleurs, l'aspect de la préférence de Dieu pour les pauvres dans l'interprétation du dogme de l'Immaculée Conception ressort par le truchement de son lien avec le peuple dont Marie est la figure et le symbole, et en relation avec Dieu en qui elle croit et qui l'a choisie avec une vocation et une mission déterminées dans le contexte de l'histoire du salut. Dans cette optique, la Vierge, l'Immaculée Conception, est la pauvre Marie de Nazareth, servante du Seigneur, femme du peuple, insignifiante dans la structure sociale de son temps. La Mère de Jésus, honorée à travers ce dogme, vient d'un petit peuple méprisé par les puissants⁴¹⁸. Ainsi, on peut soutenir qu'elle porte alors sur elle la confirmation de la préférence de Dieu pour les plus humbles, les petits et les opprimés. Celui qu'on appelle « privilège marial » est en vérité « le privilège des pauvres ». La grâce, dont Marie est remplie, est patrimoine de tout le peuple. Marie – la « tapeinosis » de Nazareth – sur qui descend avec prédilection le regard du Très-Haut, constitue pour l'Église un modèle et un stimulant à être toujours plus Église des pauvres⁴¹⁹.

De plus, d'après Victor Codina,

l'Immaculée ne signifie pas simplement une absence de péché personnel en Marie, pas plus qu'une simple plénitude statique de la grâce en elle, sinon l'insertion dynamique de Marie depuis ses origines dans l'histoire du salut. Dit d'une autre façon, la plénitude de grâce de Marie se manifeste en une lutte constante contre le péché de ce monde, en une coopération à son niveau, dans l'œuvre de l'Agneau qui enlève le péché du monde (Jn1, 29). Formulé d'une autre manière, Marie lutte contre les structures de péché de son monde, contre l'oppression, contre tout ce qui dresse les obstacles à la réalisation du plan de Dieu. Ainsi, si la grâce est participation de la justice de Dieu qui nous fait saints, logiquement le fait de ne pas collaborer pour que la justice se fasse s'oppose au plan de Dieu. Ainsi la foi en l'Immaculée Conception de Marie devra s'exprimer dans l'opposition envers toutes les structures du péché⁴²⁰.

⁴¹⁸ S. DE FIORES, SALVATORE MEO, *Nuevo diccionario de mariología*. Paulinas, Madrid 1988, v. dogmas, p.935.

⁴¹⁹ I.GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, *op.cit.*, p.56-57.

⁴²⁰ V. CODINA, « Mariología desde los pobres », *op.cit.*, p.43-50.

C'est la mission à la quelle Puebla appelle l'Église de l'Amérique Latine lorsque cette conférence soutient que l'intercession puissante de la Vierge Marie permettra à l'Église « de surmonter les structures de péché dans lesquelles se déroule notre vie personnelle, familiale et sociale et d'obtenir la grâce de la véritable libération qui vient de Jésus-Christ »⁴²¹.

3.4. Dogmes et question des femmes en Amérique Latine

L'herméneutique faite des dogmes marials en Amérique Latine montre qu'ils ont des liens avec la question des femmes : celle de leur libération et également de la revalorisation ou la réhabilitation de leur corps. Parmi les dogmes auxquels on attribue une note libératrice pour les femmes, il y a d'abord la maternité mariale.

3.4.1. La maternité mariale et sa portée libératrice pour les femmes latino-américaines

Le point de départ de cette perspective est la critique de certaines lectures qui privilégient de façon trop exclusive la maternité mariale disant aux femmes qu'elles doivent avant tout être de bonnes mères de famille sans prétendre à un rôle officiel dans la société et dans l'Église. Ces interprétations, faites dans un contexte machiste et oppressif, considèrent la maternité comme l'accomplissement de tout le projet des femmes dans la vie⁴²². Elles réduisent les femmes à cette fonction en négligeant leur personnalité et leur liberté pourtant bien manifestée, chez Marie, par

⁴²¹ PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, n°281, 452.

⁴²² A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, op.cit., p.244.

l'Évangile de l'Annonciation⁴²³. Elles n'approfondissent pas la dimension de la personnalité féminine, ni sa responsabilité sociale, ni les plurifonctionnalités positives que les femmes peuvent exercer dans la société de façon similaire à celles des hommes. La valeur des femmes reste limitée au secteur sexuel-familial de mère ou de vierge⁴²⁴.

Cette perspective se poursuit par la prise de conscience selon laquelle bibliquement et historiquement Marie, avant d'être mère, a été femme ; et que ce fut précisément le fait d'être femme qui a rendu possible, dans l'histoire du salut, la réalisation de la mission que Dieu lui a confiée⁴²⁵. Cette mission historique, que Dieu lui a conférée, trouve son expression dans la maternité messianique. Celle-ci, transcendant le foyer, inaugure une époque eschatologique de l'histoire et fait de Marie le symbole, que nous fournit la foi, de la libération de la femme opprimée dans le contexte d'un univers machiste coupable, en lui restituant sa dignité et sa dimension spécifiquement sociales, tant dans la communauté religieuse que profane⁴²⁶.

Ainsi, la maternité mariale est-elle un signe qui montre que la Vierge Marie a fait aussi l'histoire en jouant un rôle prépondérant dans la mission du salut⁴²⁷. Cela atteste que le masculin n'est pas la seule couleur de l'histoire. Le masculin n'est pas non plus l'unique auteur de cette histoire, même si la surface des événements retentit d'exploits guerriers ou économiques⁴²⁸. Ainsi à cause de la fonction de celle qui a réalisé la première mise au monde de toutes les mises au monde

⁴²³ J. BRADY, « La femme et Marie », Symposium de Dayton, dans *University of Dayton Review* 11, 1975, p.34, cité par R. LAURENTIN, « Marie dans la perspective du féminisme américain », dans P. BÉTÉROUS et al, *La figure de Marie lumière sur la femme, Études mariales*, Paris, O.E.I.L, 1988, p.92.

⁴²⁴ A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, *op.cit.*, p.63-73.

⁴²⁵ *Idem*.

⁴²⁶ *Ibidem*, p.67-70.

⁴²⁷ D. IRARRAZAVAL, « Mary in Latin American Christianity », *op.cit.*, p.95-105.

⁴²⁸ A. ROUET, *Marie et la vie chrétienne*, col. Croire aujourd'hui, Genève, Desclée, 1978, p.111-112.

chrétiennes, les femmes peuvent se placer dans un rapport généalogique avec Marie⁴²⁹. Pour Maria Del Carmen Servitje Montull, Marie peut dire aux femmes d'aujourd'hui, qu'aucune essence ni aucune biologie ne sont déterminées au point qu'elles ne peuvent être changées ou réinterprétées par la culture, par le projet personnel de quelqu'un, ou par ses relations personnelles et ses décisions libres⁴³⁰. Diego Irarrazaval pense qu'admirer Marie implique une plénitude de vie pour toutes les femmes (et tous les hommes) et que quand, aujourd'hui, les communautés s'attachent à la Mère de Dieu, elles proclament que les femmes, de toutes les générations, sont appelées à la libération⁴³¹.

La maternité mariale éclaire aussi la potentialité maternelle de la femme en lui donnant une dimension nouvelle et définitivement très ample. En elle, se révèle ainsi un aspect inédit et inexploré du mystère de Dieu lui-même incarné dans son sein : Dieu, qui est – lui-même – la vie, et la vie en plénitude ; qui se compare lui-même dans la révélation biblique à la femme qui donne naissance (Is 66,13 ; 42,14), qui nourrit le fils de ses entrailles et qu'il n'oublie pas (Is 49,15)⁴³².

⁴²⁹ D. COUTURE, « Marie aujourd'hui. Point de vue de théologie spirituelle et féministe », dans P. DAVIAU (dir.), *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, Ottawa, Novalis, 2004, p.165.

⁴³⁰ MARIA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, icon of liberation or image of oppression? » dans M. PILAR AQUINO et M.-J. ROSADO-NUNES (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina explorations for a just world*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.245. Nous précisons qu'il s'agit ici de notre propre traduction.

⁴³¹ D. IRARRAZAVAL, « Mary in Latin American Christianity », *op.cit.*, p.95-105.

⁴³² I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, *op.cit.*, p. 50-51; idem, « Maria », *op.cit.*, p.609.

3.4.2. La virginité mariale et son potentiel libérateur pour les femmes

La virginité mariale porte également une autre signification dans son rapport à la question des femmes. Cette signification part de la remise en question de son exaltation reproduite par une certaine tradition. Celle-ci est désapprouvée parce qu'elle a fait en sorte que les femmes soient des souffre-douleurs de l'anthropologie et de la conception chrétienne de la sexualité qui se sont exprimées dans l'opposition entre Ève et Marie. À Ève, femme sexuée, on a opposé comme contre modèle la femme non-sexuée, Marie. Ève et ses filles, considérées comme femmes-corps, pouvaient être purifiées par la sanctification du corps de Marie Vierge et Mère⁴³³. Ainsi, comme l'affirme Élisabeth Johnson, « l'image de la virginité de Marie a empêché que les femmes intègrent leur propre sexualité à la réalisation de la plénitude⁴³⁴».

Tout en plaçant la virginité au-delà de son aspect anatomique, sa nouvelle compréhension la situe comme une capacité d'autonomie⁴³⁵. En plus, elle la conçoit comme une réalité relationnelle. Elle signifie que la femme est une personne libérée, assujettie à aucun être humain. La virginité est alors perçue comme étant la capacité de se définir soi-même, et cela n'a rien à faire avec le fait que quelqu'un soit sexuellement actif ou pas. Elle vient symboliser le renversement de l'ordre patriarcal et donner un signe que la féminité entière et libérée est possible⁴³⁶. Anne Carr renforce ce qui précède en affirmant que c'est à partir du statut de Marie que la virginité peut constituer un symbolisme, un signe prophétique du nouveau devenir des

⁴³³ E. PARMENTIER, *Les filles prodigieuses. Défis des théologies féministes*, Col. Lieux théologiques 32, Genève, Labor et fides, 1998, p.30-31.

⁴³⁴ E. JOHNSON, « Marian Tradition and reality of Women », dans *Horizons*, vol.12, n°.1, 1985. Il s'agit de notre propre traduction.

⁴³⁵ M.-T. PORCILE SANTISO, *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, col. Théologies, Paris, Cerf, 1999, p.85-86, voir aussi, SALLY CUNNEEN, *À la recherche de Marie. La femme et le symbole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p.265-267.

⁴³⁶ L. ISHERWOOD, D. McEWAN, *Introducing feminist theology, op.cit.*, p.70-71.

femmes. Pour elle, la doctrine de la naissance virginale de Marie peut signifier « qu'une femme n'a pas besoin d'être totalement définie par ses relations avec les hommes, que la virginité peut être un symbole d'autonomie féminine intégrale »⁴³⁷.

Outre ce qui précède, la doctrine de la virginité de Marie nous dit que les femmes sont des êtres chez qui Dieu a ouvert un espace. Il les fait ouvertures, espaces de liberté pour accueillir, protéger, nourrir et conserver ; espaces discrets et secrets pour couvrir le mystère ; espaces disponibles et vierges, prêt pour héberger toutes les possibilités, tous les horizons de la vie. Ainsi, loin de limiter et de réduire les femmes à la stérilité, loin de nier leur sexualité, le dogme de la virginité de Marie les déclare pour toujours espaces affirmatifs où l'Esprit du Très-Haut peut se poser et établir sa demeure⁴³⁸.

3.4.3. Assomption et Immaculée Conception prélude de la réhabilitation du corps féminin

Les dogmes de l'Assomption et de l'Immaculée Conception sont relus comme participant à la revalorisation du corps des femmes. Pour l'Assomption, cette conception est soutenue par Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer. Les deux auteures se réfèrent à la culture juive où les femmes étaient proscrites des rites de l'initiation à cause de leur anatomie et même empêchée de participer pleinement au culte à cause de leur cycle biologique mensuel. Elles indiquent également que même dans le christianisme, elles étaient, pendant longtemps, de façon voilée ou explicite, des citoyennes de deuxième catégorie dans le monde de la foi, à cause de «

⁴³⁷ A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993, p.246.

⁴³⁸ A. ROY, « El mistério do mulher », dans *Convergência* vol.13, n° 135, 1980, p.415-421.

l'infériorité » et de « l'indigence » de leur corps. Ainsi, pensent-elles que l'Assomption de Marie restaure et réintègre la corporalité féminine au sein du mystère de Dieu lui-même. À partir de Marie, les femmes voient reconnue et assurée la dignité de leur condition, par le Créateur de cette même corporalité. En Jésus-Christ et en Marie respectivement, le féminin est ressuscité et élevé au ciel, participant définitivement à la gloire du mystère trinitaire, de qui tout procède et auquel tout revient⁴³⁹.

De plus renchérissent-elles, l'Assomption de Marie apporte aux femmes un avenir nouveau et prometteur. Le fait d'appartenir au dépôt de la foi, cette affirmation qu'une femme participe – intégralement et pleinement – à la gloire du Dieu vivant signifie racheter son corps féminin de toute l'humiliation qu'a fait peser sur lui la civilisation judéo-chrétienne⁴⁴⁰. Clodovis Boff se situe dans la même lancée quand il affirme que dans notre ère de nihilisme et de dégradation du corps féminin, on pourrait dire que Marie élevée au ciel est également une icône de la signification ultime de la vie, qui est vie éternelle abondante, incluant pleinement la corporalité humaine⁴⁴¹.

Le lien entre l'Immaculée Conception et la réhabilitation corporelle féminine vise à contrer le dualisme Ève/Marie, qui, selon la théologie européenne/helléniste, favorisait l'utilisation de la pureté de Marie pour enseigner la situation des femmes dans le contexte social. Les femmes étaient perçues comme étant faibles, inférieures et avides sexuellement. Donc, la pureté de Marie vint à fonctionner comme une mesure contre laquelle le comportement apparemment licencieux des femmes ordinaires fut mesuré ; elle devint un outil pour mépriser les femmes qui n'égalaient

⁴³⁹ A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, *op.cit.*, p.134-135.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.135.

⁴⁴¹ C. BOFF, « Toward a Social Mariology », *op.cit.*, p.45-55.

pas le comportement et la piété de Marie. Les femmes qui n'égalaient pas ses standards religieux étaient accusées d'activités sataniques⁴⁴².

À travers l'Immaculée Conception, la corporéité des femmes, que la Genèse dénonçait comme la cause du péché originel, faisant peser sur tout le sexe féminin une charge et un fardeau difficiles à porter, est réhabilitée par l'Évangile et par le magistère de l'Église⁴⁴³. Ce corps animé par l'Esprit divin est proclamé bienheureux. En lui, Dieu a réalisé la plénitude de ses merveilles. Dans la chair et dans la personne d'une femme, l'humanité peut voir arriver à bon terme sa vocation et son destin. Cette vaste revalorisation de la matière et de la chair, qui puise ses racines dans l'expérience humaine et la compréhension scientifique, permet à chacune de prendre part à cette grande aspiration à la plénitude et à l'harmonie. Ainsi la sainteté ne sera plus conçue comme complètement séparée du reste du monde, comme le prétendent encore certaines idées⁴⁴⁴.

Conclusion

Le chapitre trois a porté sur l'interprétation sociale contemporaine des dogmes marials en Amérique Latine. Guidée par certains facteurs d'ordre historique, théologique, pastoral et anthropologique, l'herméneutique de ces vérités de foi montre qu'elles participent à la confection d'une nouvelle anthropologie qui, dépassant le dualisme contenu dans la mariologie

⁴⁴² R. RUETHER, « Christianity », In *Women in World Religion*, New York, State University of New York Press, 1987, p.226, cité par E. MARQUES NOGUEIRA NGRELA, *Reclaiming the Virgin Birth Narrative in Latin America, Feminist Liberation Theology*, Department of Religious Studies, University of Cape Town, 2007, inédit, p.30.

⁴⁴³ D. IRARRAZAVAL, « Mary in Latin American Christianity », *op.cit.*, p.95-105.

⁴⁴⁴ SALLY CUNNEEN, *À la recherche de Marie. La femme et le symbole*, *op.cit.*, p.265-267.

antérieure, s'avère intégrée et unitaire. Cette anthropologie accorde une attention particulière à l'humain dans son intégralité, dans ses forces, dans ses faiblesses et dans la pluralité de ses valeurs. Outre cette contribution anthropologique, les dogmes marials, dans ce contexte, sont porteurs des germes libérateurs. Ceux-ci sont visibles à travers leur rôle unitif et émancipateur, la reconnaissance qu'ils sont couronnement de la préférence de Dieu pour les pauvres, les rejetés de la société mais surtout le fait qu'ils sont un ferment d'engagement indéfectible pour ces marginalisés. Dans le lot des personnes mises à part par la société, figurent les femmes qui voient dans les dogmes marials une source de libération et de revalorisation de leur corps. C'est ainsi que le dogme de la maternité mariale, tout en dévoilant toute la stature des femmes, devient proclamation de leur libération, alors que celui de la virginité, signe de leur autonomie. Quant aux dogmes de l'Immaculée conception et de l'Assomption, ils concourent à la réhabilitation de leur dignité corporelle.

CHAPITRE QUATRE

LA FIGURE DE MARIE ET LA DÉVOTION MARIALE DANS LE COMBAT FÉMINISTE EN AMÉRIQUE LATINE

4.1. Anthropologie féministe de la réflexion mariale dans le combat féministe⁴⁴⁵

On peut distinguer trois caractéristiques de l'anthropologie féministe qui guident la réflexion mariale en Amérique Latine. La première est que son point de départ se situe dans la lignée de la vision du monde et de l'être humain selon la théologie de la libération au féminin. La deuxième caractéristique donne une nouvelle vision du monde et de l'humain selon la théologie féministe de la libération. La troisième caractéristique fait le passage de l'anthropologie centrée sur le mâle vers l'anthropologie centrée sur l'humain.

⁴⁴⁵ Nous nous inspirons ici de sources suivantes : I.GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989, Idem, « Maria », dans I. ELLACURA et J. SOBRINO (dir.), *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teologia de la liberacion*, t.1, Salvador, UCA, 1990, p.601-618, I. GEBARA, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », dans F. HOUTART (dir.), *Théologie de la libération*, Paris, Montréal, l'Harmattan, 2000, p.230, Idem, « Enjeux et nouveau défis d'une approche féministe de la théologie de la libération », dans *l'Autre parole*, 56, 1992, p.27, voir le lien <http://www.lautreparole.org/articles/1358>, consulté le 16 février 2015, M.-T. PORCILE SANTISO, *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, col. Théologies, Paris, Cerf, 1999.

4.1.1. La vision du monde et de l'être humain selon la théologie de la libération au féminin.

Selon Ivone Gebara⁴⁴⁶, parler de la théologie de la libération au féminin, c'est faire allusion à une théologie élaborée par les femmes tout en gardant les mêmes références et la même méthode d'analyse employées par les hommes. Ici, le féminin se rend présent, sort de l'inclusion indifférenciée par rapport au masculin normatif. Cette théologie évoque la présence active des femmes théologiennes qui abordent des sujets qui touchent aux réalités spécifiques des femmes. Celles-ci s'ouvrent un espace et commencent à féminiser les concepts théologiques, à percevoir le côté féminin de la Trinité, le choix par Jésus de disciples tant chez les femmes que chez les hommes, le leadership exercé par des femmes dans l'Église primitive⁴⁴⁷.

Cependant, la conception de l'être humain et du monde, dans cette théologie, n'est pas différente du modèle traditionnel qui situe le salut dans le schéma de l'histoire unique, presque uniquement masculine. Ce salut, « construit » au masculin, arrive de façon indirecte à faire entrer le féminin. Cette perspective conserve la supériorité du masculin dans l'histoire humaine et dans la Révélation de Dieu à l'intérieur de l'histoire humaine. Elle garde la même structure qui identifie la Révélation de Dieu à une structure philosophique de pensée et à certains privilèges du genre

⁴⁴⁶ I. GEBARA, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », *op.cit.*, p.230.

⁴⁴⁷ *Idem*, « Enjeux et nouveaux défis d'une approche féministe de la théologie de la libération », *op.cit.*, p.27, lire également P. DAVIAU (dir.), *Pour libérer la théologie. Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2002, p.99-111.

masculin. La différence de genre et les analyses qui en découlent ne sont pas considérées comme une clé pour mieux comprendre les rapports humains⁴⁴⁸.

4.1.2. La vision du monde et de l'être humain selon la théologie féministe de la libération

Cette vision du monde et de l'être humain va au-delà de celle prônée par la théologie de la libération au féminin. Elle a pour point de départ la déconstruction des concepts théologiques et philosophiques traditionnels. Rappelons que ces concepts sont caractérisés par la culture patriarcale qui leur a donné naissance, culture qui a interprété l'homme comme étant plus proche de la raison que la femme et, à cause de cela, plus proche d'une certaine conception dominante de la divinité. Les femmes, dont l'existence est plus dépendante des hommes, sont plus éloignées de la divinité patriarcale. Ainsi, elles sont considérées plus proche de la terre : plus matière, plus chair, plus nature⁴⁴⁹.

La théologie féministe de la libération livre une nouvelle vision du monde et de l'être humain. Ce nouvel entendement du monde et de l'être humain est basé sur une cosmologie qui plonge ses racines dans une conception « processuelle » de la vie. Le monde et l'être humain sont compris comme fruits d'une évolution dont le judaïsme et le christianisme sont des moments interprétatifs dans une histoire longue et complexe. Cette perspective féministe essaie de considérer la réalité humaine comme plurielle. Dans cette pluralité, l'humain est constitué de femmes et d'hommes en relation, des êtres situés dans l'espace, dans le temps et dans les cultures

⁴⁴⁸ I. GEBARA, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », *op.cit.*, p.230.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p.231-235.

différentes. L'humain toujours en relation avec les autres êtres, vit dans et par cette relation. C'est à partir du vécu concret que les femmes essayent d'amorcer une compréhension de l'être humain, bâtie sur une conception plus relationnelle, plus dynamique et plus historique. Dans cette perspective, une critique du patriarcalisme en théologie est amorcée par la théologie féministe. Elle touche les contenus de la tradition et la manière dont elle continue à être affirmée comme venant de Dieu. Cette déconstruction des contenus théologiques traditionnels montre leur dépendance patriarcale dans la façon d'exprimer les valeurs humaines⁴⁵⁰.

4.1.3. D'une anthropologie centrée sur l'homme à une anthropologie centrée sur l'humain

L'anthropologie traditionnelle était centrée sur l'homme (le mâle). Elle découle d'une théologie qui projette les traits culturels du mâle sur Dieu. Cette théologie (écrite sur des modèles culturels centrés sur l'homme) a profondément pénétré les valeurs des mondes oriental et occidental, faussant la façon dont la vie est expérimentée. Elle a, par conséquent, aggravé la soumission des femmes face aux hommes, une soumission supposément basée sur un droit divin. L'anthropologie traditionnelle a donc caché la part jouée par les femmes dans les grands événements historiques, ou a réduit cette activité, la subordonnant à l'activité des hommes, même si, en différentes occasions, des femmes ont brisé ces vieilles chaînes et sont devenues les modèles d'un nouvel ordre social.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p.231-241.

Par contre, la vision centrée sur l'humain présente l'humanité, homme et femme, comme étant le centre de l'histoire. C'est l'humanité (homme-et-femme) et l'histoire, inter-reliés l'un à l'autre et reliés à la divinité, qui construit l'histoire. Le mâle n'est pas le seul médiateur, mais simplement un médiateur dans la relation entre Dieu et l'humanité. C'est une anthropologie de l'association, de la réciprocité dans la relation homme-femme dans laquelle l'être humain se situe en toute liberté et égalité de relation face au monde et aux autres, qu'il soit homme ou femme⁴⁵¹.

La perspective centrée sur l'humain est fondée sur une lumière nouvelle : « l'expression mâle de l'humanité n'est pas privilégiée au détriment de l'expression femelle. Une anthropologie centrée sur l'humain essaie de comprendre la révélation du divin à travers l'humain et elle accepte les conséquences historiques et théologiques d'une telle option »⁴⁵². La première grande conséquence est la relativisation des modèles culturels centrés sur le mâle. Une anthropologie centrée sur l'humain est la seule qui nous permettra de présenter une théologie mariale qui peut redécouvrir l'activité historique des femmes en faveur du Royaume et qui, en conséquence, peut rendre justice à Marie, aux femmes, aux hommes et, en fin de compte, à l'humanité créée à l'image et à la ressemblance de Dieu⁴⁵³.

⁴⁵¹ M.-T. PORCILE SANTISO, *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, col. Théologies, Paris, Cerf, 1999, p.87-88.

⁴⁵² I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.6-12.

⁴⁵³ *Idem*.

4.2. Critique féministe de la figure de Marie et de son culte

Les critiques féministes de la figure de Marie et de son culte en Amérique Latine se situent dans le sillage des caractéristiques de l'anthropologie analysée supra. Elles se classent également dans la perspective des autres mouvements féministes qui remettent en question aussi bien certains discours marials que certaines présentations de la figure de Marie comme modèle pour les femmes. En effet, les mouvements féministes ont dénoncé la personnalité, présentée de manière ambiguë, de Marie. La raison de cette dénonciation est, selon Anne Carr, qu'« elle fut l'objet d'une mariologie idéalisante qui chercha à la vénérer aux dépens des femmes réelles, et qui projeta sur elle les vertus passives de soumission, d'humilité et de docilité que les femmes durent reproduire du fait de leur culture chrétienne misogyne et patriarcale »⁴⁵⁴. Pour elle, une certaine tradition dans l'Église s'est mise à louer Marie, Mère et vierge sans péché, résumé de la maternité spirituelle par opposition à Ève, symbole du péché, de la chair et de la matière. Seule la virginité ascétique pouvait permettre aux femmes de dépasser leur nature féminine pécheresse, corrompue, en devenant vertueuses comme les hommes ou idéalement comme Marie⁴⁵⁵. La critique généralisée de la théologie féministe se rapporte donc à une image de Marie élaborée par des hommes célibataires et contre une mariologie considérée comme mythique en raison de l'image de la Vierge Mère et de la Reine des Cieux, dans les dogmes marials catholiques de l'Assomption et de l'Immaculée Conception⁴⁵⁶.

C'est cette mariologie qu'Édouard Hamel qualifie de trop sécurisante, outrancière et aliénante, rejetée à bon droit par les femmes de notre temps. Pour lui, de cette mariologie a découlé une

⁴⁵⁴ A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, op.cit., p.244.

⁴⁵⁵ *Idem.*

⁴⁵⁶ M.-T. PORCILE SANTISO, *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, op.cit., p.85-86.

certaine image de Marie, une image culturelle, on ne peut plus désincarnée. Celle-ci est le fruit d'une littérature pieuse, d'origine presque uniquement masculine, souvent monastique, écrite sans référence à l'Écriture, plus ou moins tributaire de l'idée ambivalente que ces auteurs avaient de la femme en général : tantôt être dangereux parce qu'objet de désir, de plaisir et idole dont on se méfie, tantôt celle qu'on investit volontiers de louanges à condition qu'elle reste bien à sa place, effacée, seconde. Une telle conception de la femme a poussé à présenter Marie comme un être asexué, hissé au-dessus des chérubins, dont on a exalté la virginité et la maternité pour des raisons plus ascétiques que théologiques⁴⁵⁷. Il est donc normal, conclut l'auteur, que « ces portraits trop désincarnés de Marie soient rejetés d'autant plus qu'ils peuvent non seulement culpabiliser les relations humaines les plus normales, mais aussi constituer pour les femmes d'aujourd'hui un idéal irréalisable, surhumain, [et donc tout à fait] décourageant »⁴⁵⁸.

Lisa Isherwood et Dorothea McEwan précisent que cette image fut celle de chasteté et d'humilité exemplaires, interprétées par la suite comme soumission⁴⁵⁹. Citant K. Borresen, Marinella Perroni affirme que c'est de bon droit que les femmes ont dénoncé ces représentations mariales traditionnelles, parce qu'enracinées dans la « gynécologie androcentrique des systèmes patriarcaux qui ont transposé des convictions biologiques androcentriques à l'intérieur de la gynécologie du salut »⁴⁶⁰.

De la mariologie précédente découle le modèle sociologique marial dénoncé et rejeté par les mouvements féministes. Ce modèle a exalté une série de vertus considérées comme étant

⁴⁵⁷ E. HAMEL, *Marie dans nos vies*, Paris, Éditions Paulines, 1981, p.59-60.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p.59.

⁴⁵⁹ L. ISHERWOOD, D. McEWAN, *Introducing feminist theology, op.cit.*, p.67. Précisons cependant qu'il s'agit ici de notre propre traduction.

⁴⁶⁰ M. PERRONI, « Marie dans la théologie féministe », dans B. DE BOISSIEU et al. (dir.), *Marie, l'Église et la théologie. Traité de mariologie*, Paris, Desclée, 2007, p.294.

proprement féminines : paisible dévouement et générosité, décence, modestie et pureté sexuelle; humilité, obéissance et soumission; toutes unies dans une acceptation résignée de sa situation personnelle comme étant la volonté de Dieu⁴⁶¹.

4.3. Nouveau visage de la figure de Marie dans la lutte féministe en Amérique Latine

Les critiques féministes à l'encontre de certains discours marials et de certaines représentations de la figure de Marie ont poussé des théologiens et des théologiennes de l'Amérique Latine à proposer un nouveau visage de la Mère de Jésus. L'objectif poursuivi est de permettre de présenter la Vierge Marie comme modèle et source d'inspiration pour les humains en général mais particulièrement pour les femmes qui sont en quête de leur libération de l'oppression et de la domination masculines. Cette démarche commence par la considération de Marie comme personne humaine, pleinement femme et femme du peuple. Cette image de Marie, authentique, non retouchée, ni déformée, issue des Écritures, l'associe à d'autres femmes de l'Ancien et du Nouveau Testament en l'occurrence Mariam, Anne, Ruth, Judith, Élisabeth, Marie-Madeleine, Marthe, la Cananéenne, la Samaritaine... C'est ensemble qu'elles sont personnalités collectives, images de femmes et images d'un peuple. À travers leurs actions se révèle la force de Dieu sauvant son peuple et la résistance du peuple. Avec elles, il faut découvrir

⁴⁶¹ MARIA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, icon of liberation or image of oppression? » dans M. PILAR AQUINO et M.-J. ROSADO-NUNES (dir.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, op.cit., p.241. Nous précisons de nouveau qu'il s'agit ici de notre propre traduction.

aujourd'hui l'exigence de la dimension collective des actions humaines, la construction communautaire de l'histoire⁴⁶².

4.3.1. Marie, figure prophétique

Mise au côté des femmes bibliques, Marie apparaît d'abord comme l'une de ces grandes figures prophétiques qui ont marqué de façon décisive l'histoire du peuple de Dieu. Elle n'a rien d'une femme passive : au contraire, dans le monde tellement masculin de la Bible, elle fait partie de ces femmes qui ont permis de faire éclater le modèle⁴⁶³. Ainsi, dans la perspective latino-américaine, comme le fait remarquer Maria Teresa Poscile Santiso qui cite Pedro Iwashita, « le *sensus fidelium* a pris de nouvelles directions, en relation avec la personne de Marie, comme femme libératrice et avocate des pauvres, comme don maternel de Dieu à l'humanité »⁴⁶⁴. Ce qui fait que cette Vierge latino-américaine ait acquis au cours des trente dernières années, dans la conscience des communautés ecclésiales de base, le visage d'une *pasionaria* inspirée du message subversif contenu dans le Magnificat. Marie n'apparaît plus désormais comme l'archétype de la femme soumise, elle est une patriote, l'âme même de la résistance des premières communautés chrétiennes⁴⁶⁵.

⁴⁶² J.-P. PRÉVOST, *La mère de Jésus. Dix questions sur Marie*, Paris, Ottawa, Cerf, Novalis, 1987, p.51.

⁴⁶³ *Ibidem*, p.71-72.

⁴⁶⁴ M.-T. PORCILE SANTISO, *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, *op.cit.*, p.86.

⁴⁶⁵ Y. CARRIER, *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, *op.cit.*, p.195-208.

4.3.2. Marie exemple pour l'Église et pour les femmes

Outre son image militante, Marie apparaît comme modèle pour l'Église entière. Elle l'est parce que Mère éducatrice de la foi qui veille à ce que l'Évangile pénètre au long de notre vie quotidienne et qu'il produise des fruits de sainteté⁴⁶⁶. Ensuite, à cause de sa collaboration à l'œuvre du Christ, Marie est également modèle pour l'Église dans sa relation au Christ. Ce qui montre qu'elle ne fut pas une femme passivement soumise mais plutôt collaboratrice active⁴⁶⁷. Par ailleurs, dans le contexte de la « révolution féministe » où les femmes, en Amérique Latine, assument des rôles différents, se questionnent à propos de leur foi et de leur relation à Dieu et s'insurgent contre la puissance du patriarcat dans les différentes institutions religieuses qui les ont étouffées et reléguées dans l'obscurité, Marie, plus proche d'elles que toute autre figure, est symbole d'inspiration, de résistance, de libération ou d'engagement. On la considère ainsi puisque, dans un contexte où les conditions politiques, sociales, culturelles étaient tumultueuses et où la femme était signe d'un enjeu politique, on l'a vue exécuter le Magnificat, chant de délivrance, qualifié de presque le plus révolutionnaire qui ait jamais été chanté. Ce chant fait ressortir non pas la douce, tendre et rêveuse Marie des images courantes, mais la Marie passionnée, emportée, fière, enthousiaste. Ce sont des accents des femmes-prophètes de l'Ancien Testament comme Déborah, Judith, Myriam, qui reviennent ici sur les lèvres de Marie⁴⁶⁸. Le Magnificat se présente donc à la fois comme cri d'action de grâce mais aussi cri prophétique, proféré au nom des pauvres. Citant Dorothy Soelle qui fait allusion au pouvoir de

⁴⁶⁶ PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, n° 290.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, n° 293.

⁴⁶⁸ J.-P. PRÉVOST, *La mère de Jésus. Dix questions sur Marie*, *op.cit.*, p.51, lire également A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, *op.cit.* p.66-73.

Marie et du Magnificat pour les divers mouvements contemporains de libération, Anne Carr soutient que Marie constitue un exemple de résistance et un symbole auquel on ne peut renoncer. Ainsi est-elle reconquise grâce à de nouvelles interprétations de ses titres traditionnels comme Reine de la paix, miroir de justice, consolatrice des affligés. On voit par exemple la signification spéciale attribuée à Marie de Guadalupe qui témoigne de son pouvoir d'assimilation et d'acculturation. Elle est considérée comme un symbole chrétien essentiel qui signifie autonomie et relation, force et tendresse, combat et victoire, pouvoir de Dieu et action humaine. Sa place privilégiée dans le modèle chrétien nous permet d'imaginer un monde guéri, réconcilié, finalement transformé. Elle est le signe de la dernière transformation du monde »⁴⁶⁹. Pour Maria Del Carmen Servitje Montull, Marie, dans son apparition comme Notre-Dame de Guadalupe, constitue pour les Mexicaines et toutes les femmes de l'Amérique latine, une compagne fidèle dans leur lutte constante contre le machisme qui domine encore tous les niveaux de leurs cultures. Ainsi, sa redécouverte et notre compréhension nouvelle, peuvent aider les femmes à reconnaître leur propre culture en tant que femmes ainsi que leur solidarité avec les femmes de leur continent. Elles peuvent fortifier leur détermination pour continuer de lutter en vue de la pleine dignité de toutes les femmes, spécialement celles qui sont les plus marginalisées par la culture dominante⁴⁷⁰. Cette libération peut prendre plusieurs facettes : politico-économique, socio-psychologique, sexuelle, religieuse⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, *op.cit.*, p.250.

⁴⁷⁰ MARIA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, icon of liberation or image of oppression? » *op.cit.*, p.245.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p.238.

Conclusion

Ce quatrième chapitre a porté sur la place de la figure de Marie et de la dévotion mariale dans la lutte féministe en Amérique Latine. La détermination de ce rôle est précédée du dégagement des caractéristiques qui président à l'anthropologie de la réflexion mariale dans ce combat. Ces caractéristiques ont attesté l'opposition de la vision du monde et de l'être humain entre la théologie de la libération au féminin et la théologie féministe de la libération. Elles ont également mis en évidence le passage de l'anthropologie centrée sur l'homme vers celle axée sur l'humain.

En sus, l'éclairage apporté par cette anthropologie a débouché sur la critique féministe de la figure de Marie et de certains discours notamment ceux qui vantent certaines vertus mariales d'humilité, de docilité ou ceux qui louent sa virginité, sa maternité mettant de côté leur portée théologique pour faire primer de raisons ascétiques. Ce qui précède a abouti à la proposition d'une nouvelle manière de concevoir la figure de la Vierge Marie. Cette démarche puise dans la Bible cette nouvelle image mariale. Elle la présente au côté des autres femmes qui ont joué un rôle prépondérant dans leur milieu de vie. À côté de ces personnalités, Marie apparaît comme une figure prophétique à cause de son courage dans l'adversité, à cause de son patriotisme et de son engagement dans la transformation de son univers. C'est dans cette perspective qu'elle peut servir d'exemple pour l'Église en général et les femmes en particulier. Pour les femmes, Marie se révèle comme symbole d'inspiration, de résistance, de libération et d'engagement.

4.4. Conclusion partielle

L'analyse de cette partie nous montre que le discours marial latino-américain a évolué suivant les traces du parcours sociopolitique de ce continent partant de la période des conquêtes jusqu'à celle des indépendances de la majorité de ses pays. Ce parcours témoigne de l'importance capitale accordée à la Vierge Marie et au culte marial par différents acteurs de la vie politique, sociale, religieuse et ecclésiale. On y constate la manière dont la mariologie répond aux positions et aux intérêts de ses acteurs : les conquérants, les colonisateurs, les missionnaires, les groupes de résistance et le peuple. Les conquérants se sont placés ainsi que leurs entreprises sous la protection de Marie, recourant à elle dans les difficultés éprouvées et reconnaissant sa main après s'être sauvés de divers dangers. Ce même rôle chez les conquérants va se dévoiler également dans la dimension religieuse de leur expérience où intérêts économiques et adhésion au christianisme vont se côtoyer. Chez les colonisateurs ainsi que les missionnaires, le rôle de protectrice et de guide, joué par Marie durant la période des conquêtes, va continuer suivant la même lancée. Tout en mêlant Marie dans les expéditions militaires, son culte sera pris pour un des moyens de la conquête spirituelle.

À leur tour, les leaders des indépendances latino-américaines vont faire accompagner leur lutte d'une note mariale d'une part à travers la dévotion personnelle des leaders de ces indépendances et d'autre part par le canal de certains de leurs gestes qui ont dévoilé un caractère nationaliste et patriotique de leur dévotion mariale.

En dernier ressort, la place du culte marial et de la Vierge Marie dans la vie du peuple se voit à un double niveau : d'abord au niveau du développement du courant théologique (mariologique) de la libération et ensuite au niveau de son rôle à l'échelle de la base.

Le courant mariologique, suivant les traces de la théologie de la libération, a posé les balises d'une anthropologie nouvelle taxée d'unificatrice, de réaliste, de pluridimensionnelle, et d'une herméneutique novatrice qui prend en compte l'oppression, la souffrance et d'autres fléaux qui marquent ce continent. Il a permis d'examiner la portée sociale des dogmes mariaux en montrant qu'ils apportent un éclairage anthropologique et possèdent une charge libératrice. Il s'est attelé à déconstruire l'image classique de la figure de Marie en lui en accolant une nouvelle, susceptible de servir de symbole dans la lutte pour la vie du peuple et particulièrement dans le combat féministe.

Au niveau de la base, l'enracinement de la figure de Marie se montre à travers le rôle qu'elle a joué dans les communautés ecclésiales de base (CEB) et dans certains sanctuaires. Elle est très présente dans le quotidien, dans la vie et dans les luttes de ces communautés, elle qui est devenue une figure libératrice et prophétique pour elles. Ainsi ses paroles, ses images et ses actes inspirent ces communautés et font d'elles des lieux de prise ou d'éveil de conscience et d'interpellation par rapport à la situation vécue par le peuple.

Le fait d'avoir décrypté le rôle joué par Marie et le culte marial, dans ce contexte, permet de scruter la question de la Vierge Marie et des pratiques religieuses mariales dans le processus de la désaliénation ou de la décolonisation ainsi que dans celui de la sortie de l'aliénation et de la décolonisation des savoirs dans le champ des disciplines théologiques, et plus précisément dans la mariologie. Il ouvre la voie vers des formes de recréation des pratiques religieuses mariales

et vers une analyse des modes de production du savoir et de ses moyens d'expression dans le champ institutionnel, telle qu'elle a été enclenchée par l'émergence des études postcoloniales⁴⁷².

⁴⁷² SELOUA LUSTE BOULBINA, « La migration des idées », dans *Rue Descartes*, n° 78, 2013/2, p.1-6, cité par X. GRAVEND-TIROLE et N. YALA KISUKIDI, « Christianisme et condition postcoloniale », *ThéoRèmes*, 4 | 2013, mis en ligne le 07 novembre 2013, consulté le 11 mai 2015. URL : <http://theoremes.revues.org/433>.

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE TERRAIN DE QUATRE MOUVEMENTS MARIALS À KINSHASA

INTRODUCTION

L'objectif de cette partie est de faire une analyse terrain de quatre mouvements marials autour des liens existant entre leur pratique de dévotion mariale et leur engagement sociopolitique. Ce choix est dicté d'abord par une volonté d'accorder une place à la base et nous rendre compte de la manière dont certains éléments de la mariologie africaine (rôle de Marie et du culte marial) sont pris en compte dans le vécu et l'engagement de ces mouvements. Ensuite nous voulons voir si dans ce vécu et dans cet engagement, il y a quelques éléments de mariologie sociale qui peuvent être associés à ceux des mariologies africaine et latino-américaine en vue de féconder notre proposition de mariologie sociale pour l'Afrique. Cette partie se divise en deux chapitres. Le premier jette un regard sur le contexte de naissance et d'évolution des mouvements marials à travers l'environnement de la genèse et du développement des mouvements d'action catholique dans leur ensemble. Nous cherchons, par ce chapitre, à montrer que c'est la spécificité de ce contexte qui justifie l'exigence de l'engagement sociopolitique de ces mouvements. Le deuxième chapitre explore, à partir d'une enquête de terrain, le contour de la dévotion mariale de quatre mouvements d'action catholique en relation avec leur engagement sociopolitique.

CHAPITRE UN

MOUVEMENTS D'ACTION CATHOLIQUE : NAISSANCE ET ÉVOLUTION À KINSHASA

Introduction

Comme pour les autres réalités sociales, on ne peut pas prétendre faire une étude complète des mouvements d'action catholique à Kinshasa sans les replacer dans leur trajectoire historique d'autant plus que ces mouvements sont nés, ont évolué et évoluent encore dans un contexte des crises interminables⁴⁷³ qui ont traversé toute l'histoire politique et religieuse de la RDC depuis l'indépendance jusqu'aux régimes actuels en passant par la dictature de Mobutu. Ce chapitre veut tenter de faire une analyse de ce double contexte (naissance et évolution) et voir dans la mesure du possible les types d'engagements accomplis par ces mouvements face à ces crises. Le chapitre se divise en deux points. Le premier point, qui va de la période de l'Indépendance du Congo (1960) jusqu'à la fin des années 1980, met en exergue les facteurs extra et intra-ecclésiaux⁴⁷⁴ qui ont favorisé la naissance et la croissance de la deuxième vague des mouvements d'action catholique. Il apprécie également la réponse apportée par ces mouvements à ces facteurs internes et externes. Le deuxième point s'intéresse au troisième groupe des mouvements d'action catholique nés peu avant la Transition (1990-2006). Cette transition, que d'aucuns qualifient de manquée, d'embourbée, de ratée, de tumultueuse, voire

⁴⁷³ A. KABANDA KANA, *L'interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines et conséquences*, col. Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2005.

⁴⁷⁴ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.8, 1998, p.115-121.

de chaotique⁴⁷⁵ se prolonge avec la Troisième République (2006-). C'est cette dernière période qui, avec sa résurgence de l'autoritarisme caractéristique du « bricolage démocratique » en cours⁴⁷⁶, constitue l'environnement où ont évolué et évoluent ces groupes. Nous nous limiterons, pour ce deuxième point, à la présentation des caractéristiques de ces mouvements de la troisième vague, à l'analyse du contexte de leur naissance et de leur évolution. Nous n'aborderons pas leur engagement sociopolitique puisqu'il s'agit de l'objet de notre enquête sur le terrain.

1.1. De la période de l'Indépendance du Congo (1960) à l'aube de la transition (1990)

L'histoire religieuse de la RDC montre que la première vague des mouvements d'action catholique (avant l'indépendance) a fait partie des stratégies méthodologiques utilisées par les missionnaires dans le processus d'évangélisation. Leur création relevait, d'une part, des méthodes de l'apostolat des masses occasionnées par la croissance démographique rapide qui dépassa les capacités missionnaires disponibles⁴⁷⁷ et, d'autre part, de la volonté de faire face aux nombreux problèmes inhérents à cette augmentation de la population : vol, alcoolisme, banditisme, prostitution... Dans le lot des mouvements, créés dans cette optique, figurent le

⁴⁷⁵ G. DE VILLERS, en coll. avec J. OMASOMBO TSHONDA, *Zaire. Chronique politique d'une transition manquée (Avril 1990-1997)*, Bruxelles, Institut africain-CEDAF, *Cahiers africains*, n° 27-28-29, 1998, 302p. ; D. KABONGO NKOLE, « Autopsie d'une transition ratée », *Pistes africaines*, Saint Géry, 1997, p.56-64; A. GUICHAOUA, « Les politiques internationales dans la région des Grands Lacs », *Politique africaine*, n°68, déc. 1997, p.3-10; (tous) cité par M. KALULAMBI PONGO, *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001, p.8.

⁴⁷⁶ I. NDONGALA MADUKU, « L'engagement sociopolitique de l'Église catholique à l'aune de la démocratisation : les catholiques congolais dans l'arène politique », dans *Scriptura Nouvelle Série*, Revue des étudiants des cycles supérieurs de la faculté de théologie et de sciences des religions de l'université de Montréal, vol.15, n°1, 2015, p.106.

⁴⁷⁷ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, *op.cit.*, p.64-70.

Scoutisme, le Guidisme⁴⁷⁸, la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), la Légion de Marie, le mouvement familial, la Ligue Ouvrière Chrétienne, les Xavéri, le Jamaa...⁴⁷⁹ Évoluant sous la coupe d'une Église catholique qui poursuivait un but « catéchuménal » et culturel et qui concentrait son action sur des œuvres éducatives, sanitaires et caritatives⁴⁸⁰, ce premier flot des mouvements d'action catholique sera porté vers un engagement socio-caritatif.

Cependant, des facteurs externes et internes, à la vie de l'Église catholique, vont occasionner l'avènement de la deuxième vague de mouvements d'action catholique entre 1960 et 1980.

1.1.1. Les facteurs extra-ecclésiaux de la naissance des mouvements d'action catholique entre 1960 et 1980.

Trois facteurs extra-ecclésiaux ont concouru à la naissance et à la prolifération des mouvements d'action catholique à Kinshasa durant les années qui ont suivi l'accession à la souveraineté nationale de la RDC. Il s'agit de l'avènement de cette indépendance politique du Congo (1960), le nouvel ordre politique instauré par Mobutu et la persistance et la multiplication des sectes après l'indépendance.

L'indépendance politique du Congo (1960)

À l'aube de l'indépendance du Congo, l'Église catholique essuyait beaucoup de critiques à cause de sa collaboration avec le pouvoir colonial. En effet, l'Église était vue comme l'alliée

⁴⁷⁸ C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.25-26.

⁴⁷⁹ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, op.cit.*, p.64-70.

⁴⁸⁰ I. NDONGALA MADUKU, « L'engagement des chrétiens dans la société congolaise (RDC). Évolution de la pensée et des pratiques à Kinshasa », dans *Spiritus*, n°189, 2009, p.445.

d'une puissance coloniale haïe qui faisait obstacle à la libération et au développement de la population noire. Par conséquent, elle a contribué en bloc à la prépondérance sur place de la civilisation occidentale. Elle a négligé la formation d'une élite autre qu'ecclésiastique et n'a pas suffisamment défendu les opprimés. Ses dirigeants, en majorité européens, étaient désignés pour essuyer l'insatisfaction politique et sociale⁴⁸¹. Cette collaboration créait une confusion dans la mentalité congolaise amenant les gens à accuser indistinctement les deux pouvoirs, étatique et ecclésiastique, de colonialisme et de vouloir perpétuer leur paternalisme pour maintenir le peuple noir dans l'esclavage. Cette entente entre le pouvoir colonial et l'Église deviendra en fin de compte périlleuse voire gênante pour l'Église et sa mission⁴⁸². Nous montrerons plus loin la réaction de l'Église face à ces accusations.

Le nouvel ordre politique mobutiste

Le nouvel ordre mis en place par Mobutu avait pour objectif de créer des mécanismes de consolidation de son pouvoir. Dans cette optique, soutient Isidore Ndaywel⁴⁸³, il réalisa trois innovations en l'occurrence la fondation d'un parti unique (le Mouvement Populaire de la Révolution en sigle, M.P.R.), l'invention du titre de président-fondateur et la formulation de la philosophie politique de l'Authenticité. Cette dernière marqua, à partir de 1971-1972, un moment de rupture dans la définition, l'organisation et la gestion des relations entre l'Église et

⁴⁸¹ M. MOERSCHBACHER, *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du Cardinal Malula (1917-1989)*, Paris, Karthala, 2012, p.77-79.

⁴⁸² J.-A. MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », dans *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, vol.3, Léon de SAINT MOULIN (éd.), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 25-26, voir aussi L. HURBON, « Les missions chrétiennes comme problème politique », dans *La pertinence du christianisme en Afrique. Actes de la VIème Semaine Théologique organisée par la Faculté Théologique de l'Université Nationale du Zaïre. Campus de Kinshasa du 19-23 juillet 1971*, Mayidi, *Revue du Clergé africain*, 1971, p.415-428, cité par R. KASUBA MALU, *L'Église et sa mission dans l'œuvre du Cardinal Joseph-Albert Malula. Contribution à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie*, Thèse de doctorat, Ottawa, Faculté de théologie de l'Université saint Paul, 2007, p.67.

⁴⁸³ I. NDAYWEL è NZIEM, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Bruxelles, Cri édition, Kinshasa, Afrique éditions, 2008, p.530-534.

l'État. Cherchant à réduire l'influence de l'Église catholique, Mobutu lui confisqua la liberté d'expression en lui enlevant ses moyens de communication sociale comme la presse écrite, en nationalisant ses écoles et en supprimant la faculté de théologie au sein de l'Université nationale du Zaïre (UNAZA)⁴⁸⁴. Il eut également l'exigence d'abandonner des prénoms d'origine chrétienne. Mobutu préconisa enfin l'unification de tous les mouvements de jeunesse existant au sein de la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (J.M.P.R). Des tensions et conflits opposant l'Église et l'État congolais vont inévitablement éclater et atteindront leur paroxysme dans une crise entre le Cardinal Malula et Mobutu. Malula critiquait la politique de l'authenticité, la fermeture du grand séminaire Jean XXIII et d'autres institutions qui avaient refusé d'implanter la JMPR en leur sein⁴⁸⁵.

La persistance et la multiplication des « sectes » après l'indépendance.

La persistance et la multiplication des « sectes » et des mouvements prophétiques après l'indépendance ont été objet de questionnement de la part de l'Église catholique. Alors qu'on attribuait leur existence à une réaction à la situation coloniale, fort était de constater qu'elles ont survécu même après et à une vitesse vertigineuse⁴⁸⁶. De l'avis de Ntedika Konde⁴⁸⁷, parmi les conditions socio-historiques de leur surgissement, il y a l'expansion de la société industrielle et urbaine et ses effets, l'intransigeance des missionnaires étrangers dans l'introduction du

⁴⁸⁴ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », *op.cit.*, p.115-117.

⁴⁸⁵ C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, *op.cit.*, p. 83, lire également, I. NDAYWEL à NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique*, Paris, Bruxelles, De Boeck et Larcier, Duculot, 1998, p.677-680.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p.120-121.

⁴⁸⁷ J. NTEDIKA KONDE et al, *Les nouveaux mouvements religieux : évangélisation et développement. Considérations sur le 4^{ème} Colloque International du CERA et bibliographie sélective*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p.15-18.

christianisme, l'insatisfaction des Africains et des Africaines (Congolais et Congolaises) envers la société postcoloniale et dans les grandes Églises chrétiennes universelles...

Les reproches des sectes à l'endroit de l'Église catholique concerneront sa liturgie desséchante, ses positions doctrinales rigides et abstraites concernant ses dogmes et sa morale rigoriste vis-à-vis des divorcés, des polygames et des concubins... Les sectes l'accuseront également d'avoir caché la Parole de Dieu, d'avoir élevé la tradition à la dignité d'une véritable source doctrinale et d'avoir délaissé le ministère de guérison désobéissant ainsi à l'ordre du Seigneur⁴⁸⁸ : « Guérissez les maladies, chassez les esprits impurs, ressuscitez les morts » (Mc 16, 17-18).

1.1.2. Les facteurs intra-ecclésiaux de l'éclosion des mouvements d'action catholique à Kinshasa

Ces facteurs sont en lien avec la remise en question de la politique apostolique et des stratégies missionnaires de l'Église catholique ainsi que la mise en place d'une Église locale congolaise.

La remise en question de la politique apostolique et des stratégies missionnaires de l'Église catholique au Congo (RDC)

Lors de sa VIème Assemblée Plénière de l'épiscopat (1961), l'Église catholique va entreprendre une évaluation et une remise en question de sa politique apostolique des années 1950 et des stratégies missionnaires⁴⁸⁹. Elle le fera pour répondre aux accusations portées contre elle à

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p.16-17.

⁴⁸⁹ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », *op.cit.*, p.120-121.

l'aube de l'indépendance et pour ne pas paraître anachronique en restant indifférente aux mutations que connaissait alors le pays.

Le diagnostic va porter sur l'implantation de l'Église au Congo et sur la conception ecclésiologique et missiologique. Les évêques vont reconnaître que l'implantation de l'Église au Congo était un acquis⁴⁹⁰ considérant entre autres son rôle d'assistance et d'allègement de la misère de la population par son action sur le terrain social à travers diverses œuvres caritatives, éducatives et sanitaires⁴⁹¹. Ils vont, cependant, fustiger le développement d'un christianisme trop institutionnel basé sur la domination, l'aliénation et le cléricalisme. Ce christianisme accusait un lourd déficit au niveau de l'enracinement réel de la foi chrétienne catholique (africanisation) dans la société, dans les cours et les mœurs des Congolais et des Congolaises⁴⁹². En outre, suite à une conception ecclésiologique et missiologique très cléricale, l'Église n'a pas favorisé la participation des laïcs à son édification. Cette vision, selon Jean de Dieu Mvuanda⁴⁹³, a fini par créer dans la mentalité non seulement populaire mais aussi dans le clergé et dans l'élite intellectuelle, une conception suivant laquelle le peuple de Dieu, jouant le rôle de consommateur des services ecclésiaux, ne se sentait pas très concerné par la vie de l'Église. Les intuitions de l'Assemblée Plénière des évêques de 1961 vont être revisitées et approfondies en 1967 lors de la VIIème Assemblée.

La mise en place d'une Église locale congolaise

⁴⁹⁰ J.-D. MVUANDA, *Inculquer pour évangéliser en profondeur. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante*, Bern, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Wien, Peter Lang, 1998, p.123-125.

⁴⁹¹ I. NDONGALA MADUKU, « Responsabilité sociale et politique de l'Église du Congo cinquante ans après l'Indépendance », dans M. MOERSCHBACHER et I. NDONGALA MADUKU (dir.), *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Église catholique au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2014, p.86-88.

⁴⁹² J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », *op.cit.*, p.112-115.

⁴⁹³ J.-D. MVUANDA, *Inculquer pour évangéliser en profondeur. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante*, *op.cit.*, p.118-120.

Le processus de la mise en place de l'Église locale congolaise commence avec l'érection, le 10 novembre 1959⁴⁹⁴, d'une Hiérarchie autochtone à Kinshasa énonçant la fin de la période de l'implantation missionnaire et du statut de prolongement de l'Église métropolitaine⁴⁹⁵. Selon le Cardinal Malula, cette érection était un signe du murissement de cette Église⁴⁹⁶ car elle lui apportait un aspect d'autonomie, aux points de vue administratif, financier, théologique et ecclésiologique et ouvrait la voie à une « Église congolaise dans un État congolais »⁴⁹⁷. L'avènement de cette Église locale sera consolidé avec la nomination des évêques congolais dont les trois premiers seront Monseigneur Kimbondo (Évêque auxiliaire de Kisantu en 1956), Mgr Kongolo (Mbuji-Mayi en 1957) et Joseph-Albert Malula (Évêque auxiliaire de Léopoldville en 1959). De 1959 à 1969, 46 sièges épiscopaux sont occupés par 25 évêques congolais et 21 évêques expatriés⁴⁹⁸.

Par ailleurs, il faut reconnaître que cette mise en place de l'Église locale se situe dans un vaste programme initié par Malula qui militait pour une africanisation de l'Église. Il s'agissait de *l'indigénisation* de l'Église, en particulier de ses cadres, et de *l'adaptation* du message évangélique à un contexte donné. Cette africanisation porte en elle l'exigence de repenser le mode de présence de l'Église en Afrique⁴⁹⁹. Elle se concrétisera au sein de l'archidiocèse de

⁴⁹⁴ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo belge (10 novembre 1959)*, Frankfurt, Lang, 2003, p.185.

⁴⁹⁵ *La Documentation Catholique*, n°1327, 1er mai 1960, col.542.

⁴⁹⁶ Lettre annonçant l'érection de la hiérarchie épiscopale au Congo Belge et au Ruanda-Urundi, du 28 novembre 1959, OCCM, vol.2, p.142, cité par F. LUYEYE LUBOLOKO, *Le Cardinal J.A. MALULA, un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XIII, 1999, p.32-33.

⁴⁹⁷ La formule est du Cardinal Joseph-Albert Malula. Il l'a prononcée le 20 septembre 1959 lors de son sacre épiscopal à Kinshasa. Lire à ce propos Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959, *Œuvre Complète Cardinal Malula*, vol.2, p.49-50, cité par F. LUYEYE LUBOLOKO, *Le Cardinal J.A. MALULA, un pasteur prophétique, op.cit.*, p. 32.

⁴⁹⁸ E. KABONGO FLORY, *Le rite zaïrois : son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, Col. Gods, humans, and religions 13, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p.65.

⁴⁹⁹ R. KASUBA MALU, *L'Église et sa mission dans l'œuvre du Cardinal Joseph-Albert Malula. Contribution à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie, op.cit.*, p.144-152.

Kinshasa par la promotion d'une liturgie propre qui donnera lieu au rite zaïrois de la messe, par la fondation d'une Congrégation religieuse congolaise⁵⁰⁰ et par la nouvelle organisation de la pastorale⁵⁰¹. Cette dernière sera étoffée à partir de 1970 lorsque les Assemblées plénières épiscopales congolaises vont laisser aux diocèses le soin d'élaborer et de mettre en œuvre des plans pastoraux concrets. Ainsi pour l'archidiocèse de Kinshasa, le cardinal Malula va définir de nouvelles options pastorales pouvant aider à faire face à la croissance démographique, à l'extension de la ville, à l'affaiblissement institutionnel de l'Église de par la situation politique ainsi qu'à la pénurie de personnel pastoral. Ces options vont mettre en exergue la révision des structures traditionnelles de l'Église notamment des paroisses, le souci de décentralisation en créant des communautés de base et la conception d'une pluralité de structures à même de répondre à la différenciation sociale⁵⁰².

Les mouvements d'action catholique comme une des réponses aux facteurs précités

Les facteurs externes et internes relevés dans les pages précédentes ont préparé le lit à la naissance du deuxième lot des mouvements d'action catholique. Ceux-ci vont voir le jour dans le sillage de la place nouvelle accordée aux laïcs par les évêques en 1961. Pour faire face aux critiques liées à la collaboration entre l'Église et le pouvoir colonial et dans le souci d'une nouvelle conception ecclésiologique et missiologique, les prélats catholiques vont opter pour

⁵⁰⁰ Il s'agit de la Congrégation des Sœurs thérésiennes de l'Enfant Jésus de Kinshasa que Malula a fondée dans le but de « libérer » les religieuses congolaises. Comme il l'écrit : « J'ai senti là comme un appel de Dieu, un appel que j'ai compris comme un projet de « libération » ...D'abord libérer leur personnalité féminine et leur africanité, libérer aussi leur joie, ensuite faire d'elles des religieuses... », J-A. MALULA, *La vocation particulière de la Congrégation des Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, selon l'esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, voir L. De Saint Moulin, *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, vol.5, p.235.

⁵⁰¹ J. MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint Siège*, col. Études africaines, L'Harmattan, 2005, p.133-143.

⁵⁰² M. MOERSCHBACHER, *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du Cardinal Malula (1917-1989)*, op.cit., p.93-94.

une pastorale en état de mission et une redécouverte de la dimension communautaire de l'Église. Et dans le souci de l'enracinement de l'Église sur le sol africain (congolais), ils vont prôner la valorisation des responsabilités pastorales assumées par le clergé indigène et par les laïcs, l'insistance sur la formation de ceux-ci pour les rendre plus compétents et plus conscients de leurs responsabilités chrétiennes dans la vie courante, l'expérience de mouvements laïcs, comme l'Action Catholique⁵⁰³.

Au même moment ces mouvements vont constituer, d'une manière ou d'une autre, une des alternatives à la question des sectes⁵⁰⁴ en ayant une dimension de réaction à orientations multiples : non-violence opposée à la violence des « sectes », écoute du point de vue de ceux qui ont abandonné l'Église catholique, accueil des « fils prodiges », crédibilisation de la foi chrétienne. Ils développeront une pastorale permettant de suivre le peuple de Dieu dans leur milieu de vie à cause de la croissance démographique à Kinshasa. Ils vont enfin cultiver un réel souci d'entraide matérielle, spirituelle, morale et se montreront soucieux d'apporter une réponse aux besoins de solidarité, de fraternité, de sécurité de leurs membres⁵⁰⁵.

Par ailleurs, ces groupes apporteront également leur pierre pour trouver des solutions aux problèmes pastoraux de l'Église de Kinshasa et palier à la politique mobutiste. Ils feront partie de la pluralité des structures de décentralisation, voulues par Malula, dont la responsabilité est conférée aux laïcs. Et face au contexte dictatorial mobutiste, ces mouvements vont essayer de réparer les dégâts, de prévenir et de réarmer moralement et spirituellement les catholiques. Ils aideront à inventer des méthodes moins compromettantes parce que moins exposées à

⁵⁰³ *Ibidem*, p.122-123.

⁵⁰⁴ B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, p.218-232.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p.218-226.

l'immixtion des pouvoirs politiques⁵⁰⁶. Ils permettront à toutes les couches du membership catholique, du sommet à la base, de trouver de nouveaux moyens d'expression de la foi et de chercher des solutions nouvelles aux problèmes tout en devenant des lieux de formation de l'élite congolaise et des laïcs, en général, dans de nouvelles structures⁵⁰⁷.

Mais quel sera alors le type d'engagement auxquels vont se livrer ces mouvements ? Ignace Ndongala répond à cette question en soutenant que les nouvelles structures pastorales des années 1970, en particulier les C.E.B, ne furent pas des lieux d'analyse ecclésio-sociale ni d'engagement politique. Elles fonctionnèrent en marge de tout apprentissage d'analyse des causes sociales et politiques de la crise congolaise. Et même les différents mouvements d'action catholique, qui ont vu le jour durant cette époque, étaient plus portés vers l'engagement socio-caritatif que politique⁵⁰⁸.

Pour comprendre la raison d'une telle orientation, il faut jeter un coup d'œil sur les fondateurs de ces mouvements et sur les lignes directrices qu'ils ont imposées à ceux-ci. En effet, dans la deuxième vague des mouvements d'action catholique, on en distingue deux sortes : il y a des mouvements qui sont en lien avec l'aggiornamento ecclésial de 1960-1961 et d'autres qui sont une réaction au vide provoqué par l'idéologie anticléricale du MPR⁵⁰⁹. Dans le premier cas, on rencontre des associations importées qui, soit se sont africanisées pour survivre, soit ont survécu en gardant leur mode de fonctionnement traditionnel. Tel est le cas du Groupe Bondeko

⁵⁰⁶ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », *op.cit.*, p.116-121.

⁵⁰⁷ C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, *op.cit.*, p.152.

⁵⁰⁸ I. NDONGALA MADUKU, « L'engagement des chrétiens dans la société congolaise (RDC). Évolution de la pensée et des pratiques à Kinshasa », *op.cit.*, p.447.

⁵⁰⁹ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, *op.cit.*, p.261-263.

(fraternité) qui résulta d'une africanisation progressive du Mouvement Focolari⁵¹⁰. Démarré en 1967 à Kinshasa puis dans les autres provinces du Congo, grâce à Arthur Du Vernay (prêtre scheutiste) et quelques Congolais et Congolaises, ce mouvement s'activait et s'active encore dans les paroisses et les établissements scolaires. Utilisant, comme moyen d'évangélisation, la revue focolari « Vivons l'Unité » produite à Loppiano, le groupe, à la demande du Cardinal Malula, changea d'orientation au sein du diocèse de Kinshasa afin de correspondre à la ligne d'africanisation. Outre ce groupe, on peut retenir la Légion de Marie, qui elle, a continué à œuvrer au niveau de l'archidiocèse de Kinshasa en gardant son ancien mode de fonctionnement. Aux origines de ces groupes, il n'y a pas eu de volonté d'engagement politique. Ces mouvements ayant suivi cette voie ne pouvaient pas faire autrement par la suite.

À part les associations importées qui se sont africanisées, on peut distinguer certains groupes qui constituèrent à la fois les prémisses des recherches d'africanisation et la réponse inédite de l'Église locale au « Recours à l'Authenticité », pour l'encadrement de la jeunesse⁵¹¹. Les Bilenge ya Mwindi et les Kizito-Anuarite en font partie. Fondés respectivement par Mgr Ignace Matondo Kwa Nzambi en 1972-1973⁵¹² et par un groupe de grands-séminaristes⁵¹³, le Bilenge ya Mwindi et les Kizito-Anuarite se veulent une pastorale de jeunes dont le souci était la recherche d'une nouvelle formule d'encadrement des jeunes différente de celles des mouvements supprimés par la dictature de Mobutu. Échappant ainsi à la vindicte nationaliste de

⁵¹⁰ Mouvement fondé après la deuxième guerre mondiale par Chiara Lubich et deux de ses amies, à Luppiano, dans la ville italienne de Trente.

⁵¹¹ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997, op.cit.*, p. 264.

⁵¹² I. MATONDO KWA NZAMBI, *À l'assaut de l'Himalaya*, Kinshasa, Saint Paul, 1976, p.12-17, cité par J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997, op.cit.*, p.288.

⁵¹³ Il s'agit des séminaristes Santedi Kinkupu, Tamfumu Mboy Kitumba, Ambangito Epumbulu, Bosangia Ile Bongonda, Eyenga Liongo, Mangu Wa Kanika, Mulumba Mudibo, Monga Mpiana.

ce dernier, ils répondaient, en même temps, aux vrais besoins d'une éducation religieuse africanisée de la jeunesse.

Ces groupes, en particulier les Bilenge ya Mwinda, ont eu un impact social certain parce qu'ils ont su canaliser les aspirations d'une frange de la jeunesse kinoise en quête d'identité. Ils ont aidé à véhiculer des valeurs nouvelles sur le sens de la vie, la perception de la réussite sociale ou de l'échec social. Ils ont contribué à la régression du banditisme, à la réduction du nombre de jeunes adeptes de la drogue, à la participation à la vie sociale des quartiers, à la christianisation des cérémonies de deuil, à la naissance de plusieurs vocations dans les communautés religieuses, le diocèse et même dans le mariage chrétien⁵¹⁴.

Comme on peut le comprendre, l'une des raisons du manque d'engagement politique de ces mouvements est le fait que, bien qu'on y trouve un grand nombre de laïcs, ces mouvements étaient sous la coupe des prêtres qui les ont fondés et qui leur donnaient leurs orientations.

1.2. De 1980 à nos jours

Les mouvements d'action catholique qui ont surgi à la veille de la Transition congolaise, présentent des caractéristiques différentes de ceux que nous avons analysés dans les pages précédentes. Ils sont nés dans un contexte de contestations et de crises politiques et évoluent dans un environnement de conflits armés.

⁵¹⁴ I. MATONDO KWA NZAMBI, *À l'assaut de l'Himalaya*, *op.cit.*, p.38, cité par J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, *op.cit.*, p.389-303.

1.2.1. Les caractéristiques des mouvements d'action catholique nés à l'aube de la transition

La première singularité de ces mouvements se situe au niveau de leurs fondateurs. En effet, contrairement aux associations étudiées précédemment et dont les premiers responsables étaient des membres du clergé, ceux de cette époque ont pour acteurs principaux des laïcs, hommes ou femmes, disant obéir à des révélations reçues de Jésus et/ou de Marie⁵¹⁵. Leur particularité tient, en outre, à l'usage fait des Écritures et des « messages », visant à provoquer des changements individuels, à remodeler l'entité collective et à participer à la pacification des relations internationales. Leur spécificité tient également à la radicalité de leur discours et de leur pratique différents de ceux de l'institution officielle, en particulier sur les dons de l'Esprit, sur les thérapies, sur l'autonomie du laïc, sur les croyances étiologiques traditionnelles et sur la conception de la politique mondiale. On trouve aussi chez eux une tension entre la fidélité absolue à la « mission reçue » et l'exigence de soumission au contrôle hiérarchique (ce dernier devant leur accorder la reconnaissance officielle). Enfin leur particularité concerne les problématiques abordées qui montrent une certaine rupture par rapport à l'Église missionnaire, une émergence d'identités nouvelles et du défi de créer, d'étoffer, de rééquilibrer le lien social à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Ce sont également les problématiques de la modification des relations entre prêtres et laïcs, de la proximité des consacrés avec le reste du peuple, de la valorisation des laïcs, de la responsabilité féminine et de l'œcuménisme à la base. Ils abordent également, en théorie et en pratique, les questions liées à la transformation de la

⁵¹⁵ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa*, op.cit., p.263-265, lire également I. NDAYWEL è-NZIEM, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.7, 1997, p.171.

solidarité clanique, à la famille monogamique, à la « bureaugamie », à la corruption sociale et au clientélisme politique, à l'emploi et au chômage, à l'éducation et à l'insertion sociale des jeunes, à la sorcellerie et aux doctrines des mysticismes importés. Parmi ces groupes, on note l'École de Prière Notre Dame Vierge Puissante, le groupe de l'Arbre Desséché, le Groupe Marie Chastes, la Famille Jésus-Christ Lumière du Monde⁵¹⁶.

1.2.2. Contexte de naissance

L'environnement de la genèse de ces mouvements est celui de multiples contestations et oppositions notamment celles des étudiants et des militaires mais aussi de l'Église catholique. Cette dernière, réduite provisoirement au silence lors de la période « révolutionnaire », revint à une attitude critique à l'égard du pouvoir⁵¹⁷. Elle le démontrera davantage lors de la 26^{ème} Assemblée plénière de l'épiscopat zaïrois (septembre 1988) qui fut consacrée au thème général « Le chrétien et le développement de la nation » où il sera question de l'analyse générale de la situation, évoquant la nécessité d'une transformation radicale⁵¹⁸. Cette période sera également caractérisée par une accentuation des « Églises nouvelles » d'origine locale ou étrangère et par une prolifération des Organismes Non Gouvernementaux (ONG) qui connaîtront une plus grande recrudescence après le 24 Avril 1990⁵¹⁹.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p.261-266.

⁵¹⁷ La lettre pastorale de l'Archevêque de Lubumbashi, « Je suis un homme » (1976) où il dénonça les injustices sociales et l'écrit critique de l'Archevêque de Kananga « Chemins de la libération » (1978) ont donné le ton à ces vagues de contestations.

⁵¹⁸ I.NDAYWEL è NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique*, op.cit., p.763.

⁵¹⁹R. YAMBA YAMBA SHUKU, *Le régime juridique des ONG en RDC*, Col. Vivre aujourd'hui, Kinshasa, Epiphanie, 1998, p.12. C.MPEMBELE KASOKA, *les ONG et la lutte contre la pauvreté dans la ville de Kinshasa. Cas du bureau diocésain des œuvres médicales (BDOM)*, Mémoire, SPA, UNIKIN ,2003-2004 cité par O. MUSHAGALUSA MUSHABISA, *L'afflux des organisations non gouvernementales et leur impact sur la vie sociale dans la ville de Bukavu en RDC*, Mémoire de licence en relations internationales à l'Université de Bukavu,

En outre, les bouleversements des rapports géopolitiques à la fin des années 80, en particulier, la fin de la guerre froide et du totalitarisme communiste, l'avènement de la *perestroïka*, le démantèlement de l'URSS, la chute du Mur de Berlin, etc. et les lots de changements qui les accompagnent, vont pousser le Président Mobutu, très affaibli sur le plan interne⁵²⁰ et par anticipation des événements, à annoncer une série de mesures qui porteront en soi les germes des conflits que connaîtra le pays dans sa transition vers la Troisième République⁵²¹. Ces mesures concerneront l'organisation des consultations populaires, la libération de l'espace politique avec l'instauration du multipartisme ainsi que la transition démocratique et pacifique du pays vers la Troisième République. Ces décisions seront à la base des divergences entre les acteurs sur la conduite du processus de changement démocratique du pays. Elles occasionneront des pillages systématiques des établissements commerciaux et le saccage des bâtiments publics ainsi que des infrastructures économiques. Elles seront à l'origine de la répression contre la presse écrite et contre la population en général, de la dégradation de la situation économique⁵²², de la succession de dix gouvernements (entre le 14 octobre 1991 et le 11 avril 1997) et de l'effondrement de l'État central accélérant l'état de déliquescence du pays et l'enlisement du processus de la Transition⁵²³.

2012, inédit, voir le lien <http://www.memoireonline.com/01/13/6734/L-afflux-des-organisations-non-gouvernementales-et-leur-impact-sur-la-vie-sociale-dans-la-ville-de-B.html>, consulté le 01 mars 2016.

⁵²⁰ C. KAMITATU MASSAMBA, *Kilombo ou le prix à payer pour rebâtir la R-D Congo*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.233.

⁵²¹ BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », p.8, voir le lien www.biepd.org/site/accessoires/soutien/dic01.pdf de février 2013, consulté le 26 janvier 2016.

⁵²² Le taux d'inflation était de 7000% en 1992, voir *Table de concertation sur les droits humains au Zaïre*, col. Zaïre-Histoire et Société, Paris, L'Harmattan, 1996, p.30.

⁵²³ BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », p.8.

Durant cette période l'Église catholique va se constituer en force mobilisatrice dans la lutte démocratique. Ses interventions, à travers les évêques, vont graviter autour de trois axes majeurs : la dénonciation des régimes en place, l'appel à un nouvel ordre social et l'engagement en faveur de la démocratie par la sensibilisation, par la formation et par l'éducation civique à la citoyenneté. Les deux premiers axes seront déployés à travers une panoplie de documents publiés entre 1990 et 1997. Parmi ceux-ci on peut citer « Libéré de toute peur, au service de la nation »⁵²⁴, « Libérer la démocratie »⁵²⁵, « Pour un nouveau projet de société zaïroise »⁵²⁶, « Tenons bons dans la foi »⁵²⁷, « Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités »⁵²⁸, « Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple »⁵²⁹, « Respectons la vie et la personne humaine »⁵³⁰, « Sauvons la Nation »⁵³¹, « Bienheureux les artisans de paix, les événements actuels et l'avenir du Zaïre »⁵³². Par contre le troisième axe se matérialisera dans la mobilisation de la population en vue de son engagement dans le processus de changement. Cette mobilisation s'est orientée vers deux domaines principaux, soit les stratégies pacifiques susceptibles d'amener le changement et l'appui des initiatives tendant à donner aux chrétiens et aux chrétiennes une plus grande possibilité de participation aux transformations en cours dans le pays⁵³³.

⁵²⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libérés de toute peur, au service de la Nation*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1990.

⁵²⁵ Idem, *Libérer la démocratie. Message et déclarations des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1991.

⁵²⁶ Idem, *Pour un nouveau projet de société zaïroise*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1992.

⁵²⁷ Idem, *Tenons bons dans la foi*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1993.

⁵²⁸ Idem, *Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1994.

⁵²⁹ Idem, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1995.

⁵³⁰ Idem, *Respectons la vie et la personne humaine*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1996.

⁵³¹ Idem, *Sauvons la Nation*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1997.

⁵³² Idem, *Bienheureux les artisans de paix, les événements actuels et l'avenir du Zaïre*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1997.

⁵³³ C. KASEREKA PATAYA, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC)*, Louvain-la-Neuve, Academia, L'Harmattan, 2012, p.116-138.

Outre l'épiscopat, plusieurs mouvements au sein desquels figurent des prêtres, des laïcs, des religieux et des religieuses se joindront au combat en cherchant à vulgariser les messages des évêques et à poser des actions concrètes de mobilisation sociale. Pensons ici à plusieurs activistes, prêtres comme laïcs, membres des associations comme la Commission Justice et paix à travers le pays, le groupe Amos à Kinshasa⁵³⁴, le groupe Jérémie à Bukavu, le groupe Justice et Libération à Kisangani, Éducation à la vie, l'Association des Moralistes Congolais (AMOCO) et *Beati constructori di pace*. Les Communautés Ecclésiales de Base prendront également une part active dans la formation à la démocratie, à l'exercice des droits de la personne et à la citoyenneté. Ceci amena une prise de conscience de plus en plus aigüe de l'engagement des chrétiens et des chrétiennes dans la lutte contre les injustices sociales⁵³⁵.

1.2.3. Contexte d'évolution

Le contexte dans lequel évoluent les mouvements d'action catholique est celui des conflits armés. Ceux-ci débutent en avril 1996 suite à la révolte déclenchée dans le Kivu par les Tutsis du Zaïre (Banyamulenge)⁵³⁶. Cette révolte s'est muée ensuite en une rébellion contre la dictature de Mobutu. Les principaux animateurs de cette insurrection seront regroupés au sein d'un mouvement hétéroclite dénommé l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL), comprenant des Tutsis zaïrois et des opposants au régime de Mobutu. Ce mouvement sera en soi actionné par de nombreux alliés dont le Rwanda, l'Ouganda et l'Angola

⁵³⁴ J. MPUNDU, « Le groupe Amos à Kinshasa. Défense des droits de la personne et non-violence », dans *Spiritus*, septembre 1996, 144, p.244-250.

⁵³⁵ R. GAISE N'GAZI, *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre. Essais et témoignages*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p.209.

⁵³⁶ G. DE VILLERS, en coll. avec J. OMASOMBO TSHONDA, *Zaïre. Chronique politique d'une transition manquée (Avril 1990-1997)*, *op.cit.*, p.269.

qui mettront leurs troupes dans cette lutte sous divers prétextes en plus d'en assurer le commandement des opérations militaires. La RDC en payera le gros prix avec l'occupation de sa partie Est par le Rwanda et par l'Ouganda qui contrôleront ses richesses, et avec la mort et les déplacements internes de près de 260 000 et 350 000 personnes, respectivement⁵³⁷, avec la fin de la dictature de Mobutu et l'avènement au pouvoir de Laurent-Désiré Kabila, avec l'infiltration des institutions de l'État par des personnes n'ayant même pas la nationalité congolaise⁵³⁸.

Par la suite, la rupture du nouveau Chef de l'État congolais Laurent-Désiré Kabila, avec ses alliés rwandais dans le but de s'affranchir de leur tutelle, sera à l'origine d'autres conflits armés du 2 août 1998 au 17 décembre 2002. Ces affrontements seront à la base de la multiplication des mouvements politico-militaires encadrés par des soldats et officiers provenant de certains pays voisins dont le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi et la présence des forces d'intervention étrangères de l'Angola, du Zimbabwe et de la Namibie qui interviendront en RDC sous des motivations diverses dont l'accès aux richesses minières, le positionnement géostratégique, ou la sécurité de leur frontière. Le pays sera réparti en trois zones : la première, contrôlée par les forces gouvernementales et ses alliées, la deuxième, occupée par le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD) et son allié le Rwanda, et la troisième, sous la conduite du Mouvement de Libération du Congo (MLC) et son allié l'Ouganda. Sur le sol congolais s'affronteront des troupes rwandaises et ougandaises pour le contrôle de l'accès aux ressources minières. Les pertes en vies humaines seront estimées entre 3 200 000 et 4 200 000 personnes,

⁵³⁷ E.-F. KISANGANI, *Civil wars in the Democratic Republic of Congo: 1960-2010*, Londres, Lynne Rienner, 2012, p.2.

⁵³⁸ BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », *op.cit.*, p.9.

en plus du déplacement d'environ 1 457 000 personnes⁵³⁹. Le Président Laurent-Désiré Kabila sera assassiné, remplacé par son fils Joseph Kabila⁵⁴⁰. Malgré les négociations à Sun City en Afrique du Sud en avril 2002⁵⁴¹ et à Pretoria en juillet 2002, une autre rébellion, sous la houlette de Laurent Nkundabatware avec son mouvement politico-militaire du Congrès National pour la Défense du Peuple (CNDP)⁵⁴² verra le jour et exercera le pouvoir au Kivu.

1.2.4. De la Troisième République (2006) à nos jours

Le processus de transition s'est achevé avec l'organisation du référendum sur la Constitution de la Troisième République (18 décembre 2005) et des élections présidentielle, législative et provinciale (scrutins des 30 juillet et 29 octobre 2006), marquées par une participation importante du corps électoral (65% en moyenne)⁵⁴³. Durant cette période, l'Église catholique se retrouve également dans l'arène politique et catalyse les aspirations de la population en s'investissant dans l'éducation civique et citoyenne, dans la formation et l'information de la population, allant jusqu'à s'impliquer dans la révision des contrats léonins, dans les campagnes d'éducation civique et dans la régulation du jeu électoral⁵⁴⁴. Dans le souci

⁵³⁹ E.-F. KISANGANI, *Civil Wars in the Democratic Republic of Congo: 1960-2010*, *op.cit.*, p.2

⁵⁴⁰ BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », *op.cit.*, p.9-10.

⁵⁴¹ J.-M. WILLAME, *Les « faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un état sous tutelle*, col. GRIP, Bruxelles, éd. Complexe, 2007, p.15-76.

⁵⁴² R. POURTIER, « Le Kivu dans la guerre : acteurs et enjeux », dans *EchoGéo* [En ligne], Sur le Vif, mis en ligne le 21 janvier 2009, consulté le 26 janvier 2016. URL : <http://echogeo.revues.org/10793> ; DOI : 10.4000/echogeo.10793, *Idem*, « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », *Afrique contemporaine*, n° 180, octobre-décembre 1996, p.15-38.

⁵⁴³ Présentation de la République Démocratique du Congo, voir le site <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/republique-democratique-du-congo/presentation-de-la-republique-1274/> consulté le 26 janvier 2016, lire aussi BANQUE MONDIALE, *République démocratique du Congo - Vue d'ensemble*, voir le lien <http://www.banquemondiale.org/fr/country/drc/overview> consulté le 26 janvier 2016.

⁵⁴⁴ I. NDONGALA MADUKU, « L'Église catholique et l'engagement politique des chrétiens en République Démocratique du Congo », dans *Afroscope*, voir le lien http://www.congoscopie.be/index.php?option=com_content&view=article&id=84:leglise-catholique-et-

d'accompagner le processus électoral, l'Église a décidé d'organiser une série d'actions mobilisatrices sensibilisant le peuple à s'imprégner des enjeux et contours de l'expression du suffrage. Parmi celles-ci, on peut retenir : la publication et la diffusion des supports didactiques à l'intention des animateurs civiques et électoraux, la vulgarisation des expériences en matière d'éducation civique à travers tout le pays pour une participation effective et massive des citoyens au referendum constitutionnel et aux élections proprement dites, l'organisation et la tenue des cycles de conférences, colloques et autres sessions de formation en rapport avec tout le processus démocratique, la formation des observateurs et médiateurs des conflits électoraux, la formation des témoins électoraux, la formation des leaders politiques chrétiens...⁵⁴⁵

Cependant, le 22 mars 2007, des échauffourées vont avoir lieu entre les forces gouvernementales et les militaires du candidat malheureux Jean-Pierre Bemba, président du Mouvement pour la Libération du Congo (MLC)⁵⁴⁶. Durant cette même période, on assiste également à la continuité de la guerre déclenchée par Nkundabatware et son CNDP. Des règlements politiques du conflit vont être tentés à Nairobi le 9 novembre 2007 où un communiqué commun, visant notamment le désarmement des milices, sera signé. Ce communiqué restera lettre morte. Du 6 au 23 janvier 2008, une « Conférence sur la paix, la sécurité et le développement », réunie à Goma après de graves revers des forces armées congolaises en décembre 2007, a initié le processus dit « Amani » (paix en swahili) auquel vont adhérer 22 groupes armés. Cette conférence, qui s'est

[l'engagement-politique-des-chretiens-en-republique-democratique-du-congo-&catid=3:etude](#), consulté le 02 mars 2016.

⁵⁴⁵ J. MUNGALA FETA, *Le rôle de l'Église dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo (1990-2006). Nécessité et Perspectives*, Mémoire de DEA, Université d'Abomey-Calavi, 2009, inédit, Voir le lien <http://www.memoireonline.com/07/09/2371/Le-role-de-lEglise-dans-le-processus-de-democratisation-en-Republique-De.html> consulté le 02 mars 2016.

⁵⁴⁶ COMITE DES OBSERVATEURS DES DROITS DE L'HOMME (CODHO), « Affrontements armés à Kinshasa : Kabila et Jean Pierre Bemba le 22 03 2007 », voir le lien <http://www.congoforum.be/upldocs/Affrontements%20arm%C3%A9s%20%C3%A0%20Kinshasa%20-%20Kabila%20et%20Jena%20Pierre%20Bemba%20%2022%2003%2006.pdf>,

à nouveau prononcée pour le désarmement de toutes les milices, s'est avérée tout aussi vaine que les initiatives précédentes⁵⁴⁷. Amani bien vite oublié, la guerre a repris de plus belle en août 2008 pour redoubler d'intensité en octobre, faisant fi de l'embargo sur les armes annoncé par le Conseil de Sécurité de l'ONU quelques mois plus tôt. Les troupes du CNDP, après s'être emparé de Rutshuru, se sont approchées de Goma, avant de se replier à une quinzaine de kilomètres de la capitale du Nord Kivu. Ce conflit a conduit à un accord négocié entre le gouvernement de la RDC et le Rwanda, le parrain du CNDP. Le bilan de cette négociation comprend la garantie d'impunités des personnes qui continuent à semer la désolation auprès de la population du Kivu, le brassage des membres du CNDP au sein des Forces armées de la République Démocratique du Congo (FARDC) sans aucun mécanisme d'identification au préalable des militaires concernés ou de leur affectation ailleurs dans le territoire de la RDC, l'entrée massive des troupes rwandaises dans l'Est du Congo, sans un recensement officiel, pour y conduire des interventions mixtes avec les forces gouvernementales⁵⁴⁸.

Durant cette période, en vue des échéances électorales du 28 novembre 2011, l'Église catholique avait offert son expertise pour le bon déroulement de ces élections. Elle avait formé 30.000 observateurs dont la mission était de disposer des résultats réels, vrais et certifiés et de les lui transmettre. La campagne s'est déroulée dans un climat tendu et a été marquée par plusieurs incidents. Les scrutins caractérisés par des difficultés logistiques ont été entachés d'irrégularités relevées par la mission d'observation de l'Union européenne, le Centre Carter et la Conférence

⁵⁴⁷ A. TEGERA, *La Conférence de Goma et la question de la présence des FDLR au Sud et Nord Kivu : Etat des lieux*, Goma, Pole Institute, mars 2008 voir le lien www.pole-insitute.org, consulté le 26 janvier 2016.

⁵⁴⁸ BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », *op.cit.*, p.10.

Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Les problèmes ont particulièrement porté sur la compilation des résultats.

Par ailleurs, au mois d'avril 2012, des conflits armés éclatent dans la province du Nord-Kivu entre les troupes gouvernementales et d'anciens soldats du Congrès national pour la Défense du Peuple (CNDP), qui ont créé le M23, sous la commande de Sultani Makenga. Ces derniers déploraient leurs conditions de travail et l'absence de la volonté du pouvoir de Kinshasa d'appliquer l'entente négociée par le CNDP.

Bénéficiant d'appuis extérieurs, selon plusieurs rapports des Nations Unies, le M23 prend durant l'été 2012 le contrôle du territoire du Rutshuru (Nord-Kivu) ; à l'automne, une nouvelle offensive aboutit à la prise de Goma le 20 novembre 2012. Durant 2013, en juillet et en août, le groupe armé déclenche plusieurs attaques, dont certaines violentes, contre les FARDC. Affaibli par des divisions internes, condamné par les Nations Unies et l'Union africaine, le mouvement rebelle reflue progressivement avant d'être définitivement battu en novembre par les forces armées congolaises, soutenues efficacement par la Mission des Nations Unies au Congo. Par la déclaration de Nairobi du 12 décembre 2013, le M23 renonce à la lutte armée et confirme sa dissolution. Kinshasa de son côté s'engage en faveur d'un programme de démobilisation et de réintégration et de l'adoption d'une loi d'amnistie, votée et promulguée en février 2014 (excluant toutefois les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre).

Confronté à la dégradation de la situation sécuritaire dans l'Est, le président Kabila a convoqué en septembre 2013 des « concertations nationales » ouvertes aux différentes forces politiques, à l'issue desquelles le gouvernement dirigé depuis avril 2012 par Augustin Matata Ponyo a présenté sa démission. Un nouveau gouvernement dit « de cohésion nationale » a été formé le 7

décembre 2014. Ce gouvernement n'a pas rencontré l'assentiment d'une partie de la majorité de la population, d'une frange de partis d'opposition et de la société civile⁵⁴⁹.

Alors que se profilent à l'horizon les élections et que les divergences sont encore en vue, Joseph Kabila a annoncé le 28 novembre 2015, la convocation d'un « dialogue politique national inclusif », sans précision de date ni de lieu. Les sujets à débattre au cours de ce dialogue seront ceux sur lesquels des « divergences profondes d'opinions apparaissent sur la scène nationale au point de menacer l'unité et la stabilité du pays »: le fichier électoral, le calendrier électoral, la sécurisation des élections, le financement des élections, le rôle des partenaires extérieurs dans ce processus⁵⁵⁰. Edem Kodjo, ancien premier ministre togolais et membre du groupe des sages de l'Union africaine, a été désigné pour mener des consultations nécessaires pour le lancement de ce dialogue qui divise tant la classe politique congolaise⁵⁵¹.

Les conflits, mentionnés précédemment, ont occasionné des violations graves des droits humains, des tensions ethniques et tribales et surtout une crise économique et sociale qui est à la base d'une misère sans nom. D'après Gauthier de Villers, qui se réfère aux enquêtes locales de l'ONG américaine *International Rescue Committee*, le nombre de morts « excédentaires » en RDC s'élève à 5,4 millions de personnes pour la période allant d'août 1998 à avril 2007. Cette ONG américaine jugeait, en 2004, que la crise humanitaire de la RDC liée à la situation

⁵⁴⁹ T. KIBANGULA, « RDC : tout savoir sur le nouveau dialogue entre Kabila et l'opposition », voir lien <http://www.jeunefrique.com/233591/politique/rdc-tout-savoir-sur-le-nouveau-dialogue-entre-kabila-et-l-opposition/> consulté le 23 février 2016.

⁵⁵⁰ RADIO OKAPI, « RDC : Joseph Kabila annonce la convocation du dialogue politique national », voir le lien <http://www.radiookapi.net/2015/11/28/actualite/politique/joseph-kabila-convoque-le-dialogue-politique-national-du-28-novembre-2015>, consulté le 26 janvier 2016.

⁵⁵¹ RADIO OKAPI, « Dialogue en RDC: la Majorité satisfaite de la désignation d'Edem Kodjo, l'opposition divisée », voir le lien <http://www.radiookapi.net/2016/01/18/actualite/politique/dialogue-en-rdc-la-majorite-satisfait-de-la-designation-dedem-kodjo-du-18-janvier-2016>, consulté le 27 janvier 2016.

de guerre et de conflits est la plus meurtrière au monde depuis la seconde guerre mondiale⁵⁵². En 2010, on comptait déjà plus de 6,9 millions de morts occasionnées par ces guerres⁵⁵³. En outre, une des singularités des atrocités, commises par ceux qui y sèment la terreur, est le recours systématique au viol des femmes civiles comme arme de guerre. Dans une étude publiée par le journal américain de santé publique (*American journal of health*), il est révélé que plus de quarante mille femmes et jeunes filles de 15 à 49 ans ont été violées dans ce vaste pays entre 2006 et 2007. Et on estime de nos jours que plus de mille cent femmes sont violées presque chaque jour en République Démocratique du Congo⁵⁵⁴. Les conséquences de cette pratique horrible sont incalculables et peuvent aller de la stigmatisation des femmes victimes au sein de leur famille jusqu'à l'abandon par leur mari sans oublier les difficultés d'accès aux soins médicaux.

Malgré un taux de croissance économique impressionnant et une baisse du taux de pauvreté de 71 % en 2005 à 63 % en 2012, ce dernier reste élevé en RDC. Le pays se situait à l'avant-dernier rang du classement de l'indice de développement humain (186e sur 187 pays) en 2014. Son

⁵⁵² G. DE VILLERS, « République Démocratique du Congo. De la guerre aux élections, l'ascension de Joseph Kabila et la naissance de la Troisième République (janvier 2001-août 2008) », dans *les Cahiers Africains*, n°75, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 118.

⁵⁵³ LE POTENTIEL, « 6,9 millions des morts en RDC : nécessité d'un Tribunal pénal international », dans www.africaredaction.com/article-6-9-millions-de-morts-en-rdc-necessite.... Du 26 mars 2010 consulté le 20 mars 2013, voir aussi E. VALMIR, « 6 millions de morts au Congo », Émission Partout Ailleurs produite sur Radio France le 20 novembre 2014, voir le site <http://www.franceinter.fr/emission-partout-ailleurs-6-millions-de-morts-au-congo-1>

⁵⁵⁴ E. ENSELER, « L'horreur : 1100 femmes violées chaque jour au Congo » dans <http://WWW.wikistrike.com/article-l-horreur-1100-femmes-violees-chaque-jour-au-congo-du-11-mai-2011> consulté le 04mars 2013, lire aussi COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES (C.CEDEF), « Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Examen des sixième et septième rapports périodiques de la RDC », mars 2013, p.38-39, voir le lien http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CCEDEF_DRC55_ForTheSession_fr.pdf, consulté le 27 décembre 2014.

revenu national brut, qui s'élevait à 380 dollars par habitant en 2014 (méthode Atlas), figure parmi les plus bas du monde⁵⁵⁵.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de faire un condensé des mouvements d'action catholique à Kinshasa en prenant en compte deux extrémités de leur contexte de naissance et d'évolution. Les deux extrémités présentent une même réalité qui est celle d'une crise perpétuelle que traverse la nation où ces mouvements sont implantés. Dans le premier point, nous avons fait allusion aux facteurs externes et internes qui ont concouru à leur naissance et à leur multiplication à savoir l'avènement de l'indépendance du Congo/RDC, le nouvel ordre politique mobutiste, la naissance et la multiplication des sectes, la remise en question de la politique apostolique de l'Église catholique et ses stratégies missionnaires et la mise en place d'une Église locale. Le deuxième moment a fait état du contexte de l'évolution actuelle des mouvements étudiés. Cette période, qui va du début de la Transition (1990) jusqu'à nos jours, est caractérisée par des conflits politiques et armés qui sont à la base de la dégradation de la vie politique, économique, sociale, culturelle et religieuse. Comment alors se positionnent les mouvements analysés face à ce contexte ? Quelle réponse chrétienne et mariale donnent-ils face à cette situation ? L'enquête sur terrain nous donnera quelques éléments de réponses.

⁵⁵⁵ BANQUE MONDIALE, *République démocratique du Congo - Vue d'ensemble*, voir le lien <http://www.banquemondiale.org/fr/country/drc/overview>, consulté le 26 janvier 2016.

CHAPITRE DEUX

ENQUÊTE SUR LES PRATIQUES DE LA DÉVOTION MARIALE ET L'ENGAGEMENT SOCIOPOLITIQUE DE QUATRE MOUVEMENTS MARIALS À KINSHASA

2.1. Présentation de la démarche

2.1.1. Justification et objectifs de l'enquête

L'analyse du discours mariologique réalisée dans la première partie de notre recherche a révélé que la mariologie africaine ne s'est pas interrogée sur l'impact des pratiques mariales sur la vie de foi et sur le quotidien des Africains et des Africaines. Elle n'a pas non plus questionné la portée des pratiques prophétiques mariales de la base en ce qui concerne la résolution des problèmes majeurs que rencontre la majorité des pays de l'Afrique au sud du Sahara. Ce qui précède nous a poussé à explorer, à partir d'une enquête de terrain, les pratiques effectives de dévotion mariale et leur lien avec un engagement sociopolitique de quatre mouvements marials à Kinshasa. L'étude de la littérature produite par ces groupes conjuguée à l'enquête de terrain va nous permettre de comprendre la manière dont ces mouvements, soutenus par leur pratique de foi mariale et par la figure de la Vierge Marie, se déploient pour donner une réponse chrétienne et mariale au contexte de crises à répétition que traverse leur pays, la RDC. Ces énoncés nous serviront à apprécier le type de mariologie qui se dégage du vécu de ces associations.

En élaborant notre enquête sur le terrain, nous nous sommes fixé quatre objectifs principaux. Le premier objectif vise à approfondir⁵⁵⁶ la connaissance des mouvements marials ciblés, l'histoire de leur fondation, leurs objectifs, leur expansion, leur mode de fonctionnement et leur apostolat. Le deuxième objectif porte sur la vérification de ce que la figure de la Vierge Marie représente pour les mouvements marials analysés, le type de femme vu en elle et le culte qu'ils lui rendent. Le troisième objectif est celui de comprendre les engagements auxquels s'adonnent ces mouvements et comment ces engagements contribuent à la résolution des difficultés cruciales que traverse leur pays (RDC). Le quatrième objectif cherche à apprécier le rôle de la Vierge Marie et du culte marial dans ces engagements. À chacun de ces objectifs correspond une série de questions que nous avons posées aux participants et aux participantes de la recherche (voir le point 2.1.6 qui présente le questionnaire ainsi que l'annexe 1).

2.1.2. Déroulement général de l'enquête

Toute l'enquête a eu lieu lors de notre séjour à Kinshasa, soit du 01 septembre 2015 au 04 janvier 2016. Nous avons combiné quatre techniques à savoir l'observation participante et non participante, l'entretien semi-directif et l'enquête par questionnaire. Des raisons d'ordre logistique (la grandeur de la ville, la situation socio-politique du pays, l'expérience de nos prédécesseurs ayant réalisé des recherches sur le terrain en RDC...) ont concouru à la combinaison de ces techniques. L'observation participante nous a permis d'étudier chaque

⁵⁵⁶ Nous parlons de l'approfondissement de la connaissance de ces mouvements puisqu'avant notre départ sur le terrain, nous avions quelques notions sur ces groupes à partir d'une certaine littérature les concernant.

groupe en participant à ses activités, à sa vie collective⁵⁵⁷. Ainsi nous avons pris part aux réunions de prières, aux visites des malades dans les hôpitaux et à domicile, aux visites aux prisonniers, aux sessions et aux séminaires organisés par chacun des groupes. Nous avons également visité d'autres lieux d'apostolat de ces groupes, en particulier les écoles, les centres de formation, les hôpitaux et les centres de santé. Cependant, tout en participant à certaines de leurs activités, nous avons eu un regard de l'extérieur de la vie de chaque groupe comme l'exige l'observation non participante⁵⁵⁸. Les entretiens d'une trentaine de minutes, tenus en français ou en lingala⁵⁵⁹, se déroulaient aux lieux habituels de leurs rencontres (paroisses pour la Légion de Marie et siège social pour les autres groupes). Pour bien recueillir les réponses et bien les conserver, nous avons utilisé deux techniques complémentaires : la prise de notes et l'enregistrement audio. L'intégralité de chaque entretien était transcrite dans notre ordinateur sous forme de fichiers.

2.1.3. Difficultés rencontrées

Elles ont été de deux ordres. D'abord des difficultés d'ordre logistique. La grandeur de la ville, avec ses infrastructures vétustes, ne nous a pas facilité le déplacement. La difficulté liée aux moyens de transport nous a souvent obligé de prendre la moto à nos risques et périls. Nous avons d'ailleurs été victime d'un accident de circulation le 19 novembre 2015. Cet accident, qui a causé une blessure au genou gauche, nous a retardé de trois semaines dans nos recherches. Il

⁵⁵⁷ J. PENEFF, *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, col. Grands Repères, Paris, La Découverte, 2010, p.10, lire aussi J. GUIBERT et G., JUMEL, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, col. Cursus, Paris, Armand Colin, 1997, p.94.

⁵⁵⁸ J. GUIBERT et G., JUMEL, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, op.cit., p.94.

⁵⁵⁹ Le lingala est l'une des quatre langues nationales du Congo/Kinshasa.

y a eu également l'insécurité liée à la situation sociopolitique de la République Démocratique du Congo. Il y a eu enfin les difficultés liées aux personnes participantes. En effet, dans certains groupes, elles étaient choisies par les responsables pour venir rendre crédible leur message. Ce qui limitait la liberté dans leurs réponses. Pour contourner cette difficulté, nous étions amené à choisir nous-mêmes les personnes participantes sans passer par les responsables.

2.1.4. Présentation de l'échantillon

Quatre mouvements marials ont été choisis à cet effet : la Légion de Marie, la Communauté du Magnificat⁵⁶⁰, l'École de prière Notre Dame Vierge Puissante, Nzete Ekauka ou Groupe de « l'Arbre Desséché ». Trois de ces associations (Nzete Ekauka, Communauté du Magnificat, École de prière Notre Dame Vierge Puissante) sont des institutions locales. La Légion de Marie, mouvement international, est d'origine étrangère. Des quatre mouvements, seul Nzete Ekauka n'a pas encore bénéficié d'autorisation officielle de la part des autorités ecclésiastiques. Le choix de ces mouvements est motivé par le fait qu'ils sont parmi les plus actifs au sein de l'Archidiocèse de Kinshasa. Certains d'entre eux (Nzete Ekauka, École de Prière) ont eu un grand retentissement sociopolitique. L'option de l'Archidiocèse de Kinshasa, pris dans le sens de diocèse métropolitain⁵⁶¹, comme site de recherche n'est pas fortuite. Elle relève du fait

⁵⁶⁰ Nous signalons que la Communauté du Magnificat est une association privée de chrétiens dont le fonctionnement diffère des autres mouvements. Elle fait partie des Communautés Nouvelles qui ont fait leur apparition principalement après le Concile Vatican II. En son sein on y trouve une pluralité de vocations ou d'états de vie : célibataires consacrés à Dieu par les trois vœux, ministres ordonnés (diacres, prêtres) mais aussi couples mariés et familles. Mais le point commun avec les autres mouvements (et c'est la raison du choix) réside dans la place accordée à la Vierge Marie et au culte marial.

⁵⁶¹ Signalons avec Mukanya Kaninda que l'expression « archidiocèse de Kinshasa » s'emploie en deux sens : l'un restreint qui s'applique au seul diocèse urbain et siège de l'évêque de Kinshasa ; et l'autre large s'appliquant à la Province ecclésiastique englobant Kinshasa et les diocèses des entités politico-administratives avoisinantes de Bandundu et du Bas-Congo : MUKANYA KANYINDA MUANA, *Église Catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997, op.cit.*, p.9.

qu'en plus d'être la capitale de la République Démocratique du Congo, Kinshasa est la ville la plus importante du pays du point de vue des activités économique, politique, sociale, culturelle et du point de vue démographique. Les mouvements marials, qui ont fait objet de notre recherche, y sont plus nombreux et, en même temps, Kinshasa est l'une des villes que nous connaissons le mieux pour y avoir étudié et travaillé durant une douzaine d'années. Le choix des personnes participantes s'est fait sur place en tenant compte de leur disponibilité et de la maîtrise des informations recherchées. Nous avons obtenu le consentement verbal de ceux et celles qui ont pris part à notre enquête. La raison du choix du consentement verbal- plutôt que celui du consentement écrit- est la situation sociopolitique du pays où les recherches se sont déroulées. Étant un pays souvent en guerre, les gens accordent leur consentement par écrit avec réticence craignant pour leur sécurité, même si la nature de la recherche qui est menée ne la menace en rien.

Afin de protéger la confidentialité des renseignements personnels fournis par ces gens dans la collecte des données, nous avons choisi d'attribuer à ceux-ci des noms fictifs. Les enquêtés/es se répartissent ainsi selon le sexe : les femmes sont majoritaires dans ces groupes et elles constituent les deux tiers de l'échantillon. La moyenne d'âge des personnes choisies varie entre 20 et 70 ans. L'enquête étant qualitative⁵⁶², notre échantillon est de 75 personnes dont 15 prises au sein de trois mouvements (Nzete Ekauka, Communauté du Magnificat et École de prière Notre Dame Vierge Puissante) et 30 personnes au sein de la Légion de Marie en raison de dix

⁵⁶² Dans le cadre d'une enquête qualitative, l'échantillon comporte un petit nombre d'individus qui présentent des profils variés, afin de pouvoir dresser un portrait le plus exhaustif possible du problème étudié. On ne cherche pas à représenter statistiquement la population, mais à identifier et à analyser un ensemble de situations advenues. Nous avons cependant tenu compte des diversités et des catégorisations des participants. Lire à ce propos, L. TOURÉ, « Présentation des techniques d'enquêtes qualitatives », *Observatoire de la gratuité des soins au Mali*, juin 2010, voir le lien, http://www.usi.umontreal.ca/pdf/2010/bulletin_octobre/formation_observatoire.pdf consulté le 28 janvier 2014, lire aussi, G. BOUTIN, *L'entretien de recherche qualitatif*, Sainte-Foy, Presse de l'Université du Québec, 1997, p.105-107.

par paroisse dans trois paroisses⁵⁶³ issues de trois Régions apostoliques de l'Archidiocèse de Kinshasa (une paroisse par Région apostolique). Le choix de trente personnes au sein de la Légion vise principalement à permettre de faire une comparaison entre les différents groupes de Légionnaires dans différents lieux, d'autant plus que la Légion de Marie est répartie dans plusieurs paroisses alors que les groupes où nous avons choisi quinze personnes, eux ont un siège social précis où se déroulent leurs activités et leurs rencontres. Sous forme de tableau, notre échantillon se présente comme suit :

Tableau I. Répartition des enquêtés/es par groupe et par sexe

Groupes	Femmes	Hommes	Total	%
Nzete Ekauka	10	5	15	20
École de Prière	10	5	15	20
Magnificat	10	5	15	20
Légion de Marie	20	10	30	40
Total	50	25	75	100

Commentaire : Observons que 50 des enquêtés/es, soit 66,6%, sont des femmes et 25, soit 33,4%, sont des hommes. Comme signalé supra, cela est dû au fait que les femmes sont majoritaires dans ces groupes.

⁵⁶³ Les trois paroisses choisies : Reine des Apôtres/Lemba (Région apostolique Kin-Ouest), Saint Félix/Limete (région apostolique Kin-Centre), Saint Kibuka/Masina (Région apostolique Kin-Est),

Tableau II. Répartition des enquêtés/es suivant leur tranche d'âge

Tranche d'âge	Total	%
20 à 40	20	26,67
40 à 60	40	53,33
60 et plus	15	20
Total	75	100

Commentaire

Il se dégage des résultats chiffrés qu'une grande partie des enquêtés/es ont l'âge variant entre 40 et 60 ans, un effectif de 40 sur 75 enquêtés/es soit 53,33%, suivi de ceux dont l'âge varie entre 20 à 40 ans avec un effectif de 20 sur 75 enquêtés/es soit 26,67%. Ce sont donc des personnes mûres qui donnent leur point de vue sur les questions posées.

2.1.5. Présentation des quatre mouvements marials

Les mouvements marials ciblés étant connus et leur description ayant déjà fait objet de quelques parutions⁵⁶⁴, nous en ferons une brève présentation à partir de ces études. Toutefois, nous avons complété les informations écrites et les avons mises à jour avec les éléments récoltés sur le terrain et avec la documentation qui nous a été octroyée sur place.

⁵⁶⁴ Nous signalerons ces études à chaque fois que cela paraîtra nécessaire dans la suite.

2.1.5.1. Nzete Ekauka ou Groupe de l'Arbre Desséché

Le mouvement de dévotion mariale, connu sous le nom de Nzete Ekauka⁵⁶⁵ (ou Groupe de l'Arbre Desséché), est né sous l'initiative de Raphaël Minga Kwete. Le groupe est situé sur l'Avenue Kikwit n°17 dans la Commune de Kimbanseke, Quartier Kingasani I, à Kinshasa. Son Fondateur, né le 11 avril 1967 d'un père protestant et d'une mère catholique, a fait des études de droit, à l'Université de Kinshasa, celles de philosophie et de théologie à l'Université Catholique du Congo (UCC). En 1985, il a vu s'enchaîner dans sa vie une succession d'apparitions et de révélations. Cette période coïncida avec le début de la dégradation de la situation politique de la RDC à l'aube de la célébration de ces vingt-cinq ans d'indépendance. Des messages des Anges, de la Vierge et du Christ vont se répéter chez le voyant. Ils annonceront une multitude d'épreuves tant spirituelles que physiques aussi bien dans la vie de Raphaël que dans celle de la nation congolaise. Cependant, soutenait le voyant, en obéissant au Christ et à sa Mère, lui et le pays allaient bénéficier de la protection de Jésus-Christ et de la Vierge Marie⁵⁶⁶. Les 2 et 3 mai 1988, la Vierge Marie lui apparaîtra et se révélera sous le titre de « Mère du Désarmement ». « Désarmement » serait à comprendre, selon Minga, dans le sens

⁵⁶⁵ Nous écrivons le bref historique de ce groupe à partir de nos recherches faites sur terrain. Nous nous inspirons également des écrits de I. NDAYWEL è-NZIEM, « Du Zaïre au Congo : la Vierge du désarmement et la guerre de libération » dans *Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.500-529, Idem, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.7, 1997, p.171-222, SINDANI KIANGU, *La Vierge Marie, Mère du désarmement. Témoignages, contestations et interrogations autour de la dévotion mariale à Kingasani I*, Kinshasa, Publications du Cénacle de Mombele, Kinshasa, 2008, 56p, L. SABUNI KITUTU, *La notion de la religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*. Thèse de Doctorat en Théologie catholique et sciences religieuses, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2011, p.94-97, inédit, Voir le lien scd-theses.u-strasbg.fr/2157/01/SABUNI_KITUTU_Leon_2011.pdf consulté le 23/07/2013. Il existe également une importante documentation constituée des multiples productions du principal voyant, Raphaël Minga, documentation qu'il nous a lui-même remise. Précisons que dans la suite nous désignerons ce mouvement par Nzete Ekauka ou Nzete.

⁵⁶⁶ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, op.cit., p.369-388.

de « changement », de « libération », de « démocratisation »⁵⁶⁷. Dans les messages qui vont suivre, deux mois plus tard, la Vierge exige que l'Église du Congo (Zaire d'alors) la reconnaisse formellement comme Mère du Désarmement, car une catastrophe imminente pèse sur ce pays et même sur le monde conformément au message de Fatima de 1917. Comme preuve de l'authenticité de ce message, le voyant annonce l'assèchement d'un arbre, le *madamier*, situé dans la parcelle paternelle. Ce qui arrive semble-t-il le 17 mai 1989. Cet arbre sec symbolise la sécheresse de la foi des chrétiens et des chrétiennes et le peu d'empressement des autorités aux divers messages livrés par Raphaël⁵⁶⁸.

Les événements de Nzete Ekauka vont attirer un nombre impressionnant de fidèles au rang desquels figurent des religieux, religieuses, professeurs d'université et de simples gens. Un culte marial typique est organisé par Raphaël et ses adeptes. Des signes prodigieux sont promis et révélés en particulier dans le ciel, selon un calendrier préétabli que la Vierge Marie donne elle-même pour les jours de prières. Ainsi en est-il de la danse du soleil, avec effusion des couleurs vives dans le ciel, produite le 17 avril 1996 selon divers témoignages des personnes participantes. Dans cette parcelle familiale d'environ 900m², plusieurs aménagements de circonstance sont faits : autel en marbre, carré sacré avec une croix glorieuse plantée le 14 septembre 1995, grotte imposante où trône une statue de la Vierge Marie. Au milieu du carré sacré s'élève l'arbre sec⁵⁶⁹ ainsi que des plantes qui produiraient une source d'eau à vertu thérapeutique. En définitive, la parcelle familiale a été agrandie et complétée par une maison de retraite, « Hôtel Carmel », acquise juste en face par les fidèles. Cet ensemble abrite également

⁵⁶⁷ I. NDAYWEL è-NZIEM, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », *op.cit.*, p. 186-187.

⁵⁶⁸ L. SABUNI KITUTU, *La notion de la religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*, *op.cit.*, p.94.

⁵⁶⁹ De nos jours, l'arbre sec est tombé, le reste recueilli se trouve conservé dans un hangar de la parcelle.

la tombe et les affaires de la maman du voyant, l'Hôtel d'offrande à Abraham, la statue de deux Saints Cœurs unis, l'hôtel de la grâce, la chapelle de la résurrection (prévue pour accueillir les restes du voyant), la croix de guérison de malades et la porte du ciel (derrière la statue de la Vierge)⁵⁷⁰.

Poussé certainement par l'ampleur des événements et des messages issus du site de Nzete Ekauka, le cardinal Etsou, archevêque de Kinshasa, va s'intéresser à tout ce qui se passe sur ce lieu. Cela se remarquera par trois lettres pastorales adressées aux chrétiens et aux chrétiennes de son diocèse. Dans la première (22 août 1996), il reconnaît les premiers fruits positifs des événements de Kingasani et institue une Commission théologique ad hoc chargée de suivre le mouvement et son initiateur. Elle aura pour objectif de « fournir à l'Ordinaire du lieu des éléments objectifs pouvant lui permettre à autoriser éventuellement un culte public en rapport avec les événements de Kingasani et à déclarer, le cas échéant, l'origine divine de ce qu'on y observe »⁵⁷¹. Dans la deuxième, écrite deux ans plus tard, l'archevêque de Kinshasa nomme trois aumôniers et manifeste des inquiétudes sur le risque d'abus et de déviations dans la pratique de la dévotion mariale par les membres de ce groupe. Les aumôniers auront pour tâche « d'assurer l'encadrement pastoral des fidèles, d'aider ceux-ci à développer une vraie dévotion mariale et une vraie piété chrétienne à Nzete, de prendre toutes les mesures susceptibles d'aider les chrétiens à grandir dans la foi, l'espérance et la charité... »⁵⁷².

C'est dans la troisième lettre que la rupture s'opère entre la hiérarchie de l'Église et le Mouvement initié et animé par Raphaël Minga. Dans cette lettre pastorale, l'archevêque Etsou

⁵⁷⁰ SINDANI KIANGU, *La Vierge Marie, Mère du désarmement. Témoignages, contestations et interrogations autour de la dévotion mariale à Kingasani I*, op.cit., p.7.

⁵⁷¹ ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, Commission théologique pour les événements de Kingasani I, *Rapport-synthèse des Réunions et Contributions des membres de Commission*, p.1.

⁵⁷² ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, *Lettre pastorale du 1^{er} octobre 1998*.

reproche à Raphaël Minga son refus d'obéissance et son opposition à l'autorité ecclésiastique, notamment à travers son rejet des aumôniers nommés premiers responsables du lieu du culte et l'empêchement de laisser lire la deuxième lettre pastorale de l'évêque du lieu à Nzete Ekauka. Il critique également sa volonté manifeste de faire de ce lieu une affaire privée et d'exploiter financièrement les choses de Dieu et de la Vierge. Il mentionne également le développement d'un fanatisme aveugle qui ne permet pas un quelconque discernement sur ce qui se fait et se dit. Le cardinal réprimande enfin les prédications alarmistes qui engendrent la peur des catastrophes imminentes pour le pays et pour le monde si on ne célèbre pas les deux messes réclamées⁵⁷³. Passant outre les décisions de l'autorité ecclésiastique, le mouvement va continuer ses activités. Cependant, la position de l'archevêque portera tant soit peu un coup au mouvement qui verra le nombre de ses membres diminuer.

Néanmoins depuis l'avènement du nouvel Archevêque de Kinshasa, le Cardinal Laurent Monsengwo Pasinya, le groupe semble retrouver un nouveau souffle. Certains actes posés par l'Ordinaire de Kinshasa ont permis de remettre sur table le dossier Nzete Ekauka. En effet, deux semaines après son intronisation, le 3 février 2008, l'archevêque de Kinshasa a institué, le 10 mars 2008, une nouvelle commission théologique et une autre médicale⁵⁷⁴. Par la suite, en 2012, il a parlé de Nzete Ekauka lors de la célébration de la fête de l'Assomption à la paroisse Marie Auxiliatrice, dans le cadre des préparatifs de son Jubilé d'or. S'adressant aux prêtres du Doyenné saint Kibuka, en présence des évêques auxiliaires et d'autres chrétiens, il a demandé de respecter, au nom de Dieu, ceux et celles qui ont la foi au site marial Nzete Ekauka. Le 08 septembre 2015 lors de la célébration eucharistique, il a parlé de l'historique des titres marials

⁵⁷³ *Idem*, *Lettre pastorale du 8 décembre 1999*.

⁵⁷⁴ SINDANI KIANGU, *La Vierge Marie, Mère du désarmement. Témoignages, contestations et interrogations autour de la dévotion mariale à Kingasani I*, op.cit., p.3.

faisant le lien entre Fatima et Notre-Dame du Désarmement. Au cours de cette célébration, une statue de la Vierge de Fatima, se trouvant habituellement au site Nzete Ekauka, a été posée au sanctuaire marial Notre-Dame de la paix de Fatima, dans l'enceinte du Centre pastoral diocésain Lindonge, pour une plus grande visibilité. On a permis aux catholiques de Nzete d'organiser leur culte chaque deuxième mardi du mois au sein du même sanctuaire marial. À notre humble avis, les actes posés par le prélat de Kinshasa peuvent prêter à critique, car pour un groupe qui n'a pas été reconnu officiellement par son prédécesseur, il semble qu'il serait plus opportun d'émettre un texte officiel qui révoquerait l'interdiction précédente. Néanmoins, ils ont permis au curé de la paroisse Marie-Auxiliatrice d'autoriser les membres de ce groupe à œuvrer dans sa paroisse. Ces derniers sont associés aux neuvaines et autres activités paroissiales. Cependant, peu de personnes sont informées des permissions données par l'archevêque actuel et beaucoup de chrétiens et chrétiennes demeurent attachés à la position de l'ancien archevêque.

Par ailleurs, le groupe semble peu structuré. Le voyant gère l'organisation presque seul avec un petit noyau de personnes au sein duquel on trouve un de ses amis, qui coordonne les activités. Le groupe privilégie l'engagement personnel au sein des paroisses où évolue chaque membre.

2.1.5.2. École de Prière Notre-Dame Vierge Puissante

L'histoire du mouvement spirituel dénommé *École de Prière Notre-Dame Vierge Puissante*⁵⁷⁵ est foncièrement liée à deux personnalités : une femme laïque Marie-Alice Ngoy Anzaboy et un prêtre diocésain de Kinshasa Alphonse Marie Kibwila. En amont, ont eu lieu deux types d'expériences personnelles, vécues par chacun d'eux dans leur vie quotidienne, qui

⁵⁷⁵ Dans la suite, nous désignerons ce mouvement par la simple appellation de « École de prière ».

sont à la base de la naissance de ce groupe. La première expérience chez madame Ngoy est le courage qu'elle a eu de rompre son mariage polygamique. La deuxième expérience est la maladie de sa fille pour laquelle elle demandait la guérison. Et pour l'abbé Kibwila, ce sera la recherche de la liberté personnelle et la mort brusque d'un de ses séminaristes. Bouleversé par cette mort subite, il se verra transformé par la Vierge Marie pour servir Dieu autrement qu'auparavant, par la prière et le ministère de la guérison des malades. En aval figure la fondation à partir de 1980, par Madame Marie-Alice Ngoy, alors responsable d'une communauté ecclésiale de base, d'un groupe de prière pour les vocations religieuses à la cathédrale Notre-Dame du Congo à Kinshasa. En effet, pour cette fondation, elle a sollicité, en septembre 1981, l'accompagnement du curé, en la personne du même abbé Alphonse Marie Kibwila. Depuis lors, ce sont les deux personnages, respectivement fondatrice-coordinatrice et directeur spirituel, qui dirigent cette association.

En 1982, pour sortir de la marginalité des structures ecclésiales où il fonctionnait, le mouvement, avec la permission du curé, va s'intégrer aux structures paroissiales. Durant cette période, les initiateurs mettront en place un projet pastoral qui se résume par l'expression « initiation à la prière de profondeur ». Ce projet aura pour objectif d'habiliter les *Bana ya Mama*⁵⁷⁶ à répondre à la parole qui leur est adressée par Dieu dans le plus grand secret du cœur, siège de l'Esprit... Cette mission est au centre de toutes leurs liturgies, de leurs assemblées, de leurs réunions, de leurs activités sociales et de tous leurs ministères⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Nom lingala qui signifie les enfants de Maman (Marie). C'est ainsi que se nomme les membres de l'École de prière.

⁵⁷⁷ ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, ÉCOLE DE PRIÈRE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Fiche de prise de contact, texte photocopié*, 2000, p.10-11, cité par L. SABUNI KITUTU, *La notion de la religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain, op.cit.*, p.98.

En 1989, la fin du mandat de l'abbé Kibwila, comme curé de la cathédrale, oblige le mouvement qui, jusqu'alors, exerçait ses activités dans l'enceinte de la paroisse cathédrale, à aller se réfugier momentanément dans le hangar public de la « foire de Kinshasa », espace réservé aux activités foraines et aux manifestations populaires. Ce déplacement conduira les « Bana ya Mama » à s'organiser en petits comités au niveau de leurs paroisses d'origine, ce qui donnera naissance à des cellules, véritables petites communautés de vie, d'action et de prières. En 1992, à la suite des démarches adéquates, l'École de prière est parvenue à acquérir, en plein centre-ville de Kinshasa, une concession de quatre hectares. Le groupe s'y installe le 30 avril 1992. Au mois de juin de la même année, le Cardinal Etsou, archevêque de Kinshasa, bénit la concession, pose la première pierre de la chapelle et signe le décret provisoire reconnaissant les statuts du groupe. Deux ans plus tard, le 10 septembre 1994, l'Archevêque inaugure officiellement le sanctuaire baptisé « Banneux la Vierge des pauvres »⁵⁷⁸.

Aujourd'hui, l'École, dirigée toujours par les deux personnalités, connaît une grande expansion et a des structures qui comprennent un comité de coordination, un conseil d'administration, des commissions liturgique, médicale, juridique, de développement, de construction et de relations publiques...⁵⁷⁹. Elle a noué des liens de fraternité avec d'autres centres internationaux de spiritualité mariale notamment Kibeho au Rwanda, Médjugorje en Bosnie Herzégovine, Lourdes en France, Banneux en Belgique...

⁵⁷⁸ Notre-Dame de Banneux (ou 'Vierge des pauvres') est le nom sous lequel les fidèles catholiques désignent la Vierge Marie en tant qu'elle serait apparue plusieurs fois à Mariette Beco entre le 15 janvier et le 2 mars 1933, près de chez elle, à Banneux, un village au sud de Liège, en Belgique. Les apparitions mariales ayant été reconnues par l'Église comme authentiques (en 1952) un sanctuaire y fut construit, qui est devenu un centre de pèlerinage très fréquenté.

⁵⁷⁹ ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, BANEUX VIERGE DES PAUVRES ASSOCIATION DES FIDÈLES ÉCOLE DE PRIÈRE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Statuts*, art.9.

L'École de prière se présente volontiers comme « une mission mariale d'initiation »⁵⁸⁰ et « un ministère laïc pluriel » qui fonctionne en tant qu'Association privée des laïcs, selon le code du droit canonique (Canon 298-329). Elle se réfère primordialement aux statuts de l'Association déposés en 1992 ainsi qu'aux *Mibeko*⁵⁸¹, ensemble de textes photocopiés édités en langue locale, le lingala, et qui présentent en détail toute la spiritualité du groupe (prières, chants, enseignements bibliques, calendrier d'activités...).

Dans ses objectifs, l'École de prière entend préserver la manière catholique de célébrer (pratiquer) le culte ou la dévotion mariale. Chaque membre a un apostolat particulier au niveau de la paroisse où il ou elle doit servir d'exemple.

2.1.5.3. Communauté du Magnificat

Un appel à débiter une expérience de vie fraternelle conduit à la naissance de la Communauté du Magnificat. Il fut ressenti au cours du week-end du 3 au 5 septembre 1982 au Centre spirituel Manresa à Kimwenza (Kinshasa), lors d'une récollection réunissant quelques membres du groupe de prière du Renouveau dans l'Esprit de la paroisse Saint Augustin de Lemba. Le premier noyau de la communauté sera formé de cinq couples, ayant pris part à cette récollection : Jonas et Georgette Mukanya, Véronique et Simon Kitsisi, Suzanne et Édouard Bikulu, Anne et Emery Tshidingi, Thérèse et Rombaut Nana. Le 24 décembre 1984, cinq dames célibataires, Marthe Mboma, Marie Biato, Yvonne Nkwimi, Pauline Iyenda et Gorettie, qui discernaient leur vocation, seront invitées à prier avec les couples. En 1985, le noyau des couples

⁵⁸⁰ G. MYANDE, *Qui sommes-nous, blog en préparation sur l'École de prière* (Information donnée par monsieur Myande, administrateur de l'École de prière et chargé de créer ce blog).

⁵⁸¹ M.-A. NGOY ANZABOY, A.-M. KIBWILA YALA, *Mibeko*, 4^{ème} édition, Kinshasa, 2012, p.7, inédit.

sentit le besoin d'un engagement plus formel dans l'expérience qu'il faisait. Trois d'entre eux qui ne partageaient pas cette vision vont se retirer. En septembre de la même année, le groupe restant, au cours d'une récollection au Monastère des Prémontrés, perçut clairement l'appel à vivre une communauté selon l'Évangile, fondée sur la complémentarité des états de vie : celui des couples vivant leur consécration matrimoniale et celui des personnes vivant leur consécration dans le célibat. Bien que vers la fin de cette année, l'entrée massive de membres dans le groupe de Lemba ait donné un envol spectaculaire à la jeune communauté, une crise d'identité et même une crise de vocation éclata et occasionna le départ de plusieurs membres entre 1987 et 1989. Le noyau initial se retrouva de nouveau à Kimwenza pour une refondation de l'expérience communautaire autour de deux appels indissolubles : la consécration (à Dieu à travers différents états de vie) et l'unité. Au cours de cette rencontre, chaque membre donna une réponse liée à son engagement baptismal, engagement qui prend en compte l'amour fraternel⁵⁸². Ainsi, le frère et la sœur dans le groupe seront considérés désormais comme des dons sacrés reçus de Jésus, quels que soient l'intensité de la relation, la nature des sentiments qu'on éprouve à leur égard, le ton des propos...⁵⁸³

La Communauté du Magnificat se définit comme une association privée de chrétiens, conformément au canon 298 du code de droit canonique. Elle réunit en son sein des personnes de différents états de vie : mariés, célibataires, consacrés et prêtres⁵⁸⁴. Son siège social est situé à Kinshasa, Commune de Lemba, sur l'Avenue Labwe numéro 8, dans l'archidiocèse de Kinshasa. Cette Communauté, qui a reçu le décret l'autorisant à fonctionner en 2013⁵⁸⁵, a pour

⁵⁸² Les membres de cette Communauté s'appellent, entre eux, frères et sœurs même s'ils n'ont pas de liens de sang.

⁵⁸³ COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *Vade mecum du membre*, Kinshasa, 2009, p.7-9, inédit.

⁵⁸⁴ *Idem*, *Statuts de la Communauté du Magnificat*, art.1, Kinshasa, 2010, inédit.

⁵⁸⁵ ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, *Décret portant autorisation d'implantation de la Communauté du Magnificat dans l'Archidiocèse de Kinshasa*, Kinshasa, 2013.

fin générale la gloire de Dieu et la sanctification de ses membres (Canon 298) par l'approfondissement de la consécration baptismale, la communion fraternelle et l'évangélisation⁵⁸⁶.

Elle comprend trois types de membres en son sein. Il y a d'abord les membres sympathisants qui sont ceux et celles qui adhèrent à l'esprit ou contribuent à promouvoir les activités de la Communauté, sans engagement formel envers ses statuts, sa charte et ses règlements. Ensuite, les membres engagés qui acceptent de se soumettre aux statuts, à la charte et aux règlements et qui font une promesse solennelle d'engagement devant le Modérateur ou son délégué. Enfin, les membres définitifs qui, ayant parcouru les différentes étapes du cheminement communautaire, se distinguent dans la manière d'incarner l'idéal de la Communauté dans leur vie et font une promesse définitive d'appartenance et de disponibilité à son égard⁵⁸⁷.

La spiritualité de la Communauté est fondée sur trois dons reçus de Jésus en Croix : le don de sa Mère (Jn19,27), le don de son Cœur (Jn19,34) et le don de son Esprit (Jn19,30). La mission de cette Communauté se réalise à travers la compassion, issue de la communion avec le Seigneur, envers ceux et celles qui ont besoin de connaître et d'expérimenter la profondeur de l'amour de Dieu. Sa mission est également de permettre, à travers l'évangélisation, le développement du mystère du Christ et le partage, que tout être humain reçoive la vie. Elle est enfin une volonté de réaliser la vision qui se dégage du Magnificat⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *Statuts de la Communauté du Magnificat*, art.2-3.

⁵⁸⁷ *Idem*, art.6.

⁵⁸⁸ *Idem*, *Vade mecum du membre*, *op.cit.*, p.22.

2.1.5.4. Légion de Marie

La Légion de Marie est née à Dublin en Irlande le 07 septembre 1921 grâce à Franck Duff et une quinzaine de personnes réunies pour méditer le Traité de la vraie dévotion de Saint Louis Marie Grignon de Montfort. Cette première rencontre a fait naître d'autres rassemblements qui ont permis au groupe de se structurer (1925), de déterminer son apostolat, de préciser ses statuts et de rédiger son traité de spiritualité apostolique, le Manuel de la Légion de Marie (1928). Après sa consolidation en Irlande, la Légion de Marie s'est développée, étendant son action d'abord en Grande-Bretagne (1928), puis en Amérique, en Asie (1931) et en Afrique (1933)⁵⁸⁹.

Ce mouvement poursuit la gloire de Dieu par la sanctification de ses membres. Les moyens, qu'il met en œuvre, sont la prière et la collaboration active, sous la direction de la hiérarchie, à l'apostolat de Marie et de l'Église. Son esprit se veut celui même de Marie dont les légionnaires imitent les vertus. La Légion de Marie est fondée sur une foi inébranlable en Dieu et en l'amour qu'il porte à ses enfants et en Marie, considérée comme la médiatrice de toutes les grâces⁵⁹⁰.

La structure de son administration comporte localement le *Praesidium* qui est un groupe de Légionnaires de Marie qui détient l'autorité sur tous ses membres et qui contrôle leurs activités. L'ensemble de deux ou plusieurs Praesidia dans une ville ou un district forme la *Curia*. Celle-ci exerce son autorité sur ses Praesidia, nomme leurs officiers et contrôle la durée de leur mandat, veille à la bonne observation des règlements, leur donne une formation, les contrôle

⁵⁸⁹ YROY, *La Légion de Marie, voir le lien <http://www.mariedenazareth.com/qui-est-marie/frank-duff-1889-1980-et-la-legion-de-marie>, consulté le 08 janvier 2016 lire aussi Frank Duff (1889-1980) et la Légion de Marie, voir le lien <http://www.mariedenazareth.com/qui-est-marie/la-legion-de-marie-y-roy>, lire également, SUIENENS, *Théologie de l'apostolat de la Légion de Marie*, 7^{ème} édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p.57.*

⁵⁹⁰ LEGIO MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, 8^{ème} édition, Dublin, Concilium Legionis Mariae, 1957, p.3-14.

dans l'accomplissement de leurs devoirs et dans la direction de leurs Praesidia, exige d'eux un rapport annuel, examine leurs travaux et s'informe de leurs expériences... Les Curiae à leur tour sont sous contrôle du Comitium.

Dans sa structure administrative figurent également la *Regia*, le *Senatus* et le *Concilium legionis*. La première est un Conseil supplémentaire dont le but est d'administrer un territoire trop vaste pour un Comitium et trop restreint pour un Senatus. La seconde est un Conseil nommé pour exercer l'autorité sur une région. Les fonctions qu'il exerce sur les Conseils et les Praesidia lui sont déléguées par le Concilium. Et la troisième est un Conseil central investi de l'autorité administrative suprême de la Légion de Marie⁵⁹¹.

Au Congo-Kinshasa, la Légion de Marie a commencé dans la Province Orientale précisément à Isangi en 1936, grâce à Ruby Dennisan, appuyée par les religieux de la Compagnie de Marie (Pères Montfortains). Dans la capitale Léopoldville (aujourd'hui Kinshasa), le mouvement fut introduit vers les années 1953-1954, avec l'accord de Mgr Scalais, alors vicaire apostolique de Léopoldville. Les premiers membres du mouvement furent des anciens de l'Action Catholique, déçus par ses modestes ambitions et performances de celle-ci et aussi attirés par la nouveauté. Si le mouvement a connu une expansion rapide dans les paroisses congolaises, c'est grâce à ses méthodes basées sur les contacts personnels, les visites à domicile, le quadrillage de la ville en Praesidia, Comitium et Senatus⁵⁹². Cet accroissement sera également favorisé par le fait que les missionnaires, qui ont évangélisé le Congo d'après l'Indépendance, se sont appuyés sur la Légion de Marie pour en faire une véritable colonne vertébrale de l'apostolat paroissial à Kinshasa. Aujourd'hui, il ne sera pas tout à fait exagéré de soutenir que toutes les paroisses de

⁵⁹¹ *Ibidem*, p.64-81.

⁵⁹² J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997, op.cit.*, p.69-70.

l'archidiocèse de Kinshasa, pour ne pas dire de la RDC, possèdent en leur sein ce mouvement. Déjà en 2002, lors de la commémoration du 80^{ème} anniversaire de ce mouvement mondial, à Kinshasa, la Légion comptait en son sein 4 Regina, 83 Comitua, 1078 Curiae, 7635 Praesidia, 164.866 légionnaires actifs et 64.172 légionnaires auxiliaires. Les trois paroisses qui ont fait partie de nos recherches sur ce groupe, permettent de confirmer l'ampleur du travail pastoral abattu par les Légionnaires, travail dont nous parlerons lorsque nous évoquerons l'engagement sociopolitique de ce mouvement.

2.1.6. Présentation du questionnaire

Nous avons élaboré quatre séries de questions précédées de quelques questions de précision sur chaque groupe (voir l'annexe 1). La première série concerne la place de la Vierge Marie et du culte marial dans chacun des mouvements étudiés. La deuxième porte sur l'engagement apostolique (apostolat) de ces mouvements. Par apostolat, nous sous-entendons l'activité par laquelle les chrétiens et les chrétiennes participent à la mission d'évangélisation de l'Église. Selon le Décret sur l'apostolat des laïcs, son but est d'évangéliser et de sanctifier les personnes et de renouveler l'ordre temporel⁵⁹³. Le troisième type de questions porte sur l'engagement sociopolitique des mouvements marials. L'engagement sociopolitique dont nous parlons prend en compte le combat pour une société éprise de justice, de paix, d'égalité et d'équité complètes entre les femmes et les hommes dans tous les domaines de la vie, de prospérité, de bonne gouvernance et de dignité pour tous et pour toutes.

⁵⁹³VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs, Apostolicam Actuositatem*, n°6-7.

Tout en reconnaissant les interconnexions pouvant exister entre l'engagement apostolique et l'engagement sociopolitique, la distinction faite entre les deux a tenu compte du constat de l'évolution de ces engagements au sein des mouvements d'action catholique des premières et deuxièmes générations comme nous l'avons vu au premier chapitre de la troisième partie. Nous voulions savoir si l'engagement apostolique, à tendance sociocaritative, qui était l'apanage de deux premières générations des mouvements d'action catholique, avait évolué vers un engagement sociopolitique ou s'était mué en statu quo. La quatrième série de questions se focalise sur la façon dont la Vierge Marie et le culte marial leur viennent en aide dans ces engagements. Ces questions sont ouvertes et non limitatives. Elles laissent aux personnes interrogées toute la latitude dans la réponse à donner⁵⁹⁴.

2.2. Dépouillement du questionnaire et analyse des résultats.

Le dépouillement du questionnaire se fera en quatre étapes selon les objectifs assignés à la recherche terrain et les séries de questions posées. La première étape concerne les questions portant sur la place de la Vierge Marie et du culte marial dans des groupes ciblés. La deuxième étape s'occupe de l'engagement apostolique. La troisième série se penche sur les questions concernant l'engagement sociopolitique au sein de chaque groupe. La quatrième série touche l'apport de la figure de Marie et du culte marial dans ces engagements. Dans le dépouillement et le choix des réponses, nous avons procédé de la manière suivante : nous avons commencé par mettre de côté les réponses de chaque personne interviewée. Ensuite, nous avons regroupé les

⁵⁹⁴Au sujet de types de questions, lire R- J., GRAVEL, *La méthodologie du questionnaire. Guide à l'usage de l'enquêteur, op.cit.*, p.25-36.

réponses identiques des membres d'un même groupe. Celles-ci ont été mises en parallèles avec celles des autres groupes pour voir leur fréquence afin de les rassembler dans une rubrique et les évaluer en pourcentage.

2.2.1. Dépouillement des questions sur la place de la Vierge Marie et du culte mariale dans les mouvements marials analysés

Question n°1 : Qui est Marie selon vous ?

Tableau III. Conception des enquêtés/és sur la Vierge Marie

Conception sur Marie								
	Mère (de Dieu, du Christ, de l'Église)		Mère (des familles, des pauvres, du Désarmement), Patronne du Congo, Vierge Puissante		Notre Dame (de la Paix, de la miséricorde, du perpétuel secours, de la Sagesse)		Reine (de la Paix, des Apôtres, du Monde)	
Groupes	Eff⁵⁹⁵.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	14	93,3	11	73,3	11	73,3	10	66,6
Légion de Marie	27	90	24	80	24	80	22	73,3
École de Prière	13	86,6	14	93,3	14	93,3	13	86,6
Magnificat	13	86,6	12	80	12	80	11	73,3
Total⁵⁹⁶	67	89,3	61	81,3	61	81,3	56	74,6

⁵⁹⁵ Dans ce tableau, Eff. signifie effectif. Il indique l'effectif du nombre de personnes de chaque groupe qui ont répondu à chacune des questions. Il en sera de même pour le reste de tableaux.

⁵⁹⁶ Le total correspond à la somme de l'effectif de personnes de tous les groupes qui ont donné le même type de réponses à une question donnée. Le premier pourcentage d'une rubrique correspond au nombre de personnes qui ont donné le même type de réponses dans un même groupe. Le pourcentage de la dernière rubrique équivaut au total des pourcentages des réponses données par les membres de tous les groupes à une question donnée. Il en sera également de même pour le reste de tableaux.

Commentaire : Il s'observe que 89,3% des enquêtés/es invoquent Marie sous le titre de Mère dans sa relation avec Dieu, avec le Christ et avec l'Église. Ce sont des titres qui accordent à Marie certains privilèges que l'Église dit essentiels. Les autres titres, bien qu'issues des prières que l'Église a approuvées ou des apparitions de Marie, prennent respectivement en compte la situation de crise globale que traverse la RDC, la vie de chaque groupe, la vie des familles dans leur ensemble et le quotidien de chaque membre. Dans la visée des titres marials en lien avec la situation sociopolitique de crise que traverse le Congo, l'accent est mis sur Marie comme Patronne du pays, Mère du Désarmement, Notre-Dame de la Paix et Reine de la Paix. Tous ces titres figurent dans le lot de ceux qui ont récolté respectivement 82,3% et 74,6% de l'assentiment des personnes interrogées. De tous ces titres, celui de Mère du Désarmement est typiquement congolais. Mis en relief suite aux apparitions de Nzete Ekauka (1985), il commence à être intégré par les adeptes des autres groupes marials. De l'avis des personnes interrogées, Marie mérite un tel titre (Mère du Désarmement) et une telle reconnaissance au regard du rôle qu'elle a joué dans l'histoire récente de la RDC⁵⁹⁷. Dans l'optique des titres en relation avec la vie des groupes, celle de leurs familles ou de chaque membre, la primeur est accordée au titre de Mère (des familles, des pauvres, 81,2%) et de Notre-Dame (du Perpétuel Secours, de la Miséricorde...81,2%). Vierge puissante fait allusion à la puissance d'intercession de la Vierge Marie, elle qui leur obtient tout ce qu'ils et elles demandent à Jésus.

⁵⁹⁷ Pour les personnes enquêtées, si plusieurs bains de sang ont été évités à Kinshasa, c'est suite à l'intervention de Marie qu'elles ont invoquée notamment durant le mois de mai 1997 à la veille de l'entrée de Kabila père. Ces personnes sont convaincues que c'est grâce à la Mère du désarmement que les militaires de Mobutu, bien que surarmés, ont pris la fuite sans combattre. Rappelons que les responsables de l'Églises catholique et bien d'autres avaient, à l'époque, appelés aux prières intenses durant ce mois de mai 1997, mois de Marie, pour épargner la ville de bain de sang à l'entrée de Kabila père.

Question n°2 : Quel rôle joue Marie dans votre vie (personnelle) (comme groupe) ?

Tableau IV. Rôle de Marie dans la vie des personnes enquêtées

Rôle de la Vierge Marie								
	Mère (spirituelle et biologique)		Celle qui intercède dans les difficultés		Celle qu'on consulte avant toute réalisation		Celle qui nous obtient des grâces divines pour notre salut éternel	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	12	80	12	80	12	80	10	66,6
Légion de Marie	27	90	26	86,6	26	86,6	24	80
École de Prière	13	86,6	14	93,3	14	93,3	12	80
Magnificat	13	86,6	10	66,6	10	66,6	11	73,3
Total	64	85,3	62	82,6	62	82,6	57	76

Commentaire : Remarquons que 85,3% des personnes interrogées pensent que la Vierge Marie joue le rôle de (ma) Mère à la fois spirituelle et *biologique*⁵⁹⁸. Ce rôle est à mettre en lien avec la relation personnelle que chaque adepte, des mouvements marials, entretient avec la Mère de Jésus. Il révèle également le respect, la confiance, l'espoir placé en elle qui, selon 82,6% des personnes interrogées, intercède pour elles dans les difficultés éprouvées dans la vie quotidienne. Plusieurs membres ont témoigné des réponses obtenues en termes de guérison, de travail, de réussite aux examens, d'enfants obtenus pour des couples stériles suite à

⁵⁹⁸ Selon l'explication de certaines personnes interrogées, la Vierge Marie est devenue presque comme leur mère biologique.

l'intercession de la Vierge Marie. Dans l'optique et en lien avec l'engagement apostolique et sociopolitique des membres, 82,6% affirment qu'elle est celle qu'ils consultent avant toute entreprise importante. En dernier ressort, 76% des personnes interviewées soutiennent que Marie est celle qui leur obtient les grâces auprès de Dieu pour leur salut.

Question n°3 : *Quel type de femme (qualités) voyez-vous en Marie ?*

Tableau V. Type de femme vue en Marie

Type de femme								
Groupes	Femme extraordinaire, au-dessus des autres femmes		Femme de prière, de travail, de foi, de vertus, de valeurs		Femme de patience, de discrétion, de silence, de souffrance, d'humilité		Modèle (de femme, pour les femmes, d'éducatrice), Femme libérée et libératrice	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	14	93,3	12	80	11	73,3	10	66,6
Légion de Marie	27	90	25	83,3	22	73,3	20	66,6
École de Prière	14	93,3	13	86,6	11	73,3	10	66,6
Magnificat	12	80	11	73,3	10	66,6	9	60
Total	67	89,3	61	81,3	54	72	49	65,3

Commentaire : Nous observons que sur 75 personnes interrogées 67, soit 89,3%, voient en Marie une femme extraordinaire et la mettent au-dessus des autres femmes. Cette considération est soutenue pour diverses raisons, en l'occurrence le fait qu'elle ait été choisie et bénie par Dieu

et le fait qu'elle ait joué un rôle capital dans l'Économie du Salut. Elle l'est également puisque maman attentionnée aux problèmes de chacun et de chacune et qu'elle y trouve toujours une solution. Soixante-et-une personnes interrogées soit 81,3%, trouvent qu'elle est une femme de foi, de prière, de vertus, de travail. Cinquante-quatre, soit 72%, la considèrent comme une femme de patience, de discrétion, de silence, de souffrance et d'humilité. Cette conception est soutenue par le fait que Marie a accepté la volonté de Dieu sans discussion et bien qu'étant Mère de Dieu, elle est restée humble et gardait tout dans son cœur. Femme de souffrance fait allusion à l'attitude de Marie au pied de la croix, attitude qui, selon les dires des enquêtés/es, peut nous aider à supporter la souffrance. Quarante-neuf personnes, soit 65,2%, disent que Marie est modèle de femme et pour les femmes mais aussi modèle d'éducatrice. Ces qualités sont mises en lien avec les vertus de foi, de travail, de patience, de silence, d'humilité citées-ci-haut. Dans cette rubrique, Marie est aussi considérée comme une femme libérée et libératrice. Cette conception émane en grande partie des membres de la Communautés du Magnificat qui se réfèrent souvent aux paroles dites par Marie dans son cantique (le Magnificat).

Question n°4 : Quelles sont les pratiques de dévotion mariale que vous avez en privé ou en groupe ?

Tableau VI. Les pratiques de la dévotion mariale

Pratiques de la dévotion mariale								
	Chapelet, rosaire, neuvaines, autres prières mariales		Louange à travers les chants, les litanies, les processions		Pèlerinages, allumage des bougies, pénitences		Témoignage de vie, engagement au sein de l'Église et de la société	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100	12	80	10	66,6	8	53,3
Légion de Marie	30	100	27	90	24	80	18	60
École de Prière	15	100	12	80	12	80	11	73,3
Magnificat	15	100	10	66,6	9	60	11	73,3
Total	75	100	61	81,3	55	73,3	48	64

Commentaire : Nous observons que le chapelet, le rosaire, les neuvaines et les autres prières mariales arrivent en première position dans le lot des pratiques mariales de ceux et celles qui ont pris part à notre enquête : 100% des participants/es s'y adonnent. La louange mariale (à travers les chants, les litanies et les processions), placée en deuxième position de leurs pratiques de la dévotion mariale, récolte 81,3 %. Les pèlerinages, l'allumage de bougies et les pénitences arrivent en troisième rang avec 73,3%. Enfin 63,8% admettent que le témoignage de vie, l'engagement au sein de l'Église et de la société font partie des pratiques de leur dévotion à

Marie. Comme on peut le remarquer, tous ces exercices sont des pratiques extérieures de la dévotion mariale selon ce qu'enseigne Saint Louis-Marie Grignion de Montfort⁵⁹⁹.

Question n°5 : En dehors des pratiques mariales prévues par l'Église, quelles sont celles qui vous sont propres ?

Tableau VII. Pratiques mariales propres aux groupes

Pratiques mariales propres aux groupes						
	Chants marials		Prières mariales		Port et impression de pagnes à effigies de Marie	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100	15	100	12	80
Légion de Marie	30	100	30	100	27	90
École de Prière	15	100	15	100	13	86,6
Magnificat	15	100	15	100	10	66,6
Total	75	100	75	100	62	82,6

Commentaire : Observons que 100% de personnes enquêtées trouvent dans la composition des chants marials une pratique de dévotion mariale qui leur est propre. La même proportion (100%) opte pour les prières mariales composées par eux-mêmes comme une des manières spécifiques de rendre un culte à Marie. Quatre-vingt-deux pour cent des participants/es sont d'avis que le

⁵⁹⁹ L-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2016, n°116.

port et l'impression des pagnes à effigie de Marie font partie des pratiques mariales qui leur sont particulières.

2.2.2. Dépouillement des questions sur l'engagement apostolique (apostolat) des mouvements marials

Question n°6 : Votre groupe a-t-il un engagement apostolique (apostolat) ?

Tableau VIII. Engagement apostolique dans les mouvements marials

Groupes	Opinions	Effectifs	%
Nzete Ekauka	Oui	15	100
École de Prière	Oui	15	100
Légion de Marie	Oui	30	100
Magnificat	Oui	15	100
Total		75	100

Commentaire : Nous constatons que 100% des personnes interrogées approuvent l'existence d'un engagement apostolique au sein de leur groupe. L'engagement apostolique fait partie des objectifs poursuivis par ces groupes comme on le trouve inscrit dans certains de leurs documents de base. Ainsi, au sein de la communauté du Magnificat, il se situe au cœur de sa mission. Il transparaît dans l'un de ses aspects qui est l'évangélisation. Pour cette Communauté, l'une des finalités, poursuivies par chaque membre, est celle d'être ferment pour la transformation de la société à partir du travail de chacun/e et des engagements communs dans les œuvres d'évangélisation⁶⁰⁰. À l'École de prière, l'engagement apostolique, systématisé dans son livret

⁶⁰⁰ COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *Vade mecum du membre*, op.cit., p.19-22.

de base « Mibeko », fait de cette École non pas seulement un lieu d'apprentissage de la prière mais aussi celui d'initiation à l'engagement au nom de la foi. S'inspirant du principe de saint Benoît, *Ora et Labora*, cet engagement est rendu visible au sein de la paroisse où évolue chaque membre, dans son milieu de vie et également à l'École de prière à travers les différentes commissions⁶⁰¹. Au sein de la Légion de Marie, l'engagement apostolique est au centre de la vie et constitue, avec la prière, des moyens qui permettent d'atteindre son but. Sous la coupe de l'Ordinaire du lieu et du curé de paroisse, la Légion de Marie s'engage dans toutes les formes d'action jugées utiles au bien de l'Église, des personnes assistées et qui sont à la portée des Légionnaires comme le stipule le Manuel⁶⁰². Quant à Nzete Ekauka, avec la place que l'actuel archevêque de Kinshasa lui accorde, quelques paroisses ouvrent la porte à certains de ses membres pour y exercer leur apostolat qui, par ailleurs, se limite à ce que les curés leur demandent de faire (animation de chemin de croix, direction de l'adoration, du chapelet, visite aux malades, etc.).

⁶⁰¹ M.-A. NGOY ANZABOY ET A.-M. KIBWILA YALA, *Mibeko*, *op.cit.*, p.23.

⁶⁰² LEGIO MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, *op.cit.*, p.3.

Question n°7 : *Quels types d'engagement apostolique privilégie votre groupe : collectif ou individuel ?*

Tableau IX. Types d'engagement apostolique privilégiés

Types d'engagement		
	Individuel et collectif	
Groupes	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100
Légion de Marie	30	100
École de Prière	15	100
Magnificat	15	100
Total	75	100

Commentaire : Constatons que 100% des personnes ayant pris part à notre enquête privilégient un engagement apostolique à la fois collectif et individuel. L'engagement collectif est celui que le Décret sur l'apostolat des laïcs appelle « apostolat organisé ». Les chrétiens et les chrétiennes l'exercent dans leur communauté familiale, dans leur paroisse, dans leur diocèse ou dans les groupements libres dans lesquels ils auront choisi de se réunir⁶⁰³. Dans le cadre de notre enquête, cet engagement est réalisé par tous les membres du groupe, selon les modalités déterminées par les responsables et les documents de base auxquels nous avons fait allusion à la question précédente. Cet engagement constitue l'une des missions de chaque groupe choisis lors de sa fondation. Quant à l'engagement apostolique individuel, il correspond à celui que chaque membre du groupe peut réaliser en dehors de ce que prévoit l'apostolat collectif.

⁶⁰³ VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs, Apostolicam Actuositatem*, n°18.

Question n°8 : Dans quels domaines exercez-vous votre apostolat collectif ?

Tableau X. Domaines d’apostolat collectif des mouvements marials

Domaines d’apostolat collectif								
	Apostolat de la miséricorde (visite aux malades, aux prisonniers, aide aux déshérités)		Apostolat paroissial (catéchèse, liturgie, sacrement, famille...)		Éducation (Enseignement dans les écoles et centres de formation)		Santé (Soins aux malades, aux vieillards...)	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	9	75	9	75	0	0	0	0
Légion de Marie	30	100	30	100	0	0	0	0
École de Prière	15	100	10	66,6	12	80	10	66,6
Magnificat	12	80	12	80	13	86,6	10	66,6
Total	66	88	61	81,3	25	33,3	20	26,6

Commentaire : Nous observons quatre domaines où les adeptes des mouvements marials exercent leur apostolat collectif : l’apostolat de la miséricorde (visite aux malades, aux prisonniers, aide aux déshérités), l’apostolat paroissial (catéchèse, liturgie, sacrement, famille...), l’éducation (enseignement dans les écoles et les centres de formation) et la santé (soins aux malades, aux vieillards...). Si l’apostolat de la miséricorde (88%) et l’apostolat paroissial (81,3%) sont les domaines privilégiés par tous les groupes collectivement, ceux de

l'éducation (33,3%) et de la santé (26,6%) sont l'apanage de l'École de prière et de la Communauté du Magnificat. La raison d'une telle différence se trouve dans l'organisation de chaque groupe. Ainsi pour la Légion de Marie, ses domaines d'engagement à un apostolat collectif sont suggérés par le Manuel (auquel s'en tiennent les légionnaires de Kinshasa) qui propose la visite des hôpitaux et des cliniques psychiatriques, le travail pour les éléments les plus misérables et les plus délaissés de la population, les visites à domicile, le recensement de la paroisse, les œuvres en faveur de la jeunesse, l'apostolat pour les soldats et les marins, le recrutement et la formation des auxiliaires, le travail pour la mission, les services divers dans la paroisse⁶⁰⁴. Pour Nzete Ekauka, des raisons d'ordre organisationnel et aussi la non reconnaissance du groupe par la hiérarchie de l'Église réduisent le déploiement du groupe dans d'autres structures aussi bien paroissiales que sociétales. La Communauté du Magnificat réalise son apostolat collectif dans la pastorale de la miséricorde auprès des personnes considérées comme des « exclus de la société et de la vie chrétienne » notamment les prisonniers pour qui la Communauté organise un apostolat d'écoute et de guérison intérieure au sein de deux grandes prisons de Kinshasa (Le Centre pénitentiaire de rééducation de Kinshasa et la Prison militaire de Ndolo). Outre les prisonniers, la Communauté s'engage auprès des malades en développant une action de lutte contre la stigmatisation due au VIH/SIDA ainsi qu'un service dans les Soins palliatifs à domicile⁶⁰⁵ (SPD) pour les malades grabataires et ceux en phase terminale de la maladie. Cette dernière expérience a été structurée en trois volets : soins d'hygiène, soins médicaux et aide psychosociale. A ce niveau, la Communauté assure également

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p.295-220.

⁶⁰⁵ Au sujet des soins palliatifs, la Communauté a publié un certain nombre d'ouvrage : COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *L'accompagnement*, Col. Soins palliatifs à domicile, Kinshasa, 2008 ; idem, *L'hygiène. Protection contre les maladies*, Col. Soins palliatifs à domicile, Kinshasa, 2008; idem, *Totala bango na miso ya sika, Etumba mpo na Kotika kosundola bat oba zali na VIH/SIDA*, Kinshasa, 2008, Idem, *Soins palliatifs à domicile. Manuel d'initiation à la prise en charge*, Kinshasa, 2006.

l'accompagnement spirituel des personnes du troisième âge dans deux homes de vieillards de Kinshasa⁶⁰⁶. Dans le domaine de l'éducation, à travers l'enseignement, cette Communauté gère une dizaine d'écoles maternelles, primaires et secondaires à travers la ville de Kinshasa. Quant à l'École de prière, son engagement apostolique est géré par les commissions, construction et développement (CODEV), qui ont pour mission de concevoir des projets et de mettre en application l'ensemble des programmes de développement de l'École de prière au plan spécialement socio-économique (santé, éducation, projets d'autofinancement...). La sous-commission « Groupe social ou Caritas » est chargée de la collecte et de la gestion des fonds et autres biens matériels destinés aux déshérités, à la visite des « Bana ya Mama » malades, à la programmation des visites dans les hôpitaux, les prisons, les hospices ainsi que des préparatifs lointains ou immédiats de ces visites⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ FIAT, « La Communauté du Magnificat », voir le site <http://www.associationfiat.com/blog/2015/communaute-du-magnificat/>, consulté le 24 janvier 2016.

⁶⁰⁷ *Idem*, art.15.

Question n°9 : Dans quels domaines exercez-vous votre apostolat personnel ?

Tableau XI. Domaines d’apostolat personnel ?

Apostolat personnel				
	Apostolat de la miséricorde		Apostolat paroissial	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	9	60	3	20
Légion de Marie	18	60	6	40
École de Prière	7	46,6	4	26,6
Magnificat	7	46,6	4	26,6
Total	41	54,6	17	22,6

Commentaire : Remarquons que 54,6% des personnes visées par l’enquête se livrent à l’apostolat de la miséricorde. 22,6% s’engagent dans les domaines de l’apostolat paroissial. Rappelons ici que ces apostolats individuels sont ceux que certains membres des groupes analysés réalisent en dehors de ce que prévoit l’apostolat collectif de leurs mouvements. Nous constatons également qu’il y a moins d’engagement personnel à ce niveau à cause certainement du même type d’apostolat qui est le même que celui que l’on réalise au niveau collectif.

2.2.3. Questions sur l'engagement sociopolitique des mouvements marials

Question 10 : Votre groupe a-t-il un engagement sociopolitique pris dans le sens de combat pour une société éprise de justice, de paix, d'égalité (entre les femmes et les hommes dans tous les domaines de la vie), de bonne gouvernance ? Ou encore dans le sens de prise de position de manière active sur les problèmes politiques et sociaux, de travail avec les institutions gouvernementales ou avec les partis politiques (pour trouver des solutions aux problèmes de la société) ?

Tableau XII. Engagement sociopolitique dans les mouvements marials

Groupes	Opinions	Effectifs	%
Nzete Ekauka	Oui	15	100
École de Prière	Oui	15	100
Légion de Marie	Oui	30	100
Magnificat	Oui	15	100
Total		75	100

Commentaire : D'une manière générale, toutes les personnes qui ont pris part à notre enquête (100%) ont reconnu le principe et la réalité de l'existence de l'engagement sociopolitique au sein de leur groupe. Cependant, des différences existent quant aux types et aux domaines précis de cet engagement, comme nous le verrons dans les questions qui suivent.

Question 11 : *Quels types d'engagement sociopolitique privilégie votre groupe : collectif ou individuel ?*

Tableau XIII. Types d'engagement sociopolitique privilégiés

Types d'engagement sociopolitique privilégiés				
	Collectif		Individuel	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100	10	66,6
Légion de Marie	10	33,3	26	86,6
Magnificat	9	60	12	80
École de Prière	10	66,6	12	80
Total	44	58,6	60	80

Commentaire : Nous remarquons que les mouvements étudiés combinent les deux types d'engagement sociopolitique : l'engagement collectif (un ensemble de prise de parole ou d'actes posés par le groupe dans le sens des revendications pour faire changer ce qui ne marche dans le pays) et l'engagement individuel (ici chaque membre est libre de poser des actes, de réaliser des activités sociopolitiques, au nom de sa foi et comme patriote, sans nécessairement faire référence au groupe). Cependant nous constatons un écart entre l'engagement sociopolitique collectif et l'engagement sociopolitique individuel au sein des groupes. Trois groupes (École de Prière, Magnificat, Légion de Marie) se focalisent fortement sur l'engagement sociopolitique individuel mais faiblement sur l'engagement sociopolitique collectif. Cette marge se justifie par le fait que ces trois groupes dépendent en grande partie de la hiérarchie de l'Église qui leur a

accordé l'approbation. Ils suivent donc les recommandations de cette hiérarchie, qui, en matière d'engagement (socio)politique, privilégie avant tout l'engagement individuel⁶⁰⁸. D'autres raisons seront évoquées dans la question suivante. Par contre, Nzete Ekauka échappe à cette règle d'autant plus que malgré l'intérêt que l'archevêque de Kinshasa accorde à ce groupe comme signalé supra, il ne lui a pas encore accordé cette reconnaissance et qu'il jouit d'une liberté relative qui lui permet de combiner les deux types d'engagement sociopolitique.

Question n°12: *Pour quelle(s) raison(s) votre groupe préfère-t-il moins l'engagement sociopolitique collectif?* (Pour trois groupes)

Tableau XIV. Raisons de l'engagement sociopolitique collectif

Raisons de la préférence moindre pour l'engagement sociopolitique collectif						
	Ce n'est pas la mission du groupe		La situation du monde politique et l'insécurité		Notre engagement est d'ordre spirituel	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Légion de Marie	26	86,6	20	66,6	18	60
École de Prière	15	100	10	66,6	9	60
Magnificat	15	100	10	66,6	9	60
Total	56	93,3	40	66,6	36	60

⁶⁰⁸VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs, Apostolicam Actuositatem*, n°16

Commentaire : Nous observons que 93,3% des enquêtés/es (ici le calcul est fait à partir de 60 membres de trois mouvements) attribuent leur faible préférence à l'engagement sociopolitique collectif au fait que celui-ci n'est pas la mission première du groupe. Cet argument peut être mis en relation avec celui avancé par le 60% des enquêtés/es qui soutiennent que leur engagement premier est d'ordre spirituel. L'on comprend donc la séparation entre le spirituel (qu'on pense être plus important) et le social (moins important). Les deux tiers des personnes interviewées attribuent ce moindre penchant vers l'engagement sociopolitique collectif au fait que dans la mentalité commune en RDC, le monde politique passe pour un monde corrompu, immoral, un monde où règnent l'injustice, le vol, le mensonge, etc. Quant à la crainte de s'engager en politique, manifestée par certains adeptes de ces mouvements, elle provient du fait que ceux et celles qui se lèvent, pour s'opposer au pouvoir en place, ont souvent couru le risque de perdre la vie.

Question n°13 : Dans quels domaines réalisez-vous votre engagement sociopolitique collectif

?

Tableau XV. Domaines de l'engagement sociopolitique collectif

Domaines d'engagement sociopolitique collectif.								
Groupes	Paix		Situation des femmes		Justice		Changements politiques	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete	15	100	12	80	10	66,6	15	100
Ekauka								
Légion de Marie	30	100	30	100	24	80	20	66,6
École de Prière	15	100	15	100	12	80	11	73,3
Magnificat	15	100	15	100	12	80	10	66,6
Total	75	100	72	96	58	77,3	56	74,6

Commentaire : Nous observons quatre domaines sur lesquels les membres de ces groupes mettent l'accent dans leur engagement sociopolitique collectif, en l'occurrence la paix (100%), la situation des femmes (96%), la justice (77,3%) et le changement politique (74,6%). La justice et la paix sont mises en exergue dans le contexte de différentes guerres qui ont lieu au Congo Kinshasa et leur lot de conséquences que nous avons énumérées au chapitre premier de cette partie. La situation des femmes est mise en avant plan à cause du contexte actuel, de ce pays, qui montre que les problèmes liés aux conditions de vie des femmes restent profondément perceptibles et se sont même accentués, prenant des proportions démesurées, en ce qui concerne surtout les violences de type sexuels, du fait de la guerre et des conflits récurrents. Le changement au niveau politique est souhaité puisque depuis la dictature de l'époque de Mobutu

jusqu'à nos jours, la situation sociopolitique reste stagnante. Les membres des mouvements étudiés aspirent de tous leurs vœux à l'avènement d'un nouveau type de responsables politiques en RDC.

Question n°14 : *Dans quels domaines exercez-vous votre engagement sociopolitique individuel ?*

Tableau XVI. Domaines d'engagement sociopolitique individuel

Engagement sociopolitique personnel						
	Partis politiques		Organisations Non Gouvernementales		Syndicats	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	12	80	11	73,3	5	33,3
Légion de Marie	24	80	23	76,6	6	20
École de Prière	12	80	11	73,3	5	33,3
Magnificat	12	80	10	66,6	4	26,6
Total	60	80	55	73,3	20	26,6

Commentaire : Certains membres des mouvements mariaux étudiés réalisent leur engagement sociopolitique individuel au sein de partis politiques (80%), d'autres dans des Organisations non gouvernementales (73,3%) et d'autres encore dans des syndicats (26,6%). Puisqu'il s'agit d'un engagement individuel, il leur est demandé d'être des témoins dans ces milieux. Le danger de ce type d'engagement peut être celui de participer à l'autoritarisme étatique actuel. Les

personnes engagées sociopolitiquement de cette manière peuvent consolider les injustices, les guerres et la pauvreté dans ce pays.

Question n°15 : Qu'est-ce que vous faites concrètement et qui amènerait des changements dans les domaines de justice, de paix et de changements politiques ?

Tableau XVII. Réalisation dans différents domaines.

Ce que les groupes font dans les différents domaines								
Groupes	Prières, pénitences, pèlerinages...		Témoignage de vie des membres		Formation et conscientisation (des membres et politiciens/nes)		Participations aux actions de l'Église	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100	12	80	12	80	10	66,6
Légion de Marie	30	100	30	100	30	100	25	83,3
École de Prière	15	100	15	100	15	100	12	80
Magnificat	15	100	15	100	15	100	10	66,6
Total	75	100	72	96	72	96	57	76

Commentaire : Nous trouvons quatre sortes d'actes posés par les mouvements d'action catholique étudiés dans les domaines de la justice, de la paix et du changement politique : les réalisations spirituelles (prières, pénitences, pèlerinages...), le témoignage de vie des membres, la formation et la conscientisation (des membres et des politiciens/nes) et la participation aux actions de l'Église. Parlant de l'engagement sociopolitique dans son aspect de prière, tous les

groupes⁶⁰⁹ s’y adonnent presque de la même manière : ils prient pour l’avènement de la paix et de la justice dans le pays. Ils demandent à Dieu, par l’intercession de la Vierge, de toucher les cœurs des responsables politiques dans leur manière de diriger le pays. On note également à ce niveau une intensification de certains exercices spirituels (du culte marial) à chaque fois qu’il y a une situation particulière au pays. S’agissant du témoignage de vie des membres comme d’une forme d’engagement sociopolitique, ces groupes exhortent ceux-ci à être artisans et artisanes de changement par l’exemple. Ils militent pour le changement de l’intérieur, le changement des habitudes⁶¹⁰. Ils invitent leurs membres à être sel et lumière là où ils et elles vivent et travaillent. Quant à la formation et à la conscientisation aussi bien des membres que des politiciens et politiciennes, chaque groupe s’y attache à sa manière. Pour les adeptes de l’École de prière, ces formations sont organisées par la Commission « Familles et Nation » et ont lieu la première et la troisième semaines de chaque mois. On y invite des spécialistes pour venir former les « Bana ya Maman » sur des questions touchant la vie politique du pays. Cette École profite de la présence de certains politiciens et politiciennes qui viennent se faire accompagner

⁶⁰⁹ Si l’on peut reconnaître à tous les groupes cet engagement spirituel pour qu’il y ait changement dans les domaines précités, la régularité de cet engagement se trouve au sein des groupes Nzete Ekauka et à l’École de Prière. En effet, Nzete Ekauka est devenu un lieu de production des prières pour la cause du pays. Ces prières accompagnent les grands moments de la vie du Congo Démocratique. Ainsi en 2001, alors que Kabila père venait d’être tué et que le peuple congolais était placé devant un grand désespoir de son lendemain, Raphaël pria en appelant une pluie de paix, de justice, de grâce, d’amour, d’espérance, de foi, de persévérance, de fidélité, d’unité et de miséricorde. En 2006, devant l’incertitude qui précédait et suivait les élections, Raphaël pria également pour l’avènement de la véritable paix en RDC. Il demanda que les esprits des Congolais et des Congolaises soient éclairés par la lumière sainte du ciel pour la réussite des élections démocratiques et transparentes, dans la paix et la dignité de la personne. De même, Raphaël a adressé une supplication prophétique, à la manière d’Abraham, afin que la Vierge Immaculée, Mère du Désarmement, obtienne de son Fils, la grâce particulière des pluies de paix, de réconciliation, de miséricorde et de justice pour que le chaos soit effacé à Kinshasa entre le 18 et le 19 novembre 2006. Pas plus tard que le dimanche 03 janvier 2016, au site Nzete Ekauka, Minga a adressé une grande prière à la Vierge pour les différentes échéances politiques prévues en RDC notamment le dialogue, les élections et autres... Quant à l’École de prière, elle a décrété la première et la troisième semaines de chaque mois comme des moments-clés pour confier la situation du pays entre les mains de la Vierge Marie.

⁶¹⁰ Il s’agit de mettre de côté certaines antivaleurs fréquentes au sein de la société congolaise en général et de la classe politique en particulier comme le mensonge, la corruption, le vol, l’incivisme, l’impunité, la paresse, l’inconscience professionnelle, l’irresponsabilité, le tribalisme, l’hypocrisie, le laisser-aller...

spirituellement par des prêtres de l'École pour les interpeller et les conscientiser sur les défis politiques du pays⁶¹¹.

Pour la Légion de Marie, c'est au travers de la Revue *Tinda biso*⁶¹² que ce groupe forme ses membres au sujet des questions d'ordre politique au niveau national. Les Légionnaires de deux paroisses (Saint Félix/Mombele et Saint Kibuka/Masina), confrontés au problème d'insécurité, se consacrent à la conscientisation de ceux et celles qui sont à la base de cette insécurité notamment les jeunes et les agents de sécurité. Ils exhortent les jeunes à abandonner les pratiques de délinquance. Quant aux militaires et policiers, à cause de la mauvaise réputation dont ils souffrent, ils prient pour et avec eux tout en les encourageant à faire leur travail honnêtement. Divers sujets touchant la situation politique du Congo font partie également des thèmes abordés par la Communauté du Magnificat dans le cadre de la formation de ses membres. Il faut noter par ailleurs que lorsque l'Église catholique, à travers ces différentes instances (comme la CENCO), organise des actions à caractère politique, elle invite les chrétiens et les chrétiennes à y prendre part. À cette occasion, certains membres de ces groupes y prennent part. Dans le lot de ces événements figurent la dénonciation des régimes en place, l'appel à un nouvel ordre social et l'engagement en faveur de la démocratie, par la sensibilisation, par la formation et par l'éducation civique à la citoyenneté. L'on se rappellera surtout de la marche mémorable du 16

⁶¹¹ En effet, des politiciens et politiciennes fréquentent l'École de prière. D'autres ont pour accompagnateur des prêtres responsables de l'École. Ces derniers, en les accompagnant, profitent de ces occasions pour évoquer la situation sociopolitique du pays et les inviter à jouer leur rôle dans la gestion de la chose publique de manière honnête et responsable.

⁶¹² La Revue bimestrielle et locale, *Tinda Bisso*, est chargée de la formation des Légionnaires sur divers sujets.

février 1992⁶¹³ et d'autres événements liés aux élections de 2006, 2011 et possiblement celles de 2016⁶¹⁴ initiés par la hiérarchie de l'Église catholique congolaise.

Question n°16 : *Les femmes congolaises constituent l'une des couches les plus vulnérables au regard des inégalités juridiques, des pratiques discriminatoires, des violences dont elles sont victimes. Que fait votre mouvement pour les aider à sortir de cette situation ?*

Tableau XVIII. Réalisations pour aider les femmes

Engagement en faveur des femmes								
Groupes	Prière (pour et avec les femmes)		Aide financière et matérielle		Formation (théorique et pratique)		Conscientisation	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	15	100	10	66,6	0	0	0	0
Légion de Marie	30	100	30	100	30	100	30	100
École de Prière	15	100	12	80	15	100	15	100
Magnificat	15	100	12	80	15	100	15	100
Total	75	100	64	85,3	60	80	60	80

Commentaire : On observe que les quatre groupes prennent à bras le corps la situation délicate des femmes à travers quatre types de réalisations en l'occurrence la prière pour et avec les femmes (100%), l'aide financière et matérielle (85%), la formation et la conscientisation (80%).

⁶¹³ Il s'agit de la marche pacifique des chrétiens et chrétiennes réclamant la réouverture de la Conférence nationale souveraine dont les travaux ont été suspendue par Mobutu. Cette marche a été réprimée dans le sang. Certains membres des mouvements d'action catholique étudiés y ont pris part.

⁶¹⁴ Nous avons déjà signalé les actions posées par l'Église catholique par rapport aux élections précédentes en RDC. Certains chrétiens et chrétiennes de ces mouvements y ont pris part.

À l'École de prière, toutes ces réalisations sont prises en compte par la Commission Famille et Nation qui est généralement l'instance d'encadrement des familles. Elle organise, chaque troisième semaine du mois, des formations sur divers thèmes concernant les femmes notamment ceux qui ont trait à leur émancipation. Ces formations visent à les libérer du rôle exclusivement domestique dans lequel elles ont été enfermées. Elles leur permettent de prendre conscience de leurs droits et de leurs devoirs, de l'obligation à se former à tous les niveaux (primaire, secondaire et universitaire), de leur importance au sein de la famille et de la nation. Elles les préparent à combattre pour leur propre dignité et à résister contre certaines mentalités et pratiques rétrogrades notamment les unions polygamiques ou celles dites *deuxième bureau*⁶¹⁵. Ces formations sont aussi pratiques. Elles apprennent aux femmes la manière dont elles peuvent devenir autonomes à travers la pratique de l'élevage, de l'agriculture, du commerce et la fabrication de certains produits, notamment les gâteaux, les savons, les parfums et les produits nettoyants.

La Communauté du Magnificat prend en compte la situation des femmes à travers son engagement, ciblant les personnes considérées comme des « exclues de la société et de la vie chrétienne ». Parmi ces personnes figure un groupe de femmes nommées « Femmes seules avec Jésus ». On y trouve des femmes célibataires, divorcées, sans enfants. En effet, ces femmes sont objets d'une certaine discrimination. Ainsi, la Communauté leur propose un cycle de formation qui les aide à comprendre leur importance au sein de la société et au sein de l'Église, les encourage à acquérir une identité, à assumer leur état, à s'assumer comme individu et à écarter les préjugés. Enfin, ces formations les aident à se prendre en charge financièrement et à trouver

⁶¹⁵Avoir un deuxième bureau est une expression populaire qui a maintenant cours dans toute l'Afrique francophone et qui signifie « avoir une maîtresse, tromper sa femme ».

des solutions face aux défis qu'elles rencontrent dans la vie courante. Quant à la Légion de Marie, ce groupe se préoccupe lui aussi de la situation des femmes. Étant majoritaires au sein de ce mouvement, les femmes réfléchissent régulièrement aux difficultés de la vie quotidienne. Elles s'entraident financièrement, moralement et spirituellement à travers leurs petites organisations. Elles se forment également sur divers sujets concernant leur émancipation, leur vie en famille et leur participation à la vie de la nation. Nzete Ekauka s'occupe également de la situation des femmes congolaises particulièrement à travers les prières et les aides financières.

2.2.4. Dépouillement des questions sur l'aide de la Vierge Marie et du culte marial dans les engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials

Question n°17 : Dans vos engagements tant apostoliques que sociopolitiques, comptez-vous sur l'aide de la Vierge Marie ?

Tableau XIX. Opinions sur l'aide de la Vierge Marie

Groupes	Opinions	Effectifs	%
Nzete Ekauka	Oui	15	100
École de Prière	Oui	15	100
Légion de Marie	Oui	30	100
Magnificat	Oui	15	100
Total		75	100

Commentaire : Notons que 100% des personnes interrogées affirment que la figure de la Vierge Marie leur est d'une grande utilité dans leurs engagements apostoliques et sociopolitiques.

Question n°18 : De quelle manière la Vierge Marie vous aide-t-elle dans vos engagements ?

Tableau XX. Aide de Marie dans leurs engagements.

Aide de la Vierge Marie dans les engagements						
Groupes	Comme Patronne du groupe		En répondant directement à leur demande		Ses actions et vertus comme source d'inspiration	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	12	80	15	100	11	73,3
Légion de Marie	27	90	24	80	18	60
École de Prière	15	100	15	100	12	80
Magnificat	12	80	12	80	12	80
Total	66	88	66	88	53	70,6

Commentaire : On voit que 88% des personnes enquêtées admettent que la Vierge Marie les aide comme patronne de leur groupe. Quatre-vingt-huit pour cent aussi voient son aide à travers les réponses reçues de la part de Marie dans le domaine de leurs engagements. Nous observons également que 70,6% des enquêtés/es trouvent plutôt que ce sont ses actions et ses vertus qui sont source d'inspiration dans leurs engagements. Ces trois éléments se voient au sein de la Communauté du Magnificat d'abord par son appellation même par laquelle elle veut avant tout faire honneur à la Sainte Mère de Dieu. Puis la rencontre de Marie avec Élisabeth constitue l'épisode qui illustre le fondement et la dynamique de l'expérience de la Communauté dans la

mesure où elle constitue un parfait exemple de la course vers l'autre. C'est en union avec Marie que les membres de cette Communauté s'ouvrent au don de l'Esprit Saint et mettent en œuvre le ferment de leur baptême en vue de servir davantage et en Église, le règne du Christ⁶¹⁶. Enfin, la Vierge Marie constitue pour eux un secours indispensable face à la dureté de leurs engagements. Elle leur donne la force de supporter les difficultés liées à ces engagements comme elle l'a fait elle-même au pied de la Croix. À l'École de prière, Marie comme *fondatrice première*, initie ses enfants (*Bana ya Mama*) et les envoie en mission pour aider leurs frères et sœurs à mener une Vie nouvelle dans le Sacré-Cœur de Jésus⁶¹⁷. Unis à son Sacré-Cœur, sans distinction de catégories sociales et de tribus, les membres de cette communauté, s'engagent dans un grand élan de solidarité et de partage. C'est à son exemple et sous son impulsion que l'École de prière elle-même entend amener, chacun et chacune de *Bana ya Mama*, à mieux s'engager dans une prière de profondeur et de recherche de la sainteté afin de pouvoir être de véritables « témoins et prophètes » selon les vœux du baptême. Dans leurs engagements, les Légionnaires s'unissent à la Vierge Marie. Ils/elles s'efforcent de s'identifier à elle dans leurs prières, leurs pratiques religieuses et dans leur vie ordinaire. Ils/elles imitent ses vertus dans leurs actions⁶¹⁸. Nzete Ekauka doit sa fondation suite aux apparitions de la Vierge Marie à Raphaël Minga. De ce fait, Marie est considérée comme la première fondatrice de Nzete Ekauka. Dans ce sens, elle est placée en avant-poste dans tout ce que font les membres de ce groupe.

⁶¹⁶ COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *Vade mecum du membre*, *op.cit.*, p.15-19.

⁶¹⁷ J.-B. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa*, *op.cit.*, p. 356-364.

⁶¹⁸ LEGIO MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, *op.cit.*, p.103-115.

Question n°19 : Comment le culte marial vous aide-t-il dans vos engagements apostoliques et sociopolitiques ?

Tableau XXI. Aide du culte marial dans les engagements

Culte comme aide dans l'engagement				
	En faisant de l'engagement une forme et un devoir du culte		En étant un encouragement dans l'engagement	
	Eff.	%	Eff.	%
Groupes				
Nzete Ekauka	12	80	10	66,6
Légion de Marie	27	90	24	80
École de Prière	13	86,6	11	73,3
Magnificat	12	80	10	66,6
Total	64	85,3	55	73,3

Commentaire : Remarquons que 85,3% de personnes enquêtées pensent que le culte marial est une aide dans leurs engagements dans ce sens que les engagements sont une forme et un devoir du culte. Ce qu'ils font est une forme de louange à la Vierge Marie. C'est pour lui faire honneur que les membres s'engagent. Nous observons aussi que 73,2 % soutiennent plutôt que c'est en étant un encouragement que le culte marial leur vient en aide dans leurs engagements. Ici, ils font référence à certains exercices du culte marial qu'ils font pendant leurs engagements qui constituent comme une sorte de réconfort.

Question n°20 : Comment la Vierge Marie peut-elle aider les femmes dans leur combat ?

Tableau XXII. Aide de Marie dans le combat des femmes

La manière dont la Vierge Marie aide les femmes dans leur combat						
	En s'appuyant sur sa foi, son esprit de prière, son obéissance à Dieu, sa compassion		En s'inspirant de son courage, sa force, sa liberté, sa persévérance, sa patience,		En imitant sa discrétion, son silence, son acceptation de la souffrance,	
Groupes	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Nzete Ekauka	12	80	10	66,6	8	53,3
Légion de Marie	27	90	23	76,6	18	60
École de Prière	13	86,6	10	66,6	7	46,6
Magnificat	12	80	11	73,3	7	46,6
Total	64	85,3	54	72	40	53,3

Commentaire : Pour 85,3% des personnes rencontrées, la Vierge Marie constitue une aide dans le combat des femmes à travers l'appui que celles-ci leur apporte dans le domaine de la foi, de l'esprit de prière, de l'obéissance à Dieu et de la compassion. Soixante-douze pour cent pensent plutôt que c'est dans l'inspiration à son courage, sa force, sa liberté, sa persévérance et sa patience qu'elle vient en aide aux femmes. Pour 53,2%, Marie vient en aide aux femmes dans l'imitation de sa discrétion, de son silence et de son acceptation de la souffrance. Signalons ici que les personnes interrogées, particulièrement les femmes, ont affirmé que la Vierge Marie les aide dans leur combat. Pour faire face aux difficultés qu'elles éprouvent, elles se tournent vers

la Mère de Jésus pour solliciter son intercession. La vie de la Vierge Marie constitue pour elles une sorte de soutien pour rester debout. C'est en son nom que les femmes se soutiennent mutuellement. Leur dévotion mariale est une force dans leur lutte.

2.3. Analyse critique des résultats de l'enquête

Après avoir présenté les résultats de notre enquête-terrain, nous voulons, à présent, en faire une analyse critique. Cette évaluation se déroulera en deux étapes : en premier lieu, nous allons nous interroger sur la pertinence de la figure de Marie respectivement à travers les titres qu'on lui donne, le type de femme vu en elle, les pratiques du culte qu'on lui rend et le rôle qu'elle joue dans la vie quotidienne des chrétiens et des chrétiennes qui ont pris part à notre enquête. Dans un deuxième temps, nous allons chercher à comprendre si à travers leurs engagements (apostoliques et sociopolitiques), les mouvements marials contribuent à l'avènement d'une société de justice et de paix en République Démocratique du Congo.

2.3.1. De la pertinence de la figure de Marie et du culte marial dans les mouvements marials

Parler de la pertinence de la figure de Marie, c'est chercher à savoir si la référence à cette figure et au culte qu'on lui rend donne une impulsion capable de féconder les engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials. Un tel exercice nous met au défi de chercher un contexte de comparaison où ce symbole religieux a joué ce rôle. Pour y répondre, nous allons, d'abord, faire un retour sur la mariologie africaine analysée dans la première partie

pour voir les continuités et les ruptures entre la forme habituelle des éléments analysés (titres marials, rôle, type de femme vue en elle, culte marial) et leur présentation actuelle. Par la suite, nous nous appuierons sur l'analyse faite dans la deuxième partie de cette recherche portant sur l'Amérique Latine pour voir comment dans ce contexte la figure de Marie a été présentée, afin de tracer un parallélisme avec les éléments pris en compte dans le contexte de notre étude. Cette démarche nous aidera enfin à tirer les conclusions qui s'imposent sur la portée de la figure de Marie dans les engagements des mouvements étudiés.

D'entrée de jeu, en analysant les titres marials invoqués par les groupes étudiés, on constate que dans leur ensemble, ils répondent au schéma classique tracé par l'Église catholique romaine. Ce schéma distingue d'un côté des titres de privilège et de gloire donnés à Marie, et de l'autre côté ceux qui se réfèrent aux questions théologiques, aux fêtes liturgiques, aux prières approuvées par l'Église et d'autres, de provenances diverses. La littérature mariologique analysée dans la première partie de cette recherche nous a montré que c'est sous ces titres que Marie était vénérée par les missionnaires qui les ont enseignés aux destinataires de l'évangélisation en Afrique. Les efforts d'inculturation des mystères marials, qui ont eu lieu, ont plutôt cherché à les faire comprendre qu'à les réinterroger en lien avec la vie en société au regard des multiples crises survenues en Afrique. Nous pouvons affirmer, à ce niveau et dans une certaine mesure, que dans les mouvements marials étudiés, Marie est le plus souvent invoquée dans son aspect traditionnel. Toutefois la nuance vient du fait que certains de ces titres (Notre-Dame de la Paix, Reine de la paix et Mère du Désarmement) sont mis en relation avec la situation de crise sociopolitique que traverse le Congo. Mais comme l'a montré l'étude de terrain, ces titres émergent dans le cadre des prières qui lui sont adressées pour qu'elle intercède pour la paix dans ce pays. Le constat fait à propos des titres marials, celui d'être davantage confinés dans leur format traditionnel,

peut être aussi extrapolé sur le type de femme vu en Marie. Les qualités reconnues en elle par ces groupes sont celles qu'ils ont héritées de l'époque missionnaire et interprétées par la démarche de l'inculturation. Elles sont de trois catégories. Les unes mettent au premier plan sa foi, son esprit de prière et ses vertus de patience, de discrétion, de silence, de souffrance, et d'humilité, d'autres l'idéalisent en la considérant comme une femme extraordinaire, placée au-dessus des autres femmes. Les autres enfin mettent en relief sa liberté, son courage et sa force. Voyons maintenant l'approche retenue par l'Amérique Latine pour poser un regard critique sur ces deux éléments (titres et types de femmes). Le contexte latino-américain, étudié dans la deuxième partie, a plutôt déconstruit l'image classique de Marie en lui en accolant de nouvelles, susceptibles de servir de symbole dans la lutte des peuples pour la vie peuples et particulièrement dans le combat féministe. Parmi celles qui ont été mises au-devant de la scène, il y a l'image prophétique de Marie, celle de figure libératrice, celle de symbole de résistance ou d'engagement. Ce travail de déconstruction a été réalisé après avoir fait une critique du point de vue idéaliste de l'image mariale qui ne retenait de Marie que ses qualités supra-humaines, ses vertus dignes d'imitation, sa capacité pour une affection et un amour illimités. Cette dernière attitude ne se permettait pas la moindre pensée critique afin de garder intacte l'image idéale de Marie. Celle-ci, en plus du risque de la passivité qu'elle peut engendrer face aux engagements sociaux des dévots et des dévotes de Marie, dessert la cause du combat féministe. Car le modèle qui se dégage de cette conception mariale a des conséquences qui exaltent une série de vertus considérées comme étant exclusivement féminines (dévouement, générosité, soumission et obéissance) et liées à une vision de la femme au service de l'homme et des autres. Il conduit à une acceptation résignée par les femmes de leur situation d'oppression et de domination masculines.

Nous transposons, pour notre compte, les critiques faites à la vision de la Vierge Marie issue de titres et de qualités marials évoqués par les mouvements étudiés sans toutefois négliger l'effort de certains adeptes des groupes marials, de trouver en Marie une femme libre et libératrice. En effet, les recherches sur le terrain nous ont montré comment l'énergie, déployée par Marie elle-même, permet aux personnes interrogées, particulièrement aux femmes, de rester debout face aux épreuves de la vie. Le dynamisme de Marie constitue une source d'inspiration dans leurs luttes quotidiennes.

Par ailleurs, le rôle joué par Marie dans les mouvements marials se voit davantage dans la vie privée et spirituelle ainsi que dans les engagements apostoliques (apostolat). Il est moins en vue dans l'engagement de type sociopolitique. Nous l'avons vu, la figure de Marie semble surtout servir pour les besoins personnels des membres de ces groupes car, dans la vie courante, c'est à elle qu'ils et qu'elles recourent, sollicitant son intercession pour diverses causes (emploi, diplôme, guérison, mariage...). Nous avons également vu que dans la réalisation du travail apostolique, ces personnes s'appuyaient sur Marie en sollicitant son secours, considérant que le travail réalisé était sien. Le point de vue précédent a beaucoup de similitude avec le rôle que la Vierge Marie a joué chez ceux et celles qui ont évangélisé l'Afrique. Nous avons fait état du rôle de protectrice personnelle que Marie jouait dans la vie des missionnaires et du rang de présidence qu'elle assumait dans leurs entreprises. Nous avons également mentionné que ces entreprises étaient réalisées en son nom ou du moins pour faire avancer la cause du Royaume de son Fils. Le risque d'une telle perception du rôle marial est de mettre de côté celui qu'elle peut jouer dans le contour de la vie sociale. Ceci peut naturellement créer un clivage entre la vie personnelle et la vie sociale.

Le rôle de Marie dans la vie sociale, qu'on perçoit en Amérique Latine, peut se transposer dans le contexte africain en général et dans les mouvements marials étudiés, en particulier. Ce contexte l'a associée au travail réalisé au niveau des CEB où ses paroles et ses actes les inspirent et où Marie et le peuple des communautés ecclésiales de base lancent ensemble leur cri prophétique pour dénoncer les injustices et pour annoncer la libération.

Le culte marial, tel qu'il se vit au sein des mouvements marials à Kinshasa, garde son aspect relativement habituel dans ses pratiques et dans son rôle. Dans ses pratiques, ce format traditionnel perce à travers les exercices préconisés par les membres de ces groupes (chapelet, rosaire, chants, pèlerinage...). Dans son rôle, il reste, en grande partie, au service de la liturgie (diverses célébrations, chants et prières) et des activités pastorales. Cette démarche a été perçue comme telle lors de la période de l'évangélisation missionnaire où le culte marial était utilisé comme une des méthodes de l'évangélisation. Toutes fois, ce qui précède peut se nuancer dans la mesure où certains objets du culte marial, notamment le chapelet, le rosaire, le scapulaire et les cantiques marials ont été utilisés lors de certains événements politiques, en particulier dans les marches pacifiques⁶¹⁹ organisées par les chrétiens et par les chrétiennes dans ce pays.

A contrario, l'Amérique Latine a enrichi sa dévotion mariale populaire en explorant les liens entre Marie et l'engagement social. Ce travail a été réalisé par la base qui s'est appropriée cette pratique chrétienne qui, jadis, avait servi la cause des projets politico-religieux des conquérants, des colonisateurs, des missionnaires, voire des dictateurs et d'autres responsables du monde politique et religieux. Évangélisée, la dévotion mariale est devenue une force de résistance contre les systèmes politiques oppressifs, une source de transformation, non seulement pour les

⁶¹⁹ Comme nous l'avons souligné dans la problématique de cette thèse, nous faisons allusion particulièrement à la marche pacifique du 16 février 1992 réclamant la réouverture de la Conférence Nationale Souveraine et celle de la commémoration de cette dernière vingt ans plus tard et où l'on a réclamé la vérité des élections de 2011.

individus, mais aussi pour la société. Ceci se voit dans le rôle joué par certains sanctuaires marials (Lujan en Argentine, Notre-Dame d'Apparecida au Brésil ou Notre-Dame du Carmel au Mexique...) consacrés à la lutte pour la libération des peuples opprimés et devenus, de fait, des lieux où s'exprime la résistance d'un peuple quand les temps sont durs.

Ce qui précède montre que la figure de Marie, telle qu'elle se dégage des éléments pris en compte dans notre recherche (titres, rôle, type de femme, culte), dévoile une pertinence qui limiterait davantage son importance au niveau pastoral, liturgique et celui de la vie personnelle des chrétiens et des chrétiennes en général et de ceux et celles qui ont pris part à notre enquête. Cette situation s'expliquerait par la manière dont elle aura été communiquée durant la période de l'évangélisation missionnaire. Elle serait demeurée claustrée dans cette perspective. Sa transmission, aux chrétiens et chrétiennes d'aujourd'hui, par le biais de l'inculturation, n'aurait pas réellement modifié la donne qui permettrait de l'orienter vers une perspective libératrice par laquelle la référence à cette figure donnerait des élans à l'engagement sociopolitique des mouvements d'action catholique. Elle l'aurait plutôt mise dans un moule où elle servirait de plus belle aux activités apostoliques de ces membres. Toutefois, des efforts fournis par certains membres des mouvements étudiés, pour s'appuyer sur Marie et le culte marial afin de s'engager tant soit peu au sein de la société, permet de nuancer ce qui précède. L'analyse de la particularité des engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials permettra de préciser cette analyse.

2.3.2. Originalité des engagements apostoliques et sociopolitiques des mouvements marials

L'objectif de ce deuxième palier est de savoir si les engagements (apostoliques et sociopolitiques) des mouvements marials, dans leur type et dans leur domaine d'intervention, sont porteurs d'une charge libératrice susceptible de contribuer à l'avènement d'une société de justice et de paix en RDC. Les critères d'évaluation d'une telle charge nous proviendront de trois ouvrages : le premier, celui de Gérard Laverdure⁶²⁰, nous donne une grille de lecture qui permet de comprendre, pour notre recherche, les raisons de la primauté accordée à l'engagement apostolique au détriment de l'engagement sociopolitique, les obstacles qui barrent la route à l'engagement pour la justice sociale dans ces groupes en particulier, les obstacles structurels dans l'Église même, les priorités pastorales, les obstacles plus profonds dans l'attitude chrétienne traditionnelle devant les injustices, la formation déficiente à l'analyse sociale. Le deuxième est un ouvrage collectif dirigé par Odile Gandon⁶²¹. Il nous permettra de relever quelques avantages et inconvénients de l'engagement caritatif. Le troisième celui de Maurilio Rodrigues⁶²² fera voir, dans le contexte latino-américain, l'engagement sociopolitique des CEB dans le but d'inspirer les mouvements marials.

Les recherches réalisées à Kinshasa ont fait état de la priorité accordée à l'engagement apostolique au sein des mouvements marials. Cette prérogative ne peut être comprise que lorsqu'elle est mise en relation avec le contexte de surgissement de ces mouvements depuis

⁶²⁰ G. LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres*, Col. Cahiers d'études pastorales, n°17, Québec, Fides, 1995.

⁶²¹ O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993.

⁶²² MAURILIO ALVES RODRIGUES, *Les communautés ecclésiales de base au Brésil. Genèse, structure et fonctions*, col. Religion et sciences humaines, Paris, L'Harmattan, 2006.

l'époque missionnaire jusqu'à nos jours. La dynamique qui a accompagné leur naissance montre, comme nous l'avons dit dans la première partie, que ces mouvements étaient fondés pour aider à la démultiplication de l'action missionnaire afin de soutenir la pastorale. Dans cette logique, le processus d'évangélisation s'était accompagné de la création d'œuvres sociales, d'hôpitaux et de dispensaires, d'écoles, d'universités et de centres d'apprentissage des métiers. Et de nos jours, ces mouvements mariaux ont continué à reproduire, à leur échelle propre, la fonction tribunitienne et d'allègement de la misère exercée par l'Église institution. Ce faisant, ils se sont inscrits dans la tradition du statu quo et donc dans une ligne relativement conservatrice en demeurant des lieux d'innovation de la pastorale et de diaconie caritative⁶²³.

Si ces considérations permettent de percevoir que les membres des mouvements mariaux n'ont pas cherché, au nom de leur foi et au sein même du catholicisme, de nouvelles avenues pour faire le passage du caritatif au social, elles nous mettent au parfum de l'emprise qu'ont les responsables de l'Église catholique dans le choix et dans la réalisation de cet apostolat. Gérard Laverdure⁶²⁴ parle à cette étape de contraintes structurelles. Nous pensons avec lui qu'elles peuvent empêcher, (ou disons-le clairement, empêchent) les membres de ces mouvements d'élaborer un autre type d'engagement en lien avec ce qu'ils vivent. Lorsqu'on connaît la valorisation de l'esprit de soumission aux autorités ecclésiales, par opposition à un esprit critique et autonome, il n'est pas évident que les membres de ces mouvements prennent le risque de s'opposer à ce qui est déjà prévu par la hiérarchie sans se heurter au mur du conflit.

⁶²³ I. NDONGALA MADUKU, « Socialisation religieuse et engagement politique des chrétiens. Une mise en perspective à partir des communautés ecclésiales vivantes de base de Kinshasa (RDC), dans *Sedos Bulletin*, vol.45, n°6, p.271-275. Signalons ici que Ignace Ndongala parle des communautés ecclésiales vivantes de base. Ce qu'il dit vaut également pour les mouvements mariaux.

⁶²⁴ G. LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres*, op.cit., p.51.

Cependant, au-delà de ce qui précède, il convient de relever ici quelques avantages de ce type d'engagement en général avant d'en préciser quelques-uns pour le contexte particulier du Congo-Kinshasa. En effet, pour Marie de Henezel, les actes de charité peuvent témoigner d'un amour pour les personnes bénéficiaires qui peuvent y trouver une certaine reconnaissance⁶²⁵. Cette forme de charité, soutient Cheysson, peut diminuer la souffrance et répondre au devoir de la fraternité⁶²⁶. En face de certaines urgences, la charité est palliative et, la pratiquer, montre qu'en tant qu'être humain, on ne peut être indifférent au sort d'autres humains. Elle est un témoignage de rapprochement entre les humains parce que dans l'acte charitable se réalise un échange social⁶²⁷.

Dans le contexte du Congo-Kinshasa, grâce à leur engagement apostolique, on peut reconnaître que les mouvements mariaux continuent d'être des outils pour entretenir la foi dans leurs milieux, qu'ils ont un potentiel d'évangélisation. Tout en étant des lieux de responsabilisation des laïcs et d'espace de témoignage au Christ plus spécialement par les œuvres de miséricorde et de charité, ces groupes contribuent tant soit peu à l'allègement de la misère de la population, en particulier des personnes visitées. Par la création d'écoles, certains de ces mouvements participent au travail de proposition de nouvelles valeurs qui peuvent aider la jeunesse congolaise. L'idée qui sous-tend ce qui précède est que la jeunesse congolaise vit dans une société où la plupart de valeurs sont remplacées par des antivaleurs comme le mensonge, l'hypocrisie, le laisser-aller, la corruption, l'infidélité, la prostitution, la drogue, le vol, la course à la mode, la culture de l'apparence, de l'immédiateté, du provisoire, de la recherche de la

⁶²⁵ M. DE HENEZEL, « Justice et charité », dans O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993, p.182.

⁶²⁶ C. CHEYSSON, « Charité et fraternité », dans O. GANDON, *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993, p.183.

⁶²⁷ DAN FERRAND BERCHMANN, « Éloge de la charité », dans O. GANDON, *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993, p.188-189.

facilité et de la loi du moindre effort⁶²⁸. Une telle situation nécessite une certaine rupture des mentalités. En fondant des écoles, les mouvements mariaux peuvent contribuer à ce changement des mentalités en inculquant de nouvelles valeurs aux élèves.

Par ailleurs, l'engagement apostolique, à travers les œuvres de charité, est souvent objet de plusieurs critiques de la part de certains auteurs. Pour Odile Gandon, loin d'apparaître aujourd'hui comme une valeur positive, la charité fait naître d'immenses soupçons. Au mieux symptôme d'une sentimentalité naïve, au pire masque hypocrite de la violence, elle évoque tour à tour « la bonne conscience » à peu de frais, la compassion masochiste ou le mépris condescendant⁶²⁹. Michel Daëron pense que « la question n'est pas d'aider ou de ne pas aider, le dilemme est celui d'une aide qui, au fur et à mesure qu'elle se médiatise pour survivre, obéit à une froide rationalité qui la *déshumanise* dans ses rapports avec les populations qu'elle entend soulager »⁶³⁰. Pour Bronislaw Geremek, dans l'assistance et dans la charité, il y a l'acceptation de l'exclusion d'autant plus que le pauvre qu'on assiste reste exclu. On ne cherche pas à l'intégrer, au contraire, on le blesse dans sa dignité. Il se développe chez lui ou chez elle, une sorte de mépris de la société qui peut aller jusqu'à la haine⁶³¹. Marie de Henezel pense que « pour sortir les exclus de leur situation, ce n'est pas de l'aumône, ni de doux sourires qu'il faut [...] mais des gestes concrets qui les valorisent et les aident à défendre leurs droits, à trouver du travail, le goût de la vie et le respect de soi »⁶³². Ce qu'il faut condamner dans la charité, affirme

⁶²⁸ H. KIHANDI KUBONDILA, « Se former et réussir sa vie, quels défis pour la jeunesse congolaise ? », Conférence donnée aux élèves du Collège Saint Montfort de Kinshasa, le 19 décembre 2015, inédit.

⁶²⁹ O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993, p.109.

⁶³⁰ M. DAËRON, « Journal d'un globe-faussaire », dans O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993, p.147-162.

⁶³¹ BRONISLAW GEREMECK, « Exclusion et charité », dans O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, *op.cit.*, p.181-182.

⁶³² M. DE HENEZEL, « Justice et charité », dans O. GANDON (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, *op.cit.*, p.182.

Emmanuel Sena Avonyo, c'est qu'elle encourage la mendicité, le parasitisme et la fainéantise⁶³³. Et Benoît XVI de renchérir qu'« au lieu de contribuer à travers diverses œuvres de charité au maintien des conditions existantes, il faudrait créer un ordre juste dans lequel tous recevraient leur part du bien du monde et n'auraient donc plus besoin des œuvres de charité »⁶³⁴.

Les critiques qui précèdent valent également pour l'engagement apostolique des mouvements marials étudiés. Ajoutons cependant que dans le cadre du Congo-Kinshasa, au regard de grands défis que connaît ce pays, et à divers niveaux, cette prise en main des œuvres caritatives, éducatives et sanitaires, par les mouvements marials, participe d'une manière ou d'une autre à la démission de l'État dans la prise en charge de ses fonctions tribunitiennes. Sonia Mrsic-Garac⁶³⁵ donne un exemple palpant de cette démission de l'État congolais dans l'analyse qu'elle fait de la prise en charge par les parents du système éducatif depuis 1992. Elle montre que ce système proposé, comme solution provisoire, par la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) et par l'Association nationale des parents d'élèves du Congo (ANAPECO), s'est institutionnalisé. Et depuis, le poids des frais scolaires à la charge des parents n'a fait qu'augmenter. Bien qu'en 2004, les évêques congolais, conscients de l'essoufflement des parents, ont décidé de mettre fin à ce système dans leur réseau et que le Ministère de l'Éducation a emboîté le pas et a étendu l'interdiction de la prime de motivation des enseignants à l'ensemble du secteur éducatif public, cette mesure populiste n'a jamais été respectée.

⁶³³ E. SENNA EVONYO, « l'impératif de justice sociale pour un meilleur devenir politique de l'Afrique », voir le lien <https://lacademie.wordpress.com/tag/justice-et-charite/>, consulté le 20 juin 2016.

⁶³⁴ BENOIT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, n°26.

⁶³⁵ SONIA MRSIC-GARAC, « Les parents d'élèves face à la déliquescence du système éducatif congolais (RDC) », dans *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°8, 2009, 137-152.

Par ailleurs, au-delà de la priorité accordée à l'engagement apostolique, les mouvements mariaux étudiés ont reconnu leur engagement sociopolitique bien que celui-ci ne figure pas dans leurs priorités pastorales et encore moins dans leurs objectifs, au moment de leur fondation. Si dans la réalité, la primauté est accordée à l'engagement personnel plutôt que collectif, cela est lié aux obstacles structurels provenant du cadre institutionnel catholique congolais et à la formation sociale déficiente des membres, dont parle Gérard Laverdure comme dit supra. En effet, les contraintes institutionnelles placent les mouvements d'action catholique en dépendance de la hiérarchie catholique congolaise. De cet attachement, il émane qu'ils ne peuvent prendre d'initiatives menant à un engagement sociopolitique sans qu'ils ne les situent dans la ligne tracée par cette hiérarchie ni n'en reçoivent son autorisation. Ignace Ndongala le démontre bien quand il soutient que

la descente dans le concret de la décision politique au Congo étant subordonnée aux initiatives de l'épiscopat, les laïcs en général [et les membres des mouvements d'action catholique en particulier] sont comme exonérés de toute responsabilité sociale à caractère politique susceptible de mettre l'État devant ses responsabilités. Corrélativement, ils sont tenus de s'abstenir de tout engagement politique de nature à engager l'Église⁶³⁶.

Dans cette optique, on peut soutenir que l'une des causes de la faiblesse de l'engagement sociopolitique des mouvements mariaux se trouve dans celle de la hiérarchie catholique congolaise en général de qui ils dépendent et dont ils reçoivent les injonctions. Charles Kasereka Pataya décrit ces failles quand il analyse l'engagement sociopolitique de l'épiscopal congolais. Pour lui,

Depuis 1990, les messages des évêques sont plus critiques par rapport à la gestion sociopolitique du pays. Cependant, leurs recommandations semblent avoir eu moins d'impacts au niveau de la population moyenne mais aussi moins de résonance au niveau

⁶³⁶ I. NDONGALA MADUKU, « Socialisation religieuse et engagement politique des chrétiens. Une mise en perspective à partir des communautés ecclésiales vivantes de base de Kinshasa (RDC), *op.cit.*, p.271-275.

de la classe politique. Les prises de positions, parfois significatives, ne sont pas accompagnées de mesures et de moyens pratiques définis pour la base [...] Si nous devons présenter l'Église du Congo comme l'exemple d'une Église engagée, nous devons aussi reconnaître que les évêques, les prêtres et les laïcs pris individuellement, n'ont pas toujours eu la même vision du rôle de l'Église dans le domaine politique. Certains se sont montrés plus proches du pouvoir et des rebellions, et d'autres ont opté pour « un silence diplomatique ». Ce silence peut signifier un désengagement face à la crise de la société, une attitude de prudence dictée par la peur d'aller trop loin, soit par la peur se compromettre soi-même. Il peut aussi signifier l'ignorance totale de ce qu'il faut faire devant certaines situations souvent inattendues [...] Les divisions, l'intolérance et les haines qui règnent au sein de l'Église ne lui permettent pas d'être l'institution modèle susceptible de mobiliser toutes les couches sociales et les tendances politiques [...] La portée des messages des évêques reste limitée à l'élite intellectuelle. Seules quelques déclarations des évêques sont traduites en langues locales et nationales. Les classes moyennes n'ont pas un accès direct et facile aux orientations de leurs pasteurs. Les évêques ne proposent pas de mécanismes de suivi ni de feedback à leurs messages⁶³⁷.

Il est vrai que l'approche de Charles Kasereka Pataya sur les recommandations des évêques requiert des nuances dans la mesure où dans leur différenciation, les recommandations sont des exhortations, un rappel de responsabilité, des actions concrètes à mener ou quelques exigences ouvertes à des actions diversifiées sous forme d'indications normatives qui laissent à dessein la question de leur articulation avec la réalité. Quant aux dispositions organisationnelles à mettre en œuvre, les évêques considèrent qu'ils relèvent de la responsabilité des chrétiens et des chrétiennes⁶³⁸.

On peut ajouter à ce qui précède d'autres faiblesses de l'engagement sociopolitique des mouvements d'action catholique en prenant en compte certaines considérations présentées par Gérard Laverdure⁶³⁹. Parmi celles-ci, il y a le refus du risque, au nom de la foi, pour la cause de

⁶³⁷ C. KASEREKA PATAYA, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC)*, Louvain-la-Neuve, Academia, L'Harmattan, 2012, p.151-154.

⁶³⁸ Au sujet de l'analyse des discours des évêques au Congo/Kinshasa, lire le récent ouvrage d'Ignace Ndongala Maduku, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*, Paris, Karthala, 2016.

⁶³⁹ G. LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres*, op.cit., p.47-61.

la justice sociale par les mouvements marials. En effet, la justice sociale est un art de combat qui exige du courage, de la solidité émotive, de l'audace et de la persévérance. Il y a des risques pour sa réputation, son emploi, son intégrité physique. Nous voyons ce refus du risque dans le fait que plusieurs membres de ces mouvements craignent de s'engager pour préserver leur sécurité.

Même si les mouvements marials parlent de la situation sociopolitique de leur pays et connaissent les facteurs sociopolitiques et économiques qui causent son appauvrissement, ils maintiennent une approche de charité, conforme à leur spiritualité et à la pratique traditionnelle dominante dans l'Église. En outre, on observe un manque de formation en analyse sociale et sur le plan d'une conceptualisation étendue et systématique des questions sociopolitiques au sein des mouvements marials étudiés. Car une intervention sur le terrain suppose la capacité de comprendre une réalité complexe. Il faut un cadre de référence théorique et des outils d'analyse pour bien voir la réalité et proposer des décisions politiques pour contrer des phénomènes comme l'appauvrissement ⁶⁴⁰.

La priorité accordée, par les membres des mouvements marials étudiés, aux actes spirituels (en particulier à la prière), en tant qu'une des formes d'engagement sociopolitique, peut se révéler comme une manière de soutenir, selon 1Tim1,1-2, les dirigeants et les dirigeantes politiques au regard de grandes responsabilités et des tâches particulièrement difficiles qu'ils et qu'elles ont à accomplir. Cependant, quand la société fait face aux multiples crises et que les autorités politiques ne manifestent aucune volonté de les résoudre, comme c'est le cas au Congo-Kinshasa, comment faut-il prier pour ceux et celles qui détiennent le pouvoir civil ? À ce niveau,

⁶⁴⁰ *Idem.*

la prière ne devient-elle pas une sorte de fuite en avant qui dédouanerait les membres de ces mouvements de leurs responsabilités de parole et d'action pour faire changer la donne dans ce pays ?

Au demeurant, en soutenant que leur engagement est avant tout d'ordre spirituel, l'on peut conclure que le grand problème de l'engagement sociopolitique des mouvements marials se situe au niveau de la compréhension du lien entre les forces spirituelles dans la vie d'un peuple et les solutions essentielles à élaborer face aux problèmes économiques, politiques et sociaux qu'ils ou qu'elles rencontrent.

À ce niveau, les mouvements marials peuvent s'inspirer du modèle latino-américain à travers les CEB, notamment au Brésil. Ces communautés, bien qu'ecclésiales, n'arrêtent pas leurs activités à leur seul aspect spirituel. Maurilio Alves Rodrigues⁶⁴¹ parle de leurs activités religieuses, socio-économiques, éducationnelles, artistiques et politiques. Il montre que leurs activités politiques prennent plusieurs formes. Leur point de départ se trouve dans la formation qui leur fournit un nombre important de clés de lecture de la réalité et leur permet de dépasser la conception négative de la politique. Des actions concrètes leur permettent de s'organiser contre les forces d'oppression. D'autres actions poussent les travailleurs à se syndicaliser. Enfin les membres des CEB s'engagent politiquement en entrant dans les partis politiques existants et s'insèrent dans la pastorale ouvrière et dans la pastorale de la terre.

Par ailleurs, nous pouvons relever ici quelques éléments positifs des actions individuelles et collectives posées par les membres des mouvements marials dans le cadre de leur engagement sociopolitique. Le fait que la situation sociopolitique du pays soit une de leurs préoccupations

⁶⁴¹ MAURILIO ALVES RODRIGUES, *Les communautés ecclésiales de base au Brésil. Genèse, structure et fonctions*, col. Religion et sciences humaines, Paris, L'Harmattan, 2006, p.108-114.

apostolique et spirituelle constitue un point de départ encourageant. Les quatre domaines choisis, en l'occurrence la paix, la situation des femmes, la justice et le changement politique pour réaliser cet engagement sont d'une actualité brûlante au Congo-Kinshasa. Bien que nous ayons décrit précédemment les limites de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique congolaise, nous ne pouvons passer sous silence la volonté affichée par les membres des mouvements d'action catholique à prendre part à certaines actions à caractère sociopolitique, notamment la formation à la démocratie, aux droits humains et à la citoyenneté... posées par l'Église congolaise. Il est aussi vrai qu'il n'est pas facile de rendre compte (de juger la respectabilité) de l'appel lancé par les évêques et les responsables des mouvements mariaux pour que leurs membres soient sel et lumière de la terre. Néanmoins nous pouvons apprécier que l'invitation leur soit lancée et que leur responsabilité soit mise à rude épreuve. Cet appel peut contribuer à leur faire prendre conscience de la tâche qui est la leur dans leur milieu de vie et de travail. La situation délicate des femmes congolaises, portée par ces groupes, est enfin à saluer. Le fait de les former sur leurs droits et leurs devoirs et de les conscientiser sur leurs problèmes contribue jusqu'à un certain point à atténuer la détresse des femmes dans ce pays.

Conclusion partielle : Pour une dynamique pastorale du culte marial et de l'engagement sociopolitique des mouvements mariaux à Kinshasa.

L'un des objectifs de cette enquête, réalisée à Kinshasa auprès de quatre mouvements mariaux, était de comprendre la manière dont ces mouvements, soutenus par leur culte marial et

la figure de la Vierge Marie, répondent au contexte de crises vécues par le Congo/Kinshasa. Ceci devrait nous permettre d'apprécier le type de mariologie qui se dégage de la vie et des engagements de ces groupes. L'analyse critique des résultats de ces recherches vient de nous montrer que l'engagement des mouvements marials se situe davantage au niveau de deux premiers degrés de la mariologie telle que développée par Clodovis Boff (voir l'introduction générale : définition de la mariologie sociale). Le premier palier est celui d'assistance sociale qui est orientée vers le travail caritatif, vers l'engagement dans le service des autres, notamment des malades, des prisonniers, des mendiants et d'autres personnes qui sont dans le besoin. Le deuxième degré concerne l'engagement pour la promotion humaine à travers une activité collective ou communautaire, au moyen d'interventions éducatives, de formations professionnelles ou autres.

Il importe présentement pour ces mouvements de passer concrètement au troisième palier de la mariologie sociale qui touche l'activité sociopolitique en se basant sur la libération des structures du péché ou encore sur la lutte noble pour établir la présence de la justice sociale.

Pour y arriver, nous pensons que le premier défi pastoral sera celui de renouveler et d'enrichir la manière de présenter la figure de Marie et le culte marial. Une telle présentation pourra compléter l'image classique de Marie telle que vue à travers les éléments analysés. Les responsables de la pastorale pourront à ce niveau présenter, aux membres des mouvements marials, un visage prophétique et libérateur de la Vierge Marie (nous y reviendrons) avec ses conséquences sur les engagements sociopolitiques. Ils pourront, avec eux, s'interroger sur ce que signifie cette figure religieuse pour ces personnes qui sont dans des situation de pauvreté, de famine, d'injustice, de guerre et d'oppression.

Pour le culte marial, ces mêmes responsables peuvent aider à mettre en valeur ses implications sociales. Il sera souhaitable de leur expliquer qu'aujourd'hui le culte marial ne peut plus se réduire seulement à une certaine vie intérieure faite des pratiques et des dévotions, coupées de l'histoire personnelle et collective. Sinon il court le risque de devenir une forme de piétisme, manquant du sens missionnaire et de l'engagement dans le monde. Il deviendrait sans signification pour les personnes qui le pratiquent. Ainsi pour ces membres qui veulent s'engager dans la construction d'une société plus humaine dans la justice et la paix, la dévotion mariale ne peut pas se vivre en dehors de leur contexte, mais elle doit être une force vive, conforme au plan de Dieu, pour ré-imprégner d'esprit chrétien les structures temporelles⁶⁴².

Pour cela, il sera souhaitable d'inviter les chrétiens et les chrétiennes de ces groupes à établir un passage du ponctuel au durable, du personnel au collectif dans le vécu du culte marial. Un des moyens pour réaliser ce passage est la formation. Ainsi, le contenu de la formation habituelle dispensée aux membres de ces mouvements peut être revu et enrichi pour y inclure des aspects qui peuvent aider à concilier le spirituel et le temporel dans le vécu du culte marial. Elle pourra aider les chrétiens et les chrétiennes de ces groupes à se libérer de l'esprit qui consiste à se contenter de trouver des repères psychologiques protecteurs dans le retour régulier des rites collectifs, dans la beauté des cantiques, parfois dans la convivialité de la communauté paroissiale et qui fait de la vie spirituelle le refuge et le calmant pour leurs soucis⁶⁴³.

Cette formation, en dehors des aspects spirituels, pourra inclure les éléments sociopolitiques basés sur la justice, la paix, la pauvreté et la misère vécues par le peuple. Elle pourra enfin

⁶⁴² S. DE FIORÈS, *Marie dans la religiosité populaire*, Col. Voici ta Mère, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, p.157-159.

⁶⁴³ P.-D. NDOMBE MAKANGA MAYA NGUBE, *Néo-colonialisme politique et religieux : les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, col. Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2011, p.97.

prendre la peine d'expliciter les avantages et les inconvénients d'un engagement exclusivement caritatif et chercher la possibilité de créer un équilibre entre le caritatif et le sociopolitique.

En dernier ressort, les mouvements marials peuvent devenir des lieux de réflexion sur les réalités de leurs propres situations et des plateformes où ils interprètent, vivent, pratiquent le culte marial en relation avec ces réalités. Des lieux où l'on constate et dénonce la vie de pauvreté, de misères dans laquelle se complaisent parfois les chrétiens et les chrétiens en vue de les pousser à trouver des solutions qui pourront les aider à mener une vie digne des enfants de Dieu⁶⁴⁴.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p.62.

QUATRIÈME PARTIE

RECONSTRUCTION D'UN DISCOURS DE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE À PARTIR D'UNE LECTURE DU MAGNIFICAT

Introduction

La problématique de la mariologie sociale tourne autour des liens entre la référence à la Vierge Marie et au culte marial et l'engagement sociopolitique des chrétiens et des chrétiennes. L'étude faite de la mariologie africaine, dans la première partie de cette thèse et dans les recherches réalisées sur le terrain, montre qu'au-delà de quelques ouvertures qui tentent de trouver dans la figure de Marie et dans le culte marial un appui dans l'engagement social, le recours à ce personnage et à son culte a davantage servi dans la pastorale paroissiale et dans les engagements apostoliques. Au regard de la situation de crises à répétition vécue par la majorité des pays africains au sud du Sahara, il importe d'amorcer une recombinaison d'un discours qui, d'une part, présente la figure de Marie et le culte marial comme étant reliés à l'engagement sociopolitique des chrétiens et des chrétiennes et d'autre part, propose des axes autour desquels peut tourner cet engagement. Cette partie, qui se compose de trois chapitres, va s'atteler à cette reconstruction en prenant appui sur le Magnificat. Le premier chapitre fait une analyse de ce cantique en présentant quelques éléments importants de sa délimitation, de ses origines et de ses champs sémantiques. Ce chapitre sera précédé de la justification du choix du Magnificat et de son importance en Afrique. Cette thèse, s'inscrivant en études théologiques et ne prétendant pas

faire œuvre d'exégèse spécialisée, n'offrira pas une rigoureuse critique exégétique que nécessiterait la description du Magnificat. Néanmoins, la crédibilité de nos arguments reposera sur nos sources⁶⁴⁵ qui, elles, sont des études réalisées par des auteurs qualifiés. Le deuxième chapitre fait une actualisation du Magnificat en montrant son apport sur le renouvellement et l'enrichissement de la conception du culte marial et de la figure de Marie en Afrique. Le troisième chapitre propose quelques axes majeurs autour desquels pourrait graviter un discours de mariologie sociale dans ce continent. Tout en reconnaissant la possibilité de la multiplicité d'axes compte tenu de la situation particulière de l'Afrique, nous en retiendrons trois que nous jugeons prioritaires : la justice, la paix et la situation des femmes.

⁶⁴⁵ Nous le ferons à partir des écrits de R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, E. HAMEL, *Marie dans nos vies*, Paris, Éditions Paulines, 1981 (lire particulièrement les chapitres portant sur « Le Magnificat, la femme et la promotion de la justice » et « Le magnificat et le renversement des situations, réflexion théologico-biblique » p.48-92), S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, col. Christianismes anciens, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, 2003, G. MENDO ZÉ, *Le Magnificat à la lumière des sciences du langage, une école de vie pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, François-Xavier de Guilbert, 2001, R. LAURENTIN, *Magnificat : action de grâce de Marie : prières*, Col. Religion, Paris, F-X. de Guilbert, 2011, A. VALENTINI, « Magnificat », dans DE FIORES, S., *Dictionnaire de Spiritualité Montfortaine*, Ottawa, Novalis, 1994, p. 834-841, J.-N. OWAN KRIS, « The Magnificat and the empowerment of the poor. A theological reflection on Lk1, 46-55 in the context of the Contemporary Church Social Teaching on Justice and Peace », in *VJTR*, 59, 1995, p.647-662, J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p.224-231 (Dans cette section, Jean-Marc Ela parle du Dieu de Magnificat), I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.164-172 (Dans ces pages les deux auteures parlent du Magnificat, comme chant de Marie et comme chant du peuple). TISSA BALASURIYA, *Marie ou la libération humaine*, Villeurbanne, Éditions Golias, 1997, IRMTRAUD FISCHER, *Des femmes messagères de Dieu. Prophétesses dans la Bible hébraïque*, col. Lire la Bible, Paris, Cerf, Médiaspaul, 2009.

CHAPITRE UN

PRÉSENTATION DU MAGNIFICAT

1.1. Justification du choix et de l'importance du Magnificat en

Afrique

L'option de proposer le Magnificat, comme source de reconstruction d'un discours de mariologie sociale en Afrique, relève d'une part de la place qu'occupe ce cantique dans la vie de foi des Africains et des Africaines et, d'autre part, de sa redécouverte comme chant de libération dans divers contextes. En Afrique, le Magnificat est l'une des prières le plus usitées des communautés chrétiennes en général et des mouvements marials en particulier. La fenêtre ouverte par le Concile Vatican II, proposant des normes pour adapter la liturgie au caractère et aux traditions des différents peuples⁶⁴⁶, a permis au Magnificat de devenir une source constante d'inspiration pour de nombreux compositeurs et compositrices en Afrique qui l'ont traduit dans plusieurs langues. Ainsi ce cantique est régulièrement chanté lors des diverses célébrations liturgiques notamment celles liées aux fêtes mariales. De plus, l'action réalisée par ce même Concile d'associer les laïcs à la célébration de la liturgie des Heures⁶⁴⁷ fait en sorte que le Magnificat n'est plus l'apanage des communautés religieuses durant les offices vespéraux mais de toute la communauté chrétienne. Comme dans la tradition liturgique romaine des heures, il constitue chaque jour le sommet des Vêpres célébrées par les assemblées chrétiennes

⁶⁴⁶ VATICAN II, Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, Montréal, Paris, Fides, 1966, n°37-40.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, n°100.

catholiques dans ce continent. Le nom du Magnificat est même porté par certaines institutions, notamment par la *Communauté du Magnificat* qui a fait partie des associations au sein desquelles nous avons réalisé nos recherches sur le terrain (voir chapitre II troisième partie).

Comme chant de libération, la relecture du Magnificat, soutient Alberto Valentini, a réussi, de nos jours, à polariser l'intérêt de groupes, de mouvements non seulement religieux et spirituels, mais aussi d'inspiration sociale et politique. Pour lui,

le cantique de la Vierge est devenu un point de référence important pour la théologie et la spiritualité de notre temps et un programme pour l'engagement des chrétiens dans la société. Au contact de ce cantique, la théologie a redécouvert d'une manière lumineuse et forte son caractère de parole de salut et de libération ; et la spiritualité a appris à unir avec la louange et la joie de Dieu — dans l'expérience de la pauvreté — la réalité concrète de l'engagement, selon le projet de Dieu qui abat les puissants et élève les petits. La perspective du Magnificat, constituée d'authentique spiritualité et de sérieux engagements dans le monde, est dans la ligne des attentes les plus vives de nos contemporains⁶⁴⁸.

La perspective que souligne Valentini a été valorisée surtout par la théologie développée au cours des dernières années en Amérique latine. Gustavo Gutierrez le souligne quand il parle de la spiritualité de la libération. Pour lui,

Le Magnificat pourrait exprimer à la perfection cette spiritualité de la libération. Texte d'action de grâce pour les dons du Seigneur, il exprime humblement la joie de se savoir aimé de lui [...]. Mais en même temps, il est un des textes au contenu libérateur et politique des plus importants du Nouveau Testament. Cette action de grâce et cette foi sont strictement liées à l'action de Dieu qui libère les opprimés et humilie les puissants⁶⁴⁹.

Dans la même lancée, Leonardo Boff poursuit en soutenant que l'histoire contemporaine du monde — non seulement celle de l'Amérique latine — marquée de manière visible par les injustices et par les violences, apparaît comme le « lieu herméneutique privilégié pour lire le Magnificat de Marie et faire de nous les auditeurs de son message [...]. Marie, comme par

⁶⁴⁸ A. VALENTINI, « Magnificat », *op.cit.*, p.838.

⁶⁴⁹ G. GUTIERREZ, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p.211-212. Traduit de l'espagnol par François Malley, première parution en 1971.

enchantement, devient notre contemporaine »⁶⁵⁰. Dans ce même contexte, Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer soulignent le paradoxe du cantique de Marie et de ses multiples implications libératrices. Pour elles, l'événement décisif de l'Incarnation du Verbe de Dieu est à la fois paradoxal et subversif. Se produisant dans le corps et dans la vie de Marie de Nazareth, femme et symbole de tout le peuple, cet événement est rempli d'implications sociales, éthiques et religieuses⁶⁵¹.

Dans le monde asiatique, la libération qui jaillit de la relecture du Magnificat est surtout propulsée par les théologiennes féministes qui, ayant une approche positive de la mariologie, s'appuient sur le Magnificat pour voir en Marie une sœur dans la foi et une alliée dans la lutte pour la justice⁶⁵². De cet avis, l'Indonésienne Henriette Katoppo souligne la liberté mariale dans la réalisation de la volonté de Dieu. Elle invite au dépassement de la peur de la mariolâtrie pour trouver en Marie le « symbole d'espoir en tant que premier être humain pleinement libéré, dont le Magnificat est au cœur de la théologie de la libération »⁶⁵³.

La lecture du Magnificat comme programme de libération et de rédemption, dans une situation africaine, a été tentée par Owan Kris⁶⁵⁴. Dans l'étude qu'il fait du cantique de Marie, il cherche à démontrer que le Magnificat constitue une sorte de *manifeste* du renforcement des capacités et une forme d'invitation de la part de Dieu le Père, sous la plume de Luc et par la bouche

⁶⁵⁰ L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981, p.178. Cité par A. VALENTINI, « Magnificat », *op.cit.*, p.838.

⁶⁵¹ I. GEBARA, M.C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.164-169.

⁶⁵² M.-J. MANANZAN, « Feminist Theology in Asia: An Overview, dans *Women's Vision. Theological Reflection, Celebration, Action*, Genève, W.C.C. publications, 1995, p.29-36, cité par A. DERMIENCE, « Théologie de la femme et théologie féministe », dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 31, n°4, 2000, p.514-515.

⁶⁵³ H. KATOPPO, « Un point de vue de femme asiatique », dans C.-H. ABESAMIS et al., *Dieu en Asie. Chrétiens et théologiens du Tiers-monde*, Paris, Karthala, 1982, p.126-127.

⁶⁵⁴ J.-N. OWAN KRIS, « The Magnificat and the Empowerment of the Poor. A Theological Reflection on LK1, 46-55 in the Context of the Contemporary Church Social Teaching on Justice and Peace », dans *VJTR*, 59, 1995, p.647-662. Précisons ici qu'il s'agit de notre propre traduction.

littéraire et poétique de la Sainte Vierge, la Servante du Seigneur, à prendre part pour les pauvres particulièrement les femmes. De même, les Camerounais Mendo Ze⁶⁵⁵ et Jean-Marc Ela⁶⁵⁶ interprètent le Magnificat en parlant du Dieu de Magnificat qui appelle à l'engagement pour la justice en Afrique.

Enfin, soulignons que le Magistère de l'Église s'est aussi occupé du Magnificat comme cantique de libération des pauvres. Après le Concile Vatican II, l'Exhortation Apostolique de Paul VI⁶⁵⁷, *Marialis Cultus*, se référant au noyau central du Magnificat, déclarait, en termes osés et puissants, que "Marie de Nazareth, tout en étant complètement dévouée à la volonté de Dieu, était loin d'être une femme timide et soumise ou une femme dont la piété était repoussante pour les autres; au contraire, elle fut une femme qui n'a pas hésité à proclamer que Dieu protège les humbles et les opprimés, et renverse les puissants de ce monde de leurs positions privilégiées (cf. Luc, 1, 51-53)". Ce texte innovateur peut très bien être appelé le "*textus maior*" du Magistère sur la Mariologie sociale⁶⁵⁸.

Dans son encyclique, *Redemptoris Mater*, Jean-Paul II souligne que le chant de Marie non seulement révèle la vérité sur le Dieu de l'alliance, mais — grâce précisément à cette révélation — il manifeste aussi son amour de préférence pour les pauvres, dont elle-même est l'expression privilégiée. À la lumière du Magnificat, l'Église prend toujours plus conscience « qu'il n'est pas possible de séparer la vérité sur Dieu qui sauve [...] de la manifestation de son amour de

⁶⁵⁵ G. MENDO ZÉ, *Le Magnificat à la lumière des sciences du langage, une école de vie pour l'homme d'aujourd'hui*, op.cit., p.62-63.

⁶⁵⁶ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p.229-231, *idem*, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009, p.132.

⁶⁵⁷ PAUL VI, Exhortation Apostolique *Marialis Cultus*, n°37.

⁶⁵⁸ C. BOFF, «Toward a social Mariology », op.cit., p.45-55.

préférence pour les pauvres et les humbles qui, chanté dans le Magnificat, se trouve ensuite exprimé dans les paroles et les œuvres de Jésus »⁶⁵⁹.

1.2. Délimitation et structure du Magnificat

D'après Serge Wüthrich⁶⁶⁰, le Magnificat est composé des versets 1,46b-55 de l'Évangile de Luc. Il est entouré d'un cadre narratif composé en amont du verset introductif 1,46a et en aval du verset de transition 1,56. Ce tableau fait suite à un premier discours, prononcé par Élisabeth (1,42b-45), discours introduit par un préambule (1,42a). Ces deux discours font partie de la péricope dite de la visitation (1,39-56). Elle rapporte la visite de Marie à sa parente Élisabeth. Ce récit se clôt naturellement au verset 56, car la péricope qui suit annonce la naissance de Jean-Baptiste. Trois scènes composent cette péricope (visitation) : le récit de l'arrivée de Marie chez Élisabeth et les deux discours, celui d'Élisabeth (42b-45) et celui de Marie (46b-55). Au début de la péricope, l'attention du lecteur ou de la lectrice se porte sur Élisabeth, mais la succession des événements détourne l'attention au profit de Marie. Le cantique se termine au verset 55 car la suite est un nouveau thème (séjour de Marie, indication temporelle, retour de Marie chez elle après son séjour)⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique *Redemptoris Mater*, n°37.

⁶⁶⁰ S. WÜTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, op.cit., p.25-28.

⁶⁶¹ *Idem*.

Dans la détermination de la structure du Magnificat François Bavon⁶⁶², Jean Irigoïn⁶⁶³ et Serge Wüthrich⁶⁶⁴ optent pour une structure bipartite. Se basant sur des considérations métriques, thématiques et syntaxiques, ces auteurs divisent le cantique de Marie en deux parties. La première comprend les versets 46b-50. Elle se termine par une proposition brève (v.49b) et une proposition longue (v.50). La deuxième partie est constituée des versets 51-55. Elle se termine également par une proposition brève (v.54b) et une proposition longue (v.55). Les deux parties peuvent être divisées en cinq ou six unités syntaxiques qui peuvent être regroupées en trois strophes pour chaque partie (I^{ère} partie : v. 46b-48a, 48b-49a et 49b-50 ; II^{ème} partie : v.51,52-53 et 54-55).

1.3. Origines du Magnificat

Les exégètes, les théologiens et les théologiennes ne sont pas unanimes sur les origines du Magnificat. Ainsi plusieurs théories s'affrontent les unes contre les autres. Une première hypothèse attribue sa composition à la Vierge Marie. René Laurentin est le défenseur acharné de cette éventualité. Il commence par faire mention d'une indéniable tradition vétéro-testamentaire qui permettrait de comprendre l'origine du Magnificat. Le premier chaînon de cette tradition est constitué par le Cantique d'Anne, Mère de Samuel (1S 2,1-10). Les deux cantiques sont des actions de grâces pour une naissance considérée comme don de Dieu et pour la bienveillance divine qui élève les pauvres et abaisse les riches et les puissants. Ainsi Marie aurait reçu le cantique d'Anne, qu'elle aurait actualisé en des circonstances identiques. Elle

⁶⁶² F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1, 1- 9,50)*, col. Commentaire du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 1991, p.84-93.

⁶⁶³ J. IRIGOÏN, « La composition rythmique du Magnificat », dans *Zetesis. Mélanges Émile de Struckers*, Anvers, 1973, p.618-628.

⁶⁶⁴ S. WÜTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, op.cit., p.29-31.

l'aurait ensuite transmis dans la communauté primitive de Jérusalem. L'évangéliste Luc serait fondé à le dire, car il aurait visité la communauté où Marie a vécu (Ac 1, 14). Il s'y serait rendu vers l'an 50 comme il le rapporte dans son voyage à Jérusalem, avec Paul, en Actes 21. Il aurait vu Jacques, l'évêque de la toute première communauté chrétienne (21,18), et sans doute les autres « frères » du Seigneur⁶⁶⁵.

René Laurentin fait foi à Luc puisque, soutient-il, il est le plus historien des évangélistes et qu'il a été formé à la méthode historique, à l'école des historiens grecs. Cette crédibilité accordée au témoignage de Luc, par René Laurentin, se justifie dans la mesure où l'évangéliste a pris particulièrement soin d'indiquer ses sources qui lui ont permis d'écrire l'Évangile de l'enfance. Il a donné ses références selon la manière de son temps : ses sources, il les tient de « témoins oculaires » (Lc 1,2) et les évoque par le refrain du souvenir, qui atteste la fidélité de leur mémoire. En Luc 1-2, il mentionne par trois fois les « paroles et événements que ces témoins conservent dans leur cœur »⁶⁶⁶.

Une seconde théorie, relativement moderne, estime que le Magnificat est entièrement l'œuvre de Luc lui-même, qui l'aurait rédigé et placé sur les lèvres de Marie pour exprimer sa foi devant le mystère inouï qui s'accomplissait en elle⁶⁶⁷. Les partisans de cette hypothèse lient le cantique de Marie aux autres hymnes des évangiles de l'enfance. Winter⁶⁶⁸, en son temps, défendait déjà cette position en reprenant trois étapes de cette origine lucanienne : d'abord l'étape juive, ensuite la période judéo-chrétienne et enfin la composition finale. Selon lui, Luc 1,46b-55 (Magnificat) et Lc 1, 68-75 (première partie du Benedictus) sont des chants de guerres macabéens qui sont

⁶⁶⁵ R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ (Vérité de Noël au-delà des mythes)*, Paris, Desclée, 1982, p.448-451, cité par R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu, op.cit.*, p.15-17.

⁶⁶⁶ R. LAURENTIN, *Magnificat : action de grâce de Marie, op.cit.*, p.131-135.

⁶⁶⁷ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu, op.cit.*, p.17.

⁶⁶⁸ P. WINTER, « Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des psaumes macchabéens ? », dans *RHPPhR*, n°36, 1956, p.1-19.

venus s'insérer dans le troisième évangile par l'intermédiaire d'une adaptation judéo-chrétienne du « document baptiste », texte littéraire du premier siècle émanant du milieu des disciples de Jean Baptiste et relatif à sa naissance. Ces chants auraient été composés en hébreu. Le Benedictus serait une prière prononcée avant le combat alors que le Magnificat aurait été chanté après la victoire⁶⁶⁹. Cette position semble difficilement défendable car les personnages de deux hymnes ne correspondent pas à l'image des guerriers.

Marie-Émile Boismard⁶⁷⁰ considère Lc 1-2 en trois étapes successives : le premier document serait d'origine johannique, c'est à dire composé par les disciples de Jean- Baptiste. Il comprendrait les récits de la naissance de ce dernier. Ce récit aurait été repris sous la forme d'un proto-Luc dans lequel un éditeur dédoubla les récits originaux avec des parallèles concernant Jésus. Cet ajout aurait été écrit pour souligner la supériorité de Jésus sur Jean-Baptiste et de Marie sur Élisabeth. Une troisième version aurait finalement été élaborée si bien que les prétentions johanniques ne furent plus d'actualité et qu'une nouvelle édition plus acceptable par la communauté chrétienne fut devenue nécessaire. Luc se serait servi de matériaux traditionnels dont la source est difficile à préciser. Ces écrits auraient été combinés avec des légendes et des traditions en circulation dans les premières communautés chrétiennes. Pour Édouard Hamel⁶⁷¹, Luc a trouvé le Magnificat dans le milieu des pauvres qui l'exécutaient dans le cadre de la liturgie chrétienne palestinienne. Après l'avoir adapté, il l'aurait inséré dans son récit et mis sur les lèvres de Marie. Ainsi le Magnificat exprime l'âme de Marie. Dans ce sens, il chante la gratitude personnelle de Marie et de son peuple pour l'accomplissement des promesses

⁶⁶⁹ *Idem.*

⁶⁷⁰ M.-É. BOISMARD, *En quête du proto-Luc*, Col. Études Bibliques (Nouvelle Série n°35), Paris, Gabalda, 1997, p.35-50, *Idem*, *L'Évangile de l'enfance (Lc1-2) selon le Proto-Luc*, Col. Études Bibliques (Nouvelle Série n°35), Paris, Gabalda, 1997.

⁶⁷¹ E. HAMEL, *Marie dans nos vies*, *op.cit.*, p.49-53.

d'alliance. En le mettant dans sa bouche, Luc juge qu'il correspond à sa situation, exprime bien ses sentiments intérieurs et nous livre la substance de sa prière en ces jours bénis. Cependant, il faut s'interroger sur la manière dont les thèmes développés dans le Magnificat pouvaient correspondre à l'état d'âme de la jeune juive Marie. Pour y répondre, il faut replacer Marie dans son milieu c'est-à-dire dans le contexte historique, religieux, économique où elle a vécu, ce qui fera connaître aussi la situation socio-religieuse où est né le Magnificat et où Luc a écrit l'Évangile de l'enfance⁶⁷².

Raymond Édouard Brown⁶⁷³ est relativement du même avis quand il soutient que le Magnificat et le Benedictus sont l'œuvre d'un cercle d'anawîm, qui aurait rejoint une communauté judéo-chrétienne. D'autres auteurs ont interprété ces hymnes non comme une référence à la victoire future de Dieu mais comme des louanges pour un événement passé, à savoir la venue du Messie. On peut penser soit à un groupe de disciples de Jean-Baptiste vénérant leur maître comme le Messie, soit à une communauté convaincue de la venue d'un Messie davidique.

Faut-il nécessairement faire un choix entre ces théories ? Notre thèse étant en théologie et non en exégèse, nous préférons opter, avec René Coste, de laisser la question ouverte. Peut-être comme lui et par piété filiale, préférons-nous être sûr que c'est Marie elle-même qui a rédigé le cantique qui porte son nom⁶⁷⁴.

⁶⁷² *Idem.*

⁶⁷³ R-É. BROWN, *The Birth of Messiah. A Commentary on The infancy Narratives in Matthew and Luke*, London, Geoffrey Chapman, 1977, p.335-356, cité par S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, *op.cit.*, p.60-70.

⁶⁷⁴ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, *op.cit.*, p.20-21.

1.4. Thèmes et champs sémantiques du Magnificat

Selon Jacques Dupont⁶⁷⁵, on peut relever trois champs sémantiques divisés en deux parties selon qu'ils se rapportent à la description de l'humain ou qu'ils s'appliquent à Dieu. Chaque partie comprend trois thèmes : le religieux, le sociopolitique et l'ethnique en ce qui concerne l'humain ; la force, la miséricorde et la transcendance en ce qui ressort de l'agir divin.

1.4.1. Champs sémantiques se rapportant à l'humain

Il y a d'abord le champ sémantique religieux qui se situe à plusieurs niveaux. Il oppose les craignants-Dieu, dont font partie la « servante du Seigneur » (v.48) et « Israël son serviteur » (v.54), à la cohorte de ceux dont la pensée est orgueilleuse (v.51). À ce niveau, l'intervention divine est favorable aux premiers et défavorable aux seconds. Ensuite, on rencontre le champ sémantique sociopolitique particulièrement aux versets 52 et 53. Il décrit d'un côté les souverains, leurs trônes et les riches et de l'autre côté les humbles et les affamés. Certainement que Marie fait référence de sa modeste condition (v.48) découlant de sa position sociale. Jacques Dupont fait remarquer qu'ici l'attention est beaucoup plus portée sur les bénéficiaires de l'intervention divine que sur ceux et celles qui en font les frais⁶⁷⁶. Le troisième champ sémantique, qui porte sur la description de l'humain, est le champ « ethnique ». Il apparaît à quatre reprises dans la conclusion du Magnificat respectivement avec la mention d'Israël, de nos pères, d'Abraham et de sa descendance. L'apparition du champ sémantique ethnique dans la finale du Magnificat permet de déterminer le « lieu » de l'intervention divine. La triple

⁶⁷⁵ J. DUPONT, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », dans *NReTh*, n°3, 1980, p.336-340, lire aussi S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, *op.cit.*, p.43.

⁶⁷⁶ J. DUPONT, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », *op.cit.*, p.336.

dimension humaine du Magnificat correspond à « la réponse de Dieu aux aspirations religieuses de ceux et (celles) qui le craignent, aux aspirations sociopolitiques des faibles et des démunis, aux aspirations nationales du peuple juif »⁶⁷⁷.

1.4.1. Champs sémantiques se rapportant au divin

Ces champs se déclinent en trois modes d'intervention de Dieu. Le premier est lié à la force que l'on voit dans la désignation que Marie fait de Dieu. Elle le qualifie de « Puissant » (v.49a). Cette puissance se manifeste à travers ce qu'il a accompli en faveur de Marie. La formule utilisée est identique à celle de l'action libératrice de Dieu au bénéfice de son peuple emprisonné en Égypte (Dt 10,21). Il s'agit de la même description entre la sortie d'Égypte et la venue du Messie. Selon Jacques Dupont, « le rapprochement entre l'événement de l'Annonciation et celui de l'Exode peut paraître paradoxal mais il ne serait sûrement pas sans signification : la venue du Messie n'a pas moins d'importance que la sortie d'Égypte »⁶⁷⁸. La conséquence de la force du Seigneur est la dispersion des orgueilleux (v.51a). Les actes puissants de Dieu sont particulièrement visibles aux versets 51-54. Qu'ils concernent aussi bien les riches et les puissants que les pauvres et les faibles, ils révèlent une certaine violence. Ainsi « une intervention puissante de sa part est nécessaire pour que les situations concrètes changent et que le secours soit dispensé à ceux et celles qui en ont besoin »⁶⁷⁹.

Le troisième champ sémantique qui définit la présence de Dieu dans le Magnificat est celui de la transcendance. Celle-ci apparaît dès le commencement du Magnificat, dans la manière dont Dieu est désigné comme « Mon Sauveur ». Elle se voit à travers les types de personnes que Dieu

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p.338.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p.340.

⁶⁷⁹ S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, op.cit., p.47.

sauve en particulier ceux et celles qui seraient perdus sans son aide (ceux et celles qui le craignent v.50 et Israël v.54). La forme concrète de cette intervention divine est décrite par deux verbes : « il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante (v.48a) et « il est venu en aide à son serviteur Israël » (v.54a). Cette miséricorde est liée à l'action de se souvenir (v.54b). Ainsi la miséricorde est avant tout le contraire de l'oubli. Elle montre la fidélité divine qui « ne lui permet pas d'oublier les engagements qu'il a pris par la promesse faite aux pères (v.55), par l'alliance qu'il a conclue avec eux (1,72). D'après le v.54b, ce souvenir fidèle est la forme concrète de la miséricorde divine, en même temps que la cause de l'intervention par laquelle Dieu manifeste cette miséricorde »⁶⁸⁰.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de faire une présentation du Magnificat. Nous y avons justifié la raison du choix de ce cantique comme base de notre réflexion de mariologie sociale en Afrique. Nous y avons également abordé les aspects liés à sa délimitation et à ses structures, à ses origines controversées, à ses champs sémantiques humain et divin. Ces éclaircissements nous ont ouvert la voie à une possibilité d'actualisation de ce cantique dans le contexte africain.

⁶⁸⁰ J. DUPONT, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », *op.cit.*, p.340.

CHAPITRE DEUX

ACTUALISATION DU MAGNIFICAT COMME BASE DU DISCOURS DE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE

Le processus d'actualisation du Magnificat va se réaliser à travers trois facteurs. Le premier facteur porte sur quelques aspects qui se dégagent de la personnalité de la Vierge Marie dans ce cantique et leur enrichissement de la conception de la figure de Marie et du rôle des femmes en Afrique. Le deuxième facteur touche l'option préférentielle de Dieu pour les exclus (qui figure dans le Magnificat) et son implication pour l'engagement des chrétiens et des chrétiennes en Afrique. Le troisième facteur concerne la prise en compte de la vision globale de l'interprétation du Magnificat et sa possibilité de féconder le vécu du culte marial en l'orientant vers l'engagement pour la justice, la paix et la situation des femmes.

2.1. Enrichissement de la conception de la figure de Marie en Afrique à partir de l'image mariale du Magnificat.

Dans son ouvrage sur *Marie ou la libération humaine*, Tissa Balasuriya affirme que « dans la plus grande partie de l'Asie et de l'Afrique, nous avons besoin d'une image de Marie qui soit à la hauteur des réalités d'un tiers-monde exploité et soumis à la néo-colonisation »⁶⁸¹.

⁶⁸¹ TISSA BALASURIYA, *Marie ou la libération humaine*, Villeurbanne, Éditions Golias, 1997, p.111.

Le Magnificat analysé plus avant peut offrir diverses images de la figure de Marie. Cependant, pour notre part, celles qui portent une charge sémantique, pouvant donner un coup de pouce à l'activité sociale et politique des chrétiens et des chrétiennes en Afrique, sont les images de Marie, comme femme prophétique et comme femme libératrice. Tout en reconnaissant qu'elles ont déjà été mises en avant-scène dans le milieu latino-américain, nous pensons qu'elles conviennent d'être appréciées aussi pour les besoins de la cause sociale en Afrique. Nous allons d'abord montrer comment ces images apparaissent dans le Magnificat avant de faire sortir leur implication pour la mariologie sociale en Afrique.

2.1.1. Marie, femme prophétique

Le visage prophétique de la Vierge Marie dans le Magnificat se dévoile à travers quatre éléments fondamentaux. Le premier élément est le fait que le Magnificat situe Marie dans la lignée des femmes prophètes qui ont, soit chanté des cantiques similaires à celui de la Vierge Marie soit joué un rôle de premier plan dans l'histoire du peuple d'Israël. Dans la souche des cantiques féminins prophétiques, chantés dans l'Ancien Testament, figurent les cantiques de Myriam (Ex 15,19), de Déborah (Jg 5, 1-31), d'Anne (1S 2), et de Judith (9,2-14 ; 13,4-5, 16,1-17). Ces cantiques ont loué tantôt l'acte sauveur de Dieu par excellence, la réussite de la sortie de la maison des esclaves à travers l'Exode⁶⁸² ou la libération d'Israël après la traversée de la Mer Rouge. Ces cantiques bibliques illustrent une tradition d'inspiration féminine dont Élisabeth et Marie sont les héritières et l'aboutissement. Ces femmes de prière étaient aussi des femmes d'action. Elles ont joué un rôle décisif dans la vie du peuple d'Israël. Parmi elles,

⁶⁸² IRMTRAUD FISCHER, *Des femmes messagères de Dieu. Prophétesses dans la Bible hébraïque*, Col. Lire la Bible, Paris, Cerf, Médiaspaul, 2009, p.87-127.

figurent Deborah qui a présidé, comme juge, à la destinée de ce peuple, Judith qui a libéré sa nation de l'oppression de Nabuchodonosor, la reine Esther qui a sauvé sa patrie de l'extermination, la mère courageuse des fils brûlés à l'époque des Maccabées et la prophétesse Hulda⁶⁸³.

Le prophétisme marial dans le Magnificat est visible également à travers la plénitude de la présence et de l'action de l'Esprit Saint en Marie et à travers elle. En effet, Marie en fut remplie dès qu'elle porta en elle le Sauveur. Or cette présence de l'Esprit, au cœur de la vie des prophètes, fonde leur mission et garantit leur autorité comme acteurs et témoins de la Parole de Dieu. La plénitude de la présence et de l'action de l'Esprit Saint en Marie la situe au sommet de la lignée prophétique, à l'aube du Nouveau Testament qui s'est ouvert par la conception, en elle, du Fils de Dieu. Ainsi, à partir de ce moment, sa vie entière a pris une signification prophétique⁶⁸⁴.

Le troisième élément manifestant le visage prophétique de la Vierge Marie dans le Magnificat est sa foi. En effet, soutiennent Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer, les premiers vers du Magnificat expriment la foi de Marie qui s'ouvre inconditionnellement à la grâce de Dieu en se voyant comme le vase des merveilles de Dieu. Cette foi de Marie, cependant, n'est nulle autre que la foi d'Israël en un Dieu saint et tout-puissant, dont la miséricorde gratuite perdue depuis Abraham, Sarah, Hagar, et de la foi des pères et des mères du peuple jusqu'à Moïse, Myriam, et les prophètes. Il s'agit d'une foi en Dieu pour qui rien n'est impossible, qui a mis un fils, Jésus, dans le sein de la Vierge (Jeshua = Dieu sauve) et qui va libérer le peuple de ses péchés (Mt, 1, 21)⁶⁸⁵.

⁶⁸³ E. HAMEL, *Marie dans nos vies*, *op.cit.*, p.53-54.

⁶⁸⁴ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, *op.cit.*, p.30.

⁶⁸⁵ I. GEBARA, M.C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.164-169.

René Coste abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que Marie est l'héritière d'Abraham. Comme telle, elle est le point de départ du nouveau peuple de Dieu universel par vocation. Elle est la

Mère dans la foi de l'universelle communauté dans le temps et dans l'espace de ceux et celles qui deviendraient les disciples de son Fils. Celle dont Dieu dans sa souveraine et aimante liberté avait voulu se servir pour réaliser, à un niveau supérieur dans le Fils qu'elle portait dans son sein, les grandes promesses adressées au Père des croyants pour le peuple de la première alliance [...] Elle est célébrée pour l'intensité de sa foi en une promesse dont le contenu était la naissance miraculeuse (Lc1,45)⁶⁸⁶.

Pour Paulin Poucouta⁶⁸⁷, Marie, à travers le Magnificat, est la partenaire de Dieu dans la mesure où elle a accepté volontiers de participer à son œuvre et cela de manière consciente. Elle a adhéré à un projet qui a une valeur d'éternité, invitant les croyants et les croyantes à collaborer à cette œuvre de Dieu qui dépasse le temps et l'espace. Dans ce sens, Poucouta situe Marie dans la lignée d'Abraham qui répond sans broncher par l'obéissance et « accepte de quitter ses attaches, de renoncer à ses certitudes et à ses sécurités pour courir l'aventure d'un projet qui n'était pas le sien mais celui de Dieu »⁶⁸⁸. Ainsi pour lui, la grandeur de Marie est d'avoir accepté l'aventure divine. Cette acceptation ouvre la voie à la longue génération de ceux et de celles qui acceptent de quitter leurs projets propres pour accueillir ceux de Dieu et avancer toujours en eaux profondes.

Le visage prophétique de Marie se reconnaît enfin à travers sa prédiction contenue dans Lc 1, 48 : « Tous les âges me diront bienheureuse... ». Cet oracle est souvent mis en lien avec le culte dont Marie est objet depuis plusieurs siècles au sein de l'Église catholique romaine. René Laurentin le considère plutôt comme une anticipation des Béatitudes. Il affirme que le

⁶⁸⁶ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, op.cit., p.150-151.

⁶⁸⁷ P. POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique*, op.cit., p.217.

⁶⁸⁸ *Idem*.

Magnificat à ce niveau dit déjà le bonheur des « pauvres » (Lc1,45 et 48), à commencer par Marie qui se situe parmi les pauvres⁶⁸⁹. Pour René Coste, en prophétisant sa gloire future, Marie n'a d'autre visée que de proclamer sa conviction que la foi au mystère de l'Incarnation provoquera chez les croyants et les croyantes la plus profonde reconnaissance à l'égard de ce Dieu qui a montré ainsi combien il aimait l'humanité. Le Magnificat rend gloire à Dieu pour les grandes choses accomplies⁶⁹⁰.

2.1.2. Marie, femme libératrice

L'aspect libérateur de la figure de Marie ressort du Magnificat et il est mis en exergue par divers contextes. Cette image se voit dans toute la péricope de l'Évangile de l'Enfance qui débute avec l'Annonciation. En effet, cet épisode de la rencontre entre l'Ange et la Vierge Marie pose, selon Clodovis Boff⁶⁹¹, la question de la liberté personnelle comme base authentique de la libération sociale. La figure de Marie qui ressort de l'Annonciation en est une d'immense signification socio-anthropologique. Elle est le paradigme d'une femme suprêmement libre (devant Dieu), parce qu'elle est entièrement libérée (dans son cœur) et, donc, entièrement libératrice (dans le cours de l'histoire)⁶⁹². Anne-Catherine Avril⁶⁹³ souligne également la question de la liberté de la Vierge Marie lors de l'Annonciation. Elle met l'accent sur le oui qu'elle qualifie de « risqué » parce que, pour elle, Marie à travers ce oui a risqué sa réputation et sa vie. Ainsi ce oui montre que Marie est une femme libre, responsable, coopérant

⁶⁸⁹ R. LAURENTIN, *Magnificat : action de grâce de Marie*, *op.cit.*, p.177.

⁶⁹⁰ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, *op.cit.*, p.107-108.

⁶⁹¹ C. BOFF, « Toward a Social Mariology », *op. cit.*, p.45-55.

⁶⁹² *Idem.*

⁶⁹³ A.-C. AVRIL, « Marie dans la généalogie de Jésus selon Matthieu », dans ÉTUDES MARIALES, Bulletin de la Société Française d'Études mariales, *Marie, Fille d'Israël, Fille de Sion*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 29-46.

au dessein de Dieu sur elle. Il indique qu'elle a su dépasser ses propres projets et son destin personnel pour se glisser dans l'histoire de l'accomplissement de la promesse. Cette liberté et cette responsabilité l'ont poussée à provoquer son Fils dans une circonstance particulière touchant à la célébration de la vie, invitant les serviteurs à croire et à agir (faites tout ce qu'il vous dira Jn 2, 5), ouvrant de cette manière le temps des signes. Pour Michel-Marie De Goedt⁶⁹⁴, si le oui de Marie est libre, quelle que soit son origine, il est bien le consentement à une demande qui vient de la libre et souveraine volonté de Dieu. Ainsi l'humilité de Marie tant soulignée dans ce récit ne peut pas cacher la force de l'impératif du consentement. D'autant plus qu'à travers ce fiat, renchérit Marie Gratton, Luc souligne avec le plus de force la liberté et l'autonomie de Marie dans ce sens qu'avant de le prononcer, elle a posé une question qui appelle une explication. On ne lui impose pas un destin, elle accepte librement une mission⁶⁹⁵.

Cependant, dans le Magnificat, cette image libératrice se montre si l'on prend en compte la situation sociopolitique de la Palestine et la situation personnelle de la Vierge Marie elle-même. En effet, le contexte de l'exécution du Magnificat est celui des gouvernants, comme César Auguste, Hérode et d'autres autorités de Jérusalem, qui sont des symboles de domination, de dictature et d'exploitation. Ainsi, le Magnificat et les autres récits de l'enfance prennent du relief en regard de l'exploitation et de la tyrannie de ces responsables politiques. Après avoir souffert, par des conquêtes militaires, par l'appauvrissement économique, par la destruction et par la violation de leurs coutumes traditionnelles, et par un contrôle strictement répressif de leur vie

⁶⁹⁴ M.-M. DE GOEDT, « En Marie, Sion devient Mère de la nouvelle création inaugurée par le Christ », dans *ÉTUDES MARIALES*, Bulletin de la Société Française d'Études mariales, *Marie, Fille d'Israël, Fille de Sion*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2003, p.85-95.

⁶⁹⁵ M. GRATTON, « Pour que soit ou redevienne une figure libérante, faut-il briser la statue dans laquelle l'idéologie patriarcale et une certaine piété populaire l'ont enfermée ? » dans *Relations*, n°713, 2006, voir le lien <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?ida=1637>, consulté le 07 juin 2016.

sous le règne illégitime d'un roi des juifs nommé par Rome, le peuple a dû désirer ardemment une libération⁶⁹⁶.

Au sujet de la situation personnelle de la Vierge Marie, Paulin Poucouta affirme que par le Magnificat, Marie cumule tous les atouts de la fragilité : femme de la société juive patriarcale et d'un monde gréco-romain où l'esclave n'est qu'un objet, fille d'un peuple écrasé par les Romains. Malgré cela, elle n'est pas appelée à se résigner mais à participer au salut et à la libération de son peuple comme disciple, comme signe de la nouveauté de Dieu.

Marie évoque le bouleversement des situations et des valeurs qui caractérisent le passage du monde ancien au nouveau. L'intervention de Dieu qui a commencé avec l'Annonciation, rendra prioritairement justice aux humbles et aux écrasés. Marie annonce à la fois les béatitudes lucaniennes qui insistent sur la situation concrète des fragilisés et qui donne déjà l'ébauche du discours-programme que Jésus délivrera à la synagogue de Nazareth (Lc 4, 17-21)⁶⁹⁷.

Pour Édouard Hamel, les tendances émancipatrices que l'on trouve dans l'œuvre de Luc se reflètent jusque dans le Magnificat, d'abord par le fait que les femmes victimes de préjugés sociaux et souvent marginalisées, sont incluses dans le petit et les opprimés qui sont l'objet de la faveur divine. Ensuite dans le Magnificat, Luc nous révèle certains traits de la physionomie de Marie qui nous donnent un portrait riche et complet. Il souligne son rôle exceptionnel dans l'histoire du salut. Il la présente comme une femme humble et pauvre mais aussi dans la ligne d'Esther, de Déborah, Judith, comme héroïne envers qui Dieu a manifesté sa toute-puissance prototype de cette libération que son Fils apporte au monde⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes op.cit.*, p.107-108.

⁶⁹⁷ P. POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique, op.cit.*, p.217-218.

⁶⁹⁸ E. HAMEL, *Marie dans nos vies, op.cit.*, p.61.

2.2. Marie, figure prophétique et libératrice : implications pour l'enrichissement de la conception mariale africaine

La figure prophétique et libératrice de Marie telle qu'elle se découvre dans le Magnificat éclaire d'un jour nouveau la conception de la Mère de Jésus dans le contexte africain à plusieurs égards. D'abord elle contribue à éclairer l'image de la figure de Marie fréquente dans la mariologie africaine dans ses aspects théoriques et pratiques comme nous l'ont révélé la première partie de cette recherche et l'étude réalisée sur le terrain. Un tel éclairage s'avère indispensable en regard de l'attitude apathique qu'une telle image pouvait exercer sur les engagements sociopolitiques et des freins qu'elle constitue pour le combat féministe. Ensuite, en tant que figure dominante dans le Magnificat, Marie est présentée comme prototype d'Israël consolé et libéré, celle qui fut choisie pour cet événement de salut historique et eschatologique. Ainsi donc, le cantique de Marie ne peut plus être compris seulement comme un chant pour elle-même en tant qu'individu, mais doit plutôt être vu comme un chant du peuple messianique, un peuple désirant et aspirant aux promesses du Seigneur Dieu⁶⁹⁹. Dans cette optique, le Magnificat présente Marie comme personnalité corporative, parlant et agissant non seulement pour elle-même mais pour tout son peuple. Une telle conception illumine le rôle qu'on lui fait jouer en Afrique depuis l'époque missionnaire jusqu'à nos jours. Ce rôle, avons-nous montré, a pu l'instrumentaliser au profit des intérêts de la colonisation ou des pouvoirs autoritaires en place, et il l'a confinée dans le champ de la vie privée et dans celle des œuvres caritatives. La compréhension de Marie prise comme personnalité collective permet d'élargir son rôle aussi bien dans la vie personnelle que dans la vie sociale.

⁶⁹⁹ I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.164-172.

L'élargissement de la fonction prophétique de la Vierge Marie à la vie sociale pourra permettre aux Africains et aux Africaines de réaliser une des missions dévolues à tout prophète et à toute prophétesse.

D'abord dire oui au projet de Dieu comme Marie. Ce "oui" de Marie, comme le disent Ivone Gebara et Maria Clara Bingemer, qui est aussi celui d'Israël, est un écho de la foi humaine dans le "oui" premier et continu de Dieu qui choisit, révèle, et aime le premier, et qui, fidèle à sa façon habituelle de faire, regarde avec amour ce qui est petit, humilié, et méprisé en ce monde⁷⁰⁰. Dire oui au plan de Dieu, selon René Coste, « c'est participer au salut de l'humanité, tel qu'il est révélé en plénitude dans le Nouveau Testament »⁷⁰¹. Ainsi en acceptant de prendre part au dessein de Dieu, comme Marie, les Africains et les Africaines participent également au salut de l'humanité mais aussi à celui de leur propre continent et de tout le peuple africain. Ce salut est d'abord libération du péché, en tant que fermeture égoïste sur nous-mêmes, refus de notre dépendance par rapport au Dieu Créateur et Rédempteur ou encore cassure des liens avec les autres humains. La participation au salut pour les Africains et les Africaines nécessite donc une certaine conversion du cœur. Cependant, pour les peuples du continent africain, comme pour tant d'autres, la libération porte également l'exigence d'être répercutée dans leur existence individuelle et sociale, à partir de l'ouverture à Dieu et au prochain qu'elle implique. Ceci d'autant plus que le salut assuré par Dieu à tous les humains en général et aux peuples d'Afrique en particulier, ne fait pas abstraction des situations concrètes de leur existence. Le Dieu du Magnificat ne plane pas au-dessus de la réalité sociopolitique. Le cantique de Marie est un chant mobilisateur au service de Dieu et du prochain, un hymne de l'effort quotidien de transformation

⁷⁰⁰ *Idem.*

⁷⁰¹ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu, op.cit.*, p.125.

de la société à la lumière de l'Évangile. Cette option oblige à l'actualiser pour sentir l'interpellation que le Magnificat suscite en faveur d'une société juste et fraternelle, à l'appel et à l'exemple du Dieu Libérateur⁷⁰².

Cependant, répondre à la mission prophétique de Dieu,

[c'est] aussi entrer dans le paradoxe subversif et conflictuel de la deuxième partie du cantique de Marie. Car en effet, tandis que Dieu agit en faveur de son peuple, il brandit également un bras fort contre ceux et celles qui essaient d'exercer toute sorte d'oppression contre (sur) ce même peuple. Ainsi le "oui" amoureux de Dieu est accompagné d'un vigoureux "non". Et Marie, la douce Vierge du "oui", celle que la catéchèse a toujours présenté comme étant la mère passive et silencieuse de l'Enfant Jésus, apparaît comme quelqu'une qui se lève et qui, clairement et vaillamment, prend ce "non" de Dieu comme étant le sien⁷⁰³.

Ainsi il y a donc une contrepartie au "oui" continu de Marie à Dieu et au plan de Dieu, un autre côté de la médaille : Le "non" de Marie à l'injustice et aux situations pour lesquelles il ne peut y avoir de compromis. C'est le "non" de Marie au péché de l'aliénation, à ce qui n'est pas fait quand les autres sont victimes et souffrent⁷⁰⁴.

Dans le contexte africain, le « non » prophétique de Marie se traduit par un non au mal social qu'est l'injustice dans ses formes variées, aux drames vécus par les femmes africaines, aux violences dont elles sont victimes, un non net et courageux aux structures du mal qui oppriment les petits et tuent la vie. Le non prophétique marial est une source d'énergie qui, dans une Afrique qui a tendance à la résignation, permet aux chrétiens et aux chrétiennes de témoigner d'une foi et d'un engagement qui protestent contre le mal et la souffrance. Il s'agira d'articuler les paroles et les gestes qui refusent la fatalité de la pauvreté, de l'analphabétisme, de la

⁷⁰² *Ibidem*, p.167-179.

⁷⁰³ PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, n°297, cité par I. GEBARA, M.-C. BINGEMER, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, *op.cit.*, p.164-172.

⁷⁰⁴ *Idem*.

corruption, de l'injustice, de la mauvaise gouvernance, de l'autocratie. Cela demande d'aller à contre-courant de la haine, de l'égoïsme et du conformisme social⁷⁰⁵.

Par ailleurs, en plaçant Marie dans le lot des prophétesses, le Magnificat permet de montrer que l'histoire de la prophétie connaît aussi bien des femmes que des hommes dans la succession de la fonction médiatrice instituée au Sinaï. De plus, ce don de la prophétie est partagé par tous les membres du peuple de Dieu, masculins comme féminins. Une telle perspective est un appel à l'interrogation et à la révision du rôle et de la place des femmes au sein de la société africaine en général et de l'Église en particulier. Sur ce chemin, certaines prophétesses africaines, qui se sont laissées éclairer par la Mère de Jésus, ont fait montre d'une responsabilité dynamique en matière de gestion de la cité et de la conduite des relations avec le monde invisible. Ces prophétesses ont résisté aux traumatismes comme la tragédie de la traite des esclaves, suivie de la dépossession de la terre dont les Africains et les Africaines furent les victimes. Grâce à des femmes comme Dona Béatrice Kimpa Vita au Royaume Kongo (XVII^{ème} siècle) et Alice Lenshina en Zambie au début des combats africains pour l'indépendance, l'image de la prophétesse combattante a émergé dans le champ spirituel africain⁷⁰⁶.

2.3. L'agir divin dans le Magnificat et son implication sur l'engagement chrétien en Afrique

Sous l'aspect théologique, le Magnificat accorde une place de choix à l'agir de Dieu. Il montre que Dieu est non seulement l'objet direct du chant de la Vierge (« tout mon être exulte

⁷⁰⁵ P. POUCOUTA, « L'Église et l'avenir de l'Afrique » dans H. DERROITTE et F. YUMBA (éd.), *Les Églises d'Afrique face aux enjeux de la justice et de la paix. Les leçons du deuxième synode africain*, Paris, Karthala, 2015, p.27.

⁷⁰⁶ JAAP VAN SLAGEREN, *Influences juives en Afrique. Repères historiques et discours idéologiques*, Paris, Karthala, 2009, p.257.

en Dieu mon Sauveur » : vv. 46b-47), mais aussi le sujet-protagoniste — même du point de vue littéraire — de tous les verbes à l'aoriste du v. 48 au v. 54 (faire des merveilles, s'étendre, intervenir, disperser, jeter, élever, renvoyer...) qui constituent la puissante structure dynamique sur laquelle s'appuie tout le chant⁷⁰⁷. Jacques Dupont abonde dans le même sens quand il affirme que « Le Magnificat ne donne pas une définition de Dieu : il parle de lui en fonction des différents aspects de l'intervention salvifique commencée avec l'Annonciation et de laquelle Marie — selon Luc — est le tout premier témoin. Le Magnificat “situe” le mystère de Dieu Sauveur et en fournit les coordonnées »⁷⁰⁸. Pour René Coste, chanter le Magnificat dans sa pleine vérité, ce n'est pas d'abord le chanter comme un cantique en l'honneur de Marie, mais avant tout, comme le cantique de Marie en l'honneur du Dieu Rédempteur accomplissant en Jésus-Christ le salut de l'humanité⁷⁰⁹. C'est donc dire que le Magnificat est témoignage de l'action de Dieu dans l'histoire et affirmation que cette histoire du monde lui appartient. Cette perspective théologique s'accompagne de la dimension salvifique comme l'explique Alberto Valentini,

[il] ne s'agit pas d'un Dieu philosophique ou abstrait, mais du Dieu vivant qui agit dans l'histoire et opère au milieu de son peuple. Le salut, élément central de la révélation et de l'histoire biblique, occupe dans le Magnificat une place exceptionnelle. Il y a dans ce chant une synthèse de toute l'histoire du passé et une anticipation de celle de l'avenir : l'une et l'autre centrées autour de la naissance du Sauveur. En Marie, servante du Seigneur, sont récapitulées l'histoire non seulement de femmes ou de personnages de l'ancienne alliance, mais aussi les vicissitudes d'Israël, peuple de l'alliance⁷¹⁰.

À travers le Magnificat, Dieu indique son option pour les humbles et pour les pauvres, veille sur ceux et celles dont personne ne prend soin, les exalte et invite les chrétiens et les chrétiennes à

⁷⁰⁷ A. VALENTINI, « Magnificat », *op.cit.*, p.837.

⁷⁰⁸ J. DUPONT, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », *op.cit.*, p.336-340.

⁷⁰⁹ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, *op.cit.*, p.165.

⁷¹⁰ A. VALENTINI, « Magnificat », *op.cit.*, p.837-838.

agir comme Lui. Le Camerounais Jean-Marc Ela est de cet avis quand il parle du Dieu du Magnificat comme de celui qui se range toujours et inconditionnellement, avec passion, du côté des pauvres. Ce Dieu s'oppose à ceux et à celles qui ont déjà pour eux le droit et les privilèges et prend parti de ceux et celles auxquels ils sont refusés, qui en sont privés⁷¹¹. Ainsi pour lui, aujourd'hui, Dieu nous appelle à combattre pour la justice et pour les droits humains. Alors nous pourrions chanter le Magnificat dans les quartiers, dans les villages, dans les rues, sur les places, car la vérité de Dieu est compromise dans les pays de la faim et les pays où règne des dominations. Si l'on veut en finir avec le christianisme des musées et redonner toute sa pertinence à l'Évangile, il faut se rendre compte que la question de Dieu est posée aux Églises et à ceux et celles qui pratiquent la dévotion mariale, là où la famine et l'oppression sont incompatibles avec le dessein de Dieu sur l'humain et sur le monde⁷¹².

Son compatriote Mendo Ze, interprétant le verset « Il renverse les puissants de leurs trônes », pense pareillement en soutenant que Dieu veut nous faire comprendre qu'il invite ces puissants à une prise de conscience pour qu'ils sachent que tout vient de Lui, tout est à Lui. Mendo Ze ajoute que la gestion des parcelles de pouvoir qu'Il donne aux puissants, aux superbes et à toute personne qui a en charge le destin des humains, doit se faire en toute justice, dans l'amour et la paix, sans jamais oublier Dieu lui-même et sans manquer de respecter les humains qui sont objets d'un amour qui « s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent ». Dieu est par conséquent contre la puissance qui dresse des barrières infranchissables entre les humains, entre les classes sociales, entre les peuples et entre les races. Il est contre le renforcement des inégalités sociales plaçant d'un côté les riches imbus de leurs possessions et de l'autre, les pauvres auxquels il

⁷¹¹ J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p.229-231.

⁷¹² *Ibidem*, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009, p.132.

manque de tout. Il est contre nombre d'égoïsmes qui divisent le monde entre pays et personnes riches d'un côté et pays et personnes pauvres de l'autre⁷¹³.

Cette perspective est également défendue par Édouard Hamel quand il voit dans le Magnificat un appel à l'engagement pour la justice. Il suggère une démarche qui consiste à interpréter la situation actuelle du monde, ici de l'Afrique, et à y discerner l'action de Dieu en faisant un passage constant de la situation actuelle au Magnificat et du Magnificat à l'actualité. Une telle démarche a la force de pousser les Africains et les Africaines à apercevoir les différents défis de leur continent avec les yeux mêmes de Dieu et à agir pour le transformer dans la mesure du possible, en créant une société plus juste où les personnes pauvres et affligées qui subissent l'oppression de leurs semblables, verront la fin de leurs peines et des injustices dont ils sont l'objet⁷¹⁴. Pour cet auteur, les raisons qui poussent les chrétiens et les chrétiennes à l'engagement à partir du Magnificat sont premièrement le fait que la réalisation de la promesse de Dieu pour les pauvres les invite à être du côté de Dieu en se solidarissant avec eux. En second lieu, les propos vétéro-testamentaires qui affluent dans le Magnificat et selon lesquels c'est essentiellement Dieu qui agit, sont à réinterpréter selon les données néo-testamentaires, ce qui entraîne des conséquences au niveau de l'engagement chrétien. Enfin, le Magnificat prend parti pour les pauvres et les socialement faibles, dans le sens d'une refonte profonde des relations humaines, grâce à la seigneurie du Christ et à la transformation profonde du cœur des humains. Ainsi désormais, l'autorité peut se faire service et la richesse peut être partagée⁷¹⁵.

⁷¹³ G. MENDO ZÉ, *Le Magnificat à la lumière des sciences du langage, une école de vie pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, François-Xavier de Guilbert, 2001, p.62-63.

⁷¹⁴ E. HAMEL, *Marie dans nos vies, op.cit.*, p.56-57.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p.57.

2.4. Vision globale du Magnificat et sa fécondation du culte marial dans le contexte africain.

L'analyse des champs sémantiques, dans leurs orientations divine et humaine, permet de comprendre le plaidoyer d'un bon nombre d'auteurs/es qui militent pour une vision globale du Magnificat. Celle-ci s'oppose à la vision réductrice qui consiste à ne voir dans le Magnificat qu'un hymne exclusivement spirituel ou à l'inverse qu'un cantique spécifiquement révolutionnaire au sens politique. Chacune de ces approches comporte des dangers. Pour René Coste, l'inconvénient que peut revêtir l'orientation exclusivement politique du Magnificat serait celui de confondre le salut divin et la libération sociopolitique. Procéder ainsi serait une aberration qui réduirait le plan divin, qui s'accomplit en vie éternelle, en entreprise sociopolitique. Cependant, ajoute-il, ce le serait également si on ne voyait pas que ce même plan exige en nous de contribuer de toutes nos forces à la construction d'une telle société⁷¹⁶. Car pour lui, le Magnificat est le cantique de la révolution de Dieu mais il est confié aussi à nos responsabilités humaines car il ne peut se concrétiser dans la réalité historique que par notre libre coopération, plus pressante et plus actuelle que jamais. La foi au Dieu libérateur est au cœur de la confession de foi du Magnificat avec ses conséquences concrètes de la condamnation de toute exploitation et de toute oppression de l'humain, ainsi que d'appel à la conversion en vue d'œuvrer pour la justice et la fraternité⁷¹⁷.

Comme René Coste, Serge Wuthrich plaide pour un certain équilibre dans l'interprétation du Magnificat. Car pour lui,

⁷¹⁶R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, *op.cit.*, p.138.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p.130.

[ne] faire du Magnificat qu'un hymne révolutionnaire au sens politique du terme serait réducteur d'autant plus que l'action sociale ou politique ne représente pas une finalité en soi. La libération offerte par le Seigneur est un concept ouvert qui englobe non seulement un affranchissement des oppressions politiques, culturelles et institutionnelles mais également l'émancipation des servitudes du péché par la foi et l'espérance d'une délivrance eschatologique de la mort⁷¹⁸.

De même, poursuit-il, considérer le Magnificat dans une orientation typiquement spirituelle porte le piège de faire l'impasse sur les réalités sociales des pauvretés, et de maintenir dans leur condition ceux et celles qui en sont victimes. Pour lui,

[au-delà] du tableau idyllique qui fait allusion à l'expérience de Marie comme cause de sa louange à Dieu et qui fait d'elle un modèle de la foi chrétienne, d'espérance et du don de soi, Luc, à travers le Magnificat, veut nous faire comprendre que cette profondeur spirituelle s'accompagne d'une lucidité sociale et politique. L'un ne va pas sans l'autre. Si Dieu intervient dans l'histoire et peut bouleverser l'homme jusqu'au tréfonds de son âme, l'histoire est également son histoire et rien ne lui est indifférent, car le fait social et politique concerne l'histoire de Dieu même⁷¹⁹.

Ainsi, l'image de l'humble Marie exaltant le Seigneur ne peut pas laisser croire à une attitude idéale que devrait adopter le croyant. Sinon, celui qui négligerait les humbles et les affamés rejoindra la cohorte de ceux et celles que Dieu renvoie les mains vides. Une lecture strictement spiritualisante du Magnificat ne ferait donc pas justice au texte et conduirait à une spiritualité étriquée⁷²⁰.

Les deux versants de la vision intégrale du Magnificat peuvent permettre d'éclairer et de renforcer la manière de pratiquer le culte marial. L'exigence du renforcement de la pratique du culte marial s'impose au regard de la fonction qu'il remplit en Afrique telle que révélé par nos recherches précédentes en mariologie. En effet, avons-nous signifié plus haut, le culte marial

⁷¹⁸ S. WUTHRICH, *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes op.cit.*, p.204-205.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p.191-192.

⁷²⁰ *Ibidem*, p.203-205.

concourt en grande partie au bien de la liturgie et à d'autres activités apostoliques même si à certains égards son importance s'est vue dans quelques réalisations sociales. L'appui sur l'interprétation globale du Magnificat, qui propose de le saisir dans ses aspects à la fois spirituel et sociopolitique, a pour avantage de permettre aux pratiquants et aux pratiquantes de la dévotion mariale de la situer et de la vivre dans une perspective à fois spirituelle et sociale. Ce qui brisera le clivage entre le spirituel et le temporel et en fera une pratique libératrice orientée vers l'engagement pour la justice. Car comme le dit René Coste, « faire de la dévotion mariale un processus de résignation personnelle et collective en vue d'empêcher la lutte contre les injustices, serait à la fois dénaturer cette pratique et mériter les sarcasmes du marxisme contre la religion *opium du peuple* »⁷²¹. Ainsi, le culte marial pourra être pratiqué, en Afrique, comme volonté d'engagement en faveur de la construction d'une société solidaire, juste et fraternelle car Dieu nous appelle à travailler de toutes nos forces à faire cesser l'exploitation et l'oppression, en quelque endroit qu'elles se produisent⁷²².

Par ailleurs, le Magnificat accorde une large place à l'être humain comme nous l'ont montré les champs sémantiques se rapportant à l'humain. Ainsi, un enrichissement du vécu de la dévotion mariale en Afrique, à partir de l'actualisation du Magnificat, pourrait également réserver une large part à l'humain et à sa vie. Cet argument vaut son pesant d'or en regard du paradoxe entre la valeur qu'on accorde à la vie dans ce continent et la récurrence des pratiques qui la déstabilisent. En effet, la littérature théologique montre qu'en Afrique, la vie, étant bien suprême et don par excellence, est sacrée. Par conséquent, elle est à aimer, à célébrer, à prolonger et à immortaliser par la procréation. Elle est aussi à sauvegarder à tout prix et à consolider grâce aux

⁷²¹ R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, op.cit., p.140.

⁷²² *Ibidem*, p.134.

liens communautaire et social et grâce à l'initiation⁷²³. La valeur accordée à la vie s'exprime donc à travers trois éléments : la conception de la vie, la référence à la vie et la protection de la vie.

En Afrique, la vie est conçue en termes d'unité, de communauté et de participation. En termes d'unité, la vie est relation : relation d'être ou de vie avec ses père ou mère, avec ses descendants, avec sa famille, ses frères et sœurs du clan, ses ascendances et avec Dieu, source ultime de toute vie. Il s'agit aussi de relation analogue avec son patrimoine, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît ou y vit⁷²⁴. Dans son versant communautaire, la vie fait toujours de l'individu le fils ou la fille d'une communauté humaine et le père de générations futures. Elle est lien d'unité et facteur de communication des humains avec l'invisible et entre eux. L'humain est un être-vie dans et avec la communauté et le divin⁷²⁵. Si donc la vie revêt un caractère communautaire, c'est parce qu'elle est une vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans chaque existant, communautaire et collective en tant que participée d'une même et unique source et vécue *communionnellement*⁷²⁶. La participation à la vie se réalise à travers sa prolongation par la procréation. En effet, pour les Bantu, participer à la vie sacrée, c'est prolonger ses ascendances et préparer son propre prolongement dans ses descendants⁷²⁷.

⁷²³ L. MUSEKA NTUMBA, « La conception africaine de la vie à la lumière de Jésus-Christ », dans R. HEYER et F. KABASELE LUMBALA (dir.), « Théologie africaine et vie », dans *Théologiques*, Revue de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, Québec, vol.19, n°1, 2011, p.109-114.

⁷²⁴V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, col. Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2007, p.28.

⁷²⁵ N. SOEDE YAOVI, *Sens et enjeux de l'éthique. Inculturation de l'éthique chrétienne*, Abidjan, UCAO, 2005, p.101.

⁷²⁶ V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, op.cit. p.28-29.

⁷²⁷ *Idem*.

Transmettre la vie en ce monde à la descendance est le meilleur service à rendre à la vie. C'est de cette façon que l'Africain et l'Africaine assurent la vie, l'immortalisent⁷²⁸.

Par ailleurs, l'attachement à la vie est la pierre angulaire qui justifie l'omniprésence de la référence à celle-ci. Cela se remarque à travers certains gestes de la vie courante notamment dans la salutation où certains peuples se souhaitent une longue vie⁷²⁹. On le voit aussi dans le fait de trouver la vie présente dans tout ce qui existe. On dira par exemple que l'herbe, l'eau, l'animal, la motte de terre, les étoiles et les astres ont la vie. On l'éprouve par la force qui se dégage d'eux et qui se déploie autour d'eux⁷³⁰.

L'obligation de la protection de la vie (de tous êtres vivants) en Afrique subsaharienne provient du caractère sacré qu'on lui attribue comme souligné supra. La vie à protéger est non seulement celle des humains mais aussi celle de tout être vivant (faune, flore). De ce fait, la vie ne doit être ni ôtée, ni violentée. Dans cette optique, les guerres, les meurtres, la violence bref, tout ce qui porte atteinte à la vie humaine est non seulement condamné, mais ostensiblement réprimé et conjuré comme mauvais sort. Il sied d'ajouter qu'en dehors de la mise à l'écart de tout ce qui peut nuire à la vie, il existe une panoplie de pratiques destinées à sa croissance, depuis l'alimentation jusqu'à la socialisation, en passant par tous les autres soins servant à protéger, à restaurer, à consolider cette vie, moyennant bien souvent une large solidarité au sein du clan, l'enfant étant considéré comme un précieux bien communautaire plutôt que privé⁷³¹.

⁷²⁸ L. MUSEKA NTUMBA, « La conception africaine de la vie à la lumière de Jésus-Christ », dans R. HEYER et F. KABASELE LUMBALA (dir.), « Théologie africaine et vie », dans *Théologiques, op.cit.*, p.112.

⁷²⁹ G. TSHIKENDWA MATADI, « "Respecte pourtant sa vie" (Jb2, 6). Réflexion sur la valeur de la vie en Afrique noire », dans R. HEYER et F. KABASELE LUMBALA (dir.), « Théologie africaine et vie », dans *Théologiques, Revue de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, Québec*, vol.19, n°1, 2011, p.38-39.

⁷³⁰ F. KABASELE LUMBALA, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, p.259-260.

⁷³¹ L. MUSEKA NTUMBA, « La conception africaine de la vie à la lumière de Jésus-Christ », dans R. HEYER ET F. KABASELE LUMBALA (dir.), *Théologie africaine et vie*, dans *Théologiques, op.cit.*, p.111.

Par-delà cette élogieuse conception, cette grande célébration et cette constante référence à la vie sur le continent africain, on ne peut que s'étonner de certains paradoxes à ce sujet. Pour en parler, Sylvain Mukulu Mbangi utilise l'expression « culture de la mort »⁷³². Il dresse un tableau on ne peut plus sombre mais réel de ce qui se vit en Afrique. Il rappelle la traite des Noirs, les guerres froides et celles des indépendances pour montrer comment cette culture a pris racines en Afrique. Il constate amèrement que de nos jours « les casques des seigneurs de la traite des esclaves ont changé de têtes, et les fusils des coloniaux d'épaules »⁷³³. Il s'accorde donc avec d'autres pour dire que « si naguère, l'accusation était portée sur les personnes étrangères à l'Afrique et donc qui ignoraient sa culture, aujourd'hui, ce sont des Africains qui massacrent des Africains, avec une démonstration de barbarie sans précédent »⁷³⁴. Cette situation est entre autres le fruit de l'insécurité politique qui secoue de nombreux pays africains en raison de démocraties tronquées, de zones de tensions, de guerres et de conflits armés provoquant des génocides de la population africaine. Les conflits armés en RDC, au Soudan, en Centrafrique, au Libéria, en Sierra Léone, en Lybie et en Égypte frappent au cœur même de la vie humaine, et font de l'Afrique le théâtre de la culture de la mort. Ces conflits armés détruisent non seulement des vies entières, mais aussi des espaces de vie, des infrastructures vitales et rendent la vie invivable en provoquant l'insécurité, la famine et d'autres affres.

En outre, la vie en Afrique est également sous la menace d'autres problématiques liées à la misère, à la montée du chômage particulièrement chez les jeunes, aux problèmes des réfugiés, à la marée montante des catastrophes naturelles, à l'obscurantisme des sectes, à la pandémie du

⁷³² S. MUKULU MBANGI, *Jésus-Christ-Vie et sociétés africaines. Prolégomènes à une théologie de la vie*, Francfort, Peter Lang, (col. Publications universitaires européennes 23) 2006, p.161.

⁷³³ *Ibidem*, p.161-163.

⁷³⁴ *Idem*.

sida et d'autres maladies, à la banalisation de la corruption⁷³⁵, à la dépossession des peuples à l'égard de leurs territoires, de leurs moyens de subsistance, aux effets persistants de la colonisation et du colonialisme, au patriarcat, à domination de peuples, la violence du néolibéralisme⁷³⁶, etc. La qualité de la vie est également mise en mal par les désastres écologiques qui dévastent les forêts et les plages, dans un continent où l'insalubrité favorise de nombreuses pandémies⁷³⁷.

Suite au paradoxe évoqué ci-dessus, un changement de paradigme dans le vécu de la dévotion mariale s'impose dans le contexte africain. Ce changement de paradigme dans cette optique sera celui de penser cette pratique religieuse comme orthopraxis chrétienne⁷³⁸. Conçue comme telle, la dévotion mariale sera une pratique qui accordera une attention particulière à l'humain, à sa vie. Elle pourra faire de la vie son *terminus a quo* et son *terminus ad quem*⁷³⁹. Ceux et celles qui pratiquent cette dévotion, comme membres de l'Église, pourront ainsi aider à consolider la mission de cette Église qui sera celle de faire naître à la vie divine. Et comme génératrice de la vie, elle pourra, avec ces membres, lutter contre les structures de la mort, celles du péché, contre tous les matamores et les prédateurs qui étouffent, piétinent, écrasent la vie des pauvres en Afrique. L'option pour la dévotion mariale entendue comme orthopraxis chrétienne est donc

⁷³⁵ P.-D. NDOMBE MAKANGA MAYA NGUBE, *Néo-colonialisme politique et religieux : les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, Col. Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2011, p.57.

⁷³⁶ FORUM MONDIAL THÉOLOGIE ET LIBÉRATION, *Programme final*, Montréal, 2016, p.2-6, inédit.

⁷³⁷ P. POUCOUTA, « L'Église et l'avenir de l'Afrique » dans H. DERROITTE et F. YUMBA (éd.), *Les Églises d'Afrique face aux enjeux de la justice et de la paix. Les leçons du deuxième synode africain*, Paris, Karthala, 2015, p.13-30.

⁷³⁸ L. SANTEDI KINKUPU, « Deux chantiers de travail dans la pratique des théologies contextuelles », dans M. CHEZA et G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Yaoundé, Karthala-Clé, 2007, p.45. Signalons aussi que Leonard Santedi utilise l'expression « orthopraxis chrétienne » pour le processus d'inculturation. Nous empruntons ces mots pour qualifier une forme de praxis de dévotion mariale en Afrique.

⁷³⁹ *Ibidem*, p.48-49.

sans conteste une option pour la qualité de la vie⁷⁴⁰, pour l'avènement de la justice, de la paix et de la libération des femmes.

Conclusion

Dans ce chapitre, il a été question d'essai d'actualisation du cantique de Marie à travers trois éléments. Le premier a porté sur quelques aspects qui se dégagent de la personnalité de Marie, issue du Magnificat, et la possibilité qu'ils offrent pour l'enrichissement de la conception mariale africaine. Nous avons retenu l'image de Marie comme figure prophétique et libératrice. En faisant ressortir la manière dont cette image se révèle dans le Magnificat, nous avons montré qu'elle peut éclairer l'image mariale ressortie de la mariologie africaine et à orienter les engagements des adeptes du culte marial vers une perspective sociale.

Le deuxième élément s'est intéressé au choix de Dieu pour les exclus, tel que contenu dans le Magnificat, et ses conséquences sur l'engagement sociopolitique des chrétiens et des chrétiennes. Ce choix oriente l'engagement des chrétiens et des chrétiennes également vers ceux et celles qui sont exclus par la société.

Le troisième élément d'actualisation du Magnificat a concerné la prise en compte de la vision intégrale du Magnificat comme possibilité d'enrichissement du vécu du culte marial en contexte africain. Une telle prise en compte, avons-nous montré, peut permettre que le culte marial, vécu dans une logique à fois spirituelle et sociale, conduise à un engagement aussi bien apostolique que social et amène à porter une attention à l'humain et à sa vie. Il peut permettre d'orienter les

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p.49-50.

engagements des chrétiens et des chrétiennes vers des axes portant sur la justice, la paix et la situation des femmes.

CHAPITRE TROIS

QUELQUES AXES MAJEURS D'UNE MARIOLOGIE SOCIALE EN AFRIQUE

3.1. Justification du choix et de la démarche

Le choix de trois secteurs, justice, paix et situation des femmes, comme pôles d'engagement des chrétiens et des chrétiennes africains qui s'inspirent d'une figure mariale prophétique et libératrice et d'un vécu renouvelé du culte marial, est guidé par deux raisons. La première est d'ordre mariologique et la seconde liée à la situation spécifique du continent africain. Au niveau mariologique, le trinôme, justice-paix-situation des femmes, est particulièrement mis au-devant de la scène lorsqu'on traite de la question de la mariologie sociale. L'analyse faite de ce concept, dans l'introduction générale et tout au long de cette thèse, a révélé cette préoccupation. Nous avons montré que la justice, la paix et la question des genres étaient parmi les questions principales de cette mariologie.

De nos jours, l'engagement pour la justice fait partie des thèmes auxquels on associe la pratique du culte marial. On le voit chez Angelo Amato qui propose une vision de la dévotion mariale qui permet aux chrétiens et aux chrétiennes de s'engager en faveur de la justice à travers la libération de l'humanité de l'injustice, du non-sens, de la violence, de la corruption, de la pauvreté mais également en lien avec la défense des petits, des faibles, des étrangers, des anciens et des personnes différentes (celles qui sont rejetées par leurs sociétés : drogués, handicapés physiques et mentaux, rejetés par leur race, leur sexe, leur condition sociale...) ⁷⁴¹. Peter Daïno

⁷⁴¹ ANGELO AMATO (Mgr), « Marie dans la perspective de l'inculturation », dans B. BOISSIEUX et al. (dir.), *Marie, l'Église et la théologie. Traité de mariologie*, Paris, Desclée, 2007, p.226.

invite les chrétiens et les chrétiennes à s'inspirer du courage de Marie au pied de la croix et à se tenir aux côtés des sans-pouvoirs et avec elle, tenir ferme contre des injustes, contre les « principautés et les puissances »⁷⁴². Dans sa Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, Jean-Paul II présente le Rosaire en lien avec l'engagement pour la justice⁷⁴³. Paul VI a fait de même aux Pères conciliaires en leur demandant de tenir haut le nom et l'honneur de Marie parmi le peuple chrétien et d'être attachés à la justice⁷⁴⁴.

Dans ce même angle, au sujet de la paix, il s'avère que depuis plusieurs décennies, la figure de la Vierge Marie et les pratiques mariales sont souvent associées à la recherche de la paix à travers le monde. Cette association est perceptible, dans la plupart de cas, à travers certains messages lancés par Marie lors de ses différentes apparitions (Medjugorje en Yougoslavie, Fatima au Portugal, Lourdes en France, Kibeho au Rwanda, Yamoussoukro en Côte d'Ivoire, etc.) mais aussi à travers certains titres qui lui sont décernés comme Reine de la Paix et Notre-Dame de la Paix. En outre, le contexte particulier de ces apparitions (menace contre la paix mondiale ou nationale) consolide souvent ces liens. Dans le contexte africain, le quatrième chapitre de la première partie de cette recherche nous a montré l'existence du binôme apparitions mariales-appel à la prière pour la paix. L'étude des mouvements d'action catholique, réalisée au deuxième chapitre de la troisième partie, a permis d'établir que l'avènement de la paix, en Afrique en général et au Congo/Kinshasa en particulier, constitue une des préoccupations majeures de ces mouvements. Nous avons montré que cela se voyait à travers les différentes prières adressées à la Vierge Marie pour l'avènement de la paix dans leur pays et aussi à travers

⁷⁴² P. DAINO, Marie debout au pied de la croix, une bonne nouvelle pour les affligés, col. Chemins de vie apostolique, n°9, Kinshasa, Épiphanie, p.63.

⁷⁴³ JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, n°3,6.

⁷⁴⁴ MOINES DE SOLESMES, *La dévotion à Marie dans l'enseignement des Papes*, Paris, Solesmes, 1987, p.58.

les titres de Reine de la Paix ou Notre Dame de la Paix qui étaient mis en exergue dans cette optique.

De même, depuis quelques décennies, la figure de la Vierge Marie est redécouverte comme une représentation prophétique et une source d'inspiration dans le cadre d'une approche féministe. Dans cette optique, des aspects libérateurs de la Mère de Jésus constituent des foyers d'inspiration en vue de la libération des femmes, notamment par une prise de conscience de leurs droits et de leur dignité. Ainsi, la compréhension du rôle et de l'identité de Marie dans une perspective plus humaine est devenue une motivation pour tous ceux et pour toutes celles qui se forcent à rejoindre le combat indispensable à la réalisation des droits de femmes dans un système qui les exploitent pour le profit, pour le plaisir ou le pouvoir⁷⁴⁵.

Au sujet des raisons spécifiquement africaines, il s'affirme aujourd'hui que la problématique de la justice, de la paix et de la situation des femmes est d'une actualité brûlante en Afrique et constitue un défi majeur que ce continent doit relever.

En effet, depuis quelques décennies, l'Afrique se trouve de plus en plus déchirée par de violents conflits fratricides touchant certains de ses États : Algérie, Érythrée, Éthiopie, Angola, Centrafrique, RDC, République du Congo, Libéria, Sierra Leone, Burundi, Rwanda, Lesotho, Tchad, Niger, Mozambique, Somalie, Soudan du Nord, Soudan du Sud, Sénégal, Guinée-Bissau, Cameroun, Nigéria. En 1996, constate l'ONU, 14 des 53 pays d'Afrique ont connu des conflits armés, responsables de plus de la moitié de tous les décès causés par des conflits dans le monde entier et provoquant plus de huit millions de réfugiés et de personnes déplacées⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ TISSA BALASURIYA, *Marie ou la libération humaine*, *op.cit.*, p.103.

⁷⁴⁶ ONU, *Les causes des conflits et la promotion d'une paix et d'un développement durables en Afrique*, New York, 1998, p.3., voir le lien, <http://www.un.org/fr/africarenewal/sgreprfr/repdfs/conflfr.pdf> consulté le 29 juillet 2016.

Une étude menée par l'ONG *Afrique Nouvelle* en 2004⁷⁴⁷, sur le thème « Les coups d'État en Afrique : bilan et enseignement à tirer », relevait que sur le 75 à 80 conflits recensés depuis 1945 en Afrique, on compte une quarantaine de guerres civiles. De 1952 à 1989, année marquant le début de la démocratisation, l'Afrique a connu près de 53 coups d'État. Et de 1989 à nos jours, le continent est touché par environ 20 coups d'État. Dans son édition du 16 mai 2016, le magazine *Jeune Afrique*, par la bouche de François Soudan, notait 87 putschs qui ont eu lieu en Afrique depuis 1950⁷⁴⁸.

Cependant, il s'avère que beaucoup de conflits et de guerres, que l'Afrique connaît, sont liés aux problèmes de justice. Georges Owona Mbida l'affirme lorsqu'il parle de la fracture sociale comme contrainte au processus de démocratisation et à la paix en Afrique noire. S'appuyant sur une analyse de l'économie des guerres du Congo Brazzaville, de la RDC, de l'Angola et du Cameroun, il soutient que la paupérisation extrême incline de nombreux jeunes à se satisfaire des situations de déchaînement de la violence; convaincus que c'est par le conflit que les équilibres sociaux seront rétablies. Pour lui, le problème des écarts vivaces entre une minorité souvent insolentement riche et une majorité dépourvue même du strict minimum est un sérieux écueil à la démocratie et à la sécurité du continent⁷⁴⁹. Yao Kouassi abonde dans le même sens et voit dans la monopolisation de l'essentiel de l'activité économique, industrielle, commerciale

⁷⁴⁷ Lire à ce sujet : M. BENCHENANE, *Les coups d'État en Afrique*, Paris, Publisud, 1983 ; J.-P. PABANEL, *Les coups d'États militaires en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984; I. SOUARE, *Guerre et coups d'État en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, 2007. Cité par C. KASEREKA PATAYA, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC)*, *op.cit.*, p.41.

⁷⁴⁸ F. SOUDAN, « Coups d'État en Afrique : la fin d'une époque ? », voir le lien <http://www.jeuneafrique.com/mag/323809/politique/coups-detat-afrique-fin-dune-epoque/>, consulté le 30 juillet 2016.

⁷⁴⁹ G. OWONA MBIDA, « La fracture sociale comme contrainte au processus de démocratisation et à la paix en Afrique noire », dans *Irenees.net, site de ressources pour la paix*, voir le lien http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-894_fr.html, consulté le 20 août 2016, lire aussi M.-E. OWONA NGUINI, « Le pouvoir perpétuel en Afrique centrale – Le temps politique présidentiel en Afrique centrale entre autoritarisme et parlementarisme », dans *Enjeux*, n°19, p.9-14.

et financière par des responsables politiques au profit d'un cercle de prédateurs qu'ils dirigent comme une des causes des conflits en Afrique. Ceci dans la mesure où ces dirigeants développent des politiques de taxation envers les sociétés, les entreprises étrangères et les populations qui sont exclues de la distribution des richesses nationales. Ainsi, ce type de gestion a et a eu pour conséquence la rupture entre l'État et la société dans la mesure où les couches les plus défavorisées sont les plus touchées. Ce qui, assez souvent, conduit à des affrontements lors des crises et à des révoltes. L'étude des racines de la violence en Sierra Léone riche en diamants, et la double révolte touarègue au Niger et au Mali dans les années quatre-vingt-dix, illustrent comment paupérisation, marginalisation et misère généralisée peuvent constituer des cocktails explosifs⁷⁵⁰.

Dans le contexte africain, lorsqu'on évoque la question de la justice et de la paix, les femmes y sont davantage concernées à cause des injustices dont elles sont particulièrement victimes par rapport aux hommes et aussi à cause des conséquences qu'elles subissent dans les pays en proie au manque de paix.

Dans la suite de ce chapitre, nous allons aborder chacun des axes en essayant de préciser sur quoi peut porter cet engagement. Nous allons voir les formes qu'il peut prendre et proposer quelques moyens (mariaux) que les dévots à Marie peuvent emprunter pour la réalisation de cet engagement.

⁷⁵⁰ YAO KOUASSI, « Le processus de formation des guerres civiles en Afrique », A. TIREFORT (dir.), *Guerres et paix en Afrique noire et à Madagascar XIXe et XXe siècles*, col. Enquêtes et Documents, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p.167-186.

3.2. Engagement chrétien en faveur de la justice en Afrique

À nos yeux, la justice demeure un concept complexe compte tenu de ses différents visages. Nous postulons pour une justice comme respect de la loi et donc des institutions judiciaires et pour une justice sociale comme engagement à changer la société. L'engagement pour une telle justice pourra s'appuyer sur les moyens de pression habituelle, sur la formation sur la justice et la transformation des activités caritatives en activités d'engagement pour la justice.

3.2.1. Engagement pour une justice comme respect de la loi ou des institutions judiciaires

Le terme « justice », selon son étymologie latine, « jus », veut dire « droit » et désigne ce qui est droit. Étymologiquement, la justice renvoie aussi bien à une notion morale qu'à une institution judiciaire. En tant que principe moral, la justice est souvent mise en avant-plan par le langage chrétien où elle peut désigner un ensemble des vertus que possède l'être humain qui mène une vie conforme à la volonté divine. Elle est, à côté de la prudence, de la force et de la tempérance, l'une des quatre vertus cardinales⁷⁵¹.

Sur le plan juridique, la justice désigne « ce qui est idéalement juste, conforme aux exigences de l'équité et de la raison, ce à quoi chacun ou chacune peut légitimement prétendre en vertu du droit »⁷⁵². Sur ce même plan, Beacon Mbiba affirme que la justice est « la gestion des droits et

⁷⁵¹ A. VANNESTE, « La justice sociale d'après l'enseignement actuel de l'Église », dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Justice chrétienne et promotion humaine, Actes de la Treizième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1981, p.23.

⁷⁵² *Vocabulaire juridique*, PUF, Paris, 1987, p.522.

de la sanction des préjudices par la loi »⁷⁵³. Elle est synonyme d'accès au Droit et au « Droit des tribunaux » comme institution où, selon certains États, nul n'est coupable jusqu'à preuve du contraire. La justice est considérée comme devant mener au respect de la loi et à la loi de la preuve⁷⁵⁴.

L'engagement, des chrétiens et des chrétiennes en général et des adeptes du culte marial en particulier, pour une justice comme respect de l'institution judiciaire s'impose au regard de diverses pesanteurs qui gangrènent la justice de beaucoup de pays en Afrique même s'il faut reconnaître quelques avancées réalisées tant au niveau continental que national. Au niveau continental, soutient Emmanuel Nesta Ovono⁷⁵⁵, ce progrès s'observe à l'échelle de l'Union Africaine (U.A.) et du Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD) qui s'investissent dans la promotion des droits humains, dans la recherche de la démocratie et de la paix. L'accroissement des efforts en faveur de la justice se voit à travers l'entrée en vigueur des protocoles de l'U.A. mettant en place le Conseil de Paix et de Sécurité, la Cour Africaine de Justice et des Droits humains. En outre, plusieurs organismes de promotion des droits humains s'activent à soutenir la justice sociale en Afrique. Dans ce lot figurent *Amnesty International*, *Human Rights Watch*, *Transparency International*, la Ligue Internationale des Droits de l'Homme (L.I.D.H), le Programme Alimentaire Mondial (PAM), l'Organisation Mondiale de la

⁷⁵³ B. MBIBA, « Accès à la justice dans les quartiers urbains pauvres Zimbabwe-Malawi-Afrique du Sud », dans A. BADIANE et al, *Pauvreté urbaine et accès à la justice en Afrique. Impasses et alternatives*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.121.

⁷⁵⁴ *Idem*.

⁷⁵⁵ E. NESTA OVONYO, « L'impératif de justice sociale pour un meilleur devenir de l'Afrique », voir le site <https://akepatrice.wordpress.com/2007/12/11/limperatif-de-justice-sociale-pour-un-meilleur-devenir-politique-de-lafrique/>, consulté le 19 juillet 2016, lire également A.BOURGI, « L'union africaine, entre les textes et la réalité » voir le site <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Bourgi.pdf>, consulté le 19 juillet 2016, aussi *Sélection de documents-clé de l'Union Africaine relatif aux Droits de l'Homme*, Cape Town, Pretoria University Law Press (P.U.L.P.), 2006.

Santé (OMS), la Rencontre Africaine des Droits de l'Homme (RADHO). Tous mettent en œuvre des mécanismes pour encourager la gestion transparente des biens de l'État et réguler le fonctionnement de la justice à travers le suivi du respect de l'application des traités internationaux et africains auxquels les nations ont souscrit. Ils travaillent avec certains réseaux qui militent pour le progrès de la justice et pour l'égalité entre les diverses couches sociales.

Des efforts de respect des institutions judiciaires et de lutte contre l'impunité s'observent au niveau de certaines nations. Dans ce lot, on peut retenir la création, le 8 novembre 1994, par le Conseil de sécurité de l'ONU, du Tribunal pénal international pour le Rwanda, chargé de juger les personnes présumées responsables d'actes de génocide ou d'autres violations graves du droit international humanitaire sur le territoire du Rwanda⁷⁵⁶.

Certains pays de l'Afrique de l'Ouest ont redoublé d'efforts pour mettre un terme à l'impunité. Quelques cas méritent d'être signalés à cet effet. Le premier est celui du tribunal spécial pour la Sierra Leone mis sur pied avec le soutien des Nations Unies afin de juger les responsables des crimes commis pendant la guerre civile dans ce pays. Charles Taylor, l'ancien président du Libéria y a comparu, accusé, de crimes de guerre pour le soutien qu'il a apporté aux forces rebelles en Sierra Leone et il fut condamné à cinquante ans de prison depuis le 26 avril 2012. De même, on ne saurait passer sous silence l'action de l'Association des victimes de crimes et répressions politiques (AVCRP), aidée par *Human Rights Watch*, qui a intenté un procès

⁷⁵⁶ C. APTEL, « À propos du Tribunal international pour Rwanda », dans *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n°828, 1997, voir le site <https://www.icrc.org/fre/resources/documents/misc/5fzet4.htm> consulté le 20 juillet 2016.

historique contre l'ancien président tchadien Hissène Habré. Ce procès, tenu au Sénégal, a occasionné la condamnation, le 30 mai 2016, à la prison à vie de l'ex-président tchadien⁷⁵⁷.

Par ailleurs, les efforts, fournis par bon nombre de pays africains dans le domaine de la justice comme respect de l'institution judiciaire, sont souvent noyés par de sérieuses dérives qui affectent la pratique de la justice dans ce continent. Sous cet angle il importe aujourd'hui de vilipender la pratique de la corruption qui souille les structures du fonctionnement de l'État et de la « société civile », des pouvoirs locaux et encore d'autres espaces publics en Afrique. La pratique de la corruption est perpétuée en grande partie, selon Giorgio Blundo et Jean-Pierre Olivier de Serdan, par l'écart existant entre le « fonctionnement réel » de l'État, au-delà des organigrammes, des textes juridiques ou réglementaires et des déclarations politiques, et son fonctionnement « officiel ». En se référant simplement aux normes proclamées, aux discours publics et aux attentes des usagers, on peut parler d'un ensemble systémique de « dysfonctionnements », qui sert de terreau aux pratiques corruptives sans pour autant se confondre avec ces dernières⁷⁵⁸.

Par ailleurs, cette corruption est perpétuée grâce à l'attitude ambiguë de justiciables décrite par Pathé Diagne. En effet, pour lui, les justiciables

font tout pour éviter de payer des taxes ou des impôts, s'acquitter de certaines obligations lourdes ou respecter certains interdits gênants. L'on est souvent en contravention et en contradiction avec la loi, qu'il s'agisse d'installations régulières, du règlement de certaines obligations (taxes, impôts, créances...), du respect d'hygiène ou d'interdits d'actes répréhensibles. Le « petit délit » est relativement permanent et l'on compte sur un service de sécurité, sur un agent du service public et de la justice qui « ferment les yeux ». Les agents de l'ordre public, ceux du fisc et les contrôleurs des impôts ou des marchés et les agents de la circulation, conscients de cette « délinquance larvée », ont ainsi le choix entre

⁷⁵⁷ HUMAN RIGHTS WATCH, « Les grandes lignes de l'affaire Habré », voir le site <https://www.hrw.org/fr/news/2015/04/27/les-grandes-lignes-de-laffaire-habre>, consulté le 20 juillet 2016.

⁷⁵⁸ B. GIORGIO, J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine* 3/2001 (n° 83), p. 8-10.

la tolérance « négociée » ou la répression dure et pure. C'est ce qui explique que les justiciables sont souvent « demandeurs » sur une vaste échelle, à l'égard de la loi et de la justice⁷⁵⁹.

3.2.2. Engagement pour une justice sociale et ses principes.

Le concept de justice sociale se prête à plusieurs définitions. Les professeurs québécois Philippe Boudreau et Claude Perron la définissent comme un idéal politique porté par une société, selon les normes qui la régissent.

Elle renvoie à l'idéal suivant : l'élimination de toutes les formes que prend l'inégalité entre les êtres humains, principalement celles qui ne sont pas interdites par le droit ou par la notion d'égalité devant la loi. On pense donc à l'égalité d'accès aux ressources (économiques, naturelles, du savoir, etc.), l'égalité du revenu, l'égalité du niveau et de la qualité de vie, l'égalité dans l'accès à l'éducation, à la santé, aux loisirs, etc. Dans les relations entre êtres humains, la justice sociale est donc ce qui, le plus souvent, échappe à la justice tout court (tribunaux, lois, etc.) mais tombe sous le politique, puisqu'elle soulève de nombreux débats de société et, notamment, la question de l'intervention de l'État⁷⁶⁰.

Cette dernière idée est également défendue par Brice Wete-Matouba. Pour lui,

[la] justice judiciaire, la justice administrative et plus largement la justice juridictionnelle diffèrent de la justice sociale en ce que cette dernière est éminemment politique et morale, d'une part, et matérielle et quotidienne, de l'autre. La justice sociale a, en effet, pour objectif, l'égalité des droits, la solidarité collective, la juste et équitable distribution des richesses, de toutes les richesses d'un pays : richesses matérielles, certes, mais également, richesses symboliques ; et une distribution impliquant et bénéficiant à l'ensemble des membres de la société. Par conséquent, la justice sociale est une composante essentielle du développement économique et social⁷⁶¹.

⁷⁵⁹ P. DIAGNE, « Accès à la justice dans les quartiers urbains pauvres : Dakar-Abidjan-Niamey-Ouagadougou », dans A. BADIANE et al, *Pauvreté urbaine et accès à la justice en Afrique. Impasses et alternatives*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.55-57.

⁷⁶⁰ P. BOUDREAU, C. PERRON, *Lexique de science politique*, Montréal, Chenelière/McGraw-Hill, 2002, p.103.

⁷⁶¹ B. WETE MATOUBA, « La place de la justice sociale dans le développement économique : États, productivité nationale et humanisme », voir le lien www.jic-echanges-afrique-monde.com et aussi <http://jic-echanges-afrique-monde.com/index.php/notre-blog/actualite/407-la-place-de-la-justice-sociale-dans-le-developpement-economique-etat-productivite-nationale-et-humanisme>, consulté le 20 juillet 2016.

Le terme de justice sociale est passé dans les actes du Magistère ecclésiastique à partir de Pie XI notamment dans l'Encyclique *Quadragesimo anno* (1931). Aujourd'hui, elle constitue la base de la Doctrine sociale de l'Église avec ses cinq principes en l'occurrence la dignité de la personne humaine, le bien commun, la destination universelle des biens, la subsidiarité et la solidarité⁷⁶².

Par ailleurs, lorsqu'on parle de la justice sociale, l'accent est porté sur l'option préférentielle pour les pauvres. Gérard Laverdure considère que

[l'option] préférentielle pour les pauvres et l'engagement pour la justice sociale sont les deux facettes d'une même option fondamentale qui s'inspire du choix de Jésus pour réaliser sa mission, des prises de position des prophètes et qui s'inscrit dans la tradition prophétique de l'Église. Cette option et cet engagement visent une transformation en profondeur de la société à partir du point de vue, des besoins et des droits des exclus. S'engager ainsi, c'est percevoir les injustices sociales et s'en indigner, c'est aussi avoir une volonté de prendre parti pour la cause des exclus, de se solidariser avec eux au point de s'identifier à eux⁷⁶³.

L'engagement pour la justice sociale repose sur le respect d'un certain nombre de principes.

Parmi ceux-ci, il y a la lutte pour une société dite juste. Pour Alain Durant, une société qualifiée de juste est une société

[qui] répartit équitablement entre tous ses membres les biens matériels et culturels, certains d'entre eux devant l'être de façon strictement égalitaire (liberté de conscience, liberté d'expression, liberté religieuse, etc.), d'autres pouvant donner lieu à des répartitions plus variables comme le revenu, à la condition cependant d'être contenues dans certaines limites. Une société juste est une société qui assure, avant toute autre priorité, l'accès de tous et de toutes à l'ensemble des biens minimaux nécessaires pour mener une vie digne⁷⁶⁴.

⁷⁶² CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, 2006, n°160-196.

⁷⁶³ G. LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres*, *op.cit.*, p.11.

⁷⁶⁴ A. DURANT, *Pratiquer la justice. Fondements, orientations, questions*, *op.cit.*, p.47.

La mise en application d'un tel principe aiderait cette Afrique qui, selon Charlotte Guénard et Jean-Luc Dubois, connaît une période marquée par d'importants bouleversements d'origine économique et financière et qui ont entraîné une régression quasi systématique du niveau de vie des populations⁷⁶⁵. Cette constatation est confirmée par les données de la Banque Mondiale qui soutient que l'Afrique est l'une des régions du monde dont la croissance est la plus rapide, mais elle pâtit aujourd'hui fortement de la conjoncture mondiale et de difficultés d'ordre interne. Sa croissance s'est tassée à 3,0 % en 2015, contre 4,5 % en 2014, ce qui correspond à son taux le plus faible depuis 2009⁷⁶⁶.

L'engagement pour la justice en Afrique pourrait inclure la lutte pour l'application de deux conceptions de la justice sociale propulsées en avant-scène par François Dubet. Il s'agit de l'égalité des places et de l'égalité des chances.

La première de ces conceptions est centrée sur les places qui organisent la structure sociale, c'est-à-dire sur l'ensemble des positions occupées par les individus, que ceux-ci soient des hommes ou des femmes, des gens cultivés ou moins cultivés, des Blancs ou des Noirs, des personnes âgées ou des jeunes [...] Cette représentation de la justice sociale vise à réduire les inégalités de revenus, de condition de vie, d'accès aux services, de sécurité, qui sont associées aux différentes positions sociales occupées par des individus fort dissemblables en termes de qualification, d'âge, de talent⁷⁶⁷.

La seconde conception, axée sur l'égalité des chances.

[...] Avec l'égalité des chances, la définition des inégalités sociales change sensiblement par rapport au modèle des places [...] Ici, l'idéal est celui d'une société dans laquelle chaque génération devrait être redistribuée équitablement dans toutes les positions

⁷⁶⁵ C. GUÉNARD, J.-L. DUBOIS « Inégalités, croissance et pauvreté en Afrique subsaharienne », http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_05/010024539.pdf consulté le 21 juillet 2016.

⁷⁶⁶ BANQUE MONDIALE, « Afrique-vue d'ensemble », voir le lien <http://www.banquemondiale.org/fr/region/afr/overview> consulté le 21 juillet 2016.

⁷⁶⁷ F. DUBET, *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*, Paris, La République des idées, Seuil, 2010, p.9.

sociales en fonction des projets et des mérites de chacun [...] Ce modèle offre les mêmes possibilités entre les enfants d'ouvriers et ceux des cadres qui peuvent tous devenir cadres. De même, il implique que les femmes soient présentes à parité à tous les échelons de la société, sans que l'échelle des activités professionnelles et des revenus soit transformée. Cette figure de la justice sociale oblige à tenir compte de ce qu'on appelle la « diversité » ethnique et culturelle, afin que celle-ci soit représentée à tous les niveaux de la société⁷⁶⁸.

Dans un continent aux écarts criants entre les hommes et les femmes, et où les ressources sont trop souvent captées par une petite élite qui assoit son autorité sur le faible développement de leur pays, lutter pour l'égalité des places et des chances offre une possibilité pour le plus grand nombre d'accéder à des fonctions plus prometteuses et se présente comme un gage de stimulation économique et sociale.

Enfin, selon Bruce Wete, le combat pour la justice sociale, dans ce qu'il appelle « les pays en voie de développement », notamment ceux d'Afrique, a pour fonction de réduire les risques sociaux qui insécurisent l'individu et la famille. Pour y arriver, il importe de promouvoir la protection sociale en permettant au plus grand nombre de faire face aux risques sociaux les plus courants, notamment la pauvreté, la maladie et le chômage, des situations compromettent la sécurité économique et sociale de l'individu et de la famille. Il note également la lutte contre la précarité et le sous-équipement, particulièrement en milieu rural, en pensant à généraliser l'accès à l'eau potable, à l'électricité et à l'éducation⁷⁶⁹.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p.9-11.

⁷⁶⁹ B. WETE MATOUBA, « La place de la justice sociale dans le développement économique : États, productivité nationale et humanisme », voir le lien www.jic-echanges-afrique-monde.com et aussi <http://jic-echanges-afrique-monde.com/index.php/notre-blog/actualite/407-la-place-de-la-justice-sociale-dans-le-developpement-economique-etat-productivite-nationale-et-humanisme> consulté le 20 juillet 2016.

3.2.4. Quelques moyens pour l'engagement en faveur de la justice sociale en Afrique

Dans l'optique de l'engagement pour l'application des principes de justice sociale et du respect de la justice comme institution judiciaire, les chrétiens et les chrétiennes africains et les adeptes du culte marial en particulier peuvent s'appuyer sur les trois voies mentionnées ci-haut à savoir l'utilisation des moyens habituels de pression, la formation et la transformation des activités caritatives.

3.2.4.1. L'utilisation des moyens habituels de pression

Le devoir de mettre en application les principes de la justice sociale revient à tout le monde mais avant tout aux pouvoirs publics à travers la réduction des risques sociaux, la réduction des inégalités, le soutien de l'activité économique ou le maintien du lien social. Il s'avère, comme décrit précédemment, qu'en Afrique, ce devoir fait défaut. Une telle situation engage la responsabilité de la foi des chrétiens et des chrétiennes africains⁷⁷⁰ en général et les adeptes du culte marial en particulier. Ils sont donc appelés à se lever et porter haut leurs revendications d'accès de tous et de toutes aux mêmes droits notamment le droit au travail, le droit à l'éducation, les droits culturels des minorités et des peuples autochtones, le droit à la

⁷⁷⁰ Au sujet de la responsabilité des chrétiens et des chrétiennes face aux problèmes de justice sociale, on peut lire, G. HAUGEN, *La responsabilité du chrétien face à l'injustice. Témoignages d'espoir dans un monde souffrant*, col. Environnement et justice sociale, Marne-la-Vallée, Farel, 2006, également TIM CHELER, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté. Quel équilibre entre évangélisation et travail social*, col. Environnement et justice sociale, Marne-la-Vallée, Farel, 2006.

santé, le droit à un logement adéquat, le droit à une nourriture suffisante, le droit à l'eau, le droit à la terre et le droit de libre circulation.

Pour rendre publique ces revendications, les chrétiens et les chrétiennes peuvent utiliser les moyens de pression habituels, notamment les marches pacifiques, le recours à la grève et autres. Ils peuvent appuyer les groupes qui luttent contre l'élimination de la pauvreté et pour le respect d'autres droits. Ils peuvent également continuer à prendre part aux activités programmées par l'Église catholique et qui vont dans le sens de changements pour la justice sociale. En tant qu'acteurs et actrices de revendications de justice sociale, ils peuvent profiter des moyens de communication sociale en vogue pour créer des pages où ils diffuseront leurs points de vue.

3.2.4.2. La nécessité d'une formation à la justice sociale

L'engagement en faveur de la justice sociale nécessite que les chrétiens et les chrétiennes et ainsi que les adeptes du culte marial soient formés. Cette formation ne doit pas seulement porter sur les principes spirituels de la foi, mais aussi sur les exigences de la vie séculière de fidèles laïcs en particulier sur la justice sociale dans la gestion sociopolitique. Le synode romain, de 1987, l'a déjà souligné par ces mots :

[...] pour que les laïcs assument efficacement la noblesse du projet politique, il ne suffit pas de les exhorter, il faut leur offrir une formation adaptée à la conscience sociale, en particulier dans la doctrine sociale de l'Église, qui contient des principes de réflexions, des critères de jugement et des directives pratiques⁷⁷¹.

⁷⁷¹ SYNODE ROMAIN DE 1987, « Éduquer au bien commun », proposition 22, dans *Foi et analyse politique*, Abidjan, INADES, 1995, p.13, cité par P. ZIKPI KOKOUVI, *L'autorité ecclésiastique catholique et la justice sociale*, *op.cit.*, p.258.

Dans le même ordre d'idée, les évêques du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar

[...] demandent aux Églises africaines d'apporter un soin particulier à la pastorale des cadres africains. Il leur revient de les inviter à comprendre toujours plus le lien qu'il y a entre leurs responsabilités sociales, la foi chrétienne et la promotion de sociétés africaines. Il leur revient aussi d'apporter leur soutien spirituel et doctrinal à ceux [et à celles] qui assurent des responsabilités nationales ou internationales⁷⁷².

En dehors de ce que prévoit la doctrine sociale de l'Église, une telle formation intégrera également les principes de la justice sociale évoqués supra, l'enseignement sur les droits humains, sur les formes les plus subtiles ou les plus visibles de discrimination, sur l'analyse des événements et des circonstances qui les engendrent, etc. Cette formation pourra prendre en compte l'analyse sociale,

[...] dans la tradition *du voir, juger et agir* de l'Action Catholique qui permet justement d'aller au fond d'une question, d'en saisir les causes dans une perspective historique, d'y voir les enjeux vitaux sur plusieurs volets (économiques, politiques, historiques et idéologiques), d'appréhender les effets sur un milieu donné et de planifier des interventions cohérentes et efficaces⁷⁷³.

3.2.4.3. La transformation d'activités caritatives en activités d'engagement social

Les rapports entre la justice et la charité ont souvent été conflictuels. Cependant, ils ne sont pas irréconciliables lorsque l'engagement pour la justice précède la pratique de la charité. D'autant plus que la justice est ce dynamisme premier qui permet l'exercice effectif d'une vraie charité. Elle crée des conditions favorables à la mise en œuvre de la pratique de la charité. Paul Zikpi

⁷⁷² A.-R.A. LAWSON, *L'engagement politique de l'église, le cas du Togo*. Mémoire en vue du Baccalauréat théologique, Abidjan, 2000, p.39-45, cité par P. ZIKPI KOKOUVI, *L'autorité ecclésiale catholique et la justice sociale, op.cit.*, p.258.

⁷⁷³ G. LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres, op.cit.*, p.54.

Kokouvi le démontre bien quand il affirme que « la justice est une exigence préalable, une étape obligatoire, pour parvenir à la vraie charité. Pour lui, il n’y a pas de charité sans justice [...] »⁷⁷⁴. François Soulage, ancien président du Secours catholique en France, abonde dans le même sens et affirme que la justice doit précéder la charité. Il ne s’agit pas, d’après lui, de faire la charité aux pauvres, mais de leur restituer d’abord ce qui leur appartient. Et le combat pour la justice permet à chaque individu d’avoir accès aux droits fondamentaux. Le droit à la santé, à l’emploi, à l’éducation, au logement sont autant d’éléments de justice. Dans cette optique, il pense que la mobilisation sur le terrain doit concerner l’accompagnement des gens pour qu’ils accèdent à la justice. Le travail doit porter nécessairement sur les causes de la pauvreté, de manière à aider la création des conditions pour en sortir. La mission doit consister aujourd’hui à interpeler les institutions politiques et demander des comptes sur les moyens mis en œuvre pour réduire la pauvreté, réduire le manque de logements, réduire les déficits d’éducation, réduire les difficultés de transport, etc. Alors viendra le temps de la charité qui est vie fraternelle, communautaire et universelle⁷⁷⁵.

Cependant, dans la plupart de cas, et les recherches menées à Kinshasa l’ont démontré, la pratique de la charité prime sur celle de la justice sociale chez les adeptes du culte marial et particulièrement chez ceux et chez celles des mouvements marials. Dans l’optique de mariologie sociale et afin de renverser la tendance, nous pensons qu’il convient de procéder à la transformation des activités vouées à la pratique de la charité en activités orientées vers la justice sociale.

⁷⁷⁴ P. ZIKPI KOKOUVI, *L’autorité ecclésiastique catholique et la justice sociale*, Paris, L’Harmattan, 2014, p.229.

⁷⁷⁵ F. SOULAGE, *Justice et charité. Entretiens avec Christophe Henning*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p.171-176.

Dans cette optique, par exemple, les visites de prisonniers et de prisonnières, ne vont plus seulement consister à leur apporter de la nourriture ou de l'argent, mais aussi à s'intéresser à l'accès systématique à la justice pour les personnes en détention préventive pour qu'elles ne passent pas plusieurs années en prison sans être jugées; à la recrudescence d'arrestations et détentions illégales; aux violences faites contre les femmes prisonnières, qui ne font pas l'objet des poursuites judiciaires; ainsi qu'au régime carcéral trop rigoureux auquel certains prisonniers et prisonnières sont soumis⁷⁷⁶, etc.

Sous le même angle, les visites aux malades ne vont plus seulement consister à leur apporter une aide ponctuelle mais également porter de l'intérêt sur d'autres problèmes connexes. Parmi ceux-ci, on peut mentionner l'accès de tous et de toutes aux soins de santé, la vétusté des structures médicales, le problème de l'insalubrité, les causes de certaines maladies récurrentes comme le paludisme, la tuberculose, le V.I.H/Sida, la multiplication des officines et de centre de santé privés, l'utilisation abusive de la médecine traditionnelle⁷⁷⁷, etc.

⁷⁷⁶ L. DIANZENZA, « Prisons de Kinshasa : l'Asadho plaide pour la protection des droits fondamentaux », voir le site <http://www.adiac-congo.com/content/prisons-de-kinshasa-lasadho-plaide-pour-la-protection-des-droits-fondamentaux-9211> consulté le 15 août 2016.

⁷⁷⁷ Lire à ce propos, Programme Minimum du Partenariat pour la Transition et la Relance (P.M.P.T.R.) en RDC, B. M, PNUD, MONUC, novembre 2004, p.131-137, A. ERICK VIDJIN, *Formation d'auto-perfectionnement des guérisons, pour leur meilleure implication dans les défis sanitaires liées au développement* « METHODE FAPEG » Ed. Metraf ISSN-0851-3430, 2005, p10, cité par J. IPARA MOTEMA, « Les problèmes de santé en Afrique centrale et l'aide au développement : le cas de la R. D. Congo », voir le lien <http://www.tasamafrika.org/pdf/yayinlar/IparaMotema-EN.pdf> consulté le 21 août 2016.

3.3. L'engagement chrétien en faveur de la paix en Afrique

3.3.1. Éclairage conceptuel

De nos jours, il existe deux conceptions dans la définition du concept de paix. La première est dite négative. Elle part du sentiment très profond de l'alternance que « la paix vient après la guerre et la guerre vient après la paix ». Ainsi la paix est définie par rapport à la guerre, son contraire. On voit cette définition chez Gérard Cornu pour qui la paix est la situation d'un État qui n'est en guerre avec aucun autre ou qui ne l'est pas avec un autre État déterminé, que cette situation résulte d'un traité de paix ou de la seule prolongation d'un état de non-agression⁷⁷⁸. Dans la même logique, Gaston Bouthoul soutient que « la paix désigne habituellement un état de calme ou de tranquillité comme une absence de perturbation, d'agitation ou de conflit »⁷⁷⁹.

Cependant, cette conception de la paix est récusée et est considérée comme réductrice. Ceci d'autant plus que le champ de la paix est bien plus vaste tout comme le champ de la violence est également bien plus vaste que celui de la guerre. Mais la paix n'est pas non plus l'absence de violence, elle est le contraire de la violence⁷⁸⁰.

La deuxième vision dite « paix positive » met non seulement l'accent sur l'absence de guerre ou de conflit violent, mais aussi sur le développement de facteurs de coopération et d'intégration entre les groupes ou nations afin de favoriser une paix durable. Précisons que les deux perspectives ont été mises en avant plan par le politologue norvégien Johan Galtung qui a proposé la distinction entre la « paix négative » et la « paix positive ». Pour lui, le concept de

⁷⁷⁸ G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 2007, p.653.

⁷⁷⁹ G. BOUTHOU, *La paix*, Paris, PUF, 1974, p.5.

⁷⁸⁰ GRAINE DE PAIX, « Comment définir la paix », voir le lien http://www.graines-de-paix.org/fr/nos_idees/notre_vision/la_paix_la_violence_vers_de_nouvelles_definitions_1/comment_definir_la_paix consulté le 29 juillet 2016.

paix ne renvoie plus seulement à un état de non-guerre ou de violence physique (paix négative), mais à une définition positive (paix positive) qui inclut la recherche de la justice sociale et la lutte contre toute « violence structurelle » qui résulte de la pratique du pouvoir étatique.⁷⁸¹

Ces deux visions inspirent plusieurs compréhensions du concept de paix. Pour l'ONG *Graines de paix*,

[la] paix est un tissage perpétuel de relations chaleureuses de bon voisinage basée sur les valeurs humaines et la créativité des uns et des autres pour dépasser les difficultés, les heurts et ses propres frustrations. Elle est une relation de bien-vivre ensemble, solide et durable, basée sur le respect, la sérénité, la cordialité et la bonne intelligence entre humains. Elle est fondée autant sur l'expression du cœur que sur la raison. C'est par la chaleur humaine qu'on peut transcender la violence. La paix est un choix de vie où les interactions humaines se fondent sur des élans d'humanité capables d'inverser les tendances à la violence des puissants, des vindicatifs et des personnes en colère, en touchant leur cœur et leur raison. Un choix de vie à la fois individuel, collectif, économique et politique⁷⁸².

Citant Ruben Mendez, le gabonais, Jean Ping, pense que

[la] paix est un état de relation entre peuples et nations auquel tout le monde aspire ou qu'il souhaite maintenir. En dehors de conquérants pathologiques, de profiteurs de toutes sortes, de sadiques et de masochistes, qui préféreraient une situation de guerre, la paix peut être considérée comme un bien public universel. C'est la situation la plus propice à la survie humaine dans une société et c'est une condition nécessaire à la satisfaction des besoins ou au bien-être de ses membres. Sans la paix, nous ne pouvons pas jouir de petits plaisirs de la vie quotidienne. C'est un prérequis à la poursuite du bonheur et à tout développement social et humain⁷⁸³.

⁷⁸¹ FONDATION EDUKI, « Les notions de paix et de guerre », voir le site http://www.eduki.ch/fr/doc/dossier_7_evolu.pdf consulté le 29 juillet 2016, pour ce qui est de la pensée de Johan Galtung, lire J. GALTUNG, *Transformation des conflits par des moyens pacifiques : (La méthode du dépassement)*, Genève, United Nations, 1998, 37 p ; idem, « Alternatives à la course aux armements nucléaires : Dix propositions pour une politique de paix dans les années 80 », Alternatives non-violentes, 1983, Allocution prononcée à Paris lors de la réception à l'UNESCO des Marcheurs pour la Paix (Pérouse - Assise), 6 août 1981 ; paru dans *Bulletin of Peace Proposals* Vol 12, no 4, 1981 ; traduit dans *Alternatives non-violentes*, n° 50, décembre 1983, p.56-60.

⁷⁸² GRAINE DE PAIX, « Comment définir la paix », voir le lien http://www.graines-de-paix.org/fr/nos_idees/notre_vision/la_paix_la_violence_vers_de_nouvelles_definitions_1/comment_definir_la_paix consulté le 29 juillet 2016.

⁷⁸³ J. PING, *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique : l'expérience gabonaise*, Col. Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2002, p.11. R. MENDEZ, « La guerre et la paix dans le contexte des finances

3.3.2. Formes d'engagement chrétien pour la paix en Afrique

Le visage que présente le continent africain tel que décrit dans le chapitre 1 de la troisième partie justifie la nécessité de l'engagement chrétien pour la paix. À ce niveau, les adeptes du culte marial peuvent participer à l'installation d'une paix durable et à l'instauration d'une culture de la paix en Afrique.

3.3.2.1. Participation à l'instauration d'une paix durable

L'instauration d'une paix durable est, selon Jean Ping, la condition préalable de l'exercice de tous les droits et devoirs de l'être humain. Elle apparaît comme l'objectif primordial de toute société, le bien le plus précieux des peuples et l'indispensable terreau où doivent germer le développement et la démocratie⁷⁸⁴. La paix durable fait référence à une situation caractérisée par : une absence de violence physique, une élimination de formes de discrimination politiques, économiques et culturelles inacceptables, un haut degré de légitimité ou de soutien interne et externe, une viabilité propre et une propension au renforcement de la transformation constructive des conflits⁷⁸⁵. La transformation des conflits, selon Karine Galetier, peut être définie comme « l'ensemble des transformations sociales nécessaires à accomplir pour sortir d'un conflit »⁷⁸⁶. En fonction de la nature du conflit, violent ou pas, ces

publiques internationales et de la mondialisation », dans *l'Afrique face aux défis de la mondialisation*, ONU/Cameroun, p.39.

⁷⁸⁴ J. PING, *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique : l'expérience gabonaise*, op.cit., p.11.

⁷⁸⁵ L. REYCHLER, « Cadre conceptuel », dans L. REYCHLER et T. PAFFENHOLZ (dir.), *Construire la paix sur le terrain, mode d'emploi. Concepts, outils d'analyse, conseils pratiques...pour tous ceux qui s'engagent sur le front de la paix*, Bruxelles, Éditions Complexe, GRIP, 2000, p.35.

⁷⁸⁶ K. GALETIER, « Transformation des conflits », dans *Irenees.net, site de ressources pour la paix*, http://www.irenees.net/bdf_fiche-notions-239_fr.html, consulté le 30 juillet 2016.

transformations sociales peuvent concerner la suppression d'un système d'injustice ou de discriminations, une répartition des richesses, les conditions d'une participation politique, d'un accès aux ressources, etc.⁷⁸⁷

La participation des adeptes du culte marial se situe dans le sillage de nouvelles perspectives qui veulent qu'on associe la base à tout le processus de la recherche d'une paix durable. Les raisons qui concourent à ce changement sont multiples. Parmi celles-ci figurent certains échecs de la diplomatie conventionnelle. Celle-ci, menée au niveau de la hiérarchie (nationale ou internationale), prend habituellement forme lors d'un sommet de négociations ou à travers la signature de cessez-le-feu ou d'accords de paix. Peu d'attention est généralement portée aux travaux de préparation et de suivi. Il n'y a pas non plus d'efforts pour impliquer une plus large partie de la société : seule l'élite participe. Ensuite, les guerres civiles ne se déroulent plus toujours sur le champ de batailles mais au sein des communautés. Celles-ci se retrouvent donc concernées par les conflits et portent souvent le plus lourd fardeau. D'où la volonté d'initier un processus de changement positif au sein de la société affectée par un conflit, et renforcer les acteurs de cette société pour qu'ils se sentent concernés par ce processus de paix. Le principe sous-jacent est : la paix ne peut être imposée de l'extérieur, mais doit grandir de l'intérieur pour être durable⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ *Idem.*

⁷⁸⁸ S. THURFIJELL, *Transformer les conflits et construire la paix, le rôle des Églises*, Document de l'étude menée par "Global Project Development, Transforming Conflict and Building Peace", voir le lien [https://www.pmu.se/download.do?ug=Administrator&f=3+Transformer+les+conflits+et+construire+la+paix+\(Fr\).pdf](https://www.pmu.se/download.do?ug=Administrator&f=3+Transformer+les+conflits+et+construire+la+paix+(Fr).pdf), consulté le 30 juillet 2016.

3.3.2.2. Participation à l'instauration d'une culture de la paix

Selon la définition des Nations Unies, la culture de la paix « est un ensemble de valeurs, attitudes, comportements et modes de vie qui rejettent la violence et préviennent les conflits en s'attaquant à leurs racines par le dialogue et la négociation entre les individus, les groupes et les États »⁷⁸⁹. Initiée par l'Unesco en Afrique, l'action en faveur de la culture de la paix se situe dans le cadre de la mise en œuvre du « Programme d'action intersectoriel et interdisciplinaire pour une culture de la paix et de la non-violence » ainsi que du Projet de Stratégie à moyen terme (2014 -2021) de l'UNESCO, qui a identifié « la construction de la paix par l'édification de sociétés inclusives, pacifiques et résilientes » comme l'un des deux grands domaines d'action pour l'Afrique⁷⁹⁰. Cette action vise également à contribuer à la mise en œuvre des programmes sur l'intégration régionale, la paix, la sécurité et la démocratie établis par le Plan stratégique de la Commission de l'Union africaine⁷⁹¹. Elle se préoccupe également de la mise en œuvre de la Charte de la renaissance culturelle africaine, de la Campagne « Agissons pour la paix » lancé par l'Union africaine en 2010 et de son Agenda 2063 pour le développement de l'Afrique⁷⁹². L'objectif général de cette action en faveur de l'Afrique est « de s'appuyer sur les sources d'inspiration et sur le potentiel des ressources culturelles, naturelles et humaines du continent pour identifier des pistes d'action concrètes permettant de construire une paix durable, pierre angulaire du développement endogène et du panafricanisme »⁷⁹³. À l'échelle régionale, « le

⁷⁸⁹ RÉOLUTION DES NATIONS UNIES [A/RES/52/13](#) : culture de la paix et [A/53/243](#) : Déclaration et Programme d'action sur une culture de la paix.

⁷⁹⁰ UNESCO, Afrique, sources et ressources pour une culture de la paix, voir le site <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/AFR/pdf/Fr-Brochure-Afrique-nov15.pdf> , consulté le 14 août 2017.

⁷⁹¹ UNION AFRICAINE, Plan stratégique de la Commission de l'Union africaine, 2014-2017, voir le site www.auiabar.org/component/jdownloads/finish/77/1929 , consulté le 14 août 2016.

⁷⁹² Idem, Agenda 2063, voir le site <http://agenda2063.au.int/> consulté le 14 août 2016.

⁷⁹³ FORUM PANAFRICAIN, *Sources et ressources pour une culture de la paix*, voir le lien www.unesco.org/africa4peace consulté le 14 août 2016.

concept de culture de la paix doit pouvoir se nourrir de l'ensemble des valeurs, des systèmes de pensée, des formes de spiritualité, de transmission des savoirs et technologies endogènes, des traditions, et des formes d'expression culturelles et artistiques qui contribuent aux respects des droits humains, à la diversité culturelle, à la solidarité et au refus de la violence en vue de la construction de sociétés démocratiques »⁷⁹⁴.

3.3.3. Quelques moyens pour un engagement au bénéfice de l'instauration d'une paix durable et d'une culture de la paix en Afrique

L'engagement des chrétiens et des chrétiennes, adeptes du culte marial, pour l'instauration d'une paix durable et pour l'installation d'une culture de la paix en Afrique peut passer par l'intégration des structures locales déjà existantes dans leurs Églises respectives notamment les commissions Justice et Paix⁷⁹⁵ ou la création par eux-mêmes de structures parallèles dont l'objectif sera de faire le travail de conscientisation et de réconciliation, de renforcement des moyens non-violents, de démocratisation et de reconstruction de la société. Cet engagement peut être renforcée par l'éducation, par la révision des programmes d'enseignement afin de promouvoir des valeurs, des comportements et des modes de vie qui vont dans le sens d'une culture de la paix tels la résolution pacifique des conflits, le dialogue, la recherche de consensus et la non-violence. À ce niveau, les recherches menées à Kinshasa nous ont montré que les adeptes du culte marial, réunis au sein des groupes marials, possèdent

⁷⁹⁴ UNESCO, Afrique, sources et ressources pour une culture de la paix, voir le site <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/AFR/pdf/Fr-Brochure-Afrique-nov15.pdf>, consulté le 14 août 2017.

⁷⁹⁵ R. B. ALFANI, « Religion et transformation des conflits : le rôle des Églises à Goma en RD Congo (1990-2010) », dans M. MODA DIENG (dir.), *Évolutions politiques en Afrique. Entre autoritarisme, démocratisation, construction de la paix et défis externes*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015, p.104.

certaines structures vouées à l'éducation. Ces groupes et ces structures peuvent devenir des lieux d'apprentissage de la culture de la paix. Ils peuvent y transmettre des valeurs éducatives à la culture de la paix. Parmi celles-ci, on peut en mentionner sept que Dieneba Doumbia soutire de la définition que l'Unesco donne de la culture de la paix. Il s'agit de la non-violence, de la tolérance, de la solidarité, de la démocratie, du respect des droits de l'homme, du respect du Droit et de la protection de l'environnement. Pour elle, ces sept valeurs peuvent correspondre à sept types d'éducation qui sont respectivement : l'éducation à la non-violence, l'éducation à la tolérance, l'éducation à la solidarité, l'éducation à la démocratie, l'éducation aux droits de l'homme, l'éducation au droit et l'éducation à l'environnement. Tout en reconnaissant que ces valeurs sont déjà enseignées dans plusieurs milieux éducatifs, elle propose de dépasser les approches fragmentaires prises en compte lorsqu'on évoque ou on enseigne ces valeurs pour envisager une approche holistique⁷⁹⁶.

Pierre Kipre abonde dans le même sens en proposant trois voies à explorer dans cette optique.

D'abord

d'apprendre aux jeunes, par réforme et enrichissement des cursus scolaires, et faire redécouvrir à l'ensemble des adultes, à travers les sessions d'alphabétisation fonctionnelle ou les ateliers de recyclage, toutes les pratiques et tous les actes qui, dans chacune des communautés, permettent de préserver ou de rétablir la paix collective. Cet apprentissage pourrait, sur la base d'une pédagogie participative et interactive (similarité avec la "palabre" africaine), être le moment d'une large information/formation sur les droits et devoirs de l'Etat et du citoyen. Il serait, par cette approche pédagogique, moyen de promotion de la culture démocratique qui ne s'exprime pas que lors d'élections ou à travers la multiplicité des partis⁷⁹⁷.

Ensuite il propose

⁷⁹⁶ DIENEBA DOUMBIA, « Éducation scolaire à la culture de la paix : valeur et types d'éducation », dans *Revue du CAMES- Nouvelles série B*, vol.007, n°1, 2006, p.221-231.

⁷⁹⁷ P. KIPRE, « De la guerre et de la paix en Afrique », *Afrique contemporaine* 3/2003 (n° 207), p.133-146.

de "désarmer" l'histoire et la littérature en les expurgeant, autant que faire se peut, de tout ce qui suscite la haine de l'autre ou son exclusion au profit des convergences, des rencontres et trajectoires communes dans l'histoire. En Afrique, et parce que l'histoire scolaire n'est pas trop marquée encore par les approches "nationalistes" et exclusives, il est possible d'élaborer des programmes et outils pédagogiques communs. Le nombre de populations communes par-dessus les frontières héritées de l'ère coloniale, les expressions culturelles remarquables à l'échelle d'espaces sous-régionaux, la nécessité de regrouper les ressources et les talents africains pour mieux répondre aux difficultés nées d'une mondialisation défavorable au continent depuis toujours, sont autant de facteurs qui militent pour cette approche. On aurait là les supports pédagogiques d'un apprentissage interactif de la connaissance des autres, donc de l'ouverture aux autres. Visant l'objectif d'un meilleur vivre ensemble, ce serait une voie plus porteuse de l'intégration africaine, au moins dans un même espace sous-régional ; car l'intégration ne peut pas être qu'économique et monétaire ; elle doit être culturelle pour connaître et respecter l'autre, échanger avec lui des valeurs partagées afin de mieux produire ensemble⁷⁹⁸.

Enfin, il conseille

de manière pratique, de responsabiliser citoyen et parents d'élèves, notamment à travers des associations et organisations non gouvernementales, par la mise en place décentralisée du partenariat éducatif, en ayant bien en vue les objectifs de lutte contre ce que le rapport Boutros Boutros-Ghali appelle "les ethnocraties". C'est à l'échelle locale et régionale que peuvent mieux être saisis les besoins éducatifs réels en Afrique, en raison de l'extrême variété des situations et niveaux d'interpénétration culturelle. La mise en œuvre d'un partenariat éducatif décentralisé peut permettre d'apporter des réponses plus adaptées aux situations concrètes. C'est aussi à ce niveau que tout ce qui peut concourir à la cohésion sociale et au maintien de la paix collective peut mieux s'appuyer sur l'implication de l'ensemble des acteurs du système éducatif et faire l'objet de leur contrôle effectif. La prévention de la paix par l'éducation est une chose trop importante pour être l'affaire d'un pouvoir centralisé, fût-ce au nom de la construction de la nation, concept d'ailleurs en crise aujourd'hui à cause de ses dimensions exclusives⁷⁹⁹.

3.4. Engagement pour la libération des femmes en Afrique

L'analyse du contexte actuel du continent africain montre que les problèmes liés aux conditions précaires de vie des femmes restent profondément perceptibles et se sont accentués

⁷⁹⁸ *Idem.*

⁷⁹⁹ *Idem.*

prenant des proportions démesurées, en ce qui concerne surtout les divers types de violences, du fait des guerres et des conflits récurrents⁸⁰⁰. Malgré l'émergence de quelques prises de conscience, des revendications et des actions visant l'amélioration de leur situation dans cette partie du monde, l'histoire récente, dans beaucoup de pays, montre qu'elle ne s'est pas profondément améliorée. Dans plusieurs domaines de vie nationale, la position des femmes reste préoccupante et faible en comparaison de celles des hommes. Ainsi comme le pensait le cardinal Joseph-Albert Malula dans son action pastorale en faveur des femmes, le travail à entreprendre en leur endroit doit être pensé en termes de libération⁸⁰¹. Celle-ci doit être intégrale et concerne les dimensions politique, familial, intellectuel, économique, religieuse.

Toutefois, il convient de préciser avant tout que la condition des femmes en Afrique est variable d'une région à l'autre. Cependant, on peut noter plusieurs ressemblances comme nous le démontrerons. Les auteurs choisis à cet effet sont majoritairement des femmes.

3.4.1. Une libération d'ordre politique

En Afrique, la participation des femmes en politique est un enjeu capital. Elle favorise l'instauration d'une véritable représentativité des femmes aux instances dirigeantes politiques et leur accorde la possibilité d'exercer leurs pleins droits. D'après Demere Kitunga et Mary Rusimbi, la majorité des gouvernements africains sont signataires des diverses conventions internationales sur les droits de la personne. Celles-ci les obligent moralement et légalement à

⁸⁰⁰ COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES « C. CEDEF », « Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Examen des sixième et septième rapports périodiques de la RDC », mars 2013, p.38-39, voir le lien http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CCEDEF_DRC55_ForTheSession_fr.pdf consulté le 27 juillet 2016.

⁸⁰¹ J.-B. MUKANYA KANYINDA MUANA, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, op.cit., p.191.

protéger les droits humains de leurs citoyens et de leurs citoyennes, à adhérer aux politiques d'égalité et d'équité et à protéger citoyens et citoyennes contre toutes formes de discrimination⁸⁰². Dans cette optique, on peut mentionner la résolution n°A/RES/66/130, en 2011, de l'Assemblée générale des Nations Unies. Cette résolution appelle les États membres à renforcer la participation des femmes à la vie politique, à accélérer l'instauration de l'égalité entre les hommes et les femmes dans toutes les situations, y compris en période de transition politique, à promouvoir et à protéger le droit fondamental des femmes⁸⁰³. On peut, avec Florence Mbile Nkoseay, citer aussi les autres conventions qui ont abondé dans le même sens notamment la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discriminations envers les femmes aussi bien dans la sphère privée que politique, le Programme du Caire, en 1994, la Plateforme d'action de Beijing en 1995, la Résolution 1325 et son Protocole Additionnel faisant des femmes des actrices à part entière en matière de résolution des conflits et de paix⁸⁰⁴. En outre, le Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples relatif aux droits des femmes en Afrique, dit également Protocole de Maputo, adopté à Maputo en 2003, prévoit à l'article 9 le « droit de participation au processus politique et à la prise de décision ». En premier lieu, ce Protocole note que,

[...] les États entreprennent des actions positives spécifiques pour promouvoir la gouvernance participative et la participation paritaire des femmes dans la vie politique de leurs pays, à travers une action affirmative et une législation nationale et d'autres mesures de nature à garantir que : a) les femmes participent à toutes les élections sans aucune discrimination ; b) les femmes soient représentées à parité avec les hommes et à tous les

⁸⁰² D. KITUNGA ET M. RUSIMBI, « Droits humains en Afrique : un problème de classe, de sexisme et de patriarcat », dans COLLECTIF, *Femmes « bâtisseurs » d'Afrique*, Québec, Musée de la Civilisation, 2000, p.63-75.

⁸⁰³ Texte de la Résolution adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies, 19 décembre 2011, http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/66/130&referer=/english/&Lang=F, consulté le 26 juillet 2016

⁸⁰⁴ F. MBILE NKOSEAY, « Le statut social et le rôle de la femme en politique », dans H. MOVA SAKANYI (dir.), *Femmes de tête, femmes d'honneur. Combats des femmes, d'Afrique et d'ailleurs*, col. Cinquantenaire, Paris, L'Harmattan, 2010, p.77.

niveaux, dans les processus électoraux; c) les femmes soient des partenaires égales des hommes à tous les niveaux de l'élaboration et de la mise en œuvre des politiques et des programmes de développement de l'État⁸⁰⁵.

En deuxième lieu, ce même Protocole soutient que « les États assurent une représentation et une participation accrues, significatives et efficaces des femmes à tous les niveaux de la prise des décisions »⁸⁰⁶.

Cependant, malgré ce cadre légal illustratif, en Afrique, la participation des femmes au processus politique est très inégale selon les pays. Bien que plusieurs Constitutions des pays africains garantissent l'égalité des droits politiques, des faits révèlent que le taux de participation des femmes est très minime et confiné à des postes de second plan. Les inégalités et les disparités entre les femmes et les hommes dans la politique restent encore très élevées.

L'exemple de quelques pays d'Afrique subsaharienne éclaire ce qui précède. En effet, selon, l'Union interparlementaire, au 1^{er} novembre 2015, parmi les 20 pays comportant le plus de femmes au sein de leur parlement, 7 sont des pays africains : Rwanda, Sénégal, Afrique du Sud, Namibie, Mozambique, Ethiopie et Angola. Le premier pays de ce classement est le Rwanda avec 63,8% de femmes. D'autres pays sont bien moins classés : ainsi au Bénin et au Nigéria, les femmes au parlement représentent respectivement 7,2% et 5,6%⁸⁰⁷. En RDC, comme d'ailleurs dans beaucoup de pays africains, aucune femme n'a jamais été chef d'État, ni à la tête de gouvernement (Premier ministre). Dans ce pays, bien que les femmes aient constitué 63 % de

⁸⁰⁵ UNION AFRICAINE, *Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples relatif aux droits des femmes*, 2003, http://www.eods.eu/library/AU_Protocol%20ACHPRW_2003_FR.pdf, consulté le 26 juillet 2016.

⁸⁰⁶ *Idem*.

⁸⁰⁷ UNION INTERPARLEMENTAIRE, « Les femmes dans les parlements nationaux. État de la situation au 1er novembre 2015 », <http://www.ipu.org/wmn-f/classif.htm>, consulté le 22 juillet 2016.

l'électorat et aient été intensivement mobilisées dans la propagande pendant les élections nationales de 2006, la représentation générale actuelle de femmes est seulement de 7,2 % dans les hautes positions des institutions (parlements, gouvernement)⁸⁰⁸. Le système électoral étant basé sur un scrutin de liste, peu de candidates sont positionnées en tête de liste où elles ont de meilleures chances d'être élues. Ainsi, aux élections législatives de 2006, 42 femmes ont été élues à l'Assemblée nationale sur 500 sièges à pourvoir, soit 8,40 % ; au Sénat, sur 104 candidates sur un total de 1124 pour les élections, seulement 5 femmes, soit 4,62 %, ont été élues sur les 108 sièges à pourvoir⁸⁰⁹.

Au regard de ce qui précède, le combat pour la libération des femmes, au niveau politique, demeure pressant en Afrique. Cette lutte doit s'attaquer aux obstacles qui freinent leur participation à la vie politique. D'une part, des entraves structurelles causées par des lois et des institutions discriminatoires qui réduisent leurs possibilités de voter ou de se porter candidates à un mandat politique, d'autre part, divers freins qui font que les femmes ont généralement moins de chances que les hommes de suivre une formation, de nouer les contacts et de bénéficier des ressources nécessaires pour devenir des dirigeantes sur le plan politique⁸¹⁰.

Cette engagement devra également démystifier l'idéologie patriarcale ancrée dans certaines valeurs et pratiques culturelles africaines. Dans le patriarcat, les relations entre hommes et

⁸⁰⁸ A. MATUNDU MBAMBI et M.C. FARAY KELE, « L'inégalité du genre et les institutions sociales en R.D. Congo ».

⁸⁰⁹ COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES « C. CEDEF », « Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Examen des sixième et septième rapports périodiques de la RDC », mars 2013, p.19-20, voir le lien http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CCEDEF_DRC55_ForTheSession_fr.pdf consulté le 27 décembre 2014.

⁸¹⁰ UNION AFRICAINE, « Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples relatif aux droits des femmes », 2003, http://www.eods.eu/library/AU_Protocol%20ACHPRW_2003_FR.pdf, consulté le 26 juillet 2016.

femmes de même qu'entre aînés et jeunes sont fondées sur une idéologie de supériorité des hommes et d'infériorité des femmes, toutes deux étant liées à la valeur sociale et à l'estime de soi. Cette idéologie attribue aux hommes le pouvoir, le droit de propriété et la mainmise sur les biens de valeur, comme la terre. Elle cantonne souvent les femmes dans des rôles subalternes et discriminatoires et leur ôte le pouvoir et d'autres droits⁸¹¹.

3.4.2. Une libération au niveau économique

Comme pour le niveau politique, beaucoup de pays africains ont paraphé tout un lot de législations internationales et nationales (domestiques) sur les droits socio-économiques des femmes. Dans ce lot, on peut retenir la Déclaration de Pretoria sur les droits économiques, sociaux et culturels en Afrique⁸¹². Dans cette Déclaration, les États Parties se sont engagés à respecter le principe d'équité et la non-discrimination en ce qui concerne l'accès, l'acquisition, la propriété, l'héritage et le contrôle des terres et du logement, spécialement par les femmes. Ils se sont engagés en faveur de la protection effective et renforcée des femmes sur le lieu de travail, y compris les congés de maternité et la promotion et la protection des conditions de travail équitables et satisfaisantes pour les femmes engagées dans les travaux ménagers. Ils y ont adopté des mesures spéciales en faveur des femmes et assuré la réalisation des droits économiques, sociaux et culturels des groupes vulnérables et marginalisés, y compris les enfants, les populations autochtones, les personnes déplacées, les réfugiés, les personnes vivant avec le VIH/SIDA et les personnes handicapées.

⁸¹¹ D. KITUNGA ET M. RUSIMBI, « Droits humains en Afrique : un problème de classe, de sexisme et de patriarcat », *op.cit.*, p.63-75.

⁸¹² DÉCLARATION DE PRÉTORIA SUR LES DROITS ÉCONOMIQUES, SOCIAUX ET CULTURELS EN AFRIQUE, voir le site, <http://www.achpr.org/fr/instruments/pretoria-declaration/> consulté le 22 juillet 2016.

En plus, la Convention n° 111 de l'Organisation internationale de travail (OIT) refuse la discrimination notamment celle fondée sur le sexe. Elle soutient que l'état civil ne doit pas être un critère de discrimination en ce qui concerne l'accès à l'emploi. Cette même Convention mentionne, au n° 100, le principe d'égalité de rémunération entre la main-d'œuvre masculine et féminine pour un travail de valeur égale. Ainsi sur ce plan, la femme qui travaille doit percevoir une rémunération équivalente à celle qui serait attribuée, dans les mêmes conditions, à un homme⁸¹³. Il y a également le législateur de l'Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires (OHADA) qui a libéralisé, pour les États africains, la participation des conjoints à une activité commerciale. Il a ainsi voulu assouplir les règles d'accès à la profession commerciale pour les femmes africaines dont l'esprit d'entreprise s'est beaucoup développé surtout depuis que, par les biais des associations, elles peuvent réunir suffisamment de capitaux pour entreprendre une activité professionnelle indépendante hors de leur foyer⁸¹⁴.

Malgré cet encadrement juridique et des progrès réalisés, les lois limitant l'intégration économique des femmes restent très répandues en Afrique. Un rapport de la Banque Mondiale montre que l'Afrique subsaharienne a engagé des réformes économiques à un rythme soutenu : 18 réformes ont en effet été mises en place au cours des deux dernières années. Cependant, cette région compte près d'un tiers des 30 pays les plus restrictifs au monde par rapport à l'intégration

⁸¹³ ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL, « Les normes internationales du travail. Approche globale », version préliminaire, 2001, n°100 et 101, voir le site http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_087693.pdf consulté le 26 juillet 2016.

⁸¹⁴ J. NGUEBOU TOUKAM, « Les droits des femmes dans les pays de tradition juridique française », *L'Année sociologique* 1/2003 (Vol. 53), p.89-108.

économique des femmes, mais aussi deux des 18 pays dans lesquels les femmes ne subissent aucune discrimination par rapport aux hommes⁸¹⁵.

Ainsi le combat auquel il convient de se livrer consistera à s'attaquer à ces écueils qui se dressent encore et ne permettent pas aux femmes africaines de jouir de leurs droits économiques. Parmi ceux-ci, on peut mentionner la difficulté d'accéder au crédit. En effet, soutient Sara Mvududu, beaucoup de femmes en Afrique « sont victimes de discrimination fondée sur le sexe et sur le statut matrimonial de la part des institutions financières. D'autant plus que leur capacité de contracter un emprunt ou d'obtenir du crédit est limitée puisque la femme est considérée, aux yeux de la loi [dans certains pays de l'Afrique subsaharienne], comme mineure et n'ayant pas le droit de conclure un contrat ni d'ester en justice »⁸¹⁶. L'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) est sans équivoque à ce propos quand elle affirma qu'en Afrique, même si les hommes et les femmes rencontrent des difficultés pour accéder aux sources de financement, les femmes ont des difficultés encore plus grandes, manquant souvent de garantie et d'expérience des crédits bancaires formels⁸¹⁷.

Une autre lutte consiste à combattre les difficultés liées aux droits des propriétés, à l'accès et à la gestion des ressources (la terre). Ces difficultés sont occasionnées par des systèmes des droits coutumiers que certains pays d'Afrique ont établis et qui ont perpétué la domination masculine. En Afrique australe, affirme Sara Mvududu, les hommes ont imposé des restrictions importantes

⁸¹⁵ BANQUE MONDIALE, « Les femmes, l'entreprise et le droit », *Rapport de l'édition 2016*, voir le lien, <http://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2015/09/09/despote-progress-laws-restricting-economic-opportunity-for-women-are-widespread-globally-says-wbg-report>, consulté le 26 juillet 2016.

⁸¹⁶ S-C. MVUDUDU, « En quête de justice et d'équité : les femmes et la loi en Afrique australe », dans COLLECTIF, *Femmes « bâtisseurs » d'Afrique*, Québec, Musée de la Civilisation, 2000, p.77-90.

⁸¹⁷ OCDE, *Les femmes et l'entreprise 2014, Accélérer le développement de l'entrepreneuriat dans la région Afrique du Nord et Moyen-Orient*, 2014, http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/development/les-femmes-et-l-entreprise-2014_9789264227521-fr#page4 consulté le 26 juillet 2016.

aux droits des femmes à la propriété à travers les lois sur l'héritage, sur les biens matrimoniaux et sur les allocations pour les soins des enfants, ainsi que par l'administration et l'application de ces lois. En pratique, dans ces pays, c'est le droit coutumier qui s'applique aux biens de la communauté ou des communautés qui sont sous l'autorité de l'homme. Là où on a tenté d'atténuer quelques injustices du droit coutumier, les problèmes socioculturels empêchent les femmes d'avoir accès à la propriété sur le même pied que les hommes. Les pressions familiales et la forte influence des normes culturelles traditionnelles empêchent les femmes d'hériter des biens immobiliers après le décès de leur conjoint ou d'obtenir leur part de ces biens après un divorce. Ces valeurs culturelles influent aussi sur l'administration des successions, nuisant ainsi aux droits de propriété des femmes⁸¹⁸.

De même, dans plusieurs pays africains, le mode d'occupation de terre le plus courant est l'usufruit. Régi selon le lien de parenté patrilinéaire, il accorde des droits privilégiés aux hommes en général (l'oncle ou le fils le plus âgé). Dans ce système, le droit d'une femme d'utiliser la terre lui est conféré par sa relation avec son mari ou par d'autres membres masculins de la famille. Les droits d'utiliser la terre et d'accorder des droits d'utilisation sont dévolus aux hommes- chefs de famille- et ce, au profit du clan. Ces chefs peuvent les accorder à leur épouse ou les léguer à leurs fils. Souvent la femme ne peut hériter des droits d'utilisation de la terre que si son mari n'a ni frère ni fils⁸¹⁹.

⁸¹⁸ S.-C. MVUDUDU, « En quête de justice et d'équité : les femmes et la loi en Afrique australe », *op.cit.*, p.79, lire également, D. KITUNGA ET M. RUSIMBI, « Droits humains en Afrique : un problème de classe, de sexisme et de patriarcat », *op.cit.*, p. 68-69. Pour le cas de la RDC, lire COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES « C.CEDEF », *op.cit.*, p.38-39.

⁸¹⁹ S.-C. MVUDUDU, « En quête de justice et d'équité : les femmes et la loi en Afrique australe », *op.cit.*, p.81-86.

Ce combat doit inclure les acquis déjà obtenu afin de les garder. Il s'agit par exemple de la capacité des femmes dans l'économie locale en Afrique où elles sont de plus en plus dynamiques dans la création de PME, dans les affaires commerciales, dans le travail salarié, dans la création d'associations sous diverses formes, dans le développement des tontines sous toutes ses formes, etc. Elles jouent ainsi un rôle important dans la vie économique et sociale des pays en développement, particulièrement en Afrique. Au Sénégal, affirme Josette Nguebou Toukan, les femmes représentent 60 % de la force agricole et fournissent près de 80 % de la production des denrées alimentaires. Elles sont par ailleurs fortement présentes, de manière informelle certes, dans l'agriculture, la pêche et l'artisanat. Et l'entrepreneuriat féminin qui reste encore timide voit tout de même apparaître des leaders dans l'import-export, dans le textile et dans le bâtiment⁸²⁰. Selon Anne Matundu Mbambi et Marie-Claire Faray Kele, en RDC le secteur économique informel est à 70% entre les mains des femmes, de ce fait, ces dernières représentent une force économique non négligeable, dynamique et permettant la subsistance ou la survie des foyers. Les femmes congolaises sont de vrais agents de développement. Grâce à leurs petites et moyennes activités génératrices de revenus, elles ont de façon significative contribué à la survie de leurs familles et ainsi que celui de la nation congolaise entière⁸²¹.

Les « nana benz ⁸²²» de l'Afrique de l'Ouest sont bien connues pour leur commerce international de pagnes le long du golfe de Guinée ; multimillionnaires, elles roulent en voiture de marque Mercedes d'où l'appellation.

⁸²⁰ J. NGUEBOU TOUKAM, « Les droits des femmes dans les pays de tradition juridique française », *L'Année sociologique* 1/2003 (Vol. 53), p. 89-108.

⁸²¹ A. MATUNDU MBAMBI et M.C. FARAY KELE, « L'inégalité du genre et les institutions sociales en R.D. Congo », *op.cit.*

⁸²² Lire à ce propos, TOULABOR COMI, « Les Nana Benz de Lomé. Mutations d'une bourgeoisie comprador, entre heur et décadence », *Afrique contemporaine* 4/2012 (n° 244), p.69-80.

3.4.3. Une libération au niveau éducatif

L'éducation joue un rôle essentiel pour rendre les femmes en mesure de gérer leur propre vie. Elle est très importante parce qu'elle ouvre des perspectives économiques, politiques, sociales, culturelles... Aujourd'hui, les difficultés et les différentes formes de discrimination que les femmes africaines affrontent procèdent sans aucun doute de causes multiples dont les effets se cumulent, mais l'une d'elles, et pas la moindre, est le manque de formation au niveau éducationnel (intellectuel). Il est vrai que des progrès satisfaisants ont été réalisés au cours des dix dernières années pour corriger le déséquilibre existant entre les genres dans le domaine de l'éducation et du développement en Afrique subsaharienne. Beaucoup de gouvernements africains ont priorisé l'éducation des femmes en général et des jeunes filles en particulier répondant aux différentes demandes notamment celles de la Déclaration des Droits de la Femme de l'ONU (1967), de la Conférence mondiale des femmes à Nairobi en 1985, du programme d'Action de Beijing (1995), du Programme de l'éducation pour tous (EPT) en 2000, des Objectifs du Millénaire pour le développement (OMD) en matière d'éducation (2000). Ainsi, on peut constater que depuis 2000, une hausse significative de la scolarisation au primaire a profité dans une large mesure aux filles dans de nombreux pays, notamment en Afrique subsaharienne. Si en 1970, le taux brut de scolarisation au primaire des filles dans cette région était de 44,43%, il a atteint 97% en 2013⁸²³.

⁸²³ WIKIGENDER, *L'éducation des filles en Afrique*, voir le lien <http://www.wikigender.org/fr/wiki/leducation-des-filles-en-afrique/>, consulté le 26 juillet 2016.

Cependant, les systèmes éducationnels des pays de l'Afrique subsaharienne sont caractérisés par des disparités prononcées et persistantes, au niveau de l'accès à l'éducation selon le sexe. L'accès réduit des filles à l'instruction formelle dans les pays d'Afrique subsaharienne se reflète dans les faibles taux de participation aux niveaux primaire et secondaire. Selon le rapport mondial de l'Éducation Pour Tous (EPT), le pourcentage de filles dans l'effectif scolarisé total de l'enseignement primaire en 2007 était inférieur à 45 % pour le Bénin (44%), la Côte d'Ivoire (44%), le Mali (44%), le Niger (41%), la République Centrafricaine (42 %) et le Tchad (41%). Le Burkina Faso, le Burundi, le Cameroun, la Guinée, Madagascar, la RDC et le Togo présentent des pourcentages situés entre 45 et 49%. Seuls le Sénégal (50%) et le Rwanda (51%) atteignent la parité pour cette classe d'âge. Il convient néanmoins d'observer que tous ces pays notent une évolution positive de leur indice de parité entre les sexes (IPS) entre 1999 et 2007⁸²⁴. Concernant l'enseignement secondaire, ce même rapport nous enseigne que la participation des filles décline sensiblement du primaire au secondaire, pour bon nombre de pays de la région (quand les informations sont disponibles). Le pourcentage de filles dans l'effectif scolarisé total de l'enseignement secondaire en 2007 était inférieur ou égal à 40 % pour le Bénin (35%), la Guinée (35%), le Mali (39%), le Niger (38%), la RDC (35%), le Tchad (31%) et le Togo (35%). Le Burkina Faso (42%), le Burundi (42%), le Cameroun (44%) et le Sénégal (43%) présentent eux aussi une baisse notable de la participation des filles. Seuls Madagascar (49%) et le Rwanda (48%) maintiennent une quasi-parité⁸²⁵.

⁸²⁴ MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET EUROPÉENNES, *Les violences de genre comme facteur de déscolarisation des filles en Afrique subsaharienne francophone*, septembre 2010, p.15, voir le site http://www.genreenaction.net/IMG/pdf/Rapport_final_sur_les_violences_de_genre_en_milieu_scolaire.pdf consulté le 26 juillet 2016, lire aussi M-F., LANGE, « L'évolution des inégalités d'accès à l'instruction en Afrique depuis 1960 », dans T. LOCOH (dir.), *Genre et société en Afrique. Implications sur le développement*, Paris, Institut national d'études démographiques, 2007, p.185-200.

⁸²⁵ *Idem*.

Selon le dernier Rapport mondial de suivi sur l'Education Pour Tous (EPT), en 2015, 17 pays d'Afrique subsaharienne sur 117 pays dans le monde ont atteint la parité au primaire. Cependant, les progrès enregistrés dans l'élimination des disparités entre les sexes ont été beaucoup moins marqués dans l'enseignement secondaire et supérieur. En Afrique subsaharienne, le nombre moyen de filles scolarisées au secondaire par rapport au nombre de garçons n'a que faiblement progressé depuis 1999, pour s'établir en 2012 à 84 filles pour 100 garçons⁸²⁶.

Globalement, les obstacles à la scolarisation des filles sont multiples. Parmi ceux-ci, on peut noter les normes sociales. En effet, les filles sont le plus souvent discriminées à cause du rôle que les sociétés leur assignent. Dans de nombreuses communautés, les normes sociales imposent une division *genrée* du travail conférant à la fille un statut de future mère de famille, que l'on croit incompatible avec l'école. Les femmes sont le plus souvent en charge des tâches domestiques, de l'éducation des enfants, de l'entretien du foyer ou encore de la gestion de la nourriture. Avec le mariage, la fille est appelée à quitter sa famille pour une autre, ce qui veut dire qu'investir sur elle est souvent considéré comme une perte, contrairement aux garçons pour qui l'accès à l'éducation est synonyme d'investissement économique⁸²⁷.

Il y a également les grossesses et les mariages précoces. Des études montrent que les grossesses et mariages précoces ont des conséquences négatives sur la scolarisation des filles. Très souvent,

⁸²⁶ RAPPORT MONDIAL DE SUIVI DE L'EPT, *Education Pour Tous : 2005-2015 Progrès et enjeux*, UNESCO, 2015 : <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002324/232433f.pdf> consulté le 26 juillet 2016

⁸²⁷ M. DEVERS, *Rapport sur les bonnes pratiques en matière d'éducation des filles et des femmes en Afrique de l'Ouest*, UNICEF, UNGEI, 2014, http://www.ungei.org/resources/files/Rapport_final_30_septembre_2014%282%29.pdf consulté le 26 juillet, 2016, lire aussi M-F., LANGE, « L'évolution des inégalités d'accès à l'instruction en Afrique depuis 1960 », dans T. LOCOH (dir.), *Genre et société en Afrique. Implications sur le développement*, op.cit., p.196-197, C. MBUYI BANZA, *Violence de la femme contre la femme*, Kinshasa, Épiphanie, 2003.

cet état entraîne un arrêt volontaire ou forcé de la scolarisation de la fille⁸²⁸. Ces phénomènes sont particulièrement présents dans les pays à faibles revenus où il existe très peu de dispositifs spécifiques d'accompagnement des grossesses à l'école et où l'éducation sexuelle fait défaut⁸²⁹.

Les violences font également partie des causes de la moindre scolarisation des filles. D'après Eugénie Aw, celles-ci commencent déjà dans les foyers où les filles subissent une violence physique et morale qui fait de leur éducation de base une succession d'interdits⁸³⁰. Ensuite les violences de genre se poursuivent en milieu scolaire. Ces violences subies à l'école, sur le chemin ou aux abords de l'école, mettent en jeu des dimensions multiples : économique (cas du sexe transactionnel entre élèves et enseignant), socioculturelle (tabou sur la sexualité, absence d'éducation à la sexualité, relations de genre inégalitaires) et sanitaire (peu ou pas de sanitaires adaptés)⁸³¹. En 2009, une étude de l'UNICEF en République Démocratique du Congo estime que 46 % des élèves féminines interrogées confirment être victimes de harcèlement, d'abus et de violences sexuels de la part de leurs enseignants ou d'autres membres du personnel de l'école⁸³².

Selon Bony Tanella, ces violences s'étendent au niveau des études supérieures. Pour elle, dans l'enseignement et dans les plus hautes instances qui contrôlent savoir et pensée, les étudiantes

⁸²⁸ OCDE, « Why discriminatory social institutions affecting adolescent girls matter », 2013, http://www.wikigender.org/images//0/08/Adolescent_girls_policy_brief_FINAL.pdf, consulté le 26 juillet 2016.

⁸²⁹ UNFPA, GEEP, « Sénégal : Étude sur les grossesses précoces en milieu scolaire », 2015, <http://countryoffice.unfpa.org/senegal/drive/ETUDESURGROSSESSESENMIIEUSCOLAIREAUSENEGALjin2015>, consulté le 26 juillet 2016.

⁸³⁰ E- R. AW, « Femmes et paix en Afrique : paroles de vie », dans COLLECTIF, *Femmes « bâtisseurs » d'Afrique*, Québec, Musée de la Civilisation, 2000, p. 93-106.

⁸³¹ MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET EUROPÉENNE ET GENRE EN ACTION, « Les violences de genre en milieu scolaire en Afrique subsaharienne francophone », 2012, op.cit.

⁸³² M. PAPINUTTO, « La violence à l'école », 2009, UNICEF, République démocratique du Congo, voir le lien http://www.unicef.org/wcaro/Trop_souvent_en_silence_Bibliographie.pdf consulté le 26 juillet 2016.

n'échappent pas aux représentations liées à la domination masculine. Elles font l'objet de toutes sortes de railleries à propos de leur vie privée. Leurs comportements s'écartent, aux yeux du grand nombre, des stéréotypes de bonnes mères et de bonnes épouses. Elles sont souvent obligées d'offrir leur corps pour avoir de bonnes notes et réussir leurs études⁸³³.

Cette auteure renchérit en affirmant que les violences et les discriminations poursuivent les femmes aussi bien dans les milieux intellectuels que dans ceux du travail. Dans le milieu intellectuel, le titre de professeur est réservé en priorité aux hommes, pendant que les femmes, à grade égal, sont appelées « Madame ». Une femme est souvent considérée comme femme, sans titre, l'épouse de tel homme si elle est mariée, rien de plus. Ses mérites, ses qualités, ses savoir et savoir-faire ne seront pris en compte qu'au prix d'un parcours semé d'obstacles. Sur le lieu de travail, il arrive que ceux qui financent le savoir et la recherche ajoutent, au grand jour, leur grain de sel à cette discrimination. Dans la mesure où comme de nos jours en Afrique tout est pensé en termes de genre par les financiers et ceux qui octroient l'aide au développement, un nom d'une femme sur la liste largement masculine devient la condition de financement. Souvent après le financement, les hommes trouvent des motifs pour écarter les femmes. Dans les institutions qui gèrent le savoir et l'enseignement et dans les associations et dans les syndicats, l'idée de la femme « bonne à tout faire » ne quitte pas les esprits. Souvent les femmes y sont seulement pour attirer les financements. Dans le monde du travail, outre des situations de discrimination, le harcèlement sexuel est omniprésent et prend diverses formes. Celles qui cèdent voient leur réputation prendre le coup. Celles qui, pour sauvegarder leur dignité, résistent

⁸³³ BONY TANELLA, *Que vivent les femmes en Afrique*, op.cit., p.50-52.

à ces violences multiformes sont traitées de tous les noms et traversent, sur le lieu du travail, un chemin jonché d'embûches⁸³⁴.

3.4.4. Une libération au niveau familial

Dans l'action pastorale qu'il a menée en vue de la libération des femmes mentionnée supra, le Cardinal Joseph-Albert Malula soutenait que cette libération passait avant tout par la famille. De nos jours, sa pensée et son action sont, on ne peut plus, interpellatrices et prophétiques pour les femmes dans le contexte africain. En effet, depuis quelques décennies, la plupart d'États africains, au Sud du Sahara, possèdent un cadre juridique qui devrait leur permettre d'amorcer des avancées significatives de leur code civil dans la partie concernant la famille et en particulier les femmes. Le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs aux droits des femmes se situe dans cette perspective. En son article 6, ce Protocole demande aux États de veiller à ce que l'homme et la femme jouissent de droits égaux et soient considérés comme des partenaires égaux dans le mariage. A cet égard, les États devraient adopter des mesures législatives appropriées pour garantir le libre consentement de deux conjoints dans le mariage, l'âge minimum du mariage pour les filles serait fixé à 18 ans, la monogamie comme forme de mariage, l'accord du choix de régime matrimonial, la conservation de son nom par la femme mariée. De même, l'article 7 parlant de la séparation de corps, de divorce et d'annulation du mariage demande aux États d'adopter des dispositions

⁸³⁴ *Idem.*

législatives appropriées pour que les hommes et les femmes jouissent des mêmes droits en cas de séparation de corps, de divorce et d'annulation du mariage⁸³⁵.

Quelques avancées ont été observées en ce qui concerne le contrat de mariage dans le sens du respect des régimes de la communauté des biens. C'est ce que notent Demere Kitunga et Mary Rusimbi,⁸³⁶ qui parlent des avancées réalisées par certains pays de l'Afrique australe. En effet, dans ces pays, notamment le Lesotho, le Swaziland, la Namibie et l'Afrique du Sud, le régime de la communauté des biens prévoit que les biens des conjoints (mobiliers et immobiliers, incluant les dettes) sont réunis dans un actif commun dont chacun détient une part égale et indivisible peu importe sa contribution. Cependant, en vertu de son pouvoir matrimonial, le mari administre l'actif commun et peut devenir une sorte de dictateur bienveillant qui n'a pas de compte à rendre à son épouse sur son administration. En cas de divorce ou de décès, la communauté de biens cesse d'exister et la moitié de ces biens va à chacun des conjoints ou aux héritiers du conjoint décédé. Si les personnes ne sont pas mariées selon le régime de la communauté des biens, les droits de propriété des conjoints ne sont pas influencés par le mariage et les deux conservent leur actif séparément. Après dissolution du mariage ou après décès, chaque conjoint conserve ses biens propres. Le Zimbabwe l'applique.

Malgré ces quelques avancées, les femmes sont victimes de certaines mentalités coutumières et d'inégalités juridiques. Dans plusieurs pays africains, les Codes de la Famille organisent encore la vie conjugale sur une base discriminatoire. À titre d'exemple, en RDC, l'article 215 limite

⁸³⁵ COMMISSION AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES, *Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples relatif aux droits des femmes en Afrique*, art.6-7, voir le lien http://www.achpr.org/files/instruments/women-protocol/achpr_instr_proto_women_fra.pdf consulté le 26 juillet 2016.

⁸³⁶ D. KITUNGA, M. RUSIMBI, « Droits humains en Afrique : un problème de classe, de sexisme et de patriarcat », *op.cit.*, p.63-75.

l'autonomie de la femme, et l'article 444 stipule que le mari est le chef de la famille et que l'épouse doit lui obéir. Ailleurs, l'article 448 du même code stipule que les femmes mariées doivent obtenir l'autorisation de leurs maris pour n'importe quel acte juridique⁸³⁷. Ceci limite clairement la capacité d'agir des femmes de façon indépendante afin de réaliser des activités qui demandent l'autorité parentale.

Pour d'autres pays africains, en particulier le Mali, note Chantal Faïda, l'adoption des nouveaux codes de la famille ont posé problème. Selon certains hommes, adopter le Code de la famille comme loi sociale les priverait de certains privilèges. Pour eux, certaines dispositions du code sont en contradiction avec leur religion (l'Islam) notamment les articles concernant l'âge du mariage pour les filles, le divorce, l'interdiction de porter des coups et blessures à une épouse ou encore le droit de succession des enfants nés hors mariage au même titre que les enfants légitimes⁸³⁸. Dans plusieurs autres pays de ce continent, le système matrimonial officiel est la monogamie, pourtant la polygamie est largement pratiquée par les hommes en toute impunité, en raison de la pauvreté et de la démographie (les femmes étant majoritaires). Un phénomène connu sous le nom de "deuxième femme" (littéralement, "le deuxième bureau") s'est développé, et qui fait qu'un homme marié entretienne des rapports extraconjugaux avec plusieurs femmes⁸³⁹.

⁸³⁷ COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES « C. CEDEF », «Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Examen des sixième et septième rapports périodiques de la RDC », *op.cit.*, p.15-17.

⁸³⁸ C. FAIDA, « Codes de la famille en Afrique : billet collectif de quatre femmes mondoblogueuses » voir le site <http://chantalfaida.mondoblog.org/2016/03/05/femmes-droits-code-famille-afrique-mondoblog/> , consulté le 22 juillet 2016.

⁸³⁹ A. MATUNDU MBAMBI et M.C. FARAY KELE, « L'inégalité du genre et les institutions sociales en R.D.Congo », *op.cit.*

Certains hommes, après avoir versé la dot à la belle famille, se considèrent comme « propriétaires » ou « titulaires » de la femme. Ce qui rend certaines femmes esclaves des hommes qui les ont épousées. Cette situation est davantage aggravée par le prix exorbitant de la dot demandée assez souvent par la famille de l'épouse alors que qu'auparavant, la dot était symbolique⁸⁴⁰.

La situation des veuves en Afrique est particulièrement délicate. Elles sont souvent accusées de sorcières et sont objet de toutes sortes de violences psychologiques de la part de leur belle-famille. Et pourtant dans certains pays comme le Congo Brazzaville, le code de la famille stipule que : « les rites coutumiers sont volontaires et ne peuvent être imposés au veuf ou à la veuve »⁸⁴¹.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de proposer trois axes, justice, paix et situation des femmes, autour d'une mariologie sociale en Afrique. Nous avons soutenu que leur choix découlait de la place qu'ils occupent dans toute réflexion de mariologie dite sociale et dans l'interdépendance de leur actualité en Afrique. Nous avons apporté un éclairage sémantique sur le concept de justice. Cet éclairage nous a aidé à opter pour une justice sociale, comme un des pôles d'engagement, portée sur la lutte pour le respect de ses principes et sur l'application des principes judiciaires. Les moyens que nous avons proposés pour un tel engagement vont de l'utilisation des voies de pression habituelle jusqu'à la transformation des activités caritatives en passant par la nécessité de la formation.

⁸⁴⁰ S. HATUBOU, « Entretien avec Alix Ndefeu, Pleine Lune sur l'Afrique », *Amina*, avril 2003, n°395, p.70.

⁸⁴¹ RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU CONGO, *Code de la famille*, 1984, p.181.

Au sujet de la paix, nous avons montré que ses formes d'engagement pouvaient concerner la participation des chrétiens et des chrétiennes à l'instauration d'une paix durable et d'une culture de la paix. Les moyens dévolus à un tel engagement peuvent aller de l'intégration des structures ecclésiales existantes au renforcement de la paix par le biais de l'éducation à la culture de la paix.

Nous avons pensé enfin la situation des femmes en termes de libération. Celle-ci peut avoir un cachet politique, économique, éducatif ou familial. Nous avons montré que pour chacun de ces ordres, il existe un encadrement juridique mais qui n'est pas souvent mis en application. Ainsi avons-nous soutenu que l'engagement pour la libération des femmes pouvait porter sur la mise en application de ces aspects juridiques pour que les femmes recouvrent leurs droits politiques, économiques, sociaux, etc.

Conclusion partielle

La situation de crises à répétition, vécue par un bon nombre de pays africains au sud du Sahara, nous a poussé à nous interroger sur la manière dont la Vierge Marie et le culte marial aident les chrétiens et les chrétiennes à donner une réponse de foi à cette situation. En examinant le rôle de Marie et de la dévotion mariale aussi bien dans la mariologie africaine au niveau théorique qu'au niveau du vécu des membres des mouvements marials, nous nous sommes aperçu que ce rôle reste en grande partie voué au service de la pastorale des paroisses et d'autres engagements apostoliques et s'ouvre moins vers les engagements sociopolitiques. Cette constatation nous a amené à penser à une reconstruction du discours de mariologie sociale en Afrique en partant de l'actualisation du Magnificat. Cette actualisation nous a permis de proposer une figure mariale prophétique et libératrice à même d'éclairer l'image mariale contenue dans la mariologie africaine dans ses contours théorique et pratique. Elle nous a permis de porter notre intérêt sur le choix de Dieu pour les exclus, tel que contenu dans le Magnificat, comme option que pourraient prendre en compte les chrétiens et les chrétiennes dans leurs engagements sociopolitiques.

Elle nous a également ouvert la voie à proposer une vision renouvelée du vécu du culte marial. Cette vision situe ce culte dans une perspective à la fois spirituel et social. Une telle perspective, prise en compte par les chrétiens et les chrétiennes, peut permettre que le culte marial conduise à un engagement aussi bien apostolique que social et amène à porter une attention à l'humain et à sa vie. Au demeurant, l'engagement des chrétiens et des chrétiennes dans la perspective du choix de Dieu, inspiré par une figure mariale prophétique et libératrice et une vision globale du

culte marial, peut ne pas s'orienter vers des axes portant sur la justice, la paix et la situation des femmes en Afrique.

L'engagement pour la justice peut se situer à un double niveau. Il peut se placer au niveau du respect de la loi ou des institutions judiciaires à cause de diverses pesanteurs qui gangrènent la justice de beaucoup de pays en Afrique subsaharienne. Il peut aussi concerner le respect des principes de la justice sociale. Les moyens proposés pour un tel engagement vont de l'utilisation des voies de pression habituelle jusqu'à la transformation des activités caritatives en passant par la nécessité de la formation.

L'engagement pour la paix est dicté par l'omniprésence de conflits, de guerres, de coups d'État et d'autres réalités du visage de plusieurs pays africains. Cet engagement peut prendre la forme de la participation à l'instauration d'une paix durable et à l'installation d'une culture de la paix. Cette participation peut passer par l'intégration des structures locales déjà existantes au niveau des Églises locales respectives ou par la création par les chrétiens et les chrétiennes de structures parallèles dans le but de faire le travail de conscientisation et de réconciliation, de renforcement des moyens non-violents, de démocratisation et de reconstruction de la société. Elle peut également emprunter la voie de l'éducation, par la révision des programmes d'enseignement dans l'objectif de promotion des valeurs, des comportements et des modes de vie qui vont dans le sens d'une culture de la paix tels la résolution pacifique des conflits, le dialogue, la recherche de consensus et la non-violence.

L'engagement pour la libération des femmes est lié à leur condition précaire de vie, aux divers types de violences, du fait des guerres et des conflits récurrents et à leur position faible et préoccupante dans divers domaines de vie nationale en comparaison avec celles des hommes. Ainsi l'engagement pour leur cause peut porter sur la mise en application des acquis juridiques

contenu dans plusieurs législations des pays de l'Afrique subsaharienne pour que les femmes recouvrent leurs droits politiques, économiques, éducatifs et sociaux. Il peut s'attaquer aux obstacles qui freinent leur participation à la vie politique, déconstruire l'idéologie patriarcale ancrée dans certaines valeurs et pratiques culturelles africaines. Il peut également mettre en cause les écueils qui se dressent encore et ne permettent pas aux femmes africaines de jouir de leurs droits économiques et les difficultés liées aux droits des propriétés, à l'accès et à la gestion des ressources (la terre).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette étude portant sur la possibilité d'une mariologie sociale en Afrique, nous voulons en dégager les idées majeures et en souligner les principaux résultats. Réalisée à partir d'une synthèse de la mariologie africaine, en dialogue avec l'expérience mariologique de l'Amérique Latine, et d'une étude de quatre mouvements marials, sa problématique du départ se résumait autour d'un triple questionnement. Premièrement nous cherchions à savoir si le culte marial constituait une pratique libératrice au bénéfice de l'engagement pour la justice sociale. En deuxième lieu, nous nous sommes demandé si la figure de la Vierge Marie était un symbole permettant aux chrétiens et aux chrétiennes de s'engager sociopolitiquement. Enfin, nous voulions examiner si les engagements des chrétiens et des chrétiennes, épris des vertus mariales, concouraient à l'avènement d'une société de justice et de paix.

Pour répondre à ces questions, nous nous sommes fixé six objectifs respectifs. Le premier objectif consistait à dégager quelques axes majeurs autour desquels pouvait tourner une mariologie sociale en Afrique. Le deuxième but avait pour nature de contribuer à l'avancement des études théologiques surtout dans le domaine de la mariologie africaine. Le troisième cherchait à présenter une synthèse de la mariologie en Afrique. Le quatrième voulait analyser l'expérience de mariologie sociale en Amérique Latine et s'en inspirer dans l'élaboration d'une mariologie sociale pour l'Afrique. Le cinquième s'évertuait à décrire quatre mouvements marials, leurs pratiques mariales ainsi que leurs engagements sociopolitiques à Kinshasa. Le sixième cherchait à construire une proposition originale et nouvelle d'une mariologie sociale pour l'Afrique.

Pour réaliser ces objectifs, nous avons procédé en quatre étapes qui constituent les quatre grandes parties de cette thèse. D'abord nous avons réalisé un état des lieux de la mariologie africaine en cherchant à en connaître le contenu et les orientations, en portant un regard critique sur ce contenu et en proposant quelques perspectives. Cet état des lieux s'est réalisé en suivant les traces de la mariologie africaine à travers l'époque missionnaire, l'histoire de la théologie africaine et les différents courants de celle-ci (première partie).

Par la suite, nous avons situé la question de la mariologie sociale au niveau du dialogue avec le contexte de l'Amérique Latine dans l'objectif de repérer quelques éléments pouvant enrichir l'expérience de mariologie sociale africaine. Cette analyse de l'expérience latino-américaine s'est essentiellement concentrée sur les aspects sociopolitiques de la dévotion mariale, les caractéristiques de l'anthropologie et les facteurs herméneutiques de la théologie mariale, la lecture sociale des dogmes marials et l'évaluation de la place de la Vierge Marie et du culte marial dans le combat féministe en Amérique Latine (deuxième partie).

La troisième étape a porté sur l'analyse terrain de quatre mouvements marials à Kinshasa. Nous avons d'abord situé ces mouvements dans leur contexte historique, politique et social. Ce contexte s'avère être celui de crises. Par la suite, nous nous sommes attelé à analyser les réponses données, grâce au culte marial et à la figure de Marie, par ces mouvements face à ce contexte de crise (troisième partie).

La quatrième étape s'est penchée sur la recomposition du discours de mariologie sociale à partir d'une lecture du Magnificat. Après avoir justifié la raison du choix de ce cantique et de son importance en Afrique, nous l'avons analysé et actualisé. Cette actualisation nous a servi de base à la reconstruction du discours de mariologie sociale africaine (quatrième partie).

Notre hypothèse de travail se formulait ainsi :

le discours marial en Afrique, ayant suivi le parcours historique de la théologie africaine, a posé les fondements d'une mariologie africaine inculturée. Puisque cette étape a constitué l'essentiel de la mariologie en Afrique, et au regard de la situation de crises à répétition dans ce continent, la réflexion mariologique pourrait être élaborée et les pratiques mariales vécues en prenant en compte le souci de relever le défi lié aux multiples problèmes aux niveaux économique, politique, social et culturel que rencontre la majorité des pays africains. Ensuite la Vierge Marie pourrait être présentée comme une figure prophétique et libératrice pour les chrétiens et les chrétiennes africains en vue du dynamisme pouvant les conduire à travailler pour le changement au sein des milieux où ils vivent. Enfin, les mouvements marials, épris des vertus mariales, pourraient devenir de véritables petites communautés de réflexion et d'engagement pour la transformation de leur société. Cet engagement pourrait essentiellement porter sur l'avènement de la justice, de la paix et prendre à bras-le-corps la situation délicate que vivent les femmes de cette partie du monde⁸⁴².

Notre hypothèse se confirme d'autant plus que nous sommes parvenu à proposer une approche mariologique qui, mise en application par les Africains et les Africaines, peut aider à relever le défi lié aux multiples problèmes au niveau économique, politique, social et culturel que rencontre la majorité de pays africains. Cette réflexion propose de présenter la Vierge Marie comme une figure prophétique et libératrice pour les chrétiens et les chrétiennes africains en vue d'une vitalité pouvant les conduire à s'engager sociopolitiquement afin qu'advienne une société de justice sociale, de paix et d'harmonie en Afrique. Elle a enfin montré que les engagements des adeptes du culte marial peuvent également porter sur la justice, la paix et prendre à bras le corps la situation délicate que vivent les femmes de cette partie du monde. Ceci étant, présentons maintenant les principaux résultats auxquels nous avons abouti.

a. Résumé des résultats

Au sujet de la mariologie africaine, cette thèse a montré que son évolution se situe d'une part dans la ligne de l'époque missionnaire et d'autre part dans le trajet des grandes périodes de

⁸⁴² *Introduction générale de la thèse*, p.11-12.

la théologie africaine. Dans la lignée de l'époque missionnaire, la mariologie africaine concerne essentiellement le rôle que la figure de Marie et le culte marial ont joué dans la vie et les projets des missionnaires qui ont évangélisé l'Afrique. On y voit également les facteurs qui ont contribué à l'amour des évangélisés pour cette figure et à l'expansion de la dévotion mariale dans ce continent. Ces facteurs portent essentiellement sur l'importance de la dévotion mariale chez les missionnaires, les considérations d'ordre liturgique et pastorale et les méthodes d'évangélisation.

Dans la foulée de la théologie africaine, la thèse a dévoilé que la mariologie africaine a suivi le parcours historique de cette théologie, empruntant les sillons de ses phases (naissance, recherche du fondement épistémologique, élaboration effective), de ses courants (adaptation ou pierres d'attente, incarnation ou inculturation, théologie noire ou Black theology, libération et reconstruction) et de ses caractéristiques (Théologie contestataire et revendicative, œcuménique, multilingue, ouverte aux problèmes du monde). Toutefois, son contenu, en dehors de l'héritage missionnaire évoqué infra et de quelques indices sur le lien entre la mariologie et les problèmes de société en Afrique, se porte essentiellement sur l'inculturation des mystères marials. La démarche empruntée dans cet exercice est la recherche des catégories culturelles africaines corrélées avec les thèmes marials classiques. Parmi ces catégories culturelles figurent fondamentalement le rôle et la place des femmes au sein des sociétés africaines. La maternité, la médiation, la virginité, les apparitions mariales, l'Immaculée conception et le rapport entre Marie et la Trinité sont autant des mystères marials inculturés en Afrique.

Cette synthèse de la mariologie africaine constitue l'un des acquis de cette recherche. En effet, comme nous l'avons dit, et les autres auteurs avec nous, l'une de plus grandes difficultés pour aborder cette mariologie produite en Afrique était celle de fixer ses sources sur le plan de la

théologie, en particulier sur le plan des discours universitaires. En réalisant une telle synthèse, cette recherche constitue une base utile pour les chercheurs et les chercheuses qui voudront poursuivre la construction d'une mariologie africaine, secteur autant important que la dévotion mariale demeure si vivante en Afrique subsaharienne. En plus d'une bibliographie importante sur cette mariologie, la thèse fixe le parcours de cette discipline dans le champ plus vaste de la théologie africaine contemporaine.

Concernant l'expérience de mariologie sociale latino-américaine, cette recherche a permis de découvrir l'aspect sociopolitique du culte marial. Cet aspect se voit à travers le rôle que la Vierge Marie et le culte marial ont joué dans les entreprises politico-religieuses des conquérants, des colonisateurs, des missionnaires, des dictateurs et d'autres responsables politique et religieux. Dans ce même contexte, la thèse nous a conduit à saisir la portée de la reconquête de la figure de la Vierge Marie et du culte marial par la base pour en faire de forces de résistance contre des systèmes politiques oppressifs et de sources d'inspiration pour l'engagement social. Dans la même lignée, la thèse a montré que la démarche empruntée pour parvenir à cette reconquête porte sur la déconstruction de l'anthropologie traditionnelle de la réflexion mariale, sur la critique de la figure de Marie et du culte marial et sur la proposition d'un nouveau visage marial à même de servir les engagements sociopolitiques des chrétiens et des chrétiennes et d'inspirer la cause du combat féministe.

Toutefois, l'expérience de mariologie sociale latino-américaine nous a permis de saisir quelques éléments de sa force pouvant enrichir notre proposition de mariologie sociale en Afrique. Parmi ces éléments figurent la prise du culte marial et de la Vierge Marie comme des forces et des sources d'inspiration dans l'engagement sociopolitique, le rôle des lieux marials comme des plates-formes de la conscientisation du peuple par rapport à sa situation. Cette expérience nous

a servi d'un des critères d'évaluation de la pertinence de la figure de Marie et du culte marial au sein des mouvements marials étudiés.

L'enquête réalisée à Kinshasa nous fait découvrir le contexte de naissance et d'évolution des mouvements marials. Se révélant comme un contexte de diverses crises, l'enquête nous a permis d'évaluer la pertinence de la figure de Marie et du culte marial dans ces mouvements en lien avec leur réponse face à ces crises. Nous avons découvert que le rôle joué par la Vierge Marie dans les mouvements marials l'inscrit dans une perspective qui lui donne plus d'importance au niveau de la vie privée, de la vie spirituelle et des engagements apostoliques. De même, le culte marial reste en grande partie au service des activités liturgiques et pastorales. Toutes fois, l'enquête nous a permis de modérer ce qui précède d'autant plus que certains membres des mouvements étudiés s'appuient sur Marie et le culte marial pour s'engager dans quelques projets ayant un impact au niveau social comme le démontre la création d'écoles, d'hôpitaux, de centres de formation et la volonté de porter les problèmes de justice, de paix et la situation des femmes dans leur vie de groupes.

Au sujet de types d'engagements réalisés par les mouvements marials, l'enquête atteste la primauté accordée aux deux premiers paliers sociaux de toute mariologie développée par Clodovis Boff⁸⁴³. Le premier degré concerne l'assistance sociale qui est orientée vers le travail caritatif, vers l'engagement dans le service des autres, notamment les malades, les prisonniers, les mendiants et les autres personnes qui sont dans le besoin. Le deuxième degré se situe au niveau de l'engagement pour la promotion humaine à travers une activité collective ou communautaire, au moyen d'interventions éducatives, de formations professionnelles ou autres.

⁸⁴³ *Introduction générale de la thèse*, p.18-19.

C'est ce qu'on voit dans l'engagement des mouvements marials à travers la création d'œuvres sociales, d'hôpitaux et de dispensaires, d'écoles et de centres d'apprentissage des métiers mais aussi à travers les visites aux malades, aux prisonniers et aux prisonnières ainsi qu'aux autres démunis.

En prenant en compte l'essentiel de la mariologie africaine, fécondée par l'expérience de mariologie sociale latino-américaine et éclairée par les recherches réalisées sur terrain, nous avons procédé à une recomposition du discours de mariologie sociale en Afrique.

Cette mariologie repose sur une conception de la Vierge Marie comme femme prophétique et libératrice. D'une telle figure, on retient, en plus de tant d'autres, des vertus de foi, de courage, de force, de résistance, de liberté, etc. Dans cette optique, Marie est prise comme le prototype de tous ceux et de toutes celles qui s'engagent, comme elle, à jouer le triple rôle prophétique, celui d'annoncer, de renoncer et de dénoncer. Avec Marie, ils sont invités à annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Celle-ci exige d'eux-mêmes une certaine conversion du cœur en renonçant aux péchés. Avec elle, ils sont appelés à dénoncer tous ceux et toutes celles qui oppriment l'être humain dans ce continent.

Une mariologie dite sociale en Afrique se fonde également sur une vision globale du culte mariale, saisi dans ses aspects à la fois spirituel et sociopolitique. Dans cette perspective, la dévotion mariale est vécue comme une pratique religieuse qui nourrit non seulement la vie spirituelle de ses adeptes mais aussi comme une source d'énergie en vue de l'engagement sociopolitique. Une telle mariologie considère également le culte marial comme une pratique qui accorde une place prépondérante à l'humain et à sa vie.

Une mariologie de type sociale en Afrique se base sur l'interconnexion entre la justice, la paix et la libération des femmes comme pôles d'engagement des chrétiens et des chrétiennes. Le

combat pour la justice dans cette mariologie concerne le respect de certains principes de la justice sociale notamment ceux concernant l'avènement d'une société juste basée sur la répartition équitable des biens matériels et culturels, sur l'accès de tous et de toutes aux biens minimaux. Cette lutte intègre le respect de principe de l'égalité des places et des chances visant à réduire certains écarts et offrant à chacun et à chacune d'occuper la place qu'il ou qu'elle mérite. Une mariologie dite sociale en Afrique est une mariologie de la lutte pour l'instauration d'une paix durable et d'une culture de la paix. Elle prend en compte la participation de la base notamment les adeptes des mouvements marials à cet exercice. Elle fait des structures mariales détenues par ces mouvements des lieux d'engagement pour l'avènement de cette paix. Une mariologie sociale africaine se veut finalement une mariologie de combat pour la libération des femmes au niveau politique, économique, social, religieux, éducationnel et culturel.

b. Prolongement de la thèse

La tâche d'une mariologie sociale comme effort de vivre les pratiques mariales en lien avec l'engagement sociopolitique des chrétiens et des chrétiennes, est pour l'Église un travail pastoral qui exige des actions concrètes et spécifiques. L'un de prolongement de cette thèse consisterait à divulguer un contenu de mariologie sociale au niveau de la base. La question de la proposition d'une mariologie sociale en Afrique ouvre certaines pistes pour des recherches ultérieures. La première piste que cette thèse ouvre est celle de la recherche des fondements bibliques (en dehors du Magnificat) et des références ecclésiologiques, patristiques autour desquels peut tendre cette mariologie. Il s'agira d'étudier ultérieurement les textes bibliques, concernant Marie et le culte marial, qui peuvent soutenir une telle réflexion. Il s'agira également de voir comment les Pères de l'Église ont traité cette question et de quelle manière le magistère

ecclésial l'aborde. La mariologie sociale étant un sujet interdisciplinaire, une voie à explorer serait de réfléchir sur l'apport de diverses sciences humaines et sociales sur le sujet. Parmi ces sciences, l'étude peut concerner les liens entre cette mariologie et les autres disciplines théologiques (théologie politique, christologie, ecclésiologie). Ces liens peuvent porter également sur les sciences psychologiques notamment la psychologie sociale, sur les sciences politiques et anthropologiques.

Bibliographie

1. Dictionnaires, encyclopédies et lexiques

- AMBROGI P.-R., LE TOURNEAU D., *Dictionnaire encyclopédique de Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- BOSSARD A. (dir.), *Petit vocabulaire marial*, col. Voici ta Mère, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.
- BOUDREAU P., PERRON C., *Lexique de science politique*, Montréal, Chênevière/McGraw-Hill, 2002.
- CORNU G., *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 2007.
- DE FIORES S., GOFFI T. (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001.
- DE FIORES, S., *Dictionnaire de Spiritualité Montfortaine*, Ottawa, Novalis, 1994.
- DUQUESNE J., *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis, Albin Michel, 1998.

2. Documents du Magistère

- ACADÉMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *La Mère du Seigneur. Mémoire-présence-espérance. Quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la Bienheureuse Vierge Marie*, Paris, Salvator, 2005.
- BENOIT XVI, Lettre encyclique, Dieu est amour, *Deus caritas est*, du 25 décembre 2005.
- CONCILE VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Montréal, Paris, Fides, 1966
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Bienheureux les artisans de paix, les événements actuels et l'avenir du Zaïre*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1997.
- _____, *Sauvons la Nation*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1997.
- _____, *Respectons la vie et la personne humaine*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1996.
- _____, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1995.
- _____, *Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1994.
- _____, *Tenons bons dans la foi*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1993.

_____, *Pour un nouveau projet de société zaïroise*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1992

_____, *Libérer la démocratie. Message et déclarations des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1991.

_____, *Libérés de toute peur, au service de la Nation*, Kinshasa, Éd. de la C.E.Z, 1990.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, 2006.

FRANÇOIS, *Loué sois-tu, Lettre encyclique Laudato Si sur la sauvegarde de la maison commune*, Montréal, Québec, Paris, Médiaspaul, 2015.

JEAN PAUL II, Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, du 16 octobre 2002.

_____, Exhortation Apostolique *Redemptoris Mater*, du 25 mars 1987.

LEON XIII, *Supremi Apostolatus officio*, du 1^{er} septembre 1883,

PAUL VI, Exhortation Apostolique *Marialis Cultus*, du 02 février 1974.

3. Ouvrages généraux

AVRIL A-C., « Marie dans la généalogie de Jésus selon Matthieu », dans Bulletin de la Société Française d'Études mariales, *Marie, Fille d'Israël, Fille de Sion*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 29-46.

BOUTHOU G., *La paix*, Paris, PUF, 1974.

CARR A., *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, (traduit de l'américain par Maryse Falandry), Paris, Cerf, 1993 (1988).

CHAUNU P., *Histoire de l'Amérique Latine*, col. Que sais-je, 15^{ème} édition, Paris, PUF, 2003.

CHEVALIER F., *L'Amérique Latine. De l'indépendance à nos jours*, col. L'histoire et ses problèmes, Paris, PUF, 1993.

COSTE R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, col. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2000.

_____, *L'Église et les défis du monde. La dynamique de Vatican II*, Paris, Nouvelle Cité, 1986.

DABÈNE O., *La région Amérique Latine. Indépendance et changement politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

- DURANT A., *Pratiquer la justice. Fondements, orientations, questions*, col. L'histoire à vif, Paris, Cerf, 2009.
- FLEYFEL A., *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, col. Pensée religieuse et philosophique arabe, Paris, L'Harmattan, 2011.
- GANDON O. (dir.), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, col. Séries Morales, Paris, Éditions Autrement, 1993.
- GAUTHIER B. (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*. 5^{ème} édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008.
- GRAVEL R- J., *La méthodologie du questionnaire. Guide à l'usage de l'enquêteur*, Saint-Laurent, Bo-Pré, 1994.
- GUIBERT J., JUMEL G., *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, col. Cursus, Paris, Armand Colin, 1997.
- IRMTRAUD FISCHER, *Des femmes messagères de Dieu. Prophétesses dans la Bible hébraïque*, col. Lire la Bible, Paris, Cerf, Médiaspaul, 2009.
- KONRAD RAISER, *Quelle Église pour demain ? Défis et espoirs pour un nouveau millénaire*, Genève, Paris, Labor et Fides, Cerf, 1998.
- LAVERDURE G., *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les pauvres*, col. Cahiers d'études pastorales, n°17, Québec, Fides, 1995.
- LOBO M., *La théologie est-elle une science ? Rationalité, culture et religion dans le premier enseignement (1919-1926) de Paul Tillich*, col. Études de théologie et d'éthique, vol.7, Berlin, Lit Verlag, 2014.
- MATHEWS D., *Politique par les citoyens. Trouver une voie publique responsable*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- MAURILIO ALVES RODRIGUES, *Les communautés ecclésiales de base au Brésil. Genèse, structure et fonctions*, col. Religion et sciences humaines, Paris, L'Harmattan, 2006.
- PELOUX R., PIAN C. (dir.), *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité ?* Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2010.
- PRUDHOMME C., *Missions chrétiennes et colonisations XVI-XXème siècles*, col. Histoire du christianisme, Paris, Cerf, 2004.
- SOW FATOU, BOP CODOU (dir.), *Notre corps, notre santé : la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*, Paris, l'Harmattan, 2004.

SOULAGE F., *Justice et charité. Entretiens avec Christophe Henning*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

4. Mariologie africaine

ABALODO S., « Marie, femme en mission », dans *Mundo Marianista* 1 (2003), p.123-142

ADINGRA E., *La place et le rôle de Marie dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique*, Thèse de doctorat en Théologie, Dayton, University of Dayton, 2014, inédit.

ANGE D., *Kibeho, le ciel à fleur de terre*, Burtin, Lion de Juda, 1985.

ATAL SA ANGANG D., « Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, Mère de Jésus », dans PERETO E., *L'Immagine teologica di Maria oggi. Fede e cultura*. Attidel X Simposio internazionale Mariologica (Rome 4-7 ottobre 1994). Edizioni Marianum, p.139-181.

_____, « Le Cœur de la maman dans le secret du fils. La mission de la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu à la lumière de la tradition culturelle africaine » dans *Ephemerides Mariologicae*, n°61, p.379-404.

ARNOUX A., « La dévotion à la Sainte Vierge dans les missions des Pères Blancs », dans DU MANOIR H., *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.137-148.

BASUNGA A., « Découvrir le rôle de la Vierge Marie dans l'Incarnation du Seigneur. Exercices spirituels 101-109 », dans *Akwaba*, juillet 2009, p.43-54.

BAYEDILA BAWUNINA M-F., « Les mères de Jésus-Christ. Fondements pour une éthique de la féminité créative en Afrique », dans KÄ MANA, J-P. NGOYI, *Libérer la femme africaine. Pour une voie chrétienne du féminisme en Afrique*, col. Cahiers de la Nouvelle Conscience Africaine, n°3, Yaoundé, Sherpa, 2003, p.11-34.

BOUCHAUD J., « Marie et l'Afrique », dans DU MANOIR H., *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.23-60.

BUETUBELA BALEMBO P., « L'enfant et sa mère » : Signification ecclésiale de la maternité de Marie », dans MATAND J-B., NJOROGÉ P.D., MHAGAMA CH. (éd.), *Église Famille et perspectives bibliques*, Mélanges offerts à son éminence Paul Zoungana, Kinshasa, 1999, p.113-119.

BUKENYA BIRBONWA J-M., *The Devotion to Mary in Ouganda in Light of the Doctrine of chap. VIII of Lumen Gentium*, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1979.

CABON A., « Le culte de la Sainte Vierge dans les missions de la congrégation du Saint Esprit », dans DU MANOIR H., *Maria, études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.119-134.

CENTRE SPIRITUEL MANRESA, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la piété populaire du Congo*, Kinshasa, Loyola, 2000.

COLIN G., *Le livre éthiopien des miracles de Marie*, col. Patrimoine Christianisme, Paris, Cerf, 2004.

CUVELIER J. « Le culte marial dans l'ancien Royaume du Kongo », dans *Revue du Clergé Africain*, vol.4, 1951, p.285-306.

DAINO P., *Marie, la femme qui a dit NON !*, Kinshasa, Édition de l'Épiphanie, 1998.

_____, *Marie debout au pied de la Croix; Une bonne nouvelle pour les affligés*, Kinshasa, Édition de l'Épiphanie, 1992.

DENIS L., « Le culte marial au Congo Belge et au Ruanda-Urundi », dans DU MANOIR H., *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, 1958, p.159-180.

DIARRA P., « Anthropologie africaine et théologie mariale », dans Bulletin de la Société Française d'Études mariales, *Marie première missionnaire*, t.2, Paris, Médiaspaul, 2006, p.197-221.

EKOBENA, J.C., « La dévotion mariale en Afrique » dans *Annales de l'École théologique Saint Cyprien* (AETSC), n°3, 2009, p.119-128.

FERRAGNE M., « Basutoland, terre de Marie et notes sur la dévotion mariale en Afrique du Sud », dans DU MANOIR H., *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. t.5, Paris, 1958, p.181-194.

FOUDA H., *La Très Sainte Vierge Marie visite le Cameroun (1,2,3)*, Yaoundé, 1989.

GETREY G., *Kibeho ou la face cachée de la tragédie rwandaise*, Paris, F.-X de Guilbert, 1998.

GUIRMA BELEMSIDA R., *Au Burkina, la Dame du ciel et son Fils nous visitent et nous parlent. Apparitions et messages à Marie Rose Kaboré*, Hauteville, Édition du Parvis, 2002.

KABASELE LUMBALA F., « La conception virginale de Jésus. Une lecture africaine », dans *Lumière et Vie*, 210, 1992, p.53-59.

KAZADI MPANDA D., *Lumière sur la mère du Rédempteur*, Kinshasa, Médiaspaul, 2001.

KETCHOUA TH., *De l'apparition de la Vierge Marie à Nsimalem*, SOPECAM, 1989.

KIHANDI KUBONDILA H., « De la figure d'imposition à la figure de libération : Marie dans la théologie africaine et latino-américaine », dans *Scriptura Nouvelle Série*, Revue des Étudiants (es) des cycles supérieurs de la FTSR de l'Udem, vol. 15, n°1, 2015, p.35-47.

_____, « *La place de Marie dans la vie des chrétiens. Une lecture du Traité de la vraie dévotion de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* », mémoire de maîtrise en théologie, Kinshasa, Université catholique du Congo, 2011, inédit.

KWAZIFWANGA E., *La Vierge Marie, Modèle de la foi*, col. Bible et pastorale, n°15, vol. II., Kinshasa, Médiaspaul, 2013.

_____, *La Vierge Marie. Première chrétienne et modèle de vie dans l'Esprit*, Kinshasa, Médiaspaul, 2012.

_____, *La Vierge Marie. 80 questions 80 réponses*, col. Bible et pastorale, n°14, vol. I., Kinshasa, Médiaspaul, 2010.

LAURENTIN R. « Mary and African Theology », dans International Marian Research Institute, *Mary in the Faith and life in the New Age of the Church*, Ndola, Franciscain Mission Press, 1980, p.3-44.

LAWSON-AYEKU A., « Marie dans l'art chrétien en Afrique Noire au vingtième siècle », dans *Mundo Marianista*, VI, 2008.

LUKUMWENA LUMBALA S., « Marie et la trinité dans la mystique africaine chrétienne », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°51, 2001, p. 29-44.

MAINDRON G., *Des apparitions à Kibeho, annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris, Édition de l'Œil, 1984.

MASINI J-B., MUZUMANGA F., SIEME J-P., *Trinité, Marie, Mère de Dieu, Eglise-Famille et enfants des Rues*, Mélanges offerts en mémoire du prof. Pierre Kisimba Nyembo, Edizioni, Roma, 2003.

MAVINGA MBUMBA J-R., *La médiation maternelle de Marie : du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine*, Berlin, Peter Lang, 2001.

MBADU KWALU A., « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », dans *De cultu marianosaecltus XVII-XVIII, Actes du congrès mariologique*, Rome, 1988, p. 535-546.

_____, « La société africaine et la mère. Marie et l'Église », dans *Cahiers Marials*, 136, 1983, p.25-36.

MENDO ZE G., *Apparition de Marie à Yaoundé Nsimalen. Entre le doute et la foi*, col. Marie, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008.

_____, *Les mystères de lumière, une méditation à la lumière de l'Écriture sainte*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

- _____, *Le Magnificat à la lumière des sciences du langage, une école de vie pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, François-Xavier de Guilbert, 2001.
- _____, *Femmes dans l'Église et l'Islam : le modèle de Marie*, à l'Association chrétienne des femmes de l'EPC, Consistoire Sanaga-Paroisse Sinaï, Douala, 1999.
- _____, *Textes bibliques sur Marie : l'éclairage des sciences du langage*, Paris, François-Xavier de Guilbert, 1999.
- _____, *Marie dans la mouvance de l'Esprit Saint*, Cathédrale Notre- Dame du Rosaire d'Akon, Sangmelima, 1998.
- _____, *La Vierge Marie et la famille*, Yaoundé, 1997.
- _____, *Marie et les autres Églises*, Groupe Biblique des élèves et étudiants de l'église Presbytérienne Camerounaise, Paroisse de New-Bell, Douala, 1997.
- _____, *Marie dans l'éducation des jeunes aujourd'hui*, Mimetala, 1996.
- _____, *Marie œcuménique*, Paris, Goncours et la Pensée Universelle, 1994.
- MOKO EKANGA J., « Marie, de la femme du serpent à la femme de l'Apocalypse », dans *Bulletin de Saint Sulpice*, vol. 29, 2003, p.19-46.
- MPANDA D., *Lumière sur la Mère du Rédempteur*, Kinshasa, Médiaspaul, 2001.
- MUKAGASANA Y., MAY P., *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot, 1997.
- MUPITA BALIKI V., *Marie, Mère de la vie et Mère de la famille de Dieu. Essai de mariologie inculturée à partir de l'expérience ecclésiale du peuple Nande*. Thèse de Doctorat. Pontificia universitas urbanania Facultas Theologiae, Romae, 1997.
- MUYENGO MULOMBE S., *Avec Marie sur les pas de Jésus- Réflexions, méditations, prières avec le Rosaire Hommage à Jean-Paul II*, Éditions St. Augustine CH, 2007.
- _____, *Marie, la femme qui a dit oui*, Col. Rayon marial, Kinshasa, Lindonge, 1999.
- _____, *Avec Marie vers le jubilé de l'an 2000*, Col. Rayon marial, Kinshasa, Lindonge, 1997.
- _____, *L'année du Fils, l'année de la Mère*, Kinshasa, Lindonge, 1997.
- MUZUMANGA MA-MUMBIMBI F., « Marie entre l'Ancienne et la Nouvelle évangélisation de l'Afrique », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°64, 2014, p.295-320.
- _____, « Naissance du Fils de Dieu et Immaculée conception en Afrique », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°60, 2010, p.69-103.

_____, « Apparitions et visions mariales dans l'évangélisation de l'Afrique. Cas de l'histoire de la foi et sa théologie » dans *Ephemerides Mariologicae*, n°58, 2008, p.493-508.

_____, « Colloque sur la présence de la Mère du Seigneur dans la théologie africaine », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°57, 2007, p.101-111.

_____, « L'immaculée conception et son inculturation en Afrique noire », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°54, 2004, p.489-500.

_____, « Trinité et Marie. Quelques questions d'actualité », dans *Marianum LXIX*, 2007, p.239-283.

_____, « Marie, personne relationnelle. Regards d'Afrique », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°56, 2006, p.107-124

_____, « Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de Marie. Essai de lecture systématique africaine », dans *Annali di Studi Religiosi*, n°4, 2003, p.144-172.

_____, « Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine », dans *Ephemerides Mariologicae*, n°53, 2003, p.241-282

_____, « La Trinité, l'eschatologie solidaire africaine et Marie » dans *Ephemerides Mariologicae*, n°51, 2001, p.407-436.

_____, *Marie et l'Église-Famille. Cantique marial du Synode et les défis actuels*. Épervier, 1999.

NDAYWEL è-NZIEM I., « Du Zaïre au Congo : la Vierge du désarmement et la guerre de libération », dans *Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.500-529.

_____, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du désarmement à Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.7, 1997, p.171-222.

_____, « La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993) », dans *Cahiers Africains*, vol.6, Bruxelles, 1993, p.1-101.

NGALULA J., « Marie en Afrique. Sanctuaires et grottes », dans *Afriquespoir*, n°19, 2002, p.16-21.

NGONGO KILONGO FATUMA, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, Thèse de doctorat défendue à l'Université de Bâle, Genève, 2015.

NGOY KALUMBA L., « Deux textes anciens sur l'apparition du Ressuscité à la Vierge Marie », dans *Telema*, n° 117-118, 2004, p. 91-105.

NGOY KATAHWA N., « Marie toujours vierge d'après Luc 1,27 », dans *Revue africaine de théologie*, vol.29, 59, 2005, p.227-242.

NKAY MALU F., « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIXème et XXème siècles) », dans SPINDLER M. et LENOBLE-BART A. (dir.) *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, col. Mémoires d'Églises, Paris, Karthala, 2007, p.281-293.

NOLLET G., « Le culte de Marie en Éthiopie », dans Du MANOIR H. *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.1, 1949, p.365-413

NTIMA NKANZA, « La Theotokos dans les christologies actuelles », dans *Marianum*, n°68, 2006, p.557-581.

OKURE T., « The Mother of the Jesus in the New Testament, Implication for Women in Mission », dans *Journal of Inculturation Theology*, vol. 2, 1995, p.196-210

OWAN KRIS J.N., « The Magnificat and the Emporwerment of the Poor. A Theological Reflection on LK1, 46-55 in the Context of the Contemporary Church Social Teaching on Justice and Peace », dans *VJTR*, 59, 1995, p.647-662.

POUCOUTA P., « Marie la femme du Magnificat », dans POUCOUTA P., *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Paris, Karthala, 2011, p.213-221.

_____, « La Mère de Jésus dans l'Évangile de Jean. Figure et actrice de l'humanité nouvelle », dans *Marianum*, n°68, p.539-556.

SIEME LASOUL J.P., « Le culte marial en Afrique et le mystère de la Trinité », dans Pontificia Academia Mariana Internationalis, *De Trinitatis Mysterio et Maria. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati* (a cura di SIEME LASOUL, J.P., - GREGORIO M.), vol. 2 PAMI, Città del Vaticano 2006, p.351-382.

_____, « Le rôle de la Sainte Vierge Marie dans la vie des chrétiens d'Afrique », dans *Miles Immaculatae* 42, 2006, 493-523.

_____, « Marie, Mère de l'Église-Famille et l'Inculturation dans la réflexion théologique en Afrique », dans MASINI J.B. – MUZUMANGA F., SIEME J.P., *Trinité, Marie, Mère de Dieu, Eglise-Famille et enfants des Rues*, Mélanges offerts en mémoire du prof. Pierre Kisimba Nyembo, Edizioni, Roma 2003, 89-126.,

_____, « Le mystère de la Trinité et la Sainte Vierge dans le processus d'inculturation en Afrique », dans Pontificia Academia Mariana Internationalis, *De Trinitatis Mysterio et*

Maria, Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati (a cura di CECCHIN S.), vol. 1, PAMI, Città del Vaticano, 2004, p.757-777.

_____, « Pour une valorisation du culte marial et de la piété populaire en Afrique », dans *Ephemerides Mariologicae* 51 (2001), 367-377.

_____, La Sainte Vierge Marie et l'Esprit Saint dans "Marialis cultus", Marianum, Roma 1998.

_____, « Genèse et aperçu historique de "Marialis cultus" », dans *Marianum* 29, 1997, p. 65-85.

SINDANI KIANGU, La Vierge Marie, Mère du désarmement. Témoignages, contestations et interrogations autour de la dévotion mariale à Kingasani I, Kinshasa, Publications du Cénacle de Mombele, 2008.

SIVALON J. ET COMORO C., « Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie. Changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie », dans *Social Compass*, vol.45, n°4, p.575-593.

TUDIESHE MUKOMA A., *Marie dans l'expérience d'un laïc africain*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1989.

VELLUT J-L., « Quelle profondeur historique pour l'image de la Vierge Marie au Congo », dans *Revue canadienne des études africaines*, vol.33, 1999, p.530-547.

WITWICKI R. et al., *Marie des Litanies. Recueil de méditations suivi de quelques réflexions théologiques*, Kinshasa, Médiaspaul, 2002.

_____, *Chemin de Croix avec Marie, chemins de Croix pour un monde plus juste*, col. Rayon marial, Kinshasa, Lindonge, 2001.

_____, *Marie, questions et réponses*, Col. Rayon marial, Kinshasa, Lindonge, 1999.

WITWICKI R., et MADONDA A., *Quand Marie avait mon âge*, Éditions Paulines, Kinshasa, 1998.

_____, *Marie et l'évangélisation du Congo. Chronique de l'ère des missionnaires (1594-1952)*, t.1, 2,3, Brazzaville, 1995.

5. Mariologie latino-américaine

BOFF C., *Mariologia sociale. Il significato della vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007.

_____, «Toward a social mariology», dans D. IRARRAZABAL, S. ROSS, M-T. WACKER (éd.), *The many faces of Mary*, dans *Concilium*, vol.4, Long Lane, London, SCM Press, 2008

BOFF L., *El rostro materno de Dios*, Madrid, Paulinas, 1981.

BORNE B., FALAIZE B. (dir.), *Religions et colonisation, Afrique-Asie-Océanie- Amérique, XVI-XXème siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, les Éditions Ouvrières, 2009.

BRIGHENTI AGENOR, « L'altermondialisation et la théologie au Brésil », dans *Théologique*, vol.18, n°1, 2010, p. 65-92.

CARRIQUIRY LECOUR G., *Globalisation et humanisme chrétien. Perspectives sur l'Amérique Latine*, Québec, Anne Sigier, 2007.

CARRIER Y., *Les exigences historiques du salut-libération. Analyse thématique des homélies de Mgr Oscar A. Romero, 1977-1980*, t1, thèse de doctorat, Québec, Faculté de Théologie et des sciences des religions de l'Université de Laval, 2001.

CODINA V., *Mariología desde los pobres*, dans « Pastoral Popular », Santiago de Chile vol. XXXVII/3, 1986, p.43-50.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN, *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine. Conclusion de Medellin*, col. Documents des églises, Paris, Cerf, 1992.

GEBARA I., BINGEMER M-C., *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989

_____, « Maria », dans I. ELLACURA et J. SOBRINO (dir.), *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t.1, Salvador, UCA, 1990, p.601-618.

GOMEZ FERREYRA AVELINO I. « La dévotion mariale en Argentine » dans DU MANOIR H., *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses fils, 1958, p.321-349.

GONZÁLEZ DORADO A., *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, col. Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1988.

GUTIÉRREZ G., *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne (1492-1992)*, col. « Théologies », Paris, Cerf, 1992.

_____, *Chemin de croix de la justice*, Col. L'Évangile au XX^{ème} siècle, Paris, Cerf, 1984.

_____, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.

JOHNSON E., « Marian Tradition and reality of Women », dans *Horizons*, vol.12, n°.1, 1985.

LAFAYE J., *Quetzalcòatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris, Gallimard, 1974.

LINDA B. HALL, *Mary, mother and warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004.

MARIA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL, « Mary of Guadalupe, icon of liberation or image of oppression? » dans PILAR AQUINO M. & ROSADO-NUNES M-J. (dir.), *Feminist intercultural theology. Latina explorations for a just world*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p.231-247.

MARIN R., *Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres*, col. Église/Société, Paris, Les Éditions Ouvrières et de l'Ateliers, 1995.

PACHECO J.M., « La dévotion mariale en Colombie » dans DU MANOIR H., *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.409-416.

PORCILE SANTISO M.T., *La femme, espace de Salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, col. Théologies, Paris, Cerf, 1999.

PUEBLA, *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, col. Documents d'Église, Paris, 1989.

RENDINO S., *Our Lady of Ocotlán and Our Lady of Guadalupe: Investigation Into the Origins of Parallel Virgins*, Thèse de Doctorat en théologie, Université de Montréal, 2007.

RODRIGUEZ J., *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin, University of Texas press, 1994.

ROMERO A., « La piété du peuple mexicain envers la Vierge Marie », dans DU MANOIR H., *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.278-293.

ROZA DEUER T.O., « La dévotion mariale en Bolivie », DU MANOIR H., *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t.5, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, p.353-362.

SALLY CUNNEEN, *À la recherche de Marie. La femme et le symbole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

VALLET M-T., « Marie, évangéliste des peuples amérindiens », dans COMBY J., *Théologie, histoire et piété mariale, Actes du Colloque de l'Université Catholique de Lyon*, Lyon, Profac, 1997, p.339-350.

6. Théologie africaine

AGOSSOU J., *L'homme et le Dieu créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de la participation vitale à une théologie anthropocentrique*, Paris, Beauchesne, 1972.

AMADY ALY DIENG, *Les Grands Combats de la Fédération des étudiants d'Afrique noire : de Bandung aux indépendances 1955-1960*, Paris, L'Harmattan, 2009.

APIAH KUBI F., *Église, famille de Dieu : Un chemin pour les Églises d'Afrique*, col. Chrétiens en liberté/Questions disputées, Paris, Karthala, 2008.

AWAZI MBAMBI NKUNGA B., *Le Dieu crucifié en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BADIANE A. et al, *Pauvreté urbaine et accès à la justice en Afrique. Impasses et alternatives*, Paris, L'Harmattan, 1995.

BIKO S., *Conscience noire. Ecrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

BIMWENYI KWESHI O., *Discours négro-africain. Problème de fondements*, Paris, 1981.

BUJO B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.

_____, ILUNGA MUNGA J., *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. I, Fribourg, Éditions Universitaires, 2002.

BONI TANELLA, *Que vivent les femmes en Afrique ?* col. Tropiques, Paris, Karthala, 2011.

CHENU B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987.

CHEZA M., *Synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996.

CHEZA M. et VAN'T SPIJKER G. (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Yaoundé, Karthala-Clé, 2007.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présences Africaines, 1956.

- _____, *Femmes « bâtisseurs » d'Afrique*, Québec, Musée de la Civilisation, 2000.
- EBOUSSI BOULAGA F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- DORÉ J. (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, col. Sciences théologiques et religieuses, Paris, Beauchesne, 2000.
- ELA J-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009.
- _____, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- FAYE A-B., « Les mouvements féministes africains interrogent le christianisme africain », dans L. SANTEDI KINKUPU (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'École de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2010, p.249-270.
- KABASELE LUMBALA F., *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005.
- KABASELE MUKENGE A., *La Parole se fait chair et sang. Lecture de la Bible dans le contexte africain*, Kinshasa, Médiaspaul, 2003.
- KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1997.
- _____, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé, Karthala, Ceta-Clé, Habo, 1994.
- _____, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'Éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.
- _____, NGOYI J-P., *Libérer la femme africaine. Pour une voie chrétienne du féminisme en Afrique*, col. Cahiers de la Nouvelle Conscience Africaine, n°3, Yaoundé, Sherpa, 2003.
- KAMBALE KANDIKI V., « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération » dans HOUTART F. (dir.), *Théologie de la libération*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 2000, p.101-124.
- KASEREKA PATAYA C., *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC)*, Louvain-la-Neuve, Academia, L'Harmattan, 2012.
- KAOBO SUMAIDI E., *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, col. Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2008.
- LUNEAU R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, Renaud-Bray, 1997.

- MALOLO F. et al. (dir.), *Pour une institution des laïcs dans l'église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MAMBWENE YABU A-J., *La méthodologie missionnaire en Afrique. Études des méthodes missionnaires au Bas-Congo et orientations*, Kinshasa, Médiaspaul, 2008.
- MATUNGULU OTENE, *Célibat consacré dans une Afrique assoiffée de fécondité*, Kinshasa, saint Paul Afrique, 1979.
- MAWUTO AFAN R., *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, Paris/ Fribourg, Cerf/ Éditions universitaires, 2001.
- MESSI METOGO E., *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthodes en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- MESSINA J.P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- MODA DIENG (dir.), *Évolutions politiques en Afrique. Entre autoritarisme, démocratisation, construction de la paix et défis externes*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015.
- MONGO BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence africaine, 1956.
- MOVA SAKANYI H. (dir.), *Femmes de tête, femmes d'honneur. Combats des femmes, d'Afrique et d'ailleurs*, Col. Cinquantenaire, Paris, L'Harmattan, 2010.
- MPISI J., *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint Siègre*, col. Études africaines, L'Harmattan, 2005.
- MUGARUKA R., « Exorcisme, sorcellerie et guérison. Approche pastorale et théologique », dans *CRA* 32, 63-64, 2001, p.329-353.
- MULAGO V., « Le problème de théologie africaine revu à la lumière de Vatican II », dans *Renouveau de l'Église et nouvelles Églises. Actes de la IVème Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FTCK, 1968, p.115-152.
- _____, « La conception de Dieu dans la tradition bantou », dans *RCA*, t. 22, 1967, p.272-299.
- MUKULU MBANGI S., *Jésus-Christ-Vie et sociétés africaines. Prolégomènes à une théologie de la vie*, col. Publications universitaires européennes 23, Francfort, Peter Lang, 2006.
- MUKUNA MUTANDA, « Genèse et évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives, Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FTCK, 1989, p.27-56.

MVUANDA J-D., *Inculturer pour évangéliser en profondeur. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante*, Bern, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Wien, Peter Lang, 1998.

MVENG ENGELBERT, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie africaine*, Yaoundé, Paris, C.L.E., Présence Africaine, 1996.

_____, « La théologie africaine de la libération », dans *Concilium*, 219, 1988, p.31-51.

_____(dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987.

NDI OKALLA J. (dir.), *Le deuxième synode africain face aux défis socio-économique et éthique du continent*, Paris, Karthala, 2009.

_____, (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994.

NDJATE T., *De la logique de l'existence négro-africaine à l'appel du mystère chrétien pour une exploitation théologique du concept tetela*. Tübingen, Katholisch Theologische Fakultät, 1984.

NGALULA J., *Oser la défendre dans son inviolabilité, Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*, Kinshasa, Édition Mont Sinaï, 2006.

_____, *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes*, Kinshasa, Éditions Mont Sinaï, 2005.

POUCOUTA P. (dir.), *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, Colloque international en préparation de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2009.

SANTEDI KINKUPU L. (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2007.

_____, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

_____, *Dogme et inculturation en Afrique : perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003.

SOMBEL SARR B., *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

SQUARE I., *Guerre et coups d'État en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE, « Revisiter la Philosophie bantoue. L'idée d'une grammaire philosophique », dans *Politique africaine*, n°77, mars 2000.

- STUNDER B., « Encore la théologie africaine », dans *RCA*, t.6, n°2, 1961, p.105-129.
- TCHONANG G., « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des sciences religieuses*, vol. 84, n°2, 2010, p.175-190.
- TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1956.
- TATIANA SANON A., *Tierce église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Paris, Beauchesne, 1972.
- TSHIBANGU TSHISHIKU T., « Les tâches de la théologie africaine : question aux théologiens africains », dans *BTA*, vol.1, 1979, p.23-33.
- _____, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1965.
- TSHIBANGU TSHISHIKU T., VANNESTE A., « Débat sur la théologie africaine », dans *RCA*, t.5, n° 4, 1960, p.333-352.
- UZUKWU ELOCHUKWU E., « Le devenir de la théologie catholique en Afrique Anglophone », dans J. DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, col. Sciences Théologiques et religieuses, Paris, Beauchesne, 2000, p.61-90.
- VANNESTE A., « Dans quel sens faut-il parler de la théologie africaine ? », dans *RTA*, t.5 1968, p.487-523.

7. République Démocratique du Congo et mouvements d'action catholique

- ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA, Commission théologique pour les événements de Kingasani I, *Rapport-synthèse des Réunions et Contributions des membres de Commission*.
- COMMUNAUTÉ DU MAGNIFICAT, *Vade mecum du membre*, Kinshasa, 2009.
- _____, *Statuts de la Communauté du Magnificat*, Kinshasa, 2010
- DE VILLERS G., en col. avec OMASOMBO TSHONDA J., *Zaire. Chronique politique d'une transition manquée (Avril 1990-1997)*, Bruxelles, Institut africain-CEDAF, *Cahiers africains*, n° 27-28-29, 1998.
- ÉCOLE DE PRIÈRE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Fiche de prise de contact, texte photocopié*, 2000.

GAISE N'GAZI R., *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre. Essais et témoignages*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996.

KABANDA KANA A., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines et conséquences*, Col. Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2005.

KALULAMBI PONGO M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001.

MAKIOBO C., *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004.

LEGIO MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, 8^{ème} édition, Dublin, Concilium Legionis Mariae, 1957.

MALULA J-A., « L'âme de l'Afrique noire », dans *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, vol. 3, Léon de SAINT MOULIN (éd.), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.

MANZANZA MWANANGOMBE W., *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo belge (10 novembre 1959)*, Frankfurt, Lang, 2003.

MATONDO KWA NZAMBI I., *À l'assaut de l'Himalaya*, Kinshasa, Saint Paul, 1976.

MBUYI BANZA C., *Violence de la femme contre la femme*, Kinshasa, Épiphanie, 2003.

MOERSCHBACHER M., *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du Cardinal Malula (1917-1989)*, Paris, Karthala, 2012.

MUKANYA KANINDA-MUANA J.B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008.

_____, « Émergence de nouvelles spiritualités catholiques à Kinshasa de 1964-1988. Sens et limites », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, vol.8, 1998, p.115-121.

NDONGALA MADUKU I., « L'engagement sociopolitique de l'Église catholique à l'aune de la démocratisation : les catholiques congolais dans l'arène politique », dans *Scriptura Nouvelle Série*, Revue des étudiants des cycles supérieurs de la faculté de théologie et de sciences des religions de l'université de Montréal, Vol.15, n°1, 2015, p.105-119.

_____, « L'engagement des chrétiens dans la société congolaise (RDC). Évolution de la pensée et des pratiques à Kinshasa », dans *Spiritus*, n°189, 2009, p.444-453.

NTEDIKA KONDE J. et al, *Les nouveaux mouvements religieux : évangélisation et développement. Considérations sur le 4^{ème} Colloque International du CERA et bibliographie sélective*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.

PING J., *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique : l'expérience gabonaise*, Col. Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2002.

POURTIER R. « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », *Afrique contemporaine*, n° 180, octobre-décembre 1996, p.15-38.

SONIA MRSIC-GARAC, « Les parents d'élèves face à la déliquescence du système éducatif congolais (RDC) », dans *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°8, 2009, 137-152.

WILLAME J.M., *Les « faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un état sous tutelle*, col. GRIP, Bruxelles, éd. Complexe, 2007.

ZIKPI KOKOUVI P., *L'autorité ecclésiale catholique et la justice sociale*, Paris, L'Harmattan, 2014.

8. Théologie mariale

BOISMARD M-É., *En quête du proto-Luc*, Col. Études Bibliques (Nouvelle Série n°35), Paris, Gabalda, 1997, p.35-50.

_____, *L'Évangile de l'enfance (Luc1-2) selon le Proto-Luc*, Col. Études Bibliques (Nouvelle Série n°35), Paris, Gabalda, 1997

BOVON F., *L'Évangile selon saint Luc (1, 1- 9,50)*, Col. Commentaire du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 1991.

COSTE R., *Le Magnificat ou la révolution de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

COUTURE D., « Marie aujourd'hui. Point de vue de théologie spirituelle et féministe, dans Pierrette DAVIAU (dir.), *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, Ottawa, Novalis, 2004, p.161-166.

DAVIAUX P. (dir.), *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Ottawa, Novalis, 2003.

DE BOISSIEU B., et al (dir.), *Marie, l'Église et la théologie. Traité de Mariologie*, Paris, Desclée, 2007.

- DE GOEDT M-M., « En Marie, Sion devient Mère de la nouvelle création inaugurée par le Christ », dans *ÉTUDES MARIALES*, Bulletin de la Société Française d'Études mariales, *Marie, Fille d'Israël, Fille de Sion*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 85-95.
- DUPONT J., « Le Magnificat comme discours sur Dieu », dans *NReTh*, n°3, 1980, p.336-340
- GRIGNION DE MONTFORT L-M., *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2016.
- GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et dans la communion des Saints*, Paris, Bayard, Centurion, 1999.
- HAMEL E., *Marie dans nos vies*, Paris, Éditions Paulines, 1981.
- IRIGOIN J., « La composition rythmique du Magnificat, dans *Zetesis. Mélanges Émile de Strukers*, Anvers, 1973.
- LAURENTIN R., *Magnificat : action de grâce de Marie : prières*, col. Religion, Paris, F-X. de Guilbert, 2011.
- _____, *Les Évangiles de l'enfance du Christ (Vérité de Noël au-delà des mythes)*, Paris, Desclée, 1982.
- MADORE G., *Marie, un nouveau regard*, Québec, Fides, 1997.
- _____, *La Mère de mon Seigneur, découvrir et suivre Marie sur son chemin de foi*, Paris, Québec, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1987.
- MICHEL J-C., *Qui es-tu Marie ?* Paris, Lion de Juda, 1988.
- MOINES DE SOLESMES, *La dévotion à Marie dans l'enseignement des Papes*, Paris, Solesmes, 1987.
- PRÉVOST J-P., *La mère de Jésus. Dix questions sur Marie*, Paris, Ottawa, Cerf, Novalis, 1987.
- ROUET A., *Marie et la vie chrétienne*, col. Croire aujourd'hui, Genève, Desclée, 1978.
- SALLY CUNNEEN, *À la recherche de Marie. La femme et le symbole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- SESBOÛE B., « La Vierge Marie à Vatican II et depuis le concile », dans P. DAVIAUX (dir.), *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Ottawa, Novalis, 2003, p.103-118.
- _____(dir.), *Histoire des Dogmes. Les signes du salut. Les sacrements, l'Église, la Vierge Marie*, t.3, Paris, Desclée, 1995.
- TAVARD G., *La Vierge Marie en France aux XVIII^e et XIX^e siècles. Essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998.

TISSA BALASURIYA, *Marie ou la libération humaine*, Villeurbanne, Éditions Golias, 1997.

WINTER P., « Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des psaumes machabéens ? », dans *RHPPhR*, n°36, 1956, p.1-19.

WUTHRICH S., *Le Magnificat, témoin d'un pacte sociopolitique dans le contexte de Luc-Actes*, Col. Christianismes anciens, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, 2003.

9. Sites internet consultés

BANQUE MONDIALE, *République démocratique du Congo - Vue d'ensemble*, voir le lien <http://www.banquemondiale.org/fr/country/drc/overview> consulté le 26 janvier 2016.

BANQUE MONDIALE, « Afrique-vue d'ensemble », voir le lien <http://www.banquemondiale.org/fr/region/afr/overview> , consulté le 21 juillet 2016.

BANQUE MONDIALE, « Explosion démographique en Afrique : Moteur du décollage économique de la région », voir le site <http://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2015/09/09/despite-progress-laws-restricting-economic-opportunity-for-women-are-widespread-globally-says-wbg-report> consulté le 26 juillet 2016.

BREYNAERT F., « La mariologie sociale dans l'évangile de St Luc », voir le lien <http://www.mariedenazareth.com/qui-est-marie/la-mariologie-sociale-dans-levangile-de-st-luc>, consulté le 23 février 2016.

BUREAU INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT, « Dialogue intra-congolais : voie de sortie de crises récurrentes en RDC. Analyse et propositions », voir le lien www.biepd.org/site/accessoires/soutien/dic01.pdf consulté le 26 janvier 2016.

COALITION POUR LA CONVENTION SUR L'ÉLIMINATION DE TOUTES FORMES DES DISCRIMINATIONS À L'ÉGARD DES FEMMES « C.CEDEF », «Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Examen des sixième et septième rapports périodiques de la RDC », mars 2013, voir le lien http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CCCEDEF_DRC55_ForTheSession_fr.pdf consulté le 27 juillet 2016.

FAIDA C., « Codes de la famille en Afrique : billet collectif de quatre femmes mondoblogueuses » voir le site <http://chantalfaida.mondoblog.org/2016/03/05/femmes-droits-code-famille-afrique-mondoblog/>, consulté le 22 juillet 2016.

GRAINE DE PAIX, « Comment définir la paix », voir le lien http://www.graines-de-paix.org/fr/nos_idees/notre_vision/la_paix_la_violence_vers_de_nouvelles_definitions_1/comment_definir_la_paix consulté le 29 juillet 2016.

HUMAN RIGHTS WATCH, « Les grandes lignes de l'affaire Habré », voir le site <https://www.hrw.org/fr/news/2015/04/27/les-grandes-lignes-de-laffaire-habre>, consulté le 20 juillet 2016.

MATUNDU MBAMBI A. et FARAY KELE M.-C., « L'inégalité du genre et les institutions sociales en R.D.Congo », voir le lien http://www.peacewomen.org/assets/file/Resources/NGO/hrinst_inegalitedu_genreenrdc_wilpf_december2010.pdf, consulté le 29 décembre 2014.

MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET EUROPÉENNES, Les violences de genre comme facteur de déscolarisation des filles en Afrique subsaharienne francophone, septembre 2010, voir le site http://www.genreenaction.net/IMG/pdf/Rapport_final_sur_les_violences_de_genre_en_milieu_scolaire.pdf consulté le 26 juillet 2016.

NOUHOUM KEITA, « Rapprochement entre l'Amérique latine et l'Afrique : Pour un Front du sud contre l'ingérence impérialiste et la domination néocoloniale », voir le lien <http://maliactu.net/rapprochement-entre-lamerique-latine-et-lafrique-pour-un-front-du-sud-contre-lingerence-imperialiste-et-la-domination-neocoloniale/#sthash.v05ocEka.dpuf>, consulté le 25 janvier 2015.

PAPINUTTO M., « La violence à l'école », 2009, UNICEF, République démocratique du Congo, voir le lien http://www.unicef.org/wcaro/Trop_souvent_en_silence_Bibliographie.pdf consulté le 26 juillet 2016.

SADA H., « Paix et sécurité en Afrique : nouvelles menaces, nouveaux enjeux », voir le lien <http://www.dakarforum.org/fr/paix-et-securite-en-afrique-nouvelles-menaces-nouveaux-enjeux/> consulté le 29 juillet 2016.

SAUCIER J. N., « Sommet Afrique-Amérique du Sud : un regroupement unique en quête de réalisations », voir le lien <http://www.afriqueexpansion.com/sommet-afrique-amerique-du-sud->

[/7598-sommet-afrique-amerique-du-sud--un-regroupement-unique-en-quete-de-realizations.html](#), consulté le 25 janvier 2015.

SENN A EVONYO E., « l'impératif de justice social pour un meilleur devenir politique de l'Afrique », voir le lien <https://lacademie.wordpress.com/tag/justice-et-charite/>, consulté le 20 juin 2016.

WIKIGENDER, L'éducation des filles en Afrique, voir le lien <http://www.wikigender.org/fr/wiki/leducation-des-filles-en-afrique/> consulté le 26 juillet 2016.

Annexe : Questionnaire d'entrevues

I. Questions sur la Vierge Marie et le culte marial

1. Qui est Marie pour vous ?
2. Quel rôle joue Marie dans votre vie (personnelle) (comme groupe) ?
3. : Quel type de femme voyez-vous en Marie ?
4. Quelles sont les qualités que vous reconnaissez en Marie et qui vous aident dans vos engagements ?
5. Quelles sont les pratiques de la dévotion mariale que vous avez en privé ou en groupe ?
6. En dehors des pratiques mariales prévues par l'Église, quelles sont celles qui vous sont propres ?

II. Questions sur l'engagement apostolique (apostolat) des mouvements marials

7. Votre groupe a-t-il un engagement apostolique (apostolat) ?
8. Quels types d'engagement apostolique privilégie votre groupe : collectif ou individuel ?
9. Dans quels domaines exercez-vous votre apostolat collectif ?
10. Dans quels domaines exercez-vous votre apostolat personnel ?

III. Questions sur l'engagement sociopolitique des mouvements marials

11. Votre groupe a-t-il un engagement sociopolitique pris dans le sens de combat pour une société éprise de justice, de paix, d'égalité (entre les femmes et les hommes dans tous les domaines de la vie), de bonne gouvernance ? Ou encore dans le sens de prise de position de manière active sur les problèmes politiques et sociaux, de travail avec les institutions gouvernementales ou avec les partis politiques (pour trouver des solutions aux problèmes de la société) ?
12. Quels types d'engagement sociopolitique privilégie votre groupe : collectif ou individuel ?
13. Pour quelle(s) raison(s) votre groupe préfère moins l'engagement sociopolitique collectif ? (Pour Trois groupes)
14. Dans quels domaines réalisez-vous (le peu) d'engagement sociopolitique collectif ?
15. Dans quels domaines exercez-vous votre engagement sociopolitique individuel ?
16. Qu'est-ce que vous faites concrètement et qui amènerait des (variantes) changements dans les domaines de justice, de paix et de changements politiques ?
17. Les femmes congolaises constituent une des couches les plus vulnérables au regard des inégalités juridiques, des pratiques discriminatoires, des violences dont elles sont victimes, que fait votre mouvement pour les aider à sortir de cette situation ?

IV. Questions sur l'aide de la Vierge Marie et du culte marial dans les engagements apostolique et sociopolitique des mouvements marials

18. Dans vos engagements tant apostoliques que sociopolitiques, comptez-vous sur l'aide de la Vierge Marie ?
19. De quelle manière la Vierge Marie vous aide-t-elle dans vos engagements ?

20. Comment le culte marial vous aide-t-il dans vos engagements apostoliques et sociopolitiques ?

21. Comment la Vierge Marie peut-elle aider les femmes dans leur combat ?

