

Université de Montréal

Afro-descendance au Brésil et en Haïti :  
étude comparative des théologies noires de 1986 à 2004

par

Ernst Jean Robert MICHEL

Faculté des études supérieures  
Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade Ph. D.  
en théologie et sciences des religions  
option études théologiques

Mai 2010

© Ernst Jean Robert MICHEL, 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Afro-descendance au Brésil et en Haïti :  
étude comparative des théologies noires de 1986 à 2004

Présentée par :

Ernst Jean Robert Michel

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François ROUSSEL, président-rapporteur

Denise COUTURE, directrice de recherche

Kabengele MUNANGA, co-directeur

Michel-M. CAMPBELL, membre du jury

Louis-Gabriel BLOT, examinateur externe

## Résumé

Notre recherche analyse des discours théologiques qui épousent les traits caractéristiques de l'afro-descendance dans des ouvrages de l'*Atabaque*<sup>1</sup> et de la Conférence Haïtienne des Religieux et Religieuses (CHR). Ces publications permettent de nommer la réflexion théologique afro-brésilienne et haïtienne comme l'expression d'un engagement au sein d'un Brésil multiculturel et métissé et d'une Haïti noire. Elles se réfèrent à la lutte des Afro-descendants et à leur résistance contre ce qu'ils considèrent comme les conséquences de la période de l'esclavage commencée au XVI<sup>e</sup> siècle qui oppriment encore des Noirs au XXI<sup>e</sup> siècle et empêchent leur pleine émancipation. Elles font partie d'une démarche postcolonialiste de changement qui inclut l'inculturation et la reconnaissance des forces des religions de matrices africaines dans leur quête d'une pleine libération des Noirs.

Notre démarche, basée sur l'étude comparative des contenus de ces théologies développées au Brésil et en Haïti, met en relief des éléments essentiels de deux courants distincts de production théologique de 1986 à 2004. Cette délimitation correspond à la période de publication du résultat de trois consultations sur les théologies noires au Brésil en 1986, en 1995 et en 2004. Les ouvrages de la CHR datent de 1991 à 1999. Notre étude permet de suivre la pratique de la foi chrétienne qui s'y dégage, l'élaboration et le parcours d'évolution de cette pensée. *Teologia Negra* et théologie haïtienne représentent deux manières distinctes de faire de la théologie noire. Une comparaison entre les deux contextes n'a jamais été faite jusqu'à présent.

Cette recherche a conduit au constat selon lequel trois paradigmes peuvent englober les principaux aspects des courants théologiques afro-brésiliens et haïtiens. Nous relevons des convergences et des divergences des paradigmes de l'inculturation libératrice, du postcolonialisme et du pluralisme religieux. La réflexion théologique afro-brésilienne est vue comme une démarche sociopolitique, ancrée surtout dans la promotion des actions

positives qui consistent à favoriser l’insertion des Noirs en situation relativement minoritaire dans une société multiculturelle. En Haïti, où les Noirs sont en situation majoritaire, cette réflexion théologique va dans la direction de la sauvegarde des racines historiques en vue de motiver des changements dans une société de Noirs.

Cette optique de la question des Noirs, interprétée sous un nouvel angle, offre de nouvelles pistes de réflexion théologique en même temps qu’elle renforce les revendications culturelles des Afro-Brésiliens et des Afro-Haïtiens dans le but d’élaborer un nouveau discours théologique.

Notre thèse contribue à mettre en évidence deux institutions qui se dévouent à la cause des Afro-Brésiliens et des Afro-Haïtiens. L’œuvre de l’*Atabaque* et de la CHR témoigne du fait que celles-ci ont été susceptibles d’agir collectivement en contribuant à la diversité de la réflexion théologique des Afro-descendants, en soutenant un processus de solidarité entre les victimes permanentes du racisme explicite et implicite. Notre étude suscite l’ouverture vers le développement d’une théologie de la rencontre au sein des théologies noires tout en érigeant le défi de construire un réseau Brésil-Haïti à partir des Afro-descendants. Finalement, la spécificité de ces théologies contribue à inspirer le christianisme latino-américain et des Caraïbes et cette réflexion ne se limite pas seulement à ces deux pays, mais s’étend à d’autres contextes latino-américains ou africains.

**Mots-clés :** Afro-descendance, évangélisation inculturante, Haïti libérée, inculturation libératrice, pluralisme religieux, postcolonialisme, *quilombo*, *teologia negra*, théologie haïtienne.

---

<sup>1</sup> *Atabaque*, en portugais brésilien, « tambour », en référence au tambour qui sonne le rassemblement. Un instrument ou un symbole culturel qui réunit.

## Abstract

Our analysis of the theological discourse relates the characteristic traits of Afro-descendants in the *Atabaque* and the Conférence Haïtienne des Religieux et Religieuses (CHR) research work. These publications are used to bring to light the Afro-Brazilian and Haitian theological reflection as an expression of their commitment to multicultural and mestizo Brazil as well as black Haiti. They refer to the struggle of Afro-descendants and their resistance against what they consider to be the consequences of the period of slavery. What begun in the 16th century still oppresses Blacks in the 21st century and prevents their full emancipation. They are engaged in a post-colonialist approach to change which includes enculturation, recognition of African religions are an essential strength in their quest for full freedom of Blacks.

Our approach, based on the comparative study of the content of these theologies developed in Brazil and in Haiti, highlights two separate currents from 1986 to 2004 in theological databases. This delimitation corresponds to the phase of publication of results of three consultations about black theologies in Brazil in 1986, in 1995 and 2004. The CHR's works date from 1991 to 1999. Our study aims to trace their practice of the Christian faith, as well as their development and their evolution. *Teologia Negra* and Haitian theology represent two distinct black theologies. A comparison of the two contexts has never been made.

This research led to the fact that three paradigms can encompass the major aspect of Afro-Brazilian and Haitian theological currents. We note the convergences and divergences of paradigms of the liberating enculturation, the post-colonialism and religious plurality. Afro-Brazilian theological reflection is seen as a socio-political approach above all anchored in the promotion of positive action to promote integration of Blacks, relatively a minority in a multicultural society. In Haiti, where Blacks are in majority, this theological reflection goes in the direction of the safeguarding of the historic roots to motivate change in a black society.

This approach the issue of Blacks, interpreted in a new light, offer new avenues for theological reflection while strengthening cultural claims of the Afro-Brazilians and the Afro-Haitians to develop a new theological discourse.

Our theory helps highlight two institutions committed to the cause of the Afro-Brazilians and the Afro-Haitians. The work of the *Atabaque* and the CHR testifies that they were likely to act collectively in contributing to the diversity of theological reflection of afro-descendants by supporting a process of solidarity between permanent victims of racism whether explicit or implicit. Our study raises the possibility of developing a meeting of black theology while taking on the challenge of building a network Brazil-Haiti regarding Afro-descendants. Finally, the specificity of these theologies can help inspire Latin American Christianity. This reflection is not limited only to these two countries, but extends to other Latin American or African contexts.

**Keywords** : Afro-descendant, free Haiti, Haitian theology, enculturant evangelization, liberating enculturation, post-colonialism, *quilombo*, religious pluralism, *teologia negra*.

## Table des matières

Résumé de la thèse en français (mots clés).....	i
Résumé en anglais (keywords).....	iii
Table des matières.....	v
Sigles.....	x
Avant-propos ( <i>kreyòl</i> ).....	xii
Avant-propos (traduction).....	xiv
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
1. Question centrale.....	1
2. Objectifs.....	2
3. Hypothèses.....	3
4. Questions de méthode.....	4
5. Cadre conceptuel.....	6
6. Méthodologie inductive.....	7
7. Méthode voir-juger-agir.....	9
8. Interprétation féministe.....	9
9. Méthodologie appliquée à la thèse.....	10
10. Stratégies méthodologiques.....	12
11. Plan de la thèse.....	13
<b>PREMIÈRE PARTIE : RECENSION BIBLIOGRAPHIQUE OU ÉTAT DE LA QUESTION.....</b>	<b>18</b>
<b>CHAPITRE 1 : Le contexte des Afro-Brésiliens.....</b>	<b>18</b>
1.1 Depuis les origines en Afrique jusqu'aux <i>quilombos</i> .....	18
1.2 La présence noire dans les régions du Pays : <i>Quilombos</i> et <i>Quilombolas</i> .....	25
1.3 Les consultations sur les théologies noires et les mouvements de Noirs au Brésil: le lien par des questions politico-culturelles.....	28

1.4 Les religions de matrices africaines .....	32
1.5 La théologie féministe noire au Brésil .....	35
<b>CHAPITRE 2 : Religions et politique en Haïti.....</b>	<b>38</b>
2.1 Contexte d'un pays appauvri : questions socio-économico-politiques.....	38
2.2 Comprendre le contexte haïtien à partir de données géographico-historiques .....	41
2.3 La rencontre du catholicisme avec les religions de matrices africaines .....	43
2.4 Comprendre le contexte haïtien à partir des questions culturelles et linguistiques .....	48
2.5 Comprendre le contexte haïtien à partir du discours féministe.....	50
<b>CHAPITRE 3 : Diaspora et Afrique .....</b>	<b>54</b>
3.1 Des origines africaines des Afro-Brésiliens et des Afro-Haïtiens .....	54
3.2 Des discours théologiques africains .....	57
<b>CHAPITRE 4 : Postcolonialisme et théologies noires aux États-Unis .....</b>	<b>66</b>
4.1 Des productions étasuniennes : la <i>Black Theology</i> .....	66
4.2 Influence des États-Unis .....	74
<b>DEUXIÈME PARTIE : CONTEXTUALISATION ET ÉTUDE DES TEXTES.....</b>	<b>80</b>
<b>CHAPITRE 5 : Des théologies afro-brésiliennes .....</b>	<b>80</b>
5.1 L' <i>Atabaque</i> et les consultations .....	80
5.1.1 Le corpus de l' <i>Atabaque</i> .....	84
5.1.2 La diversité.....	88



5.1.3	Présentation de trois auteurs et de leurs textes.....	91
5.2	Premier paradigme: l'inculturation libératrice.....	97
5.3	Deuxième paradigme: l'anticolonialisme ou le postcolonialisme.....	109
5.4	Troisième paradigme: le pluralisme religieux.....	126
 <b>CHAPITRE 6 : Des théologies en Haïti.....</b>		<b>134</b>
6.1	Le corpus de la Conférence haïtienne des religieux et religieuses (CHR).....	134
6.1.1	Le contexte sociopolitique et économique .....	137
6.1.2	L'Église catholique.....	138
6.1.3	Présentation de trois auteurs et de leurs textes.....	140
6.2	Premier paradigme: l'inculturation libératrice.....	144
6.3	Deuxième paradigme: l'anticolonialisme ou le postcolonialisme.....	152
6.4	Troisième paradigme: le pluralisme religieux.....	171
 <b>TROISIÈME PARTIE : COMPARAISON, ANALYSE ET INTERPRÉTATION .....</b>		<b>179</b>
 <b>CHAPITRE 7 : Des convergences .....</b>		<b>179</b>
7.1	Convergences du paradigme de l'inculturation libératrice .....	179
7.1.1	L'importance de l'héritage africain.....	179
7.1.2	L'emploi de termes liés à la question des Noirs .....	180
7.1.3	La question linguistique .....	181
7.2	Convergences du paradigme postcolonialiste ou anticolonialiste .....	182
7.2.1	Un combat contre un système établi .....	182
7.2.2	Une lutte pour la citoyenneté à part entière .....	184
7.2.3	Peu de moyens, force dans la solidarité .....	185
7.3	Convergences du paradigme du pluralisme religieux .....	186
7.3.1	Reconnaissance des forces des religions de matrices	

africaines .....	186
7.3.2 Le pluralisme religieux comme lieu de l'expression Identitaire .....	187
7.3.3 Le pluralisme religieux comme lieu de résistance .....	187
7.4 Convergences dans la pratique de la foi.....	188
<b>CHAPITRE 8 : Des divergences .....</b>	<b>190</b>
8.1 <i>Abolição da escravidão</i> (1888) versus indépendance politique (1804).....	190
8.2 <i>Teologia Negra</i> versus théologie haïtienne.....	191
8.3 Diversité versus centralisation .....	192
8.4 Approche critique versus dialogue timide.....	193
<b>CHAPITRE 9 : Analyse et interprétations des résultats obtenus.....</b>	<b>196</b>
9.1 De l'hypothèse numéro 1 .....	196
9.2 De l'hypothèse numéro 2 .....	198
9.3 De l'hypothèse numéro 3 .....	199
<b>CONCLUSIONS .....</b>	<b>201</b>
1. Réponse à la question centrale .....	201
2. Convergences théologiques.....	202
3. Divergences théologiques .....	204
4. Ouvertures.....	204
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>206</b>
ANNEXE 1: <i>Deus abençoe o Haiti</i> .....	i
ANNEXE 2 (traduction): Que Dieu bénisse Haïti .....	iii
ANNEXE 3: <i>Carta ao Haiti</i> .....	v
ANNEXE 4 (traduction): Lettre à Haïti .....	vii
ANNEXE 5: Glossaire des mots étrangers .....	ix

## Sigles

ABPN Associação Brasileira de Pesquisadores Negros

ASETT Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde  
(EATWOT, en anglais)

ATABAQUE Centre *Atabaque* de culture noire et théologie

CEB Communauté ecclésiale de base

CEH Conférence nationale des évêques d'Haïti

CELAM Conseil des évêques latino-américains

CERTD Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade

CHR Conférence des religieux et religieuses d'Haïti

CNBB Conférence nationale des évêques (*bispos*) du Brésil

CONENC Congrès national des entités noires catholiques

CRB Conférence des religieux et religieuses du Brésil

DP Document de Puebla (de la troisième conférence du CELAM)

EPAs Rencontres (*encontros*) de pastorale afro-américaine

GRENI Groupe de réflexion sur la vie religieuse noire et indigène

GRUCON Groupe de conscience noire

IBGE Institut brésilien de géographie et statistique

IN Institut do Negro Padre Mauro Batista

MNU Mouvement noir unifié

SEPPIR Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

NEAUFSCar Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de  
São Carlos

SD Santo Domingo (Document du CELAM à la quatrième conférence)

TKL *Ti Kominote Legliz* (équivalent de CEB en créole)

## Avant-propos

### Ochan pou Ayiti apre dat 12 janvye 2010! Ayibobo pou Ayiti !

Nan moman dramatik Ayiti ap travèse poutèt katastwòf douz janvye de mil dis la, mwen kontan wete chapo bese byen ba pou mwen salye chak fanm ak chak gason ki kenbe leritaj zansèt yo jis jounen jodia. Anpil moun gen pwoblèm. Tankou yon pakèt lòt, mwen se yon pitit lakou lakay ki panse solidarite. Mwen sonje bay konkou jan mwen kapab pou yon denmen miyò na peyi-a. Mwen vle di Ayisyen alawonnbadè ke nou tout bezwen bat zèl nou tankou zwazo pou fè peyi-a vanse devan.

Yon ti jès mwen pou Ayiti, se kout zepòl mwen pote nan domèn rechèch teyolojik ak syans relijyon - apati diskou CHR te pibliye nan kèk kaye sou reyalite Ayiti ant lane 1986 e 2004. Sa montre ke denpi kèk tan anpil moun ap reflechi sou sa ki ap pase na peyi nou. Genyen nan entèlèktyèl sa yo ki ap soufri ak pèp la kounye-a. Nan travay sa-a, mwen vle fè sonje yo ak tout lòt moun ki peri yo. Nan domèn mwen etidye-a, mwen pran angajman pou analize sou kwayans pèp ayisyen pou louvwi zye tout moun ki vle osijè enkiltirasyon liberatris, kontèks pòskolonyal ak ouvèti nan domenn relijyon.

Na etid sa yo, nou dekouvri kay la mande wouze. Sa vle di nou bezwen lèspwa ak ankourajman pou nou vanse nan travay rekonstri peyi nou. Se nou tout ki pou pote konkou nou. Ayiti pa peri paske nou konnen se tèt ansanm ak solidarite ki ap pèmèt nou soti leve tèt nou byen wo nan move pa nou ye, tankou nou te konstate denpi yon bon tan, men ki parèt pi klè ankò nan levènnman douz janvye lane sa. Nan lakou lakay la nou ka mete lòd ak konesans pou tout moun kapab jwen jistis nan diyite.

Wè pa wè nou pran randevou pou regle koze peyi nou apre gwo evènman 12 janvye yo. Se angajman nou pase sou kesyon pouki sa Ayiti peyi nou gen pwoblèm ayayay, men nou sèten fok nou pa manke ankourajman ki anrasine nan tradisyon kilti nou. Pou nou leve Ayiti pi wo soti nan move pa nou twouve nou an sa pran bon jan ledikasyon ak bon kominikasyon. Tankou chèchè, wòl mwen se twouve sans lavi nan peyi Dayiti pou pèmèt

sa ki gen responsabilite relijyèz, sosyal, ekonomik ak politik aji ak konesans. Mwen sèten tout sektè ki implike yo ap reponn ak tout lonè zanzèt nou yo.

Me wout la devan nou. An nou mache dwat nan chemen sa pou pèp la ka gen lavi miyò. Kontribisyon nou se montre ak dwèt tout opsyon kote nou gen pou nou mache byen, osinon bagay yo ap gaye. Travay nou-a montre twa wout prensipal :

- 1) **Afro-desandans** : rasin **identite** ayisyen enpòtan pou konsève memwa **zansèt** yo;
- 2) **Lakou**: baz diskou teyolojik ki **libere** ak fòs Granmèt la chita sou **etik** tèt ansanm;
- 3) **Rankontre**: gen interè jwenn ak lòt peyi pou leve vwa nou (egzanp Brezil).

## **Avant-propos (traduction libre)**

### **Hommage à Haïti après le 12 janvier 2010!**

En ce moment dramatique dans l'histoire d'Haïti, suite à la catastrophe du douze janvier deux mil dix, il est important de saluer le courage et l'héritage des ancêtres dans chacun des Haïtiens éprouvés. L'heure est de penser à la solidarité qui doit naître de ces circonstances tragiques, car nous sommes appelés à apporter notre aide pour un lendemain meilleur dans le pays dévasté du nord au sud, de l'est à l'ouest. Nous souhaitons que tous les Haïtiens puissent contribuer à la reconstruction de ce qui nous fait avancer sur le chemin du développement humain, matériel et spirituel.

Notre petit geste pour Haïti, c'est notre contribution dans le domaine de la recherche en théologie et en sciences des religions. Dans le domaine de notre étude, nous prenons l'engagement d'analyser diverses expressions de la foi du peuple haïtien afin d'éclairer le sujet de l'inculturation libératrice, le contexte postcolonial et l'ouverture dans le domaine de la religion. Nous relisons des cahiers que la CHR a publiés sur la réalité d'Haïti de 1986 à 2004. Cela démontre que, depuis quelques temps, des personnes se sont intéressées au contexte de notre pays. Il y en a parmi ces intellectuels qui souffrent aujourd'hui, d'autres qui sont morts. Dans ce travail, nous voulons rendre hommage à ceux, connus ou anonymes, qui ont péri.

Dans ces études, nous avons relevé des facteurs susceptibles d'aider les agents de changement au pays : les hommes et les femmes qui militent pour les droits humains, la justice et la paix, etc. Point n'est besoin de dire que l'espoir et l'encouragement sont des éléments opportuns dans la reconstruction de notre pays, de notre société, des personnes concrètes. Il revient à tous les intéressés d'apporter leur concours. Haïti tiendra le coup parce que nous savons que c'est le « *tèt ansanm ak solidarite* » qui nous permettra de sortir des difficultés où nous nous trouvons. Les événements du douze janvier de cette année ont mis à nu cette nécessité. Nous pouvons nous organiser et produire de la connaissance utile à l'instauration de la justice dans la dignité.

Il est indéniable que ces événements ont provoqué en plusieurs le désir de régler leur dette envers Haïti. De nombreux forums de discussion, pour éclairer l'action de ceux qui assument des responsabilités religieuses, sociales, économiques et politiques, ont déjà prouvé que le relèvement d'Haïti passe par l'éducation à tous les niveaux. Nous sommes certains que tous les secteurs impliqués répondront avec tout l'honneur de nos ancêtres.

Le chemin est devant nous. Marchons unis pour que notre peuple ait la vie. Comme chercheur, notre rôle est de trouver un sens pour cette vie en Haïti. Il ne nous manquera pas d'encouragement enraciné dans nos traditions culturelles pour étayer notre contribution en indiquant des alternatives comme :

- 1) **Afro-descendance** : La mémoire de nos racines identitaires est importante pour sauvegarder le rêve et le courage de nos ancêtres dans le but de fonder une nation équitable;
- 2) **Lakou**: Cette forme d'habitation peut être à la base d'un discours théologique qui libère et introduit dans notre culture. Elle soutient notre éthique de « l'union fait la force »;
- 3) **Rencontre**: Nous avons intérêt à agir en concertation avec d'autres peuples (le Brésil, par exemple).

## INTRODUCTION

### 1. Question centrale

L'objet formel de cette recherche est la réflexion théologique noire dans deux œuvres publiées par l'*Atabaque*<sup>1</sup> au Brésil et par la Conférence Haïtienne des Religieux et Religieuses (à l'avenir CHR) en Haïti. Nous relevons et nous analysons des convergences et des divergences de trois paradigmes théologiques dans ces textes parus de 1986 à 2004. En traitant des théologies noires<sup>2</sup>, nous avons le souci de mettre en évidence leur contenu et leur évolution pour présenter ce qu'elles peuvent offrir de particulier. La question qui est au centre de cette démarche est la suivante : quels sont les bases et les contenus de ces théologies noires développées au Brésil et en Haïti?

Cette recherche pose un regard sur le mouvement de la négritude au XX<sup>e</sup> siècle, qui, en triangulant l'Afrique, l'Europe et l'Amérique, a fait connaître son projet de solidarité entre les Noirs et bon nombre d'écrivains noirs : Cheikh Anta Diop (Sénégal), Aimé Fernand David Césaire (Martinique), William Edward Burghardt Du Bois (États-Unis d'Amérique), Jean Price-Mars (Haïti), Abdias do Nascimento (Brésil), etc. Des théologies noires se sont développées dans diverses régions du continent africain, principalement en Afrique noire, et se répandent de plus en plus. Les *Black Theologies* des *African-Americans* aux États-Unis ont fait leurs preuves depuis quelques décennies sous la plume de théologiens noirs, comme James Cone (*Liberation and Justice*) et tant d'autres. Que dire de l'Amérique latine et des Caraïbes, où, pourtant, il existe une réflexion théologique dont beaucoup d'Afro-

---

<sup>1</sup> *Atabaque*, en portugais brésilien, « tambour ». Un glossaire des mots étrangers se trouve à l'annexe 5.

<sup>2</sup> « Théologies noires » est le terme adopté au lieu de « théologies afro-américaines » ou « théologies afro-descendantes » parce qu'il est représentatif parmi les Afro-Brésiliens et les Haïtiens. En fin de compte, le terme « afro-américain », bien qu'il indique la descendance africaine (afro) et situe les Noirs géographiquement, n'apporte pas une différence de base par rapport à l'identification des Noirs. Il est possible qu'il continue d'être moins ou pas utilisé dans la réflexion haïtienne, comme il est possible qu'il le soit quelquefois seulement dans la réflexion théologique afro-brésilienne. Il n'y a pas une précision sur le terme « afro-américain » dans les consultations organisées par l'*Atabaque* ni dans les cahiers de la CHR. Au Brésil, c'est le terme « *teologia negra* » qui est employé, même si on est conscient des réflexions qui se font à partir des termes « afro-descendant » et « afro-américain ». En Haïti, seul le terme « théologie haïtienne » est cité, même si on prend en compte le contexte caribéen et afro-américain.



descendants<sup>3</sup> sont les auteurs? C'est là que réside le problème d'où est tiré le sujet que j'aborde dans un contexte qui est celui du Brésil et d'Haïti, afin de présenter la nouveauté de leur vision théologique.

## 2. Objectifs

Notre objectif général est de faire une comparaison conceptuelle entre l'expression brésilienne et celle haïtienne des théologies noires, à partir de l'analyse sociale, politique, économique, culturelle et religieuse des discours théologiques produits dans les deux pays et publiés par l'*Atabaque* et la CHR de 1986 à 2004, car

---

<sup>3</sup> « Afro-descendant » est un terme qui renvoie de façon générale à l'héritage africain des Noirs victimes de la traite d'esclave qui a débuté au XVI<sup>e</sup> siècle. Ce terme élargit le spectre de la participation de divers groupes ayant un lien avec leur origine africaine. Il renforce les termes « *Negro/Negra* » considérés comme plus limités et est entendu comme partie de la diaspora africaine. Sans vouloir réduire la définition de l'afro-descendance, nous nous appuyons sur certains ouvrages des sciences humaines et sociales, de théologie, d'histoire, etc., qui réfèrent aux origines africaines, au Brésil et à Haïti. Ces recherches font état du processus esclavagiste et de ses résultats. Les anthropologues ont été les premiers à s'intéresser à la question. Au Brésil, Raimundo Nina Rodrigues, par exemple, en fut un pionnier, son ouvrage des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle étant réédité. **Raimundo Nina RODRIGUES (1988)**, *Os Africanos no Brasil*, 7<sup>e</sup> éd., São Paulo (Brasilia), Universidade de Brasilia, 260 p.; **Edson CARNEIRO (1964)**, *Ladinos e Crioulos: Estudo Sobre os Negros no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 260 p.; **Roger BASTIDE (1967)**, *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Presses universitaires, 235 p.; **Pierre VERGER (1978)**, *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: Dos Séculos XVII a XIX*, Salvador, Corrupio, 450 p. (*Notes sur le culte des orixás et vodou à Bahia, la baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957, 378 p.); **ASET (dir.) (1980)**, *A História e a Fé do Povo Negro no Brasil e na Andina*, São Paulo, ASET, 72 p.; **Herbert S. KLEIN (1987)**, *A Escravidão Africana: América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 316 p.; **Clovis MOURA (1988)**, *Sociologia do Negro Brasileiro*, São Paulo, Atica, 434 p.; **Clóvis MOURA (1989)**, *História do Negro no Brasil*, São Paulo, Ática, 372 p.; **CEHILA (1995)**, *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e Caribe*, Petropolis, Vozes, 435 p.; **Elisa Larkin NASCIMENTO (1996)**, *Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 196 p.; **Antonio Aparecido da SILVA (dir.) (1998)**, *Existe um Pensar Teológico Negro?*, São Paulo, Paulinas, 172 p.; **Carlos CAROSO et Jeferson BACELAR (dir.) (1999)**, *Brasil, Um País de Negros?*, Rio de Janeiro, Salvador, Pallas, 284 p.; **Abdias do NASCIMENTO (2002)**, *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*, Salvador, EDUFBA/CEAO, 152 p.; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (dir.) (2004)**, *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 172 p. Parmi les ouvrages en Haïti qui font référence aux «origines africaines», on peut retenir : **Laennec HURBON (1987)**, *Comprendre Haïti : essai sur l'état, la nation, la culture*, Paris, Karthala, 174 p. ; **Frantz VOLTAIRE (1988)**, *Pouvoir noir en Haïti: l'explosion de 1946*, Mont-Royal (Québec), CIDIHCA, 1988, 393 p.; **Léon-François HOFFMANN (1990)**, *Haïti: couleurs, croyances, créole*, Port-au-Prince, Henri Deschamps et CIDIHCA, 326 p.; **CHR (1991)**, *Esclavage et évangélisation*, cahier 1, « Évangélisation d'Haïti 1492-1992 », Port-au-Prince, Le Natal, 105 p. ; **CHR (1992)**, *La révolution de 1791*, cahier 2, « Évangélisation d'Haïti 1492-1992 », Port-au-Prince, Le Natal, 123 p. Mais l'auteur qui a le plus mené la lutte en faveur des origines culturelles et religieuses du peuple haïtien au XX<sup>e</sup> siècle reste Jean PRICE-MARS.

leurs convergences et leurs divergences peuvent potentiellement apporter du neuf au développement de la réflexion noire, tout en tenant compte de la réflexion théologique noire développée sur le continent américain et en Amérique latine, en marquant aussi l'influence reçue de la théologie de la libération et de certains courants du continent africain. Cela m'amènera :

a) à analyser trois paradigmes de ces théologies noires : l'inculturation libératrice, le postcolonialisme et le pluralisme religieux (rencontre);

b) à montrer comment on les retrouve, en particulier dans le modèle du *quilombo* de la communauté noire brésilienne, qui est une forme alternative d'organisation sociale et de résistance politique, représentant leur caractère pluriculturel, et dans le modèle du *lakou* des Haïtiens (une convergence);

c) à faire ressortir les divergences entre les deux approches, en particulier dans leur quête de libération;

d) à contribuer à cette manière de théologiser en étudiant la voix des théologies noires en vue de renforcer leur articulation et comprendre leurs différences d'accent.

### **3. Hypothèses**

Les hypothèses qui soutiennent cette recherche sont les suivantes :

a) les théologies noires au Brésil et en Haïti seraient importantes sinon essentielles pour la vie des populations noires par le souffle de vie qu'elles leur apportent; elles demeurent peu étudiées dans les universités;

b) la rencontre Brésil-Haïti, dans cette comparaison, serait pertinente, sur le plan politique, pour ce qui est de la question de la théologie contextuelle, et sur le plan de l'inculturation, et une perspective de conversation entre les théologies noires dans les

contextes brésilien et haïtien montrerait à quel point il serait opportun de créer un réseau Brésil-Haïti à partir de la problématique des Noirs (convergences);

c) la théologie noire brésilienne serait plus culturalisée, tandis que la théologie noire haïtienne serait plus politisée; l'étude comparative des deux pratiques pourrait servir à leur articulation (divergences).

#### **4. Questions de méthodes**

Nous sommes donc en présence de trois paradigmes qui orientent les analyses : le paradigme de l'inculturation libératrice, le paradigme postcolonialiste ou anticolonialiste et le paradigme du pluralisme religieux.

Le paradigme de l'inculturation libératrice se définit par l'accent mis sur la nécessité d'assumer l'héritage africain des cultures afro-descendantes dans une perspective de sauvegarde et de valorisation des racines culturelles. Il repose sur le fait que les théologies afro-américaines sont nécessairement théologies de l'inculturation et inculturation des théologies. En effet, la réflexion théologique afro-américaine au Brésil et en Haïti assume un aspect historique et critique en assimilant les données de la culture et en établissant une relation entre foi et culture. Ce paradigme insiste sur l'évangélisation colonisatrice réalisée dans le passé et se veut être instigateur du projet d'une évangélisation libératrice. Le paradigme de l'inculturation libératrice permet de cerner le recours des théologies noires aux racines culturelles d'afro-descendance. Au Brésil, on joue sur cette culture afro-descendante dans le but de construire ce qu'on appelle l'attitude et la conscience noires. De même, l'expérience de rencontre des cultures d'origine africaine et européenne est fondamentale pour comprendre les théologies noires en Haïti. (Sur l'inculturation libératrice, voir ATABAQUE 1986 à 2004; CHR 1991 à 1999; ARRUPÉ, 1985; HURBON, 1988; VERDIER, 1991a; SILVA, 1992 et 1997; SMARTH, 1997; FRANÇA, 2000; BINA, 2002; MUNANGA, 2004; SOUSA JUNIOR, 2004.)

Le paradigme postcolonialiste ou anticolonialiste consiste en un mouvement d'autodétermination du peuple noir, qui conjugue la résistance et la libération comme une quête permanente de la justice. Ce mouvement vise essentiellement l'après-colonisation, c'est-à-dire l'émancipation de toute situation d'oppression, laquelle a existé dans le passé sous la forme de l'esclavage et existe encore aujourd'hui sous la forme de préjugés raciaux et de la discrimination qui maintient les Afro-descendants dans une pauvreté endémique où ils sont marginalisés. Ce postcolonialisme est d'abord un discours élaboré par un individu ou un groupe qui est partie prenante de la lutte. C'est ensuite une quête permanente de pleine liberté et de dignité dans une posture de solidarité. Il souligne le rôle d'activistes qu'assument les tenants du postcolonialisme dans la communauté intellectuelle et se définit par l'accent mis sur les effets de l'abolition de l'esclavage. Cette dimension politique se traduit par la défense et la promotion d'actions positives en réparation de tant de torts causés aux Afro-descendants. Cette démarche concerne les revendications sociopolitiques des populations noires : la question identitaire et ethnique; la question linguistique; la démarche solidaire et la question de l'altérité dans un processus d'écriture solidaire; le refus du racisme anti-noir; l'étude des structures de la colonisation et de la néo-colonisation ou postcolonisation; la perspective d'une communauté noire ou communauté afro-américaine; la conquête de la liberté; etc. Ce postcolonialisme afro-descendant est avant tout un refus de la situation d'appauvrissement et une élaboration d'un projet de libération, de changement, de justice qui vise l'instauration d'un nouvel ordre politique et socioéconomique. Ce nouvel ordre va dans le sens contraire du régime colonial. (Sur le postcolonialisme, voir ATABAQUE 1986 à 2004; CHR 1991 à 1999; NASCIMENTO, 1950 et 1982; FERNANDES, 1978; NOGUEIRA, 1985; MOURA, 1987; MUNANGA, 1999 et 2001; BAJEUX, 1999; HECTOR, 1999; DUBE, 2001; SILVA, 2004.)

Le paradigme du pluralisme religieux consiste à mettre en évidence une vision théologique qui prend en compte le sujet du dialogue avec les religions de matrices africaines très liées aux cultures afro-descendantes. Des chrétiens afro-catholiques et des chrétiens afro-évangéliques d'horizons différents reconnaissent que ces religions

de matrices africaines sont proches des pratiques religieuses et spirituelles des Afro-descendants. Ce paradigme va dans le sens d'une rencontre avec les racines culturelles et religieuses des Afro-descendants, en prenant en compte le vodou ou le *candomblé* comme religion, des religions non chrétiennes, mais présentes et enracinées dans la culture des populations noires du Brésil et d'Haïti. Il introduit une dynamique d'une rencontre dans une perspective de conversation qui tient compte du contexte multiculturel et pluriculturel du Brésil et d'Haïti, localisé dans les Amériques et les Caraïbes. C'est la démarche qui rend compte du cadre de la diversité de la communauté noire dans une perspective de complémentarité et d'ouverture. (Sur le pluralisme religieux, voir ATABAQUE 1986 à 2004; CHR 1991 à 1999; PRICE-MARS, 1973; HURBON, 1987; MUNANGA, 1989; BARROS, 1995; FRISOTTI, 1996; PIRES, 1997; SOUSA JUNIOR, 1998; DANROC et FRANÇOIS, 1996; JOINT, 1999; FRANÇOIS, 2003; SOARES, 2003; FILS-AIMÉ, 2004.)

## **5. Cadre conceptuel**

Le cadre conceptuel de la thèse est l'expression théologique des Afro-descendants du Brésil et d'Haïti. Les principaux acquis de la recherche ont amené vers cette formulation du cadre conceptuel. En cela, la recherche a tenu compte des analyses établies par d'autres chercheurs sur la réflexion théologique au Brésil et en Haïti. Certaines recherches nous mettent face à la théologie de la libération en Amérique latine et dans les Caraïbes. Elles comprennent la réflexion théologique comme reliée à une action politique transformatrice et comme un chemin de libération qui soutient un cadre conceptuel combinant leur positionnement politique. Le cadre conceptuel de cette thèse prend acte de leur démarche et propose de dépasser toute réduction à l'aspect politique. D'autres recherches prennent le chemin de rupture afin de souligner la particularité de la réflexion des Noirs. Ces analyses inspirent un cadre conceptuel basé sur une approche théologique qui propose une radicale rupture épistémologique de la dépendance de la théologie du Tiers-Monde par rapport aux théologies de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Notre recherche est sensible à l'attitude d'ouverture aux contributions diversifiées de l'élaboration théologique dans les deux contextes. C'est une position proche de celle de la

Botswanaise Musa Shomanah Wenkosi Dube qui propose l'hybridité comme option méthodologique (DUBE, 2001). Une option méthodologique qui respecte la dignité du peuple et sa culture.

## 6. Méthodologie inductive

La problématique des théologies noires brésiliennes et haïtiennes, dans les termes exposés dans notre recherche, sera abordée dans une herméneutique appelée « approche théologique inductive<sup>4</sup> ». C'est une manière de théologiser qui n'a pas ses assises seulement dans des concepts, mais qui repose sur des catégories théologiques spécifiques qui partent de l'expérience. Les recherches seront exécutées sous forme d'approche inductive et non déductive, car les théologies noires brésiliennes et haïtiennes racontent une histoire liée au peuple noir, parlent de sa vie, de son quotidien, des familles, des coutumes, etc. (ATABAQUE 1986 à 2004; CHR 1991 à 1999 ) Cette approche est inductive et non déductive parce qu'elle s'appuie avant tout sur l'engagement comme premier acte théologique introduisant dans la réflexion la pratique historique et le contexte sociohistorique.

La méthodologie représente un grand défi dans la *teologia negra* et dans la théologie haïtienne<sup>5</sup>. Le défi d'aller au-delà des particularités géographiques en Amérique latine et dans les Caraïbes; d'asseoir des bases épistémologiques propres à une réflexion théologique tournée vers les réalités afro-descendantes; de maintenir l'option pour ne pas qu'elle s'articule seulement autour de concepts ni de la spéculation métaphysique; de raconter une histoire liée au peuple noir, de parler de sa vie, de son quotidien, de sa famille, de ses coutumes, etc.; d'explicitier des catégories théologiques spécifiques qui révèlent le visage noir du Dieu de la vie dans une vision du monde propre à cette réalité. Les théologues et théologues du Brésil et d'Haïti ont observé l'importance de définir une méthodologie théologique propre qui accepte

---

<sup>4</sup> L'expression « approche théologique inductive » est employée pour indiquer que la démarche de réflexion part de ce qui est vécu concrètement dans les milieux observés et insiste sur cela.

<sup>5</sup> Ces théologies noires nous interpellent à réfléchir sur leur capacité d'accueil et de solidarité des communautés noires, caractéristique qui constitue un charisme de leur aspiration à la liberté et à la dignité, opposée à l'esclavage, au racisme, à la discrimination, à la marginalisation, à l'exclusion et au préjugé.

les apports d'autres sciences humaines (anthropologie, sociologie, etc.) et permet de théologiser, ayant comme point de départ les populations noires<sup>6</sup>. C'est une méthodologie inductive.

Qu'est-ce qu'une méthode inductive? C'est celle qui ne part pas des concepts, mais de la réalité concrète. Cette méthodologie qui permet à la réflexion de partir des indigènes se doit d'être historique et critique en assimilant les données des expressions culturelles du peuple Noir.

La particularité de cette méthode trouve son application au Brésil dans la réflexion du théologien brésilien Marcos Rodrigues da Silva qui indique que les théologies noires, au-delà des particularités géographiques en Amérique latine et dans les Caraïbes, possèdent des bases épistémologiques propres, à l'instar de la théologie de la libération qui utilise une méthodologie propre, et se comparent à la réflexion théologique tournée vers les réalités autochtones et métisses (SILVA, 1998). Les théologiens afro-brésiliens, pour rendre compte de la diversité de leur contexte (du catholicisme, des évangéliques de plusieurs dénominations, des religions de matrices africaines, etc.), mettent en évidence une herméneutique de *convivência* (vivre ensemble) (SILVA, 1998). Les théologies noires brésiliennes et haïtiennes optent pour ne pas s'articuler seulement autour de concepts ni autour de spéculations métaphysiques, mais racontent une histoire liée au peuple noir, parlent de sa vie et de son quotidien. Cette option conduit à des catégories théologiques spécifiques qui révèlent le visage noir du Dieu de la vie dans une vision du monde propre à cette réalité. Elles utilisent des catégories comme : *quilombo*, *Axé*, *Mae Terra*, *candomblé*, *lakou*, *kreyòl*, *Bondye Granmèt*, *vodou*, *Nèg Dayiti*, *afro-descendance*, etc. Dans le parcours de la réflexion théologique au Brésil et en Haïti, des assises ont été élaborées pour présenter une lecture différenciée dans l'interprétation de cette théologie par les Noirs en raison de leurs particularités historiques. Cette activité va dans le sens d'une

---

<sup>6</sup> Dans le développement du mouvement de la négritude, Langston Hugues, Aimé Fernand David Césaire, Jacques Stephen Alexis, Abdias do Nascimento, Jean Price-Mars ont ouvert le chemin à cette spécificité.

récupération des expressions culturelles des origines africaines. Cette approche considérée comme innovatrice ne cherche pas à fixer une date sur la réflexion, mais à mettre en évidence la pertinence des Noirs au Brésil et en Haïti. Notre recherche, étant un acte second, c'est-à-dire une analyse qui reprend et soutient l'approche de ces théologiens concernés, adopte, à son tour, cette méthodologie inductive. En ce sens, le lien entre acte second et théologie inductive semble être l'impératif de l'implication des théologiens aux activités du mouvement noir d'où son discours trouve sa source, sa motivation et sa signification.

### **7. Méthode voir-juger-agir**

Notre recherche relève l'application de la méthode voir-juger-agir dans la réflexion afro-brésilienne et haïtienne. Dans leurs analyses, certains auteurs suivent un schéma ternaire comme fil conducteur : une lecture de la conjoncture, suivie par une lecture de foi sur les données concrètes mises en présence pour proposer des pistes de rencontre, de célébration, de solidarité, etc. (ATABAQUE 1986 à 2004; CHR 1991 à 1999; SILVA, 1997 et 2004.) Selon eux, cette démarche méthodologique doit permettre l'inculturation parce que la réflexion est déterminée par les cultures. Les difficultés rencontrées le plus souvent sont de définir ces cultures riches en diversité. Cette démarche liée à l'attitude postcolonialiste a jadis permis aux anciens esclaves de mettre en œuvre une stratégie en prenant les chemins d'une histoire de lutte, de négociations et de conflits que ces femmes et hommes noirs ont dû emprunter afin de maintenir leurs identités. L'esprit d'interprétation est celui qui renvoie aux ancêtres.

### **8. Interprétation féministe**

L'interprétation féministe est aussi employée comme méthode par des théologiennes du Brésil et d'Haïti et est essentielle pour les contextes brésiliens et haïtiens. Les théologiennes féministes noires présentent une démarche particulière en complémentarité avec la méthode inductive. En plus de l'induction, elles mettent au centre des préoccupations la situation concrète des femmes, certaines triplement discriminées en tant que femmes, Noires et pauvres. La pertinence du genre dans les



réflexions afro-féministes s'exprime comme une protestation d'existence, comme une revendication de justice et comme une fonction critique permanente. Ainsi, la prise de parole des femmes au sein de la réflexion confirme un aspect constitutif de la production théologique noire et élargit les horizons des théologies noires.

Pour Silvia Regina de Lima e Silva, cette approche suit des phases dans l'expérience afro-brésilienne (SILVA, 1997). La première est celle de la découverte des femmes comme sujet historique opprimé. La deuxième consiste en la féminisation des catégories en théologie et la dernière phase est celle de relever le défi de repenser les questions des identités féminines (théologique, anthropologique, cosmologique, etc.). Silvia Regina de Lima e Silva partage avec Sonia Querino dos Santos la démarche afro-féministe qui valorise la corporéité (SILVA, 2004; SANTOS, 2004).

Kesta Occident et Élisabeth Tassel, en abordant justement le thème de la présence des femmes dans la théologie de la libération, voient cette démarche comme un moyen d'assumer l'option pour les femmes pauvres et faire apparaître dans la théologie l'autre côté de l'expérience humaine (OCCIDENT, 1997; TASSEL, 1997). Leur analyse permet de comprendre que l'approche féministe, dans le sens de la réflexion théologique afro-descendante, confère à la méthodologie inductive la faculté de mettre en évidence la pertinence du partenariat entre les femmes et les hommes afro-descendants. Cette perspective est vue par Kesta Occident comme une porte ouverte sur l'avenir de la pensée noire (OCCIDENT, 1997).

## **9. Méthodologie appliquée dans la thèse**

Voici les éléments de notre démarche: nous commençons par effectuer une lecture, dans le sens d'une pré-lecture ou lecture préparatoire (préalable) de façon à identifier et à délimiter les sources dans une première étape. Puis, nous procédons à la délimitation des sources. Le choix du corpus prend en compte les publications consacrées aux théologies afro-américaines. Nous limitons la recherche, spatialement, au Brésil et en Haïti, et, temporellement, à la période allant de 1986 à

2004. L'argument soutenu à partir du résultat des recherches est le suivant : depuis les années 1930 ou même avant, la militance noire existait au Brésil et en Haïti, mais les productions étaient réduites dans le domaine de la théologie. Il en est de même durant les décennies suivantes jusqu'aux décennies de 1970-1980 où la militance s'est intensifiée et la production théologique lancée, puis consolidée avec le Centre *Atabaque* et les consultations. La publication du résultat des consultations eut lieu successivement en 1986, 1995 et 2004, tandis que la publication des cahiers de la CHR va de 1991 à 1999. Ces productions, sous la plume de plusieurs co-auteurs, mettent en scène une diversité de positions et de points de vue sur des théologies noires en matière d'identité et de racines culturelles dont ce travail aura l'occasion de rendre compte. La recherche sur ces différentes théologies afro-américaines sera liée principalement à l'actualité ou au passé récent, tel qu'il est présenté dans les ouvrages du Centre *Atabaque* de culture noire et théologie et de la Conférence haïtienne des religieux parce que c'est justement à partir de ces années et dans ces publications sélectionnées qu'apparaissent plus nettement des discours écrits de plus en plus consistants qui sauvegardent des siècles de réflexion (ATABAQUE 3). En ce sens, après des lectures préalables, l'étude fait état des réflexions d'une partie de la diaspora africaine qui éclairent et renforcent la vaste littérature produite sur ce sujet par des Noirs depuis le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles, dont la synthèse nous sert d'entrée dans l'actualité et dont l'accès difficile à cette littérature est aussi tenu en compte. En effet, les apports de la culture africaine au Brésil n'ont commencé à être reconnus qu'à partir de l'abolition de l'esclavage à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (MUNANGA, 1986). En ce sens, il faut compter une déficience historique de données à propos des peuples africains qui sont venus au Brésil.

Nous lisons les textes comme une unité, avec comme référence l'hypothèse des trois paradigmes orientant nos recherches. Notre choix du corpus repose sur le postulat selon lequel ces publications représentent l'actualité et la complexité du discours théologique afro-américain au Brésil et en Haïti de 1986 à 2004. Dans la mesure où d'autres textes à l'extérieur du corpus apporteront un éclairage supplémentaire, nous y ferons référence.

Au stade de la lecture, nous soulignons des catégories ou des termes qui peuvent constituer un cadre conceptuel qui sont analysés dans la deuxième partie de ce travail aux chapitres cinq et six. Enfin, nous élaborons un résumé et une synthèse, pour terminer par une thématization.

Cette démarche rend compte de la problématique, car on relève des thèmes subséquents des théologies afro-descendantes en mettant en évidence l'exposé synthétisé du discours théologique des Noirs. Il est opportun de signaler que, dans ces discours théologiques, on prend en compte autant les aspects anthropologiques ou culturels que ceux sur la question politique en général.

L'élaboration sera menée en trois parties qui comprennent neuf chapitres : la première se meut dans l'horizon de la problématique sociale et culturelle des deux contextes, la seconde se penche sur les trois paradigmes pour relever des convergences et des divergences, afin de parvenir à des résultats qui s'ouvrent sur des perspectives, la troisième consiste à interpréter les résultats obtenus.

## **10. Stratégies méthodologiques**

Ce discours n'inclut pas les expressions théologiques protestantes évangéliques, alors que leur influence est reconnue. Notre stratégie tient compte des positions qui cohabitent au niveau du discours dans ces contextes étudiés. Cette recherche adopte un positionnement conscient face à l'eurocentrisme et face au centralisme étasunien, tout en proposant un avancement dans le domaine de la réflexion théologique noire.

La table des matières de la thèse suit notre méthode de lecture qui a comporté un ensemble de procédures regroupées principalement en trois étapes pour l'analyse de contenu. La démarche a consisté à affecter les éléments du corpus aux listes de catégories identifiées précédemment et à procéder ensuite à des décomptes. La catégorisation ou le codage du corpus correspond à la thématization – moment de la

réduction des données. C'est une démarche de construction d'un processus de thématisation faite à partir des catégories relevées et des grands thèmes soulevés.

La codification du contenu a consisté à repérer des mots clés (choix de termes), à cerner l'intérêt des auteurs pour certains thèmes en relevant la fréquence qui quantifie l'apparition de chaque sujet, protagoniste ou intervenant, et en tenant compte de chaque communication. Au fil de l'analyse, différentes informations ont été recueillies et regroupées, afin d'enrichir notre approche de manière à disposer de catégories plus pertinentes et plus satisfaisantes au regard des critères d'une analyse de contenu.

## **11. Plan de la thèse**

La première partie consiste à présenter sous forme de recension bibliographique le contexte de l'écllosion de cette réflexion théologique afro-américaine au Brésil et en Haïti. Elle comprend quatre chapitres.

Le premier chapitre présente les théologies noires au Brésil. En procédant à une certaine recension bibliographique des publications de l'*Atabaque* et d'autres parus par ailleurs, il sera possible d'identifier les options méthodologiques et les aspects qui inspirent cette façon noire de tenir un discours théologique. Ce chapitre dresse un panorama historique à partir des textes existants. C'est une recension qui permettra de retracer et de situer le discours des théologies afro-brésiliennes (BASTIDE, 1967; VERGER, 1978; ASETT, 1980; ATABAQUE 1986 à 2004; RODRIGUES, 1988; MOURA, 1989; CEHILA, 1995; MUNANGA, 1996, SOUSA JUNIOR, 2004; CARVALHO, 2005; THEODOR, 2008).

Dans notre optique, cette histoire de la population noire au Brésil peut être divisée en trois parties : ses origines en Afrique; la lutte pour l'abolition de l'esclavage des Noirs; la période après l'esclavage. Ces points de repère relèvent d'un travail *d'échafaudage*, car les livres de l'histoire officielle ne mentionnent point l'histoire des Afro-Brésiliens si ce n'est que pour les décrire comme des descendants

d'esclaves; il incombait aux militants et théologiens noirs d'exposer la pertinence de leurs identités culturelles et religieuses en soulignant les apports de l'héritage africain. D'où l'importance de présenter ce parcours afro-descendant depuis les origines en Afrique jusqu'aux quilombos.

Le chapitre deux met en contexte une réflexion théologique qui prend en compte les Noirs en Haïti. C'est la voie choisie afin de mieux comprendre les fondements, le contenu et l'évolution des expressions haïtiennes des théologies noires. Les références utilisées dans ce chapitre sont principalement les discours publiés par la CHR de 1986 à 2004. Cependant, bon nombre d'auteurs cités débordent du cadre de cette période parce qu'il est important de retracer l'origine de ce qui correspond au discours actuel.

Cette histoire peut être divisée en quatre ou cinq périodes, selon les événements considérés comme majeurs par la plupart des historiens et auteurs consultés (MORAL, 1970; DORSAINVIL, 1971 ; FOUCHARD, 1972 ; ROUMAIN, 1972; HURBON, 1987; CEH, 1988 ; HOFFMANN, 1990 et 1995; CHR, 1991 à 1999; SOUFFRANT, 1992 ; LAURENT, 1992 ; NERESTANT, 1994 ; ARMAND et PAZZIS, 1997 ; HECTOR, 1999; JOINT, 1999; PRICE-MARS, 2001; BLOT, 2002; FRANÇOIS, 2003; PRÉVAL, 2008) : la période précolombienne, colombienne et espagnole, en parallèle avec l'histoire des origines africaines des esclaves; la période coloniale et révolutionnaire des luttes contre l'esclavage imposée par la France; la période de l'indépendance et de la lutte pour la reconnaissance de l'État haïtien; la période de l'occupation américaine considérée comme une gifle à l'honneur du pays et la période contemporaine.

Le fil conducteur de cette lecture est l'hypothèse qui oriente les recherches pour cette thèse, celle d'une théologie politisée qui nous situe dans un contexte de pays appauvri aux prises avec des questions socio-économico-politiques que les discours doivent assimiler. La lecture des textes haïtiens trouve aussi une base d'interprétation dans la rencontre du catholicisme avec les religions de matrices

africaines, perspective incontournable pour la théologie en Haïti qui ouvre en même temps aux questions culturelles et linguistiques. Ce chapitre comprend cinq subdivisions et traite du discours féministe.

Le chapitre trois contextualise les théologies noires au Brésil et en Haïti dans leurs liens avec les théologies noires en Afrique. Deux catégories détermineront cet intérêt brésilien et haïtien : la diaspora, dans le sens de descendance africaine hors de l’Afrique, et l’héritage, renvoyant aux racines religieuses et culturelles des descendants dont les sources sont en Afrique. Étant donné que les discours des théologiens noirs remontent aux origines africaines des Afro-Bréiliens et des Afro-Haïtiens, la thèse fera état d’une lecture de ces auteurs africains. On pourra observer que des protagonistes de tous les horizons contribuent aux représentations et aux expressions de cette africanité qui permettent de contextualiser la diaspora noire par rapport à l’Afrique sous différents aspects (économique, culturel, politique et religieux, etc.). L’interrogation sur la compréhension de la théologie africaine est une manière de se rapprocher d’une élaboration théologique qui peut inspirer ces Afro-descendants à leur tour : comment la réflexion théologique s’est-elle située par rapport aux précurseurs et quelles sont les implications du projet de la négritude?

Le chapitre quatre met en relief les Africains-Américains du Nord qui ont développé au XX<sup>e</sup> siècle la *Black Theology*. Dans le but d’appréhender les données sur cette *Black Theology*, la thèse présente quelques aspects des théologies noires aux États-Unis. Par leur histoire, les protagonistes nord-américains ont fait progresser le débat sur l’identité de la négritude, sur le postcolonialisme, ainsi que sur la question féministe. Leur implication dans les mouvements noirs à tous les niveaux constitue une expérience remarquable qui est souvent présentée comme un exemple ou une référence. C’est pourquoi il sera important de rapprocher ces différents courants de la réflexion théologique noire du Brésil et d’Haïti (TNB, TNH) pour relever les influences mutuelles. Dans ce chapitre, seulement quelques aspects de leur discours sont examinés en vue de signaler les productions étasuniennes et d’indiquer leur influence. Cette démarche situe les théologies noires brésiliennes et haïtiennes

dans un ensemble théorique plus vaste et justifie la nécessité d'exprimer leur théologie, que celle-ci s'appelle « théologie afro-descendante », « théologie noire », « théologie à partir des Noirs », « théologie de la négritude », « théologie des Noirs », « théologie afro-américaine », etc.

La deuxième partie de la thèse consiste en une étude des textes en vue de retrouver l'expression des trois paradigmes dans ces théologies noires : l'inculturation libératrice, le postcolonialisme et le pluralisme religieux (rencontre). Elle comprend deux chapitres et des sous-chapitres. Les chapitres cinq et six et leurs sous-chapitres présentent l'analyse du corpus afro-brésilien et haïtiens. La méthodologie utilisée à partir de la grille d'analyse de contenu met en pratique la technique d'analyse des données qualitatives des discours afro-descendants dans les documents choisis. Au sein de cette analyse sociopolitique, économique, culturelle et religieuse des discours théologiques, nos choix de catégories s'établissent à partir des indices de fréquence de ces catégories dans les textes analysés.

La troisième partie présente une analyse et une interprétation des résultats des recherches. Dans cette section est présentée une douzaine de points de convergence et de divergence des théologies afro-américaines au Brésil et en Haïti. Il s'agit des aspects communs relevés dans le contenu analysé de la deuxième partie de cette thèse.

Cette recherche montre, entre autres choses, que la démarche pour sauvegarder un héritage culturel d'Afro-descendant constitue leur aspect principal de convergence. On observera, en même temps, que les approches afro-brésiliennes et afro-haïtiennes concernant l'héritage culturel sont divergentes. Par ailleurs, on remarquera chez les auteurs une attitude postcolonialiste qui consiste à promouvoir un changement politique dans leur société.

Toutefois, on relèvera encore des divergences d'approche, bien qu'il existe une convergence de points de vue, car l'histoire du Brésil et d'Haïti est traversée par

une période de colonisation du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. La convergence se situera aussi dans leur démarche de solidarité, de résistance contre l'oppression socio-économico-politico-religieuse et culturelle, de dialogue interreligieux, etc. L'interprétation qui s'ensuivra replacera la compréhension du contenu étudié dans le contexte des trois paradigmes en vue de l'infirmité ou de la confirmation des hypothèses de la recherche.



## PREMIÈRE PARTIE : RECENSION BIBLIOGRAPHIQUE OU ÉTAT DE LA QUESTION

### CHAPITRE 1

#### Le contexte des Afro-Brésiliens

##### 1.1 Depuis les origines en Afrique jusqu'aux *quilombos*

La question des théologies noires au Brésil passe par son héritage africain (histoire, cultures, religions, etc.), qu'il faut prendre en compte. À cet effet, les particularités de l'Afrique sont des aspects fondamentaux à étudier. D'où viennent les Noirs du Brésil? Pour en comprendre les enjeux et répondre à cette interrogation, les théologies afro-brésiliennes s'appuient sur des études sur le parcours du trafic des esclaves et sur le développement économique du Brésil à partir de l'exploitation de la canne à sucre, du coton, du café et du cacao<sup>7</sup>. La trajectoire esclavagiste renvoie principalement à l'Afrique atlantique. Dans le scénario de l'action des négriers avec les peuples africains de diverses ethnies et de traditions culturelles différentes (bantoue, nago, gégé, igbo, etc.), on fait état de sept langues bantoues et d'une pluralité de dialectes dont on remarque des traces dans certaines régions du Brésil. L'anthropologue Kabengele Munanga soutient que « le Noir africain résista au Brésil et contribua à la formation de la culture brésilienne actuelle » (MUNANGA, 1989). Nombreux sont les auteurs préoccupés par la transplantation de population qui s'est opérée durant la période coloniale de 1500 à 1822 et durant la période impériale de 1822 à 1889, où se repère l'héritage historique de l'esclavage (MOURA, 1989). Il est intéressant de noter que ces informations apparaissent dans le texte d'un théologien noir du Brésil, publié dans les cahiers de la CHR en Haïti. José Maria Pires, qui traite du thème de la perte de l'identité religieuse, déclare :

*Leur [des Noirs] culture a joué un rôle important dans la formation de la « brésilité » [...]. La société brésilienne, malgré le racisme, n'arrivait pas à*

---

<sup>7</sup> On trouve des références diversifiées sur ce sujet. Des auteurs en parlent durant trois consultations sur les théologies noires au Brésil : ASETT-CEDI, 1986; ATABAQUE, 1997; PIRES, 1997; SILVA et SANTOS, 2004; SILVA, 2004. D'autres ouvrages permettent une lecture de ces événements : BASTIDE, 1967; VERGER, 1978; ASETT, 1980; RODRIGUES, 1988; MOURA, 1989; CEHILA, 1995; SILVA, 1998; SILVA, 2000; SOARES 2003.

*éviter la transmission par la « mère noire » de la culture africaine grâce au lait qui nourrissait les nouveaux-nés du Seigneur blanc. L'Afrique est présente dans les coutumes, la nourriture, la peinture et la façon d'aimer du Brésilien (PIRES, 1992, p. 101).*

L'autonomie dans la subsistance serait une des traces de la « résistance héroïque des *Quilombolas* qui représente une page intéressante de la lutte de libération des opprimés » (PIRES, 1992, p. 104). En reconnaissant le « *terreiro*, comme l'autre grande dimension de la culture africaine transportée en Amérique » (PIRES, 1992, p. 105), l'auteur énumère certains aspects de cette tradition qui soulignent la pertinence des identités culturelles et religieuses des Noirs.

Pour Munanga, Moura, Pires et tant d'autres penseurs afro-brésiliens, le continent noir africain, son héritage et ses histoires sont incontournables pour comprendre le contexte brésilien. Les théologies noires brésiliennes font référence à l'histoire générale des pays africains qui ont fourni des esclaves (MUNANGA, 2007). Au Brésil, l'essentiel du travail de recherche sur la diaspora noire en rapport à l'Afrique sous différents aspects (économiques, culturels, politiques, religieux, etc.) ne se limite pas à une spéculation académique, mais renforce surtout les identités des Afro-descendants. Ce passé des Noirs est marqué par la résistance et par un projet historique:

*Le Noir esclave était réaliste. Les plans qu'il concevait pour sa libération n'étaient pas tout simplement un retour au passé; il s'agissait de chercher son identité [...]. Les bases du projet noir avaient comme objectif la liberté, la terre pour travailler et l'autonomie. Dans tous les pays où l'esclavage régnait, le Noir a cherché surtout et à tout prix la liberté [...] (ASETT, 1980, p. 13 et 15)<sup>8</sup>.*

Les Noirs opprimés affichaient une identité inclusive. Tout en maintenant l'intégrité de leurs racines culturelles et religieuses, ils assumaient les richesses de

---

<sup>8</sup> «O negro escravo era realista. Os planos que concebia para sua libertação não era simplesmente uma volta ao passado; tratava de buscar a sua identidade [...] As bases do projeto negro tinham como objetivo a liberdade, terra para trabalhar e autonomia. Em todos os países onde reinava a escravidão, o negro buscou sobretudo e a todo preço a liberdade [...] »

celles des peuples qu'ils rencontraient sur le continent américain. Des données historiques font mention d'une pratique constante de solidarité dans le but de recouvrer leur liberté<sup>9</sup>. En effet, ces hommes et ces femmes noirs qui se sont solidarisés contre l'ennemi commun, l'esclavage, constituent une des composantes du contexte multiculturel et pluriculturel du Brésil. Mais les apports de la culture africaine au Brésil n'ont commencé à être perçus qu'à partir de l'abolition de l'esclavage, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, après que la richesse du Brésil colonial et impérial fut construite par les mains des Noirs rendus esclaves, l'extinction légale de toute forme de travail esclave dans le pays a projeté la population noire dans une condition précaire d'existence. Faute de mesure d'insertion, la discrimination n'a pas favorisé la préservation de l'héritage africain de la tradition afro-brésilienne. De plus, pour en cacher les tâches, une bonne partie des documents existant sur l'esclavage a été détruite, ce qui engendre une grande déficience historique sur les données des peuples africains arrivés au pays. Raimundo Nina Rodrigues et tant d'autres auteurs ont scruté cette réalité (BASTIDE, 1967; VERGER, 1978; ASETT, 1980; PIRES, 1997; MOURA, 1989; SOARES 2003; SOUSA JUNIOR, 2004). Malgré les préjugés contre les Noirs, Rodrigues est parti de leurs lieux d'origine pour expliquer la présence des Africains au Brésil (RODRIGUES, 1988). En effet, à la suite de ses études, il y a un appel à la reconnaissance des apports de la culture africaine perceptible chez beaucoup de ces auteurs. On observe que les esclavagistes utilisaient une méthode qui consistait à provoquer une rupture avec le passé du Noir devenu esclave. Cette pratique esclavagiste perdue dans le temps et fait encore l'objet de l'indignation des Afro-descendants dans leurs efforts pour construire l'Afrique de leur rêve à travers les *quilombos*. Toutefois, si, dans les débuts, ils maintenaient l'espoir d'un retour en Afrique, cela s'est transformé par la suite en une résistance au système esclavagiste. Pour ce qui est des théologies noires au Brésil, l'élément sociopolitique, au sens d'un combat contre un système établi, se situe dans la lignée des revendications anti-esclavagistes qui luttaient aussi contre ce genre de système (ATABAQUE, 1992). Par exemple, l'Institut du Noir (IN) constitue une référence dans le développement d'un

---

<sup>9</sup> BASTIDE, 1967; VERGER, 1978; ASETT, 1980; CEHILA, 1995; SOUSA JUNIOR, 2004.

travail d'intervention au Brésil (São Paulo) auprès des agents de pastorale des Noirs (APN). Cette initiative fournit un portrait de la négritude brésilienne.

Le 13 mai 1888, un document, connu sous le nom de *Lei Áurea*, fut signé. Il déclarait libre tous les esclaves du Brésil. Cependant, la situation des millions d'Afro-descendants du pays reste jusqu'à nos jours défavorable (THEODOR, 2008). Selon une explication du professeur Kabengele Munanga:

*La loi de 1888, en supprimant l'esclavage, n'a pas été accompagnée de mesures qui puissent préparer les ex-esclaves et leurs descendants à entrer dans le monde libre. De telles mesures auraient constitué le début de ce que nous appelons aujourd'hui des politiques publiques au bénéfice de la population noire. Les Noirs, formellement libres, ont vécu désemparés, sans aucune garantie d'assistance obligatoire et sans les possibilités de profiter des occasions offertes par l'institution du travail libre (MUNANGA, 1996, p. 82).*

En effet, près d'un siècle plus tard, des recherches sur le racisme structurel dénoncent le fait que, sur 10 personnes pauvres au Brésil, 7 sont des Noirs. José Jorge Carvalho présente des recherches quantitatives des plus détaillées, extensives et complètes qui aient jamais été produites jusqu'ici sur l'effet de la condition raciale dans les trajectoires individuelles, familiales et collectives au Brésil, synthétisant même la série historique des recensements populationnels du XIX<sup>e</sup> siècle (CARVALHO, 2005, p. 21). En croisant des indicateurs socioéconomiques (revenu, emploi, scolarité, classe, âge, situation familiale), des régions avec leur caractère racial, au cours de plus de 70 ans (depuis 1929), des chercheurs de l'Institut de recherche économique appliquée (IPEA - Instituto Pesquisa Econômica Aplicada), un institut qui appartient au ministère de la Planification du gouvernement brésilien (Ministério de Planejamento do governo Federal do Brasil), arrivent à la conclusion irréfutable qu'au Brésil, la condition raciale est systématiquement un facteur de privilège et d'avantages pour les Blancs et de désavantages et d'exclusion pour les Noirs (*pretos e pardos*). Voici quelques données qu'ils relèvent:

- La population brésilienne s'élève à environ 180 millions de personnes; la population est noire dans une proportion de 47 %, 84,6 millions, avec 7 % de *pretos* et 40 % de *pardos*;
- 25 millions d'êtres humains au Brésil vivent sous le seuil de la pauvreté, condition définie comme ceux qui ne consomment pas la quantité minimum de calories recommandée par l'ONU. De ces 25 millions, 70 % sont des Noirs;
- 58 millions de Brésiliens vivent dans la pauvreté (soit un minimum de 200 R\$ (reais) environ 100 dollars par mois); de ceux-là, 63 % sont des Noirs;
- Au sujet de la distribution des revenus : parmi les 10 % les plus pauvres, 70 % sont des Noirs et 30 % sont des Blancs. Des 10 % plus riches, 85 % sont des Blancs et 15 % sont des Noirs (CARVALHO, 2005).

À partir de ces données, on conclut qu'au Brésil, la pauvreté a, en général, une couleur : celle des Noirs. En outre, les plus misérables parmi les misérables brésiliens sont des Noirs. Parallèlement au noircissement de la pauvreté, il y a évidemment le blanchissement de la richesse. D'autres données indiquent les inégalités entre les Noirs et les Blancs selon leur âge (*faixa de nascimento*) :

- La pauvreté atteint 51% des enfants brésiliens, mais l'indice est beaucoup plus haut pour les enfants noirs (65 %) et beaucoup plus bas pour les enfants blancs (38 %);
- Pour 100 enfants blancs en situation de pauvreté, il existe 170 enfants noirs dans une situation identique;
- De 7 à 14 ans, le pourcentage de pauvres chez les Blancs est de 33 %, alors qu'il est de 61% chez les Noirs;
- De 15 à 24 ans, 47 % des Noirs et 24 % des Blancs vivent dans la pauvreté (CARVALHO, 2005).

Ces chiffres montrent une situation chronique de misère chez les Noirs, depuis leur naissance.

Cette différence ne découle pas seulement du niveau des revenus, mais aussi de la discrimination raciale. Pour soutenir cette relation entre la couleur et la pauvreté, entre la couleur et la richesse, les chercheurs de l'IPEA ont observé des enfants de 11 à 14 ans, de sexe masculin, appartenant au groupe des 25 % plus pauvres au Brésil. Parmi les garçons blancs de ce groupe, 44,3 % suivent la deuxième phase du cours primaire, alors que chez les Noirs du même groupe, 27,4 % ont suivi cette phase. La conclusion est claire : être Noir au Brésil signifie avoir moins d'accès à l'éducation que les Blancs.

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, selon ces mêmes données, l'éducation au Brésil s'est constamment améliorée sans modifier la différence entre les Noirs et les Blancs. Le discours théologique des Noirs pose des questions, à savoir quoi faire avec cette différence : la maintenir ou la réduire, et comment? Des actions affirmatives seraient nécessaires pour promouvoir l'égalité raciale (*cf.* ABPN/NEAUFSCar/CERTD).

En ce sens, le statut de l'égalité raciale est la plus grande revendication devant l'intolérance historique de l'État au détriment des populations afro-descendantes<sup>10</sup>, une exclusion qui s'étend depuis l'époque coloniale et qui s'est poursuivie jusqu'au développement actuel du capitalisme néolibéral. Ce n'est pas un fait anodin que le Brésil ait été un des derniers pays à abolir l'esclavage. Le geste fut davantage une décision juridique et politique que sociale, car après l'abolition, les esclaves, exploités et dépouillés, n'ont pas connu des conditions favorables pour leur survie. Ce qui explique qu'un siècle plus tard, le pays est classé par le programme des Nations

---

<sup>10</sup> Le statut de l'équité raciale vise la garantie des droits humains et des intérêts des Afro-Brésiliens. Il renforce l'application de la constitution fédérale du Brésil qui propose des dispositions transitoires dans son article 68 : «*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.*» (*Aux descendants des communautés des quilombos qui habitent sur leurs terres, il est reconnu la propriété définitive, l'État doit leur émettre les titres respectifs*). Cette loi a fait son chemin. En 2003, le Décret présidentiel 4887/03 établissait une politique nationale en faveur des communautés *quilombolas*. Les Lois 10639 et 11645 traitent du domaine de l'éducation, et il existe aussi une convention internationale, celle 169 de l'OIT. Les détracteurs des Afro-Brésiliens défendent l'idée que le Mouvement des communautés *quilombolas* menace la paix de la société et le droit à la propriété. Leurs propositions de lois, PDL 44/07, PEC 190, ADI 3239/04, veulent restreindre ou même annuler les acquis des Noirs.

unies pour le développement (PNUD) pays moyen en indice de développement humain (IDH), en raison de l'inégalité dénoncée.

Ces revendications sont aussi menées lors de la journée nationale de la conscience noire, instituée par les communautés noires du Brésil depuis le 20 novembre 1978. Cette date rappelle l'assassinat en 1695 de *Zumbi dos Palmares*, symbole de la résistance noire contre l'esclavage. Les Noirs du Brésil ont comme héros la figure charismatique de *Zumbi dos Palmares*, considéré comme le principal leader du *Quilombo de Palmares* au XVII<sup>e</sup> siècle. L'expérience de *Palmares* est aussi considérée comme le plus grand rêve de liberté et de dignité, car pour ces Afro-Bréiliens, célébrer ce personnage, c'est affirmer leur conscience d'appartenir à l'héritage africain qui va au-delà des traces ethniques, mais implique une recherche constante de dignité. Cependant, cette commémoration n'est rappelée que dans moins de 10% des villes du pays, 350 villes du pays selon le Secrétariat spécial de politiques de promotion de l'égalité raciale (SEPPPIR). Si, pendant la période coloniale, des activités sociales ou religieuses des Noirs se passaient dans les fraternités, les *congadas*, les *quilombos*, et les *terreiros*, à notre époque, de plus en plus d'organisations officielles voient le jour. José Maria Pires écrit :

*Le Terreiro et le Quilombo qui, dans le passé, conservaient l'identité des esclaves noirs, sont maintenant source d'inspiration pour les masses d'aujourd'hui qui luttent pour avoir une place dans la société moderne. Dans le Terreiro, chaque Noir était une personne, il avait un nom, une histoire, une famille, des ancêtres; chacun était consacré à un Orixà qui se manifestait en lui. Dans le Quilombo, les Noirs s'organisaient comme des personnes libres avec des devoirs et des fonctions qui visaient le développement de la communauté noire (PIRES, 1992, p. 107).*

Des Afro-Bréiliens catholiques ont mis sur pied une pastorale afro-brésilienne (PAB, 13 novembre 1996) régie par un document d'études qui soutient ce que la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) avance :

*La tradition culturelle afro-religieuse trouve dans la communauté la plus grande expression de sa vivacité. Les travaux, les fêtes, les activités*

*religieuses, tout est lié à la participation de la communauté. Dieu se manifeste dans les expressions communautaires (CNBB, 2002, nos 31 et 33).*

Pour se solidariser avec le peuple noir, marquer l'acte de l'abolition de l'esclavage et discuter de la mémoire historique du pays, une campagne de fraternité (CF) ayant pour thème « Écoute la clameur de ce peuple » a été lancée en 1988 afin

*d'accueillir, avec un esprit ouvert, les justes revendications des mouvements indigènes, de la conscience noire, des femmes et des autres [...] et s'efforcer de travailler dans la défense des différences culturelles, avec une attention spéciale aux populations afro-brésiliennes et autochtones (CNBB, 1999; cf. SD, 1992, n° 248).*

## **1.2 La présence noire dans les régions du Pays : *Quilombos* et *Quilombolas***

*Quilombola* est un terme brésilien pour désigner une personne qui est née et qui vit sur un territoire *Quilombo*. Elle conserve tous les droits fondamentaux et devoirs citoyens du pays. Les territoires *quilombolas* sont aussi appelés *Terra de Preto*, *Terra de Santo*, *Mocambo*. *Quilombos*, *Mocambos*, communauté noires rurales et *Terra de Preto*, sont les termes habituels qui désignent la réalité des *quilombos*.

Les *quilombos* sont des communautés noires rurales habitées par les descendants des Africains devenus esclaves qui maintiennent des liens de parenté entre eux. Ces descendants des Noirs esclaves devenus libres vivent dans ces espaces en conservant des traditions ancestrales qui évoluent selon les régions. En ce sens, le terme *quilombo* est référentiel dans les théologies afro-brésiliennes et sous-entend des réalités des langues bantoues et nago. Il signifie «camp d'initiation» (*campo de iniciação*) dans ces langues angolaises et représentait une forme d'organisation politique et sociale importée de l'Angola. Dans le passé esclavagiste brésilien, les Nagos ou Soudanais, comme les Bantous, ont résisté dans les *quilombos*. Les autorités coloniales du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle les considéraient comme des habitations des esclaves noirs fugitifs dans des lieux montagneux (*habitações de negros fugidos em lugares despovoados*), mais pour les Noirs, c'était une forme d'organisation sociopolitique communautaire alternative qui contrastait avec le



système de domination esclavagiste. Cet espace était ouvert à tous les marginalisés et exclus de cette société (opprimés, indigènes, Noirs, Blancs appauvris, etc.). On comprend alors comment le modèle de *quilombo* ait pu recevoir l'influence d'autres groupes, d'où son caractère pluriculturel: un lieu de justice, de fraternité et de vivre ensemble interracial fortement marqué par le domaine de la religiosité héritée d'Afrique.

À la suite de la traite atlantique, parmi une population de plus de 180 millions d'habitants en 2000, on dénombre près de 44 % d'Afro-Brésiliens<sup>11</sup>. Le Brésil est le pays des Amériques qui compte le plus grand nombre d'habitants d'origine africaine selon le recensement effectué en 2000 par l'Institut brésilien de géographie et statistiques (IBGE). Ces données confirment aussi l'existence d'environ 2 000 à 2 500 *quilombos* de l'époque coloniale jusqu'à nos jours. Selon la Coordination nationale d'articulation des communautés quilombolas (CONAQ □ *Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas*), il existe actuellement environ 5 000 communautés *quilombolas*, descendant d'africains rendus esclaves dans 24 États du pays (sur 26). Le Brésil s'étend sur une superficie totale de 8 547 877 km<sup>2</sup>. Il y eut des *quilombos* sur tout le territoire. De nos jours, les règlements de la démarcation des terres occupées par les *remanescentes de Quilombos* continuent d'être problématiques au niveau social et politique.

En novembre 2003, le Décret gouvernemental 4887 réglementait le processus d'identification, de reconnaissance, de délimitation, de démarcation des terres occupées par des *Quilombolas*. En réalité, le nombre exact de ces territoires n'est pas connu à l'heure actuelle, car il existe des communautés noires éparpillées. En février 2008, le Décret-loi 6040 a établi une politique nationale de développement durable des peuples et des communautés traditionnelles; de nombreuses organisations et institutions accompagnent le processus dont les résultats concrets sont objet de la réflexion théologique noire.

---

<sup>11</sup> L'IBGE mène présentement un recensement dont les données seront divulguées en décembre 2010.

Durant les années 1950 se produisit une certaine maturation du mouvement de la négritude, qui se préoccupait, depuis les années 1930, de « l'idéologie du blanchissement » (*branqueamento*) et s'est prolongée jusqu'aux années 1970. Le terme *preto* (en référence à la couleur □ celui qui est visiblement Noir) de l'époque coloniale a disparu dans ce processus et a vu naître le terme *moreno* (celui qui n'est pas encore un Blanc, mais n'est plus un Noir). Les deux termes seront dénoncés par les militants et théologiens des mouvements noirs parce que renvoyant au passé esclavagiste et à la discrimination raciale. Influencés par l'expérience nord-américaine, les Noirs du Brésil ont réagi à cette idéologie de blanchissement en réaffirmant la négritude. D'où la nécessité de mettre en évidence le terme *negro* (en référence à la race considérant aussi le métissage). Vers la fin des années 1980 à nos jours, l'ensemble de la communauté noire s'est intéressée à la question de l'identité, ce qui a donné naissance à un terme jugé par certains comme plus inclusif. À partir de ce travail de base, le terme plus large d'« afro-descendance », qui récupère de façon générale l'héritage africain en élargissant le spectre de la participation au mouvement noir, fut adopté pour renforcer les termes *negro*, *negra*, considérés comme plus limités dans le contexte brésilien où un grand nombre de personnes est catégorisé *pardo* sur leur carte d'identité. Le préfixe *afro-* (avec un trait d'union), utilisé au Brésil pour indiquer l'héritage et l'origine africains permet de forger le nom d'*afro-brasileiro*, entendu comme partie de la diaspora africaine (Afro-descendant vivant au Brésil). Il existe certains textes qui utilisent carrément le mot *afro-americano*, en raison du flou dans la définition du terme « afro-descendant ». Cependant, les théologiens afro-brésiliens soutiennent que ces catégories à elles seules ne rendent pas compte de toute la réalité.

Dans les théologies noires au Brésil, le chemin du *Quilombo* est indiqué (SOUSA, 1998). Dans un *quilombo*, l'organisation sous-entend une référence d'accueil et de participation. C'est l'espace où l'on partage l'*axé* qui indique l'énergie, un des aspects de cette théologie afro-brésilienne qui renvoie à l'expérience de Dieu. On joue sur cette culture afro-brésilienne dans le but de construire ce que, dans les théologies noires, on appelle l'attitude et la conscience noires. Être Noir, en

ce sens, ce n'est pas seulement avoir la peau d'une certaine couleur, c'est une option politique, ou encore une attitude d'inculturation de la Parole de Dieu.

### **1.3 Les consultations sur les théologies noires et les mouvements noirs au Brésil: le lien par des questions politico-culturelles**

Le mouvement de la négritude au XX<sup>e</sup> siècle a fait connaître l'écrivain noir Abdias do Nascimento : « Mon premier acte a été posé en 1930, quand le Front Noir (*Frente Negra*) a été créé; ce fut le mouvement le plus influent que les Noirs aient jamais formé au Brésil, en raison du nombre imposant de participants. » Cette démarche entreprise est relayée actuellement par le Mouvement noir uni (MNU □ 18 juin 1978), le Groupe union et conscience noire (GRUCON □ 07 septembre 1981), les Agents et agentes de pastorale des noirs (APN □ 14 mars 1983) et tant d'autres qui mènent le débat sur le racisme. Cet engagement politique en faveur de la cause des Noirs est aussi une marque du postcolonialisme<sup>12</sup> des théologies noires au Brésil constituées dans le cadre de la résistance et de la libération perçues comme une quête permanente de la justice:

*Les Mouvements noirs dans divers pays du continent et, particulièrement au Brésil, vivent un moment marqué par les exigences d'actions positives. Après deux décennies d'intense dénonciation et de conscientisation, la militance afro tend vers les politiques publiques qui touchent les nécessités de la communauté noire [...] (SILVA, 2004, p. 77)<sup>13</sup>.*

Les théologies noires brésiliennes correspondent à un mouvement vers l'Afrique noire pour se détourner du christianisme « blanc » et établir de nouvelles

---

<sup>12</sup> Le postcolonialisme afro-brésilien est, en effet, un mouvement d'autodétermination du peuple noir, qui conjugue la résistance et la libération comme une quête permanente de la justice. Ce mouvement vise essentiellement l'après-colonisation, c'est-à-dire l'émancipation de toute situation d'oppression, laquelle a existé dans le passé sous la forme d'esclavage et existe encore aujourd'hui sous la forme de préjugés raciaux et de la discrimination qui maintiennent les Afro-descendants dans une pauvreté endémique où ils sont marginalisés. Ce postcolonialisme est d'abord un discours élaboré par un individu ou un groupe qui est partie prenante de la lutte. C'est ensuite une quête permanente de pleine liberté et dignité dans une posture de solidarité qui révèle le rôle d'activiste qu'assument les tenants du postcolonialisme dans la communauté intellectuelle.

<sup>13</sup> «Os Movimentos negros nos diversos países do continente e, particularmente no Brasil, vivem um momento marcado pelas exigências de ações afirmativas. Depois de duas décadas de intensa denúncia e de conscientização, a militância afro propugna hoje por políticas públicas que venham ao encontro das necessidades prementes da comunidade negra. »

exigences qui se rapportent aux racines assumées par ces anciens esclaves de la diaspora. Ces réflexions théologiques noires du Brésil soulignent sans ambiguïté l'importance des identités culturelles et religieuses qu'elles comprennent comme un héritage de leurs racines africaines. Ces théologies prennent les chemins d'une histoire de lutte, de négociations et de conflits que les femmes et hommes noirs ont dû affronter afin de maintenir leur identité : « Le regard des théologiens doit être tourné vers les communautés noires qui, dans leur majorité, se trouvent en dehors des structures des Églises traditionnelles » (SILVA, 1998, p. 83)<sup>14</sup>.

Dans le domaine de l'éducation au Brésil, après des luttes historiques, le 9 janvier 2003, une loi qui rend obligatoire l'enseignement de l'histoire de l'Afrique ainsi que de la culture noire au Brésil et qui établit une journée de la conscience noire comme une partie du calendrier scolaire brésilien, fut promulguée<sup>15</sup>. Elle complétait une autre loi qui établissait, à son tour, des directives et des bases de l'éducation nationale. Des orientations nationales pour l'éducation des relations ethniques raciales et pour l'enseignement de l'histoire et de la culture afro-brésilienne et africaine représentent aujourd'hui une conquête significative (construction d'un effort collectif) pour la communauté noire au Brésil. Les théologies noires brésiliennes doivent être en mesure de prendre en compte ce processus dans leur discours. Par exemple, l'inégalité touchant toutes les dimensions de la vie de la jeunesse noire qui demeure enfermée dans des stéréotypes raciaux est abordée par les théologies afro-descendantes au Brésil.

Pour éclairer le tableau de la différence entre les Noirs et les Blancs, au sujet de l'accès à l'éducation, les recherches de l'IPEA soutiennent que 8,3 % des Blancs qui ont plus de 15 ans sont analphabètes, contre 20 % des Noirs analphabètes dans le même groupe d'âge; 26,4 % des adultes Blancs sont analphabètes fonctionnels, contre 46,9 % de Noirs; 57 % des adultes Blancs n'ont pas terminé leur enseignement

<sup>14</sup> « O olhar dos teólogos está sobre as comunidades negras que, na sua maioria, encontram-se fora das estruturas das igrejas tradicionais.»

<sup>15</sup> La Loi n° 10639 complète la Loi n° 9394/96, renforcée par l'Avis n° CNE/CP003/2004 (MEC-CNE), ainsi que la Loi 3627/2004. Il faut noter que, depuis 1988, la Constitution du pays reconnaissait la pluralité ethnique de la société brésilienne.

primaire (*fundamental*), alors que 75,3 % des adultes Noirs sont dans la même situation; 63 % des jeunes Blancs de 18 à 23 ans n'ont pas terminé leur enseignement secondaire (*ensino médio*), alors que 84 % des Noirs sont dans une situation équivalente (HENRIQUES, 2001; CARVALHO, 2005, p. 21-27).

En lien avec les mouvements de la négritude, les théologies noires aux racines culturelles d'afro-descendance parlent de l'héritage africain dans des cours, des rencontres, des groupes ecclésiaux:

*Les théologies afro-américaines sont nécessairement théologies de l'inculturation et inculturation des théologies. C'est-à-dire la capacité de répondre aux exigences fondatrices de la foi chrétienne à partir du génie propre des cultures d'origine* (Antônio Aparecido da SILVA, 1997, p. 71)<sup>16</sup>.

Le mouvement des Noirs dessine le contexte de trois consultations de théologie noire au Brésil menées par le groupe d'études *Atabaque*, qui travaille en lien avec l'ASETT (1985, 1994, 2003)<sup>17</sup>. Leur approche théologique propose une rupture épistémologique radicale de la dépendance de la théologie du Tiers-Monde par rapport aux théologies de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Leurs théologiens et théologiennes prônent l'engagement pour créer la justice raciale comme premier acte théologique introduisant dans leur réflexion la pratique historique et le contexte sociohistorique. Dans ces rencontres de consultation, des assises ont été élaborées pour présenter une interprétation différenciée de la théologie par les Afro-Brésiliens en raison de leurs particularités historiques. Il n'est surtout pas question de dater ces théologies noires, si l'on présuppose qu'elles se rencontrent depuis qu'il existe des Noirs capables de s'exprimer de manière orale et écrite. Mais des événements importants, comme une campagne de fraternité (CF) en 1988, ont mis cela (la datation) en évidence au Brésil.

---

<sup>16</sup> « *As teologias afro-americanas são necessariamente teologias da inculturação e inculturação das teologias. Isto é, capacidade de responder às exigências fundantes da fé crista à partir do gênio próprio das culturas de origem.* »

<sup>17</sup> Ce lien est décrit plus concrètement au cinquième chapitre.

Une vaste discussion, lors de la Deuxième Consultation (1994) des théologies noires au Brésil, a permis de distinguer et de séparer la pensée afro-brésilienne de la théologie de la libération. Toutefois, certains théologiens reconnaissent que la théologie afro-américaine a puisé dans cette réflexion qui, selon Joao Batista Libânio et de Alberto Antoniazzi, est caractérisée par la pratique libératrice comme axe épistémologique et par la valorisation du moment social de la vie chrétienne (SILVA, 1997). Antonio Aparecido da Silva résume l'objectif de la théologie afro-américaine et explique le lien avec la théologie de la libération en disant ceci :

*On considère la théologie de la libération comme l'expression la plus systématisée de la théologie en Amérique latine. Elle se montre aujourd'hui tel un arbre dont les branches et les feuilles maintiennent un lien réel et effectif avec le tronc. Cependant, d'autres espaces peuvent être projetés. Notre objectif, c'est de mettre en évidence, dans cet arbre totémisé, ce qui est dit au sujet de la communauté afro-américaine. Indiscutablement, la réflexion théologique afro-américaine, dans sa phase actuelle, a des origines dans la méthodologie de la théologie de la libération. Cela ne signifie pas que cette dernière échappe à des critiques éclairées des nouvelles sensibilités théologiques qu'elle a aidé à faire émerger. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas parler de théologie afro-américaine sans faire référence à sa source d'origine (SILVA, 1997, p. 56)<sup>18</sup>.*

Les participants ont analysé le processus par lequel, au Brésil, le travail esclave a été remplacé par le travail libre, qui a montré que le premier n'était plus rentable à cause des rébellions noires et de la concurrence internationale. Ils ont souligné le fait que les Noirs ont été exclus du travail libre au profit des immigrants européens. En réalité, selon l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE) et l'Institut de recherche économique appliquée (IPEA), cette exclusion n'a pas encore disparu, et ce, en raison de la discrimination raciale présente dans la société brésilienne. Les théologies noires exprimées dans les textes de l'*Atabaque* prennent

---

<sup>18</sup> « Considerando que a teologia da libertação é a expressão mais sistematizada da teologia na América latina, e que hoje se mostra qual árvore frondosa cujos ramos e galhos, mantendo real e efetiva vinculação com o tronco, entretanto se projetam para outros espaços, nosso objetivo é destacar nesta arvore totemizada o que diz respeito à comunidade afro-americana. Indiscutavelmente a reflexao teologica afro-americana, na fase atual, tem as suas origens na metodologia da teologia da libertação. Isto nao significa que esta nao possa ser criticada à luz das novas sensibilidades teologicas que ala ajudou a despertar. É por esta razao que nao se pode falar em teologia afro-americana sem fazer referênciã à sua fonte de origem. »

appui sur la culture et la foi des Noirs, actualisées par le biais d'une herméneutique dans la perspective des Noirs : « Les consultations œcuméniques sur la théologie et les cultures afro-américaines et caribéennes ont été des moments privilégiés de vérification et d'encouragement à la réflexion théologique » (SILVA, 1997, p. 63).

Les théologies noires au Brésil trouvent ainsi des éléments de définition dans le texte d'Antonio Aparecido da Silva, qui les comprend comme une réflexion théologique historique et critique assimilant les données de la culture et établissant une relation entre foi et culture (SILVA, 1998). En évoquant l'héritage africain et l'apport de la culture africaine au continent américain et caribéen en vue d'un processus de construction d'une identité des Noirs enracinés dans la diaspora, Vilson Caetano de Sousa Junior soutient que les théologies noires au Brésil contribuent à faire connaître d'autres cultures d'origine africaine de résistance et mettent en évidence l'héritage africain sur le continent. En effet, à partir des données de la théologie, leurs discours se focalisent sur la problématique d'une intervention appropriée auprès des Afro-descendants, des Noirs caribéens et des Latino-Américains appauvris (SOUSA JUNIOR, 2004).

#### **1.4 Les religions de matrices africaines**

Le processus missionnaire en Amérique latine au XVI<sup>e</sup> siècle n'a pas épargné le Brésil. Cette activité fut réalisée dans un contexte de colonisation. Les religions de matrices africaines implantées, comme le *candomblé* du Brésil, par exemple, devaient faire face à une religion officialisée. Selon le professeur Kabengele Munanga:

*En réalité, les contacts se sont réalisés dans une relation de forces inégales [...]. Autrement dit, la religion catholique était considérée comme unique et vraie et celles des Noirs reléguées au rang de cultes mystérieux ou de simples superstitions. Mais les Noirs n'acceptèrent pas cette stratification, qui, pour eux, signifiait une mort totale [...]. Ils ont dû mettre sur pied une stratégie de résistance et de survivance (MUNANGA, 1989, p. 101).*

En effet, la rencontre des religions africaines avec le catholicisme dans le contexte esclavagiste suscite encore beaucoup d'interrogations à travers les thèmes

suiuants de l'éuangelisation et de la persécution des religions des Noirs (SOARES, 1992, p. 134). Mais le thème majeur reste le mouvement de leur résistance. Dans le cadre des théologies noires brésiliennes, des chercheurs ont répondu à ces questions (FRISOTTI, 1996; SOUSA JUNIOR, 2004); d'autres relèuent l'esprit des ancêtres, source d'inspiration de la résistance des Noirs (ATABAQUE 1, p. 18). Des textes théoriques et critiques sur ce sujet ont été publiés. Pierre Sanchis soutient qu'il y eut une transformation de certains éléments de l'identité afro-brésilienne en fonction de cette rencontre : « Probablement depuis sa "fondation", le domaine de la religion au Brésil est caractérisé par la diversité et le débat, mais aussi par la symbiose des identités individuelles et mêmes institutionnelles » (SANCHIS, 1999, p. 55).

Les théologies noires brésiliennes parlent d'une « double appartenance » à partir d'une hypothèse de la rencontre pour articuler de manière libératrice un rapport entre « théologies et identités » dans le contexte des cultures noires du Brésil. Quand la transformation de certains éléments des identités afro-brésiliennes est expliquée en fonction de la rencontre de l'autre, on remarque l'authenticité de cette réflexion (DP, 1979, n° 34; SD, 1992, n° 30). Les publications de l'*Atabaque* tiennent compte de l'appartenance double à l'intérieur du cadre de la diversité dans les communautés noires comme marque de la démarche théologique noire :

*Le thème de l'appartenance double est l'un de ceux qui, au moins entre nous, ont besoin d'une meilleure approche. Parce que, si, avant, ce sujet renvoyait à peine à la relation candomblé/catholicisme, comprise par plusieurs comme synonyme d'inauthenticité, ou de déficience du modèle religieux africain, □ signe de retard religieux, raison pour laquelle certains de ses adeptes, au moins dans leurs discours, rejettent une telle relation, entendue comme mélange, en invoquant l'argument de la farce □, aujourd'hui, ce qu'on appelle « transit religieux », ou alors la participation parallèle dans deux univers religieux, n'est pas seulement une pratique du peuple saint et du catholicisme. Il est vrai, aussi, qu'il y a des éuangeliques qui fréquentent les terreiros (même si je n'en connais aucun qui soit initié), des pentecôtistes qui continuent de prier le chapelet et de participer aux pèlerinages, sans parler du trafic qui se fait entre ces Églises. Ou bien les Africains ont anticipé ce qui est expliqué par quelques auteurs comme une caractéristique du monde moderne qui envahit peu à peu les religions ou les modèles religieux en les transformant. La vérité, c'est que la double appartenance survient toujours*



*pour démasquer et menacer les modèles religieux universels et totalisants (SOUSA JUNIOR, 2004, p. 85)<sup>19</sup>.*

Dans cette citation, l'auteur expose la polémique instituée à cause des critiques qui proviennent de part et d'autre. Certains voudraient bien réduire à l'inauthenticité la pratique des Noirs d'appartenir à deux groupes religieux distincts, soit le catholicisme et le candomblé. En prônant une meilleure approche, l'auteur fait allusion aux théologiens afro-brésiliens où il voit une foi ouverte aux matrices chrétiennes et aux matrices africaines, allant à la rencontre des réalités diverses qui les enveloppent et qui s'additionnent durant leur parcours de foi. C'est l'un des aspects des théologies de la rencontre. Cette rencontre n'est pas une situation institutionnelle où, en raison des expériences distantes et différentes vécues par divers individus, des groupes distincts se côtoient et discutent entre eux jusqu'à la limite que leur doctrine le permet. Dans le cas des théologies afro-brésiliennes, il s'agit du même sujet qui réunit les identités multiples dans la « pluriparticipation ». L'individu est chrétien et en même temps adepte du candomblé.

Cette catégorie (double appartenance) traduit le fait d'assumer les deux expressions africaines et chrétiennes de la foi. En effet, le candomblé du Brésil, par exemple, est dépositaire d'une démarche libératrice quand il constitue des valeurs du domaine de la religion afro-brésilienne que les théologies noires peuvent intégrer dans des célébrations chrétiennes. En ce sens, les théologies noires au Brésil mettent au cœur de leur problématique le processus d'inculturation libératrice, car ce thème se révèle important et est lié à la perspective d'un projet pour satisfaire l'aspect

---

<sup>19</sup> « O tema da dupla pertença é um dos que, ainda entre nós, precisam ser melhor abordados. Mesmo porque, se, antes, tal assunto remetia apenas à relação candomblé/catolicismo, compreendida por muitos como sinônimo de inautenticidade, ou deficiência do modelo religioso afro, - sinal de atraso religioso, razão pela qual alguns de seus adeptos, ao menos no discurso rejeita tal relação, entendida como mistura, lançando mão de argumento da farsa -, hoje, o chamado « trânsito religioso », ou seja a participação paralela em dois universos religiosos, não é somente uma prática do povo de santo e do catolicismo. É verdade, também, que há evangélicos que frequentam terreiros (embora não conheça nenhum que seja iniciado), pentecostais que continuam rezando o terço e indo às romarias, sem falar no trânsito que se dá entre as igrejas. Ou os africanos anteciparam o que é expludado por alguns autores como uma característica do chamado mundo moderno que invade aos poucos as religioes ou os modelos religiosos tornaram-se inautênticos. Verdade é que a dupla pertença surge sempre para desmascarar e ameaçar os modelos religiosos universais e totalizantes.»

conceptuel de la négritude et pour rendre compte de la dimension interreligieuse. Dans la relation entre la foi et la culture au sein des théologies noires brésiliennes, une analyse à partir de cette référence (la double appartenance) est pertinente. Le dialogue interreligieux et l'effort pour garantir le respect des traditions culturelles et religieuses afro-brésiliennes trouvent écho dans plusieurs documents ecclésiaux (*cf.* Document n° 61, CNBB; DGAE, n° 211, p. 132; CF/88) ainsi que dans le document du CELAM en 2007<sup>20</sup>.

### 1.5 La théologie féministe noire au Brésil

Les principaux efforts féministes des Afro-Brésiliennes trouvent leur source dans le domaine de la littérature et d'autres sciences humaines comme l'anthropologie, la psychologie et les sciences de l'éducation<sup>21</sup>. Des mouvements de femmes noires, comme *Gélédés*, *Fala preta*, etc., illustrent ces démarches. Les Afro-

---

<sup>20</sup> Le numéro 533 du document du CELAM, réuni en mai 2007 à Aparecida au Brésil, dit: «*L'Église dénonce les pratiques de discrimination et de racisme sous ses différentes expressions. C'est une offense des plus graves à la dignité de l'homme créé à "l'image et à la ressemblance de Dieu". Comment se fait-il que si peu d'Afro-Américains accèdent aux études supérieures, ce qui, de fait, rend difficile leur accès aux postes de décision dans la société. Avocate de la justice et des pauvres, l'Église se rend solidaire des revendications des Afro-Américains pour la défense de leurs terres, pour l'affirmation de leurs droits et de leur citoyenneté, de leurs projets particuliers de développement et la conscience de leur négritude. L'Église soutient le dialogue entre culture noire et foi chrétienne, ainsi que leurs luttes pour la justice sociale. Elle encourage les Afro-Américains à prendre une participation active dans la pastorale de nos Églises et dans celle du CELAM. L'Église, à travers sa prédication, sa vie sacramentelle et sa pastorale, devra aider à ce que les blessures culturelles subies injustement au cours de l'histoire par les Afro-Américains ne se focalisent pas sur eux, ni ne paralysent le dynamisme de leur personnalité humaine, de leur identité ethnique, de leur mémoire culturelle ni de leur développement social dans les nouvelles situations qui se font jour.* » Traduction de : «*Por isto, a Igreja denuncia a prática da discriminação e do racismo em suas diferentes expressões, pois ofende no mais profundo a dignidade humana criada a "imagem e semelhança de Deus". Preocupa-nos que poucos afro-americanos cheguem à educação superior, sem a qual se torna mais difícil seu acesso às esferas de decisão na sociedade. Em sua missão de advogada da justiça e dos pobres a Igreja se faz solidária aos afro-americanos nas reivindicações pela defesa de seus territórios, na afirmação de seus direitos, na cidadania, nos projetos próprios de desenvolvimento e consciência de negritude. A Igreja apóia o diálogo entre cultura negra e fé cristã e suas lutas pela justiça social, e incentiva a participação ativa dos afro-americanos nas ações pastorais de nossas Igrejas e do CELAM. A Igreja com sua pregação, vida sacramental e pastoral precisará ajudar para que as feridas culturais injustamente sofridas na história dos afro-americanos, não absorvam, nem paralysent a partir do seu interior, o dinamismo de sua personalidade humana, de sua identidade étnica, de sua memória cultural, de seu desenvolvimento social nos novos cenários que se apresentam.* »

<sup>21</sup> Dans la recension bibliographique, on retient les noms de VALENTE, 1994; SEGATO, 1995; SILVA Sylvia, 1997; FONSECA, 1998; BERND et BAKOS, 1998; JOAQUIM, 2001; REIS, 2002; ARAÚJO, 2003; CHAGAS, 2004; OLIVEIRA, 2004; SILVA Petronila, 2004; SILVA Vanda, 2004; SANTOS Maria Conceição, 2004; SANTOS Sonia, 2004; PINHO, 2005; etc.

féministes ont depuis longtemps entrepris cette interaction et ces échanges (mutuellement); bien que l'approche théologique féministe noire au Brésil ait trouvé véritablement sa force dans le mouvement noir à travers les pratiques de certains responsables parmi les agentes de pastorale des Noirs (APN), surtout durant la décennie de 1980. Il faut préciser que cela ne veut pas dire que les femmes noires ne tenaient pas de discours théologique de résistance depuis le temps de l'esclavage, car dans la tradition afro-brésilienne, des femmes noires comme *Aqualtune*, *Dandara* se sont souvent mises en évidence pour mener la lutte de libération au *Quilombo de Palmares*. Cependant, les publications retenues provenant d'Afro-Brésiliennes nous fait remonter à la décennie de 1980 où la voix féminine fit écho au mouvement noir. Des textes présentés lors des trois consultations réalisées en 1985, 1994 et 2003 révèlent ce que cette théologie noire au féminin instruit. La publication *Au-delà des frontières : théologie noire féministe latino-américaine et caribéenne – la synthèse et les défis*, par exemple, est attribuable à la plume de la Brésilienne Sylvia Regina de Lima e Silva (SILVA, 2004). Au sujet de la femme, certaines auteures affirment que la théologie ne peut pas être faite sans compter sur les femmes qui proposent une analyse de la subordination structurelle. Cela se rapporte à la prise de conscience devant la réalité qu'être « femme – noire – pauvre » au Brésil ou en Haïti, c'est être au bas de l'échelle. De plus, il y a le constat de la nécessité de revendiquer l'espace des femmes mêmes au sein d'un courant dit inclusif qui analyse et critique la subordination structurelle du racisme et du colonialisme. Au sujet de la libération, d'autres auteures soutiennent qu'une proposition libératrice passe par des données d'une afro-descendance qui tiennent compte de la réalité sociopolitique et culturelle. Quant au modèle du *quilombo*, les théologiennes noires assument leur inclusion comme peuple noir dans un contexte pluriculturel.

Ainsi, l'interprétation féministe comme méthode est essentielle pour les contextes brésiliens, ainsi que le fait remarquer Sylvia Regina de Lima e Silva (SILVA, 2004). Les féministes noires conjuguent la réalité des femmes et la pertinence du genre dans un discours affirmatif qui présente une image positive de la Négrresse. Il est bien dit que les religions de matrices africaines sont des religions

d'anciens et de femmes; cependant, les théologies noires brésiliennes ne semblent pas exemptes d'une pratique de la subordination de la femme. D'où l'inéluctabilité de la réflexion théologique féministe noire :

*L'histoire des femmes noires au Brésil, leur activité politique depuis les Quilombos, est quelque chose qui, même si elle est en construction, nous enseigne [...]. Dans les lieux de culte, comme dans les Quilombos et dans l'environnement domestique, ces femmes sont devenues les chefs et les références solides qui aident à comprendre l'histoire des religions afro-brésiliennes (SOUSA JUNIOR, 2004, p. 133)<sup>22</sup>.*

Force est de constater que, dans le développement des théologies noires au Brésil, les femmes sont bien présentes. Des groupes de travail de femmes s'organisent pour prendre la parole au sein de la réflexion. On remarque un écho postcolonialiste du discours de ces femmes noires latino-américaines et caribéennes.

---

<sup>22</sup> « *A história das mulheres negras no Brasil, sua atividade política desde os Quilombos, é alguma coisa que, mesmo estando em construção, ensina-nos [...]. Nos terreiros, como nos Quilombos e no ambiente próprio, estas mulheres foram chefes e sólidas referências que ajudam a compreender a história das religiões afro-brasileiras.* »

## CHAPITRE 2

### Religions et politique en Haïti

#### 2.1 Contexte d'un pays appauvri : questions socio-économico-politiques

Dans la réflexion théologique en Haïti, on relève des préoccupations centrales : l'annonce d'une Bonne Nouvelle, la vie des Noirs appauvris, la défense des opprimés et la dénonciation des injustices. Au cours de certaines périodes de l'histoire, Haïti a connu des moments glorieux et florissants, au point qu'on l'appelait la « Perle des Antilles » (CHR, 1991). On se demande pourquoi elle est devenue l'un des pays les moins avancés<sup>23</sup>. On parle même d'une pauvreté endémique<sup>24</sup>. « Haïti est parmi les trois pays qui enregistrent le plus haut déficit calorique quotidien par habitant » (FAO, 2009). Les sciences sociales et humaines permettent d'analyser les conjonctures en s'appuyant sur des statistiques. Les discours théologiques érigés en option de lutte pour sortir la population des situations d'oppression ne se développent pas sans le renfort de ces dernières. Certains textes théologiques analysent et critiquent les dictatures que subit le peuple haïtien<sup>25</sup>. Quand Micial Néréstant, par

---

<sup>23</sup> « Haïti est le pays le plus pauvre du continent américain. Les trois quarts de sa population vivent en deçà du seuil de pauvreté, établi à 2 USD par jour, et la moitié, vivant avec moins d'1 USD par jour est aux prises avec la pauvreté extrême et une insécurité alimentaire chronique. Environ 75 pour cent de ces derniers vivent en zone rurale et dépendent de leur production agricole pour satisfaire leurs besoins élémentaires. La proportion de personnes sous-alimentées sur la population totale est de 58 % », <http://www.fao.org/countries/55528/fr/hti/> (consulté en novembre 2009).

<sup>24</sup> FAO (2009). L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde, <http://www.fao.org/docrep/012/i0876f/i0876f00.htm> (2009, page 1): « On parle d'**insécurité alimentaire** lorsque des êtres humains n'ont pas un accès physique, social ou économique adéquat à la nourriture, tel que défini précédemment. »

« On parle de **sous-alimentation** lorsque l'apport calorique est inférieur aux besoins énergétiques alimentaires minimaux (BEAM). Les BEAM correspondent à la quantité d'énergie nécessaire à la pratique d'une activité légère et au poids minimum acceptable pour une taille donnée. Ils diffèrent selon les pays et varient tous les ans en fonction du sexe et de la pyramide des âges. Tout au long de ce rapport, les termes « faim » et « sous-alimentation » sont employés indifféremment. »

« La **sécurité alimentaire** est concrétisée lorsque tous les êtres humains ont, à tout moment, un accès physique et économique à une nourriture suffisante, saine et nutritive leur permettant de satisfaire leurs besoins énergétiques et leurs préférences alimentaires pour mener une vie saine et active. La sécurité alimentaire des ménages correspond à l'application de ce concept au niveau de la famille, les individus qui composent le ménage étant au centre de l'attention », <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/012/i0876f/i0876f02.pdf>.

<sup>25</sup> La recension bibliographique de la théologie en Haïti présente plusieurs aspects variables selon l'optique de ceux et celles qui tiennent le discours. Notre recherche s'établit surtout sur des discours en milieu catholique qui constitue la pratique religieuse majoritaire dans le pays. Il faut tenir compte du syncrétisme religieux dans ce contexte. Les auteurs cités à l'appui suivent cette ligne d'idée.

exemple, a défendu une thèse publiée sous le titre de *Religions et politiques en Haïti*, il a laissé clairement entendre combien les enjeux politiques étaient mis en évidence au sein des religions en Haïti (NÉRESTANT, 1994). En effet, la réflexion théologique prend en compte la situation précaire du pays. Les théologiens analysent les crises successives (crises internes, inflation galopante, récession et chômage qui augmentent les effets chroniques de misère, d'insécurité et d'injustice sociale) qui mettent à nu la fragilité d'Haïti. En ce qui concerne la théologie exprimée dans les publications de la CHR, on révèle une théologie prophétique pour la défense de la cause des Haïtiens. Comme l'a souligné Micial Nérestant, leur manifestation est en syntonie avec l'analyse critique de l'action politique.

En effet, c'est surtout le problème sociopolitique et économique qui motive les théologiens en Haïti à écrire (CHR, 1992). Et c'est ce contexte d'un mouvement socioreligieux et politique, basé sur une réflexion théologique à partir des « indigènes », que Louis Gabriel Blot considère comme la particularité de la décennie de 1980 et des Communautés ecclésiales de base qui ont émergé à partir de 1975 (BLOT, 2004). En 1983, la CHR et la CEH cosignaient une lettre adressée à la nation pour souligner la dégradation de la situation et l'inéluctabilité d'une pensée théologique qui défend la cause des malfortunés, le droit et la justice :

*Nous prions le Seigneur pour qu'il libère notre pays de la torture qui avilit l'homme, tant l'homme qui la subit que l'homme qui l'exerce [...]. Nous prions également le Seigneur de rendre Haïti libre et indépendante de toute forme de domination externe et de la conduire sur le chemin de la vérité, de l'amour et de la liberté (CEH, 1988, p. 49).*

Le terme « Haïti libérée » est récurrent dans cette réflexion théologique haïtienne (CHR, 1993). Il indique l'aspiration à une réalité sociale et ecclésiale qui inclut la masse dans la lutte prophétique contre l'oppression. Des poèmes religieux de Jacques Roumain, un idéaliste de la libération du peuple noir, dans *Nouveau sermon nègre*, présentent, par exemple, Jésus-Christ selon des qualifications de « prolétaire » et « nègre » (ROUMAIN, 1972). Des auteurs observent qu'Haïti est devenu le premier État noir du monde issu de l'esclavage qui a conquis sa liberté dans les

Amériques et les Caraïbes. Cependant, quand la communauté d'esclaves d'ascendance guinéenne ou soudanaise s'insurgea en réclamant des titres que personne ne songeait à lui reconnaître, le projet de la communauté nègre libre d'Haïti ne se révéla pas tout à fait défini. Certains voient dans ce contexte la nécessité d'une approche des théologies noires qui met au centre ces personnes concrètes de l'Amérique latine et des Caraïbes, en se référant à leur histoire et à leur mémoire.

Laennec Hurbon, en parlant de l'« incidence culturelle et politique d'une approche théologique du vodou haïtien » et de « Dieu à l'horizon de l'affrontement des cultures », traite de l'enjeu religieux en lien avec son analyse des incidences culturelles et politiques du christianisme. Il enrichit ainsi la perspective des identités et du dialogue interreligieux des théologies noires dans les cultures haïtiennes (HURBON, 1987). En ce sens, les discours théologiques haïtiens paraissent politisés. La distribution égalitaire des richesses et la justice semblent être centrales et l'élément sociopolitique, pris au sens d'un combat contre l'injustice, est pertinent. Par ailleurs, quand William Smarth parle d'évangélisation et de promotion humaine en Haïti à partir des *Ti Kominote Legliz* (TKL) en lien avec une théologie de libération qui renvoie à une option préférentielle pour les pauvres par l'engagement, il assume une vision où le discours et la pratique ne peuvent se dissocier (SMARTH, 1997).

La manière libératrice des théologies en Haïti, c'est de comprendre la question des identités comme une action politique transformatrice. Ces théologies font une lecture engagée et sont érigées en théologies de la cause des Noirs. Voici comment cela se passe : Haïti lutte pour renverser les barrières qui empêchent la conquête de la pleine liberté, de l'égalité et de la justice sociale et propose d'entendre la voix des femmes et des hommes qui dénoncent les structures qui exploitent la population. C'est plus qu'une option pour les pauvres, c'est une option « avec » les appauvris, pour savoir être à leur côté afin de répondre à leurs désirs et à leur besoin de participation dans la construction d'un avenir commun.

## 2.2 Comprendre le contexte haïtien à partir de données géographico-historiques

Un cahier d'introduction, suivi de deux autres cahiers de la CHR ont été presque intégralement dédiés à des questions historiques et géographiques qui abordent le thème de l'esclavage et de l'évangélisation.

Dans le cadre de son contexte géographique, voici quelques données et éléments importants pour situer le pays. Haïti fait partie des Grandes Antilles dans les Caraïbes. Le nom de l'île, à l'origine, était *Qysqueya-Bohio-Ayiti*, qui a donné Haïti en français. Chacun des trois mots de racine autochtone signifie « haute-terre; pays de montagnes », car 70 % de la superficie du pays présente un relief très montagneux, avec des forêts situées à l'intérieur. Il est vrai que Christophe Colomb l'appellera Hispaniola et les Français, Saint-Domingue, mais le nom original, *Qysqueya-Bohio-Ayiti*, a été rétabli avec l'indépendance (CHR, 1991). Le pays a des côtes bien dessinées. Il est entouré de la mer dans un climat tropical, mais il se trouve aussi sur le chemin des ouragans avec ses voisins, la République dominicaine, Cuba, la Jamaïque, Porto Rico, etc. En 2009, il comptait environ 8 millions d'habitants.

*À la veille de la Révolution, la population s'élevait à près d'un demi-million d'âmes : 40 000 Blancs, 30 000 « hommes de couleur libre » et 400 000 esclaves [...]. Les Blancs, qui représentaient près de 65% de la population en 1680, en représentaient à peine plus de 7 % un siècle plus tard [...]. C'est à Saint-Domingue que réussit la seule révolte d'esclaves de l'histoire de l'humanité, et que fut fondé en 1804 le premier pays indépendant du Nouveau Monde après les États-Unis (1776) (HOFFMANN, 1995, p. 9).*

Des auteurs comme Denis Verdier, Laennec Hurbon, Gérard M. Laurent, Antoine Adrien, Gilles Danroc, Yves Voltaire et Gabriel Charles ont démontré, dans les quatre premiers cahiers de la CHR, combien le processus de création d'Haïti vient de loin : de la conquête du 5 décembre 1492, qui inclut l'extermination des Autochtones, jusqu'à l'esclavage et à la traite des Noirs venus du continent africain (DANROC, 1991; VERDIER, 1991; HURBON, 1991). Ils donnent des informations sur les siècles où Haïti était peuplé par des *Ciboneys*, puis des *Tainos*; et, au XIV<sup>e</sup> siècle par les *Caraïbes* ou *Arawaks* qui, à la fin, ont subi un génocide de la part des



colonisateurs. Ce que la réflexion théologique va retenir de cette période comprend ce que les arrivants considéraient comme une découverte du Nouveau Monde, et qui représentait surtout le début d'une conquête au nom de leurs majestés très catholiques d'Espagne. De plus, la recherche passionnée de l'or a causé le massacre de plus d'un million de ces gens en moins de vingt ans (DANROC, 1991, p. 4). Ils ont été remplacés par des Noirs devenus esclaves. Leur traite a officiellement commencé en 1512 (CHR, 1991). La mobilisation du travail forcé d'environ 400 000 déportés d'Afrique garantissait la production de café, de sucre, d'indigo. Du reste, d'autres marchandises coloniales d'exportation enrichissaient les ports de l'Atlantique et de nombreux commerçants européens. L'analyse de la conquête sous couvert d'évangélisation est cruciale dans les discours haïtiens, particulièrement ceux de la théologie.

Le contexte haïtien nous fait aussi découvrir les données de l'esclavage et des résistances. En 1685, le Code noir français régissait la traite des Noirs sur l'île d'Haïti. Il était appuyé sur une théologie fondatrice de l'esclavage qui défendait sa conformité au dessein d'évangéliser les Noirs : Article 2, « Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique. » L'histoire rapporte que la résistance des Noirs d'Haïti se manifestait sous diverses formes, dont le « marronnage<sup>26</sup> » (CHR, 1991). Ces résistances aboutiront à l'abolition de l'esclavage en août 1791, et à la guerre de l'indépendance qui débouchera sur la proclamation de la république d'Haïti, le premier janvier 1804. Le récit des histoires de l'esclavage et des résistances est également important dans les discours théologiques haïtiens qui présentent le Noir haïtien comme un sujet actif de l'histoire en même temps qu'un objet historiographique.

La position de l'Église catholique sur l'esclavage noir est un sujet abordé dans les textes édités par la CHR. En 1860, le Vatican et la République d'Haïti ont signé un concordat pour célébrer la fin de plus de cinquante ans d'isolement après

---

<sup>26</sup> Marronnage : Action des Noirs qui consistait à s'enfuir des plantations pour se réfugier dans les montagnes et organiser la résistance.

l'indépendance (BLOT, 1991). Ce fait explique pourquoi « l'emprise du religieux sur le politique en Haïti s'enracine sans aucun doute dans les failles de l'État » (HURBON, 1987, p. 118). De plus, des campagnes de persécution du culte vodou par l'État et l'Église catholique, dès 1896 (HURBON, 1993, p. 134), mais principalement en 1941-1942, ainsi que l'attitude d'autres Églises chrétiennes, soulèvent bon nombre d'interrogations sur les discours théologiques en Haïti durant les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

Les dates suivantes 1979-1980; 1982-1983; 1986-1987; 1990; 1992; 2004, entre autres, sont mémorables en raison des événements marquants qu'elles peuvent évoquer dans l'histoire de l'Église catholique en Haïti. Elles mettent en évidence le mouvement de conscientisation et d'opposition à la dictature de Duvalier par l'Église engagée; le grand synode et la démarche nationale de consultation en vue d'une visite du pape; le débat national relativement à l'instabilité politique et à la chute du régime dictatorial; l'avènement d'un prêtre catholique au pouvoir; la commémoration des 500 ans de la conquête et de l'évangélisation autour de l'élaboration du document de Santo Domingo; la commémoration des 200 ans de l'indépendance et la reconnaissance officielle par l'État de la principale religion de matrice africaine du pays.

### **2.3 La rencontre du catholicisme avec les religions de matrices africaines**

Le contexte d'Haïti évoque la rencontre de la foi africaine avec la foi imposée par la colonisation. En effet, les théologies noires en Haïti s'interrogent sur les tenants et les aboutissants de cette rencontre en reconnaissant l'expérience vodouisante et l'expérience chrétienne comme des éléments constitutifs de la culture haïtienne. En ce sens, les questions des théologies noires en Haïti passent par leur héritage africain (histoire, cultures, religions, etc.). Certains auteurs catholiques ont évalué l'impact de l'engagement catholique auprès des Afro-Haïtiens. À cet égard, un texte de la Conférence des évêques d'Haïti a été publié en 1988 (CEH, 1988).

Il s'avère que c'est une rencontre marquée par le rejet. Parmi des théologiens qui s'opposent au vodou, on peut retenir le nom du père Salgado<sup>27</sup>. La foi africaine d'Haïti s'exprime dans le vodou. Celui-ci, dans son aspect culturel-religieux, fait partie de la vie et de la mentalité du peuple haïtien. Il a toujours joué un rôle dans sa lutte et dans sa résistance. Venu du Bénin ou du Dahomey, son expression s'est cristallisée dans le contexte esclavagiste du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est pratiqué par plus de 65 % de la population, soit comme danse traditionnelle, soit comme pratique religieuse (FILS-AIMÉ, 2007; CLÉRISMÉ, 1989). L'exemple de *lakou* est une expression culturelle forte pour le peuple haïtien et soutient le système créé par la culture vodouisante.

Cependant, dans le contexte haïtien, la référence à l'Afrique est devenue de plus en plus péjorative, bien que des indigénistes, comme Jean Price-Mars, depuis la décennie de 1930, aient défendu un retour aux racines pour sauvegarder les identités de la négritude haïtienne. Jean Price-Mars n'a pas pris parti pour le vodou qu'il considérait comme n'importe quelle autre religion, mais il s'est employé à dissiper toute ignorance et tout mépris des Haïtiens pour leur propre culture populaire:

*Comment peut-on contester au vodou sa morale propre? Si au lieu de la considérer en comparaison à la morale chrétienne, nous jugions de sa valeur intrinsèque, nous verrions combien elle ordonne une discipline de vie privée et un concept d'ordre social qui ne perdent ni en sens ni en proposition (PRICE-MARS, 1973, p. 85-86).*

Quand il n'est pas diabolisé dans des initiatives hostiles, le vodou est critiqué et est souvent présenté comme une cause de sous-développement du pays. De plus, un abus de langage marque le vodou. Un grand nombre d'auteurs étrangers ainsi que des missionnaires ont utilisé le terme pour désigner n'importe quelle pratique indigène, réelle ou supposée, tandis que le peuple haïtien, en général, distingue soigneusement la pratique religieuse des pratiques magiques.

---

<sup>27</sup> La position minoritaire de Salgado défend le point de vue des colonisateurs de chaque période historique en Haïti, qui voyaient dans le vodou un facteur de déstabilisation et d'ennui. Il soutient que le vodou est une pratique diabolique (SALGADO, 1963). À l'opposée de la perspective de Salgado, on relève celle des auteurs, comme HURBON, 1987; FILS-AIMÉ, 2004; FRANÇOIS, 2005; etc.

La foi imposée par la colonisation fut le christianisme et, plus particulièrement, le catholicisme. Une observation d'Yves Voltaire sur la piété populaire dans le troisième cahier de la CHR interpelle le contexte:

*Un autre lieu de résistance populaire se trouve indubitablement dans la piété populaire catholique. Victime d'une christianisation violente complice du système esclavagiste et du néocolonialisme, objet d'une sacramentalisation sans cheminement catéchétique, le peuple pauvre s'est créé un univers religieux et symbolique, où il réinterprète la religion officielle. Les pèlerinages occupent en ce sens une place de choix. Ce catholicisme populaire, malgré ses limites, constitue une mémoire vivante de sa résistance à l'aliénation et de son appropriation, dans les profondeurs de son subconscient, de la sève libératrice de l'Évangile pour mener le combat pour la vie. Un tel syncrétisme ne nous interpelle-t-il pas en vue d'une Église toujours plus imprégnée de la culture du peuple ? (VOLTAIRE, 1992, p. 82)*

Par ailleurs, certains auteurs soutiennent que cette rencontre renforce l'héritage africain, car elle motive l'attachement à la Terre Mère. Toutefois, ils reconnaissent aussi qu'elle est à la source de certains sacrifices. Jean-Bertrand Aristide souligne celui des ancêtres:

*Arraché de l'Afrique, nous sommes restés attachés à notre mère Afrique, dont le cordon ombilical est lié au nôtre. Nous nous alimentons encore aujourd'hui grâce à ce lien vital, véhicule de vitamine culturelle alimentant notre vie politique. Si nous disons non aux forces de répression, certes, c'est une position politique qui choisit la vie plutôt que la mort donnée par les structures politiques de notre société. Mais cela découle également d'une tradition [...]. Nos ancêtres se sont donnés pour donner la vie à leurs enfants. Le sacrifice des parents pour sauver la vie de leurs fils et filles traduit cet attachement à la vie, non pour soi, ou en soi, mais en relation avec la vie communautaire, la vie à partager avec l'autre (ARISTIDE, 1992, p. 35-36).*

Le vodou est l'une des traditions ancestrales haïtiennes. Des études montrent qu'il existe deux facettes du vodou haïtien : une du temps de l'esclavage et une autre du temps de l'indépendance. Toutefois, les caractéristiques de lutte et de résistance perdurent durant ces deux périodes (HURBON, 1987). En effet, le vodou haïtien comme religion politique a toujours joué un rôle de libération dans l'histoire du pays.

Ce fut dans des réunions du vodou que les esclaves ont trouvé les forces nécessaires pour résister à la cruauté des colonisateurs et déclencher le processus de la révolution haïtienne contre les colons français afin d’instaurer une communauté noire autonome. Laennec Hurbon raconte leur prière dans une cérémonie qui inspirait la révolution au début du XIX<sup>e</sup> siècle:

*Le Bon Dieu qui a fait le soleil qui nous éclaire là-haut, qui soulève la mer et fait gronder le tonnerre – écoutez bien, vous autres – ce Bon Dieu-là, caché dans un nuage, nous regarde. Il voit ce que font les Blancs. Le Dieu des Blancs demande le crime, le nôtre veut les bienfaits. Mais ce Dieu qui est si bon nous ordonne la vengeance! Il dirigera nos bras, il nous assistera. Jetez l’image du Dieu des Blancs, qui a soif de nos larmes, et écoutez la liberté qui parle à notre cœur!* (HURBON, 1990)

La thèse de Jean Fils-Aimé a apporté des informations sur le vodou en période contemporaine. La référence à la publication de son étude est utile (FILS-AIMÉ, 2007), ce qui permet d’observer, en ce sens, le mouvement de la théologie en Haïti. Appuyés sur ces démarches, des aspects des théologies noires haïtiennes assument utilement l’héritage africain que décrivent les textes de Jean Price-Mars en les reliant aux sentiments religieux des masses haïtiennes (PRICE-MARS, 2001). Ainsi, l’afro-descendance constitue l’un des pôles de cette réflexion théologique de la diaspora africaine parce que les Africaines et les Africains qui sont arrivés sur le continent américain ont apporté leurs cultures qui se sont mêlées à tant d’autres cultures présentes dans le Nouveau Monde (HOFFMANN, 1990). Les théologies noires haïtiennes puisent à leurs sources africaines pour sauvegarder l’héritage culturel comme esprit d’interprétation. Claude Souffrant l’exprime ainsi en rapprochant la mouvance haïtienne de la mouvance étasunienne :

*Une approche sociologique des textes littéraires contestant une certaine christologie nous permettra de faire ressortir la genèse, la fonction et l’évolution de la théologie noire de libération [...]. L’effort d’émancipation des Afro-Américains est passé par un effort d’émancipation des Valeurs et du Dieu imposés par leurs oppresseurs. Ils se tournèrent vers l’Afrique noire et se détournèrent du Christianisme « Blanc » [...]. À l’intérieur des Églises Chrétiennes, se développa la revendication de négrier le Christianisme;*

*l'attention se réveilla sur le racisme qu'exprime la symbolique chrétienne de la diabolisation du Noir* (SOUFFRANT, 1978, p. 173).

L'expérience de la rencontre des cultures d'origine africaine et des cultures d'origine européenne est fondamentale pour comprendre les théologies noires en Haïti. Il y eut des Indigènes, des Autochtones, des Espagnols, des Anglais, des Français, des Africains du Bénin ou du Dahomey, de la Guinée, et d'autres lieux. Plusieurs des ouvrages de la CHR touchent à ce thème. Les textes s'expriment au sujet des pratiques religieuses et culturelles du peuple haïtien dans sa diversité historique et socioculturelle. Voici un passage du théologien Gilles Danroc et du sociologue Kawas François qu'on peut retenir :

*Pour les religions, les Églises et l'Église catholique, l'heure est venue de ne plus dominer culturellement, selon les schémas venus d'ailleurs (Europe, Amérique, Afrique), la population haïtienne telle qu'elle est aujourd'hui. Le test sera le respect de la Constitution, de l'autre et du pauvre* (DANROC et FRANÇOIS, 1996, p. 119).

L'expérience culturelle et religieuse du peuple haïtien peut être décrite comme une symbiose des religions de matrices africaines et de matrices chrétiennes. Imbu de cette conclusion, Gilles Danroc propose de protéger la culture haïtienne à travers le dialogue interreligieux (DANROC, 1995, p. 31). Laennec Hurbon relève des fondements théoriques subjacents à la défense du vodou comme système religieux. Il le présente comme un fond culturel de la négritude en Haïti (HURBON, 1993). Ces propositions représentent plus qu'une perspective de complémentarité et d'ouverture aux autres religions:

*Nous n'hésiterons pas à affirmer que la foi chrétienne ne saurait regrouper le peuple des pauvres en croyants loin d'une réalité de faim, d'injustice et d'exploitation. Chrétiens, catholiques ou protestants, vodouisants, qu'ils partagent la foi en Dieu ou non, athées, peu importe, la religion pour nous se vit autrement, car l'expérience a démontré que dans le monde des pauvres la misère n'a pas de religion, l'injustice non plus, l'exploitation encore moins. Pourvu qu'on lutte contre ces maux, on se retrouve sur la même route, allant dans la même direction, celle qui débouche nécessairement sur la paix* (ARISTIDE, 1992, p. 91-92).

## 2.4 Comprendre le contexte haïtien à partir des questions culturelles et linguistiques

Même si le français a été considéré comme la seule langue officielle d'Haïti jusqu'en 1987, la langue maternelle d'Haïti est le *Kreyòl*. On ne se fait pas comprendre par tous les Haïtiens en ne s'exprimant qu'en français. On peut dire qu'en Haïti, la force des mots, des proverbes, des dictons ne se disent pas en français, *Kreyòl pale, kreyòl konprann*. Dans ce pays, où le taux d'analphabétisme est élevé, existe toujours la force historique de la langue pour soutenir la réflexion et comprendre la culture haïtienne ou pour dépister l'intervention étrangère. C'est le fait du postcolonialisme dans les théologies noires haïtiennes qui révèle le rôle d'activistes qu'assument ses tenants dans la communauté intellectuelle. Ce paradigme dans les textes publiés par la CHR peut trouver une définition qui touche le contexte de l'après-indépendance et qui est en relation avec la question linguistique :

*Car, pour que la langue soit l'instrument de progrès qu'on voudrait, il faut qu'elle puisse accumuler, critiquer, refaire, analyser, systématiser, comparer les récits, les solutions, les échecs; elle n'est plus alors seulement un conduit, mais bien le lieu où la pensée enfin existe, où elle se fait critique, où elle se fait accumulative, bâtissant et projetant au-delà de ce qui est donné [...]* (BAJEUX, 1999, p. 63).

Yves Déjean a entrepris la tâche d'enseigner comment écrire le créole haïtien (DEJEAN, 2003). Les recherches de Prophète Joseph ont apporté une contribution supplémentaire dans des publications de divers dictionnaires (JOSEPH, 2003).

De son côté, Jean Price-Mars a plaidé bien avant pour la reconnaissance et l'acceptation de la personnalité collective haïtienne en rappelant à ces concitoyens de l'élite que 90 % des Haïtiens qui ne parlent que le *Kreyòl* et pratiquent le vodou étaient dépositaires et gardiens des traits culturels dont on ne peut pas nier sans contresens la qualité haïtienne parce qu'ils constituent une contribution plus authentiquement haïtienne du patrimoine culturel de l'humanité. Il a consacré trois chapitres d'un ouvrage pour présenter à ses compatriotes les races, les civilisations,

l'histoire et les croyances du continent noir (PRICE-MARS, 2009). Son concept de négritude passe par celui d'héritage africain. Cette intuition guide encore des études de la langue, des religions et des coutumes des gens de la campagne haïtienne.

Jean Price-Mars et l'indigénisme proposaient un retour conscient aux racines, et s'efforçaient d'inspirer à des groupes un retour aux origines pour sauvegarder la culture autochtone en Haïti à la manière d'un cri douloureux et d'une réflexion théologique noire inculturée qui s'engage en faveur des marginalisés. Évoquer le mouvement indigéniste, c'est rappeler le fleurissement magnifique qu'Haïti a connu durant les années de renforcement de la négritude, de l'africanisme, du noirisme et du combat contre le colonialisme à travers un certain nombre d'ouvrages. En ce sens, les tenants de la réflexion théologique qui tient compte des Noirs en Haïti explorent d'une façon particulière l'événement de Santo Domingo (1992) qui est entré dans l'histoire avec l'exigence catégorique de l'inculturation vue comme la solidarité avec les visages humains défigurés de ce monde (SD 13; 20; 302). Laennec Hurbon, William Smarth, André Pierre, Gilles Danroc, Kawas François, Jean-Bertrand Aristide soulignent les questions soulevées par le document de Santo Domingo en lien avec la claire et prophétique option préférentielle pour les appauvris soutenue dans le document de Puebla en 1979 (DP 1134).

Dans cette optique, les phénomènes sociaux qui entourent l'île et les idéologies qui ont parcouru l'histoire d'Haïti sont étudiés par des auteurs comme Kawas François qui analyse les valeurs ancestrales de la négritude en Haïti (FRANÇOIS, 2003). Il va sans dire que ce sont des valeurs qui ne se réfèrent pas seulement aux Haïtiens et à la négritude, mais transcendent cette réalité. Dans ce contexte, des anthropologues (pour la question des langues *Kreyòl* et française), des ethnologues (pour celle du racisme et de la discrimination), des spécialistes des religions et des théologiens introduisent dans leurs analyses le thème de l'environnement haïtien (écologie) et traitent de la relation entre les êtres vivants en Haïti.



## 2.5 Comprendre le contexte haïtien à partir du discours féministe

En Haïti, c'est surtout dans le domaine de la littérature que l'on retrouve le plus grand nombre de femmes auteures (Anna Fayonna, Elsie Suréna, Emmelie Prophète, Jasmine Narcisse, Kerline Devise, Maude Heurtelou, Michèle Voltaire Marcelin, Myrlande Manigat, Tamara Durand, Suzy Castor, Yvette Farraudière, Marie Vieux-Chauvet, Madeleine Gardiner, etc.). Leur compétence est particulièrement appréciée comme poétesses, essayistes, romancières, ethnologues, etc.<sup>28</sup>. En matière de production théologique, leur présence ne s'est faite plus remarquable que depuis la décennie de 1980. Pourtant, leur implication dans le contexte haïtien était évidente, tellement elles étaient engagées dans les différentes sphères d'action sociopolitique, religieuse et culturelle. Cet engagement de longue date explique pourquoi la pertinence du féminisme des femmes noires est documentée aussi dans les cahiers publiés par la CHR (CHR, 1997). L'article signé par Myriam Merlet et Danièle Magloire qui traite de la condition féminine en Haïti permet de comprendre cette approche féministe et l'opposition qu'elle suscite (CHR, 1997). Ces deux auteures soulignent :

*Selon cette opposition fabriquée, les femmes pauvres ne sauraient, en aucun cas, s'identifier au féminisme. Par-dessus tout, cette opposition que l'on voudrait construire, tente de soutenir que la condition féminine est une question qui n'intéresserait que les féministes (sous-entendu des femmes à l'abri du besoin !); alors que les femmes pauvres ne s'intéresseraient qu'à leurs situations socio-économiques. S'il est bel et bien vrai que, tout comme pour les hommes, « tout fanm se fanm, men tout fanm pa menm » (comprenez : nous sommes bien du même sexe, mais nos situations socio-économiques sont différentes), il reste et demeure que « doule yon fanm se pou tout fanm » (comprenez : en tant qu'élément féminin, nous sommes toutes, indépendamment de nos situations socio-économiques respectives, sujettes à la discrimination et à la violence sexuelles) (MERLET et MAGLOIRE, 1997, p. 34).*

Dans ce contexte, Myriam Merlet et Danièle Magloire reconnaissent le phénomène de féminisation de la pauvreté comme l'un des défis que le discours

<sup>28</sup> Le site Haitian Book Centre présente une liste exhaustive et actualisée: <http://www.haitianbookcentre.com/fr/auteurs/index.php>, consulté le 28 février 2010.

féministe doit affronter. Cependant, une donnée marquante, mise en évidence par des études sur Haïti, est la suivante : la manière noire d'être dénote une vision basée sur la matrilinearité. C'est l'une des facettes qu'une étude de Verena Bernardin-Haldemann sur les femmes haïtiennes à Montréal a souligné comme élément de la famille haïtienne (BERNARDIN-HALDEMANN, 1972). Cette théologie féministe noire se différencie non seulement de la théologie machiste, mais aussi de la théologie féministe blanche, car la réflexion théologique afro-descendante féministe assimile ces données de la culture des peuples appauvris et apporte sa contribution spéciale à la culture populaire latino-américaine et caribéenne, avec ses multiples expressions régionales.

Une contribution de la théologienne Kesta Occident, qui précède celle de la théologienne Élisabeth Tassel, en abordant le thème de la présence des femmes dans la théologie de la libération, souligne tout particulièrement leur absence : « [L]a question de la femme est une réalité marginale » (OCCIDENT, 1997, p. 85). Elle insiste sur le fait que les femmes, pour se libérer vraiment, doivent cesser d'être « un écho » pour devenir « une voix ».

Pour sa part, la romancière Marie Chauvet illustre la percée féministe dans la littérature haïtienne avec entre autres son œuvre *Fonds des Nègres*, qui suscite l'intérêt quand il traite des mœurs et coutumes de la société haïtienne, du problème de la femme haïtienne aux prises avec des préjugés, des interdits, en butte à toutes sortes d'injustices en raison de sa condition féminine (VIEUX-CHAUVET, 1960). Dans *La Danse du volcan*, elle présente cette vision des faits en évoquant le destin d'une jeune métisse « négresse » :

*Minette respira profondément. Tant pis pour ce qui allait arriver, elle était venue pour parler, elle parlerait. Il était accoutumé sans doute à recevoir des affranchies courtisanes, flatteuses et cauteleuses, qui lui parlaient à genoux. Mais elle allait l'étonner en lui parlant d'égal à égal, sans honte, mais avec tout le respect qu'elle savait lui devoir (VIEUX-CHAUVET, 2004, p. 112).*

Son texte évoque l'histoire du marronnage au XVIII<sup>e</sup> siècle ainsi que les révoltes des esclaves dans le but de démontrer combien le climat de tension alimentait la soif de liberté qui se dessinait dans la colonie haïtienne. En décrivant l'action des esclaves marrons, Marie Vieux-Chauvet laisse la place à l'imagination haïtienne pour retracer la stratégie qui était utilisée surtout par les femmes au service des maîtres dans leurs maisons, celle du simulacre de la soumission :

*Les esclaves marrons continuaient à terroriser les habitants des plaines et des villes. Leur soumission n'avait été qu'un simulacre. Ils descendaient des mornes en bandes hurlantes pour piller les ateliers auxquels souvent ils mettaient le feu. Quelquefois, pendant la nuit, les lambis et les tambours lançaient leurs appels de ralliement, la population blanche alarmée se jetait sur ses armes, les esclaves dans les ateliers écoutaient et les affranchis le front baissé, passifs en apparence, attendaient (VIEUX-CHAUVET, 2004, p. 281).*

Il y a une ressemblance entre Anna Fayonna et Marie Vieux-Chauvet pour ce qui est des évocations historiques. Cependant, les références historiques qu'Anna Fayonna introduit dans ses romans concernent les contextes sociopolitiques récents. Comme c'est le cas dans son dernier roman intitulé *Le pain des sans-pitiés* dont l'histoire se déroule pendant les décennies de 1990 et 2000. Elle écrit ceci:

*À Port-au-Prince, la situation est relativement tranquille. La passation du pouvoir, en février 1996, de Jean-Bertrand Aristide à René Préval – deux chefs du même parti Lavalas – a plus ou moins apaisé le peuple. Cependant, en dépit du calme apparent, une grande insécurité semble vouloir s'éterniser et l'inquiétude est omniprésente. D'un autre côté, le coût de la vie s'amplifie outrageusement, et de plus en plus de gens se trouvent incapables de subvenir à leurs besoins essentiels. Un embargo posé antérieurement par la communauté internationale, suite au coup d'État perpétré contre Aristide en 1991, avait durement frappé le pays. Et bien que ces pressions lui aient permis de réintégrer la présidence en 1994, l'économie, elle, ne parvient guère à se relever (FAYONNA, 2009, p. 80).*

Ce passage historique fait partie du chapitre sept de son ouvrage où elle dresse le portrait d'une ville aux prises avec l'insécurité sociopolitique. Elle retrace et répertorie dans ce roman les déboires des femmes haïtiennes ainsi que leurs

souffrances. À cela, elle ajoute au chapitre quatorze la référence à la dégradation de l'environnement en Haïti qu'elle met en rapport avec la situation socio-économique:

*Au cours de l'année 2004, les ouragans Ivan et Jeanne ont frappé de plein fouet Haïti, provoquant des inondations et des glissements de terrain, causant la mort de milliers de gens. Aux nouvelles, à la télévision, les images d'eaux boueuses dévalant tumultueusement d'on ne sait où, emportant des hommes, des femmes et des enfants, ont profondément affecté Nicole. Certains experts, en matière d'environnement, laissent entendre que de telles catastrophes étaient prévisibles; le déboisement excessif, au pays, a rendu cette terre extrêmement vulnérable aux intempéries (FAYONNA, 2009, p. 188).*

Madeleine Gardiner a consacré des recherches sur les romancières haïtiennes. Le constat du peu de femmes qui figurent dans cette littérature l'a fait s'interroger sur la raison de ce quasi-absentéisme. Son œuvre, *Visages de femmes, portraits d'écrivains*, est une étude importante, car elle offre une approche qui peut justifier et donner un fondement à une réflexion féministe noire en Haïti. Elle définit Marie Chauvet comme « la libertaire, la femme affranchie, libérée de tout préjugé » (GARDINER, 1981, p. 198). Cet aspect est aussi politique, comme le constate Roseline Benjamin, dans le huitième cahier de la CHR, sur « des femmes en responsabilité » :

*Le fait pour une femme d'avoir été nommée à la tête du gouvernement et avoir été ratifiée par les deux chambres comme Premier Ministre constitue, à mon avis, un jalon important dans la lutte des femmes haïtiennes pour l'égal accès aux fonctions et aux responsabilités politiques. Désormais, on ne pourra plus se retrancher derrière une différence de sexe pour écarter les femmes de ce poste (WERLEIGH, 1997, p. 26-27).*

## CHAPITRE 3

### Diaspora et Afrique

#### 3.1 Des origines africaines des Afro-Brésiliens et des Afro-Haïtiens

L'héritage africain (histoire, cultures, religions, etc.) des Afro-descendants du Brésil et d'Haïti provient de l'Afrique atlantique où des peuples d'ethnies et de traditions culturelles différentes (bantou, nago, gégé, igbo, etc.) ont été déportés vers ces pays entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. Plusieurs chercheurs se sont penchés sur la question pour montrer de quelles régions de l'Afrique actuelle ils ont été déportés. Toutefois, la provenance des Noirs du Brésil et d'Haïti reste un sujet complexe, vu les stratégies qu'utilisaient les puissances coloniales. Les diverses traditions culturelles furent mêlées et dispersées dans le but de confondre les coutumes, les croyances, les langues, etc., et ainsi, rendre difficile toute organisation ou révolte. Certains chercheurs sont arrivés à des résultats concluants sur certains aspects de la colonisation, d'autres n'ont risqué que des hypothèses sur les transplantations parce qu'il est difficile de retracer les origines africaines des Afro-Brésiliens ou Haïtiens en se basant sur des documents souvent imprécis ou inexistant.

Bien qu'on puisse déplorer le fait que divers registres historiques de la colonisation aient été détruits, cela n'empêche pas de constater qu'il est possible de retrouver des informations utiles<sup>29</sup>. Notre recherche retient plusieurs références tirées des œuvres de l'*Atabaque* et de la CHR. Elles soutiennent que les peuples africains qui sont arrivés sur le continent américain à cause de la traite atlantique sont importants. On évalue à environ 90 millions les Brésiliens d'origine africaine qui ont été déployés dans les régions de Bahia, de Pernambuco, de Rio de Janeiro, de Maranhão, et certains États proches des ces derniers (ATABAQUE 3, 2004). Ils proviennent probablement des *Sudaneses* (Yorubas, Nagos, Geges, Haussas, Minas, etc.) et des Bantous (Angolas, Cabindas ou Congos, etc.). Ces peuples se trouvent

---

<sup>29</sup> Raimundo Nina Rodrigues rapporte que le ministère des Finances du Brésil a ordonné la destruction des documents historiques sur l'esclavage dans le décret no 29, du 13 mai 1891. **Raimundo Nina RODRIGUES (1988)**, *Os africanos no Brasil*, 7<sup>e</sup> éd., São Paulo / Brasilia, Nacional / Universidade de Brasilia.

dans les pays de l'Afrique actuelle, de la Guinée jusqu'au Mozambique. La question noire en Haïti est décrite par des historiens et des théologiens comme la conséquence d'une saignée profonde de l'Afrique qui a perdu de jeunes guerriers vaillants. La population noire apportée par la traite culmine à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à 500 000 habitants pour environ 30 000 colons blancs (CHR 1, 1991). Ils provenaient de l'Afrique de l'Ouest, du Bénin, de la Guinée et du Congo. On relève que les théologiens d'Europe, ainsi que les conquérants et les marchands, se référaient à la Bible pour soulever des arguments qui justifiaient l'asservissement de l'Afrique. Sur ce sujet, Kabengele Munanga relève quelques erreurs et équivoques des chercheurs occidentaux dans *Négritude: usos e sentidos* :

*En se basant sur la symbolique des couleurs élaborée par la civilisation européenne [La couleur noire représentait une tache morale et physique, la mort et la corruption; alors que la couleur blanche renvoyait à la vie et à la pureté. Dans cet ordre d'idée, l'Église catholique a fait du noir la représentation du péché et de la malédiction divine. Suivant cette même logique, dans les colonies occidentales d'Afrique, on a montré Dieu comme un vieux Blanc barbu et le Diable un adolescent Noir avec des cornes et une queue.], certains missionnaires, qui étaient déçus dans leur mission d'évangélisation, ont pensé que le refus des Noirs de se convertir au christianisme reflétait, au fond, leur profonde corruption et leur nature pécheresse. L'unique possibilité de sauver ce peuple si corrompu était l'esclavage. Plusieurs d'entre eux ont utilisé un tel argument pour défendre et justifier cette institution [esclavagiste]. De cette manière, il n'y aura aucun problème moral pour ces européens du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, car dans la doctrine chrétienne l'homme ne doit pas craindre l'esclavage de l'homme par l'homme; mais, sa soumission aux forces du mal. Pour cette raison, des chapelles ont été installées dans les navires négriers afin que les esclaves soient baptisés avant la traversée. Sans aucun respect et en violation flagrante de la religion des Africains, parce que la préoccupation chrétienne consistait à sauver les âmes et laisser mourir les corps (MUNANGA, 1986, p.15-16)<sup>30</sup>.*

---

<sup>30</sup> « De acordo com a simbologia de cor da civilização européia [A cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza. Nesta ordem de idéias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se Deus como um branco velho de barba e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinho.], alguns missionários, decepcionados na sua missão de evangelização, pensaram que a recusa dos negros em se converterem ao cristianismo refletia, de fato, sua profunda corrupção e sua natureza pecaminosa. A única possibilidade de "salvar" esse povo tão corrupto era a escravidão. Muitos utilizaram-se de tal argumento para defender e justificar essa instituição. Desse modo não haverá nenhum problema moral entre os europeus dos séculos XVI e XVIII, porque na doutrina cristã o homem não deve temer a escravidão do homem pelo homem, e sim

Toutes ces pages d'histoires afro-brésiliennes et haïtiennes révèlent le portrait d'humains victimes dans les plantations de canne à sucre, de café, de cacao, de coton et dans les recherches de minerai. En même temps, ces pages d'histoires rapportent la manière dont des Noirs et leurs descendants ont construit au fil des siècles une résistance par leurs cultures, leurs langues, leurs coutumes, leurs musiques, leurs arts, leurs instruments afin de survivre dans l'adversité. Ces pages d'histoires inspirent la pensée noire et ces sources constituent des apports considérables aux cultures afro-descendantes. Au Brésil, ces données justifient l'enseignement, dans toutes les écoles et à tous les niveaux, de l'histoire et de la culture afro-brésilienne et africaine, ainsi que le respect des religions de matrices africaines.

Une publication spéciale de l'*Atabaque* traite spécifiquement de l'héritage africain au Brésil, *Nos racines africanas* (SOUSA JUNIOR, 2004). Dans cet ouvrage, les auteurs rédigent des articles qui font état du parcours de la recherche sur la négritude au Brésil et établissent des liens entre l'Afrique et le Brésil au niveau de la réflexion noire. Le sujet de l'héritage africain est vu, par ces Afro-Brésiliens, comme une expression des racines culturelles de ces descendants d'esclaves dans la diaspora où ils se sont établis comme peuple. En Haïti, des auteurs rapportent que ces Afro-descendants sont restés attachés à l'Afrique pendant des siècles (CHR 1, 1991). Leur héritage africain comprend des cultures ancestrales africaines qui se sont mêlées à tant d'autres cultures, dont le vodou venu du Bénin ou du Dahomey.

L'expérience de rencontre des cultures d'origine africaine du Bénin, du Dahomey, de la Guinée est marquante pour expliquer l'expérience culturelle et religieuse du peuple haïtien. Celle-ci peut être décrite comme une symbiose des religions de matrices africaines et de matrices chrétiennes. Des auteurs, comme Jean Price-Mars, ont procédé à l'inventaire de cet héritage africain, ce qui met en relief la négritude et l'africanisme (PRICE-MARS, 2001).

---

*sua submissão às forças do mal. Por isso, foram instaladas capelas nos navios negreiros para que se batizassem os escravos antes da travessia. Em total desrespeito e flagrante violação à religião dos africanos, a preocupação cristã consistia em salvar as almas e deixar os corpos morrerem.»*

Dans les théologies afro-descendantes du Brésil et d'Haïti, le continent africain, son héritage et ses histoires constituent une référence non négligeable. Si la question des origines est importante, celle sur l'actualité africaine est tout aussi révélatrice de la réflexion théologique noire. Des Afro-Brésiliens et des Afro-Haïtiens observent aussi les tendances actuelles de la théologie noire sur le continent africain. Il est reconnu que la théologie sud-africaine, par exemple, avec son combat contre l'apartheid, qui affronte et combat l'idéologie raciste occidentale, présente un chemin différent de la négritude « *sotho, ngum* » (groupe tribal, emblème de la lutte anti-apartheid en Afrique du Sud). L'aspect de la théologie noire congolaise qui fut l'objet de la traduction des rites locaux interpelle les recherches. Ce sont des exemples.

### **3.2 Des discours théologiques africains**

La réflexion théologique noire en Afrique est complexe et nécessiterait à elle seule un long développement. Cette complexité peut se comprendre par la diversité du continent, son histoire et la richesse du champ théologique africain lui-même. Les 54 pays qui composent le continent présentent chacun des particularités. L'aspect commun qui peut être remarqué est la volonté de réfléchir de façon inculturée. Selon le Congolais Mushete A. Ngindu, l'élaboration théologique en Afrique noire revendique le droit de penser le christianisme et doit tenir compte du destinataire africain : sa culture, sa religion et ses valeurs civilisatrices :

*Les Africains affirment le droit ou l'exigence d'une théologie africaine caractérisée, une théologie non basée nécessairement sur la philosophie grecque et ses voisines, une théologie assumant valablement l'expérience culturelle et religieuse des peuples africains, une théologie répondant aux questions posées par la société africaine et son évolution contemporaine (NGINDU, 1989, p. 45).*

Il constate que le terme *Black Theology* est surtout employé chez les Sud-Africains. Cette théologie noire sud-africaine s'inspire de la situation sociale d'oppression et de ségrégation en Afrique du Sud. On peut distinguer quatre principaux courants dans la littérature théologique africaine: la *Black Theology*, la



théologie africaine, les religions africaines et les Églises africaines indépendantes. Le Congolais Mushete A. Ngindu, dans ses recherches sur les fondements des théologies en Afrique, relève trois traits caractéristiques de ces théologies:

*Trois traits caractérisent la théologie africaine [...]. Elle (la théologie africaine, au singulier ou au pluriel) maintient avec fermeté le lien entre religion et culture ; elle (la théologie africaine, au singulier ou au pluriel) est très attentive aux problèmes du monde et du développement ; elle (la théologie africaine, au singulier ou au pluriel) est œcuménique et ouverte aux relations avec les différentes religions du monde* (NGINDU, 1989, p. 51).

Pour cerner les discours théologiques africains, il est possible d'évoquer en bref plusieurs auteurs importants, dont Jean-Marc Ela, Gaston Kelman (Cameroun) ; Mulago, Ngindu A. Mushete, Oscar Bimwenki-Kweshi, S. Kalamba Nsapo, V.Y. Mudimbe (République démocratique du Congo) ; Emmanuel Martey, Mercy Amba Oduyoye (Kenya); Itumeleng Mosala, Musimbi Kanyoro (Afrique du Sud); Musa Wenkosi Dube Shomanah (Botswana); Teresa Okure (Nigeria); etc<sup>31</sup>. Cependant, même si ces auteurs incarnent des réflexions qui peuvent illustrer des tendances actuelles de la théologie chrétienne africaine, il faut comprendre que d'autres perspectives existent.

Une vue générale nous laisse voir que ces nombreux auteurs d'origines diverses développent les théologies africaines dans le sens de l'inculturation et de la libération<sup>32</sup>. Si leurs positions priorisent la diversité, leurs efforts se concentrent sur

<sup>31</sup> Grenard Matsoua-Simon Kimbangu; F. Eboussi-Boulaga (1977); Adoukounou B. (1980); Byan Kato (1981) ; Agossou M-J (1987) ; Bidina J-G (1989; 1995) ; KenMogne J-B ; Kwane Bediako ; J-N.K. Mugambi (1991) ; A. Karamaga (1991) ; J. Belo Chipenda (1991) ; C.K. Omari (1991) ; Zoé Obianga R. (Concilium 239: 1992) ; Ph. Kabongo-MBaya (1992) ; Babé A. (1998) ; Bujo B. (Nairobi: 1980;1998-Kinshasa: 1987; 1990; 1999) ; Bishwende-Ramazani A. (2001), etc.

<sup>32</sup> Par exemple, des auteurs africains contemporains, comme **Emmanuel MARTEY** (Ghana); **Mercy Amba ODUYOYE** (Kenya); Musa W. **DUBE SHAMANAH** (University of Botswana). Cependant, les auteurs africains les plus souvent cités par des Afro-Brésiliens sont **V.Y. MUDIMBE (1982)**, *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 122 p. ; **Vincent MULAGO (1965)**, *Théologie africaine*, Paris, Présence Africaine, 205 p.; **Jean-Marc ELA (2003)**, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Éditions Karthala, 258 p. ; **Jean-Marc ELA (1980)**, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 174 p.; **Kwame Anthony APPIAH (1997)**, *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto; **Leopold Sedar SENGHOR (1962)**, «De la négritude», in *Regards sur l'Afrique*, dans *Diogène*, n° 37 (janvier-mars), p. 27-35; **MVENG, Engelbert. (dir.) (1987)**,

l'émancipation et l'autodétermination de leur peuple qui doit surmonter des situations inhumaines de par leurs condition de vie. Un exemple vraiment actuel de cette vision et expliquant bien la démarche des discours théologiques africains est donné par S. Kalamba Nsapo qui essaie d'attirer l'attention sur l'apport de l'Afrique à la conception d'une théologie prenant ses distances par rapport à un système de théologisation séculaire :

*L'Afrique s'est longtemps familiarisée avec une conception de la théologie réduite à son interprétation chrétienne occidentale. Telle est la trajectoire de la théologie africaine actuelle. Mais, à la vérité, la théo-logie est et demeure une traduction littérale et littéraire d'une expression antique africaine. C'est un discours de et sur le Créateur. Une bonne définition de Ntr et logos ainsi que celle du mot « hiéroglyphe » en disent long. Elle n'est pas dictée par les besoins de la simple opposition aux autres dans un contexte où il est, par ailleurs, légitime d'affirmer une façon différente de penser. Elle vise à restituer la vérité historique de l'apport insoupçonné de l'Afrique au monde dans les domaines de la philosophie, de la théologie, de la médecine et des sciences, etc. (NSAPO, 2005, p. 128).*

À côté de Mulago, Mveng, et autres, V.Y. Mudimbe fait partie des intervenants des débuts de cette élaboration africaine contemporaine en théologie. Il participait déjà au processus de la recherche d'un discours africain authentique depuis les années 1960. Ses publications ont commencé dans les années 1970, alors qu'il était déjà militant de cette cause. Il a toujours aspiré au renouvellement de l'intérêt du débat sur le thème, en essayant de sortir des seuls rapports avec la tradition africaine ou la colonisation. En mettant l'accent sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire, il a apporté une contribution considérable au christianisme comme question de vie. Mudimbe parle de leurs limites, puisque les études scientifiques présentées jusqu'alors n'ont pas encore réussi à bien cerner le fait africain. Dans cet ordre d'idée, il définit l'action missionnaire qui parle de sa foi:

---

*Spititualité et libération*, Paris, L'Harmattan, 205 p.; **Engelbert MVENG et B.L. LIPAWING (1996)**, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé : C.L.E. ; Paris : Présence Africaine, 232 p.; **Barney, PITANYA** (Afrique du Sud); **Basilele, MALOMALO** (République démocratique du Congo); **Rufin, WAWAY** (République démocratique du Congo); Domingos José, **CAZOMO** (Angola); Laurent, **MPONGO** (Mozambique).

*On pourrait donc dire, en jouant sur les mots, que le complexe de la mission réside fondamentalement en ceci : les ruptures qu'elle suppose comme les relations qu'elle instaure tendent et ne peuvent que tendre, en terre étrangère, vers la restitution et la reproduction des préalables culturels qui la fondent. Dès lors, le problème est de savoir ce que peut dire le missionnaire et ce que signifie exactement la Foi qu'il croit proclamer (MUDIMBE, 1982, p. 61).*

Face aux concepts (africanisation, indigénisation, pierres d'attentes, etc.) avancés dans le développement de la théologie en Afrique noire, Mudimbe affirme son irréductibilité : « Le missionnaire, ai-je dit, n'a strictement rien à dire au païen. Je ne vois pas non plus ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain » (MUDIMBE, 1982, p. 71). Il lance une interrogation :

*Comment expliquer encore qu'il s'agit là de témoigner de Jésus-Christ ? Alors que, de façon bien hasardeuse, ce qui est mis en place à grands renforts de citations bibliques, de références aux documents pontificaux, d'appels aux arguments humanitaires, mais aussi à coup d'injections financières tout à fait exemplaires, paraît bien ressortir, d'une part aux techniques les plus habiles du conditionnement psychologique; et d'autre part, à la restructuration et à l'africanisation d'un déjà-vécu occidental ? (MUDIMBE, 1982, p. 64.)*

Les propositions africaines ou vœux de Mudimbe à la suite du travail d'autres théologiens du continent, trouvent écho dans les réalités brésiliennes et haïtiennes. Cela permet d'observer que ses réflexions ont fait du chemin:

*Peut-être que l'établissement des lignes d'action de l'ère post-missionnaire aurait pu voir autrement que sous formes de mythes les religions animistes naguère combattues par la mission au nom de la Foi. Ces religions parcourent encore des vies et des événements autrement que comme symboles vides : c'est pour beaucoup d'Africains un mode d'être fondamental, un savoir et une histoire, à partir desquels des positivités s'organisent, se modifient, s'harmonisent. Et, à mon sens, le catholicisme post-missionnaire devrait les poser et les disposer en accord avec lui pour mieux s'enraciner en Afrique. Ce n'est pas autre chose qui s'est passé en Occident : l'occidentalisation du christianisme est une des mesures de son harmonie visible et invisible avec, notamment, les animismes locaux d'autrefois. Synchrétisme ? (MUDIMBE, 1982, p. 120.)*

À ce propos, Gaston Kelman tient un discours africain particulièrement critique de la colonisation. Il présente les réflexions d'un auteur africain sur le Dieu qu'il a découvert après le passage des missionnaires blancs. Selon ces réflexions, l'action des missionnaires blancs n'a pas produit des effets désirés sur les Africains en ce qui concerne le colonialisme, la mondialisation et la résistance culturelle. Ses arguments font preuve d'une bonne connaissance de l'histoire sociopolitique africaine. Selon l'auteur, il n'est pas question de se lamenter sur l'identité perdue, mais il importe d'exposer le « contexte où l'on tente de témoigner de façon crédible d'un Dieu qui sauve et qui libère » (KELMAN, 2007).

Cette perspective de libération se retrouve dans la réflexion de Musa Wenkosi Dube Shomanah. Cette théologienne postcolonialiste, bibliste et féministe vise à montrer comment les théories postcoloniales renforcent les articulations théologiques. Une notion chère à l'auteure est celle de l'hybridité (DUBE, 2001, p. 289). L'hybridité est son option méthodologique. Sa définition est complexe dans les œuvres de Dube parce qu'elle tient compte de plusieurs niveaux. Mais deux aspects fondamentaux peuvent se lire dans ses ouvrages. En premier lieu, celui de reconnaître qu'il y a de part et d'autre des facteurs favorables, et dans la structure coloniale et dans le mouvement anticolonialiste. En second lieu, le fait de prendre en compte tous ces facteurs pour assumer une posture postcolonialiste comme un parcours vers de nouvelles relations à construire en solidarité.

L'une des questions qui traverse ses recherches est celle des relations internationales injustes. La façon dont elle traite ce thème laisse entrevoir la pertinence de la solidarité mondiale et locale, principalement entre les contextes tiers-mondialistes. Musa Wenkosi Dube Shomanah édifie sa position sur le postcolonialisme qu'elle définit ainsi : « I would define postcolonialism more as a servant of liberation. In my view, postcolonial works are not limited to those who employ the term explicitly [...]. It includes those whose works resist the empire of various times and forms and actively seek to imagine and build a just world » (DUBE, 2001, p. 290). Son analyse prône une vision de l'interdépendance entre les

nations dans leur résistance, et situe les défis du Monde des Deux-Tiers, qui inclut le contexte africain, dans le processus de la vie courante en quête de justice: « In so doing, postcolonialism offers critical awareness, hoping that ethical scholars and students would commit themselves to search actively for and work for justice in the world » (DUBE, 2001, p. 19). À travers ce prisme, on peut discerner sa conception de la mondialisation, où il n'est pas question d'intervenir et de s'arroger le droit de dicter les règles partout, mais d'enclencher un processus de solidarité qui prend en compte les particularités de chaque contexte.

Musa Wenkosi Dube Shomanah assume un rôle d'activiste dans la communauté intellectuelle. Ses ouvrages montrent clairement son intérêt pour une lecture de la Bible qui tient compte du contexte postcolonial et de l'interprétation féministe comme méthode (DUBE, 1998, p. 63). Elle plaide pour une voix féminine et féministe dans l'expression théologique africaine. Son travail représente un *ongoing effort* de cette voix qui promeut la recherche et les publications (DUBE, 2001, p. 12).

Le Camerounais Eloi Messi Metogo se classe, sans doute, dans le groupe d'intellectuels préoccupés par le sort de l'Afrique noire devant la morosité, la stérilité, la monotonie et le peu d'impact du discours théologique africain sur l'inculturation et l'incarnation de l'Évangile en terre africaine (METOGO, 1985, p. 7). Pour lui, le support anthropologique du discours théologique négro-africain fut déterminé d'une manière générale par le mouvement de la négritude (METOGO, 1985, p. 12). Metogo brosse un tableau très critique de cette théologie africaine issue du mouvement de la négritude. Il propose carrément de rompre avec l'ethnophilosophie et avec le courant de la négritude. Si la théologie africaine s'est élaborée d'une manière générale dans le sillage de l'ethnophilosophie, il n'en reste pas moins que d'autres questions pourraient faire avancer la réflexion. Il se penche principalement sur celles en rapport avec la situation socio-économique des peuples africains, en vue d'un projet noir africain d'une transformation de leur situation dans le monde : les questions sur les traditions et l'authenticité africaines ; celles qui

touchent la spiritualité africaine, selon une méthode théologique adéquate au contexte.

On retrouve cette même lecture chez Jean-Marc Ela, mais d'un point de vue social. Sa critique cible l'action des missionnaires en Afrique qui n'a pas assez pris en compte les apports locaux. Pour cela, la théologie noire africaine, selon ce Camerounais, conduit à l'heure de l'Afrique, après le temps des missionnaires. À cet effet, il analyse le tournant de la mission en Afrique noire et le défi de l'émergence des Églises locales amorçant la fin du monopole européo-centriste. Tout en affirmant la diversité des personnes et des situations et l'ouverture du message du salut à toutes les nations, il prévoit la nouvelle histoire qui s'ébauche dans l'hémisphère Sud. Il tient compte de l'irruption des chrétiens africains dans le temps de la responsabilité et de la liberté:

*En assumant profondément le risque de la rencontre avec l'autre, le christianisme se fonde sur un style de relation qui exclut la domination et l'assimilation. Il suppose la reconnaissance de l'altérité et l'affirmation des « sujets » qui se tiennent debout et dont on retrouve la marque propre dans toutes les expériences de la foi. En ce sens, il s'agit de reprendre la question de la mission en se demandant si elle n'est pas d'abord celle de chaque Église locale dans un contexte où tout donne à penser que le christianisme bascule vers le Sud. Précisément, ce moment aussi est un temps du défi à l'Église d'aujourd'hui (ELA, 2003, p. 164).*

Dans cet extrait, il plaide pour la promotion d'un mouvement missionnaire africain à partir des défis et de l'expérience de l'Afrique, sans doute pour corriger les erreurs du passé, car il observe que ce mouvement ne serait pas une reproduction des vieilles images de missionnaires (ELA, 2003, p. 170). Il remarque enfin que le travail est ardu parce que le défi est majeur. Selon l'auteur, la solution passe par l'interculturalité :

*Face à la diaspora africaine dans les sociétés d'accueil où les femmes et les jeunes sont confrontés au racisme et à l'exclusion au quotidien, la rencontre avec l'autre est un défi majeur pour les Églises d'Occident. Il faut entrevoir les enjeux théologiques du dialogue interculturel au sein des communautés*

*chrétiennes elles-mêmes où, face à des réflexes de ghettos, à la méfiance et à la fermeture, l'Évangile appelle à vivre ensemble* (ELA, 2003, p. 187).

Jean-Marc Éla voit le défi d'être des témoins de l'Évangile dans un monde aux visages multiples. Il énonce l'importance de l'appel à la mission dans les situations décisives vécues par les femmes et les jeunes d'Afrique « face à l'idolâtrie du marché et à son emprise dans un contexte où le FMI et la Banque mondiale étouffent l'Afrique [...] » (ELA, 2003, p. 192). C'est aux Africains d'aujourd'hui de prendre le risque de s'ouvrir à la diversité comme source d'enrichissement. L'auteur formule l'interrogation de base dans le contexte africain en ces mots : « Quels sont les vrais enjeux de la mission aujourd'hui quand on se décide à considérer "l'irruption des pauvres" comme le défi prioritaire à la théologie et à l'Église ? » (ELA, 2003, p. 191).

Il s'ensuit que l'analyse de Jean-Marc Ela comporte beaucoup de bémols. D'une part, parce qu'il a traité d'un sujet délicat, vu l'importance de la présence des missionnaires étrangers dans le continent africain; d'autre part, parce que sa posture critique et responsable indique une certaine retenue, vu que le thème présenté reste plus ou moins indéfini. Toutefois, il est possible de retenir qu'il a jeté des bases qui pavent encore le chemin de bon nombre de théologiens africains. Il reste le défi de retrouver la dignité et la créativité des Africains dans l'histoire avec l'aide d'une théologie (quoique d'allure dissidente) qui permet de construire cette solidarité qui rétablit la crédibilité du message chrétien. Son travail évoque la thèse d'Oscar Bimwenyi-Kweshi et sa quête de l'africanité de l'Africain (BIMWENYI-KWESHI, 1977). L'œuvre de Bimwenyi présente et critique les fondements du discours théologique africain à partir de la question : « Qu'est-ce qui fait la spécificité, l'africanité du discours théologique négro-africain ? »

Les divergences et les convergences entre ces auteurs résident dans leurs démarches contextuelles. Jean-Marc Ela rejoint V. Y. Mudimbé, mais la réflexion du premier traite plus de l'aspect social et concerne le discours libérateur, alors que le second va plus dans le sens d'un Eloi Messi Metogo et d'eux tous le plus critique.

Musa Dube en introduisant son concept d'hybridité apporte à la réflexion théologique africaine un équilibre et une intuition révolutionnaire.

Pour ce qui est de leur lien avec les théologiens d'Amérique latine et des Caraïbes, la question des origines n'est pas vue de la même manière. Au Brésil, les Afro-Bréiliens font souvent référence à une Afrique qui se révèle de plus en plus lointaine. Les liens de l'Afrique avec Haïti, au niveau de la théologie, non seulement permettent de comprendre des mouvements appelés « racines », de plus en plus présents au pays (Haïti), mais aussi, éclairent l'expression de la foi de ces Afro-descendants. Les racines africaines d'Haïti sont évidentes. Un exemple de la proximité et de ces liens est observable dans la littérature. C'est le cas des textes de Ngindu A. Mushete, qui enseigne la théologie au Congo et étudie les fondements des théologies africaines. En critiquant un certain concordisme des théologies des pierres d'attente en Afrique noire, il évoque des idées partagées par l'auteur haïtien Laennec Hurbon. Ces commentaires vont dans le sens d'une réflexion proche des points de vue émis par des auteurs africains :

*Laennec Hurbon l'a noté avec lucidité : l'adaptation aux valeurs culturelles dont on parle tant et souvent comme d'un processus d'indigénisation de l'Église romaine qui garde ferme ses positions antérieures, habilitée qu'elle est par les désignations d'une histoire antécédente (elle-même historialisée en vue de cette habilitation subséquente), cette instance étant à la fois définie, définitive et définissante (NGINDU, 1989, p. 43).*



## CHAPITRE 4

### Postcolonialisme et théologies noires aux États-Unis

#### 4.1 Des productions étasuniennes : la *Black Theology*

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, les Afro-Américains ont développé une pensée théologique, la *Black Theology*, dont le contenu a animé le débat sur l'identité noire, le postcolonialisme et la question féministe dans les mouvements noirs. Dans ce chapitre, nous voulons saisir quelques aspects de cette réflexion que nous rapprocherons des réflexions noires brésiliennes et haïtiennes, afin de situer ces dernières dans un ensemble théorique plus vaste, capable d'éclairer les spécificités et de dégager les divergences et les convergences entre elles.

La lecture de bon nombre d'ouvrages permet d'avoir une vue globale de la *Black Theology* qui s'inscrit dans la mouvance des actions positives aux États-Unis<sup>33</sup>. Par souci de concision, la présente recherche retient seulement les ouvrages dirigés par James Cone et Gayraud Wilmore (CONE et GAYRAUD, 1979; *idem*, 1993 [1996]). Dans ces œuvres, ils présentent des articles et des livres publiés de 1966 à 1992. Le premier recueil de 1979, *Black Theology: A Documentary History, Volume I: 1966-1979*, fut bien reçu, vu la nécessité de rassembler de nombreuses

---

<sup>33</sup> James CONE est reconnu par plusieurs comme celui qui a le plus systématisé la façon noire de penser aux États-Unis vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Son œuvre de 1970 est emblématique en ce sens : *A Black Theology of Liberation*, New York, Lippincott. Beaucoup d'autres auteurs qui l'ont précédé ou qui lui ont succédé ont présenté des ouvrages qui donnent une vision globale de la *Black Theology*, entre autres: **W. E. B. DU BOIS** (1903), *The Soul of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C. McClurg and Co., 264 p.; **W. E. B. DU BOIS** (1960), *Africa in Battle Against Colonialism, Racialism, Imperialism*, Chicago, Afro-American Heritage Association, 176 p.; **Harry Washington GREENE** (1946), *Holdings of Doctorates Among American Negroes*, Amherst, University of Massachusetts Press, 275 p.; **L. Jeanne NOBLE** (1956), *The Negro Woman's College*, New York, Columbia University Press, 183 p.; **L. HUGHES et Arna BONTEMPS** (dir.) (1958), *Book of Negro Folklore*, New York, Mead and Co., 624 p.; **James Deotis ROBERTS** (1983), *Black Theology Today: Liberation and Contextualization*, New York and Toronto, The Edwin Mellen Press, 217 p.; **George C. L. CUMMINGS** (1993), *A Common Journey: Black Theology (USA) and Latin American Liberation Theology*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1993, 200 p.; **Jamie T. PHELPS** (1997), *Black and Catholic: The Challenge and Gift of Black Folk Contributions of African American Experience and Thought to Catholic Theology*, Milwaukee, Marquette University Press, 183 p.; **Linda E. THOMAS** (dir.) (2004), *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 248 p.; **Miguel A. DE LA TORRE** (2004), *Handbook of U.S. Theologies of Liberation*, St. Louis, (MO), Chalice Press, 352 p.

informations. Le second volume, divisé en cinq parties, comportait des textes divers, traités par des auteurs de différentes provenances des États-Unis d'Amérique: « The Second Generation » (Dwight N. Hopkins, George C.L. Cummings, etc.); « Black Theology and Pastoral Ministry » (Mary Shawn Copeland, Gayraud S. Wilmore, etc.); « New Directions in Black Biblical Interpretation » (Renita J. Weems, Clarice J. Martin, etc.); « Womanist Theology » (Jacquelyn Grant, Katie Geneva Cannon, etc.); « The Global Context » (James H. Cone, James Deotis Roberts, etc.)

Ces auteurs disent que la *Black Theology* est une réflexion postcolonialiste qui évolue dans le sens de la libération et qui entreprend une démarche d'inclusion en mettant l'accent sur des causes en lien avec la situation des *Black people* aux États-Unis (d'Amérique du Nord). Les sujets des discours de la *Black Theology* sont diversifiés: Black and Womanist theology (black power and black unrest), global context of theology, African-American, Pan-African, indigenous sources, the slave narratives, folklore of Black people, spirituals, blues, sermons, prayers, and other stories of struggle and survival, etc. (CONE et GAYRAUD, 1979; *idem*, 1993 [1996]). Comme nous l'avons signalé plus haut, les références sont nombreuses, ce qui révèle une très grande diversité dans la pensée noire étasunienne.

Les tenants de ces discours sont tout aussi nombreux : Emilie M. Townes, Kathie Geneva Cannon, George C. L. Cummings, W. E. B. Du Bois, Malcom X, Martin Luther King Jr., Preston Williams, James Deotis Roberts, Mary Shawn Copeland, Linda E. Thomas, Dwight N. Hopkins, Jeremiah A. Wright Jr., James Cone, Gayraud Wilmore, Jacquelyn Grant, Delores S. Williams, etc. Deux d'entre eux illustreront, à titre d'exemple, dans ce travail, les directions de cette réflexion théologique : deux des pionniers étant James Cone et James Deotis Roberts, qu'il convient de situer dans la *Black Theology*.

James Cone est, aux États-Unis, un des responsables de l'élaboration de la *Black Theology*. Pour présenter l'œuvre de cet auteur, qui s'est inspiré d'écrivains importants, comme William Edward Burghardt Du Bois (23 février 1868 – 27 août

1963), James Langston Hughes (1<sup>er</sup> février 1902 – 22 mai 1967), Martin Luther King Jr. (15 janvier 1929 – 4 avril 1968), il faut remarquer sa démarche de rapprochement des théologiens de la libération de l'Amérique latine et de l'Afrique. La participation de cet auteur à l'EATWOT est fondamentale pour comprendre sa façon d'interpréter la *Black Theology* à la fin des années 1960 et au début de 1970 comme un exemple de *weakness*, de contradiction, à cause de sa dépendance évidente aux concepts de la théologie blanche. Il est possible de retenir qu'il a un grand intérêt pour le thème de la justice. En ce sens, ses premières publications majeures parlent de la *Black Theology* dans une perspective de libération : *Black Theology and Black Power*, 1969; *A Black Theology of Liberation*, 1970; *The Spirituals and the Blues*, 1972; *God of the Oppressed*, 1975; etc. Vu l'influence qu'il a exercée, James Cone a lui-même inspiré et accompagné beaucoup d'universitaires. Il utilise des matériaux que constituent le *blues* et les *spirituals*, chants populaires des Noirs américains, en récupérant, par exemple, des poèmes religieux de Langston Huges ou du sociologue haïtien Jacques Roumain de l'école de la négritude. Tout en insistant sur cet aspect de la fin des souffrances pour les Noirs, l'auteur fait appel à la théologie biblique.

*Faith in God's righteousness is the starting point of black religion. African Americans have always believed in the living presence of the God who establishes the right by punishing the wicked and liberating their victims from oppression [...]. In the religion of African slaves, God's justice was identical with the punishment of the oppressors, and divine liberation was synonymous with the deliverance of the oppressed from the [...] age of slavery – if not « now » then in the « not yet » [...]. The theme of justice is closely related to the idea of hope (CONE, 2004, p. 4).*

Quand l'auteur parle de *religion of African slaves*, il fait référence à ce que ses prédécesseurs ont décrit comme une attitude intérieure qui a permis aux Noirs rendus esclaves d'affronter l'humiliation que représentait pour eux cet événement. Ces Noirs puisaient, dans l'enseignement propre aux colons, des éléments qui pouvaient les raffermir et reconstruire leur expression religieuse en récupérant certains de leurs rites ancestraux (CONE, 1972). Cela représente leur religion qui n'assume pas la même expression que celle des colons blancs. En lien avec cette idée, Cone présente cette théologie noire comme une actualisation de la parole de Dieu :

*Despite African Americans reflexions on these texts [bibliques], the contradictions remained between their socio-political oppression and their religious faith [...] their struggle to reconcile their faith in justice and love of God with the persistence of black suffering in the land of their birth [...]. It was Martin Luther King Jr., a twenty-six-years-old Baptist preacher, who, empowered by black faith, confronted the evil of white supremacy and condemned it as the greatest moral evil in American society [...]. King was a public embodiment of the ideas of love, justice, and hope [...]. Martin King took the American democratic tradition of freedom and combined it with the biblical tradition of liberation and justice as found in the Exodus and the biblical Prophets [...]. From these three sources King developed a radical practice of nonviolence that was effective in challenging all Americans to create a loved community in which all persons are equal (CONE, 2004, p. 6).*

L'analyse qui s'ensuit va dans la direction du thème majeur de la réflexion de l'auteur. En effet, dans tous ses écrits, on reconnaîtra ce thème de la justice, uni à l'espérance et à l'amour comme le sens profond de l'expression religieuse afro-américaine. *God of the Oppressed*, par exemple, fera bien la plaidoirie de l'inéluctabilité de ces thèmes (CONE, 1975). Il est intéressant de percevoir que James Cone relit ces textes bibliques comme des témoignages d'une souffrance dénoncée, plutôt que dans l'optique de l'espérance à cultiver. Cela lui vaut la critique de certains théologiens de la génération qui le suit (HOPKINS, 1999), bien que ce qui ressort le plus est le respect pour sa contribution de grande valeur. Car il fait partie de ceux qui ont montré du doigt le chemin de l'émancipation (CONE, 1969; *idem*, 1970). Il relit à sa manière l'œuvre de Malcom X et lui attribue la force de la motivation politique nécessaire pour promouvoir le changement en faveur des *Black people*. Il fait de même avec l'œuvre de Martin Luther King Jr.:

*Martin King's approach to evil did not satisfy all blacks. There is another side in black religion that is rooted in blackness and its identity with Africa and its rejection of America and Christianity [...]. The nationalist perspective on the black struggle for justice is deeply embedded in the history of black religion [...]. Black nationalism was centered on blackness and saw no value in white culture and religion [...]. Malcolm advocated black unity instead of the beloved community, self-defense in lieu of nonviolence, and self-love in place of turning the other cheek to whites (CONE, 2004, p. 8).*

De plus, la théorie d'interprétation de James Cone tient l'exégétique comme base de sa recherche. La *Black Theology*, relève cet auteur, doit être relue dans le cadre de ce processus de compréhension des Écritures. C'est un aspect important qui est observable lorsque James Cone parle de libération et de justice :

*To explicate the theological significance of the liberation motif, black theologians began to reread the Bible through the eyes of their slave grandparents and started to speak of God's solidarity with the wretched of the earth. As the political liberation of the poor emerged as the dominant motif, justice, love, and hope were reinterpreted in its light. For the biblical meaning of liberation, black theologians turned to the Exodus, while the message of Prophets provided the theological content for the theme of justice. The gospel story of the life, death, and resurrection of Jesus served as the biblical foundation for a reinterpretation of love, suffering, and hope in the context of the black struggle for liberation and justice (CONE, 2004, p. 10).*

Cela permet de conclure que l'œuvre de Cone contribue à rehausser la pensée noire dans le contexte nord-américain. Pourtant, on reconnaît aussi que sa vision épouse la perspective masculine et qu'elle est ancrée dans la tradition chrétienne. Or, les Noirs, à l'origine, n'étaient point chrétiens et la cause des femmes n'était pas résolue. En ce sens, son œuvre doit composer avec d'autres horizons, *womanists*, féministes, ainsi qu'avec des perspectives qui prennent en compte des traditions ancestrales passées de l'Afrique aux États-Unis. On ne trouve pas, par exemple, l'interaction du racisme, du sexisme et du classisme dans ces textes. Cependant, nombreuses sont les *womanists* qui peuvent établir la différence entre ces termes et construire une réflexion avec d'autres catégories des théologies critiques en fonction de la libération des femmes. En ce sens, la tâche de la *Black Theology* bénéficie d'une complémentarité des divers courants. Toujours est-il qu'il faut garder à l'esprit le nombre de tenants de ces discours, afin de comprendre pourquoi et comment les sujets peuvent s'ouvrir à de multiples enjeux et positions.

James Deotis Roberts fut codirecteur de la conférence annuelle des théologiens noirs à la *Virginia Union University School of Theology* durant la décennie de 1970 et a apporté sa contribution à *The Association of Theological Schools in the United*

*States* devenue *Association of Theological Schools in the United States and Canada (ATS)*<sup>34</sup>. Ses diverses publications révèlent un intérêt pour les racines et les questions de la *Black Theology* dans une perspective historique : *A Black Theology*, 1971; *A Black Political Theology*, 1974; *Root of a Black Future*, 1980; *Christian Beliefs*, 1981, etc. J. Deotis Roberts prend aussi en compte le Tiers-Monde, ainsi que la période postcoloniale (ROBERTS, 1982, p. 64). Mettant peu d'accent sur l'aspect *womanist* et pluriel de la réflexion qui se situe dans le contexte du développement de la théologie noire des années 1980, l'auteur fait tout de même partie de ceux et celles qui soutiennent une position qui permet de récupérer l'identité noire façonnée dès les premiers événements de l'histoire des Noirs en Amérique. Il propose d'explorer les racines historiques de la *Black Theology* en passant par la tradition orale (ROBERTS, 1983, p. 83-87). En ce sens, il défend l'idée selon laquelle les origines de la théologie noire se cachent dans la tradition orale de l'expérience religieuse noire. Pourtant, il affirme au début des années 1980 que « [c]e que nous appelons désormais la théologie noire est né il y a dix ans » (ROBERTS, 1982, p. 62), car, pour lui, la théologie noire est née autour des années 1970, même s'il en existe certains éléments dans la tradition orale et écrite des Noirs :

*Cette tradition remonte à l'Afrique, comme nous le rappelle W.E.B. DuBois (1968) dans son traité classique sur la spiritualité noire [...]. Étant donné la grande diversité culturelle chez les Africains et leurs système religieux, il est évident que la phénoménologie de la religion, la psychologie et l'anthropologie religieuse ainsi que l'ethno-histoire sont des instruments d'investigations indispensables* (ROBERTS, 1982, p. 63).

En reconnaissant que la théologie noire est essentiellement une théologie de l'Église noire (en parlant d'un centre et d'un contexte de la théologie noire), il pense à « l'interprétation formelle et systématique d'un credo de doctrine élaboré par des théologiens de métiers ayant les connaissances et le savoir-faire de cette discipline » (ROBERTS, 1982, p. 62).

---

<sup>34</sup> *Virginia Union University School of Theology* est une faculté de théologie associée historiquement à la question noire aux États-Unis.

Quant aux références folkloriques, il affirme que les explorations par des théologiens noirs des matériaux du folklore sont fructueuses : « Une fois le théologien capable de décrire ce qu'il a découvert dans le phénomène de l'expérience religieuse noire de masse, il peut entreprendre convenablement la tâche herméneutique d'interpréter et de communiquer ce qu'il a trouvé » (ROBERTS, 1982, p. 64). La vision prophétique est nettement exaltée dans la théologie noire. « Il y a, dans l'expérience religieuse noire, une composante spirituelle qui a été virtuellement négligée dans la recherche d'un message plus "politique" » (ROBERTS, 1982, p. 65). L'auteur décrit ce mouvement comme un processus et établit trois périodes historiques : droits civiques/intégration (la décennie de 1954-1965), conscience noire/pouvoir noir (1966-1972), période d'engagement politique (1973) (ROBERTS, 1982, p. 66). Il conçoit la base idéologique de la théologie noire selon cet ordre qu'il relève dans des manifestes nationalistes publiés où l'on trouve une base de réflexion sur les idéologies de la libération noire (l'objectif unique) contre le racisme (l'ennemi commun). Dans cette compréhension, James Deotis Roberts perçoit dans la pensée noire le sens de la communauté, vu comme une attitude qui oriente la réflexion et, de ce fait, dépasse une attitude philosophique, dite existentialiste :

*Les existentialistes insistent sur l'idée que la « vérité est subjective »; elle est participation du connaissant au connu. La plupart des penseurs Noirs/Africains semblent adopter une attitude existentialiste [...]. Mais une caractéristique tout aussi importante de la pensée Noire est son sens de la communauté. L'ujamma, la « parenté » ou réseau de liens familiaux, informe le meilleur de la pensée et de la pratique africaines/afro-américaines (ROBERTS, 1982, p. 65).*

Pour lire les signes des temps (*Gaudium et spes*), il propose aux Noirs d'affirmer leurs ethnicité au sein de la culture pluraliste (ROBERTS, 1982, p. 67) : « Si la théologie veut être autre chose de plus qu'une entreprise abstraite pour l'édification des théologiens noirs eux-mêmes, il faut commencer à lire les signes des temps pour voir ce que Dieu opère dans la lutte de libération » (ROBERTS, 1982, p.

69). Pour poursuivre sa lancée, il définit la négritude, comme ce qui se rapporte à une conscience d'appartenir à l'héritage afro-américain :

*La négritude a pareillement été redéfinie en symbole significatif des théologiens noirs [...]. La négritude est tout un ensemble d'expériences des Afro-Américains profondément inscrites dans leur histoire et leur culture [...]. La théologie noire est une éthique théologique. Elle a pour mission l'humanisation de la vie ainsi que la libération des opprimés. Elle doit maintenir un équilibre entre libération et réconciliation (ROBERTS, 1982, p. 68).*

Si, pour l'auteur, la formule d'une foi en quête d'intelligence est la position la plus satisfaisante, il n'en demeure pas moins qu'une méthode théologique provisoire est, selon lui, indispensable pour développer une théologie noire. En effet il soulève la question de la méthode et du contenu de la théologie noire sous le signe de l'ouverture. La spiritualité panafricaine, selon Deotis, a besoin, dans un travail d'équipe pluridisciplinaire, d'un cadre de référence en dehors des structures de pensée occidentales (ROBERTS, 1982, p. 71).

Dans *Black Theology Today: Liberation and Contextualization*, l'auteur se préoccupe de l'interprétation et présente la première partie de son travail sur l'herméneutique et la méthode en explorant ce qu'il appelle *the methodological crisis in black theology* à travers les œuvres de Major James, William Jones et James Cone (ROBERTS, 1983, p. 34-47). Cependant, nous nous attarderons à la deuxième partie du travail qui traite des thèmes de libération et de contextualisation, et à la troisième et quatrième partie portant sur la « Black Political and Social Theology » (ROBERTS, 1983, p. 127-178) et le « Black Ministry: Spirituality and Libération » (ROBERTS, 1983, p. 179-217). Il traite aussi des sujets particuliers et propres au contexte nord-américain, comme dans « The Roots of Black Theology: An Historic Perspective » (ROBERTS, 1983, p. 83-94). Il est surprenant de voir que l'auteur cite le chapitre premier d'une œuvre de Dom Helder Camara du Brésil à la seizième note de son texte (ROBERTS, 1983, p. 88). Comme James Cone, il établit des liens



significatifs avec la théologie de libération en Amérique latine (CONE, 1970). Sa définition est bien appropriée:

*What I do have in mind is a formal and systematic interpretation of a creed of doctrine worked out by persons who are practising theologians with the knowledge and skills of this discipline. Furthermore, black theology is thus for the expression of a faith for black Christians who belong to congregations of Christians* (ROBERTS, 1983, p. 83).

Il est préoccupé par « The Roots of Black Theology », mais il est clair qu'il veut aller au-delà de l'histoire orale ou du « radicalism in black religious history » (ROBERTS, 1983, p. 88). En abordant « the ideological basis for black theology », Deotis indique combien il est important d'élucider les fondements de cette théologie. À la fin de cette partie du livre, il discute deux aspects de la *Black Theology* : « [B]lackness and theology. Blackness has to do with an awareness of belonging to the afro-american heritage. It is far more than consciousness of a color of skin [...]. Black theology is theological ethics. Its mission is to humanize life as well as liberate the oppressed » (ROBERTS, 1983, p. 92). Dans cet ordre d'idée, cet auteur constitue une référence qui indique ce qui fait le contenu de la *Black Theology*.

#### **4.2 Influence des États-Unis**

En mettant en relation les courants brésiliens et haïtiens avec les théologies noires aux États-Unis, on reconnaît certaines traces de l'expérience existentielle des Noirs. Ce fut, par exemple, à partir de l'expérience nord-américaine que les Noirs brésiliens ont commencé à réagir contre l'idéologie du blanchissement et qu'ils ont reposé la question de la négritude. Durant la décennie de 1970, ces Noirs du Brésil incarnaient l'esprit de leur lutte dans le sens de l'usage du terme « Negro » (SOUSA JUNIOR, 2004). Ces théologies, à partir des Noirs, prennent en compte le passé esclavagiste pour interpréter le présent d'oppression à travers la discrimination raciale.

Les rapports de la *Black Theology* avec la théologie afro-brésilienne se révèlent dans les trois consultations qui ont eu lieu au Brésil. En effet, la présence des

théologiens Afro-Américains dans ce processus a été remarquée par leur solidarité explicite quand ils se sont proposés de donner leur soutien et de collaborer à l'organisation afro-brésilienne en puisant dans leur expérience. De plus, en mettant à la disposition des partenaires leurs ressources matérielles, spirituelles et intellectuelles les *Black Theologians* peuvent témoigner de l'importance de cheminer dans l'égalité et le respect. Par exemple, Cone a écrit sur les rencontres qui ont abouti au groupe EATWOT/ASETT de Genève (1973), Detroit (1975), Mexico (1977), Sri Lanka, Matanzas (février-mars 1979), Ventnor City, New Jersey (décembre 1979), Mandeville (décembre 1979). Quand la troisième conférence du groupe EATWOT/ASETT eut lieu à São Paulo (février-mars 1980), nombreux furent les intervenants afro-brésiliens, latino-américains et caribéens, qui apprécèrent l'occasion de partager avec lui sur la question des grands-parents, des ancêtres communs. Cette influence s'est exercée jusqu'à aujourd'hui : il est l'auteur afro-américain du Nord le plus souvent cité par les théologiens afro-brésiliens.

Il y a lieu de voir une expression panafricaine dans cette démarche. La théologie panafricaine des Afro-Américains est surtout basée et inspirée par la réflexion de W. E. B. Du Bois ou d'Henry McNeal Turner qui ont développé une pensée religieuse dans une perspective de libération des Noirs appauvris d'Afrique et de la diaspora (CONE, 1972).

Quant au rapport des auteurs afro-américains avec les haïtiens, nos recherches ont révélé que certains auteurs haïtiens font référence à leur passage dans les milieux afro-descendants aux États-Unis. La proximité d'Haïti avec les États-Unis d'Amérique date au moins du XVIII<sup>e</sup> siècle quand des esclaves d'Haïti ont été recrutés pour renforcer les révolutionnaires américains dans la lutte pour l'indépendance (HURBON, 1987). Le seul Afro-catholique haïtien reconnu comme saint dans l'Église officielle a vécu de nombreuses années à New York<sup>35</sup>. Claude

---

<sup>35</sup> Pierre Toussaint est né en Haïti en 1766 (à l'époque appelé Saint-Domingue par les colons français). Il a vécu à New York de 1787 jusqu'à sa mort en 1853. Reconnu pour avoir surmonté les obstacles du racisme et de la pauvreté, en 1996, il a été élevé par l'instance officielle de l'Église catholique au rang

Souffrant fait état d'une théologie noire nord-américaine, avec des théoriciens, comme Martin Luther King Jr., qui mettent en valeur la relation avec ceux d'Haïti. Cependant, il observe que ce rapprochement peut se faire surtout dans une perspective des pauvres (SOUFFRANT, 1978). Cela veut dire que le rapport tient compte, de part et d'autre, de la dignité des peuples. Plusieurs ouvrages font état de ces rapports que nous lisons dans l'œuvre de Price-Mars qui a vécu longtemps aux États-Unis (PRICE-MARS, 2001).

Cette démarche se comprend aussi à partir de l'aspect des relations avec les communautés noires mondiales. Dans cet ordre d'idée, des textes des théologiens afro-américains (comme ceux de CONE, 1970; ROBERTS, 1982) aident à consolider la perspective solidaire de la *Black Theology*, car le panafricanisme invite à se porter à la défense des afro-nations dans leur production discursive. Dans tous ces contextes, la *Black Theology* trouve une place de choix pour ses apports. Par conséquent, on réalise que la contextualisation est marquante dans la relation entre les théologies noires et les efforts de plusieurs groupes d'Afro-descendants dans des réalités diverses. C'est ce que montre la problématique de la négritude du groupe EATWOT quand Jacquelyn Grant intervient ainsi à la Deuxième Consultation de théologie noire au Brésil : « Les Noirs ont réussi à créer une spiritualité qui affirmait leur propre négritude et humanité » (GRANT, 1997, p. 81). Dans la réflexion de Cone, ce point de vue s'articule de la manière suivante:

*The Christian answer to suffering is both practical and spiritual [...]. In 1903 W.E.B. DuBois said: « The problem of the twentieth century is the problem of the color-line – the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea. » That message is as true today as it was when he uttered it. There is still no justice in the land for black people. « No justice-no peace » proclaimed blacks to whites during 1992 Los Angeles riot and the years that followed « No love-no justice » was Martin King's way of proclaiming to all who would listen (CONE, 2004, p. 12).*

Ces premiers pas, sur les traces d'un W. E. B. Du Bois, furent suivis par une pléiade d'auteurs de tous les horizons. La vaste et solide littérature des théologiens noirs aux États-Unis met en évidence leur vision de cette théologie de la cause des Noirs dans leurs trois objectifs principaux : chercher à résoudre l'équation que constitue le défi culturel noir, rendre visible la protestation contre l'ordre colonial, lutter pour l'émancipation des appauvris et opprimés. Ces objectifs trouvent leur sens dans l'explication d'Emilie Townes : « There is a concern for moral achievement in collective life of the black community and the social advancement, growth, and improvement of the condition of African Americans in the United States » (TOWNES, 2004, p. 194-195).

Emilie Townes et James Cone mènent cette même lutte intellectuelle pour garantir la dignité du groupe afro-américain auquel ils appartiennent. La réflexion de James Cone rappelle sa définition du programme de la *Black Theology* : « Theology's task is to give reasons for the Christian hope in the face of horrendous human suffering. Black and womanist theologians have no satisfactory answers for the theodicy question either » (CONE, 2004, p. 11). La conclusion qu'on peut en tirer reste que faire de la théologie dans cette perspective, c'est assumer dans l'humilité les limites qui s'imposent. Toutefois, cette espérance dont parle James Cone peut s'alimenter du courage de ceux et celles qui veulent suivre le parcours. Ce fait rappelle une chanson des groupes afro-brésiliens qui scandent un message d'*Axé* à toutes leurs rencontres à travers les paroles suivantes : « *Um abraço negro traz felicidade* » (Une accolade noire porte bonheur).

Mais le problème central, dans le rapport entre ces trois branches des théologies afro-américaines, porte sur la prédominance de l'influence nord-américaine, soulignée par Patricia Pinho dans « La décentralisation des USA dans les études à propos de la négritude au Brésil » (PINHO, 2005). Ce texte aide à poser la question de l'héritage africain. En effet, Pinho propose d'aborder la question de la négritude en dehors ou au-delà des horizons européens ou étatsuniens. Sa perspective rejoint, d'une certaine manière, celle d'Eloi Messi Metogo qui reconnaît, par

exemple, que l'Europe regorge de ressortissants africains, et, par conséquent, a été toujours contrainte de développer des réflexions noires sous des angles divers, mais en promouvant un certain centralisme (METOGO, 1985). Ce centralisme se manifesta aussi dans le contexte latino-américain et caribéen dès le début des contacts entre autochtones et esclaves, et colons blancs européens, où, au lieu d'une situation d'égalité et d'échanges réciproques, il y eut l'affirmation d'un système politique et religieux au profit de ce dernier groupe. Cela produisit un contexte colonial ou néocolonial dans lequel le point de vue européen était considéré, sinon comme unique ou vrai, du moins comme bien ou mieux fondé. Pinho, s'appuyant sur des informations identiques et contemporaines, soutient que ce centralisme est plus prononcé dans la littérature nord-américaine, d'une part, en raison de l'expérience acquise, d'autre part, en raison des recours immenses et variés dont les Afro-Américains disposent (PINHO, 2005). Patricia Pinho rejette ce centralisme tout en récupérant la notion de diaspora africaine en tant que configuration multicaltralisée : « The modern African diaspora is characterized by the existence of several radiating centers of symbols, objects, ideas and theories » (PINHO, 2005, p. 45). La nouveauté de l'approche de Pinho est le contexte de la ville de Salvador de Bahia, bastion de la négritude au Brésil, qui peut inspirer « a variety of paradigms » (PINHO, 2005, p. 46). Sa conclusion est remarquable, car elle met en évidence des lectures de plusieurs autres auteurs pour soutenir sa proposition d'une diversité dans le partenariat qui permet de contrecarrer toute velléité d'instaurer une situation coloniale ou néocoloniale en un régime servile. Son texte traite de la capacité de préservation des traditions africaines au Brésil et de la nécessité de rejeter tout contact réalisé dans une relation de forces inégales.

Dans la pensée de Pinho, la proposition d'équilibre au sein du dialogue noir mondial est prépondérante. En effet, bien qu'il faille être clair sur le respect de la dignité de chaque peuple dans les rapports entre Noirs (sur le plan mondial), la réflexion théologique afro-descendante propose la rencontre, afin de construire un réseau qui, malgré les instruments de contre-pouvoir, doit faire avancer la cause des Noirs. Dignité et rencontre sont liées par le principe de solidarité et d'équité. Il faut

de part et d'autre une attitude fondamentale de respect envers l'autre considéré comme égal à soi. La comparaison entre la problématique noire brésilienne ou haïtienne et la problématique noire étasunienne dans un contexte moderne d'échange est pertinente.

D'un autre côté, le théologien brésilien Marcos Rodrigues da Silva note un aspect lié à cette problématique qu'il lie à la question de la discrimination sexuelle. En accueillant une analyse de la *womanist* Jacquelyn Grant qui a participé à la deuxième consultation des théologies afro-américaines, il fait référence à la nécessité d'assumer l'égalité en fonction de la question raciale comme en fonction de la question du sexe : « Comme les théologiens noirs mettent au défi les théologiens blancs d'éradiquer le racisme de leur contenu théologique, les théologiennes noires féministes mettent au défi les théologiens blancs et noirs d'éradiquer aussi le sexisme de leurs théologies » (SILVA, 1998, p. 24)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup>« *Como os teólogos negros desafiam os teólogos brancos de erradicar o racismo do seu conteúdo teológico, as teólogas feministas negras desafiam os teólogos brancos e negros de erradicar também o sexismo de suas teologias.* »

## DEUXIÈME PARTIE CONTEXTUALISATION ET ÉTUDE DES TEXTES

### CHAPITRE 5

#### Des théologies afro-brésiliennes

##### 5.1 L'*Atabaque* et les consultations

Les aspects culturels et religieux du terme *atabaque* ont déjà été l'objet d'un travail en théologie qui s'est transformé en ouvrage intitulé *Le Tambour dans l'Église – Vers une Inculturation Liturgique dans les milieux Afro-Brésiliens* (BINA, 2002). Cette présente recherche relaie ce travail et prend en compte plusieurs autres études mentionnant ce terme qui renvoie aux divers types de tambours d'Afrique noire (BASTIDE, 1960; FERRETTI, 1981; ATABAQUE 1, 1986 ; HURBON, 1988; CARNEIRO, 1991; FRISOTTI, 1996 ; ATABAQUE 2, 1997 ; ATABAQUE 3, 2004). Dans ces ouvrages, *atabaque* est défini, entre autres, comme l'un des symboles culturels des Afro-descendants. Gabriel Gonzaga Bina, dont le texte traite de l'inculturation du rite catholique en milieu afro-brésilien, estime qu'il est même important d'enseigner comment construire cet instrument musical qui peut être utilisé comme moyen de communication et comme facteur d'inculturation. Il soutient que l'*atabaque*, un instrument utilisé dans divers milieux au Brésil, suscite la réflexion :

*Comme forme d'expression des Afro-Brésiliens et des Brésiliens en général, l'atabaque se retrouve au centre d'un débat qui implique la présence des Afro-descendants dans notre pays. Son emploi et sa définition varient selon l'objectif mis en évidence, occupant toujours une place de choix dans les manifestations religieuses, folkloriques et populaires afro-brésiliennes comme dans le candomblé, dans la capoeira, dans la congada, dans la mozambique, dans le tambour créole, dans l'école de samba et dans la timbalada. En dehors de l'environnement sacré, l'Atabaque vaut pour sa capacité sonore et son adaptation aux autres instruments comme l'agogô, le berimbau et autres. L'Atabaque est l'un des instruments musicaux les plus populaires du Brésil, et peut être trouvé sur tout le territoire national, spécialement dans les villes et dans les États qui ont une plus grande agglomération d'afro-descendants, comme c'est le cas pour les villes de Salvador, Recife, Sao Luis, Maceió,*

*Aracaju, Belém, et les États de Rio de Janeiro, de Sao Paulo et de Minas Gerais* (BINA, 2002, p. 47)<sup>37</sup>.

*Atabaque*, dans le cadre de notre recherche, désigne un groupe d'études qui travaille en lien avec l'ASETT et l'EATWOT. Le choix du nom semble justifier son approche théologique qui propose une rupture radicale, épistémologique de la dépendance de la théologie du Tiers-Monde par rapport aux théologies de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Ses théologiens et théologiennes prônent l'engagement comme premier acte théologique en introduisant dans sa réflexion la pertinence d'une pratique historique qui correspond au contexte sociohistorique de leur milieu. C'est le résultat d'un travail collectif de militants, d'agents de transformation en faveur des Noirs et d'éducateurs dédiés à cette même cause dans un pays où les Afro-Brésiliens, selon les statistiques officielles, apparaissent toujours au bas de l'échelle sociale. Le nom officiel est *Centro Atabaque de cultura negra e teologia*. Ce centre de recherche qui œuvre dans la ville de São Paulo est composé de neuf femmes et neuf hommes militants et afro-descendants, provenant de diverses régions du Brésil et de plusieurs domaines d'études qui font la promotion de la production théologique<sup>38</sup>. Antonio Aparecido da Silva dévoile l'objectif de l'initiative :

*Les Consultations œcuméniques sur les théologies noires et les cultures afro-américaines et caribéennes sont devenues des moments privilégiés de*

---

<sup>37</sup> « *Como forma de expressao do Negro brasileiro e dos brasileiros em general, encontra-se no centro de uma discussao que envolve a presenca do afro-descendente em nosso pais. Seu uso e significado variam de acordo com o objetivo para o qual esta sendo utilizado, ocupando sempre lugar de destaque nas manifestacoes religiosas, folcloricas e populares afro-brasileiras como candomblé, capoeira, congada, moçambique, tambor crioula, escola de samba e timbalada. Fora do ambiente sagrado, o atabaque vale por sua capacidade sonora e adaptacao a outros instrumentos como o agogô, o berimbau e outros. O atabaque é um dos instrumentos musicais mais populares do Brasil, e de abrangência nacional, especialmente nas cidades de maior concentraçao de afro-descendentes, como é o caso de Salvador, Recife, Sao Luis, Maceio, Aracaju, Belém, Rio de Janeiro, Sao Paulo e Minas Gerais.* »

<sup>38</sup> Voici la composition du Centre *Atabaque* de culture et théologie noire lors de la dernière consultation sur les théologies afro-américaines en 2003 : Antonio Aparecido da Silva (théologien), Antonia Aparecida Quintao (sociologue), Afonso Maria Ligorio Soares (théologien), Clovis Crispiniano da Conceição Cabral (théologien), Conceição Correa Chagas (psychologue), Dagoberto José da Fonseca (anthropologue), Edilson Marques da Silva (sociologue), Ezequiel Luiz de Andrade (théologien), Irene Dias de Oliveira (théologienne), Marcos Rodrigues Silva (théologien), Maria da Conceição dos Santos (théologienne), Maricel Mena Lopez (théologienne), Petronilha Beatriz da Silva (Pédagogue), Silvia Regina de Lima e Silva (théologienne), Sonia Querino dos Santos (théologienne), Wilson caetano de Sousa Junior (anthropologue), Zélia Soares de Souza (pédagogue).



*vérification et d'encouragement de la réflexion théologique. La constitution et la potentialisation des centres afro-américains sont devenues également importantes, à travers une meilleure structuration qui rend possible des échanges de publication, comme par exemple, le Centre culturel afro-équatorien de Quito (Équateur), et le Quilombo Central a São Paulo (Brésil). En 1992, fut créé à São Paulo l'ATABAQUE – Groupe de réflexion sur la théologie et sur les cultures afro-américaines, dans l'objectif de réunir des professionnels de divers domaines pour élaborer les résultats des débats sur les pratiques des communautés noires (SILVA, 1997, p.63)<sup>39</sup>.*

La collection de l'Atabaque comprend plusieurs ouvrages<sup>40</sup>. Il existe d'autres auteurs qui ont publié des textes sur la littérature théologique afro-brésilienne qui ne sont pas membres du groupe *Atabaque*, ni impliqués dans le processus des

---

<sup>39</sup> « *As Consultas Ecuménicas sobre Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas têm sido momentos privilegiados de averiguação e incentivo à reflexão teológica. Igualmente importantes têm sido a constituição e o fortalecimento dos centros afro-americanos, através de melhor estruturação, possibilitando intercâmbios de publicação, como, por exemplo, o Centro Cultural Afro-ecuatoriano de Quito, Equador, e o Quilombo Central em São Paulo, Brasil. Em 1992, foi criado em São Paulo o ATABAQUE – Grupo de Reflexão sobre Teologia e Culturas Afro-americanas», com o objetivo de reunir profissionais de áreas distintas para elaborar os resultados que emergem dos debates sobre práticas das Comunidades Negras. »*

<sup>40</sup> Dans l'intention de favoriser un processus de construction d'un réseau par la bibliographie, le Centre Atabaque maintient une collection de publications disponible aux chercheurs: **ASETT-CEDI (dir.) (1986)**, *Identidade Negra e Religiao: I Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. (Première édition à Rio de Janeiro et São Bernardo do Campo publiée par CEDI et Ed. Liberdade); São Paulo, Paulus, 2e éd., 1997, 152 p. **ATABAQUE-ASETT (dir.) (1992)**, *Teologia afro-americana: I Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo, Paulus, 152 p.; **ATABAQUE (dir.) (1993)**, *Agentes de Pastoral Negros: Conscientização, organização, fé e luta*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 152 p.; **ATABAQUE (dir.) (1995)**, *Comunidade Negra: Desafios atuais e perspectivas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 152 p.; **Heitor FRISOTTI (1996)**, *Passos no dialogo: Igreja catolica e religioes afro-brasileiras*, São Paulo, Paulus, 142 p.; **ATABAQUE-ASETT (dir.) (1997)**, *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, São Paulo, Paulus, 1997, 182 p.; **ATABAQUE (dir.) (1997)**, *Negro, uma identidade em construção: dificuldades e possibilidades*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2e éd., 152 p.; **Antonio Aparecido da SILVA (dir.) (1998)**, *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo, Paulinas, 1998, 172 p.; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (dir.) (1998)**, *Uma Divida, Muitas Dividas: os Afro-brasileiros Querem Receber*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 167 p.; **ATABAQUE (dir.) (1998)**, *Negritude e fé: o resgate da auto-estima*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 152 p.; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR et Edir SOARES (dir.) (2000)**, *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 255 p.; **Cida ARAÚJO (2003)**, *Mulher, o Axé do Criador*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 78 p.; **Antônio Aparecido da SILVA e Sônia Querino dos SANTOS (dir.) (2004)**, *Teologia afro-americana: avanços, desafios e perspectivas - III Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 261 p.; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (dir.) (2004)**, *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 172 p.

consultations sur les théologies noires<sup>41</sup>, leur position est prise en compte dans ma lecture.

Les consultations sur la théologie noire consistent en la réunion d'études et de débats de divers protagonistes-intervenants. Leurs questions concernent tous les aspects des théologies noires. Elles regroupent des militants des mouvements noirs, des travailleurs sociaux, des agents membres de plusieurs Églises chrétiennes et des religions de matrices africaines, de différents champs d'études, ainsi que des observateurs qui s'interrogent sur les perspectives de la réflexion noire en théologie. Sous l'égide de l'*Atabaque*, elles se tiennent, chaque décennie, depuis 1985. Les consultations suivent une dynamique périodique. Elles s'étendent à plusieurs domaines des sciences humaines et sociales reliées à la théologie ainsi qu'à celui des arts. Si le thème et le processus sont organisés par le centre *Atabaque*, les communications (des conférences, des discussions et des ateliers) proviennent de plusieurs pôles de réflexion qui assurent une diversité. L'aspect culturel a également toujours eu une place de choix. Chaque participant choisit un des thèmes proposés par les organisateurs de l'événement; tous les participants sont ensuite répartis en six ateliers, les résultats de la réflexion en atelier sont enfin proposés durant une séance plénière. Des thèmes généraux ont été sélectionnés pour chacune des trois consultations de 1985, de 1994 et 2003. Trois ouvrages issus de ces consultations au Brésil ont été publiés. En faisant paraître les résultats de ces consultations, le groupe cherche à « *mettre à la disposition des lecteurs en général, et, en particulier, ceux et celles qui s'intéressent au thème, un précieux matériel qui leur permet d'apprécier les réflexions qui émergent de la communauté Noire* » au Brésil (ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 7)<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Leurs ouvrages se trouvent dans la bibliographie.

<sup>42</sup> « (...) *colocar a disposicao dos leitores em geral, e, em particular, daqueles e daquelas que se interessam pela tematica, um precioso material que permite apreciar as reflexes emergentes na Comunidade Negra.* »

### 5.1.1 Le corpus de l'*Atabaque*

Il est remarquable que les théologies afro-brésiliennes déterminent les protagonistes de leur histoire. Une grande partie des textes étudiés met au centre de la réflexion la question identitaire qui est présentée comme un facteur d'inculturation et de postcolonialisme. L'identification est importante et elle est un travail collectif. Toutefois, la recherche prend acte que l'affirmation de l'identité ethnique se présente de manières différenciées parmi les Afro-Brésiliens (ATABAQUE 2, 1997). De plus, le contexte des productions du centre *Atabaque*, avec l'appui de l'ASETT et d'EATWOT, justifie la méthodologie des consultations sous la forme de communications et d'assemblées plénières, puisque l'on a à cœur la participation de plusieurs secteurs à des questions d'intérêt commun. On vise à ce que la réunion se tienne avec des intervenants hommes et femmes sur un pied d'égalité.

La Première Consultation sur la culture noire et la théologie en Amérique latine eut lieu en juillet 1985 dans une ville jumelée à la capitale de l'État de Rio de Janeiro, où les Noirs représentent plus de la moitié de la population. Si la ville de Salvador de Bahia est le bastion de la négritude au Brésil, Rio de Janeiro est l'un des pôles importants du pays. Les publications de ces travaux se trouvent dans *Identidade Negra e Religiao: I Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha* (ATABAQUE 1, 1986). Les aspects pertinents de cette démarche se rencontrent dans le thème principal : « L'identité noire et la religion » et la présence de 30 participants qui intervenaient à partir de 8 pays différents. D'un côté, cette présence d'auteurs d'autres pays latino-américains et de certains pays africains marque une volonté sans équivoque d'élargir le débat sur le discours théologique des Noirs dans les contextes abordés en Amérique latine. D'un autre côté, l'intérêt d'une large consultation qui donne la parole à des Africains et à des Latino-Américains réside dans le fait que, selon les Afro-Brésiliens, les défis afro-descendants se posent non seulement en contexte brésilien, mais aussi en contexte mondial. D'où la nécessité d'aller à la rencontre d'autres Afro-descendants pour appuyer et renforcer la communauté noire. De plus, la diversité de la réflexion a conduit les participants au constat de la réalité complexe et diversifiée de ces populations noires. Au-delà des

particularités géographiques de l'Amérique latine et des Caraïbes, les théologies noires sont basées sur l'histoire des Noirs. C'est cet état de fait qui a motivé l'élaboration brésilienne dont la contribution afro-américaine dans ses expressions religieuses a été mise sous la loupe.

Existe-t-il une théologie noire? Cette question fut une constante lors de la Première Consultation sur la théologie noire au Brésil (ATABAQUE 1, 1986). Une question semblable a aussi été posée sur l'existence d'une philosophie africaine, comme sur celle de l'existence d'une théologie africaine (MUDIMMBÉ, 1982). Dans cette rencontre, en effet, des assises ont été élaborées pour présenter cette lecture différenciée selon l'interprétation donnée par la théologie des Noirs de la diaspora brésilienne en raison de leurs particularités historiques. Ce processus inclut la solidarité entre les populations noires au-delà des frontières géographiques. Durant cette première consultation, les théologiens et les théologiennes noirs du Brésil ont été d'avis que l'expérience du sacré, en effet, apparaît fortement dans la contribution afro-brésilienne. Ils ont relevé cette identité noire exprimée dans des rites inculturés. Par exemple, dans l'Église catholique, il s'agit de ce qu'ils ont appelé la *missa afro*. C'est le rite catholique inculturé dans des éléments de la culture afro-descendante. La rencontre a analysé aussi la persécution subie à cause des expressions religieuses afro-descendantes.

Mettant en relief l'identité noire face à la religion, ces théologiens noirs s'engagent dans un dialogue interreligieux, principalement entre les religions de matrices africaines et le christianisme. À vrai dire, le pluralisme religieux est apparu comme un paradigme incontournable à cette rencontre (ATABAQUE 1, 1986). Par la suite, différents états des lieux sur les études et sur les recherches effectuées à propos de ces religions de matrices africaines seront publiés. Cette question rejoint la question de l'identité et de la diversité ethnique et religieuse dans le contexte latino-américain et caribéen. En ce qui concerne la contribution à la réflexion sur les théologies et cultures afro-brésiennes, la consultation de Rio de Janeiro soutient que

l'héritage africain a forgé la cosmovision des Afro-descendants sur le continent américain – et cela explique, en partie, la façon d'être des Noirs qui y vivent.

Les résultats de cette rencontre se sont reflétés dans bon nombre d'interventions à l'échelle du pays, par exemple, dans une campagne nationale de l'Église catholique mise sur pied en 1988, une campagne de solidarité à l'occasion du centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, où la pertinence du discours théologique des Noirs fut mise en évidence. On a fait mention du document connu sous le nom de *Lei Áurea*, signé le 13 mai 1888, car, si l'année 1983 a été paradigmatique dans l'histoire récente du dialogue entre les chrétiens descendant des Africains et des Européens<sup>43</sup>, durant l'année 1988, une bonne partie de la population brésilienne, tout en soulignant le centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, a voulu se rattraper. Dans un Brésil comportant des ethnies et des cultures de toutes sortes, il était devenu clair et urgent de travailler contre tout racisme, tout préjugé et toute discrimination. Nombreux sont les protagonistes des théologies noires au Brésil qui s'impliquent dans les mouvements de revendications, puisque leur méthodologie inclut la militance. Leur discours présente souvent une interprétation de l'expérience de Dieu dans la communauté noire qui suggère un dialogue entre Afro-Bréiliens à partir de leur contexte (ATABAQUE 1, 1986). Il se situe dans la perspective d'une théologie qui ne nourrit pas de préjugés contre les religions afro-brésiliennes et leur tradition rigoureusement orale. Du reste, il faut souligner que, dans ce domaine, il y a une forte tradition orale, autrement dit, c'est l'oralité et les perceptions qui font souvent loi.

Près de 10 ans après la Première Consultation, les théologiens noirs au Brésil ont tenu du 7 au 11 novembre 1994, dans la ville de São Paulo, la Deuxième Consultation œcuménique des théologies et des cultures afro-américaines et

---

<sup>43</sup> En 1983, il y a eu des rencontres marquantes entre des chrétiens et des membres des religions de matrices africaines à travers le Brésil pour réfléchir sur le thème de la négritude et le travail de certaines entités noires (CONENC = Congrès national des entités noires et chrétiennes). Il en est résulté la fondation d'un mouvement de femmes et d'hommes noirs tenant un discours afro-descendant en cohérence avec cette réalité. Ce mouvement est cité dans un texte d'Afonso Maria Ligorio Soares (SOARES, 2002).

caribéennes. À cette occasion, une vaste discussion sur les bases des théologies noires a permis de les distinguer de la théologie de la libération au-delà de la polémique. Les publications de ces travaux se trouvent dans *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha* (ATABAQUE 2, 1997). Les aspects pertinents de cette démarche se rencontrent dans le thème principal de la Deuxième Consultation « Afro-Amérique – culture et théologie » et la présence de 49 participants afro-brésiliens ainsi que de 20 intervenants invités provenant de 11 pays différents.

Les résultats de la Deuxième Consultation ont fourni des bases aux réflexions théologiques afro-brésiliennes. Divers travaux de recherche ont été inspirés de près ou de loin par cette entreprise entamée en 1986 (VALENTE, 1994; FRISOTTI, 1996; SOUSA JUNIOR, 1998; BINA, 2002; SOARES, 2003).

Les travaux de la Troisième Consultation œcuménique de théologie afro-américaine et caribéenne d'octobre 2003 à São Paulo ont été publiés sous la direction de Antônio Aparecido da Silva et Sônia Querino dos Santos dans *Teologia afro-americana: avanços, desafios e perspectivas* □ *III Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, (ATABAQUE 3, 2004). L'ouvrage comporte quatre parties selon le dynamisme propre des théologies noires visant à l'inculturation libératrice. Ce dynamisme suit le schéma suivant : les avancements, les défis et les perspectives. Le résultat des travaux en atelier se retrouve aux pages 181 à 230 et constitue la troisième partie du livre entre les défis et les perspectives. La dernière section du livre présente des messages divers de solidarité. Les participants ont réfléchi sur le thème de la solidarité à partir des sous-thèmes suivants : réflexions afro-théologiques et genre; afro-latino-Amérique : le marché et l'intégration; afro-diaspora : identité, mouvement noir et mouvement social; communauté afro-descendante et *eclesialidade* dans la diaspora (noire hors de l'Afrique); théologie afro-descendante et éducation; afro-œcuménisme et dialogue interreligieux.

Si l'aspect principal de cette démarche demeure le thème central, « Théologie afro-américaine : les avancements, les défis et les perspectives », il n'en reste pas moins que la présence de 54 participants et des représentants de diverses organisations de soutien constituent une croissance remarquable qui rehaussent les consultations commencées depuis 1985. Plusieurs consultants l'ont souligné (ATABAQUE 3, 2004). En effet, bon nombre d'intervenants accueillis en terre brésilienne ont apporté leur contribution à la réflexion. Il s'agit de personnes provenant du Venezuela, de la République dominicaine, de Cuba, de l'Équateur, de la Colombie, du Panama, du Pérou, de la Bolivie, d'Haïti, de l'Afrique du Sud, du Honduras, de la Grenade, du Mexique, des États-Unis et de l'Europe.

En effet, à sa Troisième Consultation, le groupe *Atabaque* accentuait sa démarche sur un principe d'inclusion de plusieurs théologiens noirs (ATABAQUE 3, 2004). Son articulation était appuyée par des théologiens nord-américains, comme James Cone, Jacquelyn Grant, William Gaymore, Jamie T. Phelps, etc. Le mouvement de recherche se fait également en partenariat avec des théologiens africains, latino-américains et caribéens, comme Barney Pitanya, Romer Portillo, Augustin Herrera Quinones, Catherine Chala, Maria Cristina Ventura, Laennec Hurbon, etc. Dans le but de contribuer à la réflexion des Afro-Brésiliens, le centre entreprend et coordonne plusieurs projets, des rencontres et d'autres travaux publiés en portugais et espagnol. Le choix des thèmes de travail ainsi que le processus des consultations relèvent des personnes qui composent le centre *Atabaque*; cependant, le groupe priorise l'articulation d'un réseau de théologiens et théologiennes noirs.

### **5.1.2 La diversité**

Tous les Afro-Brésiliens n'assument pas les mêmes positions pendant les débats sur les questions d'intérêt commun. Les trois consultations, par exemple, ont fait émerger des divergences entre les protagonistes. Ces divergences peuvent être illustrées de la façon suivante.

Il est dit que la double appartenance est une position répandue parmi les tenants des théologies afro-brésiliennes. Cependant, on retrouve une diversité d'horizons dans la pensée par rapport à la manière d'assumer la négritude quant au pluralisme religieux du contexte brésilien. Les adeptes du candomblé ne voient pas tous sous le même angle la compréhension de cette attitude. En général, on retrouve une diversité parmi les théologiens de l'Université méthodiste de Sao Bernardo ou de Sao Leopoldo, parmi ceux de Rio de Janeiro ou de Bahia, parmi les écoles de pensée de Brasilia et le District fédéral ou les pratiques du Maranhão, parmi les tenants des Quilombos du Para ou des États du Nordeste. Toutefois, les positions pointent vers un même objectif d'inculquer une conscience noire qui permettra de faire aboutir la lutte contre la discrimination et la marginalisation. Sur le plan du contenu, ces divergences s'observent, par exemple, dans des options méthodologiques, c'est-à-dire les lignes à suivre. Des textes à propos de l'inculturation pratiquée par les Quilombolas peuvent révéler des nuances considérables, selon la région de provenance des auteurs. Cela est vrai même si ce qui est considéré comme une mystique afro-brésilienne conduit à une prise de conscience noire commune.

De plus, d'autres ouvrages à l'extérieur du corpus abondent parfois dans des directions opposées. La diversité contemplée dans les réflexions des théologiens noirs est avant tout ethnique. Kabengele Munanga relève que cette diversité ethnique (du continent latino-américain et caribéen), constitue une richesse culturelle et religieuse. Cependant, elle cache aussi les pièges de l'idéologie du blanchissement, car l'épiderme noir plus clair signifie parfois une ambiguïté devant l'option politique d'être *Negro/Negra* (MUNANGA, 2001). Par exemple, Vilson Caetano de Sousa Junior et plusieurs auteurs de tous les horizons abordent ces sujets identitaires dans l'ouvrage intitulé *Nossas Raizes Africanas* (Nos racines africaines) (SOUSA JUNIOR, 2004).

La recension bibliographique permet d'identifier trois aspects principaux des divergences. La question dite du « genre » est la plus évidente. L'effet de la diversité



dans le contexte brésilien et les travaux de la militance hors des institutions et des organisations constituent deux autres aspects pertinents.

Devant les conflits déclarés, il fallait donner une réponse immédiate. C'est ce que révèlent des textes qui abordent la situation des Afro-catholiques par rapport aux religions de matrices africaines. La polémique a atteint son apogée durant la consultation de 1985. Même la grande campagne de solidarité menée par l'Église catholique en 1988, à l'occasion du centenaire de l'abolition de l'esclavage, n'a pas éteint tous les feux. Cependant, la présence de femmes leaders dans plusieurs instances et paliers d'organisation a mis en évidence les voix féministes. Sur 54 participants à la Troisième Consultation, 55 % étaient des femmes, même si 60 % des textes publiés dans l'ouvrage ont été écrits par des hommes (soit 18 pour 25). Ces femmes ont compris l'importance de s'organiser pour prendre la parole au sein de la réflexion dans les consultations ou ailleurs.

Les femmes affirment que la théologie ne peut pas être faite sans compter sur elles, qui proposent une analyse de la subordination structurelle. Au sujet de la libération, elles soutiennent qu'une proposition libératrice passe par des données d'une afro-descendance qui tient compte de la réalité sociopolitique et culturelle dans une quête de liberté, d'égalité et de dignité. Quant au modèle du *quilombo*, elles assument son inclusion comme peuple noir dans un contexte pluriculturel. Les féministes noires conjuguent la réalité de la « femme » et la pertinence du « genre » dans un discours affirmatif qui présente une image positive de la « Négrresse ».

Leurs interventions mettent au cœur du débat la discrimination faite aux femmes à l'intérieur même du mouvement. En ce sens, leur position se révèle doublement postcolonialiste : émancipation du système néo-colonial et du carcan patriarcal.

L'effet de la diversité motive beaucoup de divergences internes. On dénote parfois des positions antagoniques. Le débat sur le sujet le plus actuel au sein de la

communauté noire, à savoir l'application de la loi qui traite des quotas à l'université, révèle des lectures différentes. Si le principe de solidarité est présent dans chacune d'elles, il n'en reste pas moins que l'on rencontre des arguments divergents.

On reconnaît que le mouvement de la négritude, qui s'est répercuté dans différentes régions, telles que l'Afrique, l'Europe, l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud et les Caraïbes, a favorisé la proclamation de l'indépendance de plusieurs pays africains. Au Brésil, les travaux et la militance hors des institutions et organisations ont été menés au début du XX<sup>e</sup> siècle par des intellectuels. La lutte d'Abdias do Nascimento pour les droits des Afro-Bréiliens et des Afro-Américains, dès la décennie de 1930, n'a pas attendu, par exemple, l'appui des secteurs chrétiens parfois hostiles ouvertement à ce courant qui avait l'appui d'autres figures, comme Manuel Zapata Olivella, de la Colombie, et de Léon Gondran Damas, de la Guyane. Un premier congrès de la culture noire des Amériques tenu à Cali, en Colombie, a été tenu en 1977, alors que la première rencontre des Afro-catholiques d'Amérique latine n'eut lieu qu'en mars 1980; d'autres rencontres suivront tous les trois ans. Avant cette date, malgré la forte présence d'Afro-catholiques, la réalité afro-culturelle n'a sensibilisé que légèrement ceux-ci parce que leur action pastorale voyait les enjeux à travers un prisme occidental. À travers lui, les Noirs étaient rendus invisibles. Dans la société brésilienne, en général, il n'y avait pas d'espace ni des conditions favorables pour discuter des problèmes de la communauté noire.

### **5.1.3 Présentation de trois auteurs et de leurs textes**

Dans le cadre de cette thèse, il semble opportun de présenter trois théologiens qui peuvent représenter des témoins clés du parcours des théologies noires au Brésil. Il s'agit de José Maria Pires, Antonio Aparecido da Silva et Sylvia Regina de Lima e Silva. Le critère de ce choix correspond à leur poids, au sein du « groupe des Afro-Bréiliens », d'avoir assumé l'articulation de la démarche théologique noire. Comme référence, ils sont souvent cités par d'autres auteurs. Leur participation aux consultations et leur rôle au sein des groupes qui soutiennent la production

théologique afro-brésilienne sont considérés. Je ne retiens que des intervenants brésiliens des trois consultations mentionnées dont la communication fut publiée.

José Maria Pires est né le 15 mars 1919 dans l'État de Minas Gerais qui compte aujourd'hui près de 10 millions d'Afro-descendants. Faisant de la lutte contre les préjugés son combat dans la décennie de 1970, il milite en solidarité avec d'autres Afro-descendants pour la reconnaissance et le respect des différences dans la société brésilienne. Comme théologien, il assume une attitude jugée prophétique, à l'instar de Helder Camara. On l'identifie au principal héros des Noirs au Brésil, Zumbi dos Palmares – « *seu apelido em brasileiro é Dom Zumbi* ». Il est ainsi considéré comme un défenseur de la cause des Noirs au Brésil. Sa contribution théologique a rayonné par le seul fait qu'il a souligné le respect de la présence de la culture noire, surtout dans un contexte d'oppression systématique et de répression sans merci comme celui instauré par la dictature au Brésil en 1964. Durant cette période, quand plusieurs militants étaient condamnés au silence, il était la voix des sans voix. Un assesseur de la première heure des Communautés ecclésiales de base, il a participé à l'élaboration de la campagne de la Fraternité de 1988 (la Fraternité et le Noir) qui célébrait le centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil.

José Maria Pires a participé à la Première et à la Deuxième Consultation. À la Deuxième Consultation, il a présenté l'article « Le Dieu de la vie dans les communautés afro-américaines et caribéennes » (PIRES, 1997, p. 17-33). Dans son texte, il soulignait, selon l'option préférentielle pour les appauvris, l'engagement, l'analyse sociale et la pratique. Son argument relève de l'utopie biblique et de la pratique de Jésus qui est une invitation aux Noirs à assumer la résistance contre le racisme opprimant. Pour soutenir cet argument, José Maria Pires se réfère aux cultures afro-descendantes qui ont joué un rôle important dans la formation de la « brésilité ». Il reconnaît que la société brésilienne, malgré le racisme, n'arrivait pas à éviter la transmission par la « mère noire » de la culture africaine grâce au lait qui nourrissait les nouveau-nés du seigneur blanc. Il observe que l'Afrique noire est

présente dans les costumes, la nourriture, la peinture et la façon d'aimer des citoyens et des citoyennes du Brésil.

Dans cet article, la question de l'identité semble être son sujet de prédilection. Selon l'auteur, l'attitude consistant à avoir la conscience noire et d'assumer l'identité noire aidera à détruire le préjugé selon lequel les Noirs d'Amérique latine qui sont marqués par des souffrances atroces et sont victimes de toute espèce d'humiliations ne sauraient maintenir la résistance face à l'idéologie du blanchissement. Étant lui-même un théologien-poète, il encourage les théologiens des Caraïbes et de l'Amérique latine à compter sur ses poètes et ses dramaturges, ses essayistes et ses historiens, ses nouvellistes et ses romanciers qui fournissent des textes théoriques et critiques permettant de retracer le parcours de la négritude dans ce continent.

Par-dessus tout, José Maria Pires défend la cosmovision africaine apportée en Amérique par les esclaves; et il la propose par des points de réflexion. Il aborde dans cette communication toutes les dimensions de ces afro-cultures en mettant en évidence leurs nombreuses traditions religieuses pour affirmer en conclusion que « Dieu est avec nous aussi, les Noirs ». Il énumère des aspects de ces traditions religieuses : le respect pour la « Terre Mère » contenant l'*Axé*; les traditions liées à la fécondité; l'accueil et la participation aux cultes, où Dieu est connu par ses attributs, comme « *Olorum*, l'inaccessible », « *Nzambi*, celui qui dit et qui fait », « *Kalanga*, celui qui réunit », « *Orixàs*, la mémoire et l'esprit des ancêtres ». Son texte se termine en poésie, et il cite la marche finale de la « *Missa dos Quilombos* ».

Antonio Aparecido da Silva est né le 28 novembre 1948 dans une petite ville à l'intérieur de l'État de São Paulo. Il est décédé dans une autre petite ville de la même région, le 17 décembre 2009. Agent d'inculturation du rite catholique, et militant infatigable du mouvement noir contre la discrimination raciale, il est considéré comme un patriarche de la pastorale afro-brésilienne. De son vivant, comme président du Centre atabaque de culture noire et théologie, il a consacré beaucoup d'années de

travail en faveur de la culture afro-descendante dans la grande ville de São Paulo<sup>44</sup>. Théologien afro-brésilien de la première heure, sa réflexion, qui fait référence dans ses textes à Zumbi dos Palmares et Martin Luther King, s'attardait sur l'expression du visage nègre de Dieu (*Deus é Negro! Deus é Negra!*). L'auteur est vu comme l'un des pionniers de la réflexion théologique noire au Brésil et il est un éditeur de plusieurs ouvrages publiés par l'*Atabaque*.

Antonio Aparecido da Silva a été responsable, avec son équipe, des trois consultations de théologies afro-américaines au Brésil. Un résumé de son apport à la Deuxième Consultation dans le texte intitulé « Les éléments et les présupposés de la réflexion théologique à partir des communautés noires au Brésil » peut permettre de comprendre le parcours de la pensée noire, car il énumère et explique des éléments de base des théologies afro-américaines (SILVA, 1997, p. 49-72). La première base est l'inculturation. Il fait la plaidoirie d'une foi chrétienne qui ne devait pas étouffer les cultures. Pour lui, l'inculturation est le pilier du rêve de la négritude d'avoir une vie digne. Tout en se rendant compte de la diversité au sein de la communauté noire (du catholicisme, du protestantisme de plusieurs dénominations, du *candomblé*, de l'*umbanda*, du vodou, de la *santeria*...), il montre le courage de mettre en évidence une herméneutique de *convivencia* (vivre ensemble). Il raconte comment sa militance l'a mis en contact avec ses racines noires sur tout le territoire brésilien, des écoles de *samba* aux *terreiros de candomblé e umbanda* (religions de matrices africaines), etc. Sa proposition est de suggérer aux Afro-Brésiliens de faire des religiosités afro-brésiliennes et des religions de matrices africaines leurs lieux d'études et de vivre ensemble, de préférence à la fraternité et la solidarité, par opposition aux courants qui prônent le reniement de ces origines culturelles et religieuses.

De plus, il insiste sur l'importance des expériences de rencontre qui permettent de comprendre l'expression théologique noire brésilienne et la base contextuelle qui la soutient. Il parle de la force historique des Noirs comme d'un

---

<sup>44</sup> Page consultée le 26 mars 2010: <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/home.html> - <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/homeit.html> - <http://www.casadajuventude.org.br/index.php?option=content&task=view&id=718&Itemid=0>

principe d'orientation dans l'élaboration théologique noire. Les Noirs ont mieux compris la théologie à partir de leur propre histoire d'esclavage qui rendait manifeste la présence de Jésus Christ qu'à partir des sermons des missionnaires. Il soutient que le fait de s'identifier au Christ souffrant est l'expression d'une christologie contextuelle. Même s'il paraît risqué et négatif, le chemin d'une théologie de la croix fut l'itinéraire catéchétique et spirituel de la communauté noire dans la diaspora. Dans la résistance des Noirs, il est possible de voir la présence de Jésus libérateur. En ce sens, la conscience de l'héritage africain ne signifie pas de rester collé au passé, mais de renforcer le projet des hommes et des femmes noirs dans une démarche contre l'oppression coloniale et le système esclavagiste.

Ainsi, les théologies afro-brésiliennes trouvent des éléments de définition dans le texte d'Antonio Aparecido da Silva qui les comprend comme une réflexion théologique historique et critique assimilant les données de la culture en établissant la relation entre la foi et la culture. D'un côté, son sujet de prédilection est la question de l'héritage africain des Afro-descendants, qui inclut un pluralisme religieux, que l'auteur appelle le macro-œcuménisme<sup>45</sup>. Ce macro-œcuménisme, dans la perspective afro-descendante, consiste à élargir le sens du terme le plus possible. D'un autre côté, il évoque l'héritage africain et l'apport de la culture africaine au continent américain et caribéen en vue d'un processus de construction d'une identité des Noirs enracinés dans la diaspora. Il soutient que les théologies noires au Brésil contribuent à d'autres cultures d'origine africaine de résistance et à leur héritage africain sur le continent, car leurs discours se focalisent sur la problématique d'une intervention appropriée auprès des Afro-descendants, des Noirs caribéens et des Latino-Américains appauvris à partir des données de la théologie.

---

<sup>45</sup> Le terme apparaît pour la première fois dans le registre des consultations dans un texte d'Antonio Aparecido da Silva. Mais, en 1985, Pedro Cassaldaliga, Milton do Nascimento et une équipe avaient déjà élaboré un rituel intitulé « la messe des Quilombos » où leur créativité introduisait cette perspective macro-œcuménique qui ne s'est intégrée dans la réflexion théologique noire au Brésil qu'après un événement à Quito en septembre 1992. Cf. <http://www.missilogia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/52Macroecumenismo.pdf>; voir aussi J. M. Vigil, *Teologia del pluralismo religioso*, p. 281.

Silvia Regina de Lima e Silva incarne la prise de parole de la femme et témoigne de sa participation effective aux consultations par son regard de femme féministe<sup>46</sup>. Elle a collaboré aux trois consultations sur les théologies noires et elle compte parmi les intervenantes de la théologie féministe noire en Amérique latine. Elle est membre de l'*Atabaque* depuis 1994.

À la Troisième Consultation, Sylvia Regina de Lima e Silva a présenté le texte « Au-delà des frontières : théologie noire féministe latino-américaine et caribéenne – la synthèse et les défis » (SILVA, 2004, p. 33-38) où elle pose un regard féministe et noir sur le contexte théologique latino-américain et caribéen.

Dans ce texte de l'Afro-Brésilienne, la réalité des femmes et la pertinence du genre représentent une proposition libératrice à partir du modèle du *quilombo*. Elle conclut qu'au-delà des frontières, on trouve une théologie noire féministe latino-américaine et caribéenne dont elle fait la synthèse et relève les défis.

La corporéité est un aspect de la théologie afro-féministe qui se rapporte à l'expérience de Dieu. Plongé dans l'humanité, on rencontre le corps, la réalité quotidienne qui établit une action transformatrice. Des thèmes, comme *Axé – Mãe Terra*, représentent bien ce mouvement.

Silvia Regina de Lima e Silva décrit l'importance des femmes dans la construction d'une théologie afro-descendante. Elle reconnaît que les Afro-féministes plaident pour une culture afro-latino-américaine et caribéenne de la diversité et de l'originalité qui est la base de cette construction de la différence, et soutient que celle-

---

<sup>46</sup><http://new.gbgm-umc.org/umw/assembly/2006/response/2/tear-down-walls/>;  
<http://www.sedos.org/english/silvia.htm>, page consultée le 23 février 2010.

Silvia Regina de Lima e SILVA. «**Há sapatos velhos que fazem calos nos pés**: ensaio de releitura bíblica a partir da realidade afro-latino-americana e car», *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, no 19 (set-dez 1994), p. 29-35; **Há sapatos velhos que fazem calos nos pés**: ensaio de releitura bíblica a partir da realidade afro-latino-americana... *Leitura da Bíblia em 500 anos de Brasil*, São Leopoldo, CEBI, 2000, 105p.; Silvia Regina de Lima e SILVA et Wim DIERCKXSENS. «**Solidariedade e cuidado**: à procura de uma economia em função da vida», *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, no 51, (2005), p. 9-16; **De segredo e sagrado**: revelação e teologia negra. *Teologia Latino-Americana pluralista da libertação*, São Paulo, Paulinas, 2006, 310 p.

ci doit être acceptée comme lieu théologique dans le processus historique, en vue de la transformation. Comme la plupart des théologiennes féministes, elle tient compte de l'oralité, de l'expérience communautaire qui mettent en évidence l'engagement social avec le regard posé sur la condition des femmes et sur l'ensemble de la réalité sociale, du point de vue des oubliées.

Son analyse féministe montre que les rapports sociaux entre les sexes construits sur le rapport inégalitaire entre les hommes et les femmes sont à la base de l'organisation sociale et religieuse. Comme les autres féministes présentes aux consultations, elle remet en question l'appropriation masculine du sacré à partir de l'égalité dans le rôle et les fonctions au sein des communautés noires, car les féministes qui se soucient de religion pourraient définir et inscrire dans l'histoire de nouveaux rapports touchant les institutions religieuses pour reformuler l'espace religieux. Le thème de l'inculturation de la foi se révèle important. Parmi les nouveaux sujets de discours de la théologie afro-latino-américaine et caribéenne, les femmes ont une place de choix.

## **5.2 Premier paradigme: l'inculturation libératrice**

Le paradigme de l'inculturation libératrice est présent dans les textes de l'*Atabaque* à travers les nombreux termes utilisés par les théologiens. Des termes, comme *afro-descendance*, *Negro/Negra* et *quilombo*, traduisent l'expression d'un mouvement d'inculturation<sup>47</sup>. Ce paradigme est défini par l'accent mis sur la nécessité d'assumer l'héritage africain dans les cultures afro-brésiliennes. En ce sens, les auteurs de l'*Atabaque* présentent une perspective de sauvegarde et de valorisation de leurs racines culturelles.

---

<sup>47</sup> Le terme est indiqué dans le registre de document de la XXXIIe Congrégation générale de la Compagnie de Jésus, en 1974-1975. Des Jésuites comme Pedro Arrupe et Mário de França Miranda comprennent l'inculturation comme l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une culture concrète et réceptive (c'est-à-dire passible d'enrichissement), de telle manière que non seulement cette expérience s'exprime comme des éléments propres de la culture en question, mais aussi cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, qui recrée cette culture dans une nouvelle création (cf. ARRUPE, 1985, p. 169-170; MIRANDA, 2000, p. 286).



Selon eux, le mouvement d'inculturation doit faire aussi appel aux traditions biblico-chrétiennes comme argument pour se soutenir dans un contexte brésilien de cultures plurielles<sup>48</sup>. Les Afro-catholiques interviennent dans une démarche inculturée au niveau de la réflexion théologique dans leur spiritualité et leur liturgie. Cette inculturation libératrice qui n'est ni une adaptation ni une simple traduction, implique une réinterprétation des contenus théologiques par une herméneutique imprégnée de la culture afro-descendante. C'est ainsi que les théologies afro-brésiliennes sont basées sur la culture et la foi du « peuple appauvri » par le biais de cette herméneutique dans la perspective des Noirs.

L'expérience de rencontre des cultures d'origine africaine et des cultures d'origine européenne est fondamentale pour comprendre les théologies noires. On peut remarquer que ce thème, selon les différentes approches observées, occupe une grande place dans la réflexion noire brésilienne. La question culturelle jouant un rôle de cohésion dans le contexte afro-brésilien, cela donne le paradigme de l'inculturation libératrice. Celui-ci permet de cerner le recours des théologies noires aux racines culturelles d'afro-descendance:

*Les théologies afro-américaines sont nécessairement théologies de l'inculturation et inculturation des théologies. C'est-à-dire la capacité de répondre aux exigences fondatrices de la foi chrétienne à partir du génie propre des cultures d'origine (SILVA, 1997, p. 71)<sup>49</sup>.*

Que disent les auteurs afro-brésiliens, durant les consultations étudiées, à propos de l'inculturation libératrice par rapport aux théologies afro-descendantes? Qu'est-ce qui fait de ce discours une réflexion pertinente pour la population noire de ce pays? Qu'est-ce que l'approche de ces théologies noires, avec tous ses auteurs provenant de milieux périphériques (des villes et des divers centres), dans leur façon distincte d'appréhender la théologie dans tous ses secteurs – systématique,

---

<sup>48</sup> Des textes tirés du livre des Actes des Apôtres, comme ceux des chapitres suivants : 8; 17, 22-31; etc., font partie des références des théologiens afro-descendants.

<sup>49</sup> « *A teologia afro-americana é necessariamente teologia da inculturação e inculturação da teologia. Isto é, capacidade de responder às exigências fundantes da fé cristã a partir do génio próprio das culturas de origem.* »

fondamentale, morale, pratique, dogmatique, missiologique – peut apporter comme information sur leur base, leur contenu et leur évolution ? Les pistes découvertes par l’analyse du contenu confirment que ces théologies noires du Brésil présentent une réflexion théologique historique et critique assimilant les données de la culture qui établit une relation entre la foi et la culture.

D’abord, il est important de remarquer que les démarches des intervenants aux consultations prennent en compte le rapport entre ces théologies noires et la théologie en général. C’est surtout les textes d’Antonio Aparecido da Silva, à la Première Consultation, en 1985, qui se positionnaient sur le rapport de la culture noire et la théologie. Il considérait que cette relation permettrait d’établir le statut de la réflexion noire. Lors de la Deuxième Consultation, son texte abordait le sujet en démontrant, par exemple, que les communautés noires, dans leur relecture de la Bible, prenaient soin de traiter de tous les secteurs de la théologie<sup>50</sup>.

Quand Osvaldo José da Silva, lors de la Troisième Consultation, en 2003, analyse la conjoncture afro-américaine et caribéenne, il observe la quasi-absence de la réflexion noire dans les milieux académiques (SILVA, 2004). Les textes théologiques afro-brésiliens n’ont jamais été étudiés dans les universités, si ce n’est, de-ci de-là, quelques interventions éparses, selon lui. Cela configure l’importance de la tâche, la nécessité d’être solidaire et de militer intellectuellement pour que d’autres Noirs, d’autres Autochtones et d’autres Blancs pauvres aient les mêmes chances que les fortunés.

Clovis Crispiniano da Conceição Cabral<sup>51</sup> illustre cette vision à la Troisième Consultation, quand il rejoint Osvaldo José da Silva pour assumer l’optique

---

<sup>50</sup> Cf. **Antonio Aparecido da SILVA (2004)**, « La théologie afro-américaine dans le contexte brésilien actuel », dans ATABAQUE 3, p. 71-80; **IDEM (1997)**, « Les éléments et les présupposés de la réflexion théologique à partir des communautés noires au Brésil », dans ATABAQUE 2, p. 49-72; **IDEM (1994)**, « Inculturação, Negritude e Teologia », dans *Concilium*, São Paulo, Vozes, n° 29/269, janvier et février 1994, p. 35-46.

<sup>51</sup> Cf. **Clovis Crispiniano da Conceição CABRAL (2004)**, « Un Itinéraire afro-théologique et pastoral », dans ATABAQUE 3, p. 233 à 247; **IDEM (2004)**, « A cor da pobreza », dans SOUSA

d'interpréter l'histoire. Dans cette façon d'envisager le monde, les chercheurs qui répondent à la question de l'inculturation mettent en œuvre un processus de conscientisation et de libération du peuple noir. Antonio Aparecido da Silva rappelle, dans cette lignée, ce processus historique, en évoquant la première rencontre de pastorale afro-américaine en 1980 (EPA). Selon l'auteur, l'action des agents de pastorale des Noirs (APN) justifie ces théologies en reprenant l'optique de la négritude (SILVA 2004 et 1997). Dans tous les textes des intervenants, le terme *quilombo* est employé. Ce terme représente l'espace de la lutte des Noirs au Brésil. Cette catégorie *quilombo* renvoie à l'inculturation libératrice comme paradigme reflété dans le contenu des trois consultations. Cependant, on peut observer plusieurs nuances selon les apports : c'est l'effet de la diversité des théologies afro-brésiliennes selon les régions (Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Maranhão, Amazonas, Pará, etc.).

Le texte d'Oswaldo José da Silva favorise une vision d'ensemble dans la publication de la Troisième Consultation de 2003 quand il affirme que la perspective du *quilombo* soutient le fait de sauvegarder la façon noire de connaître, de sentir et d'agir (SILVA, 2004).

L'Afro-féministe Sonia Querino dos Santos, quant à elle, évoque le terme *quilombo* en référence aux *praxis* libératrices des *Quilombolas* pour dire que la participation des femmes au processus est remarquable (SANTOS, 2004). Elle rejoint Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva dans son article qui analyse le processus d'auto-affirmation des femmes noires au Brésil et affirme que les manifestations des femmes noires contribuent à la construction de leur citoyenneté dans une société où des groupes et des ethnies souffrent de la discrimination<sup>52</sup>. Les interventions de Vilson Caetano de Sousa Junior et de Antonio Aparecido da Silva appuient la position de Sonia Querino dos Santos et renforce cette démarche introduite par

---

JUNIOR, Vilson Caetano de (dir.), *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 156-172.

<sup>52</sup> Cf. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=s0101-32621998000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0101-32621998000200002), page consultée le 23 février 2010. « Chegou a hora de darmos a luz a nós mesmas » - Situando-nos enquanto mulheres e negras. (Cad. CEDES vol. 19 n. 45 Campinas July 1998).

Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (SOUSA JUNIOR, 2004 ; SILVA, 2004). Les faits qu'elle décrit pour soutenir son idée remontent au son de l'*atabaque* dans les pratiques afro-célébratives jusqu'à la profondeur de la réflexion sur ce qu'elle appelle la « triade corps, tambour et danse ».

C'est encore Osvaldo José da Silva, dans cette Troisième Consultation, qui va reprendre des leçons enseignées aux Afro-Américains et aux Caribéens par les empires colonisateurs successifs (SILVA, 2004). Il les reprend pour les critiquer, car ces leçons constituent des handicaps majeurs. Aux leçons de patience dans le processus d'intégration des Noirs (scénario social), à celles qui prônent l'attente d'une ascension économique et la participation politique par l'acceptation des lois actuelles du marché libre (ou système néolibéral), (scénario politique ou économique), il oppose le pouvoir d'autodétermination à travers les mouvements noirs. Selon l'auteur, ce sont des leçons de Blancs qui éloignent des Noirs de leur culture et de leur héritage africain. Et ce panorama justifie la force de la démarche afro-brésilienne parce qu'elle contraste avec tout cet état de fait quand elle s'assume dans ce qui, jadis, était décrit de façon péjorative.

Lors de cette dernière consultation, Antonio Aparecido da Silva a reconnu les avancements de ces théologies afro-américaines dans le contexte brésilien durant les dernières années (SILVA, 2004). Il est d'accord avec l'intervention d'Osvaldo José da Silva qui assume la nécessité d'une optique noire parce qu'il considère que nous vivons dans une société à *matiz* (teint) visiblement blanche comme modèle qui a été défini dès les périodes coloniales.

La question raciale est une des thématiques principales dans les contenus analysés. L'inculturation libératrice mise en relief par les théologiens constitue une réponse à cette question raciale. Ce que les textes révèlent sur la question raciale trouve une base dans l'anthropologie théologique. En effet, les théologiens afro-brésiliens s'inspirent quelque peu de données, dont les « Théories sur le racisme et

les discours antiracistes », enseignées dans le programme d'études supérieures en anthropologie sociale de l'université de São Paulo (USP) (NOGUEIRA, 1985).

À propos des pratiques de dénonciation du racisme (SILVA, 2004), les auteurs rapportent le fait que, dans certaines universités du pays, le mouvement en ce sens est évident. De plus en plus, on crée des organismes et des espaces de débat qui favorisent l'éclosion d'une plus grande « conscience noire »<sup>53</sup>. C'est le cas du *Nucleo de Estudos Afro-brasileiros* (NEAB)<sup>54</sup>.

Lorsqu'est posée la question raciale, le modèle du *Quilombo de Palmares* comme référence est souvent évoqué par les chercheurs. Ils agissent ainsi en vue de démontrer l'importance d'assumer la multiplicité des racines de la formation culturelle brésilienne, afin de ne plus prioriser une vision hégémonique et unilatérale du monde. Ils affirment que le Brésil multiculturel et métissé doit être étudié aussi dans l'optique de son héritage africain (ATABAQUE 3, 2004).

La question des préjugés est traitée par José Maria Pires qui constate l'importance du sujet parce que le métissage est à la base de la formation du peuple brésilien (PIRES, 1986). On reconnaît aussi l'ambiguïté que le débat peut susciter. Par exemple, les personnes blanches qui possèdent quelques gouttes de sang africain

---

<sup>53</sup> La conscience noire est le fait d'apprécier son identité noire en se donnant une connaissance de la réalité des populations afro-descendantes. Il est important d'être engagé dans la cause des Afro-Brésiliens, informé de l'histoire des ancêtres sur les terres brésiennes. La conscience noire est le fait de savoir que les ancêtres n'ont pas accepté l'esclavage passivement. Pour cela, l'Afro-Brésilien doit avoir une position active (le plus possible en lien avec le mouvement noir). Ce mouvement de la résistance voit le chef du *Quilombo de Palmares* comme un héros. La conscience noire consiste dans le fait d'assumer l'héritage africain et de valoriser les racines africaines en se solidarissant dans la lutte afro-descendante d'aujourd'hui, car les Afro-Brésiliens jugent que l'esclavage perdure dans les structures discriminatoires actuelles (SOUSA, 2004). Les principales références des cultures des Noirs au Brésil se découvrent dans la musique et la danse, la *capoeira*, le *candomblé* du Brésil, etc. Le fait de pratiquer ou du moins d'avoir du respect pour les religions de matrices africaines est une attitude de conscience noire. Les théologies afro-brésiennes sont l'expression de ces manifestations qui respectent la diversité socio-culturelle et religieuse.

<sup>54</sup> Le NEAB a été créé en 1986 dans la foulée des travaux académiques qui développent le thème de la culture afro-brésilienne et de la réalité africaine. Des projets de recherche sont actuellement en œuvre sur la présence afro-brésilienne dans certaines régions du pays; sur la révision bibliographique des études afro-brésiennes; sur la culture populaire et ses origines afro-brésiennes; sur ceux qui explorent les aspects performatifs et esthétiques dans les fêtes *quilombolas*, dans les *quilombos*, etc.

sont considérées purement et simplement comme des personnes noires aux États-Unis d'Amérique, même si elles présentent un phénotype blanc, tandis qu'au Brésil, elles sont considérées comme des Blanches. L'anthropologue Nogueira explique que la classification raciale au Brésil est basée sur l'apparence, contrairement à la classification anglo-saxonne qui se base sur l'origine (le sang) (NOGUEIRA, 1985). Ce fait marque une différence dans l'approche des Afro-Brésiliens par rapport aux Afro-Américains du Nord.

Marquée par cette ambiguïté, la question raciale est assumée pleinement par l'action pastorale des Afro-catholiques qui proposent comme un slogan la « conscience noire ». La conscience noire est le fait de se déclarer ouvertement « afro-descendant » au Brésil (BERND et BAKOS, 1998). Ce fait est censé dissiper toute ambiguïté. On joue sur cette culture brésilienne dans le but de construire ce que, dans les théologies noires, on appelle l'attitude et la conscience noires. Être noir, en ce sens, ce n'est pas seulement avoir la peau d'une certaine couleur, c'est aussi une option politique, ou encore une attitude d'inculturation. La militance pastorale va dans cette direction et constitue un présupposé pour la réflexion théologique comme l'affirme Antonio Aparecido da Silva à la Deuxième Consultation (SILVA, 1997). Cette militance noire, dans la conscience noire, comprend l'hypothèse que n'importe quel Brésilien peut se déclarer Afro-descendant, en partant d'un autre présupposé, selon lequel, par exemple, l'Afrique est le berceau de l'humanité. Ceci pour dire que la question raciale est posée surtout dans le but de soutenir la question identitaire.

L'expression « communauté noire » se retrouve dans plusieurs textes afro-brésiliens des consultations et correspond au sens de l'inculturation libératrice puisqu'elle soutient la nécessité de s'intégrer autour de l'identité noire<sup>55</sup>. Dans cette

---

<sup>55</sup> Cf. **Clovis Crispiniano da Conceição CABRAL (2004)**, « Um Itinerário afro-teológico e pastoral », dans ATABAQUE 3, p. 233-247; **Sonia Querino dos SANTOS (2004)**, « Nos pas viennent de loin : essai de théologie afro-féministe », dans ATABAQUE 3, p. 20-32; **Sylvia Regina de Lima e SILVA (2004)**, « Além das Fronteiras: Teologia Negra Feminista Latino-Americana e Caribenha – síntese e desafios », dans ATABAQUE 3, p. 33-38; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (2004)**, « Les communautés afro-brésiliennes: à propos des approches anthropologiques et théologiques », dans ATABAQUE 3, p. 81-90.

optique, Sonia Querino dos Santos affirme que la communauté est référentielle pour les Afro-descendants. Le Mouvement noir dans les communautés afro-descendantes de la diaspora africaine permet de donner un horizon à l'histoire de la communauté noire, en se servant de la référence au culte des ancêtres. C'est ce que laisse entendre Antonio Aparecido da Silva dans la Troisième Consultation:

*La réflexion sur la théologie afro-américaine dans le contexte brésilien durant les dernières années ne peut pas être faite sans se rapporter à l'évolution et aux dédoublements qui ont eu lieu dans le mouvement noir vu comme un tout. Les avancements du Mouvement noir durant les dernières décennies, ont marqué non seulement l'histoire de la communauté noire, mais aussi tout le pays. Je pense qu'il n'est pas différent du panafricanisme latino-américain et caribéen. La réalisation des événements comme cette consultation, et d'autres au niveau interreligieux, pastoral ou ecclésial, démontre que cette singulière réflexion théologique a un sens et, pour cela, s'affirme comme une nécessité d'illumination et d'élaboration (SILVA, 2004, p. 71)<sup>56</sup>.*

Cette référence correspond également à une autre expression, *raça negra*, qui constitue un slogan longuement discuté dans les milieux afro-descendants. Il importe de dire que, dans les théologies afro-brésiliennes, la question de la race est entendue comme construction sociale et politique. Autrement dit, la réalité de la race est sociale et politique, même si, dans l'histoire de l'humanité, des peuples et des millions d'êtres humains ont été dominés sous le fallacieux prétexte de différences biologiques (NOGUEIRA, 1985; ATABAQUE 3, 2004).

Les auteurs des consultations font référence à une certaine inégalité des races humaines, qui permet de comprendre que l'un des plus grands problèmes de la société brésilienne est le racisme<sup>57</sup>. Depuis la fin du dix-neuvième siècle, des auteurs ont entrepris de démontrer que sa construction se tient sur des bases d'essentialisation

---

<sup>56</sup> « *A reflexão sobre "a Teologia Afroamericana no contexto brasileiro nos últimos anos", não pode ser feita desvinculada da evolução e desdobramentos havidos no Movimento Negro como um todo. Os passos realizados pelo Movimento Negro nas últimas décadas, têm marcado não só a história da Comunidade Negra, mas de todo o país. Penso não ser diferente quando falamos do "panafricanism" latino-americano e caribenho. A realização de eventos como este da consulta, e outros em níveis inter-religioso, pastoral e eclesial, mostram que esta singular reflexão teológica faz sentido, e, por isto, se firma como necessidade de iluminação e elaboração.* »

<sup>57</sup> Des exemples confirment que les Afro-descendants au Brésil sont doublement marginalisés : en tant que Noirs et pauvres. L'étude des statistiques présentée au chapitre 3 confirme ces données.

socioculturelle et historique, et non pas sur la variante biologique ou sur la race comme avancent certains penseurs (MUNANGA, 2002). En ce sens, on ne lutte pas contre le racisme avec seulement de la rhétorique et des lois répressives, ni avec des politiques à grande échelle, mais aussi, et surtout, avec des politiques qui focalisent sur des bénéfices spécifiques en faveur des victimes du racisme dans une société où il est encore en vigueur. Les théologiens afro-brésiliens qui optent pour une perspective d'inculturation libératrice adoptent, à côté d'autres intellectuels blancs et noirs, une position qui défend des politiques d'action positive et de quota pour l'accès des Afro-descendants à l'enseignement supérieur et universitaire (ATABAQUE 2, 1997; ATABAQUE 3, 2004).

D'un autre côté, la question identitaire est aussi une thématique principale. Ce que les textes dévoilent sur l'identité des Afro-Brésiliens dans leur dynamique d'inculturation libératrice, c'est que la construction de leur identité propre dans une société pluriethnique vise l'autodétermination<sup>58</sup>. Selon les analyses présentées, cela signifie que les Afro-Brésiliens ont compris que cette avenue, que représente la question identitaire, est un passage obligé vers leur émancipation, parce qu'elle en constitue le nœud. S'inspirant de la Première Consultation et s'appuyant sur ce qui en est résulté, Marcos Rodrigues da Silva<sup>59</sup> énumère les tâches à accomplir et les

---

<sup>58</sup> L'autodétermination est comprise comme une démarche pour se prendre en main. La culture est mise en avant comme facteur de cohésion des Afro-descendants. Parmi les nombreux auteurs qui se spécialisent sur cet aspect, qui fut le thème central de la Première Consultation des théologies noires au Brésil, on trouve: **Abdias do NASCIMENTO (1950)**, *Relações de raça no Brasil*, Rio de Janeiro: Quilombo, 152 p.; **ASETT-CEDI (dir.) (1986)**, *Identidade Negra e Religiao: I Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, Rio de Janeiro/ São Bernardo do Campo: CEDI/Ed. Liberdade, 152 p.; **ATABAQUE (dir.) (1997)**, *Negro, uma identidade em construção: dificuldades e possibilidades*, 2<sup>e</sup> éd., São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 152 p.; **Maria Salete JOAQUIM (2001)**, *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*, Rio de Janeiro: Educ; São Paulo: Pallas, 187 p.; **Eneida de Almeida dos REIS (2002)**, *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*, São Paulo: Editora Altara, Coleção Identidades, 202 p.; **Neusa Santos SOUZA (1983)**, *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 88 p.; **GASS, Ildo Bohn et Sônia Querino dos SANTOS et Selenir Correa Gonçalves KRONBAUER (dir.) (2006)**, *Negra Sim, Negro Sim, Como Deus me criou*, São Leopoldo: Grupo Identidade!, 116 p.; **Regina NOVAES et Maria das Graças FLORIANO (1985)**, *O negro evangélico*. Rio de Janeiro: Iser, ano 4, Outubro.

<sup>59</sup> Cf. **Marcos Rodrigues da SILVA (1997)**, « Elementos temáticos emergentes », dans ATABAQUE 2, p. 94-95; **IDEM (1990)**, *Pistas para uma teologia negra da libertação*, São Paulo: Unifai. Dissertation de maîtrise présentée à la faculté de théologie Nossa Senhora da Assunção, 143 p.; **IDEM (1987)**, *O Negro no Brasil: Historia e desafios*, São Paulo: FTD, 190 p.



objectifs à poursuivre pour parvenir à une inculturation libératrice favorable aux Noirs. L'inculturation à travers la systématisation théologique, selon lui, peut favoriser le débat sur la question identitaire.

Quand Marcos Rodrigues da Silva se réfère aux ancêtres, il rejoint Silvia Regina de Lima e Silva qui établit les paradigmes théologiques – d'inculturation libératrice, du postcolonialisme et du pluralisme religieux – à partir de nouveaux paradigmes qui concrétisent objectivement la lutte des femmes noires. Ce sont des questions de la vie quotidienne qui peuvent faire partie de la réflexion théologique pour la santé, la faim, le plaisir, le désir, la reproduction, l'amour, etc. Voulant indiquer que la consultation doit traiter de nouvelles identités, de nouvelles relations, Silvia Regina de Lima e Silva s'exprime de la façon suivante:

*La théologie féministe noire en Amérique latine est née d'un double défi. D'un côté, questionner et déconstruire la théologie patriarcale qui, sur le continent, a assumé le visage masculin, blanc et élitiste, en favorisant une réflexion et une pratique théologique machiste, ethnocentrique et engagée dans les classes dominantes, expression du pouvoir colonisateur du passé et des actuels systèmes de domination. D'un autre côté, rechercher la systématisation des expériences de foi des femmes noires. Cette théologie veut être un lieu nouveau où les femmes noires s'assoient, pensent et proclament leur expérience – présence libératrice de Dieu (SILVA, 2004, p. 33)<sup>60</sup>.*

Elle explique aussi comment les différents visages de Dieu soutiennent l'idée d'inculturation au sein des communautés noires. Dans cet écrit comme dans d'autres publications, elle met l'accent sur le visage nègre de Dieu qui libère de façon à inculturer, à travers cette démarche, l'expression religieuse de la réalité des Noirs<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> « *A Teologia Negra Feminista Latino Americana nasce de um duplo desafio. Por um lado questionar e desconstruir a teologia patriarcal que no Continente assumiu o rosto masculino, branco e elitista, fomentando uma reflexao e pratica teologica machista, etnocêntrica e comprometida com as classes dominantes, expressao do poder colonizador no passado e dos atuais sistemas de dominação. Por outro lado, esta teologia busca a sistematização das experiências de fé das mulheres negras. Quer ser um lugar novo onde as mulheres negras sentam, pensam e proclamam a experiência – presença libertadora de Deus.* »

<sup>61</sup> Cf. **Sylvia Regina de Lima e SILVA (1998)**, « Divida social brasileira e a mulher negra », dans SOUSA JUNIOR, Wilson Caetano de (dir.), *Uma Divida, Muitas Dividas: os Afro-brasileiros querem receber*, São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 23-31; **IDEM (1997)**, « Théologie féministe latino-américaine », dans ATABAQUE 2, p. 120-124.

Fort de l'héritage africain, José Maria Pires n'hésite pas, lui non plus, à soutenir que Dieu est Noir (PIRES, 1986). Osvaldo José da Silva va plutôt du côté de l'estime de soi. Affirmer que le visage de Dieu se trouve dans les Noirs, c'est affirmer l'identité qui récupère la valeur humaine du Noir (SILVA, 1997).

Cette question de l'estime de soi trouve un soutien argumentatif dans un livre récent, intitulé *Mulâtre : un noir- qui n'est pas- un noir et/ou un blanc-qui n'est pas- un blanc*, de la psychologue sociale Eneida de Almeida dos Reis (REIS, 2002). Dans cet ouvrage, celle-ci traite de l'ambivalence génétique du Métis comme facteur d'ambiguïté (ainsi que cela a été signalé plus haut). Sa recherche, qui éclaire les Afro-théologiens, se place dans le domaine de la psychologie clinique. L'auteure se penche sur les difficultés vécues par les Métis, appelés péjorativement mulâtres, ainsi que sur leurs péripéties dans le processus de construction de leur identité collective et individuelle. Les chercheurs en théologie prennent en compte les résultats de ces types d'études pour répondre aux exigences de leur réalité afro-brésilienne. Car les difficultés des Métis pour construire leur identité en raison de leur ambivalence pourraient, selon des pistes de réflexion, être évitées si les Métis assumaient politiquement et idéologiquement leur héritage culturel. La question de la conscience noire, sous cet aspect, prend sa place dans le débat sur la construction et la sauvegarde de l'identité afro-brésilienne. Cette négritude dans les textes d'Antonio Aparecido da Silva constitue une récupération de l'estime de soi (SILVA, 2004 et 1997). C'est pourquoi dans les textes analysés, il apparaît que les théologiens noirs abordent toujours ce thème, ce qui donne à la théologie afro-brésilienne l'aspect d'une théologie culturalisée. Car la culture afro-américaine et caribéenne, au sein de l'histoire du mouvement noir, joue, pendant des décennies, un rôle prépondérant<sup>62</sup>.

Antonio Aparecido da Silva fait mention d'une afro-inculturation quand il rappelle, douze ans plus tard, son intervention dans un texte publié à l'occasion de

---

<sup>62</sup> Cf. **Osvaldo José da SILVA (2004)**, « Le visible et l'invisible dans la conjoncture afro-américaine et caribéenne », dans ATABAQUE 3, p. 11-19; **IDEM (2004)**, « Negritude: uma questão de consciência », dans SOUSA JUNIOR, Wilson Caetano de (dir.), *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 28-41.

l'assemblée du CELAM à Saint-Domingue en 1992, *Vida, clamor e esperança* (SILVA, 1992; 2004). Selon cet auteur, l'inculturation et l'option pour les pauvres vont de pair. Dans les nouvelles expressions théologiques et les nouvelles sensibilités, Antonio Aparecido da Silva voit un discours théologique authentique, fait de conscientisation, pour s'ajuster aux transformations dans la société brésilienne (SILVA, 1997 et 1995). Sa réflexion porte sur l'évangélisation libératrice à partir des Noirs : la présence des Noirs en Amérique latine et dans les Caraïbes, la culture noire et la religion blanche, les marques indélébiles de l'esclavage, l'esclavage et la marginalité, la présence du Christ dans les cultures marginalisées. Il insiste sur l'inculturation comme pratique de la tradition afro-descendante et s'attarde à la spécification du terme *inculturation*. Il le voit comme un processus où le peuple a la priorité, et il le définit comme la « capacité de répondre aux exigences de la foi chrétienne à partir du génie propre des cultures d'origines » (SILVA, 1997, p. 71). Sa réflexion va dans le même sens que celle de Silvia Regina de Lima e Silva lors de la Troisième Consultation quand il définit le fait d'assumer le quotidien et l'histoire comme lieu de révélation du processus d'inculturation (SILVA, 2004). Le paradigme de l'inculturation libératrice est un pilier de cette démarche réflexive afro-descendante.

En parlant des Afro-Américains, Osvaldo José Da Silva s'émerveille devant ce qu'il considère comme de nouveaux paradigmes pour le mouvement noir sur le continent, des paradigmes qui peuvent soutenir la conscience noire. Il voit des réflexions émerger de la population noire. Selon l'auteur, le peuple noir en général se présente comme celui qui possède une culture *fundante* disposée à contribuer au processus de libération. Il soutient que la consultation de 1994 fait ressortir le positif de cette culture en ce qui a trait à la théologie afro-brésilienne, quand elle permet une nouvelle forme de production des connaissances dans le collectif et à partir du collectif (SILVA, 1997).

Le terme par excellence des Afro-Brésiliens dans les consultations est le terme « afro-descendance »<sup>63</sup>. Même s'il est apparemment difficile de définir qui est Afro-descendant au Brésil en raison du métissage<sup>64</sup>, les chercheurs des théologies noires ont toujours su percevoir dans l'existence de la discrimination raciale *anti-negro* la preuve du contraire. Carlos Alves Moura affirme que la culture afro-brésilienne est une matrice importante de l'identité nationale (MOURA, 2004). Pour Silvia Regina de Lima e Silva, l'identité noire donne lieu à un projet d'affirmation de soi. Elle parle de l'héritage africain, mais dans le sens d'une Afrique plus mythique que réelle. Elle reprend dans ses mots l'œuvre d'Eneida de Almeida dos Reis pour énoncer la nécessité de l'éducation, afin d'assumer la négritude et éviter ainsi les graves problèmes psychologiques que cette dernière manifeste (SILVA, 2004).

### 5.3 Deuxième paradigme : l'anticolonialisme ou le postcolonialisme

Les termes « anticolonialiste » et « postcolonialiste » se rencontrent rarement dans la littérature théologique noire au Brésil. Dans les textes, le paradigme anticolonialiste ou postcolonialiste se définit par l'accent mis sur les effets de l'abolition de l'esclavage à partir de 1888. Ce contexte est bien souligné chez beaucoup d'auteurs. C'est la dimension politique, assumée surtout par les mouvements noirs dans toutes les régions du pays. Le discours théologique postcolonialiste des auteurs brésiliens se traduit par la défense et la promotion d'actions positives faites en réparation à tant de torts causés aux Afro-descendants.

---

<sup>63</sup>Ce terme se retrouve dans les articles de la plupart des auteurs dont **Carlos Alves MOURA (2004)**, « La sauvegarde de la communauté noire », dans ATABAQUE 3, p. 65-68; **Sonia Querino dos SANTOS (2004)**, « Nos pas viennent de loin : essai de théologie afro-féministe », dans ATABAQUE 3, p. 20-32; **Antonio Aparecido da SILVA (2004)**, « La théologie afro-américaine dans le contexte brésilien actuel », dans ATABAQUE 3, p. 71-80; **Oswaldo José da SILVA (2004)**, « Le visible et l'invisible dans la conjoncture afro-américaine et caribéenne », dans ATABAQUE 3, p. 11-19; **Sylvia Regina de Lima e SILVA (2004)**, « Além das Fronteiras: Teologia Negra Feminista Latino-Americana e Caribenha – sintese e desafios », dans ATABAQUE 3, p. 33-38; **Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (2004)**, « Les communautés afro-brésiliennes: à propos des approches anthropologiques et théologiques », dans ATABAQUE 3, p. 81-90.

<sup>64</sup>L'Afro-descendance fut adoptée en renforcement des termes « *Negro/Negra* », considérés comme plus limités dans le contexte brésilien où un grand nombre de personnes est catégorisé « *pardo* » sur leur carte d'identité. Le préfixe « *afro-* » (avec un trait d'union), utilisé au Brésil pour indiquer cet héritage et cette origine, permet de forger le nom de « *Afro-brasileiro* », entendu comme partie de la « diaspora africaine ». Certains textes utilisent carrément le mot « *afro-americano* », en raison du flou dans la définition du terme « afro-descendant ».

La mise en place de politiques d'actions positives<sup>65</sup> au Brésil est un thème d'actualité au sein de la nation brésilienne. Elles ont comme objectif de réparer ou minimiser les méfaits causés historiquement aux Afro-Brésiliens. Elles s'exécutent en compensant dans l'aujourd'hui les Afro-descendants du Brésil pour les obstacles qu'ils affrontent à cause de la discrimination à laquelle ils ont été sujets dans le passé. Le Brésil est un État déclaré démocratique, mais la réalité vécue par la communauté noire dans le domaine de la croissance économique, dans le respect de leur culture (construction humaine et religieuse) ne confirme pas l'existence d'une démocratie raciale.

*Une analyse de la conjoncture afro-américaine et caribéenne passe nécessairement par la structure déterminée historiquement par le trafic négrier du passé, mais aussi par le racisme structuré dans le présent. Du nord au sud du continent américain et caribéen, nous trouvons des formes de discrimination structurées dans l'économie, dans la politique, dans la culture, dans la religion et dans la société en général, qui, de temps en temps, sont modifiées au niveau de sa conjoncture, en accompagnant parallèlement le déroulement de l'histoire. Autrement dit, il existe un mécanisme permanent dans la construction sociale de la discrimination raciale et dans la logique inhérente des changements de la société, mécanisme pas toujours visible à nos yeux (SILVA, 2004, p. 11)<sup>66</sup>.*

Le postcolonialisme dans les théologies noires brésiliennes se révèle dans le rôle d'activistes qu'assument les militants dans la communauté intellectuelle. Une

---

<sup>65</sup> Ce terme désigne une série de mesures spéciales et temporaires, prises ou déterminées par l'État, spontanément ou par obligation, ayant pour objectif d'éliminer les inégalités historiquement accumulées. L'État garantit ainsi l'égalité des chances et de traitement – il compense ainsi les pertes provoquées par la discrimination et la marginalisation qui découlent de motifs raciaux. Selon des recherches, le terme « action positive » fut utilisé pour la première fois en 1961, dans une ordonnance exécutive du président des États-Unis, John F. Kennedy. Ce dernier se référait à la nécessité de promouvoir l'égalité entre Noirs et Blancs dans son pays. Il est constaté que ce terme sert de référence sous-jacente à diverses sociétés comme celles européennes, slaves et soviétique, d'Afrique du Sud et du Nigéria, de l'Inde, de la Malaisie et de la Chine.

<sup>66</sup> « *Uma análise de conjuntura afroamericana e caribenha, necessariamente passa pela estrutura determinada historicamente pelo tráfico negreiro do passado, bem como pelo racismo estruturado no presente. De norte a sul no continente Americano e caribe, encontramos formas de discriminação estruturadas na economia, na política, na cultura, na religião e na sociedade como um todo, que de tempos em tempos, são modificadas na sua conjuntura, acompanhando paralelamente o desenlace da história, ou seja, existe um mecanismo permanente no constructo social de discriminação racial, na lógica inerente as mudanças (desenvolvimento) da sociedade, e que nem sempre é visível aos nossos olhos.* »

définition a déjà été ébauchée dans l'introduction de la thèse. Ce paradigme est celui qui conjugue la résistance<sup>67</sup> et la libération<sup>68</sup> comme une quête permanente de la justice dans la réinterprétation de la culture afro-descendante (MOURA, 1987). Quelques aspects constituent des caractéristiques marquantes de ce postcolonialisme dans les théologies afro-brésiliennes. D'abord, on observe un aspect politique. L'engagement politique à la cause des Noirs est une marque du postcolonialisme des théologies noires au Brésil, car leur lutte pour la *cidadania* (pleine citoyenneté, en opposition à citoyen de seconde catégorie) constitue une référence considérable, la question de l'appauvrissement des populations noires préoccupant beaucoup les Afro-descendants.

Ensuite, leur postcolonialisme requiert une attitude fondamentale dans la manière d'utiliser la langue coloniale qu'est le portugais en insérant des termes *yoruba* provenant des cultures d'origines africaines. En plus des requêtes antiesclavagistes, le discours postcolonialiste des Afro-Brésiliens propose le renforcement des valeurs de l'héritage africain. C'est donc une caractéristique marquante dans leur élaboration, celle de travailler en prenant en compte des expressions tirées des langues africaines, qui cernent mieux les réalités des Afro-descendants. Le fait de tenir un langage qui assimile les racines culturelles d'origine africaine est une attitude postcolonialiste, dite de résistance contre l'esclavage et ses séquelles.

De plus, le postcolonialisme des Afro-Brésiliens suit une démarche alternative qui est un processus solidaire, car l'attitude postcolonialiste est avant tout une forme d'apprentissage dans le but de dépasser les réflexes colonialistes. Au sein d'un même discours postcolonialiste, les Afro-féministes incluent une remise en question qui

---

<sup>67</sup> La résistance, c'est l'attitude de lutte pour améliorer le sort des Noirs. Les Afro-descendants voient leurs ancêtres comme des héros qui ont su résister au système esclavagiste et survivre dans un contexte d'adversité. Les références aux différentes révoltes historiques jusqu'à l'abolition de l'esclavage constituent des pages historiques appréciées.

<sup>68</sup> La libération concerne la double marginalité que subissent les populations noires : la discrimination anti-noire et la pauvreté. Le mouvement postcolonialiste voit dans cette situation la persistance de l'esclavage sous d'autres formes.

déconstruit le discours patriarcal. Les femmes doivent se libérer du colonialisme et de la subordination. Elles contribuent ainsi à une théologie afro-brésilienne engagée pour la vie et la lutte des femmes, et ce, par le fait de prendre en compte le cri des femmes noires et de proposer la féminisation des concepts théologiques (SANTOS, 2004).

Qu'est-ce que l'on dit à propos du postcolonialisme, par rapport à notre objet de recherche (les théologies afro-descendantes) ? Qu'est-ce qui fait de ce discours une réflexion pertinente pour la population noire ? Certains thèmes liés au paradigme postcolonialiste peuvent être retenus : les revendications sociopolitiques des populations des *Quilombos*; la question linguistique; le processus d'écriture solidaire; le refus du racisme anti-noir; l'étude des structures de la colonisation et de la néo-colonisation ou postcolonisation; les actions positives; la perspective d'une communauté noire ou communauté afro-américaine; l'abolition de l'esclavage; la conquête de la liberté; etc. Ces thèmes traités par les auteurs de l'*Atabaque* retracent leur perspective postcolonialiste.

Ce postcolonialisme des théologies noires au Brésil est avant tout un refus de la situation d'appauvrissement des Afro-Brésiliens. En ce sens, les mouvements noirs en Amérique latine et dans les Caraïbes ont bénéficié du contexte des luttes pour les droits civils des Africains et des Afro-Américains, aussi bien aux États-Unis qu'en Afrique. En effet, est reconnu, par exemple, en Afrique du Sud après l'apartheid durant la décennie de 1990, le droit de vivre selon son identité, avec sa propre langue et ses coutumes ancestrales et d'établir des rapports équitables entre les peuples. Cependant, les écarts historiques dans les rapports socio-économiques n'ont pas été réduits. Au Brésil, les Noirs ont été pratiquement exclus du partage des richesses. L'ouvrage de Florestan Fernandes fournit des données perçues depuis des décennies et qui n'ont pas changé selon les statistiques actuelles (FERNANDES, 1978). En Amérique latine et dans les Caraïbes, la population afro-américaine atteint 150 millions de personnes. Cependant, en raison de leur situation d'appauvrissement et de la discrimination dont elles sont l'objet, elles demeurent invisibles. Les effets du nouvel ordre mondial sur ces populations appauvries sont néfastes selon les textes

présentés par plusieurs chercheurs lors la Troisième Consultation (ATABAQUE 3, 2004).

Un autre aspect particulier de ce paradigme postcolonialiste des théologies afro-brésiliennes est la question linguistique. Le portugais brésilien ne rend pas un service à la lutte politique et culturelle des Afro-Brésiliens quand il les fait cohabiter avec des connotations colonialistes. Le contenu étudié révèle que le projet postcolonial des Afro-Brésiliens doit faire face à la langue du colonisateur de jadis. Le défi persiste de penser et d'écrire dans cette langue coloniale. Cependant, leur réponse postcolonialiste semble tout aussi pertinente. En effet, les auteurs afro-brésiliens utilisent la langue coloniale, mais leurs textes regorgent de référence aux langues africaines, principalement le *yoruba*, quand les réalités dont ils parlent s'inspirent de leurs racines culturelles d'origine africaine<sup>69</sup>. De plus, cette langue coloniale au Brésil a clairement assimilé des expressions venues d'Afrique (*atabaque*, *bada*, *akarajé*, *dendê*, *dundun*, *fuxico*, *ile*, *jurema*, *kilombo*, *oba*, *opa*, *orixá*, *petiti*, *pombo-gira*, *tutu*, etc.). Des interventions de Vilson Caetano de Sousa Junior, surtout durant la consultation de 2003, exposent en plusieurs termes les résultats de certaines études dans ce domaine en faisant références aux travaux de bon nombre d'anthropologues. Un de ses textes s'intitule « Communauté afro-brésiliennes : approches anthropologiques et théologiques ». Son discours traite principalement de l'inclusion considérée comme une sagesse dans la démarche afro-descendante:

*La communauté qui s'exprime à travers le culte des ancêtres, dont la mémoire est conservée dans chaque enfant qui naît et est reçue comme un « Baba tundê », le père qui revient. L'esclavage n'a pas été capable d'interrompre ce principe appelé ancestralité. Dans le nouveau monde, à partir d'un autre élément vital pour ces cultures, la mémoire, la sagesse, les visions du monde ou des formes culturelles apportées par les groupes africains ont été enrichies par les expériences réalimentées dans les communautés noires. La production théologique, si elle veut répondre aux nécessités et aux attentes des Afro-Brésiliens, doit prendre en compte ces faits (SOUSA JUNIOR, 2004, p. 83)<sup>70</sup>.*

<sup>69</sup> Ce que Musa Dube appelle l'*hybridité* (DUBE, 2001), se manifeste dans les textes afro-brésiliens comme une attitude fondamentale.

<sup>70</sup> « Comunidade que se expressa através do culto aos antepassados, cuja memória é guardada em cada criança que nasce e é recebida como um Baba tundê, o pai que retorna. A escravidão não foi



Un exemple frappant est l'adoption de la catégorie par excellence de cette production intellectuelle des Afro-Brésiliens : le *quilombo*. *Quilombo* n'est pas un mot d'origine coloniale, mais vient de la culture africaine bantoue. Toutefois, les auteurs lus n'ont pas insisté sur cet aspect prioritaire, bien que le terme soit bien assimilé dans tous les domaines de leur réflexion. Autrement dit, le problème ne s'est pas posé spécifiquement, à ceci près que leurs textes dénotent tous les efforts de contourner les contraintes.

D'un autre côté, les consultations sont considérées comme des laboratoires de l'élaboration des théologies noires au Brésil. Par l'analyse du contenu, on peut remarquer qu'elles ont donné l'occasion d'écrire sur les Noirs au Brésil. Les textes sont écrits solidairement en *mutirão* (corvée, solidarité) et parfois sont débattus dans les salles de classes, dans des assemblées les plus diverses, dans les débats sociaux et intellectuels, etc. C'est encore une attitude postcolonialiste qui priorise le processus comme faisant partie d'un mouvement solidaire de libération. En ce sens, on peut voir le postcolonialisme afro-brésilien comme un processus de solidarité, une démarche alternative.

Dans le but de refuser le racisme anti-noir, Osvaldo José da Silva pense qu'il faut remonter au trafic négrier du passé pour trouver les racines du racisme structurel du présent (SILVA, 2004). Le postcolonialisme de cet auteur va dans le sens des revendications anti-esclavagistes. Il conclut que ce trafic des Noirs rendus esclaves bénéficia à l'Espagne et au Portugal aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Osvaldo José da Silva affirme que, durant la période coloniale, les colons blancs portugais au Brésil ont réalisé des profits grâce au trafic et à la vente des esclaves noirs, mais leurs plus grands gains provenaient surtout du fruit de la production du sucre, du café, du coton

---

*capaz de interromper este principio chamado de ancestralidade. No novo Mundo, a partir de outro elemento vital para estas culturas, a memoria, a sabedoria, as visoes de mundo ou formas culturais trazidas pelos grupos africanos foram enriquecidas por outras experiencias realimentadas nas comunidades negras. A produção teologica se quiser atender as necessidades e as expectativas dos afro-brasileiros deve leva rem consideração estes fatos. »*

et des pierres précieuses grâce au travail des esclaves. Le postcolonialisme qu'il prône suit les traces des Noirs qui réagissaient individuellement dans les *senzalas* et s'organisaient collectivement contre l'esclavage dans les *quilombos*, soit en s'enfuyant des plantations, soit en préparant des révoltes, ou encore en rejoignant les *quilombos* pour participer à la résistance.

En effet, il soutient, lors la Troisième Consultation, que l'existence des pratiques racistes dans le quotidien brésilien est observable parce qu'on côtoie quotidiennement des situations de discrimination non seulement en raison de la couleur de la peau, mais aussi, en raison d'autres facteurs socioculturels. Selon sa compréhension de la conjoncture sociale, les différences de couleur, de sexe, de classe et de religions exigent des politiques publiques différenciées et adéquates. Sa réflexion peut être validée dans d'autres textes consultés en dehors du corpus. Il est possible, par exemple de corroborer cette réflexion avec les propos de Kabengele Munanga au sujet des théories sur le racisme et les discours antiracistes (MUNANGA, 1999). Munanga, lui-même, est d'accord avec la pensée raciale<sup>71</sup> des auteurs comme Octavio Ianni, João Baptista Borges Pereira, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, entre autres (IANNI, 1966; PEREIRA, 1970; FERNANDES, 1978; NOGUEIRA, 1985). Par ailleurs, Munanga soutient que le racisme *anti-negro* (anti-Noir) est alimenté par le fait historique selon lequel les colonisations de l'Afrique, contrairement à certaines autres colonisations connues dans l'histoire de l'humanité, ont été justifiées, cautionnées et légitimées par un corpus théorico-scientifique basé sur les idées évolutionnistes et *racialistes* produites par la modernité occidentale. Ce racisme scientifique a postulé l'infériorité et la déshumanité des Africains (MUNANGA, 1996). Toutefois, l'anthropologie physique a démontré que le racisme ne peut scientifiquement être fondé sur la notion de races supérieures et inférieures, pour la simple raison que celles-ci n'existent pas biologiquement<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Une réflexion qui tient compte de la discussion autour de la notion de race.

<sup>72</sup> Des anthropologues font mention du travail de certains biologistes et généticiens français, comme Jean HIERNAUX, François JACOB (prix Nobel de physiologie en 1965). François Jacob fut l'un des premiers Français à décréter que la race pure n'existe pas biologiquement. D'autres recherches de généticiens antiracistes, comme celles de J. Rufié et Albert Jacquard, sont prises également en compte (cf. MUNANGA).

Pour Osvaldo José da Silva, comprendre le modèle politique de colonisation en déchiffrant le scénario économique ou politique est une démarche nécessaire. Il évoque les vagues d'immigrations européennes pour blanchir les populations vues comme une donnée aggravante de cette nécessité, car ce fait historique a influencé la réalité des Afro-Brésiliens. Dans son intervention, il montre combien les statistiques de la population noire font mentir ce qui est présenté comme intégration. Les inégalités des conditions économiques demandent de nouvelles stratégies afro-américaines (SILVA, 2004). Cette lecture révèle encore une attitude postcolonialiste parce qu'elle vise activement la résistance afro-brésilienne en combattant des facteurs qui empêchent une pleine émancipation.

Dans les contenus présentés, les auteurs afro-brésiliens reconnaissent que, grâce au mouvement noir, les Afro-Brésiliens ont obtenu quelques victoires, comme les récentes lois instaurant des quotas dans plusieurs sphères publiques, mais aussi, ils regrettent souvent, dans leurs analyses, le fait que des personnes soient discriminées dans certains secteurs de la vie publique parce qu'elles présentent une couleur de peau différente (ATABAQUE 1986 à 2004). Cette réflexion est reprise par plusieurs auteurs (FERNANDES, 1978; BATISTA, 1988; BARROS, 1995; NASCIMENTO, 2002). Étant donné, par exemple, que le système éducatif est eurocentrique et que les manuels scolaires sont remplis de préjugés en raison de différences, certains auteurs soutiennent fermement que les théologies afro-brésiliennes doivent renforcer la lutte de tout le mouvement noir pour une action positive dans le domaine de l'éducation. Comme la loi existe déjà, il importe de travailler à son application. La lutte postcolonialiste des Afro-Brésiliens va dans le sens d'une revendication pour que leur histoire puisse être lue aussi à partir des valeurs de leur héritage africain. Il est encourageant de constater que certaines universités publiques ont adhéré à la politique des quotas raciaux (ATABAQUE 3, 2004). L'interrogation postcolonialiste d'Osvaldo José da Silva sur le défi politique de la population noire est simple et convaincante : « Comment faire valoir notre identité afro-américaine dans un contexte de pouvoir ? » (SILVA, 2004, p. 16).

Silvia Regina de Lima e Silva a collaboré au débat de la Troisième Consultation. Son intervention sur le plan postcolonialiste va dans le sens d'une remise en question et d'une déconstruction du discours patriarcal, car il est important d'affronter le pouvoir colonisateur d'hier et les systèmes de domination d'aujourd'hui (SILVA, 2004). Elle se porte garante de cette théologie féministe afro-américaine. Cette Afro-féministe évoque encore le symbole qui fortifie la cause des Afro-Brésiliens : le *quilombo*, perçu comme le lieu où les femmes noires sont libérées. Déjà, dans son intervention lors de la Deuxième Consultation, elle y voyait un lieu par excellence de rencontre et de dialogue (SILVA, 1997). On retient aussi sa proposition de systématiser des expériences de foi de ces femmes noires, dans le but de raconter l'histoire de ces parcours. Cette mémoire est importante parce que ces femmes constituent un appel à tous à être conscient que la société raciste est aussi androcentrique et sexiste (SILVA, 2004).

Pour apporter quelques éléments de la théologie noire féministe en Amérique latine, Silvia Regina de Lima e Silva évoque le lieu théologique d'où émerge la théologie noire féministe. C'est le lieu du cri des femmes noires et de la construction du nouvel au-delà de la barrière que représente le discours patriarcal occidental (SILVA, 2004). Nous avons dit que le théologien africain Jean-Marc Ela avait inspiré plusieurs théologiens d'Afrique durant la décennie 1980 avec son ouvrage *Le Cri de l'homme africain* (ELA, 1980). Dans l'analyse du contenu des consultations organisées par l'*Atabaque*, l'intervention de Silvia Regina de Lima e Silva est tout aussi remarquable quand elle reprend cette pensée, pour montrer une réalité qui va vers ce qui est doublement opprimé. Car le discours patriarcal et occidental ne semble pas convaincre cette théologienne féministe noire.

C'est pourquoi, comme Afro-féministe, elle affiche sa préférence pour un discours à partir des appauvris : femmes, noires, appauvries et exploitées au bas de l'échelle d'une société brésilienne de classe. Lors de la Deuxième Consultation, elle fait une relecture d'une œuvre d'Ivone Gebara de 1993 (SILVA, 1997). Des thèmes,

comme le soin de la vie et du corps, la réalité et l'identité féminine, le quotidien dans la théologie et la féminisation des concepts théologiques sont repris par l'auteure pour étayer la particularité de la réflexion noire. Sa démarche reconstitue dans sa propre réalité de femme noire la perspective de faire naître du contexte une dimension positive selon une perspective de libération. Silvia Regina de Lima e Silva soutient la démarche de tant d'autres auteures qui, par exemple, relèvent l'importance du personnage féminin dans la relecture de la Bible, spécialement de la femme comme sujet historique opprimé. Cette façon de s'attaquer aux bases du patriarcat est une attitude féministe qui favorise la lutte postcolonialiste de tout le mouvement noir, car elle révèle une théologie engagée pour la vie et la lutte des femmes qui subissent une double discrimination : comme Noire et comme femme.

José Maria Pires était déjà intervenu lors de la Première Consultation pour analyser les méfaits de la colonisation dans les communautés afro-américaines (PIRES, 1986). Selon cet auteur, les communautés noires n'auront de cesse de parfaire l'abolition de l'esclavage décrétée depuis 1888, mais qui ne semble pas avoir produit les effets escomptés. Antonio Aparecido da Silva rejoint sa pensée quand il lit les théologies afro-brésiliennes dans l'optique des « théologies et théologiens de libération » (SILVA, 1986 et 1994). Son intervention prône l'éthique dans la pratique religieuse et la réflexion théologique. En soutenant la préoccupation avec les opprimés et appauvris, Antonio Aparecido da Silva pénètre au cœur du sujet de la communauté afro-américaine. Il se réjouit de l'irruption du thème des appauvris noirs dans la réflexion théologique. Son interrogation va dans le sens de comprendre le racisme, la discrimination et la marginalisation du Noir à la lumière de l'analyse génético-structurelle.

Si Antonio Aparecido da Silva voit les communautés noires dans la perspective d'un nouvel ordre mondial, Marcos Rodrigues da Silva, de son côté, perçoit les aspects sociaux des communautés noires comme une ouverture vers des partenariats ciblés et respectueux (SILVA, 1997). L'auteur, tout en maintenant qu'il n'a que des questions, propose aussi une attitude critique face au néolibéralisme. Un

exemple concret qu'il évoque à cet effet est la relation du genre face au machisme. Car désapprendre des plis pour se prêter à un processus avec d'autres exige un haut degré de conscience de ses forces et de ses faiblesses. Il apparaît que la lutte postcolonialiste dans la vision de Marcos Rodrigues en est une pour la *cidadania*, ce qui veut dire aussi que l'approche, bien qu'elle soit située, prend en compte les réalités identiques dans des contextes différents. De plus, l'analyse du contenu fait voir que les Afro-Bréiliens sont d'accord avec le fait qu'il ne s'agit pas exclusivement d'un problème noir, mais d'un problème de société, lié à la citoyenneté brésilienne. Certains auteurs remarquent, par exemple, que le système des quotas doit favoriser, non seulement les étudiants noirs, mais aussi les Autochtones et certains étudiants blancs de l'école publique. En ce sens, les théologies noires défendent le principe des quotas en vue de parvenir à une égalité entre tous les Brésiliens, Blancs, Autochtones et Noirs, en compensation des pertes accumulées pendant des générations. Ce sont des politiques d'inclusion dans une société où les pratiques racistes quotidiennes présentes dans le système éducatif et dans les institutions aggravent la fracture sociale.

En 1994, lors la Deuxième Consultation, Marcos Rodrigues da Silva évoquait déjà l'inéluctabilité de la question écologique en théologie (SILVA, 1997). En effet, la question de la terre fait partie intégrante de la réalité présente dans la culture des Afro-descendants, en référence à l'expression « *Axé* de la Terre Mère ». Dans cette culture afro-brésilienne, l'*Axé* indique que l'énergie provient de la terre. Le souci de prendre soin de la Terre et d'y être intégré fait partie du mode de vie afro-brésilien, une attitude écologique qui sauvegarde depuis toujours ce qui fait partie de l'environnement.

Le paradigme postcolonialiste peut encore être décelé dans l'intervention de l'Afro-féministe Sonia Querino dos Santos, qui invite des femmes noires à assumer leur espace théologique. Elle s'accorde avec Silvia Regina de Lima e Silva pour revendiquer et féminiser les concepts théologiques en vue de découvrir le visage féminin de Dieu :

*Dans la pratique libératrice des mouvements populaires, des Quilombos et des communautés de bases, se trouvent les piliers épistémologiques de la théologie afro-féministe. Et la légitimité de cette théologie est surtout dans l'engagement, suite aux clameurs qui proviennent de ces instances, et dans la réflexion critique de cette pratique. La présence des femmes au service de la vie est une constante. Elles sont des mères, des grand-mères, des lessivières, des prieures, des éducatrices, des servantes et j'en passe [...]. Elles sont présentes dans les terreiros, dans les églises, dans les syndicats et les organisations non-gouvernementales. Un jour, elles ont décidé d'assumer leur espace théologique. La théologie a toujours traité du thème des femmes; maintenant, ce sont les femmes militantes de la base qui arrivent aux espaces théologiques, conscientes de leur identité. En se reconnaissant sujets historiques, elles revendiquent et féminisent les concepts théologiques qui demeuraient patriarcaux; ainsi elles redécouvrent les expressions féminines de Dieu » (SANTOS, 2004, p. 20)<sup>73</sup>.*

Cette vision projette une image positive de la « Négrresse ». Selon l'auteure, des femmes noires héritières de l'*Axé*, comme médiatrices du sacré, promeuvent une digne et légitime manière de célébrer la vie quotidienne, tout en rejetant l'idéologie du blanchissement. Elles le font en partant d'une réflexion sur les organisations du mouvement noir qui ont adopté le terme « afro-descendant » qui réunit dans la même identité socioculturelle et historique les populations *preta e parda*, ainsi définie par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE), mais considérées comme des Noirs par le mouvement. L'auteure s'interroge sur cette définition et les conséquences qu'elle entraîne. Car, selon ses recherches, sur environ 180 millions d'habitants au total dans le pays, les femmes noires *pretas e pardas* représentent 23 % du total de la population et 44 % de la population féminine. À ce sujet, José Jorge

---

<sup>73</sup>« *Na praxis libertadora dos movimentos populares, dos quilombos e comunidades nas bases, encontram-se os alicerces epistemologicos da Teologia Afro Feminista. E, a legitimidade dessa Teologia esta, sobretudo, no comprometimento com os clamores que brotam dessas instâncias, e na reflexao critica da praxis. A presença de mulheres no cuidado com a vida é uma constante. Elas sao maes, avòs, lavadeiras, rezadeiras, educadoras, professoras, ministras e outras mais. Sempre na ativa! Sao Martas, Marias, Madalenas... presentes nos terreiros, nas igreja, sindicatos e organizaçoes nao governamentais. Certo dia, resolveram assumir seu espaço teologico. É, claro que a Teologia sempre falou sobre as mulheres, contudo mulheres militantes nas bases, chegam aos espaços teologicos conscientes da propria identidade, reconhecendo-se sujeitas historicas, passam a reivindicar e feminizar conceitos teologicos que permaneciam partriarcais e, redescobrir as expressoes femininas de Deus. »*

Carvalho présente une recherche quantitative (CARVALHO, 2005). Si les statistiques de la population noire sont tendancieuses à cause de ces manoeuvres, Sonia Querino dos Santos propose de passer outre:

*Un langage occidental androcentrique, des moyens de communication et une forme de religion patriarcale ont « effacé » les femmes de l'histoire, en faisant d'elles des « non-êtres ». Généralement (dans le contexte brésilien), une personne qui s'identifie à la cause « féministe » est idéologiquement objet de suspicion et peut être discréditée professionnellement. Même si la compréhension de leur identité féminine a fait que les femmes qui se reconnaissent comme sujets historiques soient de plus en plus conscientes de leur situation d'oppression. À cause de leur pauvreté, à cause de leur identité de femme et de noire, il y a beaucoup de travail à faire autant dans les espaces populaires informels d'apprentissage que dans les espaces académiques. Dans les institutions d'enseignement des sciences des religions, la dette envers la réflexion afro-américaine, indigène et féministe est énorme (SANTOS, 2004, p. 28)<sup>74</sup>.*

Sonia Querino dos Santos défend la proposition selon laquelle la théologie afro-féministe, qui est une réflexion critique de la lutte quotidienne pour la survie, devrait dépasser ces données pour aller en profondeur et découvrir la réalité concrète de ces femmes. D'autant plus qu'elle participe activement à des mouvements féministes, ses réflexions voulant correspondre le plus possible à l'expérience vécue. Comme dans l'analyse d'Osvaldo José da Silva présenté plus haut, la mémoire de trois siècles d'esclavage et de son abolition sont présentes dans la réflexion de Sonia Querino dos Santos. À l'instar de Silvia Regina de Lima e Silva, dont on parlait ci-dessus, elle veut que cette théologie féministe noire soit comprise comme une théologie engagée pour la vie et la lutte des femmes, afin de dépasser les images de Dieu projetées par l'oppression.

---

<sup>74</sup>« *A linguagem ocidental androcêntrica, os meios de comunicação e a religião patriarcal “apagaram” as mulheres da história, fazendo delas “ não seres”. Geralmente, qualquer pessoa que se identifique com a “causa feminista” é ideologicamente suspeita e profissionalmente desacreditada. Embora, a compreensão da identidade feminina, fez com que as mulheres se reconhecessem sujeitos históricos oprimidas, por serem pobres, mulheres e negras, muito há por fazer, tanto nos espaços populares informais de aprendizagem, quanto nos espaços acadêmicos. Nos institutos teológicos a dívida para com as teologias afro-americana, indígena e feminista, ainda é enorme. »*



Clovis Crispiniano da Conceição Cabral adopte une perspective historique pour interpréter plusieurs domaines au Brésil (CABRAL, 2004). Inspirée par l'exploit de Zumbi dos Palmares (1695) au *Quilombo de Palmares* au XVII<sup>e</sup> siècle, son optique est celle du mouvement noir dans sa revendication pour des actions positives. Cet aspect, chez Clovis Crispiniano da Conceição Cabral, correspond à une attitude postcolonialiste. De plus, il montre que l'Évangile annoncé dans un contexte d'esclavage, selon la perspective des colonisateurs, dépend du point de vue historique pour lire et relire les périodes de l'esclavage qui ont précédé l'acte d'abolition à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À cet effet, les théologies afro-brésiliennes, selon Clovis Crispiniano, auraient besoin, dans le processus de libération en Amérique latine et dans les Caraïbes, d'une vision tout autre pour procéder à cette relecture. C'est pour cette raison, entre autres, que le postcolonialisme des théologies noires au Brésil s'est surtout constitué dans la résistance et la libération perçues comme une quête permanente de la justice. Pour cet auteur, les luttes entamées par Abdias do Nascimento avec d'autres n'auront de cesse que lorsque cet objectif sera atteint. En ce sens, pour Clovis Crispiniano da Conceição Cabral, la journée nationale de la conscience noire est un acquis de grande valeur.

Dans son intervention lors de la Troisième Consultation, Wilson Caetano de Sousa Junior s'est étendu sur l'objectif de la conquête de la liberté (SOUSA JUNIOR, 2004), l'une des caractéristiques marquantes qui indique le paradigme postcolonialiste. Il analyse la révolte des *malês* de 1807 à 1835 pour soutenir sa position sur la période de l'esclavage et le processus qui a mené à son abolition. Il se rappelle que des peuples africains et d'autres peuples ont été traités de façon dépréciative (comme des primitifs, des barbares, des sauvages, etc.), ce qui justifie, selon lui, une relecture anthropologique de cette conception d'infériorité qui s'est maintenue durant plusieurs siècles. Il apporte des arguments en faveur des actions positives dans tous les domaines en s'appuyant sur ce qui se passe au niveau de l'éducation dans les *terreiros*, et dont il a fait lui-même l'expérience. Cette attitude postcolonialiste relève de l'authenticité parce que l'auteur, pour avoir vécu cette expérience afro-descendante, est partie prenante de son discours. Dans cette

démarche théologique, Wilson Caetano de Sousa Junior rejoint, sur le plan des actions positives, la pensée d'Antonio Aparecido da Silva, qui propose une déconstruction de l'édifice du rationalisme théologique occidental à partir d'autres données référentielles de la connaissance (SILVA, 2004).

De son côté, Carlos Alves Moura apprécierait la garantie d'un statut d'égalité raciale, car il plaide pour la cause des Noirs et Noires victimes permanentes du racisme explicite et implicite (MOURA, 2004). Son discours rejoint l'intérêt des Afro-Brésiliens, *remanescentes de Quilombos* (descendants des survivants de quilombos). Il donne des raisons d'ordre historique autour du thème de l'esclavage et de son abolition, percevant les aspects négatifs de cet asservissement noir dans l'absence de mécanisme de réparation lors de l'abolition. Ce qui, selon lui, justifie amplement les actions positives. Il prend comme exemple la Loi des terres de 1850, qu'il compare au processus actuel d'identification, de reconnaissance, de délimitation, de démarcation des terres occupées par des *Quilombolas* (MOURA, 2004, p. 65). En effet, les chercheurs afro-brésiliens ont constaté que, dans les lois durant la période coloniale (comme celle de 1831: *Anti-tráfico Negreiro*; 1850: *Lei de Terras*; 1871: *Lei do Ventre Livre*; 1885: *Lei do Sexagenário*; 1888: *Lei Áurea*), la dignité des Afro-descendants n'a jamais été, historiquement et politiquement, prise en considération. Car ces lois-là ne les protégeaient pas. Il a fallu attendre la constitution de 1988, un siècle plus tard, pour reconnaître le droit des *remanescentes de Quilombos*, en proposant la réglementation de leurs terres. On sait que ce fut le fruit de la lutte postcoloniale et de la résistance historique des Noirs à partir de la logique des *quilombos*.

En même temps, de Carlos Alves Moura se montre conscient des objections présentées aux actions positives. L'opposition à la *racialisaton* du Brésil est un des arguments avancés par les détracteurs du mouvement noir dans leur revendication en faveur des actions positives. C'est dans cette optique qu'ils critiquent les lois pour la régularisation des territoires et des terres des communautés *quilombolas*, en accord avec l'article 68 de la constitution du Brésil, les lois 10630/03 et 11645/08 qui

rendent obligatoire l'enseignement de l'histoire de l'Afrique, du Noir au Brésil et des peuples autochtones, les politiques de santé pour les maladies propres à la population noire comme l'anémie falciforme, etc.

Au sujet de ces lois qui bénéficient à la communauté noire, Carlos Alves Moura s'inquiète de la difficulté des *Quilombolas* à récupérer les titres de leurs terres (MOURA, 2004). Il soutient la justesse de la position des théologies noires à appuyer les différentes campagnes de conscientisation des mouvements noirs, vu les inégalités dans la société brésilienne qui désavantage des Afro-Bréiliens. Sa prise de position postcolonialiste le fait militer, par exemple, pour l'éducation des relations ethniques raciales et pour l'enseignement de l'histoire et de la culture afro-brésilienne et africaine. Mais le problème est loin d'être résolu, car il existe un débat dans la société qui met face à face des pensées, des philosophies et des représentations du monde, des idéologies et des formations différentes. Ce pluralisme est socialement sain, dans la mesure où il peut contribuer à la conscientisation de ses membres concernant leurs problèmes et aider le législateur ainsi que l'exécutif à prendre une décision éclairée.

Ce débat se résume en l'affrontement de deux approches. La première comprend tous ceux qui s'inscrivent dans l'optique essentialiste selon laquelle l'humanité est une nature ou une essence et, comme telle, possède une identité générique qui fait de tout être humain un animal rationnel différent des autres animaux. Ils affirment qu'il existe une nature commune à tous les êtres humains en vertu de laquelle tous ont les mêmes droits, indépendamment des différences d'âge, de sexe, de race, d'ethnie, de culture, de religion, etc. Il s'agit d'une défense claire de l'universalisme ou de l'humanisme abstrait, conçu comme démocratique. En considérant la catégorie « race » comme une fiction, ils plaident pour l'abandon de ce concept et son remplacement par d'autres plus commodes, comme celui d'ethnie. En effet, ils s'opposent à la reconnaissance publique des différences entre Blancs et non-Blancs. Ici, nous avons un racisme d'égalité qui défend les arguments opposés à l'antiracisme des différences. Les meilleures politiques publiques capables de résoudre les inégalités de la société ne devraient être que macro-sociales ou

universalistes. N'importe quelle proposition d'action positive venue de l'État qui introduit les différences pour lutter contre les inégalités est considérée, dans cette approche, comme la reconnaissance officielle des races et, par conséquent, comme une *racialisaton* du Brésil. En d'autres mots, les politiques de reconnaissance des différences pourront encourager les conflits raciaux qui, selon ce qu'ils disent, n'ont jamais existé. De ce point de vue, la politique des quotas est une menace au mélange racial, à l'idéal de la paix consolidée par le mythe de la démocratie raciale, etc.

La deuxième approche, l'attitude nominaliste ou constructiviste, est celle de ceux qui s'opposent à l'humanisme abstrait et à l'universalisme, en rejetant une vision du monde unique où on n'intègre pas les différences. Ils considèrent le racisme comme une production de l'imaginaire destinée à fonctionner réellement à partir d'une double vision de l'autre différent, c'est-à-dire de son corps et de sa culture mystifiés. L'autre existe premièrement par son corps avant de devenir une réalité sociale. En ce sens, si la race n'existe pas biologiquement, historiquement et socialement, elle est cependant donnée, car, dans le passé et dans le présent, elle produit des victimes. Même si le racisme n'a plus de fondement scientifique, comme au XIX<sup>e</sup> siècle, et qu'il ne répond aujourd'hui à aucune légitimité rationnelle, cette réalité sociale de la race qui continue à passer par le corps des personnes ne peut pas être ignorée.

Les citoyens se sentent forcés de choisir à tout moment entre la négation et l'affirmation de la différence. L'approche des théologiens afro-brésiliens semble vouloir combiner l'acceptation de l'identité humaine générique avec l'acceptation de l'identité de différence. Ils le font en s'appuyant sur une remarque du géographe afro-brésilien Milton Santos, qui observe que, pour être un citoyen du monde, il faut être, avant tout, un citoyen de quelque part (SANTOS, 1983). L'abîme en matière d'éducation supérieure entre Blancs et Noirs, Blancs et Autochtones, si on tient compte d'autres indicateurs socio-économiques provenant des études de statistiques de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE) et de l'Institut de recherche économique appliquée (IPEA), ainsi que d'autres indices du

Développement humain provenant des études du PNUD, montre que des politiques d'action positive s'imposent de toute urgence, sans que l'on ne nie la nécessité des politiques macro-sociales.

#### 5.4 Troisième paradigme : le pluralisme religieux

Le pluralisme religieux constitue un paradigme incontournable dans les théologies afro-brésiliennes. Antônio Aparecido da Silva s'est exprimé de cette façon à la Troisième Consultation des théologies afro-américaines :

*Le pluralisme religieux est une caractéristique du monde actuel. Il est présent dans notre continent et exige de la théologie latino-américaine des réflexions sur le thème. Le pluralisme religieux intéresse de façon particulière la théologie afro-américaine vu que « ce sont plusieurs manifestations religieuses d'origines africaines renaissantes et vivement présentes en nous ». Le candomblé du Brésil, le vodou haïtien, la santeria à Cuba, sont de fortes expressions de l'héritage religieux africain dans les Amériques et dans les Caraïbes. Ces manifestations, de plus en plus connues, se multiplient en plusieurs autres rites plus ou moins communs dans presque tous les pays et les régions [du continent] (SILVA, 2004, p. 76)<sup>75</sup>.*

Ce paradigme est introduit quand les auteurs abordent le sujet du dialogue avec les religions de matrices africaines très liées aux cultures afro-descendantes au Brésil. Dans le contenu analysé, les théologiens noirs font souvent référence au *candomblé* du Brésil. Cependant, dans le discours des Afro-théologiens, les recherches montrent toutes les variantes de ces religions venues d'Afrique. Selon Helena Theodoro Lopes, dans la petite encyclopédie de la culture brésilienne *Negro e cultura no Brasil*, on compte, en termes de religion noire au Brésil (religions afro-brésiliennes) le *candomblé* du Brésil (avec ses variations selon les régions), l'*umbanda*, le *kimbanda*, le culte *xangô*, etc. (LOPES, 1987 ; SEGATO, 1995 ;

---

<sup>75</sup> « O pluralismo religioso que caracteriza o mundo hoje e que está presente também cada vez mais em nosso continente, tem exigido da Teologia Latino-Americana refoulements sobre o tema. O pluralismo religioso interessa de maneira particular à Teologia Afroamericana visto que 'sao varias manifestações religiosas de origem africana remanescentes e vivamente presentes em nós'. O Candomblé no Brasil, o Vodou haitiano, a Santeria em Cuba, sao expressões maiores da herança religiosa africana nas Américas Caribe. Estas manifestações mais conhecidas multiplicam-se em tantos outros ritos mais ou menos comuns por quase todos os países e regiões. »

CARVALHO, 1987 ; VERGER, 1999). En effet, les expressions noires en théologie tiennent compte de cette recension. Roger Bastide, l'un des pionniers parmi les chercheurs noirs au Brésil, relève que, depuis le temps de l'esclavage, il y a eu des manifestations religieuses et des *terreiro de candomblé* plus ou moins structurées (BASTIDE, 1960, p. 114). Les Afro-descendants ne sauraient ignorer cette réalité dans leur réflexion.

Quand des chrétiens afro-catholiques et des chrétiens afro-évangéliques d'horizons différents reconnaissent que ces religions de matrices africaines sont proches des pratiques religieuses et spirituelles des Afro-descendants, il y a lieu de dire qu'on est dans le domaine du pluralisme religieux. Il est constaté que les religions de matrices africaines au Brésil furent souvent l'objet de persécution. Les Églises chrétiennes (les traditions protestantes évangéliques, historiques ou pentecôtistes, les traditions catholiques, etc.) ont été en cause, parce qu'elles ont contribué pendant longtemps à l'entretien d'une situation de discrimination et de marginalisation des Noirs. Certains chrétiens sont aujourd'hui conscients de ces enjeux et œuvrent à acquitter cette dette envers les Afro-descendants. Une démarche inculturée qui prend en compte la valorisation des racines ethniques et culturelles des Afro-descendants trouve sa place au sein de ces religions. La démarche des Afro-descendants est inspirée du dialogue entre le christianisme et les religions de matrices africaines.

En dehors de notre corpus, notre bibliographie rapporte plusieurs ouvrages dédiés à ce sujet (FRISOTTI, 1996). Durant la consultation de 2003, Antonio Aparecido da Silva identifie le courant de ces théologies à l'*Axé* et à la *Terre Mère*, des termes qui apparaissent à plusieurs reprises durant les consultations. Cet auteur considère que « le candomblé du Brésil, le vodou d'Haïti, la santeria de Cuba, sont de grandes expressions de l'héritage religieux africain dans les Amériques et les

Caraïbes »<sup>76</sup> (SILVA, 2004, p. 76). De plus, les ouvrages publiés sur les théologies afro-brésiliennes produisent de nombreuses réflexions autour de ce thème.

Les théologies afro-brésiliennes s'intéressent de près à ces religions de matrices africaines, comme c'est le cas pour le *candomblé* du Brésil. Pour traiter des sujets comme les *congadas*, les *quilombos*, et les *terreiros*, des recherches permettent à des auteurs afro-brésiliens de prendre en compte des aspects qui ne sont pas toujours mis en évidence par d'autres auteurs qui n'ont aucun lien avec la communauté noire. Si de tels faits font ressortir qu'il y a des aspects oubliés dans le traitement des sujets, cela indique aussi une complémentarité dans la tâche théologique.

Point n'est besoin de dire que dans les consultations, les débats s'étendent à des questions polémiques ; par exemple, sur les caractéristiques de l'expression religieuse pleine de couleurs et de l'*Axé* chez les *babalorixás* du *candomblé* au Brésil. Il est reconnu par les Afro-Brésiliens que ces *babalorixás* assument une attitude d'ouverture à l'autre en vue d'écouter, d'apprendre et même d'expérimenter des pratiques de spiritualités qui varient selon les régions, alors que d'autres remettent en question cette attitude et s'interrogent sur la pertinence d'un tel rapprochement entre les pratiques religieuses chrétiennes et les pratiques religieuses afro-brésiliennes. Les arguments avancés par les théologiens noirs lors des consultations (ATABAQUE 1986 à 2004) traitent du fait que les religions de matrices africaines sont enveloppées de mythes qui alimentent des préjugés quand elles sont stéréotypées et considérées comme inférieures à la religion chrétienne ou d'autres spiritualités d'Asie.

Les Afro-Brésiliens savent, par exemple, que le *candomblé* au Brésil a toujours défendu l'environnement parce que les adeptes considèrent que les *orixás* sont présents dans les quatre éléments de la nature (eau, feu, terre et air). Mais, la population brésilienne, et même, parmi elle, des Afro-Brésiliens, méconnaît ces

---

<sup>76</sup> « O candomblé no Brasil, o Vodou haitiano, a Snateria em Cuba, são expressões maiores da herança religiosa africana nas Américas e no caribe. »

religions de matrices africaines, un fait qui génère et alimente des préjugés qui empêchent de les reconnaître comme pertinentes dans la société. On peut remarquer que les études sur les religions afro-brésiliennes et la participation du Noir à la construction du pays pendant la période de l'esclavage, mais aussi à l'époque contemporaine, ont suscité l'intérêt des populations. Plusieurs chercheurs analysent les violentes répressions contre les cultes afro-brésiliens. Les interventions policières dans les *terreiros* et l'emprisonnement des adeptes des cultes font l'objet de plusieurs études (CHACON, 1995, p. 84). Le portrait du pays sans préjugés et sans racisme de Gilberto Freyre qui a préconisé la « démocratie raciale » au Brésil à l'aurore du XX<sup>e</sup> siècle dans son ouvrage *Casa Grande Senzala* a été démenti par plusieurs études afro-brésiliennes durant la période contemporaine, principalement vers la décennie de 1980 (ATABAQUE 2, 1997; ATABAQUE 3, 2004). Le nombre sans cesse croissant de thèses universitaires sur les questions afro-brésiliennes contribue à mettre en lumière l'expression religieuse de cette portion de la population au pays<sup>77</sup>.

Lors de la Troisième Consultation en 2003, Carlos Alves Moura s'est prononcé sur le pluralisme religieux en s'attardant sur les caractéristiques pluriraciales et pluriethniques du Brésil. Dans son analyse, il se réjouit du fait que la discipline « culture afro-brésilienne » introduite dans les programmes scolaires puisse permettre d'identifier des civilisations et des créativités cosmogoniques, des caractéristiques culturelles et religieuses de l'Afrique de l'Ouest d'où provenaient les Noirs rendus esclaves au Brésil (MOURA, 2004, p. 68). Le paradigme du pluralisme religieux apparaît aussi quand Clovis Crispiniano da Conceição Cabral intervient pour s'interroger sur l'Église catholique en Amérique latine et aux Caraïbes dans sa relation avec les populations noires (CABRAL, 2004, p. 236). Il s'en prend littéralement au fait que la cohabitation entre le christianisme et les religions de matrices africaines n'occupe pas une grande place dans les études sur les sources religieuses latino-américaines. Il s'appuie sur le fait que les documents du CELAM présentent des références timides quand il s'agit des Afro-Américains. Il maintient la

---

<sup>77</sup> Les domaines les plus opérants sont ceux des sciences sociales, principalement en histoire et en anthropologie.



même analyse par rapport aux conférences des évêques en Amérique latine et dans les Caraïbes tenues successivement à Medellin (1968), à Puebla (1979) et à Saint-Domingue (1992).

Un aspect des théologies afro-brésiliennes insufflé par les religions de matrices africaines est celui de l'esprit des ancêtres, source d'inspiration de la résistance des Noirs (ATABAQUE 1, 1986, p. 18). Cependant, la perspective qui attire surtout l'attention concerne l'inclusion dans les lois brésiliennes de certains facteurs qui se révèlent néfastes à long terme pour les Afro-Brésiliens<sup>78</sup>.

Vilson Caetano de Sousa Junior, pour sa part, porte son attention sur les religions de matrices africaines en parlant de la mythologie des *orixàs* africains à la Troisième Consultation (SOUSA JUNIOR, 2004, p. 81). Il se réfère à la diversité *Nago, malê*, bantoue, *gêgê*..., et présente l'évolution de l'anthropologie africaine comme un facteur dans les recherches des Afro-descendants. Ce facteur est considéré comme un pôle d'attraction à cause du nombre d'écrits dont il fait l'objet (BATISTA, 1963; BASTIDE, 1967 ; BARROS, 1996; SANCHIS, 1999; CAROSO et BACELAR, 1999; OLIVEIRA, 2004). Ainsi qu'on l'a vu plus haut, il affirme l'importance du culte des ancêtres comme mémoire, comme sagesse et comme connaissance de la nature. Ces études sur les diversités religieuses africaines intéressent la production théologique afro-brésilienne qui prend en compte la rencontre des formes culturelles, quand il est question d'expliquer le fait de la double appartenance d'un grand nombre d'Afro-descendants, principalement chez les Afro-catholiques<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> La fondation appelée *Palmares*, en honneur du *Quilombo de Palmares* et de son chef mémorable Zumbi dos Palmares, organise des recherches dans ce domaine sous le thème: *Negros e legalidade na historia do Brasil* (Nègres et législation dans l'histoire du Brésil). Il est reconnu que les lois brésiliennes construites depuis le temps de l'empire brésilien ont été défavorables à la population noire. Certaines lois se présentaient comme bénéfiques pour les Noirs, mais contenaient dans leurs articles des conditions qui se sont révélées préjudiciables pour ceux-ci en raison de certains aspects pernicioeux (cf. Fundação Palmares).

<sup>79</sup> [http://empaz.org/dudu/du\\_art01.htm](http://empaz.org/dudu/du_art01.htm), page consultée le 23 février 2010.

Selon Wilson Caetano de Sousa Junior, ces Afro-descendants affichent bien leur rapport à la religion chrétienne tout en sauvegardant leurs racines culturelles plus proches des religions de matrices africaines. Son point de vue s'apparente à celui d'Antonio Aparecido da Silva qui observe que, dans les théologies afro-brésiliennes, le syncrétisme est réinterprété comme une créativité afro-religieuse en diaspora (en dehors de l'Afrique) (SILVA, 2004). Antonio Aparecido da Silva traite de l'œcuménisme et du macro-œcuménisme dans la perspective afro-descendante (SILVA 1986 et 1997). Son intervention vise à montrer comment le macro-œcuménisme rejoint mieux cette réalité de l'afro-descendance. À cet effet, il propose d'étudier mieux et davantage les pratiques plurireligieuses dont la diversité afro-brésilienne semble être représentative (SILVA 2004). C'est ce qu'il entend par théologie du pluralisme religieux : une théologie qui se penche sur la façon pacifique et créative des couches populaires d'intégrer en même temps plusieurs courants religieux (SILVA, 2004, p. 76).

La définition de la double appartenance comme pluriparticipation a été donnée au chapitre 1, au point 1.4. Les trois consultations apportent des témoignages d'individus qui sont à la fois chrétiens et en même temps adeptes du *candomblé* du Brésil. Cette catégorie (double appartenance) traduit le fait d'assumer les deux expressions, africaine et chrétienne, comme une conscience noire. Il importe de souligner que cette lecture des pratiques des Afro-descendants n'est pas endossée par tous les auteurs.

Silvia Regina de Lima e Silva est intervenue lors de la Troisième Consultation pour parler de l'*Axé* comme une référence importante de la position afro-féministe. Pour elle, c'est l'énergie qui vient des racines communes, car elle permet la rencontre avec l'expérience religieuse des ancêtres (SILVA, 2004). Sonia Querino dos Santos l'a soutenue pour dire que la corporéité et l'*Axé* sont des axes majeurs de l'articulation des théologies afro-brésiliennes dans la perspective du pluralisme religieux. Elle l'a fait en se référant à certaines pratiques de l'État de la Bahia

(SANTOS, 2004, p. 24). Pour Sonia Querino dos Santos, les religions de matrices africaines n'interdisent pas le mouvement du corps.

En fait de paradigme du pluralisme religieux, Marcos Rodrigues da Silva, lors de la Deuxième Consultation, a souligné le défi pastoral afro-brésilien qui doit s'investir dans un dialogue interreligieux (SILVA, 1997), afin de développer la théologie plurielle dont parlait Silvia Regina de Lima e Silva. Toutefois, ces théologiens reconnaissent qu'il manque encore un effort de synthèse (SILVA, 2004). José Maria Pires, lors de la Première Consultation, s'était déjà fait le champion de la défense de cette réflexion sur les matrices africaines (PIRES, 1986). Pour cet auteur, il importe de reconstituer la mémoire des ancêtres comme horizon de soutien à la lutte quotidienne des Afro-descendants. Il admet que le *terreiro* de *candomblé* du Brésil favorise ce lien. Il précise ce qu'il comprend par double appartenance, c'est-à-dire, un processus de sauvegarde de l'identité personnelle et communautaire en reconstituant des liens familiaux qui permettent d'amplifier un système de parenté à partir de la foi (PIRES, 1997). Sa définition coïncide avec ce que Vilson Caetano de Sousa Junior a présenté lors de la dernière consultation en 2003. Cela permet de constater que le thème est en constante évolution.

Un autre aspect qu'Antonio Aparecido da Silva souligne est la pertinence des Afro-descendants dans les Églises chrétiennes. Sa question est directe : « Est-il possible d'être Noir dans les Églises chrétiennes ? » (SILVA, 1986 et 1997) Cette question est liée aux préjugés que les Afro-descendants ont subis dès l'aurore de leur émancipation de l'esclavage<sup>80</sup> : « Les religions de matrices africaines sont-elles des pratiques démoniaques ou des expressions de la culture noire ? » (SILVA, 1997, p. 83) En formulant une telle question, il semble que l'auteur a le souci d'approfondir le débat sur les religions et la foi, dans le but de dépasser les préjugés en quête de

---

<sup>80</sup> Ils ont dû, selon cet auteur, dialoguer aussi avec les religions autochtones et même avec le christianisme oppresseur, en réalisant ce qui ressemble à une synthèse des cultes de matrices africaines, comme le *candomblé* à Bahia, le *xangô* au Recife, ou la *casa de Mina* à São Luiz do Maranhão, la *santeria* à Cuba et les cultes noirs en Colombie.

l'indispensable dialogue afro-religieux. Il propose les théologies et les pratiques afro-religieuses comme une alternative pouvant dépasser le racisme dans les Églises.

Dans la dynamique d'une rencontre autour du paradigme du pluralisme religieux, on doit proposer une perspective de conversation qui tienne compte du contexte pluriculturel du Brésil. Les publications de l'*Atabaque* placent l'appartenance double à l'intérieur du cadre de la diversité dans la communauté noire comme signe de la démarche théologique noire (SILVA, 2004, p. 85). Plus qu'une perspective de complémentarité et d'ouverture aux autres religions, ce qui est intéressant, c'est la façon de voir comment l'expérience noire en diaspora a été assimilée pour devenir des théologies de la rencontre.

Il est important de se rappeler que la rencontre des religions africaines avec le catholicisme dans le contexte esclavagiste suscite encore beaucoup d'interrogations à travers les thèmes suivants : l'évangélisation, la persécution des religions des Noirs, leur résistance, etc. Dans le cadre des théologies noires brésiliennes, des chercheurs ont répondu à ces questions (FRISOTTI, 1996; SOUSA JUNIOR, 2004). Des textes théoriques et critiques sur ce sujet ont été publiés, comme celui de Rita Segato, qu'il ne nous appartient pas d'analyser en détail dans cette thèse (SEGATO, 1995).

## CHAPITRE 6

### Des théologies en Haïti

#### 6.1 Le corpus de la Conférence haïtienne des religieux et religieuses (CHR)

Ce chapitre traitera du contenu théologique des douze cahiers produits par des théologiens d'horizons divers et publiés par la CHR<sup>81</sup> de 1991 à 1999. Cette démarche fera ressortir la spécificité des théologies qui se sont développées en Haïti de 1980 à 2004 autour des trois paradigmes qui ont été énoncés dans la recherche.

Il s'agit là d'un aspect significatif qui permet de reconnaître combien cette vision théologique est pertinente et pour en discerner les bases dans la réalité haïtienne. L'analyse du corpus de la CHR tient ainsi compte du dynamisme de la réflexion théologique en Haïti.

Au début de la décennie de 1990, la CHR, pour promouvoir un débat sur la conjoncture haïtienne, a organisé des tables rondes qui attirèrent plusieurs théologiens haïtiens et étrangers<sup>82</sup>. Le projet de publier les travaux de ces tables rondes sous forme de cahiers naquit lors de leurs tenues. Au fil des années qui suivirent, la production de ces cahiers est devenue un projet de grande ampleur. Dans ces publications, il est possible de remarquer les traits de l'élaboration de la réflexion

---

<sup>81</sup> La CHR est l'instance principale qui regroupe les congrégations religieuses de l'Église catholique en Haïti. Ses publications touchent d'abord la problématique de l'évangélisation de l'Église catholique en Haïti (CHR, 1991). De plus, dans l'histoire d'Haïti, l'engagement de l'Église catholique a été très soutenu et fut appuyé par un concordat signé en 1860.

<sup>82</sup> Une cinquantaine d'intervenants ont publié leur texte dans les cahiers de la CHR, cependant d'autres ouvrages viennent à l'appui de l'analyse du contenu fait dans cette thèse, car ces auteurs d'Haïti ou d'ailleurs ont d'autres publications et travaillent souvent de concert avec des organisations qui regroupent d'autres personnes de divers horizons. La plupart sont des Haïtiens, d'autres proviennent d'autres pays : Antoine ADRIEN; Jean-Claude BAJEUX; Roseline BENJAMIN; Ignace BERTEN; Albert BLANCHARD; Jorge CELA; Myrto CÉLESTIN-SAUREL; Gabriel CHARLES; Marie-Rose CLAUDE; Gilles DANROC; Yves DÉJEAN; Raymond DESJARDINS; Max DOMINIQUE; Alain DURAND; Elavi, Resela et Tina; Manuel ESTRADA; Kawas FRANÇOIS; Frantz GRANDOIT; Carl-Henry GUTEAU; Jan HANSSENS; Michel HECTOR; Laennec HURBON; Freud JEAN; Chenet JEAN-BAPTISTE; Gérard M. LAURENT; Colette LESPINASSE; Danièle MAGLOIRE; Suze MATHIEU; Myriam MERLET; Carlos MESTERS; Kesta OCCIDENT; André PIERRE; Gérard PIERRE-CHARLES; José Maria PIRES; Ary RÉGIS; Pablo RICHARD; Pedro RUCQUOY; Pierre; SALVETTI; Lucien SMARTH; William SMARTH; Élisabeth TASSEL; Denis VERDIER; Yves VOLTAIRE; Claudette WERLEIGH; Luz YMSON.

théologique en Haïti. La dimension historique, par exemple, permettra de repérer d'éventuelles divergences internes sur le contexte sociopolitique et économique où des théologies, essentiellement issues du milieu catholique, se sont développées.

Comme il était question de table ronde, le directeur des cahiers de la CHR, pour être fidèle à l'esprit des débats, a accordé une grande autonomie aux théologiens et aux groupes qui les accompagnaient. Cela explique la mention dans certains volumes selon laquelle les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. La CHR comme instance fournit une plate-forme à l'initiative, mais pas à l'orientation principale des idées théologiques dans le contexte d'Haïti. De plus, on observera que le terme *Église* fait référence uniquement à l'instance catholique. S'il est possible de constater que la pensée évangélique est notable et pertinente dans les cahiers (CLAUDE, 1999, p. 94 ; MERLET et MAGLOIRE, 1997 ; DANROC et KAWAS, 1996)<sup>83</sup>, il est tout aussi évident que la section catholique de la publication est prépondérante. Il faut souligner également que la problématique du vodou, comme religion, a trouvé sa place dans les différents textes.

Les principaux espaces d'études universitaires de théologie en Haïti se trouvaient à la faculté de théologie de l'Université chrétienne du Nord d'Haïti (Limbé), à la faculté de théologie du Grand Séminaire Notre-Dame d'Haïti (Port-au-Prince) et à la faculté de théologie des religieux et religieuses haïtiens (Port-au-Prince). Cependant, il semble que le corpus de la CHR ne soit pas étudié dans ces facultés. Toutefois, pour cette raison, les relations entre ces publications et d'autres œuvres susceptibles d'éclairer la réflexion permettront de rendre compte du dynamisme du discours théologique haïtien compréhensible aussi dans ces environnements académiques comme dans d'autres milieux.

---

<sup>83</sup> Il est possible de souligner l'apport à l'éducation des églises évangéliques à travers des écoles communautaires et la promotion du droit des familles pauvres à l'école; à travers le partenariat des ONG et des églises évangéliques pour la participation des femmes à une campagne d'alphabétisation. Dans la proposition du dialogue interreligieux, la mention touche les droits égaux qui sont réclamés aux églises évangéliques dans la société haïtienne.

Les cahiers de la CHR (12 au total) ont été numérotés de 0 à 11. D'autres textes publiés par la CHR seront consultés dans la mesure où ils peuvent fournir des explications supplémentaires pour favoriser une meilleure compréhension de certains textes. De plus, les auteurs sélectionnés ont à leur actif d'autres ouvrages publiés à des dates et dans des contextes différents.

Le premier cahier appelé « Cahier d'introduction » a été publié en 1991 dans un contexte politique particulier, celui des tentatives de redémocratisation du pays depuis la chute de la dictature des Duvalier. Cet état de fait, en plus d'être mentionné dans certains textes, a limité d'une certaine manière sinon le contenu, du moins l'organisation de l'œuvre.

Les deux cahiers suivants (1, 2) abordent la question historique de l'esclavage des Noirs et le processus d'évangélisation assumé par la chrétienté espagnole et française à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. On y insiste sur les efforts déployés par l'Église catholique et sur l'organisation des Noirs en vue de la révolution.

Les cahiers 3 et 4 traitent des TKL en Haïti dans une perspective de la localisation de la pensée religieuse haïtienne dans l'ensemble de l'Amérique latine et les Caraïbes.

Les cahiers 5 et 6 mettent la question de la promotion humaine au cœur de la réflexion haïtienne. Les textes qu'ils contiennent ont été rédigés dans le sillon de la Quatrième Conférence du CELAM en Amérique latine et dans les Caraïbes. Cet événement principal de l'Église catholique en Amérique latine a été tenu à Santo Domingo en 1992. La CHR a organisé un débat sur cette conférence de l'épiscopat. Les deux cahiers parus en 1997, portent le titre de *SD 1992 : Haïti aujourd'hui*. Les auteurs y traitent de la question de l'évangélisation des cultures, un thème central qui a été prôné par le document *SD 1992*.

Les cahiers 7 et 8, 9 et 10, et le dernier, 11, ont donné la parole à la réflexion féministe, puis à la question de la justice et enfin, au problème de l'éducation.

Point n'est besoin de dire qu'étant traités par des auteurs d'horizons différents, les textes ont des points de vue variés et parfois même contradictoires. Cependant, la lecture du corpus n'a pas permis de remarquer des positions antagonistes, à quelques nuances près. Les divergences apparaissent surtout dans certains textes hors du corpus, leur existence se reflète dans les publications de la CHR (notamment sur le vodou).

### **6.1.1 Le contexte sociopolitique et économique**

Au centre de la réflexion théologique en Haïti se trouve le contexte d'un pays en proie à une pauvreté endémique. Les questions socio-économico-politiques rejoignent les préoccupations des théologiens qui s'efforcent de faire correspondre leur pensée à leur pratique. C'est surtout le problème sociopolitique et économique qui motive les auteurs.

De plus, la politique et le politique ne sont pas seulement au cœur du débat sur la compréhension et le rôle de la foi, mais sont présents dans tous les domaines. Le contexte politique a une influence considérable sur la réflexion en Haïti, notamment en littérature et dans les sciences humaines. Par conséquent, un aspect particulier qui se dégage des publications est le niveau d'échange avec les sciences sociales et humaines.

La démarche observée est celle d'un processus de changement; les enjeux politiques mis en évidence au sein des religions permettent de répondre aux critères présentés dans les réflexions pour garantir ce changement. *Grosso modo*, les auteurs envisagent la paix sociale et la justice économique comme une alternative.

Il est remarquable que la pensée théologique prenne en compte les expériences sur le terrain pour élaborer ce discours à dimension politique. Cette



théologie exprimée dans les publications de la CHR assume ainsi son prophétisme pour se tourner vers l'histoire. Si le discours est engagé, les expressions sont davantage en syntonie avec l'analyse critique de l'action politique. Il convient de souligner que les positions politiques diffèrent au sein de la communauté noire en Haïti qui développe cette réflexion théologique.

### **6.1.2 L'Église catholique**

L'Église catholique est historiquement une instance religieuse influente depuis l'arrivée des conquérants sur l'île *Qysqueya* en 1492. Au cours des siècles, plusieurs ouvrages ont fait état de son action missionnaire (CHR 1, 1991). Toute réflexion qui touche à la religion en Haïti expose souvent, à partir de critères variables, la position officielle de cette institution. Les auteurs de la CHR n'ont pas échappé à la règle. Leur analyse portant sur la décennie 1980-1990 y fait référence et analyse une publication de l'instance officielle de l'Église catholique en Haïti (CEH, 1988, 351 p.). Dans cet ouvrage, la Conférence des évêques haïtiens a élaboré une réflexion théologico-pastorale sur la présence de l'Église en Haïti. C'est en fait la compilation de plusieurs messages des évêques adressés aux fidèles catholiques et aux personnes de bonne volonté au fil des ans. Il est important de souligner que le document regroupe des textes écrits en français et en créole pour signifier un bilinguisme très symbolique.

Une lecture de la présence de l'Église catholique en Haïti comme celle qui a été faite durant la décennie de 1980 correspond à une réflexion théologique s'étendant à plusieurs périodes. Ce document se proposait de refléter la pratique religieuse catholique en Haïti. Le fil de l'œuvre concerne surtout la présence du magistère officiel de l'Église dans la vie nationale et notamment son point de vue sur la redémocratisation. La théologie et l'engagement officiel de l'Église catholique sont soutenus dans ce livre. Dans les cahiers de la CHR, les auteurs parlent de cet engagement. En ce qui concerne cette forte implication ecclésiale du début des années 1980, Louis Gabriel Blot reconnaît un signe particulier d'engagement en Haïti, d'un mouvement socioreligieux et politique d'action catholique basée sur une réflexion

théologique à partir des « indigènes » (BLOT, 2004). Il tient compte du fait que le concordat du 28 mars 1860 entre la république d'Haïti et le Saint-Siège revêtait de plus en plus une portée symbolique en raison de récentes modifications juridiques, principalement durant la décennie de 1980. Dans un pays où la communauté catholique a toujours joui de l'estime des autorités et de la population, le fait de donner une place prépondérante à l'institution était compréhensible (CEH, 1988).

Les textes de certains auteurs dans les cahiers 6 et 7 de la CHR ont souligné l'importance de la promotion humaine et de l'intervention des congrégations religieuses auprès des Haïtiens. Pourtant, ces théologiens évoquent aussi les défis imposés par la misère endémique, source de l'exclusion sociale dans le contexte haïtien. Le sens qui se dégage de la réflexion de William Smarth prend l'allure d'une théologie de la cause des hommes et des femmes noirs de ce pays suffoquant depuis son indépendance en 1804 (SMARTH, 1997). Son discours s'accorde avec celui de Laennec Hurbon sur ce point (HURBON, 1991).

Il ressort des documents consultés durant la période de 1980 à 2004 que les prélats haïtiens dans leurs lettres pastorales prennent soin de considérer la prophétie comme une attitude ecclésiale et les principes du Bien commun comme une responsabilité et une préoccupation ecclésiale. Leur texte, « message de l'épiscopat haïtien », publié en 1988, traite d'une nouvelle ardeur missionnaire importante pour qu'Haïti puisse se lancer dans une réflexion qui l'amène à accueillir la proposition à venir dans le cadre de la conférence du CELAM en 1992 : « Un projet de pastorale d'inculturation de l'Évangile dans la mentalité haïtienne par une éducation de la foi, une éducation à l'amour pour dépasser les tensions et les divisions dans l'Église et dans la Société » (CEH, 1993, p. 13).

Dans ce contexte, la CEH et la CHR se sont unies aux différents secteurs de la vie sociale et de la vie religieuse en Haïti, le discours d'engagement envers les plus démunis étant de mise. Le cri de douleur des Haïtiens faisait écho à une Église dont les discours se voulaient authentiques et cohérents avec la réalité concrète:

*En accomplissant cette mission, l'Église ne se substitue pas aux pouvoirs publics dans l'exercice de leurs responsabilités. Elle ne peut pas dicter aux dirigeants les options professionnelles, syndicales ou politiques. Mais elle a le devoir d'éclairer les consciences [...] (CEH, 1988, p. 21).*

*Nous prions également le Seigneur de rendre Haïti libre et indépendante de toute forme de domination externe et de la conduire sur le chemin de la vérité, de l'amour et de la liberté (CEH, 1988, p. 49).*

La réflexion théologique qui découle de l'action pastorale exposée dans le document de l'épiscopat est marquante. Cette Église, en raison de sa mission prophétique, veut participer à l'édification de la cité nouvelle en réalisant quelques projets qui lui paraissent prioritaires.

### **6.1.3 Présentation de trois auteurs et de leur texte**

Comme il a été fait dans le cas des Afro-Brésiliens, voilà une présentation de trois théologiens qui peuvent être considérés comme des témoins clé du parcours de l'élaboration du discours théologique par leur rôle au sein de divers groupes qui soutiennent la production théologique haïtienne. Il s'agit de Kesta Occident, William Smarth et Laennec Hurbon. Le critère de choix est identique : le nombre de fois cité et leur travail d'articulation.

Kesta Occident est née et a grandi dans le nord d'Haïti. Engagée dans son milieu, dès sa jeunesse, elle fit partie de plusieurs groupes dont l'Action catholique. Sa formation est en éducation. Elle témoigne avoir nourri une « conscience chrétienne citoyenne » à partir de cet engagement pour faire de l'éducation une expérience de libération dans sa vie. Dans cette lignée, elle a travaillé au Collège Regina Assumpta, le premier collège féminin du nord du pays et de la ville du Cap-Haïtien, fondé en 1957. Là, elle a contribué à un type d'éducation ouverte sur la cité, sur la réalité des plus pauvres et sur un monde sans exclusion qui caractérise les sœurs de Sainte-Croix en Haïti. Faisant elle-même partie des pionnières haïtiennes dans cette congrégation religieuse, elle a participé à des œuvres d'éducation et de santé dont une faculté des Sciences de l'éducation au Cap-Haïtien, des écoles primaires et secondaires, des

centres d'alphabétisation, des orphelinats, des résidences pour étudiantes, des centres pour les femmes et pour les jeunes, des hôpitaux et des dispensaires.

En 1997, Kesta Occident fut la première femme élue présidente de la CHR dans un pays où 75% des institutions de vie religieuse sont des congrégations féminines. Cette institution mixte existe depuis le 25 février 1968. Dans ses discours féministes, elle insiste sur le rôle historique de la force féminine dans l'organisation de l'Église catholique en Haïti. Après son mandat à la CHR, elle est devenue animatrice générale des sœurs de Sainte-Croix dans le monde.

Voilà un résumé de son article au cahier 7 s'intitulant : « Les femmes dans la théologie de la libération ». Cette réflexion présente trois aspects. Le premier va dans le sens d'un questionnement de la théologie de la libération au sujet de son ouverture aux femmes. Elle conclut que le cheminement est positif, les CEB étant un espace qui a favorisé l'éclosion d'une participation active des femmes dans la construction d'une église proche de la base et à la lumière de la Parole de Dieu interprétée dans l'engagement. Mais, elle indique aussi tout le parcours qui reste à faire, car

*au cœur de ce cheminement, les femmes pauvres des CEBs, inspirées par les luttes sociopolitiques des femmes à travers le monde, commencent à découvrir que tous les pauvres sont des pauvres, mais que la pauvreté des femmes charrie d'autres fardeaux qui sont liés plus directement à leur condition de femme (OCCIDENT, 1997, p. 84).*

Le second aspect concerne la question des femmes dans la théologie de la libération. « Les théologiens de la libération n'ont pas toujours ni entendu ni compris la voix des femmes » (OCCIDENT, 1997, p. 85).

Le troisième aspect du texte de Kesta Occident propose une théologie de la libération à partir des femmes qui veulent théologiser en s'incluant. Il s'agit, selon elle, de promouvoir une autre manière de comprendre et de faire de la théologie, notamment en introduisant une relecture biblique avec des yeux de femme. Elle lance le défi de ce processus qui exige un changement de paradigmes.

William Smarth, né en Haïti en 1931, est professeur de théologie et de droit canon, un penseur et un témoin de la foi chrétienne en Haïti; pour cela, il est considéré comme l'une des figures de proue de l'Église catholique d'Haïti. Il est membre fondateur du Centre inter-instituts de formation religieuse (CIFOR), qui a organisé un premier congrès théologique en octobre 2009. Les actes devaient paraître en 2010<sup>84</sup>.

Les aspects pertinents de la production théologique de William Smarth incluent l'exil. Il fut expulsé du pays par le régime dictatorial de François Duvalier, le 15 août 1969. D'autres auteurs qui ont publié leurs articles dans les cahiers de la CHR comme Antoine Adrien, Yves Dejean, Ernst Verdieu, Max Dominique, Jean-Claude Bajoux, ont subi le même sort. C'était des événements courants dans le contexte de l'époque où des citoyens étaient exilés pour motif d'« activités communistes », dans le contexte mondial de la guerre froide. À partir de 1957, Duvalier a procédé à une vague d'expulsions pour saper la position de l'Église qui le contestait. Au moins 10 000 intellectuels et cadres haïtiens sont partis à l'étranger de 1964 à 1969 (SMARTH, 1984). François Duvalier voulait ainsi éliminer l'un des bastions importants de la contestation envers son régime.

Un autre aspect de la pensée de William Smarth concerne son souci théologique et citoyen de contribuer à un effort national pour l'avènement de la justice et de la démocratie en Haïti. Dans cet ordre d'idée, il s'est lancé depuis la décennie de 1960 dans la foulée des bâtisseurs de la nation haïtienne pour créer l'occasion de réfléchir sur la portée d'une théologie haïtienne en mettant l'accent sur

---

<sup>84</sup> Le CIFOR, Centre inter-instituts de formation religieuse est une oeuvre de la Conférence haïtienne des religieux pour offrir à l'Église d'Haïti un nouveau centre d'études et de formation théologique. Il s'adresse surtout aux jeunes qui désirent devenir prêtres religieux et à l'ensemble des religieux et des religieuses qui veulent approfondir la Parole de Dieu dans le contexte actuel et dans le cadre de la culture et des besoins du peuple haïtien. Sous l'orientation de la CHR, un Conseil de direction dirige le CIFOR qui forme annuellement environ 80 étudiants. Leur congrès a eu lieu du 4 au 9 octobre 2009 sur le thème de l'Incarnation, l'inculturation et l'actualisation de la Parole de Dieu. Le CIFOR a publié un fascicule sur ses origines et maintient la revue de théologie, *BOUSKE* (ce qui signifie chercher en créole).

une certaine conscience de plusieurs aspects de la pratique chrétienne dans l'Église locale d'Haïti. Il propose l'usage du créole comme un de ces facteurs d'épanouissement et d'adaptation dans le contexte chrétien haïtien. Il affirme que le créole fait partie de l'identité culturelle d'Haïti. Ses textes proposent la question linguistique comme référence importante dans cette démarche pour la reconnaissance de la langue des Haïtiens. Il fut l'un des pionniers de la langue créole dans les célébrations eucharistiques à New York durant la décennie de 1970 et en Haïti depuis la décennie de 1980. Car, déclare-t-il, l'usage du français dans le rite liturgique catholique encourageait la division et le mépris de ceux qui ne parlent que créole. Dans cette déclaration, il soutient que cette expérience avait vu le jour en Haïti avec Joseph Augustin, Yves Dejean et Paul Dejean, à l'époque du Concile Vatican II.

Le discours théologique de William Smarth indique des changements : la théologie du changement. Ces changements visent l'éducation, les soins de santé et la sauvegarde de l'environnement. Ce sont les principaux aspects qui peuvent résumer sa vision théologique dans l'article publié au sixième cahier de la CHR intitulé : « Évangélisation et promotion humaine en Haïti » (SMARTH, 1997).

Laennec Hurbon est né à Jacmel, dans le sud d'Haïti. Il a une formation en théologie et en sociologie. Comme représentant des théologiens noirs d'Haïti, il a participé, en 1985, à la première consultation des théologies noires au Brésil. Il est directeur de recherches au CNRS et professeur à l'université *Quisqueya* de Port-au-Prince, dont il est l'un des membres fondateurs avec six autres collègues depuis 1990. Ses principaux thèmes de recherche sont l'histoire et la sociologie du catholicisme dans les Caraïbes, la sociologie des nouveaux mouvements religieux dans les Caraïbes, l'anthropologie du vodou et des systèmes religieux afro-américains, les rapports entre religion, culture et politique. Comme spécialiste des rapports entre religion, culture et politique dans les Caraïbes, il a publié plusieurs ouvrages sur le vodou haïtien. Les ouvrages de Laennec Hurbon sont utilisés comme référence dans plusieurs travaux de recherches en Haïti. Voilà un court résumé d'un de ses articles

publiés dans le deuxième cahier de la CHR sous le titre de : « Point de départ pour une méthodologie de l'histoire de l'Église d'Haïti » (HURBON, 1991).

Dans ce texte, Laennec Hurbon traite du fait socioculturel et religieux haïtien en général, et de la démarche pastorale de l'Église catholique en particulier. Il développe sa pensée en quatre parties pour s'interroger sur l'histoire de l'Église dans un État haïtien créé à la suite de l'effondrement du système esclavagiste français. En fin de compte, il propose une vision critique qui met en lumière la fonction des religions en Haïti (catholicisme, protestantisme, vodou). Il traite ainsi l'enjeu religieux comme facteur important dans ce contexte haïtien. Pour cela, il invite les chercheurs à scruter « l'histoire des influences chrétiennes de l'esclavage à nos jours » et reconnaître « la capacité d'adaptation du vodou au catholicisme » pour déceler l'horizon théologique de la mission dans l'Église catholique. Son point de vue enrichit la perspective d'identité et de dialogue interreligieux. Depuis 1987, l'Église catholique à Port-au-Prince a entamé un dialogue avec les vodouisants de cette région d'Haïti en s'adressant à des *Bokós*, *des houngans* et des *mambos* (trois équivalents de prêtres et prêtesses du vodou haïtien).

## **6.2 Premier paradigme : l'inculturation libératrice**

Les trois paradigmes qui ont été présentés dans l'introduction sont observables dans le corpus de la CHR et contribuent à nommer les réflexions théologiques haïtiennes. Quoique le terme « inculturation libératrice » soit peu utilisé, il est possible de reconnaître l'expression d'un mouvement d'inculturation dans d'autres termes, comme par exemple dans ce contexte : « évangélisation », « nouvelle évangélisation », « promotion humaine ». Dans les textes, le paradigme de l'inculturation libératrice est défini par l'accent mis sur la nécessité de retrouver les racines culturelles haïtiennes sur le plan de la réflexion théologique. Quel que soit le sujet des cahiers (l'évangélisation et la nouvelle évangélisation, l'histoire de la révolution des esclaves en Haïti, les TKL, la promotion humaine en Haïti, le féminisme et le partenariat homme et femme, la justice et paix dans la société

haïtienne, l'éducation), les auteurs présentent une perspective de sauvegarde et de valorisation de la culture haïtienne.

Dans la section historique, Laennec Hurbon a proposé un discours qui évoque l'inculturation et critique le code noir qu'il considère comme un instrument d'asservissement et de soumission de l'esclave dont les conséquences néfastes, aujourd'hui encore, défavorisent les Afro-descendants en Haïti (HURBON, 1991a). Antoine Gisler, qui a scruté la présence du clergé dans les colonies françaises aux Caraïbes, notamment en Haïti, expose une vision d'engagement. Ce qu'il nomme le droit de l'esclave de se révolter et de jeter à terre un système colonial injuste correspond à cette démarche d'inculturation libératrice (CHR 1, 1991).

Le paradigme de l'inculturation se retrouve également chez Gilles Danroc (premier cahier) dans le sens d'une relecture de l'histoire et de l'évangélisation d'Haïti (DANROC, 1991). Denis Verdier renforce ce point de vue de l'inculturation libératrice quand il établit une différence entre une évangélisation colonisante et une évangélisation libératrice. Selon lui, l'évangélisation libératrice

*soutient la résistance des opprimés, condamne la violence faite aux autochtones sur les terres d'Haïti, démystifie la légende dorée de la croix plantée par les conquérants, inquiète les consciences en voyant le système colonial comme une situation de péché et en demandant réparation pour les injustices commises* (VERDIER, 1991, p. 47).

La réflexion de Laennec Hurbon, à son tour, justifie le sens du paradigme de l'inculturation libératrice en opposition à l'idéologie qui défavorisait les Noirs. En effet, dans l'Église et dans la théologie catholique, une vision raciste était entretenue par les Européens de l'époque de la colonisation au XVI<sup>e</sup> siècle (HURBON, 1991). La rencontre du catholicisme avec les religions de matrices africaines est amplement analysée dans ce texte et souligne le rôle que chaque secteur religieux joue en Haïti.

La résistance des Noirs d'Haïti s'est manifestée sous diverses formes, dont le « marronnage » (CHR 2, 1992). La réalité de la résistance est toujours présente dans



la société contemporaine si on s'en tient aux réflexions qui ont été émises, car la libération continue d'être un objectif dans l'analyse de la conquête sous couvert d'évangélisation. L'exposé d'Yves Voltaire et de Jan Hanssens dans « Nouveaux défis à la pastorale sociale en Haïti » présente une conception de l'inculturation qui est celle d'un engagement concret dans la promotion humaine, pour une option en faveur de cette libération :

*Une option sans faille pour les pauvres et les exclus de toutes sortes reste le grand défi, toujours à renouveler, pour l'Église et sa pastorale de promotion humaine, de développement et de libération : une option qui dépasse la compassion, mais qui s'exprime dans une solidarité réelle avec les victimes, une option qui les considère comme les sujets de leur histoire et qui valorise leur apport, une option qui se laisse interpeller par leur compréhension du Dieu de vie, parce qu'il sont les privilégiés de Dieu et que son Esprit est actif parmi eux (HANSENS et VOLTAIRE, 1997, p. 129).*

La réflexion de Gilles Danroc dans « Justice, paix et évangélisation » et celle d'Alain Durand dans « J'avais faim... » vont dans le même sens : ils mettent l'accent sur cette culture libératrice (DANROC, 1997 ; DURAND, 1997).

Dans le deuxième cahier, Gilles Danroc comprend l'inculturation libératrice comme l'avenir de l'Église d'Haïti. Celle-ci « doit scruter son histoire, discerner les signes des temps, le travail de libération au cœur des hommes et des cultures » (DANROC, 1991, p. 125), car il y a quelques problématiques à renouveler, celle du désir profond de liberté, celle de la transformation religieuse sur l'île qui tient compte des particularités ethniques et culturelles, celle d'un projet d'évangélisation des Noirs.

Le thème de l'inculturation et de la libération se retrouve aussi dans certaines réflexions du troisième cahier de la CHR. Ainsi, Gabriel Charles souligne à quel point les communautés ecclésiales de base assument l'attitude d'inculturation dans la lutte pour transformer Haïti en terrain d'évangélisation selon un ordre différent de l'évangélisation précédente.

Les valeurs humaines et chrétiennes reconnues par le peuple haïtien, qui s'expriment dans la société haïtienne, sont relevées par quelques auteurs dans les cahiers. Ce sont le respect de la vie, l'attachement à la famille, le sens des responsabilités et surtout la foi en Dieu qui ne nous abandonne pas. Il est reconnu que, dans la langue mère, une expression récurrente est « *si Bondye vle* ». Cette expression, « si Bon Dieu le veut », est employée presque littéralement comme la forme principale du futur simple de l'indicatif dans le langage haïtien. Le texte d'Yves Voltaire portait sur cette perspective (VOLTAIRE, 1993).

Cependant, dans un texte féministe, Myriam Merlet et Danièle Magloire critiquent cette référence aux valeurs haïtiennes mentionnées ci-dessus. Car, elles voient plutôt dans la réalité des familles pauvres des occasions d'oppression contre les femmes (MERLET et MAGLOIRE, 1997). Tout en proposant d'agir pour améliorer la situation des femmes, elles rappellent l'importance d'assurer une protection efficace aux femmes et aux enfants parfois victimes de violences, d'abandon ou d'injustice. Ce sujet des valeurs culturelles touche à la question de l'exclusion et de l'oppression postcoloniale (sujet traité dans la prochaine section).

Dans le troisième cahier de la CHR, Yves Voltaire s'interroge sur la piété populaire:

*Un autre lieu de résistance populaire se trouve indubitablement dans la piété populaire catholique. Victime d'une christianisation violente complice du système esclavagiste et du néocolonialisme, objet d'une sacramentalisation sans cheminement catéchétique, le peuple pauvre s'est créé un univers religieux et symbolique, où il réinterprète la religion officielle. Les pèlerinages occupent en ce sens une place de choix. Ce catholicisme populaire, malgré ses limites, constitue une mémoire vivante de sa résistance à l'aliénation et de son appropriation, dans les profondeurs de son subconscient, de la sève libératrice de l'Évangile pour mener le combat pour la vie. Un tel syncrétisme ne nous interpelle-t-il pas en vue d'une Église toujours plus imprégnée de la culture du peuple (VOLTAIRE, 1993, p. 82) ?*

Quand le même auteur traite du thème de l'existence d'une Église des pauvres en Haïti, il s'inscrit aussi dans le paradigme postcolonialiste de la réflexion haïtienne,

mais c'est le souci de l'inculturation libératrice qu'il semble viser. Il fait ressortir une certaine attitude d'avant-garde des hommes et des femmes impliqués dans l'évangélisation en Haïti, faisant appel à la « naissance d'un homme haïtien nouveau et d'une femme haïtienne nouvelle ». Sa conception se lit dans des phrases comme les suivantes :

*Évangéliser, c'est vivre le message de Jésus à l'intérieur d'un contexte historique marqué par l'affrontement entre les forces de vie et les forces de mort, dans l'existence individuelle, ecclésiale, sociale, sur le plan national et international, en vue de transformer cette réalité dans le sens de la justice, de la paix, de la vie. C'est agir dans le respect des identités de tous les groupes culturels, pour que naisse peu à peu une culture de libération intégrale (VOLTAIRE, 1993, p. 93).*

Bien qu'on pourrait lui demander de préciser cette libération intégrale, vu sa position dans la structure de l'Église catholique en tant qu'institution (qui ne représente qu'un secteur du contexte), on peut toujours reconnaître que sa vision se veut en dialogue avec d'autres positions au pays. D'ailleurs, l'article de Pierre Salvetti souligne l'importance d'une certaine ouverture qui encourage l'inculturation libératrice. Pour lui, cette inculturation libératrice s'exprime dans le visage des fraternités, un type particulier de regroupement qui a eu sa genèse au bourg des Verrettes, dans la région centrale d'Haïti :

*Elle (cette fraternité) n'est pas un conseil communautaire ou une organisation paysanne d'inspiration et d'initiative catholiques, mais ouverte à tous, catholiques, protestants, vodouisants. Ce type de fraternité a existé en quelques endroits de la paroisse [depuis la décennie de 1970]. Il se justifierait par le désir d'être solidaire du besoin ressenti par le plus grand nombre, par le désir de faire apparaître, peu à peu, devant les non-chrétiens la motivation qui animait les chrétiens et ainsi manifester le vrai visage de l'Église (SALVETTI, 1993, p. 131).*

Dans son article sur les communautés ecclésiales de base au Cap-Haïtien, Gabriel Charles souligne l'importance de l'expérience locale qui donne à la réflexion théologique haïtienne ses caractéristiques particulières (CHARLES, 1993). Il présente quatre dimensions (religieuse, sociale, économique et politique) de l'action de ces

communautés qui permettent l'inculturation et la libération. Il insiste sur l'importance d'organiser une plate-forme sociogéographique où l'amour est appelé à prendre un visage humain et où s'offre à l'Église un terrain propice à son intervention évangélisatrice et socioéconomique. C'est le but des communautés ecclésiales de base d'Haïti, que l'on nomme en créole TKL (*Ti Kominote Legliz*) (VV. AA., 1993). Pour Gilles Danroc, ces communautés sont au cœur d'une nouvelle manière, pour l'Église, de se présenter au peuple comme étant plus inculturée et plus libre (DANROC, 1993). Le terme « Haïti libérée<sup>85</sup> » est récurrent dans cette réflexion théologique haïtienne (CHR 3, 1993).

Les cinquième et sixième cahiers sont entièrement consacrés à la question des cultures<sup>86</sup>. Ignace Berten, Laennec Hurbon, William Smarth, André Pierre, Gilles Danroc et Kawas François se penchent sur l'inculturation prônée par le document issu de la Quatrième Conférence de l'épiscopat latino-américain qui s'est déroulée à Santo Domingo.

L'analyse d'Ignace Berten, « Santo Domingo 1992 : Coup de force, résistance, effraction », dans le cinquième cahier, entame l'exposé d'une vision théologique latino-américaine et caribéenne en vue de proposer une théologie pertinente pour aujourd'hui. L'auteur considère comme important de situer la conférence (BERTEN, 1996). La ville de Santo Domingo comme toute l'île d'Haïti sont très significatives pour les Caraïbes en particulier, et pour l'Amérique latine, en général, parce que la conquête a commencé à cet endroit. Ignace Berten présente une brève chronologie de cette conférence en suivant à la trace son déroulement et en prenant en compte sa préparation et les conférences précédentes qui ont eu lieu à Medellín et à Puebla.

---

<sup>85</sup> C'est toute l'historicité haïtienne qui tourne autour de cette démarche de se libérer en renforçant ce qui unit le pays: la culture commune.

<sup>86</sup> Simultanément, durant cette période, des féministes préparaient les cahiers suivants sur la démarche féministe en Haïti.

La contribution d'André Pierre ressemble à celle de quelqu'un qui a pris part aux discussions (PIERRE, 1996). Il souligne la grande ouverture aux cultures promue par cette conférence et met en évidence la présence remarquable d'Haïti dans ce contexte. Il relève les options pastorales suivantes :

*Voici par ordre d'importance, selon le nombre de commissions qui les présentèrent, les grandes options pastorales de Santo Domingo : option pour les pauvres (23) ; option pour les laïcs (19) ; option pour la vie (16) ; option pour la famille (15) ; option pour les jeunes (11) ; option pour l'évangélisation de la culture ou inculturation (11) ; option pour la ville et la culture urbaine (10) ; option pour la communication sociale (10) ; option pour l'Église missionnaire (7) ; option pour les cultures amérindiennes et afro-américaines (7) ; option pour la justice et les droits humains (5) ; option pour la catéchèse (4) ; option pour les communautés (petites communautés, familles chrétiennes, paroisses, mouvement, CEB) (3) ; option pour la femme (3) ; option pour les ministères (3) ; option pour l'éducation (2) ; option pour les vocations (2) ; option pour la sainteté (2) ; autres options (1) : paroisse missionnaire, pastorale sociale, promotion intégrale, vie spirituelle, constructeurs de la société, solidarité, formation dans la foi, nouvelle évangélisation, structures ecclésiastiques, Église évangélisatrice, relation Église-monde (PIERRE, 1996, p. 55).*

Les numéros entre parenthèses indiquent le nombre de fois où le thème apparaît. L'auteur n'a pas développé tous ces points. Cependant, ces options recensées par ordre de priorité font ressortir l'actualité en Haïti d'une élaboration théologique qui se cherche une position à travers les tensions que cet amalgame d'options peut provoquer.

Pour sa part, William Smarth se pose la question suivante : « Comment l'Église a-t-elle participé à l'événement de Saint-Domingue en 1992 ? » (SMARTH, 1996) Son exposé aborde la participation de l'Église catholique d'Haïti à cette conférence qui a débattu du thème de l'inculturation dans le contexte significatif du Cinquième Centenaire de la rencontre des cultures européennes, américaines et caribéennes. Il adopte une vision historique afin de dire ce qui se passa en Haïti durant la préparation et la réalisation de cette conférence. Le souci d'inculturation

qu'il démontre se traduit dans des phrases comme celles employées pour expliquer combien Jésus était un homme d'une époque, d'un pays, d'une race et d'une culture. Il fait ressortir la dimension historique et voit l'inculturation comme un moteur de la promotion humaine :

*Mettons au clair l'importance de la dimension historique et celle de la culture du peuple dans l'aide que l'Église veut offrir à la promotion humaine. Aujourd'hui, il est généralement admis que même les missionnaires qui ont porté les souffrances des esclaves dans leur chair se sont arrêtés au respect des cultures indigènes et africaines [ils ne les ont pas respectés]. En Haïti, l'intérêt de l'Église pour la culture du milieu est récent. Les soubresauts culturels des secousses politiques de 1946, joints plus tard à l'expression de la volonté d'autonomie des peuples d'Afrique et d'Asie ont porté des prêtres haïtiens, en 1957, à s'interroger sur le rôle de la culture dans l'évangélisation du pays (SMARTH, 1997, p. 85).*

Quand William Smarth évoque cette dimension historique, il réfère à un aspect présent dans la réalité haïtienne : la question de la culture haïtienne qui sous-entend son origine africaine et son statut de diaspora africaine. En parlant de *diaspora* dans le contexte haïtien, il convient d'apporter une précision, car, au cours des dernières décennies, de nombreux Haïtiens ont quitté le pays afin de chercher ailleurs des ressources pour faire vivre leurs familles. Cette *diaspora*, dans cet ordre d'idée, est composée d'émigrants qui maintiennent un contact avec leur pays natal. Or la *diaspora*, au sens employé dans les textes de la CHR, fait référence aux membres des différentes tribus dont certains se sont retrouvés esclaves sur le continent américain, coupés complètement de leurs racines (HURBON, 1987). Comme il s'agit d'un horizon lointain, la quête des racines suppose des oublis et des modifications de toute sorte, puisque l'exercice de mémoire et de sauvegarde passe par ce qui est resté enregistré dans des pratiques culturelles spontanées. Le terme *diaspora*, en ce sens, recoupe la connotation principale de sauvegarde de la culture, en faisant appel à l'héritage africain du peuple – c'est là une définition partielle de Jean Price-Mars reprise par plusieurs auteurs dans le contexte haïtien (PRICE-MARS, 2001).

La solidarité de la communauté noire (mondiale, d'Afrique, dans certaines régions en Europe, aux États-Unis, etc.) en faveur de la population d'Haïti a toujours été manifeste. Haïti représente, en effet, la première république noire fondée par un mouvement antiesclavagiste. Par conséquent, elle a toujours brillé par son symbolisme, et fait encore l'objet des considérations des auteurs de la négritude, tant en Afrique que dans les Caraïbes. Ce fait est décrit explicitement par Jean Price-Mars et est repris par Laennec Hurbon dans son article sur l'histoire d'Haïti du premier cahier (PRICE-MARS, 2001; HURBON, 1991).

Par ailleurs, ce que William Smarth décrit dans le cahier numéro 6, comme correspondant à une certaine solidarité internationale, suscite des interrogations. Il pose des questions sur cette solidarité quand il est constaté que

*les relations d'Haïti avec les pays étrangers n'ont pas toujours été des relations d'amitié et de solidarité à notre avantage. Les frontières des nations se sont ouvertes après la guerre de 1945 à un courant d'internationalisme qui traverse Haïti, et que nous devons apprendre à gérer, pour aider la promotion humaine ici* (SMARTH, 1997, p. 95).

Le sixième cahier, avec l'article d'Ignace Berten, révèle une relecture de la conférence de Saint-Domingue (BERTEN, 1997). Berten relève trois approches théologiques opposant les théologiens : celle d'une théologie pastorale doctrinalement traditionnelle, celle prophétique du choix des pauvres, celle doctrinale et autoritaire. Si ces trois perspectives se rencontrent dans la réflexion théologique haïtienne, l'inculturation libératrice semble s'inscrire dans une théologie prophétique du choix des pauvres que Berten explique en ces mots :

*Pour cette théologie, la question majeure posée à la foi aujourd'hui est celle de la souffrance humaine causée par l'étendue et la brutalité de la pauvreté et par l'exclusion économique, sociale et culturelle, souffrance dans laquelle se trouve engagée la responsabilité humaine, et donc la question évangélique centrale de l'amour du prochain. Pour cette théologie et cette pratique ecclésiale, la présence avec les pauvres dans la solidarité et sans puissance est le lieu premier de l'annonce de la bonne nouvelle du salut* (BERTEN, 1997, p. 25).

### **6.3 Deuxième paradigme : l'anticolonialisme ou le postcolonialisme**

Les termes « libération », « changement », « justice » sont employés par les théologiens haïtiens dans le sens d'une quête postcolonialiste de libération. Dans leurs textes, le paradigme anticolonialiste ou postcolonialiste se définit par l'accent mis sur l'instauration d'un nouvel ordre politique et socio-économique. Ce nouvel ordre va dans le sens contraire du régime colonial qu'Haïti a connu et qui perdure. Cette dimension politique assumée par les tenants de la réflexion théologique haïtienne dans les publications de la CHR relève d'une théologie prophétique pour la défense de la cause des Noirs. Plusieurs des auteurs indiquent leur préférence pour une théologie de la libération.

Quel que soit le sujet des cahiers, les auteurs mettent de l'avant une option de lutte pour sortir des situations d'oppression. Leur discours renvoie au contexte d'un pays appauvri aux prises avec des enjeux socio-économico-politiques, discours théologique élaboré dans la perspective d'un « Haïti libéré ». Le terme « Haïti libéré » indique l'aspiration à une réalité sociale et ecclésiale qui inclut la masse dans la lutte prophétique contre l'oppression (CHR 3, 1993). Dans les cahiers 9 et 10, le discours théologique postcolonialiste des auteurs en Haïti se traduit par la défense des opprimés et la dénonciation des injustices. En effet, le thème de la dignité et de la sécurité dans une société que l'on désire plus juste et plus fraternelle est traité dans ces cahiers. La justice et la paix sont abordées par les auteurs dans une réflexion orientée vers ce paradigme postcolonialiste défini comme principe de justice (CHR 10, 1999).

Dans le cahier numéro 2, la réflexion postcoloniale des textes de Laennec Hurbon et Gilles Danroc retraçait une pensée qui fait la promotion de la liberté. Ces auteurs évoquaient le mouvement indigéniste qui a renforcé le combat anticolonial (HURBON, 1992; DANROC, 1992). Le terme « indigénisme » suppose, dans cette réflexion, « africanisme, négritude, noirisme ». Ce sont surtout ces termes qui se lisent dans les cahiers de la CHR quand le sujet concerne l'attitude de résistance dans la lutte contre l'oppression colonialiste. D'un autre côté, dans le cahier numéro 1,



Denis Verdier amorçait la base de cette réflexion en évoquant l'opposition entre l'évangélisation colonisante et l'évangélisation libératrice dès 1511. Il remonte dans le temps pour démontrer le courant libérateur qui s'oppose au colonialisme :

*Au-delà d'une opposition accidentelle, passagère, entre deux personnalités religieuses, ou deux grands ordres religieux, il s'agit d'un affrontement entre deux courants de pensée, deux tendances, deux lignes pastorales. Avec l'homélie du quatrième dimanche de l'Avent 1511<sup>87</sup>, quelque chose de nouveau est effectivement apparu, un chemin neuf, une parole neuve, dans la ligne des prophètes et dans la fidélité à l'évangile. Face à une évangélisation colonisante, l'évangélisation libératrice, subversive de l'ordre ou du désordre établi, suspecte, combattue et persécutée (VERDIER, 1991, p. 55).*

Le quatrième cahier publié par la CHR a rapproché la réflexion théologique haïtienne des autres courants théologiques d'Amérique latine et des Caraïbes, permettant principalement un rapprochement avec les théologies latino-américaines de libération. En ce sens, la réflexion se révèle contextuelle, en lien avec d'autres expériences qui lui apportent des éléments nouveaux.

La construction d'une théologie haïtienne suppose la collecte de données, de documents et de références pertinentes pour Haïti, ainsi que la contribution de personnes d'horizons les plus divers possibles (par exemple, différents groupes visant la solidarité entre les Haïtiens), et ce, afin d'élargir la définition de cette théologie haïtienne dans son contenu, son champ d'études et ses sources premières. Il faut souligner que les réflexions théologiques haïtiennes ont des points de convergence avec les discours latino-américains et caribéens. Qu'est-ce qui a été produit jusqu'ici comme réflexion théologique élaborée par des Haïtiens où on tient compte de la réalité haïtienne en indiquant sa genèse, son évolution et les principaux courants qui y ont éclos? Quels sont les facteurs et les auteurs qui influencent cette réflexion? Les onze cahiers-documents publiés par la CHR représentent quelques aspects d'une vaste littérature produite par des auteurs et auteures d'Haïti. Leurs points de vue

---

<sup>87</sup> Sermon de Montesinos qui est considéré comme un cri de protestation contre la manière dont étaient traités les Indiens.

représentent la réflexion théologique des Haïtiens et des Haïtiennes, et la situent en Amérique latine et aux Caraïbes.

Les discours des théologies noires haïtiennes sont politisés. Le problème sociopolitique et économique motive l'écriture des théologiens (CHR 2, 1992). La distribution égalitaire de la justice y est centrale. Ainsi, dans ces réflexions théologiques noires, l'élément sociopolitique, au sens d'un combat contre l'injustice, est récurrent.

La réflexion passe par le chemin de l'autocritique de la théologie chrétienne et de la théologie de la libération. On y soutient que la libération suppose de comprendre la question des identités comme une action politique transformatrice. Cette lecture engagée dans la cause du peuple se propose de contribuer au renversement des barrières qui empêchent la conquête de la pleine liberté, de l'égalité et de la justice sociale. Plus qu'une option pour les pauvres, c'est une option choisie avec les pauvres et à leur côté pour répondre à leur désir et à leur besoin de participation (VERDIER, 1991; VOLTAIRE, 1992; SMARTH, 1996; OCCIDENT, 1997; JEAN, 1998; DANROC, 1999). Ceci peut être compris comme étant « une éthique de la solidarité » en faveur de la lutte et de la cause des Noirs démunis. C'est une manière libératrice d'assumer concrètement les identités noires comme sujets empruntant le même chemin de libération. La question des identités est comprise comme une démarche politique transformatrice.

En effet, le positionnement politique des théologiens en Haïti renforce les identités et maintient l'inspiration et la motivation de la branche politique de la lutte. Ce sont des théologies contextuelles sur l'irruption des pauvres en contexte de crise économique et politique qui promeuvent la capacité de résister, afin d'éviter d'être des majorités colonisées, appauvries et soumises. Cette démarche se veut une articulation dans le sens d'un espace où les identités haïtiennes sont pleinement assumées. Cette articulation considère, sous l'angle de la contribution afro-

descendante, les clameurs et les défis pour assumer une vie et une éthique dans les cultures haïtiennes.

Gérard Pierre Charles appuie la touche politique en traitant du thème du développement alternatif (PIERRE CHARLES, 1997). Sa contribution montre la proximité de la réflexion haïtienne en théologie avec la cause du peuple noir. L'auteur rapporte

*[qu']à l'heure de la mondialisation et aussi du réveil national démocratique et populaire en Haïti, la construction d'espaces alternatifs pour un développement dans l'équité se présente comme une exigence du processus de consolidation des acquis de cette transition et son approfondissement vers une société. Elle va dans le sens des luttes revendicatives qui ont mené à cette aventure historique notoire qui doit faire du peuple, de plus en plus, un sujet de l'histoire (PIERRE CHARLES, 1997, p. 67).*

William Smarth va dans le sens de Gérard Pierre Charles et met la théologie haïtienne en contact avec l'élément sociopolitique (religieux-économique) dans le sens d'un combat contre l'injustice (SMARTH, 1997). Selon sa vision, la promotion humaine a été au centre de la réflexion théologique haïtienne durant les dernières décennies parce que les théologiens ont été convaincus que le discours et la pratique ne peuvent pas se dissocier. Dans ce cas, il comprend leur médiation comme un service important en vue de la reconstruction d'un pays dévasté, car l'élément religieux est un aspect essentiel de la culture haïtienne. Smarth parle d'« évangélisation et promotion humaine en Haïti » à partir des « Ti Kominote Legliz » en lien avec la théologie de libération qui fait référence à une option préférentielle pour les pauvres par l'engagement. Cette vision de l'auteur se situe bien dans l'optique de la réflexion théologique haïtienne des années 1980, car elle indique l'aspiration à une réalité qui inclut la masse dans la lutte prophétique entamée contre l'oppression.

Des cahiers de publication ont été consacrés entièrement à la réflexion féministe en Haïti. Des auteures comme Roseline Benjamin, Claudette Werleigh,

Marie-Rose Claude, Elisabeth Tassel, Kesta Occident, Myriam Merlet, Danièle Magloire, Suze Mathieu, Colette Lespinasse, Elavi, Resela et Tina ont exposé avec brio leurs différents points de vue.

D'abord, dans le cahier numéro sept, des témoignages d'expérience de libération de trois femmes haïtiennes, Elavi, Resela et Tina, ont été présentés en créole et en français (ELAVI, RESELA et TINA, 1997). Ce qui se lit alors, c'est une perspective féministe et postcolonialiste dans la démarche des femmes qui racontent leur lutte quotidienne pour se libérer d'un contexte patriarcal et colonial. Cette position consiste à assumer, entre les multiples expressions régionales, une attitude de liberté qui renforce la lutte des femmes pour établir une solidarité canalisatrice de la lutte anticoloniale. L'une d'elle, Elavi, déclare en créole et en français :

*Petit à petit, j'ai commencé à découvrir certaines valeurs et à les appliquer dans ma propre vie. J'ai découvert l'importance de la personne humaine pour elle-même, pour son entourage, pour toute la société. J'ai découvert aussi les conséquences des barrières culturelles, psychologique que la société nous impose à cause de notre sexe, de notre race. J'ai surtout découvert les grandes injustices que cette société fait aux petites filles, aux femmes comme moi. De telles barrières nous empêchent de grandir, de nous épanouir. Elles peuvent causer de grands dommages pour nous-mêmes, notre famille et notre société (ELAVI, RESELA et TINA, p. 21 et 25).*

Colette Lespinasse, dans le texte qui suit, interprète les paroles des trois auteures comme des « témoignages qui interpellent » (YMSON et LESPINASSE, 1997). Le livre est divisé en deux parties: dans la première partie, des témoignages, et, dans la deuxième, des réflexions bibliques et théologiques. Il est remarquable que les lectures théologiques s'inscrivent dans la position féministe et postcolonialiste d'Elavi, Réséla et Tina. C'est en fait la façon dont se présente la réflexion théologique haïtienne pour parler des personnes concrètes qui indique la direction de l'option à prendre. Ces témoins reconnaissent, avec les analystes des questions féministes, l'importance des discriminations sexuelles qui entraînent comme premières conséquences un enfermement de la femme. L'une de leur constatation est la suivante :

*Elavi, Réséla et Tina n'ont fait qu'entrouvrir nos regards sur des réalités tellement proches de nous, sur des réalités que notre conscience a malheureusement occultées : celle de la femme, celle des fillettes. Elles nous interpellent, nous questionnent sur nos actions en faveur des femmes, sur l'éducation que nous donnons aux enfants, sur notre manière de travailler avec les filles (YMSOON et LESPINASSE, 1997, p. 36).*

Dans cet ordre d'idées, l'une des féministes de l'ouvrage adopte la même position d'Elavi, Réséla et Tina en proposant une théologie de la libération à partir des femmes. Kesta Occident a développé le thème « Les femmes dans la théologie de la libération » (OCCIDENT, 1997). Son discours trouve ses bases dans la réalité des communautés ecclésiales de base où les femmes constituent la grande majorité visible des fidèles en Haïti et en Amérique latine. Ses arguments postcolonialistes vont dans le sens d'assumer une réflexion qui rejoint les femmes afro-américaines et les femmes indigènes pauvres. Sa réflexion sera renforcée dans le cahier numéro huit quand elle parlera de sa mission comme femme et comme présidente de la CHR, surtout quand cette organisation de l'Église catholique en Haïti a organisé dans sa visée ces cahiers de réflexion théologique de grande importance (OCCIDENT, 1997). Elle s'entretient de « la question de la femme qui est une réalité marginale » :

*Les théologiennes de la libération doivent relever beaucoup de défis. Il faudrait que leurs préoccupations et leur réflexion rejoignent les femmes pauvres de toutes catégories plus particulièrement les Afro-Américaines et les indigènes. Il faudrait qu'elles arrivent à dépasser les clefs herméneutiques auxquelles a été conféré un caractère universel quasi absolu. Il faudrait qu'elles osent comme Elsa Tamez, « cesser d'être écho pour devenir une voix ». Elles ont, à partir de leur être situé, la lourde responsabilité de porter ces préoccupations et cette réflexion au cœur même de la théologie pour qu'ensemble, en Église, femmes et hommes arrivent à collaborer à l'éclosion d'une communauté de pairs (OCCIDENT, 1997, p. 88).*

La réflexion biblico-théologique d'Élisabeth Tassel porte sur une question importante dans toute réflexion féministe : la place de la femme dans les sociétés et les religions. L'urgence haïtienne de la question est reliée au fait de s'interroger sur la raison du quasi-absentéisme de la femme dans les domaines publiques en Haïti. Son

exposé souligne une approche qui peut justifier et aider à construire une base pour une réflexion féministe noire en Haïti, ce qui donne un reflet politique à sa démarche, une position postcolonialiste dans l'aspiration à la transformation des femmes haïtiennes. Dans « Femmes et hommes : dans l'évangile de Jean », l'auteure élabore une réflexion sur la rencontre de Jésus avec des femmes pour répondre à des questions, comme « Quelle femme rencontrons-nous chez Jean ? », « Femmes interprètes du mystère de Jésus ? », « Femmes et hommes – rivaux ou associés ? », « Un conflit de primauté apostolique entre homme et femme ? » L'ouverture qu'elle propose est la suivante :

*La relation homme/femme est si essentielle dans nos vies qu'elle commande toutes les autres relations. Là où elle est vécue dans la justesse et la justice, c'est l'ensemble des relations sociales qui sont transformées. Pour les chrétiens, construire la fraternité/sororité humaine est une exigence de conversion découlant de la reconnaissance du même Père, du même Esprit et du même Christ (TASSEL, 1997, p. 108).*

Certains auteurs (femmes et hommes) ont contribué à l'élaboration du cahier numéro sept de la CHR, lançant en créole la question de la présence de la femme : « *Medam yo, kote nou ?* » (« Femmes, où êtes-vous ? ») (CHR 7, 1997). L'analyse de leurs textes semble indiquer le même chemin, celui de renforcer la voix des femmes qui répondent « présentes » par leurs témoignages et leur réflexion. La réponse pressentie est « *Men nou !* » (« Nous voici ! »).

Le cahier numéro huit lance le thème du partenariat entre hommes et femmes, car il est unanimement admis que les femmes et les hommes d'Haïti peuvent assumer un partenariat évangélique en vue de lutter ensemble pour la libération de tous. Dans ce cahier, les auteurs proposent d'établir des expériences qui permettent la mise en place de nouveaux modèles. En donnant le ton à cette ouverture, Roseline Benjamin raconte son expérience politique de 1991 à 1994 et le rôle de l'Église catholique pendant un coup d'État en Haïti (BENJAMIN, 1997). Lors de sa conférence donnée à la CHR et publiée par la revue *Études*, elle s'exprime dans les termes suivants :

*La réaction de certaines personnes face aux massacres réalisés durant le coup d'État, avait été aussi choquante pour moi que la situation objectivement difficile que nous vivions. Le 14 octobre 1994 a été pour moi l'occasion de confirmer l'indifférence d'une certaine catégorie de gens face aux pauvres et aux démunis. Aucun sentiment de soulagement face à ce que nous pouvions appeler objectivement la « libération d'un peuple ». Au fait, « nous » n'avons pas été libérés, puisque le carnage s'est arrêté pour « eux » (BENJAMIN, 1997, p. 14).*

C'est dans cette perspective, qui donne une voix aux femmes dans leur lutte pour l'équité sur le plan du pouvoir politique, que Claudette Werleigh signe son texte: « Des femmes en responsabilité parlent : Un premier ministre, femme... Une femme, premier ministre... Une première ministre. » L'importance de la dimension politique de la réflexion haïtienne, déjà constaté par Roseline Benjamin en ce qui concerne « des femmes en responsabilité », est confirmée par le texte de Claudette Werleigh. Les deux occupèrent chacune à leur tour le poste de premier ministre.

Suze Mathieu introduit un sujet particulièrement important pour le contexte haïtien : « La participation de la femme haïtienne dans la campagne d'alphabétisation ». Des évaluations du profil des moniteurs et des monitrices dans les centres d'alphabétisation, datant de 1996 et provenant de cinq des neuf départements que compte le pays, donne l'indice d'un écart considérable entre les hommes et les femmes (soit une moyenne de 60 % contre 40 %). Si la différence d'âge entre les moniteurs et les monitrices (moyenne de 32 et 31 ans) est presque insignifiante, le nombre d'années d'études des hommes est nettement supérieur. Suze Mathieu considère ce fait comme le résultat d'une tendance nationale qui favorise les hommes et leur permet de fréquenter plus longtemps l'école que les femmes. Des statistiques issues du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) de l'UNICEF et du Secrétariat d'État à l'alphabétisation en Haïti (SEA) mettent en évidence certaines causes de la domination machiste dans ce pays. Et la conclusion mesure la grandeur du défi :

*Nous pouvons dire qu'en général une majorité d'hommes sont en train d'alphabétiser une majorité de femmes. Quand même, la présence majoritaire*

*de femmes dans toutes les zones et leurs performances à l'évaluation nous démontre qu'elles sont prêtes à s'impliquer dans la campagne pour améliorer leur sort. Quoique le taux de réussite pour les femmes soit moindre (71 %) que pour les hommes (76 %), la différence n'est pas grande (5 %). Il ne faut pas oublier que compte tenu des responsabilités familiales des femmes, elles ont souvent moins de temps pour assister régulièrement aux cours et préparer des leçons. Par conséquent, leur présence massive, en tant qu'élèves, dans la campagne et leur présence majoritaire à l'évaluation démontre une volonté profonde de s'instruire, et une certaine capacité de la société haïtienne d'inclure les femmes dans ce processus (MATHIEU, 1997, p. 49-50).*

De son côté, Myriam Merlet et Danièle Magloire font une analyse de la subordination des femmes et en soulignent l'aspect économique, quand elles parlent du phénomène de féminisation de la pauvreté :

*La toile de fond des situations socioéconomiques de la grande majorité des populations de notre pays est la pauvreté. Cette pauvreté, qui frappe tant les hommes que les femmes, s'accompagne dans le cas de ces dernières de l'obligation de faire face, généralement seule, aux responsabilités matérielles et éducationnelles des enfants. Il n'est donc guère étonnant d'observer actuellement ici, comme dans de nombreux autres pays dits du Tiers-Monde, une féminisation croissante de la pauvreté, c'est-à-dire qu'une masse de plus en plus importante de femmes devient encore plus pauvres (MERLET et MAGLOIRE, 1997, p. 39).*

Il est remarquable dans ce cahier numéro huit que la parole ait été donnée à des groupes de femmes et à des hommes.

Les cahiers neuf et dix traitent de la justice et de la paix dans la société haïtienne. Ils représentent bien le paradigme postcolonialiste de la réflexion théologique haïtienne qui consiste à promouvoir la solidarité dans la lutte pour instaurer la justice et accéder à la paix. Si ces cahiers de la CHR sont représentatifs de cette réflexion, il y a lieu de dire que ce paradigme occupe une bonne place dans le développement des idées. Il est remarquable que la quête de la paix et de la justice soit au cœur de l'intention des auteurs qui interviennent dans cet ouvrage. Que dit-on dans ces deux cahiers?



Les trois parties du cahier 9 sont articulées autour des thèmes de la justice et de la paix qui sont présentés comme la mémoire ou la conscience d'une soif de justice et de paix qu'éprouve le peuple haïtien. La réflexion théologique qu'elle contient est issue d'un accompagnement sur le terrain. En effet, dans ces textes, on retrouve les efforts structurels et ponctuels d'agents qui interviennent dans la réalité haïtienne, en quête de justice pour la paix.

La première partie constitue un bloc descriptif de l'état des lieux et des expériences. Dans le premier article du cahier numéro 9, Jan Hanssens analyse les travaux de la Commission pour la justice et la paix durant les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle en Haïti (HANSSENS, 1998). Le texte introduit la réflexion des autres intervenants. L'auteur étudie l'évolution de Justice et Paix en Haïti, et évoque quelques défis pour l'avenir. La réflexion qui s'y dégage, dans ses grandes lignes, est la suivante : l'intérêt pour la justice et la paix a toujours été grand en Haïti, malgré la lenteur de sa croissance en raison du contexte souvent autoritaire qui prévalait. Au sein de ce mouvement, la compréhension d'une mission prophétique en vue d'établir la justice et la paix en Haïti n'a jamais manqué.

La pertinence de cette ligne de pensée se justifie par la large présence de la Commission sur tout le territoire national (liée aux efforts internationaux). Le travail en faveur de la justice, en ce sens, est vécu comme un engagement, la réflexion étant le fruit de l'expression de la foi du peuple dans la pratique de cette justice et, en même temps, dans sa lutte pour déraciner l'injustice :

*Plus grave me semble l'indifférence de nombreux prêtres, religieux, religieuses, laïcs et évêques pour une vraie pastorale de Justice et Paix dans l'évangélisation. L'engagement pour la justice et la recherche de relations justes entre les personnes humaines touche nécessairement aux nombreuses injustices qui existent dans les communautés. Cet engagement ne peut pas être neutre, parce qu'il doit s'inspirer nécessairement de l'option préférentielle de Jésus pour les pauvres, les victimes et les marginalisés. La dénonciation de certaines pratiques, mêmes légales, dont se servent surtout les puissants, est source de conflit et d'incompréhension (HANSSENS, 1998, p. 19-20).*

Tout en suggérant une méthodologie de la justice, Jan Hanssens plaide pour une plus grande place de la lutte en faveur de la justice en Haïti, principalement au niveau des agents de pastorale de l'Église catholique. Cette lutte doit suivre une « méthodologie de la justice » qui consiste en

*la réconciliation au niveau local, l'aide aux pauvres, la formation biblique, civique et juridique, l'enquête sur des cas précis d'injustice, la dénonciation publique par voie de note pour la presse, la collecte des plaintes d'injustice ou des abus des droits des personnes, l'accompagnement des victimes devant les autorités, l'avis légal, etc.* (HANSSENS, 1998, p. 20).

Bref, la théologie en Haïti doit s'assumer dans une perspective postcolonialiste de lutte en faveur de la justice pour la paix. La pratique de la justice est l'un des signes privilégiés de l'annonce d'un message chrétien dans le contexte haïtien. Dans la même perspective de Jan Hanssens, d'autres auteurs soulignent des contextes nationaux et particuliers comme lieu d'application de cette vision. Ce sont des lieux d'où émane cette réflexion théologique. Gilles Danroc et Marcel Marchal, dans « Justice et Paix face à la répression », soulignent, en français et en créole, la réalité d'Haïti dans cette quête de justice. Justice et Paix en Haïti est un réseau qui est enraciné dans une centaine de paroisses à travers le pays pour rendre de multiples services, comme la formation civique et juridique, ainsi que des enquêtes sur des cas précis d'injustice. En défendant et en faisant la promotion des droits des personnes, cette commission, créée en 1969, existe et se structure dans un contexte répressif. Les agents mobilisateurs admettent que « dans le fond, depuis 1492, la violence, la domination et la misère forment le contexte général où se débat la société » (DANROC et MARCHAL, 1998, p. 31). Hugo Triest, Freud Jean et Marc Allenbach, dans « Justice et paix dans le combat de l'Église et de la société », insistent sur la militance chrétienne aux côtés d'autres organisations de la société (TRIEST, JEAN et ALLENBACH, 1998).

La deuxième partie de l'ouvrage propose une analyse historique, sous l'angle de l'évolution des problématiques de la justice et de la paix. Cette analyse révèle une

saveur postcolonialiste qui peut se définir, dans les mots de Chenet Jean-Baptiste, comme

*une pratique de la lutte pour la promotion et la défense de l'intégralité des droits humains qui est également transformatrice. En ce sens, elle est confrontée aux structures économiques, politiques et sociales existantes, à la dynamique de lutte et à la logique d'intérêts des forces et classes sociales. Elle pose la problématique du changement social et est partie prenante d'un processus de recherche et de construction d'alternatives démocratiques et populaires (JEAN-BAPTISTE, 1998, p. 71).*

L'auteur décrit le contexte politique de la réflexion théologique haïtienne. Il le fait en regardant vers les théologiens qui prennent la défense des droits individuels jusqu'à la promotion de l'intégralité des droits des personnes en vue de contribuer à la construction de la démocratie au pays. Il voit l'histoire contemporaine d'un point de vue de la problématique des droits de la personne.

Dans « Pour une alternative de justice », Freud Jean met en évidence la perspective postcolonialiste présente dans l'initiative du Programme pour une alternative de justice (PAJ). Le terme principal utilisé est « alternative » qui traduit un autre mode d'organisation de la société que les participants comprennent comme un processus historique à long terme. Leur démarche postcolonialiste consiste à opérer un enchaînement de faits et d'événements incluant les luttes pour les réformes à l'intérieur d'une société à changer. Pour eux, « nous vivons dans une société avec une majorité d'exclus, la revendication de la justice provient de cette majorité demandant un changement en profondeur dans la société, qui permette d'être acteur de ce changement et de cette nouvelle justice à naître » (JEAN, 1998, p. 74). Par là, il rejoint la vision des Brigades de paix internationales dans leur article « La non-violence active ». La problématique historique se retrouve au cœur de leur démarche parce qu'une relecture s'impose afin de cerner ce qu'est l'histoire de la justice en Haïti. Les brigades reconnaissent qu' « au travers de son histoire, Haïti a connu beaucoup de cas de violence. Pourtant il y a eu aussi des cas de non-violence qui

méritent notre attention » (BRIGADES DE PAIX INTERNATIONALES, 1998, p. 79).

Ce que cette démarche produit, c'est une théologie de la justice. La troisième partie de l'ouvrage établit les bases d'une quête pour la justice et la paix en Haïti. Dans son article « Théologie de la justice : la prophétie, la sagesse et l'apocalyptique – engagement social », Pedro Rucquoy voit cette démarche comme un itinéraire de la parole de Dieu vers une parole d'aujourd'hui (RUCQUOY, 1998). De son côté, William Smarth, dans « Théologie de la justice : lire pour Haïti l'enseignement social de l'Église catholique », montre comment l'interprétation de la doctrine sociale de l'Église catholique constitue une source et une référence pour cette réflexion théologique (prise de position qu'il adoptera également dans un texte publié peu après) (SMARTH, 1998). Jan Hanssens, dans « Théologie de la justice : justice dans le monde et formation à la vie consacrée », et Gilles Danroc, dans « Théologie de la justice : le combat chrétien pour la justice », présentent la conclusion de cet ensemble de textes en insistant sur le fait que cette théologie de la justice est le cadre fondamental de la réflexion théologique haïtienne (HANSSENS, 1998 ; DANROC, 1998).

Le texte de Gilles Danroc constitue une introduction au dixième cahier. Il présente trois points à développer pour enraciner la justice dans la société haïtienne et révèle, d'une certaine façon, l'intention de sa réflexion. En écrivant l'article « Une Église évangélisatrice pour que naisse une société juste », il établit des pistes qui favorisent une théologie de la justice dans une attitude postcolonialiste :

*Aujourd'hui, précisément, l'église d'Haïti n'est-elle pas en train de comprendre que la quête d'une position de force, sinon dominatrice, et le choix de vecteurs étrangers à la culture haïtienne sont contraires à la construction d'une Église évangélisatrice avançant sur un chemin de crête entre le précipice du triomphalisme et celui de la division (DANROC, 1999, p. 13) ?*

L'auteur suggère de sortir de la structure de face à face agressif qui se retrouve à l'intérieur du pays sous la forme d'opposition ville/campagne, christianisme/vodou, plaçage/mariage, français/créole, mulâtre/noir, riche/pauvre. Il en fait une description sombre :

*La terre autour du Lakou restera indivise, protégée du reste par les esprits tutélaires du clan. La ville qui détient le pouvoir politique, économique et culturel (l'école) le garde grâce à l'encadrement militaire et paramilitaire (les VSN) [...] (DANROC, 1999, p. 17).*

Dans son texte, Michel Hector reprend la problématique de la paix sociale en dissertant sur la juxtaposition d'intégration et d'identité. « L'inévitable question de l'intégration nationale et sociale » plaide en faveur d'un point d'équilibre dans la société. Tout en analysant la question linguistique et culturelle, l'auteur adopte une démarche postcolonialiste qui veut que ce processus débouche sur une réelle intégration. Son texte daté de mars 1998, mais publié en 1999, décrit bien la démarche :

*Les deux plus grands moments de la mobilisation populaire en Haïti revêtent, chacun de manière particulière, le même caractère asynchrone par rapport aux tendances dominantes du mouvement économique et social de leur époque. Le premier, celui qui aboutit à la fondation de l'État-nation au début du XIX<sup>e</sup> siècle, était, dans une large mesure, en avance sur son temps. En effet, par son triple contenu anti-colonial, anti-esclavagiste, anti-raciste, il ouvrait alors une voie nouvelle et représentait, à n'en pas douter, un phare d'espérance pour de nombreux autres peuples opprimés. Dans l'Amérique latine et les Caraïbes, il a précédé toutes les abolitions de l'esclavage ainsi que la constitution des États indépendants. Voilà pourquoi il a payé chèrement son audace et est resté si longtemps systématiquement occulté. Environ deux cents ans après, l'asynchronisme, c'est-à-dire le manque de synchronie entre le mouvement social haïtien et l'orientation principale de l'évolution à l'échelle mondiale, se manifeste de manière totalement différente. En effet, la phase actuelle de notre combat pour la démocratie accuse plutôt un retard considérable. D'abord, il s'agit de réaliser, dans la même mouvance de réponse urgente aux préoccupations collectives pour la véritable assimilation nationale, une démocratie politique pleinement institutionnelle, un développement économique moderne et l'extension à tous les citoyens de la garantie d'un minimum de droits sociaux (HECTOR, 1999, p. 29).*

De son côté, le texte du « groupe pour la paix et la justice » est complètement en créole et rapporte une observation sur les tribunaux de paix au pays (PWOGRAM POU LOT KALITE JISTIS, 1999). Des statistiques sont présentées pour appuyer l'orientation de l'action du groupe, action que Jean Freud affirmait être urgente et indispensable :

*Cette étape est indispensable, aujourd'hui, en Haïti; sans elle, les réformes engagées risquent, involontairement, de recréer un système qui ne correspondra pas à la société et qui, de ce fait, pourrait s'avérer très rapidement inopérant. Elle rejoint d'ailleurs des expériences menées dans d'autres pays, en particulier en Amérique latine et en Afrique, en matière de droit alternatif ou droit « insurgent » (JEAN, 1998, p. 76).*

Tout compte fait, ce que le texte du Programme pour une alternative de justice (PAJ) démontre va dans la direction d'une réflexion théologique et sociale basée sur la justice. Le résultat escompté est une contribution à la réalisation des conditions de participation de la population à la construction d'une alternative de justice. Si le système actuel, héritage d'un système colonial, ne convient plus, l'engagement politique et postcolonialiste prescrit un chemin de changement vers un système alternatif de justice pour un plus grand nombre.

Le dernier cahier publié par la CHR, faisant suite au thème de la justice, traite de la problématique de l'éducation en Haïti. En effet, le cahier numéro 11 plaide pour la cause de l'éducation comme piste privilégiée du changement. « Éduquer pour changer, changer pour éduquer » met au centre de la réflexion haïtienne la clef qui permet de cerner certains problèmes nationaux. Les auteurs qui publient dans ce numéro expriment aussi leur aspiration à un débat sur l'éducation au niveau du territoire afin de situer l'éducation au cœur d'un projet de société renouvelée en Haïti.

Ce cahier veut « encourager les efforts qui ont été déployés dans le domaine éducatif, tout en mettant l'accent sur des aspects importants d'une éducation efficace pour Haïti » (CHR 11, 1999). Il s'agit d'une réflexion théologique postcolonialiste

qui s'engage au nom des cris désespérés du peuple inquiet pour son avenir en quête d'actions de solidarité. Ces théologies contextualisées sont envisagées comme une lutte auprès des plus démunis et des plus faibles.

L'article de Myrto Célestin-Saurel constitue la première partie de l'ouvrage et présente un bilan de l'éducation nationale en Haïti en montrant, à travers les efforts entrepris depuis plusieurs années, que le problème est loin d'être nouveau. Son article met l'accent surtout sur des études du système éducatif haïtien qui ont permis de diagnostiquer l'état des lieux en éducation afin d'élaborer un plan national; l'auteur en résume les principales recommandations et présente le diagnostic posé en vue d'élaborer une stratégie. Pour réhabiliter l'école haïtienne dans sa dignité, il est indispensable de dissiper le flou dans la politique éducative, d'éviter les ruptures dans l'application des réformes en comblant les déficiences des procédures opérationnelles, de prévenir la faiblesse des structures de supervision et d'encadrement pour arriver à la revalorisation de la condition enseignante. Si le texte de Myrto Célestin-Saurel insiste sur un diagnostic technique, il n'en reste par moins que sa façon de présenter la problématique évoque le changement comme attitude fondamentale. L'auteur écrit ceci à propos du contexte socioculturel haïtien :

*Il est peut être le plus stimulant aujourd'hui. Même si se côtoient dangereusement la quête des valeurs profondément humaines et l'appel vers les gains faciles. Le contexte socioculturel haïtien est marqué par la volonté d'arriver à une société égalitaire « **kote tout moun se moun** » (où toute personne est une personne). Le sens de la personne, de l'autre et de ses droits, est très fort depuis la fin de la dictature en 1986 et tout cela n'est pas perdu, malgré les perturbations politiques. La marche chaotique vers la démocratie est soutenue par le refus des inégalités et la recherche de justice sociale par la majorité des haïtiens (CELESTIN-SAUREL, 1999, p. 15).*

La deuxième partie de l'ouvrage compte quatre articles qui abordent la problématique sous des angles variés. Élisabeth Tassel, Ary Régis, Jean-Claude Bajoux et Manuel Estrada cernent la question de l'éducation sur le plan des pistes à suivre dans le but d'une transformation en Haïti. Cette réflexion est théologique et

traduit l'action des agents religieux dans le domaine de l'éducation. Mais ce qui apparaît le plus, c'est la perspective transformatrice que tous ces auteurs assument.

Élisabeth Tassel propose une éducation qui forme des femmes et des hommes à l'image de leur peuple. Pour l'auteure, on ne peut éviter, dans ce domaine, un engagement dans une perspective politique :

*Il est clair que toute formation doit être prise au sérieux, à cause de sa dimension politique : une formation digne de ce nom porte en elle sinon un projet de société cohérent – c'est chose rare –, au moins une vision sociale, un rêve de changement. Travailler à la transformation des personnes individuelles serait insuffisant si l'on n'escomptait que ces personnes deviennent capables de transformer leur milieu de vie, la réalité ambiante, celle du moins sur laquelle ils ont prise. Vécue sur une grande échelle dans une zone, une région, la formation est un des éléments producteurs de changement social. Mais elle ne peut tout faire, et l'on commet souvent l'erreur de lui demander à elle seule de changer le monde [...] (TASSEL, 1999, p. 50).*

L'article d'Ary Régis est entièrement en créole. De ce fait, on remarque que, peu à peu, les cahiers de la CHR donnent un espace significatif à la langue mère des Haïtiens. Pratique qui révèle une orientation postcolonialiste. Dans cet article, l'auteur, qui voit dans les moyens de communication sociale un des instruments indispensables pour l'éducation en Haïti, explique l'importance de cette science. Sa proposition va dans le sens de l'inculturation libératrice. Il s'agit d'assumer l'inculturation en reliant l'éducation et la communication dans la culture, car « pour que le travail d'éducation soit bien réalisé en lien avec les médias de communication, il faut se servir du langage des médias : ce qui veut dire qu'il faut chercher le mariage du contenu de l'éducation avec la forme qui correspond aux médias, avec la culture » (RÉGIS, 1999, p. 56).



Jean-Claude Bajoux fait le pari d'une école bilingue en Haïti, française et créole<sup>88</sup>. Son approche touche la question linguistique et s'inscrit dans la démarche d'un paradigme postcolonialiste. Comme dans le texte de Déjean qui milite en faveur de la langue maternelle d'Haïti, le *Kreyòl*, la réflexion de Jean-Claude Bajoux soutient la démarche transformatrice :

*Car, pour que la langue soit l'instrument de progrès qu'on voudrait, il faut qu'elle puisse accumuler, critiquer, refaire, analyser, systématiser, comparer les récits, les solutions, les échecs; elle n'est plus alors seulement un conduit, mais bien le lieu où la pensée enfin existe, où elle se fait critique, où elle se fait accumulative, bâtissant et projetant au-delà de ce qui est donné [...]* (BAJEUX, 1999, p. 63).

La problématique haïtienne présentée par Jean-Claude Bajoux est reprise par Manuel Estrada, qui propose d'« opter pour une éducation libératrice », une tâche que lui-même s'est assignée (ESTRADA, 1999).

La troisième partie de l'ouvrage s'ouvre sur l'avenir de l'éducation en Haïti, tout en se tournant vers des expériences concrètes, notamment dans des écoles communautaires à l'intérieur du pays, d'un centre en milieu paysan et d'un collège traditionnel situé au cœur de la capitale du pays.

Marie-Rose Claude, tout en élaborant une réflexion féministe, traite la problématique en soulignant les difficultés d'une école à la campagne. Sa conclusion est éloquent :

*Dans tout le pays d'Haïti, il y a des écoles communautaires. Elles représentent une grande valeur de solidarité, de générosité et d'abnégation, et suscitent l'admiration. Ne méritent-elles pas d'être encouragées et soutenues* (CLAUDE, 1999, p. 96) ?

---

<sup>88</sup> En Haïti, les matières des classes fondamentales, des classes secondaires et des cycles universitaires sont enseignées en français, mais depuis les dernières réformes de l'éducation pendant la décennie de 1980, le créole occupe de plus en plus de place dans l'enseignement fondamental.

Dans le même ordre d'idées, l'article du Centre d'études professionnelles « Foi et avenir » traite de l'éducation en milieu paysan. Il cerne la problématique d'une école haïtienne à tendance élitiste ayant un système d'évaluation conçu pour punir les enfants au lieu de les aider à obtenir un meilleur apprentissage. Selon l'article,

*la dynamique de changement, enclenchée en Haïti dès le début des années 1980, a ouvert la voie à de profondes réflexions sur le système social haïtien et tous ses corollaires. Le système éducatif haïtien est un des principaux champs de réflexion ouvert par les promoteurs de changement et développement (CENTRE D'ÉTUDES PROFESSIONNELLES FOI ET AVENIR, 1999, p. 102).*

Dans ce texte, l'éducation des jeunes est une priorité pour l'avenir de la nation. Le travail du Centre est considéré comme celui d'un service rendu à la société haïtienne, en demeurant attentif aux nécessités des plus pauvres et en recherchant l'unité dans la fraternité et la solidarité.

Le dernier cahier de la CHR propose une réflexion qui implique un changement de mentalité par l'éducation : c'est la dernière piste d'inspiration de ces productions théologiques. Comme le rôle de l'Église catholique a été historiquement primordial dans ce domaine depuis l'indépendance, les auteurs montrent qu'il est fondamental que le réseau national de la CHR offre la possibilité aux éducateurs d'être proches des jeunes, des familles et des populations (CENTRE D'ÉTUDES PROFESSIONNELLES FOI ET AVENIR, 1999). Cette proximité, selon Ary Régis – axée sur la communication –, faciliterait le réseautage des différentes forces sociales en vue de l'élaboration d'une vision nationale d'un devenir de peuple dans un monde globalisé et en crise (RÉGIS, 1999). D'ailleurs, l'article qui clôt l'ouvrage renvoie à une démarche significative en faisant le portrait du Petit Séminaire Saint-Martial de Port-au-Prince, institution ancienne et vénérable. Dans son article « "Reconstruire" Saint-Martial », Carl Henry Guiteau propose une approche qui décrit les actions entreprises, dans ce contexte, en vue d'éduquer pour changer et de changer pour éduquer (GUITEAU, 1999).

#### 6.4 Troisième paradigme : le pluralisme religieux

L'analyse du contenu des cahiers publiés par la CHR a permis de souligner que deux des trois principaux paradigmes relevés inspirent surtout ces ouvrages : l'inculturation libératrice et le postcolonialisme. En effet, selon les résultats de notre analyse, les sept premiers cahiers, à l'exception du quatrième, sont consacrés surtout à des thèmes qui évoquent la question culturelle, tandis que les cinq derniers cahiers et le quatrième aboutissent à une réflexion postcolonialiste. Au total, six cahiers correspondent à chacun de ces deux paradigmes. En revanche, le paradigme du pluralisme religieux peut être repéré, sinon comme sujet principal de certains articles, du moins comme arrière-plan de presque toutes les réflexions. Ce pluralisme correspond en fait à une théologie chrétienne et catholique, mais avec le vodou comme une sorte de religion sociale toujours présente. Cet état de fait explique le style de l'écriture romanesque haïtienne (comme c'est le cas également pour la *Black Theology* qui y puise ses anticipations poétiques, par exemple chez Hughes<sup>89</sup>). Dans le cas d'Haïti, rencontrer des réalités du vodou est presque inéluctable, tant les auteurs y font référence de façon continue. Le vodou apparaît presque toujours comme un des éléments constitutifs de la réflexion.

Le texte de Gilles Danroc et Kawas François parle du vodou et du catholicisme en Haïti à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle et élabore des repères pour un dialogue entre les deux :

*L'ouverture à la transcendance, le sens du sacré, de la célébration et de la fête, une extraordinaire richesse symbolique et rituelle, son éthique fortement marquée par la solidarité, sa souplesse et son ouverture aux autres religions notamment au catholicisme, etc., sont autant de valeurs capables d'enrichir la pratique chrétienne en même temps qu'elles ouvrent des possibilités immenses pour un dialogue théologique et pastoral avec l'Église catholique (DANROC et FRANÇOIS, 1996, p. 123).*

---

<sup>89</sup> Langston Hughes fait partie des écrivains pionniers de la pensée *Black* aux États-Unis. Il a publié des poèmes religieux, qui ont été repris par plusieurs auteurs, comme James H. Cone.

En mettant en évidence l'éthique du vodou, qui constitue un élément non négligeable dans l'intégration religieuse en Haïti, ces auteurs introduisent un positionnement nouveau dans le contexte par rapport au pluralisme religieux, dans le sens d'une rencontre avec les racines culturelles et religieuses des Haïtiens. Ils s'appuient sur la situation d'Haïti durant la décennie 1980 et proposent des perspectives pour l'évangélisation dans la culture haïtienne, en prenant en compte le vodou comme religion, une religion non chrétienne, mais présente et enracinée dans la culture du peuple haïtien. D'ailleurs, Kawas François a publié en 2003, l'ouvrage intitulé *Vaudou et catholicisme en Haïti à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle : des repères pour un dialogue*, où il fournit un certain nombre de données qui témoignent de l'étonnante vitalité du vodou pratiqué par une grande majorité de la population haïtienne, en donnant aussi une explication de ce phénomène de croissance populaire. Un article dans le volume provenait des données statistiques recueillies par un centre de recherche interdisciplinaire à Port-au-Prince (FRANÇOIS, 2003).

Il faut noter que des discours et des pratiques de l'Église catholique relatifs au vodou, depuis le Concordat signé le 28 mars 1860 à Rome entre le Saint-Siège et l'État haïtien jusqu'au Concile Vatican II (1960-1965), révèlent que le vodou a été objet d'exclusion et de répression de la part de l'État et des Églises chrétiennes (notamment de l'Église catholique) (BLOT, 1991). Si l'éradication du vodou figurait parmi des priorités des Églises chrétiennes en Haïti, il n'en reste pas moins que les réflexions théologiques actuelles adoptent un point de vue différent.

L'expression « libération du vodou », avancée par le théologien haïtien Gasner Joint traduit la nécessité d'un changement de paradigme de répression vers un paradigme du pluralisme religieux : dépasser l'esprit de séparation qui alimente l'apostolat de répression ou de combat pour mettre en œuvre une pastorale d'accueil, de dialogue et de réconciliation. Son travail de sept chapitres est une thèse de doctorat publiée sous le titre de *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti* (JOINT, 1999). Les quatre premiers chapitres de sa publication, dans une perspective historico-sociologique et phénoménologique, sont

consacrés à présenter le vodou, à le définir et le situer dans la culture haïtienne. L'auteur fait une étude de l'origine africaine et de l'évolution haïtienne du vodou en observant ses rites et son impact social. Selon lui, il s'agit de comprendre la logique intrinsèque du vodou et sa signification pour ses adeptes, sans chercher à le critiquer. Cette démarche précède l'étude critique du vodou et permet de discerner ce en quoi il résiste et ce en quoi il est favorable au dialogue et à l'évangélisation. En faisant l'esquisse d'une confrontation entre l'Évangile et la culture haïtienne suivant la méthode comparative de la théologie des religions et des autres sciences des religions, son étude permet d'évaluer l'importance du vodou dans l'avenir d'une théologie contextuelle élaborée en Haïti.

Selon une démarche qui est en même temps postcolonialiste, les pratiques religieuses et culturelles du peuple haïtien dans sa diversité historique et socioculturelle sont comprises et reconnues comme processus d'inculturation concrétisant un paradigme du pluralisme religieux. Au sein de ce paradigme du pluralisme religieux de la réflexion haïtienne, il y a lieu de parler d'une théologie de la rencontre. L'attitude fondamentale de cette théologie de la rencontre et du dialogue, est celle du respect de l'autre. C'est ainsi que peut se lire le passage suivant :

*Pour les religions, les Églises et l'Église catholique, l'heure est venue de ne plus dominer culturellement, selon les schémas venus d'ailleurs (Europe, Amérique, Afrique), la population haïtienne telle qu'elle est aujourd'hui. Le test sera le respect de la Constitution, de l'autre et du pauvre (DANROC et FRANÇOIS, 1996, p. 119).*

Leur réflexion explique la transformation de certains éléments des identités afro-descendantes en fonction de la rencontre de l'autre. Gilles Danroc propose de protéger la culture haïtienne à travers le dialogue interreligieux (DANROC, 1991). Il observe, en effet, que le vodou d'Haïti, par sa capacité d'adaptation au contexte, contribue au renforcement du processus de définition des cultures et des identités haïtiennes. Toutefois, étant une religion non chrétienne, il a fait l'objet d'exclusion et de répression de la part de l'État et des Églises chrétiennes – cet état de fait justifie la

reconnaissance officielle de leur contribution à la culture haïtienne comme un facteur important.

De son côté, Laennec Hurbon rejoint ces auteurs en ce qui concerne le paradigme du pluralisme religieux. Il insiste surtout sur la problématique de l'évangélisation chrétienne et catholique (HURBON, 1991b). La réflexion théologique qui en découle présente une articulation libératrice parce qu'elle s'appuie sur la culture haïtienne en prenant en compte la vitalité du vodou au sein d'une grande majorité de la population haïtienne. D'autres réflexions sur les religions en Haïti, antérieures ou actuelles, en dehors des cahiers de la CHR marquent ce changement (PRICE-MARS, 2009 ; FILS-AIMÉ, 2007; BLOT, 2004; FRANÇOIS 2003 ; HURBON, 1987 ; BASTIDE, 1967; VIEUX-CHAUVET, 1960; etc.); elles font intervenir les mutations qui ont influencé sensiblement les pratiques religieuses individuelles et collectives et témoignent d'une compréhension nouvelle de ces cultures.

Les auteurs Denis Verdier, Laennec Hurbon, Gérard M. Laurent, Antoine Adrien, Gilles Danroc, Yves Voltaire et Gabriel Charles dans les quatre premiers cahiers de la CHR, abordent la question du pluralisme religieux. Ils mettent en évidence combien le processus de la formation d'Haïti vient de loin : de la conquête du 5 décembre 1492, qui inclut l'extermination des Autochtones, à l'esclavage et à la traite des Noirs venus du continent africain (CHR 1, 1991).

Concernant les religions de matrices africaines, les réflexions théologiques assument le pluralisme quand elles reconnaissent le vodou comme une religion culturelle dans le contexte haïtien. Compte tenu qu'il n'y a pas eu de recensement depuis longtemps, on évalue que cette religion est pratiquée par 70 % de la population. C'est Gilles Danroc qui insiste le plus sur la question religieuse et plurielle en Haïti (DANROC, 1992). Ses textes dénoncent un flou langagier sur le vodou. Car de nombreux auteurs étrangers, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir les missionnaires et leurs ouailles, ont utilisé le terme « vodou » pour désigner n'importe

quelle pratique indigène, réelle ou supposée et ont accouché de textes qui provoquent une confusion sur ce qui est religieux et sur ce qui ne l'est pas au niveau du vodou. Les textes sur la sorcellerie ou la réalité du *zombi* (mort-vivants) vont souvent dans cette direction. La réflexion haïtienne contenue dans les cahiers de la CHR, loin d'aller en ce sens, accueille l'idée d'une pratique qui joue un rôle culturel et religieux prépondérant dans la population (HURBON, 1991).

Des auteurs tels que Laennec Hurbon, Gilles Danroc et Antoine Adrien tentent de sortir d'une perspective christocentrique; ils ouvrent à une réflexion hors des structures de l'Église catholique. Hurbon l'avait déjà affirmé dans son ouvrage *Dieu dans le vodou haïtien* (HURBON, 1987). Une telle position s'avère possible dans les Églises évangéliques, si on se base sur le travail de Jean Fils-Aimé (FILS-AIMÉ, 2007).

En présentant son analyse historique de la révolte des esclaves en Haïti, dans l'épisode du Bois-Caïman (1791), Gérard Marie Laurent expose les traits des exigences d'une certaine solidarité qui a favorisé la lutte anticolonialiste en Haïti (LAURENT, 1992). Cette solidarité était soudée par un syncrétisme que favorisait le pluralisme religieux :

*La solidarité devient une exigence. Les 200 chefs réunis se soutiendront, car leur sort est lié. La liberté, que l'on désire et pour laquelle on est prêt à se battre, est celle de tous les esclaves; elle doit être générale. La solidarité préconisée renforce l'unité recherchée* (LAURENT, 1992, p. 32).

Selon l'auteur, la révolte des ateliers et les circonstances qui l'entouraient à cette époque, la division de la classe dominante, la rivalité intercolonialiste et le conflit idéologique constituent une référence actuelle dans la réflexion haïtienne. Gérard Marie Laurent aborde la question du pluralisme religieux par le fait que cet événement du Bois-Caïman traite essentiellement du rôle du vodou dans la cohésion du mouvement révolutionnaire.

De même, le fil des idées d'Antoine Adrien permet de percevoir en ses premiers soubresauts la compréhension théologique sur l'île dans le contexte de la révolution contre l'esclavage (ADRIEN, 1992). Son portrait du clergé du Nord, où la révolte a éclaté pour se propager sur toute l'île jusqu'à l'indépendance, expose des traits d'élaboration de l'inculturation des missionnaires qui ont assumé la culture locale. Le paradigme d'inculturation libératrice se dessine en gros plan dans sa réflexion, mais les questions sous-jacentes démontrent la solidarité de ces catholiques avec les révolutionnaires ayant des liens avec le vodou. Toutefois, il déplore et il trouve « assez curieux de constater que l'attitude du clergé colonial, durant la révolte des esclaves en août 1791 dans la Plaine du Nord, n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune recherche systématique » (ADRIEN, 1992). On peut toujours voir le rapport avec les autres pratiques religieuses aussi. Gilles Danroc complétera cette réflexion dans son article : « Les relations catholicisme et vodou à la lumière de Vatican II » (DANROC, 1992).

Les théologiens n'ont pas manqué de souligner à quel point le pouvoir politique utilise le vodou comme facteur de contrôle. Les textes disent aussi combien le vodou représente un facteur d'unité, en référence au Bois-Caïman en 1791 (LAURENT, 1991). Les descriptions du chef suprême Boukman (prêtre du vodou), de *mambo* (prêtresse) et la référence aux *hounfò* (lieu de culte du vodou), dans chaque *lakou*, chaque *bitasyon* (habitation), chaque *demanbre* (répartition), renvoie à l'importance de ce pluralisme religieux dans la réflexion théologique haïtienne. Les vodouisants, qui ont construit une nation noire indépendante en Haïti, ont été longtemps rejetés et dénigrés – car une partie influente de la société haïtienne, s'appuyant sur le christianisme catholique et, par la suite, évangélique (de plusieurs dénominations), leur a refusé la reconnaissance d'avoir été les artisans de l'indépendance d'Haïti. La campagne dite des rejetés a occasionné le massacre d'un nombre important de vodouisants. Dans cette perspective, on comprend pourquoi Jean Price-Mars, Jacques Roumain, Émile Roumer, Pierre Thoby-Marcelin, Claude Brouard, dénonçaient avec véhémence la faiblesse des productions culturelles d'imitation française et valorisaient la mémoire authentique du peuple haïtien dans le



folklore haïtien, la langue créole, la religion du vodou haïtien, dont ils reconnaissent officiellement les origines noires africaines (PRICE-MARS, 2001). Price-Mars plaidait la cause de la pleine reconnaissance et de l'acceptation à part entière de la personnalité collective haïtienne en rappelant à ses compatriotes de l'élite que 90 % des Haïtiens qui ne parlent que le *Kreyòl* et qui pratiquent le vodou à 70% sont aussi les dépositaires et les gardiens des traits culturels du pays.

Pour socialiser le vodou, des vodouisants haïtiens souhaitent participer à plusieurs secteurs, dont l'éducation, et développer, à un niveau plus élevé, leur médecine pour l'intégrer au processus de développement d'Haïti.

En ce sens, les réflexions théologiques en Haïti mettent au cœur du problème le processus d'inculturation libératrice et le postcolonialisme, mais aussi le pluralisme religieux. Car ces trois paradigmes se révèlent également importants et sont liés à la perspective d'un projet pour satisfaire l'aspect conceptuel de la négritude et pour rendre compte de la dimension interreligieuse. Dans la relation théologique entre la foi et la culture en Haïti, l'analyse à partir des trois paradigmes semble pertinente au sein des ouvrages publiés par la CHR.

## TROISIÈME PARTIE COMPARAISON, ANALYSE ET INTERPRÉTATION

### CHAPITRE 7

#### 7.1 Convergences du paradigme de l'inculturation libératrice

##### 7.1.1 L'importance de l'héritage africain

D'abord, on remarque que les cultures afro-brésiliennes et afro-haïtiennes sont présentes au cœur des discours théologiques contenus dans les ouvrages de l'*Atabaque* et de la CHR. Ces discours théologiques épousent les traits caractéristiques de l'afro-descendance qui y occupent une place importante. Comme facteur de cette prépondérance de la culture afro-descendante, la question culturelle est souvent mise au centre des sujets traités au sein d'un Brésil multiculturel et métissé. Il en est de même pour Haïti qui peut présenter un portrait de l'afro-descendance dans les Caraïbes, à côté de la Jamaïque et de certaines petites Antilles. Les Afro-Brésiliens Clovis Cabral et Osvaldo José da Silva ont proposé une optique de la négritude durant la dernière consultation de théologie afro-américaine qui révèle le rôle que la dimension culturelle peut jouer dans la réflexion afro-brésilienne. Cette optique, selon eux, est une façon noire de connaître, de sentir et d'agir (CABRAL, 2004; SILVA, 2004). Leur discours peut trouver un appui dans la réflexion des Afro-Haïtiens Godefroy Midy et William Smarth (MIDY, 1976; SMARTH, 1997). Midy, en proposant des jalons pour une théologie haïtienne indique l'importance de remonter aux racines de cette culture haïtienne. Smarth, de son côté, renforce cette réflexion en soulignant les revendications des Autochtones d'Haïti et d'ailleurs à l'occasion de la conférence du CELAM à Santo Domingo :

*L'apport des groupes ethniques fut d'un grand prix dans la préparation de l'assemblée. Les indigènes du continent et les Afro-Américains de divers pays exprimèrent leur pensée à la fois sur les 500 années d'expropriation, de tortures, de massacres, de viols, d'humiliation de toutes sortes dont ils sont l'objet depuis 1492. Ils réclamèrent en face de leur marginalisation dans l'Église d'aujourd'hui, le droit à leur identité, à leur culture, à leur religion (SMARTH, 1996, p. 63-64).*

Cette recherche a conduit au constat que l'aspect culturel constitue l'un des pôles de la réflexion théologique de cette diaspora africaine parce que les Africaines et les Africains qui sont arrivés au Brésil et en Haïti ont apporté leurs cultures qui se sont mélangées à tant d'autres cultures présentes dans le Nouveau Monde (HOFFMANN, 1990; ATABAQUE 3, 2004). De plus, cette première convergence permet de comprendre pourquoi la lutte afro-américaine, afin de maintenir leurs identités, est un fait que les auteurs et les militants de la cause noire évoquent souvent en faisant référence à leurs ancêtres africains dans le but de rappeler l'importance ou l'urgence de sauvegarder l'héritage culturel comme esprit d'interprétation.

### 7.1.2 L'emploi de termes liés à la question des Noirs

Ensuite, les expressions de l'inculturation libératrice dans les textes de l'*Atabaque* et de la CHR convergent vers l'afro-descendance. Les Afro-Brésiliens utilisent les termes *Negro/Negra* (SILVA, 1994; SOARES, 1999; SOUSA JUNIOR, 2004; SANTOS 2004) et les Afro-Haïtiens se reconnaissent *Nèg/Nègès Dayiti* (HURBON, 1991; OCCIDENT, 1997; DÉJEAN, 1999; REGIS, 1999). La convergence se trouve dans le fait que ces réflexions, à partir des termes *Negro/Negra* et *Nèg/Nègès Dayiti*, s'inscrivent dans l'esprit de la communauté noire à laquelle les courants théologiques afro-brésiliens et haïtiens appartiennent. En ce sens, quand les Afro-Brésiliens parlent de la réalité du *quilombo*, ce terme se rapproche de la réalité du *lakou* qui inspire le réseau social et la vie quotidienne en Haïti. Ce type d'organisation sociale au Brésil (*quilombo*) et en Haïti (*lakou*) apparaît dans les discours théologiques comme une culture qui se perpétue dans les deux pays depuis l'arrivée des Africains rendus esclaves dans les Caraïbes et sur le continent américain durant la colonisation. Cette culture noire est définie dans les deux contextes comme la manière afro-américaine d'être. Pour décrire cette façon d'être, l'auteur afro-brésilien Wilson Caetano de Sousa Junior emploie des expressions, comme « culture noire, race noire, négritude, etc. » (SOUSA JUNIOR, 2004). En Haïti, dans les textes de la CHR, les expressions suivantes ont été décelées : « racines de la négritude, *Ayiti toma*, etc. » (DANROC, 1997).

### 7.1.3 La question linguistique

Les auteurs, dans les deux contextes, traitent de la question linguistique. Le fait que cette question du *yoruba* et du *kreyol* ait été posée dans les deux contextes est un point de convergence. Ce fait se justifie parce que les Afro-Brésiliens comme les Afro-Haïtiens ont dû faire face à une langue coloniale, le portugais et le français. Les expressions en *yoruba* nourrissent souvent les réflexions afro-brésiliennes. Cette pratique d'en inclure dans les textes de certains auteurs est devenue l'une des caractéristiques des théologies afro-brésiliennes. Dans l'extrait suivant, Wilson Caetano de Sousa Junior écrit sur la mythologie des *orixás* africains en portugais, tout en employant des expressions en *yoruba* :

*Maintenant, c'était prêt, **Oduduwa** avait terminé de fonder le berceau de l'humanité, la ville sacrée de **Ilè Ifé**, il suffisait maintenant d'entrer avec son peuple et les autres **orixàs** et guerriers. Le premier qui est arrivé fut **Exu**, le messager, après **Ogun** est venu, **Oxossi** et **Orumilà**, le devin, suivi par les autres **orixàs** (SOUSA JUNIOR, 2004, p. 81)<sup>90</sup>.*

L'Afro-Haïtien Jean-Claude Bajoux traduit cette problématique linguistique dans le cahier numéro onze de la CHR de la manière suivante:

*Le caractère dichotomique de la société haïtienne, exprimé en termes spatiaux, citadins/habitants, en termes religieux, christianisme/vodou, en termes ethniques, noirs/mulâtres, s'enracine dans une situation linguistique qui ne laisse aucune marge à aucun choix, une fracture linguistique, entre un idiome vernaculaire, inchoatif et sans écriture, et un idiome officiel ayant sa cohésion et son histoire, avec un degré de valorisation porté à son plus haut point, seul moyen de communication avec l'extérieur (BAJEUX, 1999, p. 61).*

Cette analyse a permis de voir que le questionnement linguistique se fait dans un processus d'écriture solidaire. Parfois, l'intervention des auteurs relève d'une plainte, comme le souligne William Smarth qui accuse « un manque d'inculturation de l'évangile en Haïti, par la complaisance des acteurs liturgiques envers les préjugés

<sup>90</sup> « *Agora, estava pronto, **Oduduwa** havia acabado de fundar o berço da humanidade, a cidade sagrada de **Ilè Ifé**, bastava agora entrar com seu povo, os demais **orixàs** e guerreiros. O primeiro a chegar foi **Exu**, o mensageiro, depois veio **Ogun**, **Oxossi** e **Orumilà**, o adivinho, seguido dos demais **orixàs**.* » Les expressions en *yoruba* sont soulignées par nous.

sociaux de ceux qui pensent qu'à l'église on doit parler français, dans ce pays où la langue réelle est le créole » (SMARTH, 1997, p. 80).

## **7.2 Convergences du paradigme postcolonialiste ou anticolonialiste**

En ce qui concerne le postcolonialisme la perspective féministe constitue un point de convergence. Comme on pouvait le voir, la question féministe prend sa place dans la réflexion afro-brésilienne et haïtienne. L'approche féministe, en mettant en évidence la lutte des femmes, porte également les revendications de justice envers les femmes noires. Cette démarche rejoint le postcolonialisme des afro-descendants dans leur combat contre un système établi.

### **7.2.1 Un combat contre un système établi**

Un facteur commun des théologies afro-américaines du Brésil et d'Haïti semble être l'élément sociopolitique, dans le sens d'un combat contre un système établi, inspiré par des revendications antiesclavagistes. Celles-ci réfèrent à la lutte des afro-descendants et à leur résistance contre ce que des auteurs de l'*Atabaque* et de la CHR considèrent comme les conséquences de la période de l'esclavage qui oppriment encore des Noirs et empêchent leur pleine émancipation. La population noire, dans ces deux contextes étudiés, assume une volonté d'autodétermination par rapport aux conséquences passées et actuelles de la colonisation. Pour eux, la configuration d'une lutte anticolonialiste est prioritaire. L'Afro-féministe Sonia Querino dos Santos l'exprime en ces termes :

*La lutte quotidienne pour une vie digne en Amérique latine et dans les Caraïbes est marquée par la présence des femmes guerrières, qui, dans la constitution des communautés de fugitifs de toute l'Amérique coloniale, étaient indispensables pour le ravitaillement et le travail agricole, ainsi que pour la confection des vêtements et des ustensiles. Quelques-unes furent des chefs de quilombos, Felipa Maria Aranha, dans la région amazonienne. Et, dans certains mocambos, elles assumaient la fonction religieuse et/ou politique de premier plan, comme Aqualtune, Tereza reine du Quilombo de*

*Quariterê, dans le Mato Grosso, Zeferina du Quilombo Urubu dans la Bahia* (SANTOS, 2004, p. 30)<sup>91</sup>.

Elle envisage cette relecture historique importante comme une récupération de la mémoire perdue. Selon elle et selon Sylvia Regina de Lima e Silva, cela renforce le rôle des femmes dans leur attitude féministe et dans la démarche postcolonialiste (SILVA, 1994). Au sein de ces deux contextes, les auteures mènent aussi cette lutte dans les études des structures de la colonisation et de la néo-colonisation ou postcolonisation. Leurs études permettent de soutenir que ce n'est pas une coïncidence si, dans cette optique, mais de façon différente, les Noirs ont été pratiquement exclus du partage des richesses. Au Brésil, cette oppression est caractérisée par l'action des colons et de leurs descendants; en Haïti, où une guerre a abouti à l'expulsion des colonisateurs, cette oppression vient des Afro-descendants eux-mêmes qui ont accédé à la tête du pays où découlent des actions politico-économiques imposées à la suite de l'émancipation :

*Après la création de l'État haïtien en 1804, une ère nouvelle ne s'instaura pas réellement en Haïti. Les généraux et officiers de l'armée et les anciens libres accaparèrent la majeure partie des terres et voulurent embrigader les paysans pour les cultiver, afin de perpétuer la grande plantation coloniale. En 1822, à la fois pour parer à un retour des Français et pour avoir plus de terres, l'armée haïtienne envahit la République dominicaine. Celle-ci se libère de cette domination étrangère le 27 février 1844. Cette occupation n'apporte aucun changement à la situation économique de la jeune nation. D'autre part, au lendemain de l'indépendance, la France exige d'Haïti le paiement d'une dette de cent cinquante millions de francs en compensation des biens des colons. Étrange dette qui est à l'origine du filon d'or qu'on veut faire payer au pays du Tiers-Monde ! Quand Haïti s'en acquitte vers 1884, elle a les reins cassés économiquement (VOLTAIRE, 1992, p. 26).*

---

<sup>91</sup> « *A luta cotidiana por vida digna na América Latina e Caribe é marcada pela presença de mulheres guerreiras, que na constituição das comunidades de fugitivos de toda a América colonial, eram indispensáveis na provisão de alimentos ; no trabalho agrícola, na confecção de roupas e utensílios. Algumas, chegaram a ser chefas de Quilombos, Felipa Maria Aranha, na região amazônica. E, em alguns Mocambos assumiam a função religiosa e/ou política de destaque, como Aqualtune, Tereza rainha do Quilombo de Quariterê, em Mato Grosso, Zeferina do Quilombo Urubu na Bahia. »*

### 7.2.2 Une lutte pour la citoyenneté à part entière

Pour les Afro-Brésiliens, la pleine émancipation de la situation d'oppression et de pauvreté passe par des actions positives, principalement dans le domaine de l'éducation. Et quand ils jouent la carte de ces actions, ils affichent une démarche postcolonialiste en incluant l'élément socio-politique dans leur quête de pleine libération. En ce sens, leur démarche converge vers celle des Afro-Haïtiens qui développent des réflexions où la quête de la libération constitue le leitmotiv. Les récentes lois promulguées et la politique des quotas raciaux adoptés au Brésil représentent une manière d'affronter le pouvoir colonisateur. La loi 10 639, adopté le 9 janvier 2003, fait du 20 novembre la journée de la conscience noire au Brésil. Les mouvements sociaux afro-brésiliens ont influencé politiquement la vie nationale dès le XXe siècle au Brésil et présentent au centre de leur objectif la lutte pour la *cidadania*, c'est-à-dire pour la citoyenneté brésilienne à part entière pour les Afro-descendants, la pleine citoyenneté, en opposition à la situation de citoyen de seconde catégorie. La contestation fait partie des instruments utilisés dans cette lutte; en ce sens, la résistance est un thème incontournable dans la réflexion des Afro-descendants, comme l'affirme Clovis Moura:

*Pendant l'esclavage, le Noir a transformé non seulement sa religion, mais toutes les formes de ses cultures en une culture de résistance sociale. Cette culture de résistance, qui semble se marier au sein de la culture dominante, a joué, durant l'esclavage (et aujourd'hui encore), un rôle de résistance sociale, qui, maintes fois, échappe à ses propres agents, une fonction de réserve contre la culture des oppresseurs (MOURA, 1989, p. 34)<sup>92</sup>.*

Comme celle des Afro-Brésiliens, l'attitude postcolonialiste afro-haïtienne se trouve aussi dans la quête de l'éducation des Afro-Haïtiens. L'analyse du contenu de la CHR, au chapitre 6, a fait remarquer que le sujet de l'éducation en Haïti, surtout à partir des réformes de 1982 et du « Projet d'élaboration du plan national d'éducation 2004 », est au centre de la démarche postcolonialiste de changement. D'ailleurs, le

---

<sup>92</sup> « Durante a escravidão o negro transformou não apenas a sua religião, mas todos os padrões das suas culturas em uma cultura de resistência social. Essa cultura de resistência, que parece se amalgamar no seio da cultura dominante, no entanto desempenhou durante a escravidão (como desempenha até hoje) um papel de resistência social que muitas vezes escapa aos seus próprios agentes, uma função de resguardo contra a cultura dos opressores. »

dernier cahier s'intitule « Éduquer pour changer, changer pour éduquer » (CHR 11, 1999). Les neuf auteurs de cette publication soulèvent des points qui rejoignent les objectifs des Afro-Brésiliens dans des discours postcolonialistes et antiesclavagistes concernant les appauvris et les exploités selon une perspective de libération. Cette réflexion afro-américaine, dès lors, épouse le mouvement noir qui ne se limite pas seulement à ces deux pays, mais s'étend à d'autres contextes latino-américains ou africains.

### 7.2.3 Peu de moyens, force dans la solidarité

Le projet postcolonialiste des Afro-Brésiliens a en commun, avec la démarche afro-haïtienne, l'action réalisée solidairement en *mutirão* (Brésil) et *kombit* (Haïti). En effet, le mouvement solidaire de libération manifeste un processus de solidarité entre les victimes permanentes du racisme explicite et implicite (MOURA, 2004). Dans les deux contextes, le refus du racisme antinoir se trouve configuré. Cette attitude, au Brésil, est fondamentale, selon Antonio Aparecido da Silva, car la discrimination raciale qui sévit dans le contexte brésilien produit aussi l'exclusion sociale et religieuse (SILVA, 2004). Comme les Noirs sont majoritaires en Haïti, ce refus de la discrimination prend plutôt la forme, dans les textes publiés par la CHR, d'une lutte pour la justice et la paix qui fut le thème principal d'un cahier en particulier, mais qui traverse tous les sujets traités (CHR 9, 1998). C'est dans cet ordre du refus de la discrimination antinoire qu'on peut faire référence à Abdias do Nascimento qui, comme auteur et militant, a apporté sa contribution pour rendre dynamique la conscience de la négritude chez les Afro-Brésiliens. Il l'a fait en promouvant la lutte contre la discrimination raciale, en créant, entre autres choses, le journal *Quilombo*. De plus, il a fondé en 1944 le Théâtre expérimental du Noir, à propos duquel Clovis Moura dit ceci:

*En fondant le Théâtre expérimental du Noir en 1944, j'ai prétendu organiser un type d'action qui ait un sens culturel, une valeur artistique et une fonction sociale. Au commencement, il y avait l'urgente nécessité de sauvegarder la culture noire et ses valeurs, violées, niées, opprimées et défigurées. Après que l'esclavage fut liquidé légalement, c'est l'héritage culturel qui offrait une contre-épreuve du racisme, celui-ci niant l'identité spirituelle de la race*



*noire, sa culture millénaire. Le Noir lui-même avait perdu la notion de son passé* (MOURA, 1989, p. 84)<sup>93</sup>.

### 7.3 Convergences du paradigme du pluralisme religieux

#### 7.3.1 Reconnaissance des forces des religions de matrices africaines

Un autre aspect sous lequel on retrouve des convergences entre le Brésil et Haïti concerne les religions de matrices africaines. Le candomblé du Brésil et le vodou haïtien sont deux religions afro-américaines que les Noirs ont constituées à partir de leur héritage culturel africain selon les circonstances sociohistoriques de chaque colonie. Le Brésil colonial était relié au Portugal et la moitié de l'île d'Haïti était colonisée par la France. Les auteurs de l'Atabaque et de la CHR prennent acte que le candomblé et le vodou marquent la rencontre de religions africaines avec le catholicisme dans le contexte esclavagiste depuis le XVI<sup>e</sup> siècle (ATABAQUE 3, 2004; CHR 1, 1991). Antonio Aparecido da Silva y voit même un lieu de rencontre et de dialogue pour systématiser des expériences de foi des hommes et des femmes noires, pour sauvegarder leur esprit de résistance (SILVA, 1997). Il signale que les pratiques pluri-religieuses des descendants d'Africains sont la ratification du pluralisme religieux dans la théologie afro-américaine. À cet effet, il propose trois tâches à accomplir pour mettre en évidence ce qu'il considère comme une richesse afro-américaine de la créativité afro-religieuse en diaspora et dans le contexte brésilien (SILVA, 2004, p. 76-77). Dans la même perspective, un texte de Gilles Danroc et François Kawas soutient aussi qu'une théologie du pluralisme religieux dans la lignée des Afro-descendants doit mettre en évidence la rencontre (DANROC et FRANÇOIS, 1997). Ils insistent sur le dialogue interreligieux entre l'Église catholique et le Vodou pour que la société haïtienne progresse. Cette rencontre, pensent-ils, peut leur permettre de s'enrichir mutuellement. Les questions que cette démarche soulève, cependant, viennent du fait que les critères de ce dialogue

<sup>93</sup> « *Fundando o Teatro Experimental do Negro (TEN) em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social. De início havia a necessidade urgente do resgate da cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados. Depois de liquidada legalmente a escravidão, a herança cultural é que ofereceria a contraprova do racismo, negador da identidade espiritual da raça negra, de sua cultura de milênios. O próprio negro havia perdido a noção de seu passado.* »

interreligieux qui garantit la rencontre sont « définis dans une perspective de théologie catholique » (DANROC et FRANÇOIS, 1997, p. 123).

### **7.3.2 Le pluralisme religieux comme lieu de l'expression identitaire**

Elles sont nombreuses, les expressions qui configurent le pluralisme religieux auquel les auteurs se réfèrent dans les textes de l'*Atabaque* et de la CHR. Ces expressions traduisent l'intention de ces auteurs qui se proposent de démontrer que le dialogue avec les religions de matrices africaines est une pratique courante parmi les Afro-descendants. Plusieurs recherches ont montré que les Afro-Américains considèrent ces religions venues d'Afrique comme la manifestation d'une religion noire. Ainsi, dans les *terreiro de candomblé* comme dans les *houmfo* du vodou, l'*Axé – Terre Mère* ou le rapport avec les êtres et la nature va être reconnu comme un héritage religieux africain dans les deux contextes (ATABAQUE 3, 2004; CHR 2, 1991). Cette constatation a pour conséquence, dans les deux réflexions, une attitude d'ouverture à l'autre, de rapprochement et de respect des cultes afro-brésiliens et afro-haïtiens.

### **7.3.3 Le pluralisme religieux comme lieu de résistance**

La persécution des religions des Noirs et leur résistance contre cette persécution sont traitées en termes de pluralisme religieux. Ces thèmes occupent un espace considérable dans les deux contextes (ATABAQUE 2, 1997; CHR 2, 1991). Selon Carlos Moura, il est incontestable que les caractéristiques pluriraciales et pluriethniques du Brésil favorisent cette démarche et cette attitude (MOURA, 2004). Pour ce qui est d'Haïti, les auteurs parlent du culte des ancêtres comme des racines culturelles afro-haïtiennes qui sont plus proches des religions de matrices africaines. Dans les deux contextes, une théologie plurielle qui tient compte de la mémoire des ancêtres fut envisagée par plusieurs auteurs (FRISOTTI, 1999 ; FILS-AIMÉ, 2004). L'Afro-Brésilien Clovis Cabral retient que les militants du mouvement noir comme les théologiens agissent et écrivent souvent en se référant à l'esprit des ancêtres, à l'esprit des populations noires (CABRAL, 2004).

#### 7.4 Convergences dans la pratique de la foi

Le caractère secondaire de la conceptualisation théologique s'applique autant à la théologie afro-brésilienne qu'à la théologie haïtienne, en partie en raison du fait que les expériences spirituelles et la pratique de la foi ont précédé l'élaboration des grands thèmes. En effet, avant que les théologiens commencent à parler de *teologia negra* au Brésil durant la décennie de 1980, le mouvement noir existait depuis 1930, les Afro-descendants s'organisant depuis la période esclavagiste (1500-1888). La pratique inspirée par la conscience noire était déjà à l'ordre du jour quand les premières communications entrèrent pleinement dans le débat dans les ateliers de théologie afro-américaine. Pour souligner le caractère pratique de la théologie afro-américaine au Brésil, Antonio Aparecido da Silva parle du parcours effectué par les communautés noires, lequel a produit une réflexion théologique émergeant du vivre ensemble de ces communautés :

*Le chemin parcouru par les communautés noires durant ces années (les décennies de 1980 et 1990) a produit des réflexions qui expriment de profondes sensibilités théologiques. La réalité des communautés, analysée par les diverses sciences, ne pouvait ne pas être contemplée aussi à la lumière de la foi. Il ne pouvait en être autrement, puisque la communauté noire se caractérise par sa profonde dimension religieuse et par sa pratique de la foi. Le résultat de cette réflexion à la lumière de la foi est que, chaque fois, la théologie s'affirme comme une théologie afro-américaine. Une réflexion théologique qui émerge du vivre ensemble de la communauté. Il s'agit alors, avant tout, d'une lecture attentive capable de percevoir la présence de Dieu dans la dure histoire du peuple noir (SILVA, 1997, p. 72)<sup>94</sup>.*

En Haïti, le travail réflexif sur la foi chrétienne se réalisa dans les séminaires et les maisons de formation des religieux depuis le concordat de 1860, bien avant que

---

<sup>94</sup> « *O caminho percorrido pelas comunidades negras nestes anos produziu reflexoes que expressam profundas sensibilidades teologicas. A realidade das comunidades, analisadas pelas diversas ciencias, nao poderia deixar de ser contemplada também à luz da fé. Nem poderia ser diferente, uma vez que a comunidade negra se caracteriza pela sua profunda dimensao religiosa e pela sua pratica de fé. O resultado desta reflexao à luz da fé constitui o que cada vez mais se firma como Teologia Afro-americana. Uma reflexao teologica que emerge da vivencia da comunidade. Portanto trata-se, antes de tudo, de uma leitura atenta capaz de perceber a presença de Deus na dura historia do povo negro.* »

certaines théologiens commencèrent à s'interroger sur les jalons d'une théologie haïtienne (MIDY, 1976).

Toutefois, si l'aspect conceptuel n'est pas le plus important dans les pensées afro-brésilienne et haïtienne, il n'en reste pas moins que l'élaboration qui suit un parcours d'évolution se fait en se structurant de plus en plus. Antonio Aparecido da Silva prévoit cette évolution en fonction du recul du racisme :

*La systématisation de la théologie dans la perspective afro-américaine est récente. Certainement pas pour d'autres motifs que celui du fait que la communauté noire était totalement dépourvue des instruments conventionnels d'élaboration théologique. Il suffit de se rappeler qu'au Brésil, où la population noire est d'origine noire à 43%, seul un petit nombre de Noirs réussit, jusqu'à il y a quelques décennies, à percer la barrière du racisme et à être accepté dans les séminaires. Dans les autres pays de l'Amérique latine, en général, les traitements n'étaient pas si différents (SILVA, 1997, p. 62)<sup>95</sup>.*

---

<sup>95</sup> « É recente a sistematização da teologia na perspectiva afro-americana de forma mais apropriada. Certamente não por outros motivos, senão pelo fato de que a comunidade negra era totalmente desprovida dos instrumentos convencionais de elaboração teológica. Basta lembrar que no Brasil, onde a população negra de origem próxima negra somam 43%, até poucas décadas atrás, os poucos negros que conseguiram furar a barreira do racismo eram aceitos com dificuldades nos seminários. Nos demais países da América latina, em geral, os procedimentos não foram diferentes. »

## CHAPITRE 8 : Des divergences

Les points de convergence entre le Brésil et Haïti renforcent la pertinence des théologies noires. Dans la pensée des théologiens afro-descendants, on peut reconnaître un même lieu de résistance contre le colonialisme et le système esclavagiste ainsi qu'un rejet du racisme antinoir à travers la reconnaissance de leurs traditions culturelles et religieuses. Si leur pratique de la foi chrétienne constitue une référence de base, si l'écriture solidaire des militants est un gage de leur afro-descendance, la comparaison des deux approches, cependant, fait émerger des aspects divergents qui rendent spécifiques leur production réflexive. Ces points éloignés viennent poser un défi et remettre en question toute démarche de rapprochement entre ces deux théologies.

### 8.1 *Abolição da escravidão* (1888) versus indépendance politique (1804)

Des divergences historiques entre l'élaboration théologique afro-brésilienne et haïtienne constituent une marque d'influence dans leur compréhension. L'attitude postcolonialiste ou anticolonialiste afro-brésilienne est une démarche sociopolitique surtout ancrée dans la promotion des actions positives qui consistent à favoriser l'insertion des Noirs en situation relativement minoritaire dans une société multiculturelle. Il n'en va pas de même pour Haïti, où les Noirs sont en situation majoritaire et où l'attitude postcolonialiste va dans la direction de la sauvegarde des racines historiques en vue de motiver des changements dans une société de Noirs. C'est encore une démarche sociopolitique, mais la nuance réside dans le fait que les auteurs en Haïti ne jugent pas nécessaire de mettre en relief la raison culturelle.

Dans les textes des publications étudiées, les données historiques révèlent des parcours qui influencent différemment les deux réflexions. Les Afro-Brésiliens qui écrivent ces théologies ne se sentent pas motivés par l'acte de l'indépendance du pays (7 septembre 1822), acte qu'ils abandonnent au profit de celui de la déclaration de l'abolition de l'esclavage survenue soixante-six ans plus tard (13 mai 1888), tandis que le processus d'indépendance de l'île d'Haïti motive les réflexions haïtiennes (1<sup>er</sup>

janvier 1804). Les deux contextes n'ont pas suivi les mêmes voies de dépassement de toute l'humiliation subie dans le contact des Afro-descendants avec les colonisateurs. Les Afro-Brésiliens maintiennent les références du projet politique du *quilombo*, tandis que la situation en Haïti a changé dans le sens où les anciens esclaves ont pris la place des maîtres. Cela permet une production théologique qui varie selon les défis divergents qui s'érigent. Dans les théologies afro-américaines du Brésil et d'Haïti, la situation à dénoncer varie ostensiblement, ce qui entraîne des stratégies différentes ou divergentes pour affronter le pouvoir colonisateur. Ce sont aussi des divergences contextuelles, car si les théologies développées par les Afro-Américains au Brésil et en Haïti font face à des questions communes, il n'en reste pas moins que les Afro-descendants dans l'un ou l'autre contexte ont assimilé l'expérience noire en diaspora de façon différente.

## **8.2 *Teologia Negra* versus théologie haïtienne**

Cette étude a permis d'affirmer que la théologie afro-brésilienne et la théologie haïtienne sont deux manières distinctes de faire de la théologie noire en contexte afro-américain. Contrairement au Brésil où les réflexions sont passées de la question identitaire noire durant la décennie de 1980 aux questions des racines culturelles durant celle de 1990, le terme « théologies noires » proprement dit n'est pas utilisé dans les réflexions théologiques des Noirs d'Haïti, même si les textes publiés par la CHR ne laissent aucun doute sur les points de convergence entre les deux discours. En se considérant de *raça negra*, les théologies afro-brésiliennes se dénomment théologie noire (*teologia negra*), tandis que la réflexion haïtienne en théologie s'apparente au courant de la théologie de la libération en Amérique latine. Dans les textes de l'*Atabaque*, l'afro-descendance se comprend dans les termes *Negro/Negra* appartenant à la communauté noire, avec une nuance face à la théologie de la libération en Amérique latine et dans les Caraïbes. Si les théologies afro-américaines au Brésil et en Haïti passent aussi par le chemin de l'autocritique de la théologie chrétienne et de la théologie de la libération, la lecture engagée et le discours de la cause des Noirs se construisent différemment. En réalité, le positionnement politique de ces théologies fait la promotion de cette cause par leur

capacité à résister. Les textes révèlent que ce qui s'appelle le mouvement noir est plus une nécessité d'affirmation au Brésil qu'en Haïti.

La particularité de la théologie afro-brésilienne, c'est sa façon d'être une théologie noire, c'est-à-dire une lecture attentive capable de percevoir la présence de Dieu dans la dure histoire du peuple noir (SILVA, 1997). Car, ce qui paraît le plus dans cette réflexion, c'est la recherche d'une conscience noire qui imprègne toute la production théologique. Comme il a été dit dans l'exposé de la méthodologie de recherche, avant d'être déductive, la pensée afro-américaine, dans les deux contextes, est inductive. On met l'accent sur les catégories qui ressortent de la pratique.

La particularité de la théologie haïtienne, c'est la poursuite d'une libération dans l'ordre politique et socioculturel. On entend par théologie haïtienne une réflexion sur la pratique de la foi dans la perspective des Haïtiens. Cette réflexion est faite à partir de la réalité concrète d'Haïti et établit la relation entre la foi et la culture. Les contenus étudiés dans les cahiers de la CHR ne laissent aucun doute sur l'effort des chercheurs haïtiens en théologie d'introduire une sensibilité haïtienne à l'empreinte du *Nèg/Nègès Dayiti*. Cette théologie haïtienne contribue, par son héritage africain, à inspirer le christianisme latino-américain.

### **8.3 Diversité versus centralisation**

Les théologies afro-brésiliennes et haïtiennes font référence à des réalités géographiques différentes. Au Brésil, on travaille déjà dans la diversité et la décentralisation en raison de la vastitude du territoire, tandis qu'en Haïti, l'effort de promotion d'une théologie est centralisé. De plus, les deux millions de kilomètres carrés du Brésil ne sont pas comparables aux vingt-sept mille deux cent cinquante kilomètres carrés d'Haïti. Les conséquences de ces divergences pour les théologies développées résident dans le niveau de difficulté d'accès aux régions. Compte tenu de la dimension du pays, une circulation d'idées dans l'un ou l'autre contexte ne se fait pas de façon identique. La question raciale, par exemple, comme dénonciation du racisme et attitude d'une conscience noire passe par des influences variées

attribuables à la multiplicité des racines culturelles. Si au Brésil, les Noirs ont été pratiquement exclus par des Blancs du partage des richesses, en Haïti, cette exclusion a été opérée par d'autres Noirs ayant accédé au pouvoir sociopolitique. De plus, le Brésil constitue le deuxième pays au monde après le Nigéria à avoir une population d'environ 80 millions d'Afro-descendants (Noirs et Métis), tandis qu'Haïti ne compte qu'environ neuf millions d'habitants.

Cette diversité et cette centralisation ont une influence sur les discours. En effet, il est important de remarquer que les textes de l'*Atabaque* ont été produits et édités durant une longue période, soit de 1986 à 2004. En réalité, la gestation s'est faite dès le début de la décennie de 1980, en lien avec des événements continentaux, comme la rencontre afro-américaine de 1979 en Colombie, et à l'occasion des rassemblements de 1980 à 1985 au Brésil qui ont précédé la commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage en 1988. De leur côté, les textes produits par la CHR ont été édités durant la décennie de 1990. La préparation s'est faite surtout pendant les années 1980, dans la foulée d'un mouvement de contestation et de changement, *Ayiti libere*, inspiré en partie par la théologie de la libération et d'autres courants politiques qui ont abouti au renversement du régime dictatorial installé de 1957 à 1986.

#### **8.4 Approche critique versus dialogue timide**

Les expressions du pluralisme religieux dans les textes de l'*Atabaque* et dans les textes de la CHR présentent des divergences de forme. Les théologiens afro-brésiliens et chrétiens qui écrivent sur les religions de matrices africaines soutiennent le dialogue interreligieux et s'identifient à la mouvance afro-descendante de ces religions sur un pied d'égalité avec la théologie chrétienne, tandis que les auteurs haïtiens et chrétiens mettent en valeur le dialogue interreligieux et l'annonce du message évangélique. Gilles Danroc et François Kawas, par exemple, critiquent le manque d'ouverture de l'Église d'Haïti et de la théologie officielle, mais assument la perspective d'une théologie des pierres d'attente qui est très critiquée par la théologie



noire africaine, en raison de la subordination des religions traditionnelles qu'elle suppose :

*[L']on peut affirmer que le vodou offre des pistes intéressantes pour la réflexion théologique et des lieux de dialogue avec la foi chrétienne qui malheureusement ne sont pas encore utilisés à fond dans l'Église d'Haïti. Il est donc, comme toute religion, médiation du Royaume de Dieu dans l'histoire, même si la théologie officielle affirme la normativité de la médiation de l'Église catholique. Il est un lieu théologique, c'est-à-dire que l'Esprit du ressuscité y est à l'œuvre aujourd'hui. Il est une « voie de salut » associée au Mystère pascal du Christ, « d'une façon que Dieu connaît ». [...] Dans cette perspective, le vodou a sa consistance théologique propre et ne peut qu'offrir des pierres d'attente à l'Église catholique pour son travail d'évangélisation. Il est partenaire dans un dialogue où les interlocuteurs sont appelés à s'enrichir mutuellement; dialogue dont nous avons déjà défini les critères dans une perspective théologique. Le vodou devra définir les siens (DANROC et FRANÇOIS, 1996, p. 123).*

De cette approche émerge une proposition de dialogue qui peut mener à l'inculturation. Cependant, cela représente un pas timide face à la critique que soutiennent les théologiens afro-brésiliens et qui résulte dans la reconnaissance des religions de matrices africaines. Effectivement, dans la théologie afro-brésilienne, ce progrès est manifeste. Antonio Aparecido da Silva, par exemple, soulève la question de la légitimité de la théologie noire par rapport au pluralisme religieux :

*Une première tâche qui s'impose quand l'objectif c'est de tenter une « théologie du pluralisme religieux », c'est le dépassement des préjugés récurrents qui soutiennent encore les asymétries entre les formes religieuses. La suprématie du christianisme en Occident lui a donné arbitrairement la condition d'unique producteur et élaborateur d'une théologie légitime. En d'autres mots, cela signifie que l'opresseur, en plus de privatiser pour soi les biens matériels, a privatisé aussi les biens symboliques. Ainsi, selon la conception dominante, il n'y a pas de vraie théologie en dehors du christianisme (SILVA, 2004, p. 76)<sup>96</sup>.*

---

<sup>96</sup> « Uma primeira tarefa que se impoe quando o objetivo é intentar uma "teologia do pluralismo religioso", é a superação dos preconceitos remanescentes e ainda sustentadores das assimetrias entre as formas religiosas. A supremacia do cristianismo no ocidente, deu-lhe arbitrariamente a condição de unico produtor e elaborador de legitima teologia. Em outras palavras, isto significa que o dominador, além de privatizar para si os bens materiais, privatizou também os bens simbolicos. Assim de accordo com a concepção dominante, fora do cristianismo nao ha verdadeira teologia. »

Le *candomblé* du Brésil et le vodou d'Haïti s'inscrivent de manières différentes dans les contextes. Si les deux formes portent la même renommée de « religion noire » venue d'Afrique, leurs pratiques respectives n'indiquent pas le même registre de créativité afro-religieuse en diaspora; car ils ne se sont pas développés dans des conditions identiques.

## CHAPITRE 9 : Analyse et interprétations des résultats obtenus

L'analyse et l'interprétation des convergences et des divergences relevées dans les deux expressions théologiques des Noirs (Brésil versus Haïti) à partir de trois paradigmes (l'inculturation libératrice, le pluralisme religieux et le postcolonialisme) permettent d'évaluer les hypothèses soulevées.

### 9.1 De l'hypothèse numéro 1

*Les théologies afro-brésiliennes sont plus « culturalisées », tandis que les théologies afro-américaines en Haïti sont plus « politisées ».*

L'analyse du contenu de l'*Atabaque* et de la CHR permet tout au plus de nuancer cette hypothèse, qui ne peut pas être confirmée telle quelle. En effet, il est possible d'affirmer que l'aspect culturel prend une grande place dans la théologie afro-américaine au Brésil parce qu'un grand nombre de thèmes développés convergent vers cette tendance culturelle quand les auteurs parlent d'afro-descendance et de l'héritage africain, de *raça negra*, d'inculturation, de *quilombo*, de communauté noire, etc. Cependant, leur démarche est tout aussi « politisée » si on tient compte des actions positives que ces thèmes sous-tendent et soutiennent. Leurs activités liées au mouvement noir vont dans la direction politique d'un changement de la société brésilienne en faveur des Afro-Brésiliens. Il s'agit là d'une démarche politique. Ainsi, l'hypothèse peut être validée de la manière suivante : la réflexion théologique afro-brésilienne est « culturalisée », mais avec une connotation politique, car il n'est question seulement de densité et d'intensité.

Par ailleurs, les recherches ont permis de découvrir que cette insistance sur la culture afro-brésilienne est non seulement une particularité de ces théologies noires, mais aussi qu'elle constitue la différence de ces théologies afro-américaines au Brésil par rapport à la théologie de la libération en Amérique latine. Nos lectures prouvent que cette distance presque absente dans la réflexion haïtienne est accentuée dans la réflexion afro-brésilienne.

En effet, dans la réflexion théologique haïtienne, la démarche politique est au centre des activités apparentées à une démarche de théologie de la libération. La pléiade des auteurs qui ont fait l'objet de notre étude tend vers une réflexion libératrice dans une attitude de lutte contre la pauvreté et l'oppression colonisatrice. Le thème « Haïti libérée » est l'un des aspects de base de leurs écrits. Pourtant, l'aspect culturel qui n'apparaît pas avec insistance n'est pas absent, car on peut remarquer une valorisation de la culture haïtienne à travers leurs écrits, soit par la défense de la langue maternelle, soit par la consolidation des activités qui promeuvent les origines du peuple dans les mouvements appelés « racines ». À cause de l'orientation donnée aux textes dans le contenu analysé, il est possible de confirmer que les auteurs dans les ouvrages de la CHR assument une théologie « haïtienne » et « politisée », car on relève beaucoup d'incidences du contexte socio-politique dans leurs écrits. Avec des thèmes comme l'évangélisation libératrice en opposition à une évangélisation colonisatrice, l'inculturation, la question du genre, la lutte pour la justice et la paix, l'éducation libératrice, etc., les auteurs soutiennent une réflexion engagée qui tient compte du contexte sociopolitique, leurs écrits rehaussant les activités militantes tout en éclairant les propositions d'engagement dans la lutte pour le changement politique au pays.

La réflexion théologique afro-américaine dans ses expressions brésiliennes et haïtiennes de 1986 à 2004 soutient la particularité « politique » et « culturelle ». En décrivant les expressions théologiques brésiliennes et haïtiennes à travers les discours produits dans les deux pays, on remarque que la cause des Noirs est au centre des préoccupations. Ces particularités convergentes entre le Brésil et Haïti peuvent s'expliquer par le fait que ces deux pays, distincts par leur histoire, leur position géographique et leur superficie, partagent le fait de posséder une histoire coloniale qui occupe une grande place dans leur démarche réflexive. En effet, les auteurs afro-américains au Brésil et en Haïti accordent une importance à l'histoire coloniale. Certains ont à cœur de faire la lumière sur leur passé en traitant des thèmes comme la

question de la résistance à l'esclavage, celle de leur expression religieuse et culturelle d'origine africaine.

## 9.2 De l'hypothèse numéro 2

*La rencontre Brésil-Haïti, dans cette comparaison, est pertinente sur le plan politique et sur le plan de l'inculturation, car une perspective de dialogue entre les théologies afro-descendantes dans les contextes brésiliens et haïtiens montrerait comment il est opportun de créer un réseau Brésil-Haïti à partir de la problématique des Noirs.*

Cette thèse fait la démonstration d'une approche possible et pertinente des deux contextes. Des théologiens haïtiens, comme Laennec Hurbon, Gilles Danroc, Kesta Occident, William Smarth, Élisabeth Tassel, Yves Voltaire, etc., ont déjà pris part à plusieurs activités promues par des mouvements afro-brésiliens. L'analyse des textes publiés dans les deux pays a révélé une syntonie qui peut se développer au niveau de la théologie afro-américaine. En ce sens, un réseau Brésil-Haïti est pertinent. Les textes de José Maria Pires, Ignace Berten dans les publications de la CHR sont éloquents pour confirmer cette perspective de dialogue et d'échange au sein de ces réflexions théologiques.

Comment vivre les divergences et les convergences dans un réseau afro-descendant Brésil-Haïti?

Cette thèse qui veut permettre de comprendre les bases du contenu et de l'évolution des expressions brésiliennes et haïtiennes des théologies afro-américaines peut justifier l'opportunité de ce réseau. Elle contribue, en ce sens, à cette manière de théologiser à partir du modèle du *quilombo* de la communauté noire brésilienne, et du modèle du *lakou* des Haïtiens. Dans ce réseau on partira d'en bas, des expériences communautaires.

### 9.3 De l'hypothèse numéro 3

*Les théologies afro-américaines au Brésil et en Haïti sont importantes, sinon essentielles pour la vie des populations noires par le souffle de vie qu'elles leur apportent. Cependant, elles sont peu étudiées dans les universités.*

Cette hypothèse se confirme dans la mesure où les études afro-américaines au Brésil et en Haïti tardent à trouver une place définitive. Dans les endroits où les sujets sont étudiés, comme l'Université de Brasília ou de São Paulo; les universités pontificales à travers le Brésil ainsi que quelque 10 instituts d'études théologiques au Brésil et en Haïti, cette activité est circonscrite à un cours qui dépend des professeurs militants et non de la structure ordinaire des institutions. Cette dépendance de la volonté des professeurs et de la réceptivité des étudiants en dit long sur le statut « essentiel » ou « non essentiel » accordé à ces réflexions théologiques. Cette étude qui a porté sur les réflexions d'une partie de la diaspora africaine démontre que l'espace de cette théologie au sein de la communauté savante (universitaire) est réduit. Les documents qui ont été publiés par le Centre Atabaque de culture noire et théologie (*Atabaque*) et par la Conférence haïtienne des religieux (CHR) en font la démonstration quand on constate leurs moyens limités.

Toutefois, il importe d'apporter une nuance à cette hypothèse, car il apparaît clairement que les théologiens, tant au Brésil qu'en Haïti, ont de la difficulté à vulgariser leur réflexion auprès de des populations noires. Plusieurs causes ont été relevées dans l'étude du contenu : soit la pauvreté de leurs ressources humaines et matérielles, soit le sous-développement dans ces secteurs.

D'un autre côté, cette étude a démontré aussi combien l'œuvre publiée à la CHR contribue à dresser un portrait de la problématique, afin de situer cette réflexion théologique engagée. Toutefois, certains événements sociaux et politiques de la décennie de 1990 ont mis à nu des lacunes qui établissent que cette réflexion n'est pas aussi politisée que les circonstances le permettent. L'une des principales lacunes dénoncées correspond à l'avènement au pouvoir d'un auteur et partenaire de la

théologie de la libération en Haïti. Cette expérience de politique appliquée (l'expérience de la prise du pouvoir) a fait émerger des points faibles du mouvement libérateur amorcé durant la décennie de 1980, dont un problème d'absence de cadres pour soutenir un projet libérateur longtemps scandé partout dans le pays par les théologiens de la libération. L'expérience de la présidence de Jean-Bertrand Aristide est considérée comme un échec par des auteurs (Laennec Hurbon, Michel Hector, etc.). Ils déplorent l'exode des cerveaux qu'Haïti connaît depuis des décennies et d'autres causes directes ou indirectes. L'expérience qui s'est révélée infructueuse jusqu'aux limites temporelles de notre objet de recherche (1986-2004) pose des questions à la réflexion théologique en Haïti. Quelle est sa pertinence pour mieux contribuer à motiver le peuple haïtien à lutter pour sortir de la situation de pauvreté endémique, pour qu'il cesse « d'être un peuple à genoux et qu'il devienne un peuple "debout" » ?

Pour certains, se mettre debout, c'est assumer la lutte antiraciste. Dans cet ordre d'idée, Marcos Rodrigues da Silva va affirmer que les théologiens afro-brésiliens font référence à la question raciale et mettent au défi les théologiens blancs d'éradiquer le racisme de leur contenu théologique (SILVA, 1998). En effet, le passé des Noirs tant au Brésil qu'en Haïti est marqué par la résistance et par un projet historique libérateur. Cette libération passe par le recouvrement de leur identité. En ce sens, des Afro-descendants soutiennent que la loi de 1888 comme l'indépendance en 1804 nécessitent aujourd'hui une politique publique menée au bénéfice de la population noire, formellement libre, mais désemparée. Cette discrimination positive constitue de justes revendications des mouvements de la conscience noire, à la défense des différences culturelles, comme engagement politique (MUNANGA, 1996; SILVA, 2004).

## CONCLUSIONS

En conclusion, l'expression de l'afro-descendance au Brésil et en Haïti est l'aspect qui est ressorti de cette thèse : la référence explicite à l'origine culturelle et l'exigence d'actions positives à l'endroit des Afro-descendants (*afro-brasileiro ; raça negra; cultura negra; teologia negra*), en sont la manifestation brésilienne ; des approches qui visent la validation du mouvement de libération des anciens esclaves pour la création d'un État prospère et l'instauration effective d'un système égalitaire dans une société d'Afro-descendants (Haïti libérée; théologie haïtienne; évangélisation inculturante), en sont la manifestation haïtienne. Relever ces particularités a été la principale contribution de notre recherche dans la mesure où cela a permis de déterminer des points convergents et divergents dans une articulation pertinente d'un réseau Brésil-Haïti à partir des Noirs. Notre démarche basée sur l'étude comparative a permis d'observer l'évolution de deux courants distincts de réflexion théologique de 1986 à 2004.

### 1. Réponse à la question centrale

Quels sont les bases et les contenus de ces théologies afro-américaines développées au Brésil et en Haïti ? Entre autres, c'est la question de l'afro-descendance, de la libération et du pluralisme culturel et religieux. Le neuf que cela peut apporter est l'opportunité d'une conversation. Il a été possible de justifier la pertinence d'un dialogue en termes de théologie de la rencontre, c'est-à-dire en prenant comme point de départ une approche historique sur l'esclavage, sur l'abolition de l'esclavage et sur l'indépendance. Il a été montré que des moyens de relais rendraient pertinent d'établir un réseau à partir des courants de réflexion théologique afro-brésilienne et haïtienne. Car leur référence afro-descendante permet de sceller des points communs qui favoriseraient le développement d'une entraide dans leur parcours vers l'autodétermination. Dans cette thèse, cette autodétermination a pris le nom de postcolonialisme et d'inculturation libératrice. Les Afro-Brésiliens et les Afro-Haïtiens ont été susceptibles d'agir collectivement. La théologie a offert une voie ainsi que la structure ecclésiale où certains groupes ont agi. Cependant, la



complexité des données relevées durant la recherche a indiqué la nécessité de bien asseoir une proposition opportune qui conviendrait aux deux contextes.

Apparaissant comme ce qu'un auteur appelle *o terceiro sujeito* (sujet à la troisième personne) (SUESS, 2005), les théologiens militants du Brésil et d'Haïti ont développé une réflexion théologique noire pertinente à bien des égards. Cette théologie noire brésilienne ou haïtienne trouve sa source et s'exprime comme théologie afro-américaine. Les résultats de notre recherche ont permis d'affirmer que le terme « afro-descendant en Amérique » est le plus approprié pour soutenir cette option théologique. Non seulement, il faut tenir compte de la différence entre la façon de nommer cette réflexion des Afro-descendants au Brésil ou en Haïti, mais aussi il est opportun de savoir comment se distinguer des États-Unis (African-American). De plus, comme il a été souligné, il n'y a pas que des Afro-descendants qui peuvent apporter leur contribution à cette lutte. Il a été démontré que plusieurs hommes et femmes de tout horizon peuvent embrasser cette production théologique qui est considérée comme garante de la cause des Noirs. Toutefois, la perspective des Noirs est la condition *sine qua non* pour que toute pensée théologique puisse assumer ce vocable de théologie afro-américaine. En ce sens, les trois consultations organisées par *l'Atabaque* et les douze cahiers produits par la CHR ont constitué des références solides et une alternative à côté des théologies africaines et africaines-américaines du Nord. Ce contenu théologique va dans la perspective d'un avancement dans le domaine de la réflexion théologique noire en ce XXI<sup>e</sup> siècle.

## **2. Convergences théologiques**

Parmi les Afro-Brésiliens, la théologie noire est entendue comme un éveil du peuple noir pour une libération économique et sociale qui est considérée comme la dignité et l'égalité. Elle incarne cependant la démarche théologique entreprise en vue d'une inculturation qui suit le principe de la promotion de la liberté et de l'égalité dans le milieu noir où l'action s'insère. Dans un Brésil de diverses ethnies et cultures de toutes sortes qui doivent être libérées de tout racisme, préjugé et discrimination, ce qui prime, c'est la perspective d'une communauté qui lutte pour la justice orientée par

la Parole de Dieu. Le document de la Cinquième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et caribéen voit dans la théologie de l'afro-descendance une façon de tenir compte du contexte pluraliste qui sous-tend ces identités plurielles<sup>97</sup>. La théologie afro-brésilienne, en ce sens, est liée à la conscience noire dans un processus permanent d'inculturation de la Parole de Dieu. Certains théologiens n'hésitent pas à identifier la douleur et la solidarité comme une référence solide de l'expression théologique afro-américaine au Brésil (FRISOTTI, 1996). Cette théologie noire du Brésil introduit directement une éthique chrétienne qui indique des valeurs *quilombolas* à vivre dans le *quilombo*. Un discours et une pratique en faveur de la promotion de la vie fait de cette théologie une activité pertinente pour le contexte brésilien, car en proposant d'entendre la voix des Noirs, la théologie noire pense assumer une option évangélique et éthique. Cette perspective biblique, forte de la lutte pleine d'*Axé*, est réconfortante pour des Afro-Brésiliens.

En ce qui concerne la convergence avec la démarche afro-brésilienne, notre étude a relevé que la vision théologique haïtienne a évolué de façon significative pendant les décennies 1980 vers une affirmation de l'importance de la culture haïtienne et de la libération. Toutefois, l'effort de réflexion existait avant cette période; la thèse de Godefroy Midy qui proposait des jalons pour cette théologie haïtienne fut publiée en 1976. L'approche des théologiens comprend un effort pour discerner les bases des éléments évoqués dans la réalité haïtienne. Les éléments ressortis, tels l'engagement envers les appauvris, la quête de la justice et de la liberté, la promotion de la solidarité ont montré que la réflexion sur Dieu dans le contexte d'Haïti est pertinente. Par cette théologie, on entend de façon élémentaire le discours théologique, ou de façon nuancée, une conception du monde, de l'être humain et de la vie à la lumière de la foi que les hommes et les femmes noires de ce contexte ont conçue. L'étude des cahiers de la CHR a montré que cette forme de réflexion s'estime une théologie haïtienne libératrice, au service de la vie. Toutefois, il importe de souligner que cette théologie haïtienne, ainsi envisagée, est encore en chantier, tenant

---

<sup>97</sup> Notamment les articles 533, 532 et 454. CELAM, *Conclusões de Aparecida*, São Paulo, Loyola, 2007.

compte du contexte ecclésial, sociopolitique et économique pour le moins précaire. Certains théologiens haïtiens ont vu leur réflexion comme une contribution théologique en quête de libération intégrale pour l'Haïtien.

### **3. Divergences théologiques**

Les Afro-Brésiliens ont fondé, en 1980, les Agents de pastorale des Noirs, un événement important qui a marqué le départ d'une structure solide en faveur des Afro-catholiques. Ce fait est incontournable pour comprendre le développement de ce qui se comprend aujourd'hui comme théologies afro-brésiliennes. Cependant, les bases avaient commencé à être créées antérieurement. Aujourd'hui, les cultes, « missa afro », constituent une référence et un atelier de l'élaboration de cette réflexion au sein de l'Église catholique brésilienne. Ce qui, en 1981, s'appelait « Missa dos Quilombos », avec des musiques composées par le populaire artiste afro-brésilien Milton Nascimento, est devenu un chantier d'élaboration solidaire de bon nombre de militants engagés.

La spécificité des théologies qui se sont développées en Haïti de 1980 à 2004 autour des trois paradigmes qui ont été énoncés dans la recherche a démontré que la divergence principale entre le Brésil et Haïti est conceptuelle parce que contextuelle. Les théologiens haïtiens s'expriment d'une façon particulière dans une culture particulière qu'il est difficile d'associer aux expressions afro-brésiliennes. La diversité étant le résultat décelé à partir de ces divergences parce que tous les points forts des convergences concourent à la compensation des différences entre ces Afro-descendants. Dans les textes, des nuances considérables ont été repérées comme dans l'approche postcolonialiste divergente à partir de données historiques divergentes.

### **4. Ouvertures**

À partir des publications de l'*Atabaque* et de la CHR, il a été possible de nommer la réflexion théologique afro-brésilienne et haïtienne. Ces deux instances, en assumant la publication des articles qui traitent des consultations sur la *teologia negra* ou qui abordent la problématique de l'évangélisation de l'Église catholique en Haïti,

ont encouragé, chacune à sa façon, l'expression de l'engagement et de la production théologique noire. Toutefois, des sujets de réflexion et des préoccupations concrètes restent à articuler dans le discours systématique. Si ces discours théologiques produits dans ces deux régions constituent une référence solide et une alternative à côté des théologies africaines et afro-américaines du Nord, il n'est pas dit que l'avenir des théologies noires élaborées au Brésil et en Haïti réside seulement dans l'inculturation libératrice, le postcolonialisme et le pluralisme religieux. Des changements contextuels considérables sont observables en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle. Des regroupements afro-descendants du renouveau charismatique catholique au Brésil et en Haïti, des théologiens évangéliques dans leurs églises, des adeptes des religions de matrices africaines pour une radicale distance, etc., sont déjà perçus comme des sujets qui pourront maintenir en haleine cet *embate teológico negro*.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Abréviations: sources premières

**ATABAQUE 3 : SILVA, Antônio Aparecido da, et Sônia Quirino dos SANTOS (dir.) (2004).** *Teologia afro-americana : Avanços, Desafios e Perspectivas: III Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 261 p.

**ATABAQUE 2: ATABAQUE-ASETT (1997).** *Teologia Afro-Americana : II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, São Paulo, Paulus, 182 p.

**ATABAQUE 1: ASETT-CEDI (1986).** *Identidade Negra e Religiao: I Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, Rio de Janeiro / São Bernardo do Campo, Liberdade / CEDI, 152 p.

**CHR 11 : CHR (1999).** *Éduquer pour changer: changer pour éduquer*, cahier 11, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 112 p.

**CHR 10 : CHR (1999).** *Justice et société*, cahier 10, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 106 p.

**CHR 9 : CHR (1998).** *Justice et paix*, cahier 9, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 127 p.

**CHR 8 : CHR (1997).** *Homme et femme, Dieu les créa: du féminisme au partenariat*, cahier 8, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 121 p.

**CHR 7 : CHR (1997).** *Homme et femme, Dieu les créa: Medanm yo, kote nou ?*, cahier 7, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 154 p.

**CHR 6 : CHR (1997).** *Santo Domingo 1992, Haïti aujourd'hui: promotion humaine*, cahier 6, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 141 p.

**CHR 5 : CHR (1996).** *Santo Domingo 1992, Haïti aujourd'hui: évangéliser les cultures*, cahier 5, Port-au-Prince, Conférence haïtienne des religieux, 154 p.

**CHR 4 : CHR (1995).** *Évangélisation d'Haïti 1492-1992: Haïti et l'Amérique latine*, cahier 4, Port-au-Prince, Le Natal, 115 p.

**CHR 3 : CHR (1993).** *Évangélisation d'Haïti 1492-1992: les TKL et la nouvelle évangélisation*, cahier 3, Port-au-Prince, Le Natal, 180 p.

**CHR 2 : CHR (1992).** *Évangélisation d'Haïti 1492-1992: la révolution de 1791*, cahier 2, Port-au-Prince, Le Natal, 123 p.

**CHR 1 : CHR (1991).** *Évangélisation d'Haïti 1492-1992: esclavage et évangélisation*, cahier 1, Port-au-Prince, Le Natal, 105 p.

**CHR 0 : CHR (1991).** *Évangélisation d'Haïti 1492-1992: évangélisation d'Haïti*, cahier d'introduction, Port-au-Prince, Le Natal, 128 p.

## 2. Ouvrages cités

**ADRIEN, Antoine (1992).** « Notes sur le clergé du nord et la révolte des esclaves en 1791 », dans CHR 2, p. 47-56.

**ANDRADE, Ezequiel Luiz de (1998).** « Existe um pensar teológico negro? », dans SILVA, Antonio Aparecido da (dir.). *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo, Paulinas, p. 75- 91.

**ANGLADE, Gérard (1981).** *Espace haïtien*, Montréal, Des Alizés, 221 p.

**APPIAH, Kwame Anthony (2005).** *The Ethics of Identity*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 358 p.

**APPIAH, Kwame Anthony (1992).** *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen; New York, Oxford University Press, 225 p. (Édition portugaise, 1997: *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto Editora, 232 p.)

**ARAÚJO, Cida (2003).** *Mulher, o Axé do Criador*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 78 p.

**ARDOUIN, Beaubrun (1958).** *Études sur l'histoire d'Haïti*, 12 volumes, Port-au-Prince, Éditions F. Dalencourt, 258 p.

**ARMAND, Franklin, et Edouard de PAZZIS (1997).** *Paysans de Dieu. Une longue histoire du peuple haïtien*. Paris, Bayard, 125 p.

**ARISTIDE, Jean-Bertrand (1992).** *Théologie et politique*, Montréal, CIDIHCA, 262 p.

**ARRUPE, Pedro (1985).** *Écrits pour évangéliser*, Paris, DDB, 580 p.

**ASETT (1980).** *A História e a Fé do Povo Negro no Brasil e na Andina*, São Paulo, ASETT, 72 p.

**ATABAQUE (1998).** *Negritude e Fé: O Resgate da Auto-Estima*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 72 p.

**ATABAQUE (1997).** *Negro, Uma Identidade em Construção: Dificuldades e Possibilidades*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et aug., São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 152 p.

**ATABAQUE (1995).** *Comunidade Negra: Desafios Atuais e Perspectivas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 72 p.

**ATABAQUE (1993).** *Agentes de Pastoral Negros: Conscientização, Organização, Fé e Luta*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 72 p.

**BAJEUX, Jean-Claude (1999).** « La parole et l'écriture », dans CHR 11, p. 59-72.

**BARROS, Marcelo (1996).** *O Sonho da Paz: A Unidade nas Diferenças : Ecumenismo Religioso e o Diálogo Entre os Povos*, 2<sup>e</sup> éd., Petropolis, Vozes, 212 p.

**BASTIDE, Roger (1967).** *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Presses universitaires, 235 p.

**BASTIDE, Roger (1960).** *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, Presses universitaires, 230 p. (Deux éditions en portugais : *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira de Ciências Sociais, 1971 et 1985.)

**BATISTA, Mauro (1988).** « Evangelização ou Escravidão? », *Vida Pastoral*, no 138, p. 15-19.

**BATISTA, Mauro (1963).** *Os Cultos Sincretistas Afro-Brasileiros*, São Paulo, Paulinas, 121 p.

**BENJAMIN, Roseline (1997).** « Des femmes en responsabilité parlent : la politique et le rôle de l'Église pendant le coup d'État », dans CHR 8, p. 11-18.

**BERNARDIN-HALDEMANN, Verena (1972).** *Femmes haïtiennes à Montréal*, 283 p. Thèse de maîtrise en sociologie, Université Laval.

**BERND, Zilá, et Margaret M. BAKOS (1998).** *O Negro: Consciência e Trabalho*, Porto Alegre, UFRGS, 198 p.

**BERTEN, Ignace (1997).** « Santo Domingo 1992 : coup de force, résistance, effraction (suite) », dans CHR 6, p. 15-30.

**BERTEN, Ignace (1996).** « Santo Domingo 1992 : coup de force, résistance, effraction », dans CHR 5, p. 11-50.

**BIMWENKI-KWESHI, Oscar (1977).** *Discours théologique négro-africain : problèmes de fondements*, 362 p. Thèse de doctorat en sciences religieuses, Université catholique de Louvain.

**BLOT, Louis Gabriel (2004).** *L'Église catholique dans l'espace sociopolitique haïtien (1980-2002)*, 340 p. Thèse de doctorat en sociologie, Université de Montréal.

**BLOT, Louis Gabriel (1991).** *L'Église et le système concordataire en Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Méthodiste, 229 p.

**BRIGADES DE PAIX INTERNATIONALES (1998).** « La non-violence active », dans CHR 9, p. 79-82.

**CABRAL, Clovis Crispiniano da Conceição (2004).** « Um Itinerário afro-teológico e pastoral », dans ATABAQUE 3, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 233-247.

**CARNEIRO, Edison (1964).** *Ladinos e Crioulos: Estudo sobre os Negros no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 362 p.

**CAROSO, Carlos et Jeferson BACELAR (dir.) (1999).** *Brasil, um país de negros?*, Rio de Janeiro et Salvador, Pallas, 284 p.

**CEH (1988).** *Messages et documents de l'épiscopat : 1980-1988*, Paris, SOS, 351 p.

**CEHILA (1995).** *Escravidão Negra e Historia da Igreja na América Latina e Caribe*, Petropolis, Vozes, 435 p.

**CELAM (2007).** *Conclusões de Aparecida*, São Paulo, Loyola, 247 p.

**CELAM (1992).** *Conclusões de Santo Domingo*, São Paulo, Loyola, 222 p.

**CELAM (1979).** *Conclusões de Puebla*, São Paulo, Paulinas, 447 p.

**CELESTIN-SAUREL, Myrto (1999).** « Éduquer dans un contexte de changement », dans CHR 11, p. 13-38.

**CENTRE D'ÉTUDES PROFESSIONNELLES FOI ET AVENIR (1999).** « Le centre foi et avenir de Pandiassou », dans CHR 11, p. 97-106.

**CHAGAS, Conceição Corrêa das (2004).** « Negritude e Auto Estima: É Moço...Vão Longe os Tempos, Né? », dans Wilson Caetano de Sousa Junior (dir.). *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 21-27.

**CHARLES, Gabriel (1993).** « Les communautés ecclésiales de base dans l'archidiocèse du Cap-Haïtien », dans CHR 3, p. 139-148.



**CLAUDE, Marie-Rose (1999).** « Les écoles communautaires : les enfants des familles pauvres ont-ils droit à l'école ? », dans CHR 11, p. 91-96.

**CLÉRISMÉ, Rénald (1989).** *Rapports actuels entre le vodou et le christianisme en Haïti*, Montréal, CIDIHCA, 121 p.

**CNBB (2002).** *Pastoral Afro-Brasileira*, estudos da CNBB 85, São Paulo, Paulus, 120 p.

**COMITÉ VÉRITÉ ET JUSTICE (1997).** « Viol et violences sexuelles contre les femmes », dans CHR 8, p. 53-55.

**COMPUSERVE (2009).** *Vodou*, réf. du 24 août 2009, <http://www.religioustolerance.org/voodoo.htm>.

**CONE, James H. (2004).** « Calling the Oppressors to Account », dans THOMAS, Linda E. (dir.). *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*, Minneapolis, Fortress Press, p. 3-12.

**CONE, James H. (1992).** *Martin and Malcolm and America: A Dream or a Nightmare*, New York, Orbis Book, 368 p.

**CONE, James H. (1975).** *God of the Oppressed*, New York, The Seabury Press, 257 p.

**CONE, James H. (1972).** *The Spirituals and the Blues*, New York, Orbis Book, 152 p.

**CONE, James H. (1970).** *A Black Theology of Liberation*, New York, Lippincott, 214 p.

**CONE, James H. (1969).** *Black Theology and Black Power*, New York, Orbis Book, 165 p.

**DANROC, Gilles (1999).** « Une église évangélisatrice pour que naisse une société juste », dans CHR 10, p. 11-24.

**DANROC, Gilles (1998).** « Théologie de la justice : le combat chrétien pour la justice », dans CHR 9, p. 115-125.

**DANROC, Gilles (1997).** « De la théologie féministe à la théologie du partenariat », dans CHR 8, p. 83-100.

**DANROC, Gilles (1997).** « Justice, paix et évangélisation », dans CHR 6, p. 131-137.

**DANROC, Gilles (1995).** « Où est Haïti », dans CHR 4, p. 31-45.

**DANROC, Gilles (1993).** « Les *Ti Kominote Legliz* au cœur de la nouvelle évangélisation », dans CHR 3, p. 155-169.

**DANROC, Gilles (1992).** « Les relations catholicisme et vodou à la lumière de Vatican II », dans CHR 2, p. 57-66.

**DANROC, Gilles (1991).** « 1492-1992 : esclavage et évangélisation en Haïti », dans CHR 1, p. 11-26.

**DANROC, Gilles et Kawas FRANÇOIS (1996).** « Évangéliser la culture haïtienne: problématiques et perspectives », dans CHR 5, p. 109-125.

**DANROC, Gilles et Marcel MARCHAL (1998).** « Justice et paix face à la répression », dans CHR 9, p. 31-39.

**DEJEAN, Yves (1997).** « Femme et *fanm* : faux amis », dans CHR 7, p. 13-18.

**DESJARDINS, Raymond (1997).** « Femmes et Église – Pratiques alternatives », dans CHR 8, p. 75-82.

**DOMINIQUE, Max (1997).** « Héroïnes de Marie Vieux-Chauvet », dans CHR 7, p. 47-62.

**DORSAINVIL, Jean-Claude (1971).** *Manuel d'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 307 p.

**DUBE, Musa Wenkosi Shomanah (dir.) (2001).** *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature; Geneva, WCC Publications, 295 p.

**DUBE, Musa Wenkosi Shomanah (1998).** « Écriture, féminisme et contexte postcoloniaux », *Concilium*, no. 276, p. 61-72.

**DURAND, Alain (1997).** « J'avais faim... », dans CHR 6, p. 139-141.

**ELA, Jean-Marc (2003).** *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*, Paris, Éditions Karthala, 258 p.

**ELA, Jean Marc (1980).** *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 160 p.

**ELAVI, RESELA et TINA (1997).** « Le témoignage de trois femmes », dans CHR 7, p. 19- 32.

**ESTRADA, Manuel (1999).** « Opter pour une éducation libératrice », dans CHR 11, p. 73- 88.

**FAO (2000).** « L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde », réf. du 24 août 2009, <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/x8200f/x8200f00.pdf>.

**FERNANDES, Florestan (1978).** *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 3e éd., São Paulo, Atica, vol. I, 196 p.

**FERRETTI, Sergio Figueiredo (1995).** *Repensando o Sincretismo: Estudo Sobre a Casa de Minas*, São Paulo, EDUSP / FAPEMA, 234 p.

**FERREIRA, Euclides Menezes (1984).** *O Candomblé no Maranhão*, São Luis, Alcantara, 182 p.

**FILS-AIMÉ, Jean (2007).** *Vodou, je me souviens : le combat d'une culture pour sa survie*, Montréal, Dabar, 236 p.

**FONSECA, Dagoberto José, et Nilde Antonia da Silva FONSECA (1998).** « A Presença-Ausência Afro-Brasileira: Escola e Livro Didático », dans Vilson Caetano de Sousa Junior (dir.), *Uma Dívida, Muitas Dívidas: Os(as) Afro-Brasileiros(as) Querem Receber*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 131-152.

**FOUCHARD, Jean (1972).** *Les marrons de la liberté*, Paris, Éditions de l'École, 543 p.

**FRANÇOIS, Kawas (2003).** « Repères pour un dialogue interreligieux en Haïti », dans *Vaudou et catholicisme en Haïti à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle : des repères pour un dialogue*, Port-au-Prince, Deschamps, p. 115-192.

**FREYRE Gilberto (2004).** *Sobrados e Mucambos*, 15<sup>e</sup> éd., São Paulo, Global, 968 p.

**FREYRE Gilberto (2003).** *Casa-grande e Senzala*, 47<sup>e</sup> éd., São Paulo, Global, 719 p.

**FRISOTTI, Heitor (1998).** « Afro-América – O Terreiro nos Evangeliza », dans Antonio Aparecido da SILVA (dir.), *Existe um Pensar Teológico Negro?*, São Paulo, Paulinas, p. 93- 126.

**FRISOTTI, Heitor (1996).** *Passos no Dialogo: Igeja Catolica e Religioes Afro-Brasileiras*, São Paulo, Paulus, 142 p.

**GARDINER, Madeleine (1981).** *Visages de femmes; portraits d'écrivains*, Port-au-Prince, Deschamps, 76 p.

**GASS, Ildo Bohn, Sônia Querino dos Santos SANTOS et Selenir Correa Gonçalves KRONBAUER (dir.)**. *Negra Sim, Negro Sim, Como Deus me Criou*, São Leopoldo, Grupo Identidade!, 116 p.

**GRANDOIT, Frantz (1997)**. « Haïti était à Pékin », dans CHR 7, p. 37-46.

**GRANT, Jacquelyn (1997)**. « Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Estados Unidos », dans ATABAQUE 2, p. 79-93.

**GUITEAU, Carl-Henry (1999)**. « "Reconstruire" Saint-Martial », dans CHR 11, p. 107-112.

**HANSSENS, Jan (1998)**. « Théologie de la justice : justice dans le monde et formation à la vie consacrée », dans CHR 9, p. 107-114.

**HANSSENS, Jan, et Yves VOLTAIRE (1997)**. « Nouveaux défis à la pastorale sociale en Haïti », dans CHR 6, p. 99-130.

**HECTOR, Michel (1999)**. « L'inévitable question de l'intégration nationale et sociale », dans CHR 10, p. 25-30.

**HENRIQUES, Ricardo (dir.) (2001)**. *A desigualdade e pobreza no Brasil*, Rio de Janeiro, Ipea, 232 p.

**HERRERA, Agustín (1997)**. « Elementos e pressupostos da reflexão a partir das comunidades negras – América Latina », dans ATABAQUE 2, p. 42-48.

**HOFFMANN, Léon-François (1995)**. *Littérature d'Haïti*, Vanves, EDICEF-AUPELF, 288 p.

**HOFFMANN, Léon-François (1990)**. *Haïti: couleurs, croyances, créole*, Port-au-Prince, Henri Deschamps et CIDIHCA, 326 p.

**HURBON, Laennec (1991)**. « Esclavage et évangélisation: point de départ pour une méthodologie de l'histoire de l'Église d'Haïti », dans CHR 1, p. 43-72.

**HURBON, Laennec (1990)**. *Les mystères du vaudou*, Paris, Cerf, 176 p.

**HURBON, Laennec (dir.) (1989)**. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe (Guadeloupe-Martinique-Guyane-Haïti)*, Montréal, CIDIHCA, 324 p.

**HURBON, Laennec (1988)**. *Le barbare imaginaire*, Paris, Cerf, 323 p.

**HURBON, Laennec (1987)**. *Comprendre Haïti : essai sur l'État, la nation, la culture*, Paris, Karthala, 174 p.

**HURBON, Laennec (1986).** « Identidade de Deus e do sagrado nas religioes africanas do Caribe », dans ATABAQUE 1, p. 48-59.

**IANNI, Octavio (1966).** *Raças e classes sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 152 p.

**JEAN, Freud (1998).** « Pour une alternative de justice », dans CHR 9, p. 73-78.

**JEAN-BAPTISTE, Chenet (1998).** « La problématique des droits de l’homme », dans CHR 9, p. 61-71.

**JOAQUIM, Maria Salete (2001).** *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*, Rio de Janeiro et São Paulo, Educ et Pallas, 187 p.

**JOINT, Gasner (1999).** *Libération du vaudou dans la dynamique d’inculturation en Haïti*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 450 p.

**KELMAN, Gaston (2007).** *Les Blancs m’ont refilé un Dieu moribond*, Paris, Desclée de Brouwer, 151 p.

**KLEIN, Herbert S. (1987).** *A Escravidão Africana: América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 316 p.

**KOMITE REFLEKSYON PASTORAL AK LITIJI (1997).** « Mari siy lespwa », dans CHR 8, p. 101-120.

**LAURENT, Gérard M. (1992).** « Le Bois-Caïman et ses dessous », dans CHR 2, p. 27-45.

**MADIOU, Thomas (1991).** *Histoire d’Haïti*, 8 volumes, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 465 p.

**MAGGIE, Yvonne et Cláudia Barcellos RESENDE (2002).** *Raça como retórica: a construção da diferença*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 352 p.

**MATHIEU, Suze (1997).** « Participation de la femme haïtienne dans la campagne d’alphabétisation », dans CHR 8, p. 41-50.

**MERLET, Myriam et Danièle MAGLOIRE (1997).** « Agir sur la condition féminine pour améliorer les situations des femmes », dans CHR 8, p. 33- 40.

**METOGO, Eloï Messi (1985).** *Théologie africaine et ethnophilosophie : problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, L’Harmattan, 205 p.

**MIRANDA, Mário de França (2001).** *Inculturação da fé*, São Paulo, Loyola, 168 p.

- MORAL, Paul (1970).** *Le paysan haïtien*, Port-au-Prince, Les Éditions Fardins, 460 p.
- MOURA, Carlos Alves (2004).** « O resgate da comunidade negra », dans ATABAQUE 3, p. 65-68.
- MOURA, Carlos Alves (1984).** *O negro na realidade brasileira*, Brasília, Centro de Estudos Brasileiros, 324 p.
- MOURA, Clóvis (1989).** *História do Negro no Brasil*, São Paulo, Atica, 372 p.
- MOURA, Clóvis (1988).** *Sociologia do Negro brasileiro*, São Paulo, Atica, 425 p.
- MOURA, Clóvis (1987).** *Quilombos – resistência ao escravismo*, São Paulo, Atica, 254 p.
- MUDIMBE, V.Y. (1982).** *L'odeur du Père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 122 p.
- MULAGO, Vincent (1965).** *Théologie africaine*, Paris, Présence africaine, 205 p.
- MUNANGA, Kabengele (2007).** *As origens africanas do negro brasileiro : historia, culturas, civilizações, linguas*, São Paulo, Global, 140 p.
- MUNANGA, Kabengele (2004).** *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil : identidade nacional versus identidade negra*, nouv. éd, Belo Horizonte, Autêntica, 140 p.
- MUNANGA, Kabengele (dir.) (1996).** *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, São Paulo, Edusp, 142 p.
- MUNANGA, Kabengele (1989).** « Art africain et syncrétisme religieux au Brésil », *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, no 27, p. 99-128.
- MUNANGA, Kabengele (1986).** *Negritude: usos e sentidos*, São Paulo, Ática, 176 p.
- MVENG, Engelbert (dir.) (1987).** *Spiritualité et libération*, Paris, L'Harmattan, 205 p.
- MVENG, Engelbert, et B.L. LIPAWING (1996).** *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé, C.L.E.; Paris, Présence africaine, 232 p.

**NASCIMENTO, Abdias do (2009).** *Levantamos*, des informations sur le site Internet réf. du 24 août 2009, <http://levantamos.com/abdias.htm>.

**NASCIMENTO, Abdias do (2002).** *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*, Salvador, EDUFBA et CEAO, 152 p.

**NASCIMENTO, Abdias do (1982).** *O Negro Revoltado*, 2<sup>e</sup> éd., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 152 p.

**NASCIMENTO, Abdias do (1961).** *Dramas Para Negros e Prólogo Para Brancos*, Rio de Janeiro, Teatro Experimental do Negro (Antologia do teatro negro brasileiro), 152 p.

**NASCIMENTO, Abdias do (1950).** *Relações de Raça no Brasil*, Rio de Janeiro, Quilombo, 152 p.

**NASCIMENTO, Elisa Larkin (dir.) (1996).** *Sankofa : Matrizes Africanas da Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 196 p.

**NÉRESTANT, Micial (1994).** *Religions et politiques en Haïti*, Paris, Payot, 262 p.

**NGINDU, Mushete (1989).** *Les thèmes majeurs de la théologie africaine (médiations religieuses)*, Paris, L'Harmattan, 205 p.

**NSAPO, S. Kalamba (2005).** *Une approche afro-kame de la théologie*, Paris, MENAIBUC, 148 p.

**NOGUEIRA, Oracy (1985).** *Tanto Preto Quanto Branco : Estudos de Relações Raciais*, São Paulo, T.A. Queiroz, 93 p.

**OCCIDENT, Kesta (1997).** « Les femmes dans la théologie de la libération », dans CHR 7, p. 81-88.

**OCCIDENT, Kesta (1997).** « Première présidente de la CHR », dans CHR 8, p. 28-32.

**OLIVEIRA, Irene Dias de (2004).** « Das culturas tradicionais africanas », dans Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR (dir.). *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, p. 117-123.

**PEREIRA, Arthur Ramos de Araújo (1940).** *O Negro Brasileiro : Etnografia Religiosa*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 434 p.

**PIERRE, André (1996).** « Assemblée générale de l'épiscopat latino-américain à Santo Domingo: vue de l'intérieur », dans CHR 5, p. 51-60.

**PIERRE CHARLES, Gérard (1997).** « Pour un développement alternatif : éléments de réflexion et d'action », dans CHR 6, p. 61-69.

**PINHEIRO, Márcia Leitão (2007).** « Música, Religião e Cor □ Uma Leitura da Produção de *Black Music Gospel* », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n° 2 (décembre 2007), p. 163-180, réf. du 24 août 2009, [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010085872007000200008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010085872007000200008&script=sci_arttext)

**PINHO, Patricia de Santana (2005).** « La décentralisation des USA dans les études à propos de la négritude au Brésil », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n° 59 (octobre 2005), p. 37-50, réf. du 24 août 2009, [http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0102-69092006000200010&script=sci\\_abstract&tlng=fr](http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0102-69092006000200010&script=sci_abstract&tlng=fr).

**PIRES, José Maria (1997).** « Le Dieu de la vie dans les communautés afro-américaines et caribéennes », dans ATABAQUE 2, p. 17-33.

**PIRES, José Maria (1995).** « Présence de la culture noire en Amérique Latine », dans CHR 6, p. 101-107.

**PITYANA, Barney (1997).** « Elementos e Pressupostos da Reflexão a Partir das Comunidades Negras – Africa do Sul », dans ATABAQUE 2, p. 37-41.

**PRÉVAL, Guerdy Jacques (2008).** *Histoire d'Haïti : la nôtre*, Montréal, Éditions Histoires Nouvelles, 545 p.

**PRICE-MARS, Jean (2009).** *Ainsi parla l'oncle : essais d'ethnographie*, nouv. éd., Montréal, Mémoire d'encrier, 360 p.

**PRICE-MARS, Jean (2001).** *La Vocation de l'élite*, Les Éditions des Presses Nationales d'Haïti, 2001, 231 p.

**PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus (1989).** *Preconceito Racial e Igualdade Jurídica no Brasil : A Cidadania Negra em Questão*, Campinas, Julex Livros, 282 p.

**PWOGRAM POU LOT KALITE JISTIS (1999).** « Sitiyasyon lajistis nan peyi Dayiti », dans CHR 10, p. 31-46.

**REGIS, Ary (1999).** « Edikasyon ak kominikasyon : ki kalite makonay pou yon chanjman ? », dans CHR 11, p. 53-58.

**REIS, Eneida de Almeida dos (2002).** *Mulato : Negro-Não-Negro e / ou Branco-Não-Branco*, São Paulo, Altara, 202 p.

**ROBERTS, James Deotis (2003).** *Black Religion, Black Theology: The Collected Essays of James Deotis Roberts*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 256 p.



- ROBERTS, James Deotis (1987).** *A Black Theology in Dialogue*, Philadelphie, Westminster John Knox Press, 132 p.
- ROBERTS, James Deotis (1983).** *Black Theology Today: Liberation and Contextualization*, New York, Toronto, The Edwin Mellen Press, 124 p.
- ROBERTS, James Deotis (1982).** «Une réponse créative au racisme: la théologie noire », *Concilium*, n° 171, p. 61-72.
- ROBERTS, James Deotis (1980).** *Roots of a Black Future*, Philadelphie, Westminster John Knox Press, 152 p. (Édition récente en 2002 par Strebor Books, 144 p.)
- ROBERTS, James Deotis (1974).** *A Black Political Theology*, Philadelphie, Westminster John Knox Press, 240 p.
- RODRIGUES, Raimundo Nina (1988).** *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 460 p.
- ROUMAIN, Jacques (1972).** *La montagne ensorcelée*, Paris, Éditeurs français réunis, 76 p.
- RUCQUOY, Pedro (1998).** « Théologie de la justice : la prophétie, la sagesse et l'apocalyptique – engagement social », dans CHR 9, p. 85-91.
- SALGADO, Jean-Marie (1963).** *Le culte Africain du vodou et les baptises en Haïti*, Roma, Editiones Urbanianae, 114 p.
- SALVETTI, Pierre (1993).** « Une pastorale en recherche d'évangélisations », dans CHR 3, p. 129-138.
- SANCHIS, Pierre (1999).** « Inculturação? Da Cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso : o Caso dos Agentes de Pastoral Negros », *Religião e Sociedade*, vol. 20, n° 2, p. 55-72.
- SANTOS, Milton (1978).** *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 197 p.
- SANTOS, Sonia Querino dos (2004).** « Nos pas viennent de loin : essai de théologie afro-féministe », dans ATABAQUE 3, p. 20-32.
- SEGATO, Rita Laura (1995).** *Santos e Daimones: o Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Brasília, Editora UnB, 515 p.

**SENGHOR, Leopold Sedar (1962).** « De la négritude », *Diogène : regards sur l'Afrique*, n° 37, p. 20-30.

**SILVA, Antonio Aparecido da (2004).** « La théologie afro-américaine dans le contexte brésilien actuel », dans ATABAQUE 3, p. 71-80.

**SILVA, Antônio Aparecido da (dir.) (1998c).** *Existe um Pensar Teológico Negro?*, São Paulo, Paulinas, 172 p.

**SILVA, Antônio Aparecido da (1997).** « Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir da comunidade negra – Brasil », dans ATABAQUE 2, p. 49-72.

**SILVA, Antônio Aparecido da (1994).** « Inculturação, Negritude e Teologia », *Concilium*, vol. 29, n° 269 (janvier – février), p. 35-46.

**SILVA, Edilson Marques da (1998).** *Negritude e Fé: o Resgate da Auto-Estima*, Santa Cruz do Rio Pardo, Faculdade de Filosofia ciencias e Letras Carlos Queiroz, 126 p.

**SILVA, Marcos Rodrigues da (1998).** « Caminhos da Teologia Afro-Americana », dans Antonio Aparecido da Silva (dir.), *Existe um Pensar Teológico Negro?*, São Paulo, Paulinas, p. 9-25.

**SILVA, Marcos Rodrigues da (1997).** « Elementos Temáticos Emergentes », dans ATABAQUE 2, p. 94-95.

**SILVA, Marcos Rodrigues da (1990).** *Pistas Para uma Teologia Negra da Libertação*, 143 p. Dissertation de maîtrise en théologie, Nossa Senhora da Assunção.

**SILVA, Marcos Rodrigues da (1987).** *O Negro no Brasil : História e desafios*, São Paulo, FTD, 190 p.

**SILVA, Osvaldo José da (2004).** « O visível e o invisível na conuntura afro-americana e caribenha », dans ATABAQUE 3, p. 11-19.

**SILVA, Osvaldo José da (1997).** « Conclusão : um olhar sobre a segunda consulta », dans ATABAQUE 2, p. 179-182.

**SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (1998).** « Leitura da Experiência de Deus na Comunidade Negra », dans Antonio Aparecido da Silva (dir.), *Existe um Pensar Teológico Negro?*, São Paulo, Paulinas, 1998, p. 27-36.

**SILVA, Sylvia Regina de Lima e (2004).** « Além das Fronteiras: Teologia Negra Feminista Latino-Americana e Caribenha – Síntese e Desafios », dans ATABAQUE 3, p. 33-38.

**SILVA, Sylvia Regina de Lima e (1997).** « Teologia feminista latino-americana », dans ATABAQUE 2, p. 120-124.

**SILVA, Vanda Machado da (2004).** *Mitologias Afro-Brasileiras*, Salvador, EDUFBA, 182 p.

**SMARTH, Lucien (1997).** « Les filles au pays des hommes », dans CHR 8, p. 63-74.

**SMARTH, William (1999).** « Théologie de la justice : lire pour Haïti l'enseignement social de l'église catholique (suite) », dans CHR 10, p. 47-88.

**SMARTH, William (1998).** « Théologie de la justice : lire pour Haïti l'enseignement social de l'église catholique », dans CHR 9, p. 93-106.

**SMARTH, William (1997).** « Évangélisation et promotion humaine en Haïti », dans CHR 6, p. 73-97.

**SMARTH, William (1996).** « Comment l'Église participa-t-elle à l'événement de Santo Domingo 1992? », dans CHR 5, p. 61-76.

**SMARTH, William (1984).** L'Église concordataire sous la dictature de Duvalier 1957-1983 », dans Laennec Hurbon (dir.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, p. 87-112.

**SOARES, Afonso Maria Ligório (2003).** *Interfaces da Revelação: Pressupostos Para uma Teologia do Sincretismo Religioso no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 286 p.

**SOARES, Afonso Maria Ligório (2002).** « Afro-Brazilians and the Church: Open Wounds, Scars, and Hopes », *Concilium*, n° 3, p. 110-116.

**SOUFFRANT, Claude (1992).** *Sociologie prospective d'Haïti*, Montréal, CIDIHCA, 347 p.

**SOUFFRANT, Claude (1978).** *Une négritude socialiste*, Paris, L'Harmattan, 238 p.

**SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de (dir.) (2004b).** *Nossas Raízes Africanas*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 172 p.

**SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de (2004a).** « Comunidade afro-brasileiras : abordagens antropológicas e teológicas », dans ATABAQUE 3, p. 81-90.

**SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de, et Edir SOARES (dir.). (2000).** *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras no Período de 1955 a 1995*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 255 p.

**SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de (dir.) (1998).** *Uma Dívida, Muitas Dívidas: Os(as) Afro-Brasileiros(as) Querem Receber*, São Paulo, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 167 p.

**TASSEL, Elisabeth (1999).** « La formation des adultes : former, se former, se transformer pour changer la vie? », dans CHR 11, p. 41-51.

**TASSEL, Elisabeth (1997).** « Femmes et hommes : dans l'évangile de Jean », dans CHR 7, p. 89-109.

**THEODORO, Mário (dir) (2008).** *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*, Brasília, Ipea, 208 p.

**THOMAS, Linda E. (dir.) (2004).** *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 234 p.

**TOWNES, Emilie M. (2004).** « On Keeping Faith with the Center », dans Linda E. Thomas (dir.), *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*, Minneapolis, Fortress Press, p. 189-202.

**TRIEST, Hugo, Freud JEAN et Marc ALLENBACH (1998).** « Justice et paix dans le combat de l'Église et de la société », dans CHR 9, p. 41-58.

**VV.AA. (1993).** « Compte rendu à travers les TKL d'Haïti: restitution de l'enquête d'évaluation », dans CHR 3, p. 149-154.

**VALENTE, Ana Lucia Eduardo Farah (1994).** *O Negro e a Igreja Católica: o Espaço Concedido, um Espaço Reinventado*, Campo Grande, CECITE et UFMS, 160 p.

**VERDIER, Denis (1991).** « Évangélisation colonisante, évangélisation libératrice », dans CHR 1, p. 27-41.

**VERGER, Pierre (1978).** *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: Dos Séculos XVII a XIX*, Salvador, Corrupio, 450 p.

**VIEUX-CHAUVET, Marie (2004).** *La danse sur le volcan*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Maisonneuve et Larose et Emina Soleil, 376 p.

**VIEUX-CHAUVET, Marie (1960).** *Fonds des Nègres*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 76 p.

**VOLTAIRE, Frantz (dir.) (1988).** *Pouvoir noir en Haïti: l'explosion de 1946*, Ville Mont-Royal, V. et R. ; Montréal, CIDIHCA, 393 p.

**VOLTAIRE, Yves (1993).** « Existe-t-il une Église des pauvres en Haïti? », dans CHR 3, p. 15-99.

**WERLEIGH, Claudette (1997).** « Des femmes en responsabilité parlent : Un premier ministre, femme... Une femme, premier ministre... Une première ministre », dans CHR 8, p. 18-27.

**YMSON, Lux, et Colette LESPINASSE (1997).** « Des témoignages qui interpellent », dans CHR 7, p. 33-36.

ANNEXE 1<sup>1</sup>

*Deus abençoe o Haiti*

*Aos irmaos e irmas do Haiti,*

*Nós, teólogas e teólogos negras/os, reunidas/os em São Paulo de 20 a 24/10/2003 na III Consulta Ecumênica de Teologia Afroamericana e Caribenha para ressaltar os avanços, [os] desafios e [as] perspectivas [destas teologias], acolhemos os frutos de nossas conquistas nestas últimas décadas. Reconhecemos as interpelações no tempo de hoje e esboçamos algumas linhas diretrizes capazes de nos orientar no futuro.*

*Olhando e retrçando a trajetória da diáspora africana nas Américas, contemplamos a herança de resistência de nossas/os antepassadas/os, heroínas e heróis de nossos povos. Fazemos memória de nossa luta pela vida e pela liberdade. Reafirmamos nossa convicção de que somos sujetas/os de nossa história no seguimento de Cristo, o Libertador. Partilhamos nosso sonho de um mundo de igualdade e de justiça. Renovamos nosso compromisso de ficar firmes e solidárias/os na caminhada de libertação de nossos povos.*

*A conjuntura atual é marcada pelo modelo econômico neoliberal e globalizado que gera uma desalentadora situação de aflições, [tais necessidades] que urgem decisões práticas e proféticas em favor de todas/os as/os excluídas/os e marginalizadas/os, entre os quais se encontram a maioria das nossas irmãs e irmãos negras/os.*

*É neste contexto que chegou a celebração do bicentenário da emancipação de seu país. Na ótica das ações afirmativas, nós, teólogas e teólogos negras/os, saudamos com muito orgulho nossas irmãs e irmãos teólogas e teólogos haitianas/os envolvidas/os nessa luta [dos Negros] pela vida; partilhamos a alegria do povo haitiano na comemoração de seus 200 anos de independência.*

---

<sup>1</sup> Parmi les messages finaux de la Troisième Consultation sur la théologie afro-américaine, on retrouve une lettre au peuple haïtien que les théologiens et théologiennes noires ont cosignée (ATABAQUE 3, p. 255).

*Salve o primeiro de janeiro de 1804, data da fundação da primeira república negra!*

*A todo o povo haitiano, nossa homenagem! Axé!*

*III Consulta Ecumenica de teologia Afroamericana e caribenha,*

*São Paulo, 24 de outubro de 2003*

## ANNEXE 2 (traduction)

Que Dieu bénisse Haïti

À nos frères et sœurs d'Haïti,

Nous, théologiennes et théologiens noirs, réunis à São Paulo du 20 au 24 octobre 2003, à l'occasion de la Troisième Consultation de théologie afro-américaine et caribéenne, afin d'en débattre les avancements, les défis et les perspectives, et d'accueillir les fruits de nos conquêtes durant les dernières décennies, nous reconnaissons les actuelles interpellations de notre quotidien et nous esquissons quelques lignes directrices capables d'orienter notre avenir.

En observant la trajectoire de la diaspora africaine dans les Amériques, nous remarquons l'héritage de la résistance de nos ancêtres, héroïnes et héros de nos peuples. Nous conservons la mémoire de nos luttes pour la survie et pour la liberté. Nous réaffirmons notre conviction d'être sujet de notre histoire à la suite du Christ, le Libérateur. Nous partageons notre utopie d'un monde juste et équitable. Nous renouvelons notre engagement de rester fermes et solidaires dans la démarche de libération de nos peuples.

La conjoncture est marquée par un modèle économique néolibéral et par une globalisation [des marchés] qui génèrent une situation précaire requérant des décisions pratiques et prophétiques en faveur de toutes et tous les exclus et marginalisés parmi lesquels se trouvent bon nombre de nos sœurs et frères noirs.

C'est dans ce contexte qu'arrive la célébration du bicentenaire de l'émancipation de votre pays. Dans l'optique des actions positives, nous, théologiennes et théologiens noirs, nous saluons fièrement nos sœurs et nos frères, théologiennes et théologiens haïtiens, impliqués dans la lutte [des Noirs] pour la vie; nous partageons la joie du peuple haïtien lors de la commémoration de ses 200 ans d'indépendance.



Vive le premier janvier 1804, date de la fondation de la première république noire !

À tout le peuple haïtien, notre hommage ! *Axé* !

Troisième Consultation de théologie afro-américaine et caribéenne

São Paulo, le 24 octobre 2003

### ANNEXE 3

#### *Carta ao Haiti<sup>2</sup>*

*Quarta-feira, 20 de janeiro de 2010*

*A pastoral afro-brasileira e o Instituto Mariama (IMA), Associação de Bispos, Presbíteros, e Diáconos Negros do Brasil, expressa o seu pesar pela tragédia que atingiu o Haiti. Reiteramos a nossa solidariedade ao povo haitiano, povo ao qual, pelos laços históricos, nos sentimos vinculados fraternalmente.*

*Conclamamos a todos a rezar por todos os atingidos, especialmente pelas famílias das vítimas haitianas e brasileiras que sofrem a perda dos entes queridos. Que também possamos contribuir, a partir da nossa pobreza, através de várias organizações, inclusive a Cáritas Nacional, com generosa ajuda.*

*O trágico terremoto ceifou vidas que nos são caras, como o Arcebispo de Porto Príncipe, padres, seminaristas, religiosos e religiosas que trabalham com a juventude pobre, soldados brasileiros e a Dra. Zilda Arns. Esta, como disse seu Irmão, Arcebispo emérito de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, "morreu de uma maneira muito bonita, na causa em que sempre acreditou".*

*Que as nossas comunidades possam, a exemplo da Dra. Zilda, aprofundar a fé e a solidariedade cristãs com quem sofre, explicitadas na luta pelos mais carentes, no combate diuturno à mortalidade infantil, na atenção aos mais velhos (Pastoral dos Idosos) e na busca pela melhoria da vida do povo. Parte de sua vida foi vivida neste testemunho.*

---

<sup>2</sup> <http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1280-carta-ao-haiti>, page consultée le 20 janvier 2010.

*Aproveitamos o ensejo para manifestar nossa solidariedade amiga e fraterna para com os queridos familiares.*

*Jamais percamos a esperança. Que Jesus, interceda junto ao Pai, ele que soube ser sinal de esperança para os pobres e marginalizados, pelo querido povo haitiano, a fim de que sejam confortados, tenham força e esperança para encontrar novos caminhos.*

*Pe. Ari Antônio dos Reis  
Assessor da Pastoral Afro-Brasileira*

*Pe. Guanair da Silva Santos  
Presidente do Instituto Mariama*

## ANNEXE 4 (traduction)

### Lettre à Haïti

Mercredi, 20 janvier 2010

La pastorale afro-brésilienne et l'Institut Mariama (IMA), l'Association des évêques, des prêtres et des diacres Noirs du Brésil expriment leurs condoléances [au peuple haïtien] suite à la tragédie qui a atteint Haïti. Nous réitérons notre solidarité au peuple haïtien, peuple auquel, par les liens historiques, nous nous sentons attachés fraternellement.

Nous vous invitons tous à prier pour tous les sinistrés, spécialement pour les familles des victimes haïtiennes et brésiliennes qui souffrent de la perte de leurs êtres chers. Que nous puissions contribuer aussi, à partir de notre pauvreté, à travers les diverses organisations, dont la *Cáritas Nacional*, par une aide généreuse.

Le tragique tremblement de terre a ravi des vies qui nous sont chères, comme celle de l'archevêque de Port-au-Prince, des prêtres, des séminaristes, des religieux et des religieuses qui travaillent avec la jeunesse pauvre, des soldats brésiliens et la docteure Zilda Arns. Cette dernière, comme le dit son frère, archevêque émérite de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns, « est morte d'une belle manière, pour la cause à laquelle elle a toujours cru ».

Que nos communautés puissent, à l'exemple de la docteure Zilda, approfondir la foi et la solidarité chrétiennes avec celui qui souffre, explicites dans la lutte en faveur des plus infortunés, dans l'incessant combat contre la mortalité infantile, dans l'attention aux aînés

(pastorale des aînés) et dans la recherche de l'amélioration de la vie du peuple. Une part de sa vie fut vécue à donner ce témoignage.

Nous profitons de cette opportunité pour manifester notre solidarité amie et fraternelle aux proches.

Ne perdons jamais l'espérance. Que Jésus intercède devant le Père, lui qui a su être un signe d'espérance pour les pauvres et marginalisés, pour le peuple haïtien, afin qu'ils puissent être réconfortés, qu'ils aient la force et l'espérance pour emprunter de nouveaux chemins.

Pe. Ari Antônio dos Reis  
Assessor da Pastoral Afro-Brasileira

Pe. Guanair da Silva Santos  
Presidente do Instituto Mariama

## ANNEXE 5: GLOSSAIRE DES MOTS ÉTRANGERS

*Afro-brasileiros* = Équivalent en français, Afro-Brésiliens. Le terme désigne les Afro-descendants vivant au Brésil. L'Afro-descendance fut adoptée en renforcement des termes « *Negro/Negra* », considérés comme plus limités dans le contexte brésilien où un grand nombre de personnes est catégorisé « *pardo* » sur leur carte d'identité. Le préfixe « *afro-* » (avec un trait d'union), utilisé au Brésil pour indiquer cet héritage et cette origine, permet de forger le nom de « *Afro-brasileiro* », entendu comme faisant partie de la « diaspora africaine ». Il existe certains textes qui utilisent carrément le mot « *afro-americano* », en raison du flou dans la définition du terme « afro-descendant ».

*Afro-haitianos* = Équivalent en français, Afro-Haïtiens. Le terme désigne les Afro-descendants vivant en Haïti.

*Afro-americanos* = Équivalent en français, Afro-Américains. Le terme désigne les Afro-descendants des Amériques. Dans la *Black Theology*, le terme adopté est « *African American* ».

*Afro-caribenhos* = Équivalent en français, Afro-Caribéens. Le terme désigne les Afro-descendants vivant dans les grandes et dans les petites Antilles des Caraïbes.

*Anti-Negro* = Anti-Noir.

**Atabaque** = Équivalent en français, tambour. Ce terme a été choisi comme nom par un groupe d'études qui travaille en lien avec l'ASETT et l'EATWOT.

**Axé – Terre Mère** = L'*Axé* indique l'énergie, un des aspects de la théologie afro-brésilienne qui renvoie à l'expérience de Dieu. Dans la culture afro-brésilienne, l'*Axé* indique que l'énergie provient de la terre. Le souci d'en prendre soin et d'y être intégré fait partie du mode de vie des Afro-Brésiliens qui veulent maintenir leurs traditions ancestrales. C'est encore une attitude écologique qui sauvegarde depuis toujours ce qui fait partie de leur environnement.

**Ayiti libere** = Le terme « Haïti libérée » est un slogan utilisé après la chute de la dictature des Duvalier en 1986.

**Babalorixás** = Récepteur d'un Esprit d'Afrique pour le culte du *candomblé* du Brésil. Il est reconnu parmi les Afro-Brésiliens que ces *babalorixás* assument une attitude d'ouverture.

**Bòkò – Mambo** = Désigne le prêtre et la prêtresse du vodou.

**Branqueamento** = Blanchissement.

**Candomblé do Brasil** = Représente l'une des expressions des religions de matrice africaine au Brésil, dites religions afro-brésiennes. Le *candomblé* du Brésil a des variations selon les régions : l'*umbanda*, le *Kimbanda*, le culte *Xangô*, etc. Ce sont différentes formes d'organisations religieuses des Noirs.

**Capoeira** = Importée d'Afrique comme une danse, cette pratique culturelle fut transformée en lutte dans les Quilombos et dans les Senzalas. Avec des coups et des sauts frénétiques, la « *capoeira* » exerce le réflexe et l'agilité, en plus de développer la force musculaire avec ses mouvements lents.

**Congadas** = C'est une fête afro-brésilienne promue généralement par des fraternités noires. Le défilé se produit à des occasions précises. Les *congadas* sauvegardent des éléments de l'héritage culturel et religieux d'Afrique (principalement d'Angola et du Congo).

**Cultura cristã** = Culture chrétienne.

**Cultura fundante** = Culture de base.

**Cultura negra** = Culture noire.

**Herança africana** = Équivalent en français, héritage africain. Dans la réflexion théologique afro-brésilienne, la question de l'identité culturelle et religieuse occupe une place importante. Selon certains auteurs, cette identité passe par le biologique (biotype) qui est reconnu comme une dimension qui compose l'identité à côté de la dimension culturelle et la dimension religieuse. Il ne s'agit pas de religions fragmentées, mais d'une lecture religieuse du monde. Des auteurs afro-brésiliens affirment que les Noirs lisent le monde à partir du sacré qui constitue un élément structurant de l'identité noire. Cette identité tient compte de l'élément historique aussi, car la personne peut ne pas avoir le biotype, la culture ou le fait religieux, mais elle peut faire partie de l'histoire commune. En ce sens, l'expérience de Dieu et la théologie peuvent permettre à l'individu de choisir de plonger dans la condition de l'autre, assumer la condition de l'autre.

**Kreyòl** = La langue maternelle d'Haïti.

**Kombit (Haïti)** = Corvée par solidarité.

**Lakou** = C'est une expression culturelle forte pour le peuple haïtien qui est représentative du système créé par la culture vodouisante. Le terme « *Lakou* » semble être une référence forte pour comprendre la société haïtienne. *Lakou* est le regroupement de plusieurs maisons qui forment un cercle fermé. Elles sont habitées par des personnes de familles proches. À



l'époque contemporaine, cette pratique est atténuée, mais le principe de la proximité familiale persiste dans la mentalité haïtienne. Cependant, ce terme, en raison de l'évolution de la société haïtienne et de l'explosion démographique des dernières décennies ne peut pas être considéré comme désignant une réalité actuelle sur tout le territoire.

***Lwa ou Loa*** = Esprit d'Afrique qui inspire les adeptes dans la pratique du vodou.

***Malês*** = La révolte des *malês* est un événement historique considéré comme important au sein du mouvement des Noirs au Brésil. Ce mouvement de révolte fut organisé par des Noirs musulmans de Salvador da Bahia (Brésil) qui exerçaient au XIXe siècle des activités libres dans le domaine du commerce, des métiers d'artisan, etc. Il eut lieu du 25 au 27 janvier 1835. Ils se révoltaient contre la discrimination, l'esclavage et l'intolérance religieuse. *Malês* est un terme d'origine africaine (yoruba) qui signifie « le musulman ».

***Missa afro*** = Rite catholique inculturé dans des éléments de la culture afro-descendante. L'identité noire est censée s'exprimer dans ce rite inculturé.

***Moreno*** = Au Brésil, ce terme désigne celui qui n'est pas encore un Blanc, mais n'est plus un Noir.

***Mutirão (Brésil)*** = Corvée par solidarité.

***Orixàs*** = Esprit d'Afrique qui inspire les adeptes dans la pratique du *candomblé*.

***Pardos*** = Le terme est utilisé dans les documents officiels au Brésil pour désigner des Noirs ou des Métis.

***Pretos*** = Le terme vient de l'époque coloniale au Brésil. Il était employé pour désigner les Noirs rendus esclaves. Il a été remplacé par *Moreno*.

**Quilombos** = Ce terme sous-entend des réalités des langues *bantoues* et *nago* au Brésil. Il signifie « camp d’initiation » dans ces langues angolaises et représentait une forme d’organisation politique et sociale importée d’Angola. Il désigne des communautés noires rurales habitées par les descendants des Africains devenus esclaves qui maintiennent des liens de parenté. Ces descendants des Noirs esclaves devenus libres vivent dans ces espaces en conservant des traditions ancestrales qui évoluent différemment selon les régions.

**Quilombo de Palmares** = Représente le « camp d’initiation » où les Noirs organisaient la résistance dans la région de Palmares au Brésil.

**Quilombo de Quariterê** = Représente le « camp d’initiation » où les Noirs organisaient la résistance dans la région de Quariterê au Brésil.

**Quilombo Urubu** = Représente le « camp d’initiation » où les Noirs organisaient la résistance dans la région de Urubu au Brésil.

**Quilombola** = C’est un terme brésilien pour désigner une personne qui est née et vit sur un territoire *Quilombo*. Elle conserve tous les droits fondamentaux et devoirs citoyens du pays. Les territoires *Quilombolas* sont aussi appelés *Terras de Preto*, *Terra de Santo*, *Mocambo*. *Quilombos*, *Mocambos*, communauté noires rurales et *Terras de Preto* sont les termes habituels qui désignent la réalité des *Quilombos*.

**Raça negra** = Race noire.

**Remanescentes de Quilombos** = Il s’agit des personnes Afro-descendantes qui habitent sur des terres occupées jadis par les *Quilombolas*.

**Senzalas** = Il était employé pour désigner la maison où les Noirs rendus esclaves ont été recueillis après leur travail forcé au Brésil. C’était leur habitation.

***Si Bondye vle*** = C'est une expression récurrente chez le peuple haïtien et dans la langue *Kreyòl*. Cette expression, « si Bon Dieu le veut », est employée presque littéralement comme une forme principale du futur.

***Terreiro de Candomblé*** = L'endroit où les adeptes se réunissent pour pratiquer leur religion de façon communautaire. C'est un lieu de référence.

***Vodou haïtien*** = Dans bon nombre d'œuvres, l'orthographe retrouvée est différenciée: vaudou, vodou, vudu, voodoo, vodu, etc. Dans cette thèse, le terme « vodou haïtien » a été adopté. C'est un culte aux esprits des ancêtres qui est pratiqué dans les Antilles, particulièrement en Haïti. Le vodou haïtien trouve son origine dans le royaume de Dahomey, pays de l'Afrique de l'Ouest aujourd'hui appelé Bénin.