

Université de Montréal

L'ethnocentrisme de l'Église officielle latino-américaine  
dans sa relation avec la religion du peuple

par

José Gil Teixeira Pereira

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)  
en théologie

octobre 1996

© José Gil Teixeira Pereira, 1996





National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-26714-8

**Canada**



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

L'ethnocentrisme de l'Église officielle latino-américaine  
dans sa relation avec la religion du peuple

présentée par:  
José Gil Teixeira Pereira

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Guy Durand, prés. jury

Vigil P. Elizondo

Michel Beaudin

W. Ch. McPherson

06.03.97



Université de Montréal

Bibliothèque



## SOMMAIRE

Quelle est la nature de la relation de la religion officielle à l'égard de la religion du peuple dans le cadre du catholicisme latino-américain et bahianais? Voilà la question à laquelle cette recherche a tenté de répondre, en mettant à l'épreuve cette relation à partir d'une expérience précise: le rite afro-brésilien du lavage du sanctuaire du *Senhor do Bonfim*, interprété dans le cadre de la totalité sociale dans laquelle il s'inscrit. Née au milieu du XVIIIe siècle comme un simple lavage du temple, cette pratique a été transformée par les esclaves Nago, au début du XIXe siècle, en un rite sacré. À partir de ce cas concret d'expression de la religion du peuple, la recherche fait l'hypothèse qu'un *ethnocentrisme*, radical puis mitigé, de la part de l'Église officielle, empoisonne la relation en cause ici, caractérisée par la domination et l'anti-fraternité, et dont le renversement mettrait fin à la distinction même entre religion officielle et religion du peuple. La démarche de cette étude s'inspire de la méthode adoptée par la théologie de la libération en ce qu'elle tire sa problématique de l'observation de la pratique, qu'elle l'analyse à la lumière des sciences sociales (médiation socio-analytique), la confronte avec des références fondatrices de la foi judéo-chrétienne (médiation herméneutique), pour finalement faire retour à la pratique en termes de prospective.

La thèse comporte quatre parties et une ouverture finale. Après avoir expliqué la genèse du sujet, la première partie fait état de la problématique et établit les paramètres théologiques des thèmes de fond de cette étude en faisant le point sur les notions de religion du peuple, d'inculturation de l'Évangile et de syncrétisme religieux qui s'y rattachent.

La deuxième partie analyse le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* dans son contexte socio-religieux, à la fois africain et bahianais. Il s'agit de saisir l'âme de ce rite dans sa mouvance religieuse propre, populaire et syncrétique.

La troisième partie dissèque l'ethnocentrisme totalitaire de l'Église bahianaise du XVIII<sup>e</sup> siècle dans sa relation avec l'esclave noir à propos de la christianisation de celui-ci et de quelques manifestations de la religion du peuple de l'époque. Elle met surtout en relief le rôle de l'Église locale dans la formation chrétienne du *bon esclave* et du *bon maître*, et plus globalement dans la légitimation théologico-juridique du système colonial au sein duquel l'Église s'intègre en privilégiant la médiation du pouvoir. On le constatera, d'une manière particulière, dans la théologie du salut des âmes du premier document législatif de l'Église coloniale brésilienne (1707), dans la théologie de l'éthique chrétienne de l'esclavage et dans celle de l'affranchissement rédempteur de l'esclave, telles qu'exposées par deux théologiens «bahianais» influents du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette partie articule, enfin, les fondements de l'attitude de l'Église officielle à l'égard de ce qui deviendra le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

La quatrième partie se situe au XX<sup>e</sup> siècle et élargit la perspective à toute l'Église continentale latino-américaine. Elle étudie, à travers les trois plus récents documents majeurs (Medellin, Puebla et Saint-Domingue) de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, le travestissement de l'ethnocentrisme ecclésial totalitaire en un ethnocentrisme mitigé, ou *maternalisme*, à l'égard de la religion du peuple et, notamment celle des Afro-américains. Parallèlement, et au titre d'une vérification par la pratique, cette partie examine aussi les prises de position de l'Église bahianaise à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* pendant la même période.

L'ouverture finale fait d'abord retour sur le parcours pour en dresser un bilan du point de vue de l'hypothèse de la recherche. Elle propose ensuite quelques jalons d'ordre ecclésiologique qui interpellent l'ethnocentrisme de cette Église latino-américaine à l'égard de la religion du peuple afro-américain et afro-brésilien en vue d'en promouvoir le renversement. Elle plaide ainsi pour l'*ouverture des portes* de la *maison de Dieu* afin que l'Église de Dieu demeure un lieu de gratuité et de *communion* dans la catholicité de Dieu, et donc pour sortir de l'impasse d'un ethnocentrisme évangéliquement injustifiable.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	iii
<b>LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS</b> .....	xii
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	xiii

### **INTRODUCTION**

1. L'objet de la recherche.....	1
2. Genèse de la recherche.....	3
3. Démarche générale adoptée.....	9

### **PREMIÈRE PARTIE: PROBLÉMATIQUE ET NOTIONS PRÉALABLES**..... 12

#### **CHAPITRE I: PROBLÉMATIQUE**..... 13

1. État de la question.....	14
1.1 Sur le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	14
1.2 Sur la nature de la relation entre la religion officielle et la religion du peuple.....	18
2. Actualité et pertinence de l'approche spécifique de la recherche.....	23
3. Hypothèse de la recherche.....	28
4. Des notions à préciser.....	32
4.1 Relation.....	32
4.2 Sujet versus objet.....	34
4.3 L'ethnocentrisme.....	35
5. Méthode.....	37
6. Le parcours projeté.....	44

#### **CHAPITRE II: LA RELIGION DU PEUPLE EN AMÉRIQUE LATINE**..... 47

1. La religion, une réponse aux appels de Dieu.....	48
2. «Peuple» ou «populaire» en Amérique latine.....	52
2.1 «Peuple» ou «populaire» comme catégorie historico-culturelle et symbolique.....	54
2.2 «Peuple» ou «populaire» comme catégorie socio-politique.....	57
2.3 Le «peuple» ou le «populaire» dans le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	61
3. La religion du peuple en Amérique latine.....	62
3.1 L'histoire de la religion du peuple au Brésil.....	64
3.2 Interprétation de la religion du peuple en Amérique latine dans la perspective de la libération.....	71
3.2.1 Approche sociologique.....	72
3.2.2 Approche théologique.....	75
4. En guise de conclusion.....	83

<b>CHAPITRE III: L'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE.....</b>	<b>86</b>
1. Préliminaires sémantiques.....	87
1.1 Culture, acculturation et enculturation.....	90
- Culture.....	90
- Acculturation.....	93
- Enculturation.....	95
1.2 Évolution de la notion d'inculturation.....	96
2. Triple horizon théologique de l'inculturation.....	100
2.1 "Un christianisme nu, cela n'existe pas".....	101
2.2 L'inculturation est-elle un alibi de l'ethnocentrisme?.....	104
2.3 L'inculturation en tant qu'incarnation et <i>kénose</i> .....	106
3. Répercussions de l'inculturation sur la religion du peuple.....	109
 <b>CHAPITRE IV: LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX.....</b>	 <b>113</b>
1. État de la question.....	114
2. Évolution sémantique du terme <i>syncrétisme</i> .....	117
2.1 Le syncrétisme dans la théologie apologétique du XXe siècle.....	119
- Premier exemple.....	119
- Deuxième exemple.....	120
- Troisième exemple.....	122
2.2 Les acquis de l'étude comparée des religions.....	123
2.3 Les acquis de la théologie contemporaine.....	127
3. Le syncrétisme dans la théologie latino-américaine de la libération.....	131
 Conclusion de la première partie.....	 138
 <b>DEUXIÈME PARTIE: LE RITE AFRO-BRÉSILIEN DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM ET SON CONTEXTE SOCIO-HISTORIQUE ET ECCLÉSIAL.....</b>	   <b>142</b>
 Introduction.....	 143
 <b>CHAPITRE V: SOUBASSEMENTS HISTORICO-IDÉOLOGIQUES DE LA TOTALITÉ SOCIALE PORTEUSE DU RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM.....</b>	   <b>145</b>
1. Antécédents lointains.....	145
1.1 Avant la fondation du royaume du Portugal.....	146
1.2 La fondation du royaume du Portugal.....	148
1.3 La religion médiévale du peuple portugais.....	150
2. Antécédents immédiats.....	153
2.1 Avant les expéditions outre-mer.....	153
- La péninsule ibérique du point de vue géopolitique.....	153
- Composition de la société portugaise.....	154
- Spiritualité et pratique religieuse du peuple.....	155

- Le rôle de l'Église officielle.....	156
2.2 Régime du <i>patronat royal</i> : le sacre du glaive par la croix.....	159
3. Mise en oeuvre historique de l'ethnocentrisme colonisateur et évangéliste au Brésil.....	166
3.1 De l'arrivée des Jésuites au Brésil jusqu'à leur expulsion (1759).....	168
3.1.1 De la colonisation au colonialisme.....	169
3.1.2 Le peuple du Brésil.....	171
3.1.3 L'activité missionnaire de l'Église.....	175
3.2 De l'expulsion de Jésuites (1759) jusqu'à la <i>nouvelle chrétienté</i> (1930)....	181
3.2.1 De l'esclavage à son abolition.....	181
3.2.2 L'Église officielle et la religion des pauvres.....	187
3.3 De la <i>nouvelle chrétienté</i> (1930) jusqu'à la Conférence de Saint-Domingue (1992).....	193
4. Conclusion.....	197

#### **CHAPITRE VI: LE RITE DU LAVAGE DU *SENHOR DO BONFIM* ET SON AGENT, L'ESCLAVE NAGO ET L'AFRO-BRÉSILIEN.....**

199

1. Genèse du processus esclavagiste au Brésil.....	199
1.1 Le Brésil colonial: une société esclavagiste.....	200
1.2 La tradition portugaise de l'esclavage.....	204
1.3 "Le processus d'extranéité" de l'esclave.....	208
2. Origine du rite lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	211
2.1 Le tabac, monnaie d'échange de l'esclave.....	212
2.2 La dévotion au <i>Senhor do Bonfim</i> .....	218
2.3 La fête annuelle du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	222
3. Le monde religieux des Nago (Yorouba).....	228
3.1 Les Nago (Yorouba).....	228
3.2 Le «panthéon des <i>Orisha</i> ».....	232
3.3 L'eau d' <i>Oshala</i> .....	238

#### **CHAPITRE VII: LE RITE DU LAVAGE DU *SENHOR DO BONFIM*: SYNCRÉTISME «CLASSIQUE» OU SYNCRÉTISME COMME "PROCESSUS EN DEVENIR"?**

243

1. Coordonnées socio-anthropologiques du rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	245
1.1 La résistance-accommodation d'une "minorité bi-culturelle".....	245
- "Une minorité «bi-culturelle»".....	246
- ... dont le rite du lavage est un exemple typique.....	247
- ... de la résistance-accommodation.....	248
1.2 Syncrétisation du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	251
1.3 Le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> : culte nago ou dévotion chrétienne?.....	254
- Du point de vue du Noir.....	254
- Du point de vue des experts.....	255
- De l'autre côté de l'Atlantique.....	259

2. Coordonnées théologiques du rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> et de l'attitude de l'Église officielle à son égard.....	262
2.1 Le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> et le catholicisme du peuple.....	263
2.2 Vices théologiques de fond.....	266
2.2.1 L'Église officielle du régime du patronat.....	267
2.2.2 La conversion au lieu du dialogue.....	269
2.2.3 Le principe d'identité au lieu de celui de la participation.....	271
3. Conclusion: le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> , symbole d'une relation asymétrique et ambiguë avec la hiérarchie de l'Église.....	277

**TROISIÈME PARTIE: L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE  
DU DISCOURS DE L'ÉGLISE BAHIANNAISE DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE  
PAR RAPPORT À LA CHRISTIANISATION DE L'ESCLAVE NOIR.....** 282

<b>Introduction.....</b>	<b>283</b>
--------------------------	------------

**CHAPITRE VIII: L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE  
DE LA THÉOLOGIE DU SALUT DES ÂMES.....** 286

1. Les <i>Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia</i> .....	286
1.1 Mgr Sebastião Monteiro Da Vide (1701 - †1722).....	286
1.2 Situation des <i>Premières Constitutions</i> .....	288
1.3 Position réductrice et force coercitive des <i>Premières Constitutions</i> .....	291
2. La théologie du salut des âmes d'après les <i>Premières Constitutions</i> .....	295
2.1 Le <i>bossale</i> : un manque anthropologique et chrétien.....	296
2.2 La violence de la conversion par le baptême.....	298
2.3 "Vivre en chrétiens" et "devenir de bons chrétiens".....	302
3. Les <i>Premières Constitutions</i> et les manifestations de la religion du peuple.....	306

**CHAPITRE IX: L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE DE L'ÉTHIQUE  
DE L'ESCLAVAGE DANS *CULTURA E OPULÊNCIA DO BRASIL*  
*POR SUAS DROGAS E MINAS*.....** 309

1. João Antônio Andreoni, s.j., (Antonil) (1649-N <sup>o</sup> 1716).....	310
1.1 L'homme.....	310
1.2 L'ouvrage <i>Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas</i> .....	313
2. L'esclavagisme.....	315
2.1 "Les esclaves sont les bras et les jambes du maître de l'habitation".....	316
2.2 "La condition d'esclave".....	317
2.3 "Être servi, obéi et respecté".....	321
3. L'éthique «chrétienne» de l'esclavage.....	323
3.1 Une catéchèse au service du maître.....	323
3.2 Le martyr saint-sucre.....	326
3.3 Idéologisation théologique du martyr saint-sucre.....	327
4. Expressions de la religion du peuple chez Antonil et leur récupération.....	332



<b>CHAPITRE X: L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE DU JURIDISME DE L'AFFRANCHISSEMENT.....</b>	<b>335</b>
1. Manoel Ribeiro Rocha: l'homme et l'oeuvre.....	336
- L'homme.....	336
- Deux notions-clés.....	337
- L'ouvrage.....	339
2. De l'esclavage perpétuel à la captivité temporaire.....	342
2.1 Point de départ: légitimation de l'esclavage.....	342
2.1.1 La voie médiane: <i>jus pignoris</i> .....	345
2.1.2 L'affranchissement de l'esclave et le temps de l'esclavage.....	347
2.2 Droits et devoirs du maître.....	350
2.2.1 <i>Accipe, redde, cave</i> .....	350
2.2.2 La catéchèse de l'esclave.....	354
3. La trilogie de l'affranchissement de l'esclave: rédempteur, racheté et rachat..	355
3.1 Les éléments de la théologie de la rédemption empruntés par M. R. Rocha.....	356
3.2 Le totalitarisme de la métaphore de la rédemption chez M. Ribeiro Rocha.....	360
 <b>CHAPITRE XI: TRANSITION: DE L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE VERS L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DE L'ÉPOQUE RÉCENTE.....</b>	 <b>365</b>
1. Évolution générale de l'Église brésilienne vis-à-vis de la religion du peuple (1758-1968).....	366
2. Positions de l'Église bahianaise à l'égard du rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	374
 <b>QUATRIÈME PARTIE: L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DES DISCOURS DE MEDELLIN, PUEBLA ET SAINT-DOMINGUE PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET AU RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM.....</b>	 <b>382</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>383</b>
 <b>CHAPITRE XII: L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DES CONCLUSIONS DE MEDELLIN PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN.....</b>	 <b>385</b>
1. Le tournant de la conférence de Medellin.....	386
2. Rôle décisif du Concile Vatican II.....	389
2.1 Socio-anthropologie de Medellin.....	390
2.2 Ecclésiologie de Medellin.....	394
3. Medellin et la religion du peuple.....	398
3.1 Les sources conciliaires de Medellin au sujet de la religion du peuple...	398
3.2 La «redécouverte» de la religion du peuple à Medellin.....	400
3.3 La perspective théologico-pastorale de la religion du peuple à Medellin	402

4. Répercussions sur le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	406
5. Dans le sillage de Medellin.....	408
5.1 L'exhortation apostolique <i>Evangelii Nuntiandi</i> .....	409
5.2 À la croisée de Medellin et de Puebla (1976).....	411
5.2.1 En route vers une perspective <i>culturaliste</i> .....	412
5.2.2 L'histoire chrétienne d'Amérique latine à travers l'optique <i>culturaliste</i> .....	413
5.2.3 La religion du peuple et la perspective <i>culturaliste</i> .....	416

**CHAPITRE XIII: L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE  
DU DOCUMENT DE PUEBLA PAR RAPPORT**

**À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN..... 420**

1. Le Document de Puebla.....	421
1.1 Trois remarques préalables.....	421
1.2 Processus d'élaboration du Document de Puebla.....	424
2. L'Afro-Américain dans le Document de Puebla.....	429
2.1 L'Afro-Américain figure-t-il parmi les destinataires privilégiés de Puebla?.....	430
2.1.1 Le langage flou et l'occultation du Noir et de l'Afro-américain dans la vision historique du Document de Puebla.....	430
2.1.2 Un silence compromettant... et révélateur.....	434
2.2 L'Afro-Américain et la vision théologico-pastorale de Puebla.....	440
2.2.1 L'Afro-Américain et le "substrat essentiellement catholique".....	440
2.2.2 L'Afro-Américain et l'évangélisation de la culture.....	445
2.2.3 L'Afro-Américain et la religion du peuple à Puebla.....	451
2.2.3.1 Les principes du Document de Puebla sur la religion du peuple.....	451
- Premier groupe de textes.....	451
- Deuxième groupe de textes.....	456
2.2.3.2 L'ethnocentrisme maternaliste de Puebla sur la religion du peuple.....	457
3. Les répercussions de Puebla sur le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	463
3.1 Visite de Jean-Paul II à Bahia (1980).....	463
3.2 Le rite du lavage du <i>Senhor do Bonfim</i> .....	465

**CHAPITRE XIV: L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE  
DU DOCUMENT DE SAINT-DOMINGUE PAR RAPPORT**

**À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN..... 475**

1. Saint-Domingue: "une conférence «en perspective»".....	476
2. L'Afro-américain et le langage de Saint-Domingue.....	482
2.1 Amérique latine et Caraïbes.....	483
2.2 Le langage du pardon.....	485
2.3 Christianisation de la culture.....	488
3. L'Afro-américain et l'inculturation de l'Évangile dans le Document de Saint-Domingue.....	491

3.1	Inculturation de l'Évangile et stratégie évangélisatrice.....	491
3.2	Principes théologiques de l'inculturation selon Saint-Domingue.....	496
3.3	L'inculturation et la <i>Morenita</i> .....	499
4.	L'Afro-américain et la religion du peuple à Saint-Domingue.....	500
4.1	La perspective culturaliste de Saint-Domingue.....	501
4.2	La religion du peuple à Saint-Domingue.....	505
4.3	Les pratiques religieuses de l'Afro-américain.....	507
<b>OUVERTURE FINALE</b> .....		511
1.	Les risques d'un regard.....	512
	- Un regard libre.....	512
	- Un regard interpellateur.....	513
	- Un regard vers l'avenir.....	514
2.	Retour sur l'hypothèse de travail et les résultats du parcours.....	515
3.	Jalons ecclésiologiques.....	523
	- Une Église-communion... ..	524
	- ... qui naît à la Pentecôte sous le feu probatoire de l'Esprit... ..	525
	- ... afin de se constituer en catholicité de Dieu... ..	527
	- ... où le pauvre-autre et l'autre-pauvre seront les premiers.....	529
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....		xiv
<b>ANNEXE I</b> .....		xlii
<b>ANNEXE II</b> .....		liii

## LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Dans cette recherche, pour désigner les périodiques et les dictionnaires, j'utiliserai les abréviations tirées de l'ouvrage de Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis 2., überarbeitete und erweiterte Auflage.* Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994, 488 p.

Les autres abréviations utilisées sont les suivantes:

1. *Documents du Magistère:*

AA:	Décret <i>Apostolicam Actuositatem</i> ;
AG:	Décret <i>Ad Gentes</i> ;
CPE:	Décret <i>Christus Dominus</i> ;
DOE:	Décret <i>Unitatis Redintegratio</i> ;
DV:	Constitution <i>Dei Verbum</i> ;
GS:	Constitution <i>Gaudium et Spes</i> ;
LG:	Constitution <i>Lumen gentium</i> ;
NA:	Déclaration <i>Nostra Ætate</i> ;
PO:	Décret <i>Presbyterorum ordinis</i> ;
SC:	Constitution <i>Sacrosanctum Concilium</i> ;
EN:	Exhortation apostolique <i>Evangelii Nuntiandi</i> ;
RMi:	Lettre encyclique <i>Redemptoris Missio</i> .

2. *Documents de l'Église officielle latino-américaine et bahianaise:*

Med:	Conclusions de la Conférence de Medellin;
DP:	Document de la Conférence de Puebla;
SD:	Document de la Conférence de Saint-Domingue;
PCAB:	<i>Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia</i> ;
CBODM:	<i>Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas</i> ;
ESC:	<i>Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758.</i>
IRP:	"Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina".

## REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis d'enregistrer mes remerciements les plus profonds

à ma famille religieuse, la *Congrégation de la Mission* notamment aux Provinces de Paris et de Rio de Janeiro pour m'avoir permis de mener à terme cette recherche doctorale;

aux chercheurs que j'ai eu le privilège de rencontrer et de consulter à divers moments pendant mes recherches: les théologiens Clódovis Boff, Virgil Elizondo et Paulo Suess; les historiens Riolando Azzi, José Oscar Bezzo et Eduardo Hoornaert; l'anthropologue Pierre Verger (décédé en février dernier);

à M. Michel Beaudin, directeur de la recherche;

à Mme Mulkai D'Arcizas, pour sa patience bénédictine dans la révision du texte.

## INTRODUCTION

Même ceux qui croient à une Révélation absolue doivent admettre que leur interprétation de cette Révélation est limitée et donc incomplète<sup>1</sup>.

En guise d'introduction à cette recherche, je voudrais en présenter l'objet, la genèse et la démarche générale, laquelle sera détaillée plus loin au terme d'un premier chapitre qui en déploiera la problématique.

### 1. L'objet de la recherche

Quelle est la nature de la relation<sup>2</sup> entre la religion officielle et celle du peuple dans le catholicisme latino-américain? Telle est la question lancinante qui me poursuit depuis plusieurs années et qui fait l'objet de cette recherche. Un geste «sacré» que j'ai pu observer, à plusieurs reprises, entre 1980 et 1985, à Salvador, capitale de l'État de Bahia au Brésil, m'a incité tout particulièrement à poser cette question. Aussi est-ce à travers ce geste que je l'examinerai, mettant ainsi à l'épreuve les positions historiques de l'Église officielle latino-américaine, continentale et locale, à propos de la religion du peuple.

Ce rite est celui du lavage du *Senhor do Bonfim*<sup>3</sup> célébré, chaque année, par

---

<sup>1</sup> Raimundo PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*. Paris, Aubier, 1985, 175 p., 11.

<sup>2</sup> Il s'agit évidemment d'une *relation* parmi tant d'autres possibles et tout aussi valables. Dans le domaine de la théologie, il me semble néanmoins que celle que j'analyse ici est primordiale, parce qu'elle concerne l'une des notes essentielles de l'Église, à savoir: la catholicité.

<sup>3</sup> Le *Seigneur de la bonne fin* ou *Seigneur de la bonne mort*, représenté par le Christ mort sur la croix et vénéré dans le sanctuaire du *Senhor do Bonfim*, est une dévotion populaire répandue au Brésil, et, plus particulièrement, à Salvador, depuis 1745. Voir page 1-A.



*O Senhor do Bonfim*

Le Seigneur  
de la bonne fin

La basilique  
du *Senhor do Bonfim*  
Salvador, Bahia,  
Brésil



des Afro-brésiliens<sup>4</sup>, des Noirs et quelques rares Blancs «catholiques», lors de la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*. Ce geste séculaire a provoqué et continue de provoquer des tensions plus ou moins aiguës entre les parties intéressées, c'est-à-dire entre la hiérarchie de l'Église locale et les agents du lavage. Pourquoi de telles tensions existent-elles? Quand et comment ont-elles commencé? À quel niveau «se situent-elles»? Au niveau de la religion du peuple ou bien de la religion officielle? Quel est le présupposé fondamental qui sous-tend ces tensions? S'agit-il, me suis-je demandé, d'un cas particulier circonscrit dans le temps et l'espace, sans aucune répercussion sur l'Église locale ou continentale? Ou, au contraire, ne s'agirait-il pas d'un cas typique du malaise de l'Église officielle dans sa relation avec la religion du peuple? De question en question, j'en suis venu au problème de fond visé par la question initiale.

Essayer de répondre à une telle question, ayant pour lieu herméneutique le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, entendu dans sa *totalité sociale*<sup>5</sup>, m'a paru de la plus grande importance théologique et ecclésiale. Dans l'Église catholique, en effet, la religion du peuple occupe, d'un point de vue quantitatif, une place fondamentale. Elle représente la pratique d'à peu près 95% du peuple de Dieu. Il s'agit d'une constante historique depuis la Pentecôte. D'un point de vue qualitatif, elle explore un langage et une symbolique qui défient l'orthodoxie laquelle favorise plutôt une expression rationaliste, du moins à l'époque moderne. Elle s'adresse au Dieu de Jésus-Christ en partant du concret de la vie et retourne à celle-ci, en se dispensant, la plupart du temps, de la médiation du ministère ordonné de l'Église.

---

<sup>4</sup> À noter: a) L'emploi du genre masculin dans cette étude ne se veut pas discriminatoire, mais vise simplement à alléger le texte; b) L'expression *Afro-brésilien* désigne soit le Brésilien qui est d'origine africaine soit ce qui lui est spécifiquement attribué (rite, religion, foi, danse, musique, culte, cuisine, vocabulaire, etc.) et qui caractérise sa manière sociale et individuelle d'être. Par rapport au continent américain, l'expression qui lui correspond est celle d'*Afro-américain*; c) Quant au terme *Noir*, il a une connotation historique et culturelle. Dans le premier cas, il rejoint directement ses aïeux africains. Dans le second, il désigne celui qui n'a pas été acculturé.

<sup>5</sup> J'entends ici l'expression *totalité sociale* dans le sens où Pablo Richard la définit: "Les structures, économiques, politiques, sociales, culturelles et religieuses de la réalité sociale et les valeurs, projets, visions du monde, stratégies, doctrines et théories de la conscience sociale ne sont pas des réalités indépendantes, juxtaposées ou articulées selon un modèle historico-structurel universellement homogène et valide. Bien au contraire, toutes ces structures et tous ces contenus s'articulent intimement les uns avec les autres en une totalité sociale dont le sens varie historiquement soit selon le type de formation sociale, soit selon l'origine, la position et les intérêts des groupes humains à l'intérieur de cette totalité sociale". *Mort des Chrétientés et naissance de l'Église. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique Latine*. [Série: Amérique Latine n° 3, novembre 1978]. Paris, Centre Lebrét, 235 p., 6. (Texte ronéo).



L'Église officielle, représentée par la hiérarchie ecclésiastique, occupe aussi une place fondamentale et de qualité dans l'Église. Mais elle ne dépasse pas, en tant que telle, la mince parcelle de 5% de l'ensemble du peuple de Dieu. Cependant, à des niveaux différents, elle revendique d'être l'interprète authentique du dépôt de la foi, la garante exclusive de la fidélité à la Parole de Dieu et la gardienne, attentive et vigilante, de l'orthodoxie de la foi et des moeurs.

Au fur et à mesure que je pénétrais dans les méandres de la question, je me rendais compte que le mouvement pendulaire de l'histoire de la relation entre la religion officielle et la religion du peuple en Amérique latine éprouvait de la difficulté à atteindre un point d'équilibre. Cette difficulté devient d'autant plus insurmontable que l'expression de la religion du peuple se développe en marge de la religion officielle et qu'elle appartient à une autre culture que celle de l'Occident romain. C'est ainsi que, peu à peu, un terme, celui d'*ethnocentrisme*, fait surface dans la recherche. Il caractérise la théologie et le comportement historique de la religion officielle latino-américaine dans sa relation avec la religion du peuple et s'exprime d'une façon paradigmatique, me semble-t-il, dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

## 2. Genèse de la recherche

L'intérêt pour la question de la nature de la relation entre la religion officielle et la religion du peuple a peu à peu émergé de mon expérience personnelle et pastorale. Les circonstances ont permis que je naisse et grandisse dans une île (Madère), géographiquement africaine, culturellement portugaise et religieusement catholique, que j'appartienne donc à un peuple historiquement migrateur et métissé des cultures et des races les plus disparates. J'appartiens aussi à une famille naturelle éparpillée par l'immigration et à une famille religieuse «internationale», l'une et l'autre favorisant pour moi des dépaysements<sup>6</sup>. C'est ainsi qu'après avoir vécu au Portugal,

---

<sup>6</sup> Je ne le dirais pas dans le sens nostalgique d'un passé qui ne revient plus, ou d'un exil, mais plutôt dans celui d'un dialogue tissé de joies et de souffrances, de doutes et de refus, d'enrichissements et de pertes, avec l'autre et avec moi-même.

j'ai été missionnaire au Mozambique et au Brésil où je m'apprête à retourner, et que j'aurai fait mes dernières études dans un quatrième continent, au Québec.

Le contact immédiat avec d'autres cultures et d'autres expressions culturelles de la foi chrétienne ou autres, m'a éveillé, d'une façon naïve au début, à des questionnements portant, d'une part sur leur existence même et leur sens, et d'autre part sur mes propres dogmes culturels et religieux. Ainsi me suis-je rendu compte qu'une même foi pouvait «s'habiller» diversement selon les lieux, les couches sociales et ecclésiales des fidèles, l'ancienneté de la tradition chrétienne des communautés, la psychologie des peuples, le métissage culturel et religieux, les conditions politico-économiques des pays, le climat, l'ambiance religieuse pluriconfessionnelle ou à dominante catholique, etc. En outre, je me suis rendu compte que, dans les pays où la dictature règne et où les disparités sociales crient vers le ciel, la pratique de la même dévotion et de gestes religieux identiques pouvait avoir une connotation diamétralement opposée selon que l'agent était un pauvre ou un puissant.

Par ailleurs, l'observation m'a fait découvrir que l'Église officielle jugeait différemment les pratiques religieuses populaires selon qu'elle les contrôlait ou non, que celles-ci appartiennent à ses racines culturelles, occidentales et latines, ou qu'elles surgissent dans des cultures autres que la sienne. Dans ce dernier cas, la praxis pastorale et la théorie théologique de l'Église officielle ne tracent pas une ligne droite de comportement et d'orientation. Au contraire, elles paraissent obéir à la conjoncture historico-pastorale du moment. Parfois, elles ont l'air d'accepter, de tolérer et d'exorciser ces pratiques populaires; d'autres fois, elles les ignorent, les vouent à l'ostracisme ou les proscrivent.

C'est toutefois dans le Nord-est du Brésil, plus précisément à Salvador, la plus ancienne capitale politique du pays, siège primatial de l'épiscopat, et aujourd'hui capitale de l'État de Bahia (1 800 000 habitants), que mon questionnement sur la nature de la relation entre religion officielle et religion du peuple a commencé à se formuler d'une façon plus ordonnée, si bien que s'est développée dans mon esprit la volonté ferme de saisir le noyau de cette relation problématique.

Comment en suis-je venu là? Bahia, en général, et Salvador en particulier, constituent la partie la plus africaine du Brésil. J'ai eu le privilège d'y vivre plus de six ans (1979-1985) et d'y retourner tous les deux ans depuis mon arrivée au Québec. Pendant mon séjour, j'ai eu l'occasion d'être témoin de l'expression tout à fait singulière de la foi de l'Afro-brésilien, notamment lors du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Depuis, je n'ai cessé de m'interroger sur la nature complexe de cette expression et sur la répression dont elle fait l'objet.

En effet, chaque année, pendant la troisième semaine de janvier, j'ai participé aux grandioses fêtes en l'honneur du *Senhor do Bonfim* et j'ai toujours remarqué la foule immense qu'elles attiraient<sup>7</sup>. Des gens de toutes couleurs, de toutes classes sociales et même de différentes confessions religieuses s'y côtoient. Les uns rayonnent d'une ferveur extraordinaire, d'autres se montrent plus intéressés par les aspects festifs et extérieurs de la dévotion. De nombreux touristes se contentent du rôle de simples spectateurs. Les autorités civiles et militaires ne manquent pas de faire sentir le poids de leur présence au premier rang des festivités. Les plus hautes autorités ecclésiastiques locales président en personne les célébrations les plus significatives.

En tant qu'observateur, j'ai pu, d'abord, apercevoir la multitude de significations qu'une seule dévotion populaire pouvait comporter. Peu à peu, j'ai procédé à un certain déblayage: j'ai mis de côté les pratiques populaires sanctionnées par la hiérarchie de l'Église, parce qu'elles ne constituent pas un problème théologico-pastoral pour les autorités ecclésiastiques; j'ai exclu de la recherche les excroissances de la pratique religieuse, comme, par exemple, les kiosques autour du sanctuaire, la fanfare, les jeux, les touristes, etc.

---

<sup>7</sup> En publiant, avec l'imprimatur de l'Archevêque, le dépliant du programme des fêtes de 1983, la Direction de la confrérie du *Senhor do Bonfim* dit, dans un langage hyperbolique, ce qu'est pour elle la dévotion au *Senhor do Bonfim*: "LA DÉVOTION DU BONFIM, plusieurs fois centenaire, fondée en 1745, est sans aucun doute, la plus grande DÉVOTION CATHOLIQUE à Salvador et dans tout l'État de Bahia, enracinée dans l'âme populaire qui la maintient vivante et invulnérable et la cultive avec l'ardeur de la croyance la plus profonde et la plus vraie". Texte portugais: "A DEVOÇÃO DO BONFIM, multiseular, fundada em 1745, é sem dúvida alguma, a maior DEVOÇÃO CATÓLICA de Salvador e de todo o Estado da Bahia entranhada na alma popular que a mantém viva e invulnerável, cultivando-o com o ardor da crença mais profunda e verdadeira". BAHIA. Programa de Festejos Religiosos da Colina Sagrada. 1983. Bahiatursa/82 (Órgão Oficial de Turismo).

Ensuite, en concentrant mon attention sur le comportement des dévots en général, j'ai remarqué que, malgré l'absence de l'intermédiaire officiel de la religion, leur relation avec Dieu ne perdait rien du caractère «sacramental» de leur geste. Tout se faisait selon les principes de "l'éthique de la réciprocité entre tous les êtres vivants"<sup>8</sup>. L'entente avec le *Senhor do Bonfim* était, en ce seul sens, directe, ce "qui est le naturel de la religion populaire", dit Alphonse Dupront<sup>9</sup>. En outre, je remarquais que le social et l'individuel se fondaient dans une symbiose sans égale, que le sacré et le profane s'alliaient dans un débordement de vie continu enfin, que tout se déroulait dans une unité que seule l'âme populaire sait traduire. Mais, de ce point de vue, nous sommes dans le domaine du constitutif universel de la religion populaire, déjà très étudié.

Enfin, parmi les gestes religieux effectués à cette occasion par les dévots du *Senhor do Bonfim*, il y en a un qui se singularise: le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Il s'agit du rite le plus populaire des festivités annuelles du *Senhor do Bonfim* et de celui qui, au fil du temps, s'est transformé en une pierre d'achoppement pour l'Église officielle locale qui ne l'accepte pas comme une expression de la foi chrétienne.

Ce rite est accompli par un groupe de Bahianaises, habillées de blanc, accompagnées de fidèles. Le jeudi avant la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*, elles descendent des *terreiros*<sup>10</sup>, vont chercher de l'eau parfumée à une fontaine sacrée, à quelques kilomètres du *Senhor do Bonfim*, et se dirigent en procession vers la basilique du Bonfim en chantant dans leur langue<sup>11</sup>. Là, elles accomplissent le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Elles lavent, avec l'eau parfumée portée sur leurs têtes, les

---

<sup>8</sup> Diego IRARRÁZVAL. "Religión popular", dans: Ignacio ELLACURIA & Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. [Mysterium Liberationis, II], Madrid, Ed. Trotta, 1990, 689 p., 345-375, 373.

<sup>9</sup> Alphonse DUPRONT. "Religion populaire", dans: Paul COUPARD (Dir.). *Dictionnaire des Religions*, Paris, PUF, 1984, 1838 p., 1429-1434, 1431.

<sup>10</sup> Les *terreiros* sont des endroits où se réalise le rituel afro-brésilien du "candomblé". Ce sont des maisons communes à l'arrière desquelles un espace est destiné à ce type de rituel. CNBB LESTE 1. *Cultos afro-brasileiros. Candomblé, umbanda. Observações pastorais*. S. Paulo, Paulinas, 1976<sup>2</sup>, 115 p., 16 et 22.

<sup>11</sup> Voir page 6-A.



Les Bahianaises,  
l'eau parfumée et  
la porte de la  
basilique fermée



L'entrée principale de la  
basilique du *Senhor do Bonfim*

marches de marbre du portail du temple, tout en chantant en langue africaine. Puis elles rentrent chez elles. Le geste de ces Bahianaises, catholiques de par leur baptême, est considéré par beaucoup comme appartenant au phénomène du syncrétisme religieux classique.

Pourquoi la hiérarchie de l'Église locale bute-t-elle contre le rite du lavage? Comment comprendre la double attitude de l'Église officielle brésilienne qui ne tarit pas d'éloges sur la foi de ses fidèles et du Brésil considéré comme le pays le plus catholique au monde et, en même temps, ne cesse de dénoncer les pratiques religieuses du peuple sur lesquelles elle n'a pas mainmise? Quelle portée symbolique, du point de vue théologique, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* peut-il dévoiler? Apporte-t-il du «vin nouveau» à la catholicité de l'Église?

Arrivé à ce stade, j'ai, d'une part, voulu saisir le sens du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, entendu dans sa totalité sociale et «situé» dans ses dimensions afro-brésiliennes réelles. J'ai, d'autre part, cherché dans quatre discours majeurs de l'Église officielle à Bahia et en Amérique latine<sup>12</sup> sa position théologique par rapport au Noir, à l'Afro-américain et à l'Afro-brésilien, en me demandant si ses principes étaient évangéliques, gratuits et désintéressés ou bien révélateurs d'un ethnocentrisme réducteur et excluant, et donc, comme l'affirme José Luís González, «a-catholiques»<sup>13</sup>. Une telle mise en relation, me disais-je intuitivement, pourrait s'avérer paradigmatique, non seulement parce qu'elle m'introduirait dans la complexité du monde religieux de l'autre, mais encore parce qu'elle déborderait les limites particulières du rite du lavage lui-même et m'aiderait à répondre à la dimension universelle latino-américaine de la

<sup>12</sup> Il s'agit des *Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia* (1707) et des documents des II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Conférences générales de l'épiscopat latino-américain (Medellin, 1968, Puebla, 1979, et Saint-Domingue, 1992).

<sup>13</sup> "A-catholique" est le terme que J. L. González utilise au sujet du monoculturalisme de l'Église: "Comment légitimer, face aux différents peuples et cultures qui composent le champ du catholicisme, une Église qui, dans son discours, son organisation et son culte, est devenue l'otage d'un monoculturalisme rigide qui l'a convertie en une institution colonisatrice, ethnocentrique et partant a-catholique?". Texte espagnol: "¿Cómo encontrar bases de legitimidad ante los diversos pueblos y culturas que integran el campo católico para una Iglesia que en su discurso, organización y culto ha quedado atrapada en un rígido monoculturalismo que la ha convertido en colonizadora, etnocentrista y, por ende, acatólica?". "Confrontación de identidades: el campo católico al fin del milenio": *Voces* (Mexique) (janvier - juin 1993, n° 2) 51-74, 54.

question initiale.

Le 500e anniversaire et de la découverte/conquête/invasion de l'Amérique latine<sup>14</sup> et de son évangélisation est venu renforcer mon intérêt pour le sujet qui nous occupe. Au-delà de lui-même, l'événement, que d'aucuns n'hésitent pas à qualifier tout simplement d'*invasion*<sup>15</sup>, a suscité dans de très nombreux esprits des interrogations assez graves et significatives pour dissuader de tout triomphalisme néo-colonialiste ou évangéliste. À l'occasion de cet anniversaire, l'Église latino-américaine s'est rassemblée par l'intermédiaire de ses évêques à Saint-Domingue, à l'endroit même où Christophe Colomb débarqua le 12 octobre 1492, pour tenir, sous l'autorité du pape Jean-Paul II et tournée vers l'avenir, sa IVe Conférence générale.

Enfin, bien que la religion du peuple soit souvent comparée à la forêt amazonienne, je me suis dit qu'il valait la peine de risquer d'y pénétrer, d'exploiter le

---

<sup>14</sup> Je conserverai l'expression *Amérique latine* ainsi que celle de *latino-américain*, faute de mieux, pour désigner la partie du continent américain qui s'étend du Mexique, en passant par l'Amérique centrale, jusqu'à la Terre de feu, en Argentine. Elle n'est pas correcte, car elle ne respecte pas les différences culturelles qui s'y entrecroisent. Au contraire, elle les cache, protège le mythe de l'unité latino-américaine et voile l'histoire authentique d'un continent qui n'a jamais été exclusivement *latin*. Toutefois, elle est entrée dans le langage universel avec la signification que nous lui connaissons. Le problème mériterait une étude pour essayer de puiser dans les cultures traditionnelles un autre nom plus juste. Voir à ce sujet: José Oscar BEOZZO. "Evangelição e V centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina": *REB*, (septembre 1990, n° 199) 556-617, 590-596. Leonardo BOFF. *América Latina: da Conquista à nova Evangelização*. São Paulo, Ática, 1992<sup>2</sup>, 142 p., 11 et 16. Aiban WAGUA. "Conséquences actuelles de l'invasion européenne en Amérique": *Conc(F)* (novembre 1990, n° 232) 57-68, 59.

<sup>15</sup> "Il n'existe ni invention ni création d'Amérique si nous partons du point de vue latino-américain. Il existe, au contraire, une invasion et une volonté de cacher notre histoire antérieure à la conquête des Européens. Nous avons besoin d'en inverser la problématique historique". (*I Conférence Générale d'Histoire de l'Église en Amérique Latine*, 12.10.84, Mexique). De façon plus radicale, Leonardo Boff affirme: "On pourrait difficilement, dans l'histoire de l'Occident, trouver tant d'ethnocentrisme, de dogmatisme, de fondamentalisme et de totalitarisme que dans la vision des Européens du XVIIe siècle". Texte portugais: "*Difícilmente na história do Ocidente encontramos tanto etnocentrismo, dogmatismo, fundamentalismo e totalitarismo como na visão dos europeus do século XVI*". *América Latina: da Conquista...*, 18. Ou encore, suivant Jean-Paul Guetny: "Nous autres parlons couramment de «découverte» de l'Amérique. Le mot traduit un ethnocentrisme désarmant". *ARMO* (15 octobre 1992, n° 104) 2. "La rencontre qui, sous les yeux du lecteur, met face à face l'Européen et l'Amérindien est un choc. Psychologique, matériel, microbien. Celui de deux entités ignorant tout l'une de l'autre, vouées à en créer une troisième qui ne sera pas leur somme. Le paradoxe y est constant. Le même individu peut y révéler une foi sincère et un opportunisme parfaitement cynique. L'avidité y côtoie l'héroïsme. La recherche d'un continent s'y solde par la trouvaille d'un autre. Des caps sont confondus avec des files, des bêtes prises pour des humains, et vice versa". Marie Hélène FRAISSÉ. *Découvreurs d'Amériques. 1492 - 1550. L'aventure, la rencontre, le pillage*. Paris, Albin Michel, 1991, 311 p., 10. Ou, enfin, comme dit Jacques Attali, en se référant aux célébrations du cinquième centenaire de 1492: "Je voudrais enfin qu'on ait le courage de regretter le mal fait alors aux hommes par des hommes, de demander pardon aux victimes, de leur accorder enfin leur vraie place dans la mémoire du monde. Pour que, demain, de nouvelles barbaries ne viennent pas alimenter à nouveau, sur une tout autre échelle, les torrents de boue de l'amnésie humaine". *1492*. Paris, Fayard, 1991, 382 p., 11-12.

filon imprévisible et secret qu'elle offre dans toute sa générosité féconde et d'espérer, sait-on?, voir l'Église latino-américaine accepter et accueillir dans la totalité de leur vie - comme expression de la vraie catholicité - tous ceux et celles qui frappent à sa porte, ou qu'elle rencontre à la croisée des voies insondables du Dieu vivant.

### 3. Démarche générale adoptée

Tant en raison de sa valeur propre qu'à cause de la question abordée dans cette recherche qui se situe dans le contexte latino-américain, il m'a semblé que la démarche adoptée par la théologie de la libération était ici la plus appropriée. Non seulement un nombre grandissant de théologiens l'ont faite leur, mais également des spécialistes de la pensée pastorale, les conférences de Medellin et de Puebla, les communautés ecclésiales de base (CEBs) et bien d'autres mouvements populaires se sont engagés dans la même voie.

La démarche de cette recherche s'inspire donc de la méthode suivie par la théologie de la libération, et que je présenterai plus longuement dans le premier chapitre. Ainsi, elle part de la praxis, socio-religieuse et ecclésiale, dans le cas présent, et y retourne. Elle s'appuie d'abord sur une analyse (*voir*) du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et de la totalité sociale dans laquelle il s'inscrit, ainsi que de l'appréciation de la religion du peuple qui a été faite dans les discours officiels historiques de l'Église latino-américaine. Ce moment met en oeuvre une médiation socio-analytique, c'est-à-dire qu'elle intègre l'apport de diverses sciences sociales. Le deuxième moment consiste en une interprétation (*juger*) du rite du lavage et des positions de l'Église officielle latino-américaine à l'égard tant de ce rite que de la religion du peuple en général. Il constitue le moment proprement herméneutique de la démarche. Enfin, notre parcours fait retour sur la praxis (*agir*) pour dégager le fil conducteur d'une prospective ecclésiologique.

Ces trois «moments» méthodologiques ne sont pas spécifiquement chronologiques. Ils ne se «succèdent» pas comme s'ils étaient étrangers les uns aux



autres et ne devaient être conçus que de manière linéaire. Ils s'interpénètrent plutôt, se conjuguant dialectiquement, si bien que la dynamique globale de la recherche accompagne le mouvement de chaque partie et de chaque chapitre. Un tel parcours m'a paru particulièrement propice à saisir l'évolution graduelle du présupposé théologico-pastoral - l'ethnocentrisme -, que je pose comme hypothèse, lequel rendrait «a-catholique» la relation dont j'ai fait état.

Étant donné la connotation historique de cette recherche, le *voir* et le *juger* de la méthode empruntée y seront adaptés. L'un et l'autre non seulement traverseront tout le parcours de la recherche, mais encore ils se dédoubleront dans la mesure où ils mettront en oeuvre un *voir du voir* ou un *juger du juger*.

C'est dans cette logique que j'ai conçu la démarche qui comprendra quatre grandes parties et une *ouverture* finale. La première partie se composera de quatre chapitres, dont le premier présentera la problématique de la recherche, tandis que les trois autres préciseront le sens et la portée de trois notions de fond - religion du peuple, inculturation de l'Évangile et syncrétisme religieux - sur lesquelles repose la recherche. L'examen du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* les présuppose. Elles l'éclairent. La deuxième partie, formée de trois chapitres, «situer» le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* dans sa totalité sociale. La troisième partie se compose de quatre chapitres. Les trois premiers analyseront l'ethnocentrisme totalitaire et extrême de trois documents de l'Église bahianaise du XVIII<sup>e</sup> siècle sur leur position par rapport à la l'esclave noir et à sa christianisation. Le dernier chapitre fera la transition du XVIII<sup>e</sup> vers le XX<sup>e</sup> siècle. La quatrième partie, enfin, sera constituée de trois chapitres. Chacun d'eux analysera l'ethnocentrisme mitigé exprimé par les documents issus des II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Conférences générales de l'épiscopat latino-américain en ce qui touche leurs relations avec la religion du peuple et la place de l'Afro-américain dans l'Église latino-américaine et bahianaise. Un regard sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, pour chaque période correspondant à ces documents, accompagnera l'analyse de ces derniers. L'ouverture finale invitera à une poursuite de la recherche sur le rite du lavage. Les leçons de l'histoire convient la hiérarchie à repenser la catholicité de l'Église, à faire de celle-ci l'*oikoumené* de Dieu, à subordonner la «vraie» doctrine à

l'action de l'Esprit, à devenir l'image vivante de cette maison où "il y a beaucoup de demeures" (Jn 14, 2), où les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux, les collecteurs d'impôts et les prostituées devancent les autres dans le Royaume de Dieu (Lc 14, 21c et Mt 21, 31) et où "il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ: il est tout et en tous" (Col 3, 11).

## **PREMIÈRE PARTIE**

### ***PROBLÉMATIQUE ET NOTIONS PRÉALABLES***

## CHAPITRE I

### PROBLÉMATIQUE

Peut-être la tâche du théologien se résume-t-elle à cet impératif: lutter contre toute «idolâtrie», fût-elle apparemment, scripturairement, magistériellement ou raisonnablement argumentée<sup>1</sup>.

Les pages qui suivent abordent une problématique qui, même circonscrite dans le temps et l'espace latino-américains et brésiliens, pourrait cependant avoir un caractère paradigmatique. D'une part, la recherche prétend déchiffrer, à partir du cas concret du lavage du *Senhor do Bonfim*, la nature de la relation de l'Église officielle latino-américaine et bahianaise à l'égard de la religion du peuple vécue par des descendants des esclaves africains. Incorporés de force, au début, à l'expression culturelle de la foi latine par le baptême, ceux-ci appartiennent, de plus, à des groupes d'une culture considérée comme subalterne.

D'autre part, je partage l'avis de V. Lanternari, selon lequel "la «religion populaire», loin de pouvoir être définie en termes univoques et réducteurs, n'est qu'un moment d'une dialectique historique, sociale et culturelle"<sup>2</sup>. Ce qui veut dire que la recherche se propose d'approfondir la problématique en question dans le cadre de la totalité sociale où elle est née, s'est développée et est aujourd'hui vécue, à savoir et successivement: le colonialisme esclavagiste et la chrétienté; le post-colonialisme et la *romanisation*<sup>3</sup> de l'Église latino-américaine; le soi-disant «Tiers-Monde», dont ferait

---

<sup>1</sup> Christian DUQUOC. "L'invention des Amériques et la missiologie": *RSR* (1992, n° 4) 611-624, 624.

<sup>2</sup> V. LANTERNARI. "La religion populaire. Prospective historique et anthropologique": *ASSR* (janvier-mars 1982, n° 53) 121-143, 130.

<sup>3</sup> En Amérique latine, le terme de *romanisation* signifie le mouvement évangéliste que Rome a directement promu à partir du milieu du XIXe siècle, grâce notamment à l'arrivée dans le continent de nombreux missionnaires européens imbus de l'esprit du concile de Trente. L'historien brésilien Riolando

partie le Brésil, et l'Église officielle latino-américaine postconciliaire.

Ce premier chapitre mettra en place la problématique de la recherche en explicitant: l'état de la question, l'actualité et la pertinence de mon approche spécifique, l'hypothèse de travail que j'ai retenue, se prolongeant dans la précision de trois concepts, et, enfin, le traitement prévu du sujet, soit la méthode utilisée et les grandes étapes de la recherche.

## 1. État de la question

Comme annoncé dans l'introduction, il s'agit ici de saisir la nature de la relation entre la religion officielle et la religion du peuple examinée et mise à l'épreuve à partir de la pratique du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Pour fin d'analyse, l'état de la question distinguera deux éléments fondamentaux de la recherche, à savoir: le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, qui servira de point de repère, et la nature de la relation en question, entendus l'un et l'autre dans leur globalité.

### 1.1. Sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

À ma connaissance, il n'existe pas d'étude théologique ou pastorale, que ce soit de la part de l'Église officielle bahianaise ou de celle de théologiens ou de spécialistes brésiliens de la pastorale sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Dans mes recherches, j'ai trouvé des références occasionelles, courtes et purement descriptives, parfois négatives et parfois apologétiques, et souvent indirectes, dans trois livres sur le *Senhor do Bonfim*<sup>4</sup>, dans une conférence sur "les miracles du *Senhor do Bonfim* à

---

Azzi, qui analyse ce phénomène au Brésil, l'appelle "La seconde évangélisation". *Os Bispos reformadores. A segunda evangelização no Brasil*. Brasília, Rumos, 1992, 152 p.

<sup>4</sup> Carlos Alberto DE CARVALHO. *Tradições e Milagres do Bomfim*. Bahia, Typ. Bahiana, 1915, 166 p., 42-43 et 49-52. José Eduardo Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim e sua história*. Bahia, Typ. de S. Francisco, 1923, 220 p., 31 et 152-158. Martien M. GROETELAARS. *Quem é o*

Bahia<sup>5</sup>, prononcée à l'occasion du bicentenaire de la dévotion au *Senhor do Bonfim*, dans les livres manuscrits des actes de la Confrérie du sanctuaire du Bonfim<sup>6</sup>, dans le livre manuscrit des chroniques du sanctuaire rédigées par le Recteur de la Basilique du Bonfim, dans des journaux de Salvador<sup>7</sup>, dans la description d'un voyageur étranger, Stefan Zweig qui, de passage à Salvador, a pu observer, à la fin des années 30, la fête annuelle et le lavage du *Senhor do Bonfim*<sup>8</sup>.

Aussi n'ai-je trouvé que quelques normes disciplinaires, établies par la hiérarchie locale, exprimées soit dans les conclusions du synode diocésain de Bahia (1945)<sup>9</sup>, soit dans l'échange de correspondance avec la Direction de la confrérie, soit dans des décrets diocésains<sup>10</sup>, soit dans les dépliants de la fête annuelle du *Senhor do Bonfim* ou enfin dans des chroniques religieuses parues dans des journaux à tirage national<sup>11</sup>.

Par contre, deux éminents chercheurs de la religion afro-brésilienne, d'origine française, dont les ouvrages et la pensée ont fait école, le sociologue Roger Bastide († 1974) et l'historien Pierre Verger († 11 février 1996), ont, depuis les années 40, fait

---

*Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia.* Petrópolis, Vozes, 1983, 211 p., 35 et 121-122.

<sup>5</sup> Fernando SÃO PAULO. "Milagres do Senhor do Bonfim, na Bahia": *Revista Eclesiástica. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia*, (mai-juin 1945, nn. 5/6) 114-147.

<sup>6</sup> *Actas da Mesa do S. B. J. do Bom-Fim, 1814-1897*, 202 fls.; *Livro de Actas. Fevereiro de 1897 a Fevereiro de 1931*, 250 fls.; *Livro de Actas, de 16 de Julho de 1931 a 30 de Maio de 1977*, 250 fls.; *Livro de Actas. Início Maio de 1977*, 250 fls.

<sup>7</sup> Voir plus loin, 375, note 31.

<sup>8</sup> *Brasil, país do futuro.* Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1941, 296 p., 274-283.

<sup>9</sup> a) *Segundo Sínodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía. Nos dias 8 a 12 de Setembro de 1945.* Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de publication. Le livre comporte: "Introduction", LIV p.; texte proprement dit, 114 p.; et index alphabétique, 9 p. b) *Apêndice ao Segundo Sínodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía. Nos dias 8 a 12 de Setembro de 1945.* Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de la publication, 194 p.

<sup>10</sup> Par exemple: La lettre de Mgr. Clodoaldo, au nom de l'Archevêque, du 18 novembre 1937; La lettre du vicaire général du diocèse, du 14 janvier 1970. Voir aussi: *Revista Eclesiástica da Bahia*, (janvier-février 1943, nn. 1/2); (mars-avril 1945, nn. 3/4); (mai-juin 1945, nn. 5/6); (juillet-septembre 1956, nn. 2/3).

<sup>11</sup> D. Lucas Moreira NEVES. *Pôr-do-Sol em Reritiba e outras crônicas.* Rio de Janeiro, Editora Record, 1992, 188 p., 143-154.

avancer la réflexion sur le problème qui m'intéresse et plus particulièrement sur le syncrétisme religieux, grâce à l'apport de l'anthropologie, de la sociologie et de l'histoire. Le développement de la recherche témoignera des perspectives auxquelles ces deux auteurs m'ont ouvert et donc de ma dette à leur égard.

Roger Bastide a vécu au Brésil pendant presque vingt ans (1947 - 1965). Il a, au long de ce séjour, enseigné la sociologie à l'Université de São Paulo. Affilié à un *terreiro* du *candomblé*, ses nombreuses analyses sur l'Afro-brésilien et sa religion ont le mérite hors pair de vouloir saisir, sur place et de l'intérieur de la réalité, la question religieuse du Noir dans un horizon de recherche le plus large possible<sup>12</sup>. En soutenant une sociologie en profondeur, il emprunte la voie de la comparaison historique, au sujet de la rencontre des civilisations, l'applique aux études des religions afro-brésiliennes et prône la nécessité "de faire jouer les dialectiques des niveaux dans le respect du phénomène social total, c'est-à-dire en l'occurrence des types divers de situations ou de configurations"<sup>13</sup>. Cette perspective lui permet de «situer» l'Afro-brésilien et sa religion comme une race, une culture et, *ipso facto*, une religion minoritaires, exploitées et d'esclaves. Le phénomène du syncrétisme religieux y apparaît comme un système cohérent, dans une perspective nouvelle, globale et mobile. Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* l'a intéressé. Il l'a considéré dans le contexte esclavagiste africain et l'a interprété à partir de sa propre perspective générale.

En tant qu'historien, Pierre Verger a, pour sa part, non seulement retracé de façon exhaustive la route maritime de la traite et de l'esclavage des Noirs, du XVIIe

---

<sup>12</sup> En outre, on doit à Roger Bastide deux inventaires sur les recherches afro-brésiliennes et afro-américaines faites jusqu'alors: a) "État actuel des études afro-brésiliennes", dans: Herbert BALDUS (Dir.). *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas. São Paulo, 23 a 28 de Agosto de 1954*. Volume I. S. Paulo, Ed. Anhembi, 1955, 556 p., 533-554; b) "État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines". Cet article est extrait du numéro spécial "Les Amériques noires", du *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVIII, Paris, 1969, 29 p.

<sup>13</sup> *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, PUF, 1960, 578 p., 22.

au XIXe siècle depuis la côte des Esclaves en Afrique occidentale jusqu'à Bahia<sup>14</sup>, mais encore, ayant vécu à Salvador pendant un demi-siècle, il a pu comprendre, lui aussi, de l'intérieur, la réalité religieuse bahianaise. En fait, il a aussi été accueilli par un *terreiro* du *candomblé*. Profond connaisseur de la mystique afro-brésilienne<sup>15</sup>, il s'interroge sur le sens du syncrétisme religieux et, dans ce contexte, aborde l'origine africaine du rite de l'eau d'*Oshala* et sa correspondance avec le lavage du *Senhor do Bonfim*. Respectueux de l'insondable humain, il les interprète dans leur trajectoire historique, sociale et culturelle.

Deux autres noms méritent encore une référence spéciale. Le sociologue brésilien Clóvis Moura écrit, en 1988, année du centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, un livre au titre significatif: *Sociologia do Negro Brasileiro*<sup>16</sup>. Dans une perspective marxisante, l'auteur développe la thèse que, malgré la liberté octroyée en 1888 au Noir brésilien, celui-ci personnifie, encore aujourd'hui, un "ghetto invisible"<sup>17</sup>, parce que la soi-disant démocratie raciale brésilienne continue de refuser au Noir de "faire partie de l'être social"<sup>18</sup> de la nation. En faisant la critique de plusieurs théories et concepts en vogue sur la réalité afro-brésilienne, que ce soit dans le domaine de la sociologie, de l'anthropologie ou de la théologie, l'auteur analyse la dimension politique du phénomène du syncrétisme religieux. Le cas concret du lavage du *Senhor do Bonfim* y surgit, interprété à la lumière de l'optique générale du livre.

---

<sup>14</sup> *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, de XVIIe au XIXe siècle*. Paris/La Haye, Mouton & Co, 1968, 720 p.

<sup>15</sup> Deux de ses livres sur les dieux africains sont remarquables par les notes historiques qui y sont développées. Le premier, écrit en 1957, a pour titre: *Notes sur le culte des Orixa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, Ifan, 609 p. + 159 pages de photos et de planches. Le deuxième livre, rédigé en 1982, est le suivant: *Orisha. Les Dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Éditions A. M. Métailié, 293 p. Ici, l'auteur, Bahianais parmi les Bahianais, s'appelle Pierre Fatumbi Verger. Un choix significatif qu'il m'a expliqué lors d'une rencontre en février 1995. "Après les rites d'initiation, le Pierre Verger est mort et Fatumbi est né. Je suis Fatumbi et je reste Pierre Verger".

<sup>16</sup> [Série Fundamentos, 34]. São Paulo, Editora Ática, 1988, 250 p.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



Raimundo Cintra, qui écrit en 1985 à partir de la vision officielle de l'Église sur le *candomblé* et l'*umbanda*<sup>19</sup>, présente dans le premier chapitre de son livre un court inventaire des auteurs brésiliens qui, depuis le début du XIXe siècle, ont étudié le monde afro-brésilien. Il présente, d'une part, le travail du criminaliste R. Nina Rodrigues (1862 - † 1906), *L'Animisme fétichiste des Nègres de Bahia*, publié à Paris en 1900, comme étant la première recherche scientifique du genre. La raison en est que, pour la première fois, le Noir y est perçu comme un être humain à part entière. Raimundo Cintra rappelle, d'autre part, la plainte de Sílvio Romero qui, en 1879, écrivait déjà ceci: "C'est honteux pour la science du Brésil que nous n'ayons consacré aucun de nos travaux à l'étude des langues et des religions africaines"<sup>20</sup>.

## 1.2. Sur la nature de la relation entre la religion officielle et la religion du peuple

Ce n'est qu'à l'occasion de la Conférence de Medellin (1968)<sup>21</sup> que l'Église officielle latino-américaine s'ouvre positivement à la religion du peuple<sup>22</sup>. Traitée dans un chapitre à part, la religion du peuple y est considérée, malgré l'élitisme de sa vision, comme une réalité pastorale dont il faut tenir compte dans l'évangélisation. La Conférence de Puebla (1979)<sup>23</sup> va plus loin et octroie, dans une perspective culturaliste, le statut de réalité théologique à la religion du peuple. La Conférence de

---

<sup>19</sup> *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 171 p., 15-22.

<sup>20</sup> Texte portugais: "É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas". *Ibid.*, 159, note 1.

<sup>21</sup> CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II. Conclusions de Medellin*. Paris, Les éditions du Cerf, 1992, 253 p.

<sup>22</sup> La précision de son contenu et le sens dans lequel elle sera employée au cours de cette recherche seront explicités dans le prochain chapitre.

<sup>23</sup> CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*. Paris, Le Centurion, 1980, 285 p.

Saint-Domingue (1992)<sup>24</sup> s'intéresse aussi à la religion du peuple et l'incorpore dans le cadre de l'inculturation de l'Évangile.

Par delà l'ouverture positive de l'Église officielle latino-américaine à l'égard de la religion du peuple, son discours ne distingue pas les multiples visages de celle-ci. Le Noir, y compris l'Afro-américain et l'Afro-brésilien, demeure oublié à Medellín et à Puebla. Il est récupéré à Saint-Domingue. Dans les trois cas, l'Église officielle voit la religion du peuple d'en haut et de l'extérieur. C'est à partir de son orthodoxie qu'elle juge les *morceaux* religieux sur lesquels elle porte des soupçons. Quant à l'Église officielle, qui est à Salvador, très en retard par rapport aux conférences continentales de l'épiscopat, elle n'a pas encore effacé complètement l'ethnocentrisme extrême de ses deux synodes (1707 et 1945) vis-à-vis du Noir et de l'Afro-brésilien. Sur ce sujet particulier, ses interventions musclées en restent presque exclusivement au plan disciplinaire.

Cependant la religion du peuple, avant de recevoir de l'Église officielle une considération positive, avait déjà été reconnue, en tant qu'objet d'étude, par des chercheurs de disciplines multiples. En ce qui concerne la recherche, quelques acquis semblent aujourd'hui ne plus faire l'objet de discussions. D'abord, "le concept de religion populaire, observe Diego Irarrázaval, fait partie de beaucoup de disciplines et aucune ne peut se l'approprier"<sup>25</sup>. Ensuite, la religion du peuple constitue une notion polysémique, et, *ipso facto*, "l'une des plus ambiguës et des plus obscures expressions du lexique historiographique international"<sup>26</sup>, car, dit M. Lawers, "les deux termes manquent de précision"<sup>27</sup>. Enfin, ce caractère plurivoque fait que d'aucuns préfèrent

---

<sup>24</sup> CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours. Conclusions de Saint-Domingue*. Paris, Les éditions du Cerf, 1993, 252 p.

<sup>25</sup> Texte espagnol: "El concepto de religión popular forma parte de muchas disciplinas y ninguna puede apropiarsela". "Religión popular", 347.

<sup>26</sup> Texte italien: "L'espressione «religione popolare» è diventata, soprattutto in questi ultimi anni, una della più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale". Carlo GINZBURG. "Premessa giustificativa": *QSt*, Ancona, (mai-août 1979, n° 41) 393-397, 393.

<sup>27</sup> "Religion populaire", dans: *Cath.*, Vol. 57, cols. 835-849, 836.

parler de «religions populaires», de «religions de peuples», de «religions des classes populaires» ou «subalternes», de «pratiques religieuses populaires» ou, dans un cercle plus restreint, de «catholicisme populaire», de «catholicisme du peuple» et de «pratiques catholiques populaires» ou «du peuple»<sup>28</sup>.

Par ailleurs, la notion de religion du peuple suppose une *relation* avec quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'elle est de par sa nature une *notion relationnelle*. Du point de vue sociologique, elle est, dit Pierre Sanchis, "un phénomène structurel qui ne se manifeste que dans un groupe social face à un autre groupe, dominateur et modernisateur"<sup>29</sup>. Au niveau religieux et dialectique, affirme V. Lanternari,

[la religion populaire] n'a de sens et de justification historique et sémantique que si l'on renonce à lui attribuer une signification autonome et auto-déterminée, sans rapport avec le lien étroit et cohérent qui la rattache au concept logiquement différent, complémentaire, et dialectiquement opposé, de «religion officielle»<sup>30</sup>.

Dans une perspective catholique, au dire de Leonardo Boff, "on ne peut comprendre le catholicisme du peuple sans le soutien de la relation dialectique avec le catholicisme officiel"<sup>31</sup>. Enfin, dans le cadre du catholicisme, l'histoire de la relation entre la religion du peuple et la religion officielle se révèle être conditionnée par les circonstances du moment. De plus, le problème dans la relation surgit du côté de la religion officielle parce que celle-ci, en tant que dépositaire de l'héritage de la foi, se prend pour juge de la qualité de l'orthodoxie de la religion du peuple. Le problème devient encore plus épineux lorsqu'il met en relation la religion officielle et une

---

<sup>28</sup> Dans la recherche, j'utiliserai, de préférence, les expressions «religion du peuple» et «catholicisme du peuple», parce que le génitif «du peuple» a une connotation plus concrète que l'attribut «populaire». Cela ne renvoie pourtant pas à quelque différence de fond entre les deux expressions. Quant aux expressions «pratiques religieuses du peuple [populaires]» et «pratiques catholiques du peuple [populaires]», elles sont équivalentes à chacune des expressions précédentes.

<sup>29</sup> Texte portugais: "*Ela é fenômeno estrutural, não se manifestando senão num grupo social frente a outro grupo, dominante e modernizador*". "Festa e Religião popular: as Romarias de Portugal": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, n° 4) 5-18, 18.

<sup>30</sup> "La religion populaire...", 122.

<sup>31</sup> Texte portugais: "*Não se pode entender o Catolicismo popular sem a manutenção da relação dialética com o Catolicismo oficial*". "Catolicismo popular: que é catolicismo?": *REB* (mars 1976, n° 141) 19-52, 50. Voir aussi: Henrique Estêvão GROENEN. "Na Igreja, quem é povo?": *REB* (juin 1979, n° 154) 195-221, 202 et 217-218. Paulo Günter SUESS. *Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo, Loyola, 1979, 213 p., 28.

religion du peuple qui est vécue dans une culture autre qu'occidentale.

La plupart des théologiens et des spécialistes en pastorale discutent sur ce problème, encore aujourd'hui, à partir de la vision de l'Église officielle. Tel était déjà le cas de deux ouvrages<sup>32</sup> parus dès 1711 et 1758, et qui seront analysés dans les chapitres neuf et dix. Même si ces textes ne sont pas issus de la hiérarchie de l'Église, ils y sont profondément rattachés. L'importance de ces ouvrages provient du fait que leurs auteurs non seulement font partie de l'appareil gouvernemental de l'archevêché de Bahia, mais encore qu'ils s'appuient sur les principes énoncés par les *Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia* (1707)<sup>33</sup> pour consolider leurs thèses. Ces deux discours complètent le discours ecclésiastique officiel de l'époque, l'un développant le totalitarisme de la théologie de l'esclavage et l'autre, par le biais d'un discours théologico-juridique, celui de la métaphore de la théologie de la rédemption. Ajoutons à cela que les deux ouvrages ont tôt disparu de la circulation et ce n'est que très récemment qu'ils ont été réédités intégralement. Je ne pourrais donc omettre de les commenter, étant donné leur rareté et leur affinité théologico-idéologique avec les *Premières Constitutions*.

Ce n'est qu'à la fin des années 60 et au début des années 70 que la relation de face à face entre la religion officielle et la religion du peuple commence à être mise en question et qu'un autre type de relation est proposé, les plaçant toutes deux, par exemple, en face de l'Évangile<sup>34</sup>. Celui-ci résulte, en partie, de la découverte de la religion du peuple comme religion du pauvre. Cette perspective, qui se diversifiera par

---

<sup>32</sup> 1) André João ANTONIL. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa, Officina Real Desalanderina, 1711. On doit à Andrée MANSUY la traduction française de cet ouvrage, selon l'édition de 1711: André João ANTONIL. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. (Texte de l'édition de 1711). Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968, 627 p. 2) Manoel Ribeiro ROCHA. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Petrópolis, Vozes/CEHILA, 1992, 174 p.

<sup>33</sup> Sebastião Monteiro DA VIDE. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. s. Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853, 510 p.

<sup>34</sup> Citons comme pionniers deux noms: Joseph COMBLIN. "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil": *REB* (mars 1968) 46-73. Martien Maria GROETELAARS. "Religiosidade popular e suas implicações eclesiais". Brasília, Biblioteca da CNBB (Conférence nationale des évêques brésiliens)/INP (Institut national de pastorale), 1974, 13 pages (ronéo).

la suite, prend de l'ampleur notamment chez ceux qui se réclament de la théologie de la libération<sup>35</sup>.

Ainsi, dans un opuscule écrit en collaboration avec Diego Irarrázaval, Pablo Richard, influencé par la conjoncture de l'Église en Amérique centrale et notamment au Nicaragua, considère la religion du peuple comme faisant partie d'un tout indissociable et ayant un "influx significatif" sur l'élan révolutionnaire du peuple<sup>36</sup>. En outre, il y trace schématiquement les successives étapes de l'interprétation de la religion du peuple en Amérique latine depuis la conquête jusqu'à Puebla, c'est-à-dire jusqu'à la conception de la religion du peuple vue comme *sujet* ecclésial et social.

Dans une perspective pastorale, afin de «situer» la religion du peuple, "produit d'un métissage religieux à prédominance catholique"<sup>37</sup> dans l'aujourd'hui d'Amérique latine, Segundo Galilea décrit l'évolution historique de celle-ci en tenant compte de l'orthodoxie de l'Église officielle. Dans sa thèse, Cristián Johansson Friedemann décrit le développement des différents courants d'interprétation sur la conception de religion du peuple en Amérique latine depuis la Conférence de Medellín jusqu'à la Conférence de Puebla<sup>38</sup>.

José Luís González, Carlos Rodrigues Brandão et Diego Irarrázaval ont, pour leur part, publié récemment un livre en collaboration sur le *catholicisme populaire* en Amérique latine. Écrit dans la perspective de la théologie de la libération, cet ouvrage constitue une étude globale, interdisciplinaire, plurielle et contextualisée de la religion du peuple. Ainsi, dans l'"Introduction", précisent-ils l'esprit de leur travail:

---

<sup>35</sup> Voir plus loin, 72-83.

<sup>36</sup> "Religiosidade popular na América Central", dans: *Religião e Política na América Central. Para uma nova interpretação política da religiosidade popular*. S. Paulo, Paulinas, 1983, 63 p., 5-27.

<sup>37</sup> *Religiosité populaire et pastorale*. Haïti, Conférence haïtienne des Religieux, s/d, (ronéo), 46 p., 12. Le texte original espagnol de ce livre date de 1978.

<sup>38</sup> *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*. [Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLI (1990), Cuaderno Único]. Santiago (Chili), Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990, 306 p.

Notre propos est que le catholicisme populaire ne soit pas étudié comme un fait réifié ou comme un «système religieux», mais comme un sujet et comme un processus historique où se développent des expressions de foi, de célébration, d'éthique, d'organisation, avec les caractéristiques spécifiques universelles du catholicisme<sup>39</sup>.

Quoi qu'il en soit, on constate dans toutes ces analyses sur la religion du peuple-pauvre que *l'autre* qui existe dans le pauvre - le Noir (l'Afro-américain ou l'Afro-brésilien) - ne figure cependant pas encore comme un choix prioritaire théologico-pastoral. Mais plus le temps avancera, plus la religion du peuple-pauvre aura tendance à devenir la religion du peuple *pauvre et autre*.

## 2. Actualité et pertinence de l'approche spécifique de la recherche

Ma recherche ne se propose pas de réaliser une étude du même type que les précédentes sur la religion du peuple en Amérique latine, d'ailleurs déjà abondamment «décortiquée». Son originalité tiendrait plutôt à la voie empruntée, soit d'analyser le présupposé qui nourrit, au long des siècles, la relation entre la religion officielle latino-américaine et la religion du peuple, et de prendre comme point de repère une pratique concrète, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

Dans un premier temps, je me suis interrogé sur deux cas particuliers de la religion du peuple et de sa relation avec la religion officielle. Le premier touchait la confrérie<sup>40</sup> elle-même du *Senhor do Bonfim*. Il s'agissait d'analyser la cléricatisation envahissante et absorbante, dans la rédaction de ses trois statuts (1918, 1955 et 1991), d'une institution laïque. Mais je me suis trouvé confronté à la problématique abondamment explorée de la relation entre hiérarchie et laïcité, entre le

---

<sup>39</sup> Texte portugais: "*Nossa proposta é que o Catolicismo Popular seja estudado, não como fatos coisificados nem como um «sistema religioso», mas como sujeitos e processos históricos, onde se desenvolvem formas de fé, de celebração, de ética, de organização, com as características específicas e universais do Catolicismo*". *Catolicismo popular. História, Cultura, Teologia. Desafios da religião do povo*. [Série VII, Tome III], São Paulo, Vozes, 1993, 264 p., 7-8.

<sup>40</sup> Dans le langage local, on dit plus souvent «Dévotion». C'est, d'ailleurs, le terme de «Dévotion», en majuscule, que les statuts enregistrent.

pouvoir/autorité et le pouvoir /service. Sans l'avoir exclue de mes projets, je l'ai mise de côté pour cette recherche pour ne pas allonger outre mesure.

L'autre expérience, celle du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, m'a paru, d'une part, oubliée du point de vue théologico-pastoral bahianais et peu connue et, d'autre part, comporter des répercussions ecclésiologiques plus vastes que le cas précédent parce qu'elle établit une relation entre deux totalités sociales différentes et asymétriques. Cela veut dire que la problématique soulèverait trois questions d'une importance fondamentale par rapport à une véritable catholicité de l'Église, à savoir, la religion du peuple, l'inculturation de l'Évangile et le syncrétisme religieux. Voilà pourquoi la recherche débute par trois chapitres consacrés respectivement à ces trois concepts. Ils seront élaborés en fonction du Noir (de l'Afro-américain et de l'Afro-brésilien) et joueront le rôle de préalables notionnels, d'outils de travail de la recherche. Comme il s'agit aussi de notions plurivoques, il faut bien «situer» chacune dans le contexte qui intéresse cette recherche.

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* donnerait, donc, à la recherche une ampleur insoupçonnée qui dépasserait le binôme laïc - clerc tout en l'éclairant rétrospectivement. Les incompréhensions, les répressions, les omissions de la part de la hiérarchie dont est remplie l'histoire du rite du lavage dans sa relation avec la religion officielle semblent montrer que la pierre d'achoppement de cette relation n'a d'autre nom que l'ethnocentrisme. Bref, dans cette perspective, être laïc à l'intérieur de l'Église latino-américaine signifie être pauvre. Mais être laïc et de couleur signifie être doublement pauvre.

Se proposer d'analyser le lavage du *Senhor do Bonfim* implique donc prétendre établir un dialogue «catholique» avec l'autre, dans ce cas, extérieur et lointain<sup>41</sup>; essayer de comprendre ses gestes, ses symboles, sa «cosmovision», pourquoi et comment ils sont nés ainsi, se sont développés d'une certaine manière plutôt que d'une

---

<sup>41</sup> Tzvetan TODOROV. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 1982, 343 p., 11.

autre; exposer les données de sa totalité socio-historique et culturelle; découvrir la richesse originale et inédite du syncrétisme présente dans toute forme culturelle de la religion, qu'elle soit scientifique ou populaire; interroger la nature de la catholicité de l'Église tout court et mettre en question la prétention moniste de l'Église officielle; et finalement dégager le présupposé socio-théologique qui sous-tend et anime la nature de la relation en jeu, c'est-à-dire se rendre compte que le «catholique» tout court et l'«institutionnel catholique» ne font pas toujours et nécessairement route commune.

L'horizon latino-américain dans lequel je me situe restreint le domaine de la recherche et l'ambition des conclusions, s'il permet d'en dégager quelques-unes, et donc la portée des affirmations faites ou des questionnements posés. Il se peut très bien que la relation tenue en Amérique latine ou à Salvador au sujet du Noir (de l'Afro-américain et de l'Afro-brésilien) n'ait pas de consistance ailleurs ou bien soit conditionnée par d'autres facteurs conjoncturels. La singularité des lieux et des processus historiques où s'ancre cette recherche lui enlève la prétention au caractère définitif et totalitaire et l'introduit dans le domaine du provisoire et relatif de toute démarche religieuse et mystique, qui ne cesse d'être catéchuménale.

Cet horizon justifie, d'une part, la préférence manifestée pour les auteurs latino-américains engagés, notamment ceux qui se reconnaissent une affiliation à la théologie de la libération. Une telle préférence ne dispense toutefois nullement de recourir aux acquis du patrimoine théologique de l'Église universelle dont je prendrai note. Il ne s'agit pas non plus de ne pas reconnaître la valeur de ceux-ci, mais d'être logique, dans la mesure du possible, avec les implications de la nature polysémique et fragmentaire de la religion du peuple et à son idiosyncrasie latino-américaine dans l'ensemble de la conjoncture sociale et ecclésiale. D'autre part, la plupart des sources principales dont je me servirai sont rédigées en portugais, quelques-unes en espagnol. La procédure que j'adopterai est la suivante: chaque fois que la source existera en version française, je l'emprunterai en faisant remarquer toutefois les différences substantielles entre les deux textes, si celles-ci portent à conséquence. Dans tous les autres cas, il s'agira d'une traduction personnelle.



Mais une telle recherche est-elle actuelle et pertinente? Ne serais-je pas en train de mettre de la poussière sur quelque chose qui s'est momifié ou qui est tellement microscopique qu'il ne vaudrait pas la peine d'en soulever la problématique? Même si, absurdément, j'en convenais, je ne saurais oublier ce qu'a représenté pour Jésus l'obole de la veuve pauvre. Par ailleurs, les trois récents documents de l'Église officielle latino-américaine semblent bien témoigner de l'actualité et de la pertinence grandissantes du sujet en question<sup>42</sup>.

Sans vouloir me prononcer pour l'instant sur la teneur de ces discours, je dois constater qu'ils montrent que l'Église officielle veut corriger sa trajectoire en s'ouvrant davantage à la religion du peuple, notamment celle vécue par le Noir (l'Afro-américain et l'Afro-brésilien). En effet, en dépit d'une sécularisation envahissante et d'une urbanisation généralisée presque sauvage où les périphéries des villes latino-américaines poussent comme des champignons et s'agrandissent d'une façon monstrueuse et anarchique, la religion du peuple n'a pas, contre toute attente, disparu. Au contraire, elle est encore devenue plus actuelle et assume les nouveaux visages que la ville leur imprime, de telle sorte que d'aucuns commencent à élargir la notion de religion du peuple à la réalité urbaine. D'ailleurs, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* en est un cas hautement expressif.

Par ailleurs, la hiérarchie latino-américaine redoute de plus en plus un phénomène nouveau qui est en train de prendre des proportions incontrôlables: l'abandon d'un nombre croissant de fidèles qui se tournent vers les cultes afro-américains (et afro-brésiliens) ou vers d'autres religions, en particulier vers des groupes évangéliques fondamentalistes en provenance des États-Unis. Pour ne citer que le cas du Brésil, considéré comme le pays le plus catholique au monde (95% de la population), les statistiques indiquent que ce pourcentage ne dépasse pas aujourd'hui 73% de la population et que 600 000 fidèles abandonnent chaque année les rangs de

---

<sup>42</sup> D'autant plus que la réalité noire en Amérique élargit ses horizons et revendique, de plus en plus fort, ses droits et au sein de la société et au sein de l'Église. Le *vaudou*, les rites afro-brésiliens et la *santeria* cubaine interpellent *opportune et importune* l'Église officielle latino-américaine. Le visage africain (ou amérindien) de la foi attend toujours, de la part de l'Église officielle, d'être respecté et reconnu comme expression *catholique* du mystère du salut de Dieu en Jésus Christ.

l'Église catholique. Dans le cas concret de Salvador, les statistiques confirment aussi que les *terreiros* du *candomblé* atteindraient maintenant au nombre de 1 000 environ, alors que les églises catholiques ne représenteraient, hyperboliquement, qu'une pour chaque jour de l'année. En outre, de nombreux fidèles, toutes couleurs confondues, qui le matin fréquentent l'Église ou allument un cierge au saint de leur dévotion, participent le soir au culte du *candomblé*, d'une manière bien plus active que dans la liturgie du matin.

D'un point de vue stratégique, l'Église officielle latino-américaine ne pourrait pas se permettre de perdre l'immense champ de foi que représente le peuple croyant et opprimé latino-américain. En étendant sur lui son manteau maternel, elle estime accomplir sa tâche évangélisatrice, sauvegarder l'orthodoxie de la foi et, en même temps, faire montre de son "option préférentielle pour les pauvres"<sup>43</sup> et la respecter.

Enfin, un autre phénomène récent, de plus en plus fréquent, est celui de la folklorisation du rite du lavage fait par des «mercenaires» pour des raisons économiques. Les lavages se multiplient un peu partout et se font dans des endroits stratégiques à vocation touristique internationale. Il perd son caractère sacré original et se dilue dans le matérialisme de la société de consommation<sup>44</sup>. L'Église officielle elle-même s'en réjouit parce que cette folklorisation du lavage ne vient que renforcer la justesse de sa sévérité à l'égard d'un geste qu'elle a toujours considéré comme profane et païen. Cependant, le rite du lavage ne cesse d'attirer de très nombreux dévots le jeudi précédant la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*, de déranger et d'interpeller le projet religieux de l'Église officielle de Salvador qui considère la dévotion comme la plus grande et la plus caractéristique du peuple de Bahia. Voilà ce qui m'a conduit à formuler l'hypothèse de la recherche qui suit.

---

<sup>43</sup> Dans l'introduction au livre *Jésus et la libération en Amérique Latine*, Joseph Doré préfère à cette expression "qui frise le barbarisme", celle de "choix prioritaire des pauvres", proposée par Charles Antoine. Jacques VAN NIEUWENHOVE (Dir.). *Jésus et la libération en Amérique Latine*. [Jésus et Jésus-Christ, 26], Paris, Desclée, 1986, 369 p., 13 et note 7, 17.

<sup>44</sup> Diego IRARRÁZAVAL. "Apreciação crente", dans: José Luís GONZALEZ, Carlos Rodrigues BRANDÃO et Diego IRARRÁZAVAL. *Catolicismo popular. História, Cultura, Teologia*. [Teologia e Libertação, VII/3], São Paulo, Vozes, 1993, 264 p., 129-244, 136-138.

### 3. Hypothèse de la recherche

Notre hypothèse s'articule à la conjonction de deux «mondes», soit la perception et l'attitude que la religion officielle a développées vis-à-vis de la religion du peuple, et la façon dont cette religion du peuple se vit et se perçoit elle-même, à partir du cas du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

La relation entre la religion officielle et la religion du peuple en Amérique latine, telle qu'elle est exprimée par les documents de l'Église hiérarchique locale et continentale, suppose, d'abord, un modèle ecclésiologique centré sur l'Église officielle, considérée comme l'Église tout court. C'est-à-dire que la religion du peuple y est confrontée aux principes doctrinaux de l'Église officielle et jugée, quant à son orthodoxie, à partir d'eux. Cette perspective s'appuie sur un présupposé qui ne respecte pas *l'autre*, soit qu'il l'écrase par son totalitarisme extrême, soit qu'il veuille le récupérer et le maintenir sous l'emprise *maternaliste*<sup>45</sup> de l'Église. Le présupposé s'appelle ethnocentrisme et il engendre aussi des tentacules théologico-pastoraux.

Par ailleurs, cette même relation considère la religion du peuple comme un élément détachable du corpus de la totalité sociale du peuple, en conséquence, passible de dissections de toutes sortes et donc de récupérations partielles. Bref, dans la perspective de l'Église officielle latino-américaine, les fidèles peuvent être mis au service d'un projet qui n'est pas le leur. Témoignent, par exemple, de ce double glissement les deux extraits suivants du document de Puebla:

[L'évangélisation] sera un effort de pédagogie pastorale propre à assumer le catholicisme populaire, à le purifier, à le compléter et à l'activer par l'Évangile<sup>46</sup>.

Si l'Église ne remodèle pas la religion populaire latino-américaine, il se produira un vide qui sera comblé par les sectes, les messianismes politiques sécularisés, l'esprit de consommation qui engendre l'ennui et l'indifférence, ou le

---

<sup>45</sup> Bien que l'adjectif *maternaliste* et le substantif correspondant, *maternalisme*, n'existent pas dans la langue française, il me paraît que ce sont ces deux néologismes, une féminisation de *paternaliste* et de *paternalisme*, qui traduisent le mieux l'ethnocentrisme mitigé, protectionniste, de la relation de l'Église officielle latino-américaine à l'égard de la religion du peuple. C'est en ce sens que je les emploierai au long de la recherche.

<sup>46</sup> DP 457.

pansexualisme païen<sup>47</sup>.

À l'inverse, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, en tant que cas typique de la religion du peuple, révèle un autre modèle religieux et ecclésiologique en action. Le peuple agit et se comporte à la fois en *célébrant* et en *sujet* de son rite. Le souci premier de sa pratique religieuse n'est pas centré sur l'orthodoxie prêchée par la hiérarchie, mais sur le contact *sacramental* - le rite du lavage - avec Dieu, à travers l'action intermédiaire, sans contradiction, du *Senhor do Bonfim*, appelé aussi *Orisha Oshala*, selon la tradition africaine dont il est issu en partie. Ainsi la logique rationnelle de l'identité et de la contradiction cède ici la place à celle de la participation, de la ressemblance, du rapprochement et de la réinterprétation. Enfin, un tel modèle ne se détache pas de la totalité sociale où il s'inscrit, de telle sorte que la pratique existentielle courante nourrit son expression religieuse et que celle-ci illumine et donne un sens à la pratique existentielle.

Tenant compte de ces données, mon hypothèse est que la nature de la relation exprimée par la notion de religion du peuple proposée par les documents de l'Église officielle latino-américaine (continentale et bahianaise) relève d'un présupposé fondamental, que j'appellerais *ethnocentrisme*. Celui-ci renforce la voie descendante du schème élaboré par l'institution officielle, prône une ecclésiologie monolithique, récupératrice et centrée narcissiquement sur l'autorité officielle elle-même. Il ne tient pas compte de l'*autre* comme un sujet incarné dans une totalité. En étouffant le pluralisme culturel du langage de la foi et la possibilité d'envisager "une nouvelle manière d'être Église", l'Église officielle latino-américaine empêche la catholicité de l'Église de se développer qualitativement et se contredit dans sa propre essence. Bref, repousser l'ethnocentrisme signifie remettre en question la relation décrite, en éradiquer les fondements.

L'hypothèse, telle qu'elle est énoncée, est apte à susciter un débat qui dépasse les situations particulières et interpelle sérieusement non seulement la façon dont

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 469.

l'Église officielle latino-américaine exerce son pouvoir de «servante», mais encore le sens et la portée de son discours, sous peine de reproduire dans ses structures, soi-disant de fraternité évangélique, les injustices institutionnalisées de la société latino-américaine<sup>48</sup>.

Par ailleurs, cette hypothèse peut paraître subversive. Mais l'Évangile ne l'est-il pas? En réalité, ce qui se passe, c'est qu'en tant que gardienne du dépôt de la foi, l'Église hiérarchique se réserve le rôle de vérifier et de juger de l'orthodoxie de toutes les manifestations de la religion du peuple. Ce faisant, elle se donne bonne conscience. Mais peut-elle se contenter de cela? N'y aurait-il pas là une équivoque incommensurable, dans la mesure où une mince parcelle de l'Église, pour étendue que soit sa juridiction et sa fonction de direction, se prenne pour l'Église tout court? En d'autres termes, si la religion de la hiérarchie de l'Église exprime une foi inculturée, ne pourrait-on pas admettre qu'il en soit autant pour celle du peuple? Les évangiles eux-mêmes ne sont-ils pas l'expression d'une foi inculturée? Ne serait-il pas mieux de partir du principe que la foi pure ne tient qu'à une abstraction et qu'il n'existe que des façons syncrétiques de vivre et de penser la foi, et qu'en conséquence, les unes et les autres ne peuvent être conçues que comme convergeant vers un accomplissement plénier qui, toujours, déborde la particularité de chacune? Enfin, pourquoi seuls les syncrétismes officiels, scientifiquement théologiques, sont-ils autorisés, alors que ceux qui proviennent du peuple ne sont que tolérés, ou intégrés ou combattus ou proscrits, surtout lorsqu'ils échappent à l'autorité de l'Église officielle? Est-ce, en vérité, le syncrétisme qui est en cause ou plutôt le pouvoir que l'autorité s'arroge?

Mais il faut *voir*<sup>49</sup> les enjeux qui se cachent sous l'attitude de l'Église

---

<sup>48</sup> Tel est le propos du document de Puebla: "Chaque communauté ecclésiale devrait s'efforcer de se constituer pour notre continent en exemple de vie confraternelle où arriveraient à s'harmoniser la liberté et la solidarité, où l'autorité s'exercerait avec l'esprit du Bon Pasteur, où pourrait se vivre une attitude différente face à la richesse, où surgiraient des formes d'organisations et de structures de participation capables d'ouvrir le chemin vers un type plus humain de société; et surtout où l'on verrait à l'évidence que, sans une communion radicale avec Dieu en Jésus Christ, toute autre forme de communion purement humaine est finalement incapable d'exister et finit toujours par se retourner contre l'homme lui-même" (DP 273).

<sup>49</sup> *Voir* dans le sens où l'emploie la théologie de la libération: il ne s'agit pas d'un regard naïf sur la réalité, mais d'un regard critique et analytique qui découvre les mécanismes qui engendrent une structure (de pensée ou d'action) et la nourrissent, en vue d'une praxis libératrice de la foi.

hiérarchique latino-américaine. D'abord, le système du contrôle sur la religion du peuple de la part de la hiérarchie mène celle-ci à effacer, par une opération d'intégration réductrice, l'altérité et la différence. Elle détruit donc la dialectique et le dialogue qui devraient caractériser une relation véritable entre compagnons du même voyage initiatique. Le dialogue cède la place au monologue, l'inaccompli se prend pour l'accompli, la servante s'assied sur le siège de l'Amphitryon qui offre le banquet.

Par ailleurs, il n'en demeure pas moins vrai que le fidèle, de quelque couleur qu'il soit, en tant que pauvre et qu'*autre*, doit continuer de se résigner à être l'objet de l'amour, de la commisération, de la condescendance et de la sollicitude pastorale de l'Église officielle latino-américaine. C'est celle-ci qui lui trace le chemin de la foi sans qu'il puisse assumer le statut de sujet de son cheminement historique de recherche de la foi ou de bâtisseur latino-américain de la catholicité de l'Église, ce qui ne fait que refléter sa marginalité sociale même. Forcé d'importer une expression culturelle de la foi, il doit renoncer à en créer une qui lui soit propre, à partir de ses catégories et de sa «cosmvision». L'homme et le croyant latino-américains sont des êtres endettés. En tentant de les maintenir asservis, le capitalisme international de l'argent et le «capitalisme» de la foi latine ne font que manifester la peur de voir les richesses naturelles du continent et de la foi mettre en question leur impérialisme dans la mesure où l'homme et le croyant latino-américains refuseront de se plier aux intérêts de l'accumulation égoïste.

Enfin, le renversement de l'ethnocentrisme conduirait la relation à une nouvelle problématisation d'ordre ecclésiologique. Dans ce cas, le peuple surgirait comme le sujet et le célébrant de sa foi. La religion du peuple ne se définirait plus par rapport à la religion officielle ou par rapport à la hiérarchie, mais plutôt en relation avec la foi de Jésus, exprimée dans les évangiles, et en relation avec les enjeux socio-politiques et culturels de son histoire conçus comme un tout indivisible<sup>50</sup>. Ce renversement

---

<sup>50</sup> La culture du peuple ne se dissèque pas comme un cadavre. Elle forme un tout indissoluble. Lorsque la religion du peuple se détache de la culture, celle-ci ne trouve plus sa raison d'être et meurt. Juan Luis Segundo explique d'où provient une telle équivoque anthropologique au sujet des cultures pré-colombiennes: "Le malentendu consiste à croire que l'on peut gérer la religiosité, dans les cultures primitives latino-américaines, comme un secteur différent des autres, alors qu'elle est absolument mélangée à la totalité de la culture. En Occident, il n'en est pas ainsi: on peut être cultivé sans être

provoquerait, dans la hiérarchie et dans la conception qu'elle se fait de l'Église, une crise d'identité. Elle serait invitée à se penser et à se voir, dans sa globalité, comme un mode concret, parmi tant d'autres, de l'inculturation de l'Évangile. Elle serait conviée, comme l'inculturation l'exige, à faire le cheminement de la *kénose*, c'est-à-dire à accueillir, dans la pauvreté et l'anéantissement, le mystère de la richesse d'une catholicité toujours inédite et originale qui la dépasse, comme on accueille le mystère de la vie d'un nouveau-né: il ressemble toujours aux parents, mais en étant toujours singulier, unique et différent d'eux.

#### 4. Des notions à préciser

Le développement de l'hypothèse de travail fait fonctionner trois concepts - relation, sujet (et objet) et ethnocentrisme - dont le sens reste à préciser. Il peut être opportun de le faire au moins sommairement maintenant, avant de nous expliquer sur le traitement projeté du sujet.

##### 4.1. Relation

Dans l'esprit de la recherche, il est évident que le terme *relation* y occupe une importance fondamentale. Il importe, en conséquence, de le définir et de le qualifier. Du point de vue étymologique, l'infinitif latin *referre* fait penser au rapport oral ou écrit d'"un fait dont on a été le témoin"<sup>51</sup>. La philosophie antique emprunte le substantif *relation* qui en dérive et s'en sert comme une catégorie de la pensée, c'est-à-dire comme un attribut ou un prédicat. La relation désigne donc le "caractère des objets

---

religieux, on peut participer à la culture, en omettant ou en oubliant tout type de religion. La religion est une variable indépendante [...] Cela ne saurait se produire dans les cultures primitives: celui qui laisse la religion d'une culture donnée laisse toute sa conception culturelle, de telle façon que lorsque l'Église croit voir se modifier la religiosité populaire, elle commet un malentendu de type anthropologique très important. Le résultat est que la pastorale est affrontée à des réalités qu'elle ne peut surmonter". "Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération": *DC* (7 octobre 1984, n° 1881) 912-917, 916.

<sup>51</sup> Paul FOULQUIÉ & Raymond SAINT-JEAN. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris, PUF, 1969<sup>2</sup>, 626-627, 626.

de pensée pouvant être saisis dans un même acte intellectuel par suite des liens qu'ils ont entre eux<sup>52</sup>.

L'articulation de la relation à analyser comme telle dans cette recherche ne pose pas de problème ici, puisque les deux éléments - la religion du peuple et la religion officielle - ont des liens théologiques communs et peuvent être compris dans une même analyse théologico-pastorale. Ce qui importe est de bien identifier la nature de cette même relation dans notre cas. Elle peut se présenter soit sous le signe de la violence réductrice, quelle qu'en soit la dimension, par exemple la violence de l'ethnocentrisme extrême ou mitigé, soit sous le signe du respect de la différence. Dans ce dernier cas, elle fait fonctionner la dialectique<sup>53</sup>, le "dialogue dialogal" ou "dialogique"<sup>54</sup> et un échange toujours renouvelé où chaque élément de la relation joue le rôle d'un sujet à part entière. La relation ainsi caractérisée, prouve, en dernière analyse, que, quelle qu'elle soit, l'expression de la foi n'est jamais vécue à l'état pur. Au contraire, elle est toujours le résultat d'une situation particulière qui met en évidence une étape donnée de l'évolution du syncrétisme religieux.

En effet, la religion du peuple semble se situer dans cette dynamique de vie et

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Rappelons ce que B. J. F. Lonergan affirme lorsqu'il parle de la *dialectique* en tant que quatrième fonction constituante de la théologie: elle s'occupe - dit-il - des "conflits fondamentaux issus d'une théorie de la connaissance explicite ou implicite, d'une option éthique ou d'une approche religieuse" (267) et elle "les aborde de plein front" (285). Les positions et les contrepositions sur lesquelles la dialectique s'appuie sont comprises "dans leur caractère dialectique propre et dans leurs différences ultimes" (288). En faisant fonctionner la dialectique, le théologien évite le réductionnisme (284), montre "la diversité qui existe et signale les éléments de preuve qui permettront de mettre au jour les racines de cette diversité" (290). Elle met en évidence les éléments suivants: le conflit fondamental, l'abordage de plein front, les différences ultimes et la dynamique d'action. *Pour une méthode en théologie*. [Héritage et Projet, 20], Québec, Fides, 1988, 468 p. De sa part, Clódovis Boff conçoit la *dialectique* comme étant non pas "une méthode particulière, aussi technique que précise. Il s'agit fondamentalement d'un *mode d'opérer* de la pensée ou d'une *attitude* fondamentale de l'esprit. Cette attitude se caractérise par le *dynamisme* du penser, par l'effort de dépassement indéfini des acquis et des points fixes. La Dialectique est le mouvement perpétuel de l'esprit. C'est un style de pensée marqué par la volonté de briser toute rigidité statique, de rompre tous les carrés conceptuels qui emprisonnent [*sic*] la raison, pour s'affirmer comme puissance de négation, en un mot, comme *anti-dogmatisme*. La pensée dialectique s'interdit à jamais des conclusions définitives. Elle est commencement perpétuel, transgression des limites, marche à travers le désert sans fin". *Théorie et Pratique. La méthode des théologies de la libération*. [Cogitatio Fidei, 157], Paris, Cerf, 1990, 404 p., 341.

<sup>54</sup> Raimundo PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, 7 et 155.



de circularité. Les expressions, les gestes et les croyances créés, nourris ou absorbés par la religion du peuple sont le fruit d'un processus vivant et complexe d'acculturations successives, de résistances à des violences de toutes sortes, d'une mémoire collective, parfois figée, parfois fragmentaire, parfois vivante.

La recherche permettra, à partir du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et des différents discours et comportements à l'égard du Noir (de l'Afro-américain en général et de l'Afro-brésilien en particulier), de tester la nature de la relation ainsi établie, de l'étudier au fil de l'histoire, de scruter et de discerner le dialogue qu'elle étouffe ou le monologue qu'elle impose, de démasquer ses ambiguïtés, ses lacunes, ses silences, de rendre compte, enfin, des lueurs d'espoir qui s'y font jour. Tout ceci ne sera toutefois possible qu'avec l'apport et la richesse de l'interdisciplinarité.

#### 4.2. Sujet versus objet

La nature dialectique et dialogale de la relation fait ressortir l'importance des lieux de production des discours et des praxis et permet de faire ressortir les connotations de l'optique de leur jugement. D'une part, j'aperçois un geste - le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* - qui, faisant partie d'un système cohérent et d'un processus historico-culturel, «se situe» socialement et culturellement dans la «périphérie» d'un monde socio-culturel impérialiste et, religieusement, à l'extérieur de l'église de pierre, dans une situation symbolique d'«ex-communication». Cependant il séduit et nourrit la foi de milliers de fidèles, dans leur quasi totalité des pauvres, lesquels affirment sans conteste leur catholicisme. Dans l'expression, devenue classique et universelle, de Gustavo Gutierrez, elle traduirait fidèlement "le cri d'un peuple croyant et opprimé". D'autre part, j'aperçois des discours et des comportements de l'Église officielle latino-américaine coordonnés par le «centre» de la chrétienté, retransmis par le centre de la périphérie catholique latino-américaine et considérés comme la mise au point de ce que l'on devrait entendre par vraie religion du peuple.

Les lieux de production développent donc des modèles religieux qui peuvent,

selon leurs optiques respectives, bâtir le totalitarisme ou la fraternité. Si le monologue s'impose dans la relation entre les lieux de production, il en résultera l'asservissement d'une expression culturelle religieuse sur une autre et, par conséquent, d'un côté, un *sujet* qui domine et opprime et, de l'autre, un *objet* muet qui se voit refuser son altérité, le droit de penser et de s'exprimer à partir de ses propres catégories. La partie qui impose le monologue chosifie l'autre. Si, au contraire, la dialectique et le dialogue dialogal s'établissent, on serait devant deux *sujets*<sup>55</sup>, individuels ou collectifs, chacun ayant son idiosyncrasie, sa mémoire, son histoire, la conscience de la grâce et du péché qui l'habite, son appartenance et communion dans la même foi, la même espérance et la même charité.

Chacun des sujets fait partie d'une totalité sociale en dehors de laquelle ils perdraient leur «croix du Sud». La religion de l'un et de l'autre, en tant que partie constitutive de la totalité, devrait, en principe, être respectée et acceptée comme une expression singulière, incomplète, catéchuménale mais authentique, d'une démarche tâtonnante de la foi. Sans oublier, dans la mesure où le péché l'habite, qu'elle est par nature ambiguë. Ainsi, d'un côté, la proclamation trop irénique de l'amour semble ne pas contredire la légitimation de la guerre, du colonialisme ou de l'Inquisition; d'un autre côté, la recherche d'une solution aux problèmes immédiats de la vie ne paraît pas se troubler de ce qu'il soit fait indistinctement appel à différentes forces supérieures en accord avec un langage dicté par la mémoire et l'inconscient collectifs, et indépendamment des balises établies par le religieux officiel.

### 4.3. L'ethnocentrisme

En qualifiant le présupposé de la relation de l'Église officielle latino-américaine et brésilienne par rapport à la religion du peuple en général et au lavage du *Senhor*

---

<sup>55</sup> C'est le terme que le Document de Puebla emploie lorsqu'il se réfère à l'évangélisation libératrice, "celle qui transforme l'homme en sujet de son développement personnel et communautaire" (485). Voir aussi les nn. 396, 450, 934 et 1147. À propos du terme sujet: Alain TOURAINE. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, 462 p., notamment "Troisième Partie: naissance du sujet", 235-431.

do Bonfim en particulier, j'ai affirmé qu'il s'agissait d'ethnocentrisme. Que veut-on dire par-là?

Le terme sociologique d'*ethnocentrisme* traduit une relation de force et d'imposition de structures d'action et de pensée. Il peut paraître inadéquat de l'employer en théologie, mais, en réalité, il traduit le principe ecclésiologique qui ronge la relation de l'Église officielle latino-américaine à l'égard de la religion du peuple en général et du Noir, de l'Afro-américain ou Afro-brésilien, en particulier. D'après F.-M. Renard-Casevitz, l'ethnocentrisme, cette "attitude collective consistant «à répudier [...] les formes culturelles: morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées» de celles propres à une société donnée"<sup>56</sup>, se manifeste d'une manière aveugle ou captieuse. Dans le premier cas, il traduit le rejet de la diversité culturelle et religieuse,

il peut engendrer l'intolérance - adhésion aveugle et exclusive à ses propres valeurs -, prendre des formes extrêmes sinon extrémistes (religieuses, politiques, culturelles) allant jusqu'à la négation et destruction d'autres cultures ou d'autres peuples (ethnocide, génocide), voire justifier ses entreprises par des théories pseudoscientifiques (racismes).

C'est ce que j'appelle l'ethnocentrisme totalitaire. Dans le second cas, il reconnaît la diversité culturelle, mais il la hiérarchise à partir de ses propres catégories,

soit logiquement (la mentalité prélogique), soit ontologiquement (le primitivisme), soit encore historiquement (les stades de civilisation), soit enfin rhétoriquement («sociétés appelées à disparaître»).

D'esprit protectionniste, il se présente sous le couvert du *maternalisme*. Dans le propos de cette recherche, l'ethnocentrisme conserve, analogiquement, en ce qui

---

<sup>56</sup> Cette citation et les deux suivantes sont extraites de l'article de F.-M. RENARD-CASEVITZ. "Ethnocentrisme", dans: Pierre BONTE & Michel IZARD (Dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991, 755 p., 247. Voir aussi la définition d'Albert Marie Cirese dans: *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Editore Palumbo, 1972, 6-7. D'après le cours de Pierre BOGLIONI. *La Religion populaire au Moyen Âge. Dossiers de travail pour le cours ETM 6630*. Montréal, 1989, 35p., 18, (ronéo). À remarquer que Hervé Carrier, sj., dans son ouvrage tout récent "*Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*" (Louvain-la-Neuve, Desclée/Tournai, 1992, 441 p.) ne fait aucune allusion au terme *ethnocentrisme*.

concerne la relation de l'Église officielle latino-américaine vis-à-vis de la religion du peuple, sa double signification. D'abord, depuis l'époque coloniale jusqu'à une époque toute récente, l'Église officielle latino-américaine me semble avoir fait *table rase* de la totalité socio-culturelle et religieuse de l'*autre*, l'Indien et le Noir. Emportée par son zèle excessif pour le salut, elle se mettait à *latiniser* l'*autre*, à l'occidentaliser et à le faire entrer, d'une façon compulsive et totalitaire, dans un moule uniforme, au nom de la vraie religion et de la civilisation. Cette idéologie impérialiste tua les dieux de l'*autre* et donna lieu à des «génocides» humains, spirituels et culturels irréparables. Elle fit vivre à l'Église officielle l'absurde chrétien de l'accueil excluant et de l'exclusion accueillante.

Par ailleurs, à partir du Concile Vatican II, l'ethnocentrisme de l'Église officielle latino-américaine devient, avec Medellin, Puebla et Saint-Domingue, plus raffiné, protectionniste, *maternaliste*. Cette Église accepte la religion du peuple, elle professe son respect pour elle, mais sans se décentrer d'elle-même, sans essayer de connaître l'*autre* comme elle se connaît elle-même. La religion du peuple devient l'objet d'une attention particulière et *maternaliste* et fait partie d'un plan de *conquête* pastorale et spirituelle.

## 5. Méthode

Outre la précision des concepts que je viens d'apporter, la mise en oeuvre de l'hypothèse postule une méthode, une syntaxe à laquelle le discours doit obéir. En cohérence avec le sujet de la recherche qui est latino-américain et de la préférence donnée aux auteurs latino-américains et brésiliens, il est tout à fait normal que la voie empruntée soit inspirée de celle que de nombreux théologiens latino-américains, nonobstant leurs imperfections<sup>57</sup> ou tendances<sup>58</sup>, ont tracée au prix de leur vie, de

---

<sup>57</sup> Voir par exemple, l'article de Gabriel CHÉNARD (voir plus loin 42, note 80) qui en cite quelques-unes. Le cas le plus délicat concerne l'usage de l'analyse marxiste par la théologie de la libération. Sur ce sujet, Clódovis BOFF a écrit un petit article très éclairant - "O uso do marxismo em teologia" - *Comunicação ISEER*, (1984, n° 8) 11-16. De même, Enrique D. DUSSEL. *Caminhos de Libertação Latino-americana. III - Interpretação ético-religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1985, 180 p., 151-178. Kuno

leurs «silences obséquieux» et de leurs souffrances, que les conférences de Medellín et de Puebla ont adoptée et que les CEBs, les cercles bibliques et d'autres mouvements populaires ont faite leur. Il s'agit de la *théologie dite de la libération*<sup>59</sup>, "un véritable «continent théologique»"<sup>60</sup>. Quelques remarques préalables sont nécessaires au sujet de cette théologie pour mieux situer l'esprit et la démarche de notre recherche.

D'abord, il ne s'agit pas ici de faire l'histoire de cette théologie, déjà abondamment analysée, ou de canoniser cette "nouvelle manière de faire de la théologie"<sup>61</sup>. Qu'il nous suffise de rappeler ce qu'en dit Clódovis Boff: en tant que "théologie-enfant", elle "doit grandir encore davantage et acquérir une personnalité mieux définie"<sup>62</sup>. Qu'il nous suffise aussi de rappeler qu'elle jaillit à la fois d'une écoute attentive aux cris des peuples latino-américains opprimés par une situation

---

FÜSSEL. "Théologie de la Libération", dans: Peter EICHER (Dir.). *Dictionnaire de Théologie*. Paris, Cerf, 1988, 838 p., 740-746. À plusieurs reprises et à des niveaux différents, Rome s'en est faite écho. Cf. Bruno CHENU & Bernard LAURET (Dir.). *Théologies de la libération. Documents et débats*. Paris, Cerf/Centurion, 1985, 226 p. Soulignons enfin la réponse de Juan Luis SEGUNDO à l'*Instruction sur quelques aspects de la «théologie de la libération»*, du 6 août 1984: *Teologia da libertação. Uma advertência à Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1987, 195 p.

<sup>58</sup> Voir: L'article déjà cité de J. L. SEGUNDO: "Les deux tendances actuelles de la théologie de la Libération". João Batista LIBÂNIO. *Teologia da Libertação - Roteiro didático para um estudo*. [Fé e Realidade, 22], São Paulo, Loyola, 1987, 299 p., 253-268. Manuel ALCALA. "Théologie de la Libération. Histoire, courants, critique", dans: Bruno CHENU & Bernard LAURET. *Théologies de la libération. Documents et débats*, 11-35.

<sup>59</sup> J. L. SEGUNDO observe que cette théologie constitue "un point irréversible dans le processus chrétien de création d'une nouvelle conscience et de maturité dans la foi". *Libertação da Teologia*. São Paulo, Loyola, 1978, 262 p., 5. J'utilise la dénomination «théologie de la libération», car c'est comme telle qu'elle s'est fait reconnaître et accepter sans oublier toutefois les questions sémantiques qui, au sujet du terme "libération", à tort ou à raison, ont été soulevées.

<sup>60</sup> René MARLÉ. *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, 172 p., 9ss. Aloysius PIERIS. *Une théologie asiatique de la libération*. Paris, Centurion, 1992, 232 p. Voir le compte-rendu de la rencontre des théologiens du Tiers-Monde à Accra (décembre 1977): "*Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*". Paris, L'Harmattan, 1979. Voir aussi un aperçu plus vaste des nouveaux visages de ces théologies dans l'ouvrage de Bruno CHENU. *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris, Centurion, 1987, 213 p.

<sup>61</sup> Gustavo GUTIERREZ. *Théologie de la Libération - Perspectives*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, 343 p., 31.

<sup>62</sup> Texte portugais: "*A Teologia da Libertação é uma teologia-menina. Deve ainda crescer muito e ganhar uma personalidade melhor definida*". Clódovis BOFF & Leonardo BOFF. *Teologia da Libertação no debate atual*. Petrópolis, Vozes, 1985, 77 p., 41.

d'«injustice institutionnalisée», et d'une profonde expérience mystique<sup>63</sup>: celle du face à face de la praxis du Dieu de Jésus-Christ - le *Goët*<sup>64</sup> - et du cri du peuple; de celle de Jésus-Christ lui-même, pour qui l'Évangile est avant tout une bonne nouvelle pour les pauvres et des pauvres très concrets qu'il trouve sur son chemin<sup>65</sup>. Comme le dit Clódovis Boff:

Celui qui ne fait pas «l'expérience du pauvre», telle qu'elle se présente aujourd'hui (une réalité collective, conflictuelle, agissante), ne remplit pas les conditions épistémologiques adéquates pour comprendre et encore moins pour produire une véritable TdL<sup>66</sup>.

En Amérique latine, le Noir, l'Afro-américain et l'Afro-brésilien ne sont-ils pas, au dire de Puebla, les "pauvres parmi les pauvres"<sup>67</sup>?

De cette rencontre spirituelle et mystique réfléchie jaillit, comme d'une source, un engagement concret et vital: "lutter pour la transformation d'un monde plus digne de l'homme et plus semblable au monde nouveau du Royaume de Dieu"<sup>68</sup>. Bref, la

---

<sup>63</sup> Leonardo BOFF & Clódovis BOFF. *Da Libertação. O teológico das libertações socio-históricas*. Petrópolis, Vozes, 1979, 119 p., 11. Leonardo BOFF. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1980, 255 p., 41. J. ESPEJA. "Liberación y espiritualidad en América Latina": *Páginas* (juillet 1984), separata 61, 1-16. G. GUTIERREZ. *La libération par la foi - boire à son propre puits*. Paris, Cerf, 1985, 166 p. IDEM. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente - uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, Vozes, 1987, 166 p. Jon SOBRINO. "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la Liberación. Reflexiones sistemáticas": *Diálogo*, Guatemala, (1979, nº 49) 24-31. [Traduction portugaise: "Espiritualidade e Libertação": *Traço de União*, CRB/NE III, août 1984, 1-16, (ronéo)].

<sup>64</sup> G. GUTIERREZ. *Le Dieu de la vie*, Paris, Cerf, 1986, 96 p., 33-40. Ignace BERTEN. *Christ pour les pauvres. Dieu à la marge de l'histoire*. Paris, Cerf, 1989, 126 p.

<sup>65</sup> "En effet toute théologie de libération marque une rupture décisive avec la position traditionnelle de la théologie [...] Une problématique de libération [...] donne la parole aux absents de l'histoire. La foi bascule à partir du moment où elle est vécue comme compromission effective aux côtés des exploités. La théologie bascule à partir du moment où elle entend la Parole de Dieu par la médiation des classes et des races écrasées. À l'évidence, l'intolérable de l'oppression fait se lever une autre foi et une autre théologie. Désormais, c'est la pratique historique de lutte qui sera la matrice de la réflexion théologique. Assez interprété. Il s'agit maintenant de transformer les conditions sociales". Bruno CHENU & Marcel NEUSCH. *Au pays de la Théologie. À la découverte des hommes et des courants*, Paris. Le Centurion, 1986<sup>2</sup>, 262 p., 182. Bruno CHENU. *Théologies chrétiennes des tiers mondes...*, 17-53.

<sup>66</sup> Clódovis BOFF, *Théorie et Pratique...*, II.

<sup>67</sup> DP 34.

<sup>68</sup> Texte portugais: "[Esta teologia instaura uma mística de compromisso e de encontro com Deus e com Jesus Cristo] nas lutas pela transformação do mundo, mais digno do homem e mais semelhante ao mundo novo do Reino de Deus". Leonardo BOFF & Clódovis BOFF. *Da libertação. O teológico das libertações socio-históricas*, 64.

quintessence de cette théologie "n'est pas la théologie, mais la libération, ce n'est pas le théologien mais le pauvre"<sup>69</sup>. En conséquence, la théologie latino-américaine de la libération apparaît non plus comme un discours, hors du temps et de l'espace, sur Dieu, mais plutôt comme une "réflexion critique sur la praxis"<sup>70</sup>, à la lumière de Dieu, un acte second par rapport à l'acte premier de la vie tout court. Il ne s'agit donc pas de créer une nouvelle théologie ou "de changer le contenu de la Foi", mais "«d'interroger la positivité chrétienne [...] à partir des questions nées au coeur des pratiques chrétiennes"<sup>71</sup>. G. Gutierrez en dégage deux conclusions. La première est que

la réflexion théologique serait alors, nécessairement, une critique de la société et de l'Église, en tant que convoquées et interpellées par la parole de Dieu; reçue dans la foi, animée par une intention pratique et par conséquent indissolublement unie à la praxis historique<sup>72</sup>.

La seconde en est qu'elle "ne remplace pas ses autres fonctions de sagesse et de savoir rationnel; elle les suppose au contraire et elle en a besoin"<sup>73</sup>. Je pourrais y ajouter une troisième, à savoir: la structure dialogale du discours théologique de la libération. Le théologien a toujours devant lui un interlocuteur. C'est-à-dire que celui-ci est respecté dans sa totalité et reconnu dans son identité particulière comme étant le «Tu» du dialogue théologique<sup>74</sup>. En conséquence, le théologien prend ses distances vis-à-vis

---

<sup>69</sup> Texte portugais: "A questão de fundo da TdL não é a teologia, mas a libertação. Não é o teólogo mas o pobre". Leonardo BOFF & Clódovis BOFF. *Teologia da Libertação no debate atual*, 17. Leonardo BOFF. *Teologia do cativo e da Libertação*, 54-56. Clódovis BOFF. *Théorie et Pratique...*, 288.

<sup>70</sup> G. GUTIERREZ, G. *Théologie de la libération...*, 21. À la page 149, l'auteur précise sa pensée: "réflexion critique (à la lumière de la Parole accueillie dans la foi) sur la praxis historique..."; et à la page 323, il ajoute encore: "... une réflexion dans la foi et sur la foi, vue comme praxis libératrice: intelligence de la foi qui se réalise à partir d'une option, à partir de la solidarité réelle et effective avec les classes exploitées et de leur milieu de vie".

<sup>71</sup> Clódovis BOFF. *Théorie et Pratique...*, 159.

<sup>72</sup> *Théologie de la libération...*, 27. Clódovis Boff dira: "la relation pratique à la praxis". *Théorie et Pratique...*, 11.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 30. Cette remarque se fait d'autant plus nécessaire qu'un certain nombre de critiques prétendent que la théologie de la libération ne dépasse pas une forme réductionniste de la vraie théologie!

<sup>74</sup> En effet, appliquée à la religion du peuple, cela pourrait se présenter de différentes manières. Ainsi, une chose serait d'analyser la religion du peuple à partir de la religion officielle, de ceux qui décrètent l'orthodoxie ou qui font l'histoire et une autre de l'analyser à partir de ceux qui constituent la grande majorité et qui sont toujours les vaincus et les oubliés de l'histoire; une chose serait d'analyser la religion du peuple à partir d'elle-même en tant qu'objet et une autre de l'analyser à partir d'elle-même en tant que sujet; une chose serait d'analyser la religion du peuple à partir d'elle-même en tant que corps détachable de la totalité sociale et une autre de la considérer comme faisant partie intégrante de la totalité historico-culturelle du peuple.

de ses propres présupposés et s'incarne dans une démarche théologique *kénotique*.

Par ailleurs, en tant que "réflexion critique", cette théologie engage le théologien à «se situer», à découvrir la pertinence historique de son sujet, à tendre vers la pratique transformatrice et libératrice de la foi et à maintenir entre le discours théologique et "la praxis comme totalité"<sup>75</sup> une relation dialectique et dialogale. En outre, elle engage le théologien, "sujet social et épistémique"<sup>76</sup>, à s'ouvrir à toutes les branches du savoir humain, parce que celles-ci le font plonger jusqu'au fond des océans de la praxis, l'illuminent sur la relecture<sup>77</sup> communautaire de la Parole de Dieu et lui font entrevoir les chemins de la libération. Essentielle, cette relecture provoque le "cercle herméneutique" dont parle Juan Luís Segundo, c'est-à-dire

le continuel changement de notre interprétation de la Bible en fonction des continuel changements de notre réalité présente, individuelle et sociale. Herméneutique veut dire interprétation. Le caractère circulaire de cette interprétation signifie que chaque nouvelle réalité oblige à interpréter à nouveau la Révélation de Dieu, à changer, avec elle, la réalité et, en conséquence, à revenir à l'interprétation [...] et ainsi de suite<sup>78</sup>.

Enfin, la troisième remarque a trait à la praxis<sup>79</sup>. La théologie a longtemps

---

<sup>75</sup> Clódovis BOFF. *Théorie et Pratique...*, 43-48 et 355.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 272-273 et 375-376.

<sup>77</sup> Sur le sens de ce terme, dit J. B. Libânio: "Si par relecture on entend que le sens des Écritures, des enseignements dogmatiques sont réinterprétés dans des situations différentes dans le cadre des lois de l'herméneutique théologique, nous sommes devant le travail spécifique de toute théologie [...] Si par relecture on entend un processus arbitraire d'interprétation selon des intérêts préjugés, non soumis à aucun critère évangélique [...] nous sommes devant une manipulation de la Parole de Dieu". Texte portugais: "*Se por releitura se entende que o sentido das Escrituras, dos ensinamentos dogmáticos são reinterpretados em determinadas situações diferentes, dentro das leis da hermenêutica teológica, estamos diante do próprio específico trabalho teológico de toda e qualquer teologia [...] Mas se por releitura se entende um processo arbitrário de interpretação segundo interesses prévios, não submetidos a nenhum critério evangélico [...] então estamos diante de uma manipulação da Palavra de Deus*". *Teologia da Libertação. Roteiro didático...*, 217.

<sup>78</sup> Texte portugais: "*A contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente*". J. L. SEGUNDO. *Libertação da Teologia...*, 10.

<sup>79</sup> La *praxis* est considérée dans cette théologie comme un ensemble de pratiques qui ont pour but transformer la société, produire l'histoire et faire naître une Église où le Peuple de Dieu, pauvre et opprimé, soit, en vérité, l'agent de son cheminement ecclésial. Cf. Clódovis BOFF & Jorge PIXLEY. *Les Pauvres: choix prioritaire*. Paris, Cerf, 1990, 238 p. Júlio de SANTA ANA. *El desafío de los pobres*



produit son discours à partir de la Révélation et de la Tradition. Bâtie sur une méthode déductive, dit Gabriel Chénard, elle

se trouvait réduite à l'établissement de preuves sous forme syllogistique et l'Écriture devenait un lieu-source d'arguments conduisant à une spéculation abstraite [...] On assiste aujourd'hui à un déplacement significatif des lieux théologiques [...] et à une émergence de lieux nouveaux qui ne vont pas modifier la fonction des lieux traditionnels<sup>80</sup>.

En Amérique latine, la théologie de la libération a aussi fait basculer la perspective classique de la théologie et a mis l'accent sur la praxis en en faisant un lieu théologique privilégié ou, selon l'expression de Gutierrez, «la matrice» d'une nouvelle réflexion théologique, d'une intelligence de la Parole, don gratuit de Dieu, qui fait irruption dans l'existence humaine et la transforme<sup>81</sup>. Cette dignité conférée à la praxis a permis de faire ressortir, d'abord, le rôle de la théologie comme un acte second, ensuite, le visage concret du pauvre latino-américain<sup>82</sup> et, enfin, la portée politique ou mondaine du salut de Dieu en Jésus-Christ dans un monde injuste et violent.

Quant à la grammaire ou méthode de la théologie de la libération<sup>83</sup>, elle comporte trois moments qui correspondent à trois types de médiation<sup>84</sup>. Chacun d'eux est spécifique dans sa constitution interne, mais tous les trois forment les moments d'un

---

*a la Iglesia*, S. José/Costa Rica, 1977. Jon SOBRINO. *Ressurreição da verdadeira Igreja - Os Pobres, lugar teológico da ecclesiologia*. São Paulo, Loyola, 1982, 335 p., 93-166.

<sup>80</sup> Gabriel CHÉNARD. "Praxis libératrice et théologie latino-américaine de la libération", dans: COLLECTIF. *L'expérience comme lieu théologique*. (Actes du congrès de la société canadienne de théologie, tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981). [Héritage et Projet, 26], Montréal, Fides, 1983, 266 p., 227-228.

<sup>81</sup> G. GUTIERREZ. *Théologie de la libération...*, 318-319.

<sup>82</sup> Voir, par exemple, DP 31-39.

<sup>83</sup> Voir à ce sujet l'oeuvre déjà citée de Clódovis Boff, *Théorie et Pratique* (voir 33, note 51), considérée comme l'élaboration la plus complète des conditions épistémologiques de cette grammaire et de la méthode conséquente.

<sup>84</sup> Clódovis Boff emprunte le terme *médiation* à Hugo Assmann et le définit de la sorte: "L'ensemble des opérations théoriques qu'une TdP doit accomplir pour se constituer comme Théologie du Politique" (*Ibid.*, 20). Plus loin, à la page 126, il complète sa pensée: "[La médiation est] un préalable d'ordre instrumental, pour parvenir à la compréhension exacte de la signification de la foi dont il fait la théorie".

seul processus dialectique et s'interpénètrent dans une unité dynamique.

Le premier moment, en supposant bien sûr une insertion préalable dans la praxis, en est la *médiation socio-analytique* et constitue l'objet matériel de la théologie. C'est elle qui fournit la matière première, sous forme de résultat d'une analyse par les sciences sociales, de la réflexion proprement théologique; c'est par elle que le théologien s'approprie une connaissance scientifique d'une situation donnée; c'est à travers elle qu'il voit la réalité<sup>85</sup>. Elle constitue le moment le plus difficile et le plus critique de la démarche théologique parce qu'elle exige que le théologien fasse, à ce stade, le choix de ses instruments de recherche. Tout le travail qui suit découle de cette étape car le théologien ne fait pas que travailler avec le donné sociologique mais il le travaille<sup>86</sup>. La praxis de la foi qui se veut formatrice commande donc une prise en compte rigoureuse des dynamiques socio-historiques. Dans le cas de notre recherche, ce moment de la méthode est présent dans tous les chapitres. Mais, alors que, dans les troisième, cinquième, sixième et septième chapitres, cette médiation a une dimension plutôt socio-anthropologique, dans chacun des autres chapitres, le voir porte sur un objet d'ordre théologico-pastoral.

Le second moment s'appelle *médiation herméneutique* et est défini par l'objet formel de la théologie. Le passage du premier au deuxième moment se fait par une "coupure épistémologique"<sup>87</sup>. En d'autres termes, le même texte ou la même réalité sont lus à partir de lieux différents (*transition épistémique*) et analysés à des moments différents (*transition stratégique*)<sup>88</sup>. Voilà pourquoi les concepts de la théologie appartiennent au monde du symbolique, de l'analogique et de l'homéomorphisme<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Une telle perspective ne devra pas faire oublier ce que C. Boff fait remarquer dans l'"Introduction" de l'édition française de sa thèse que d'autres éléments, tels que le «sens commun» et la «sagesse populaire» peuvent aussi y jouer un rôle fondamental. Le théologien a un accès direct aux situations et non pas seulement à travers un processus conceptuel disciplinaire. *Théorie et Pratique...*, VI (et 152).

<sup>86</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 211-212.

La médiation herméneutique comporte elle-même deux temps: d'abord celui d'une relecture de la Parole de Dieu et de la Tradition à partir des résultats de la médiation socio-analytique; cette relecture met en évidence le sens et la portée «politique» des événements du salut; ensuite, celui d'une relecture des situations socio-historiques à la lumière de la redécouverte de la Parole de Dieu réalisée, ce qui comporte inévitablement une évaluation proprement théologique des situations sociales. Cette démarche traduit que l'histoire de Dieu s'inscrit dans l'histoire de l'humanité en l'accomplissant. Ce moment de la médiation herméneutique est celui de l'interprétation croyante comme telle. Il est présent à chaque chapitre de notre recherche.

Le troisième moment se tourne à nouveau vers la *praxis* concrète, en tant qu'espace où le discours théologique s'accomplit, dans la tentative d'entrevoir de nouveaux horizons à l'humanisation de l'histoire, à la *praxis*<sup>90</sup> libératrice de la foi, à la catholicité de l'Église et au salut du monde. Ce moment, dernier quant à la pratique, est le premier dans l'intention. Il fait déboucher la réflexion sur des pistes concrètes. C'est ce moment qui révèle, à plus ou moins long terme, dans une perspective dialectique et dialogale toujours en train de se refaire, la fécondité spirituelle et mystique de la réflexion théologique. Il ne conclut vraiment pas. Au contraire, il ouvre les portes et s'offre au mystère de la Vie dont seul Dieu connaît la voie. Voilà pourquoi "la vie en abondance" dans toute son ampleur est le baromètre qui juge de la bonne santé de toute démarche théologique.

## 6. Le parcours projeté

Il me reste à esquisser le parcours que j'entends suivre. La recherche comportera quatre parties et une «ouverture» finale.

La **première partie** comptera trois autres chapitres suivant celui-ci et préciseront les notions pré-requises à la recherche elle-même, à savoir: la religion du peuple,

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 27-74 et 321-365.

l'inculturation de l'Évangile et le syncrétisme religieux. Ces concepts déterminent un horizon théologique indispensable pour la saisie et l'interprétation des questions abordées dans cette thèse.

**La deuxième partie** se composera de trois chapitres qui essayeront de *voir* le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, compris au sein de la totalité sociale à laquelle il appartient. Le cinquième chapitre «situera» le monde colonial où le rite du lavage, tel qu'il se fait aujourd'hui, est venu s'insérer. Le sixième chapitre abordera l'univers esclavagiste du Noir et de l'Afro-brésilien. Le septième chapitre, enfin, exposera le rite de l'*eau d'Oshala* accompli par l'esclave noir baptisé et montrera comment celui-ci s'approprie le lavage du *Senhor do Bonfim*, le réinterprète à la lumière de l'*eau d'Oshala* et le transforme en un rite sacré, d'un symbolisme inédit. Enfin, il rendra compte du premier éveil, des premières réactions de l'Église officielle latino-américaine à l'«infiltration», dans la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*, du syncrétisme profanateur de la vraie religion!

**La troisième partie**, analytique, comportera quatre chapitres (du huitième au onzième). Les trois premiers dissèqueront l'hypothétique ethnocentrisme totalitaire des discours de l'Église bahianaise du XVIII<sup>e</sup> siècle par rapport à l'esclave noir dans le contexte d'une société esclavagiste. Le huitième chapitre analysera la première législation ecclésiastique brésilienne, promulguée à Bahia en 1707: *Les Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia*, concernant l'évangélisation de l'esclave noir. L'ethnocentrisme y surgit sous le couvert de la théologie du salut des âmes des Infidèles. Les neuvième et dixième chapitres complèteront, du point de vue éthique et juridique, l'analyse du discours de l'Église officielle bahianaise de l'époque sur l'esclavagisme chrétien. Le onzième chapitre montrera les prolongements dans le temps de cet ethnocentrisme totalitaire, fera la transition du XVIII<sup>e</sup> vers le XX<sup>e</sup> siècle et analysera les répercussions de cette attitude de fond dans la relation avec la pratique populaire du lavage du *Senhor do Bonfim*.

**La quatrième partie** sera aussi analytique et comptera trois chapitres. L'Église officielle latino-américaine du XX<sup>e</sup> siècle produira trois documents officiels majeurs.

Le douzième chapitre analysera l'ethnocentrisme élitiste et *maternaliste*, par rapport à la religion du peuple, du texte de la Conférence de Medellín. Dans le treizième chapitre, on se penchera sur le document de Puebla et on montrera comment le *maternalisme* se présente, cette fois, dans un esprit de récupération, lié à une perspective culturaliste de l'évangélisation. Dans le quatorzième chapitre, on «décortiquera» le document issu de la Conférence de Saint-Domingue. On y montrera que, malgré les propos théologiques d'une évangélisation renouvelée et inculturée, qui compte intégrer la religion du peuple, notamment celle de l'Afro-américain (et Afro-brésilien), l'Église officielle ne s'est pas dépouillée de l'ethnocentrisme à caractère restaurateur d'une nouvelle chrétienté et *maternaliste*, sous la houlette revalorisée de l'autorité locale. L'analyse de ces trois chapitres sera accompagnée des mesures prises par la hiérarchie ecclésiastique bahianaise au sujet du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

Enfin, une **ouverture finale** nous mettra sur la voie de l'*agir*. En proposant comme issue *catholique*, le renversement théologique de la relation analysée, elle sera une invitation à ouvrir toutes grandes les portes de l'*oikoumené* de Dieu, en faveur d'une catholicité *kénotique* de l'Église qui se bâtirait sur des fondements qualitatifs plutôt que quantitatifs, mystiques plutôt que doctrinaux, «spirituels» plutôt que hiérarchiques, ecclésiaux plutôt qu'ecclésiastiques.

## CHAPITRE II

### *LA RELIGION DU PEUPLE EN AMÉRIQUE LATINE*

Il serait tout à fait absurde de prétendre interpréter les manifestations de la religiosité populaire en les isolant du contexte global de la civilisation d'appartenance, de la situation historique spécifique, et des rapports d'influence réciproque avec la culture et la religion dominantes<sup>1</sup>.

Comme déjà annoncé, j'essaierai, dans ce chapitre et dans les deux autres qui composent cette première partie, de faire ressortir quelques éléments essentiels des trois concepts-clefs - la religion du peuple, l'inculturation de l'Évangile et le syncrétisme religieux - qui fonctionnent comme des repères notionnelles de la recherche. Leur étude permettra de mieux «situer» celle-ci dans son contexte latino-américain.

À l'instar de chaque individu ou de chaque groupe, chaque expression de la religion du peuple possède son idiosyncrasie. Elle n'existe point en soi, comme une abstraction. Ce qui existe, ce sont des formes concrètes de religion du peuple, chacune d'elles étant singulière en son genre. Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* est bien représentatif de l'une de ces formes. Cette expression religieuse nous apparaît d'autant plus complexe que ses acteurs appartiennent à une autre culture que la culture occidentale.

C'est dans cette perspective que je relèverai des éléments de la notion de «religion du peuple» qui intéressent la recherche. Je considérerai, d'abord, la portée socio-anthropologique et théologique de chacun de ses deux termes - «religion» et «peuple», puis je reprendrai l'ensemble de l'expression - «religion du peuple» - pour en faire une analyse dans le contexte latino-américain et brésilien. Enfin, j'énoncerai

---

<sup>1</sup> Vittorio LANTERNARI. "La religion populaire...", 124.

une brève conclusion sur la perspective qui ressort des acquis latino-américains sur la religion du peuple.

### 1. La religion, une réponse aux appels de Dieu

Le terme de *religion* compte des centaines de définitions<sup>2</sup>, depuis les plus simples aux plus complexes. L'une des raisons de cette immense variété notionnelle vient du fait que, dans la religion, dit H. Waldenfels, "on ne peut disposer de l'objet de la relation et qu'on ne peut par conséquent le définir"<sup>3</sup>. Pour Hervé Carrier, la raison en est que, "comme la culture, la religion est plus facilement appréhendée que définie logiquement, car ces deux notions sont parmi les plus compréhensives: elles touchent pratiquement à tous les aspects de l'existence de l'homme"<sup>4</sup>.

Otto Maduro, sociologue latino-américain, considère comme impérieuse la nécessité de «situer», pour la définir, la notion de religion:

[la religion], comme tous les autres termes, est un mot *situé* historiquement, géographiquement, culturellement et démographiquement au sein d'une langue; et c'est cette *situation particulière* qui lui donne la signification [...] une signification sans doute riche, mais par le fait même complexe, changeante, plurivoque et obscure<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Hervé CARRIER, s. j. *Lexique de la culture...*, 269-279. Michel DESPLAND. "Religion", dans: *DicRel*, 1421-1425. Mariasusei DHAVANONY. "Religion", dans: René LATOURELLE & Rino FISICHELE (Dir.). *Dictionnaire de théologie fondamentale*. Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, 1535 p., 1032-1043. Claude GEFFRÉ. "Théologie de la religion et du dialogue interreligieux", dans: *Cath.*, Vol. 57, cols. 784-802. G. MATHON. "Religion et religions", dans: *Cath.*, Vol. 57, cols. 783-784. Hans WALDENFELS. "Religion", dans Peter EICHER (Dir.). *Dictionnaire de théologie*. Paris, Cerf, 1988, 838 p., 640-654, 642.

<sup>3</sup> *Art. cit.*, 643.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 270. Claude Geffré partage le même avis. Le mot religion, dit-il, "recouvre des réalités tellement diverses qu'il semble mettre en échec toute tentative d'une définition générale de la religion". *Art. cit.*, 786.

<sup>5</sup> Texte portugais: "Ela é, portanto, como todas as palavras, uma palavra situada histórica, geográfica, cultural e demograficamente no seio de uma língua; e é esta situação particular que lhe dá o significado [...] um significado rico, sem dúvida, mas por isso mesmo complexo, variável, multívoco e obscuro". *Religião e luta de classes. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1983<sup>2</sup>, 193 p., 28.

Les anthropologues s'accordent sur ce point: "la religion est un phénomène caractéristique de *toutes* les sociétés humaines, passées, présentes et futures"<sup>6</sup>. Ce point de départ permet d'établir le principe du lien étroit, dont la nature reste à préciser<sup>7</sup>, entre une société et une religion données.

Dans un langage tenant à la fois de la psychologie et de la théologie, le théologien brésilien Rubem Alves relève le caractère inassouvi et provisoire de la religion qui entrouvre, par l'action d'une réconciliation totale, les portes de l'utopie de la plénitude:

Aussi bien dans le Paradis que dans la Ville Sainte, il n'y a pas de temples. Au Paradis, la religion n'est pas encore nécessaire et, dans la Ville Sainte, elle a cessé de l'être. La religion est la mémoire d'une unité perdue et la soif d'un avenir de réconciliation. Pour cette raison, la religion présuppose toujours, sous les couches superficielles de bonheur et paix qu'elle proclame, un je irréconcilié avec son destin<sup>8</sup>.

Du point de vue strictement religieux, "chaque religion se pose comme une voie de salut et se présente fondamentalement comme autosuffisante. Une religion ne semble pas avoir besoin de l'autre; au contraire, face à l'autre, elle réaffirme son identité propre"<sup>9</sup>. L'histoire prouve que la conscience du salut, véhiculée par une religion exclusive et universelle, chaque fois qu'elle fut conçue et vécue jusqu'à l'extrême, a conduit ses adeptes vers l'abîme de l'intolérance. Cette conscience les a lancés les uns contre les autres dans des «guerres saintes»; elle les a fait jeter des anathèmes sur leurs adversaires ou sur d'autres considérés comme des «Infidèles»; elle leur a permis de justifier l'esclavage du corps au nom du salut de l'âme; elle les a fait

---

<sup>6</sup> R. BOUDON & F. BOURRICAUD. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF, 1986<sup>2</sup>, 714 p., 488. Voir aussi H. CARRIER, s.j. *Lexique de la culture...*, 277.

<sup>7</sup> Voir, par exemple, sur ce sujet, la synthèse de Roger Bastide dans le livre déjà cité: *Les religions africaines au Brésil...*, 1-22.

<sup>8</sup> Texte portugais: "*Tanto no Paraíso quanto na Cidade Santa não há templos. No Paraíso a religião ainda não é necessária, e na Cidade Santa ela deixou de ser necessária. A religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação. Por isto a religião pressupõe sempre, sob as camadas superficiais de felicidade e paz que ela proclama, um eu irreconciliado com o seu destino*". *O enigma da religião*. Campinas/S. Paulo, Papirus, 1984, 175 p., 9.

<sup>9</sup> A. RICCARDI. "Du monde aux religions": *NRT* (mai 1991, n° 3) 321-339, 324.



créer, au nom de l'orthodoxie de leur foi, les instruments de répression les plus abominables; elle les a fait s'appuyer sur des principes totalitaires, incongrus et prétentieux<sup>10</sup>, comme par exemple celui qui s'exprimait dans le fameux "hors de l'Église point de salut", pour justifier et entreprendre des croisades d'évangélisation et/ou de christianisation compulsives.

Dans une perspective théologique d'après Leonardo Boff qui écrit sur la présence de Dieu chez les Amérindiens avant l'arrivée des premiers conquistadores et évangélisateurs en Amérique Latine, la religion ne se limite pas à constituer un donné axial de la culture. Elle signifie plutôt la réponse collective et individuelle d'un peuple à la révélation de Dieu, quel que soit le nom par lequel elle le désigne:

La révélation ne s'est pas restreinte à l'expérience judéo-chrétienne, recueillie canoniquement par les Écritures. Elle est une donnée permanente de l'histoire du salut universel, puisque le Dieu-communion s'offre continuellement sous forme de grâce et de pardon à tous les êtres humains à tous les moments de l'histoire. Les religions sont une réponse donnée par un peuple, collectivement, à la proposition de Dieu. Pour cette raison, par les religions, Dieu a toujours visité son peuple et le peuple a toujours rencontré son Dieu (cf. *Nostra Ætate*, n. 1 et 2)<sup>11</sup>.

En outre, la religion s'incarne dans une culture donnée. Elle y puise ses expressions les plus diverses et, en même temps, elle les réinterprète, les remodèle et les influence. Enfin, la totalité sociale d'un groupe caractérise sa religion et la contextualise. En même temps, elle s'en nourrit et s'en inspire. Ce qui explique, par exemple, qu'une même religion puisse assumer différentes formes d'expression et être vécue d'une façon plurielle. "Phénomène anthropologique par excellence"<sup>12</sup>, elle n'existe qu'au pluriel. Son ouverture à une Transcendance dépend du respect qu'elle a pour la religion de l'autre et du refus de cultiver, dans ses relations interreligieuses,

<sup>10</sup> René BUREAU. "La venue du Christ au regard des civilisations": *RSR* (avril-juin 1977, n° 2) 173-190, 174.

<sup>11</sup> Texte portugais: "A revelação não se restringiu à experiência judaico-cristã, recolhida canonicamente pelas Escrituras. Mas é um dado permanente da história da salvação universal, pois Deus-comunhão se doa continuamente em graça e perdão a todos os seres humanos, em todos os momentos da história. As religiões são res-posta que todo um povo deu, coletivamente, à proposta de Deus. Por isso, pelas religiões, Deus sempre visitou o seu povo e o povo se encontrou com seu Deus (cf. *Nostra Ætate*, n. 1 e 2)". *América Latina...*, 37-38.

<sup>12</sup> H. CARRIER, s.j. *Lexique de la culture...*, 277.

toute forme d'ethnocentrisme interculturel"<sup>13</sup>. La religion et les groupes sociaux ou les individus s'imbriquent, en effet, dans une dialectique d'interaction<sup>14</sup>. En conséquence, le "champ religieux"<sup>15</sup> peut conditionner religieusement les luttes sociales et il peut aussi, en terrain fécond, les faire naître et se développer.

Inséparable de la vie humaine, la religion mérite d'être traitée et accueillie avec respect, vénération et tolérance. Quelle que soit la forme sous laquelle elle se manifeste, elle constitue l'expression d'une réalité qui touche à l'Intouchable, d'une attitude profonde de l'être humain, individuel ou collectif, qui répond à un signe incontournable et mystérieux d'un Tout Autre, d'un "Tu" transcendant. Toutefois, parce qu'il s'agit d'une démarche humaine, elle se réalise dans l'imperfection et sous le signe de la conversion et du tâtonnement.

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, réalisé par l'esclave noir d'hier et l'Afro-brésilien d'aujourd'hui, est une expression religieuse. Il s'adresse à l'*Orisha Oshala*<sup>16</sup>/*Senhor do Bonfim*. À ses origines, il s'accomplissait au sein d'une société chrétienne coloniale, dépendante, conflictuelle et bipolaire. Cette société avait créé la classe dominante des maîtres et la classe dominée des esclaves, la religion de la *Casa grande* et celle de la *Senzala*<sup>17</sup>. Cette conjoncture socio-politique déstructure la religion et la culture du Noir. Baptisé de force, celui-ci trouve dans sa religion, camouflée sous des rites chrétiens, le mécanisme capable de préserver son âme

<sup>13</sup> Paulo SUESS. "Cultura e religião": *REB* (décembre 1989, n° 196) 778-798, 783.

<sup>14</sup> Voici ce que dit là-dessus Gustavo GUTIERREZ: "La potentialité d'une foi libératrice est liée à la capacité révolutionnaire, et vice-versa, dans le concret de la vie du peuple pauvre et opprimé. Aussi n'est-il pas possible de chercher à développer l'une de ces possibilités sans prendre en compte l'autre". *La force historique des pauvres*. Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1986, 240 p., 95. À noter: la version française omet les pages 151-195 du texte portugais. [Traduction portugaise: *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1984<sup>2</sup>, 328 p. Cf. Otto MADURO. *Religião e luta de classes...*, 177.

<sup>15</sup> Dans le sens où O. MADURO l'entend, en reprenant la définition de François HOUTART: "La portion de l'espace social constituée par l'ensemble d'institutions et agents religieux dans une inter-relation". Texte portugais: "*Porção do espaço social constituída pelo conjunto de instituições e atores religiosos em inter-relação*". Otto MADURO. *Op. cit.*, 69.

<sup>16</sup> Voir plus loin, 232-237.

<sup>17</sup> *Casa Grande* est le nom donné à la maison du maître et *senzala* celui de la hutte du Noir. Cf. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 53-56.

africaine en état d'exil, de résister à l'inhumanité de la violence sociale et religieuse, et d'y trouver son salut.

L'indépendance politique du Brésil (1822) ne change pas la situation sociale structurellement injuste à l'égard du Noir. Par ailleurs, l'Église afro-brésilienne demeure en état d'incubation, victime d'un centre qui monopolise les expressions culturelles de la foi. Dans les deux ordres - social et religieux - la relation entre les pôles se caractérise comme une relation de domination du «centre» - le Premier Monde ou Rome, signifiés par les instances politico-religieuses nationales ou locales - sur la «périphérie» ou le peuple et la religion du peuple. Le geste religieux du lavage du *Senhor do Bonfim* reflète et dénonce dans ses traits, tel un paradigme de résistance et d'identité culturelles, cette totalité sociale et religieuse, conflictuelle et contradictoire, exploitée et souffrante. Bref, comme dit J. L. González, "l'Évangile n'est pas entré grâce à «cette Église», mais malgré elle"<sup>18</sup>.

## 2. «Peuple» ou «populaire» en Amérique latine

Le substantif «peuple» et le qualificatif «populaire» ajoutés au nom de «religion» ont beau ne pas éclairer comme tels la notion de «religion populaire», ils la caractérisent. Floue, la notion de «peuple» a une connotation plurivoque. Notion plutôt subjective, elle ne surgit ni n'a de sens que dans un *Sitz im leben* déterminé et concret. Notion relationnelle, elle disparaît dans une société homogène<sup>19</sup>. Notion provisoire et relative dans ses dimensions diachronique et synchronique, elle se laisse à peine «apprivoiser». C'est pourquoi Van Gennep affirme judicieusement que

---

<sup>18</sup> Texte portugais: "O Evangelho não entrou por «esta Igreja» mas apesar dela". "Panorama Histórico", dans: José Luís GONZÁLEZ, Carlos Rodrigues BRANDÃO et Diego IRARRÁZVAL. *Catolicismo popular...*, 13-79, 18.

<sup>19</sup> "[Le peuple], dit l'écrivain brésilien Cândido Mendes, ne peut surgir que dans les sociétés de milieu social diversifié et dans les conditions d'un grand dynamisme de la part de ses diverses forces et classes". *Nacionalismo e desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1963, 15-16. Cité dans Pedro Ribeiro DE OLIVEIRA: "Que signifie analytiquement «peuple?»": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 131-142, 133. Cf. Raymonde COURTAS & F.-A. ISAMBERT. "Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de «populaire»": *MD* (1975, n° 122) 20-42, 23-24 et 42.

«peuple» et «populaire» constituent les "deux termes les plus dangereux" de l'ethnologie<sup>20</sup>. Pour leur part, Raymonde Courtas et François Isambert établissent la prémisse suivante comme indispensable à l'étude scientifique du mot «populaire»:

Un usage scientifique du mot «populaire» ne pourrait s'effectuer qu'à la condition de choisir un sens parmi les divers sens possibles, de définir exactement le terme que l'on emploie, et de l'employer sans variation et sans addition sémantique en cours de recherche. Ajoutons qu'aucune définition n'est innocente et que chacune d'elles véhicule une théorie au moins embryonnaire, dont il faut annoncer le contenu<sup>21</sup>.

L'importance de cette notion est telle que, dit l'évêque brésilien Pedro Casaldáliga, "dans aucun autre endroit, le mot peuple (*pueblo, povo*) n'a autant de sens qu'en Amérique latine"<sup>22</sup>. Son histoire, bien plus tardive que celle d'Europe<sup>23</sup>, débute dans les années 60 et reçoit une attention particulière de la part de l'Église officielle, dans le chapitre VI (*Pastorale populaire*) du Document de Medellin.

Dans la perspective de la libération, deux grands courants de pensée se dessinent en Amérique latine quant à la compréhension de la notion de «peuple» et «populaire». Le premier en fait une catégorie de pensée historique, culturelle et symbolique<sup>24</sup> et l'apparente à la notion de «nation». Le second courant puise dans les

<sup>20</sup> *Manuel de Folklore français*, I, 1, 54. Cité dans R. COURTAS & F.-A. ISAMBERT, *art. cit.*, 30-31.

<sup>21</sup> "Ethnologues et sociologues...", 41-42.

<sup>22</sup> "Pedro Casaldaliga. Le défenseur intransigeant des plus pauvres": *ARMO* (15 juin 1992, n° 101) 41-44, 43.

<sup>23</sup> En effet, c'est au XIXe siècle qu'en Europe, la notion de «populaire» et de «peuple» commence à être chargée d'une connotation positive. Sur ce sujet voir l'article de Raymonde Courtas et de F. Isambert, déjà mentionné (note 18), et celui de Carlo Prandi: "Religion et classes subalternes en Italie. Trente ans de recherches italiennes": *RSSR* (janvier-mars 1977, n° 43) 93-139. Alors que les deux premiers auteurs font ressortir la culture comme "notion médiatrice" dans la conception de «peuple», Carlo Prandi y fait émerger, en raison de la pauvreté endémique du sud d'Italie, le "lien intrinsèque" entre, d'une part, l'économie et, d'autre part, la culture et la religion du peuple.

<sup>24</sup> Dans son livre *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanque, 1976), le théologien argentin J. C. SCANNONE définit chacun de ces termes: "On parle de catégorie culturelle, parce qu'elle se réfère à la création, défense et libération d'un «*ethos* culturel» ou d'un style de vie. Il s'agit d'une catégorie historique, puisqu'on ne peut qu'historiquement déterminer qui est «peuple» et dans quelle mesure il est «peuple» ou «antipeuple». On l'appelle «catégorie-symbole», par sa richesse de connotation et son ambiguïté ou sur-détermination significative, ambiguïté qui ne disparaît que dans un contexte historique déterminé". Texte portugais: "*Falamos de categoria cultural porque aponta para a criação, defesa e libertação de um «ethos cultural» ou estilo de vida. Trata-se de uma categoria histórica, pois só historicamente, em cada situação, pode-se determinar quem e em que medida se pode dizer verdadeiramente «povo» ou em que medida tem característica de «antipovo». Chamamo-la «categoria-símbolo» por sua riqueza convocativa e sua ambigüidade ou sobredeterminação*"

sciences politiques les coordonnées de la notion de «peuple» en l'identifiant à la classe sociale ou au bloc social des pauvres et des opprimés<sup>25</sup>.

## 2.1. «Peuple» ou «populaire» comme catégorie historico-culturelle et symbolique

Juan Carlos Scannone, s.j., de l'école argentine de la théologie de la libération<sup>26</sup>, s'affilie à ce premier courant de pensée dont il est le meilleur représentant<sup>27</sup>. Sa définition de «populaire» et de «peuple»<sup>28</sup> découle, d'une part, de l'expérience politique du «populisme» argentin<sup>29</sup>, notamment celle menée par le

---

*significativa, ambigüidade que só se elimina em um determinado contexto histórico*". Cité dans Helcion RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1985, 246 p., 194-195.

<sup>25</sup> Casiano FLORISTÁN. "Modèles d'Église sous-jacents à l'action pastorale": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 117-127, 126-127. Pedro Ribeiro DE OLIVEIRA. "Que signifie analytiquement «Peuple?»", 134sq.

<sup>26</sup> Juan Luis SEGUNDO. "Les deux théologies de la libération en Amérique latine": *Études* (septembre 1984, n° 3), 149-161, 154-157.

<sup>27</sup> J. C. SCANNONE spécifie, dans l'article "«Peuple» et «populaire». Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentine", l'originalité de la «voie argentine»: "Tandis que la «théorie de la dépendance» prenait en d'autres régions le biais marxiste, en Argentine elle suivit en revanche une orientation nationaliste en même temps que populaire et anticapitaliste". *NRT* (1986, n° 108) 860-877, 865. L'auteur revient sur le sujet un peu plus loin et précise sa distinction: "[L'un] concentre son attention sur l'unité historico-culturelle de la nation autour d'un projet populaire et national du bien commun. L'autre type de systématisation met l'accent moins sur la nation que sur la classe, de manière que le «peuple» tend à s'identifier avec les classes (races, cultures) opprimées en opposition dialectique avec les classes considérées comme opprimantes". *Ibid.*, 874. Le théologien brésilien João Batista LIBÂNIO synthétise et énonce de la sorte les présupposés de la première tendance: "La conception de peuple se fait plus à partir de la nation que des classes et la critique du capitalisme se centre davantage sur les aspects philosophico-culturels, influençant ainsi la production théologique dans l'usage de médiations davantage de nature philosophique que socio-analytique". Texte portugais: "*A concepção de povo se faz mais a partir da nação que das classes, e a crítica ao capitalismo se concentra mais nos aspectos filosófico-culturais, influenciando assim a produção teológica no uso de mediações mais de natureza filosófica e menos socio-analítica*". *Teologia da libertação. Roteiro didático...*, 266. Cristián Joahnsson FRIEDEMANN. *Religiosidade popular entre Medellín y Puebla...*, 189-198.

<sup>28</sup> J'utiliserai ici deux articles que J. C. SCANNONE a fait paraître à neuf ans d'intervalle: "Culture populaire, pastorale et théologie": *LV.F* (1977, n° 32) 21-38; et "«Peuple» et «populaire»...", référé dans la note précédente. Le deuxième article reprend les lignes maîtresses du premier d'une façon plus méthodique et plus approfondie. L'auteur y accentue la catégorie historico-symbolique du peuple et prend des distances plus fermes par rapport à la notion de «populaire» et «peuple» en tant que classe socio-politique.

<sup>29</sup> Joseph COMBLIN. "Movimentos e Ideologias na América Latina", dans: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fé cristã e transformação social na América Latina. Encontro de El Escorial*, 1972. Petrópolis, Vozes, 1977, 358 p., 92-135, notamment 92-100. G. GUTIERREZ. *A força histórica dos Pobres*, 161-162.

dictateur Juan Perón (1895 - 1974)<sup>30</sup> et, d'autre part, de la présence européenne qui est fortement majoritaire dans son pays. Par ailleurs, J. C. Scannone bâtit sa réflexion philosophico-théologique et pastorale<sup>31</sup> sur le concept de «peuple» en prenant comme "lieu herméneutique privilégié" la sagesse et la culture populaires<sup>32</sup> cimentées par la religion du peuple. Voilà pourquoi J. C. Scannone, pour bien se situer, a besoin de définir «populaire» et «peuple». Sa réflexion a beau concerner la théologie et la pastorale populaires en Argentine, elle s'élargit "à un niveau continental" et à "un peuple à la fois chrétien et opprimé" par l'injustice et la violence<sup>33</sup>.

D'après Scannone, le peuple latino-américain est essentiellement un "sujet collectif" avec une histoire et une culture communes, une "communauté organique" qui comporte deux acceptions. D'abord, il est le "sujet collectif d'une expérience historique commune, d'un style de vie et culture commun, enfin le sujet collectif d'un destin communautaire, c'est-à-dire d'un projet historique, au moins implicite"<sup>34</sup>. Par ailleurs, «peuple» et «populaire» sont "collectivement ceux qui «font peuple», [...] ceux qui, dans

<sup>30</sup> D'après le *péronisme*, la vertu réside dans le peuple et toute dignité se fonde sur lui, parce qu'il est le seul dépositaire de toute valeur positive et permanente. H. RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, 187-188.

<sup>31</sup> Remarquons que le document de Puebla est tributaire de cette école de pensée surtout dans les chapitres consacrés à l'évangélisation de la culture et à la religion du peuple. Cf. J. C. SCANNONE. "«Peuple» et «populaire»...", 865, 868 et 869.

<sup>32</sup> "Nous entendons par *culture populaire* le style global de vie d'un peuple, sujet collectif d'un passé, d'un présent et d'un avenir culturels, mais, dit J. Scannone, qui transparaît surtout et se condense dans la culture, le style et la sagesse de vie de ceux qui sont «peuple»: les pauvres et les simples pris comme communauté". "Culture populaire...", 31.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 25. Dans le deuxième article, Scannone inverse les qualificatifs et dit: «pauvre et croyant» (860, 861 et 867).

<sup>34</sup> "Culture populaire...", 25-26. Quelques pages plus loin, Scannone reprend la définition et y ajoute le qualificatif "total" qui renforce le caractère global du «peuple» et y fait ressortir la place primordiale des pauvres: "[Le peuple est] le sujet collectif total d'une histoire et d'un *ethos* culturel, mais dans lequel ce sont les pauvres et les humbles qui représentent ce peuple de la façon la plus vraie. Ils sont les principaux dépositaires de la culture populaire". *Ibid.*, 30. Dans le second article, Scannone décrit, d'une façon détaillée, la notion de «populaire» et de «peuple» et, à partir de là, comme un corollaire, celle d'«antipeuple»: "appartient à l'antipeuple qui s'oppose au bien commun (éthico-historique - à quoi correspond la justice, y compris celle des structures -, aussi bien qu'éthico-culturel - où est en cause l'identité culturelle de la nation). Quiconque s'y oppose, opprimant les personnes, les classes, les races et/ou les cultures, s'exclut lui-même, par le fait d'agir ainsi et dans la mesure où il agit ainsi, de la communauté éthique et historique du peuple". "«Peuple» et «populaire»...", 871. Dans la même veine, voir Aldo BÜNTIG. "Dimensões do catolicismo popular latino-americano e sua inserção no processo de libertação. Diagnóstico e reflexões pastorais", dans: *Fé Cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petropolis, Vozes, 1977, 358 p., 11-133, 120.

la société, ne jouissent d'aucune situation privilégiée<sup>35</sup>, c'est-à-dire ceux qui sont au bas de l'échelle sociale, de la communauté organique. En ce sens, le pauvre constitue la colonne vertébrale du «peuple». Celui-ci s'oppose à l'«élite» qui jouit de privilèges injustes et s'identifie, du moins en Amérique latine, à la grande majorité souffrante<sup>36</sup>. Entre les deux acceptions il y a un double rapport. D'une part, le degré et la conscience d'organisation plus ou moins éclairés opèrent la distinction entre «peuple» et «masse»<sup>37</sup>. D'autre part, le communautaire établit le «lien intrinsèque» entre eux. Or, c'est à partir de ce qui est «commun» aux deux que J. C. Scannone rejoint la «culture populaire», qu'il y découvre les pauvres et les opprimés de la société et qu'il formule son hypothèse théologico-pastorale, en en faisant "le lieu herméneutique de la pastorale et de la théologie"<sup>38</sup>.

Pour compléter le «cercle herméneutique» de la compréhension de «peuple» et de «populaire», J. C. Scannone y ajoute une troisième catégorie, la catégorie éthique, en tant que tribunal de l'*éthos* d'un peuple et lui confère "une compréhension globale". Il la définit de la sorte: "à partir d'une certaine idée de l'homme et du peuple latino-américain, [elle] peut à son tour juger et orienter cet *éthos* culturel et influencer la ligne culturelle historique qu'il tend à réaliser"<sup>39</sup>. Bref, pour J. C. Scannone, le peuple se bâtit autour de l'axe culturel, historique et symbolique. Il est le «sujet collectif» à l'intérieur duquel, certes, le pauvre occupe une place privilégiée. Il est aussi le protagoniste et l'agent d'un «devenir» sociétal, orienté par l'éthique du bien commun.

---

<sup>35</sup> J.-C. SCANNONE. "Culture populaire...", 26.

<sup>36</sup> IDEM. "«Peuple» et «populaire»...", 874-875.

<sup>37</sup> Voir plus loin, 59-60.

<sup>38</sup> "Culture populaire...", 37. D'une part, "la sagesse et la culture populaires sont un lieu herméneutique où se ressource et d'où prennent un nouveau départ tant l'action pastorale de l'évangélisation des cultures que l'intelligence théologique de la foi insérée dans la culture des peuples. Plus encore, elles sont un lieu herméneutique *privilégié* grâce au privilège évangélique des pauvres, des simples, des seuls «*Juan Pueblo*»". *Ibidem*, 38. D'autre part, "ce n'est pas le peuple, ce ne sont pas les pauvres et les humbles, considérés du point de vue sociologique ou géo-politique qui sont le *critère* de la pastorale et de la théologie. Ce critère n'est autre que le Christ, le Christ pauvre, Sagesse de Dieu, qui se révèle à ceux qui sont pauvres de fait et de cœur". *Ibid.*, 37.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 27.

## 2.2. «Peuple» ou «populaire» comme catégorie socio-politique

Le second courant réunit les auteurs qui conçoivent le «peuple» latino-américain comme étant à la fois «pauvre/opprimé/exploité» et «croyant», c'est-à-dire un bloc ou une classe sociale ou encore, selon l'expression de Gustavo Gutierrez, "l'absent de l'histoire" et "l'autre de la société"<sup>40</sup>. Mais si ces auteurs parlent ainsi, en réalité, ils ne s'arrêtent pas pour préciser concrètement les contours socio-anthropologiques de la notion de «peuple» ou de «populaire»<sup>41</sup>. Par contre, les études bibliques et théologiques sur le «peuple» identifié purement et simplement au «pauvre», partenaire privilégié de Dieu, foisonnent.

Ce courant de pensée s'appuie sur la «théorie de la dépendance structurelle» du continent latino-américain et sur les «mouvements populaires»<sup>42</sup>, répandus un peu partout en Amérique latine, surtout à partir des années 60, sous les visages les plus

---

<sup>40</sup> *La force historique...*, 190 et 196.

<sup>41</sup> Par exemple, Mauro Batista qui écrit sur la religion du peuple affirme: "Lorsque je parle de peuple, je parle du pauvre". Texte portugais: "*Quando falo de povo, falo do pobre*". "Abordagem pastoral da religiosidade popular", dans: COLLECTIF. *A religiosidade do povo*. [PUC, Estudos, 3], S. Paulo, Paulinas, 1984, 191 p., 109-122, 109. Pablo RICHARD s'exprime de la sorte: "Parler des pauvres c'est parler d'un sujet collectif et conflictuel. Il s'agit du peuple des pauvres, des pauvres, en tant que classe, groupe ou ensemble de tous les secteurs sociaux exploités ou des races humiliées. IL s'agit aussi des pauvres en tant que peuple qui lutte pour sa propre libération". Texte portugais: "*Falar dos pobres, contudo, é falar de um sujeito coletivo e conflitivo. Trata-se do povo dos pobres, dos pobres como classe, grupo ou conjunto de todos os setores sociais explorados, ou de raças humilhadas. Trata-se também dos pobres como povo na luta por sua própria libertação*". "Evangelização da religiosidade popular. A Bíblia e a memória histórica dos pobres", dans: Pablo RICHARD & Diego IRARRÁZVAL. *Religião e Política na América Central*, 47-61, 47. En se référant à la pastorale populaire, Paulo Suess est d'avis qu'elle ne concerne pas le Peuple de Dieu tout court. Au contraire, elle se bâtit à partir et en fonction des pauvres. Son avenir en découle: "L'universalité de la Pastorale populaire lui vient du fait d'avoir comme point de départ les opprimés, d'avoir une vision structurelle à partir d'une «culture de la pauvreté»". Texte portugais: "*A universalidade da Pastoral Popular segue do seu modo de ver a partir do ponto de vista dos oprimidos, a sua visão estrutural a partir de uma «cultura da pobreza»*". *Catolicismo popular no Brasil...*, 178. Le dictionnaire théologique de J. L. IDIGORAS n'inclut aucun des deux termes - peuple ou populaire - dans ses plus de 500 pages et dans ses presque 130 vocables. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983, 565 p.

<sup>42</sup> Par "mouvement populaire", Pablo RICHARD entend "le peuple en mouvement, c'est-à-dire l'ensemble des organisations, mouvements et autres expressions des pauvres et des opprimés en lutte pour leur libération". "L'Église des pauvres dans le mouvement populaire": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 23-31, 23. IDEM. "Evangelização da religiosidade popular...", 48.



diversifiés<sup>43</sup>. Il condamne le capitalisme<sup>44</sup>, comme intrinsèquement mauvais et soutient que, si le peuple est pauvre c'est parce qu'il a été appauvri par des mécanismes socio-économiques. La misère endémique que subit près de 90% de la population latino-américaine transforme le continent en une vaste «périphérie» du «centre» qu'est le Premier Monde. Le peuple, «pauvre/opprimé/souffrant» et croyant, se voit interdire tout accès à l'être, à l'avoir, au pouvoir et au savoir<sup>45</sup>. La violence qu'il subit l'empêche tout simplement d'être. Cette situation inhumaine crée non seulement un état permanent de dépendance mais aussi de violence. En même temps, elle provoque des mouvements populaires de libération qui veulent prendre en main leur propre destin et devenir les agents de leur propre histoire. Par le fait même, la voie qu'ils projettent d'emprunter refuse les sentiers battus du capitalisme.

Pedro Ribeiro de Oliveira, sociologue brésilien, consacre un article à l'analyse du «champ théorique» de «peuple» et de «populaire» en tant que catégorie sociologique<sup>46</sup>, à partir des «mouvements populaires». D'après lui, le «peuple»

est formé des groupes et classes de condition humble, socialement situés au pôle opposé à celui de l'élite dirigeante, et se distingue de la masse dans la mesure où

---

<sup>43</sup> G. GUTIERREZ. *La force historique...*, 197. Leonardo Boff attribue aux mouvements populaires des origines diverses et, en même temps, les distingue de la «masse»: "Une masse sans conscience, sans projet historique autonome et sans pratiques adaptées, sous l'influence de multiples facteurs, commence à s'organiser en communautés, associations de tout genre, en un mot: en mouvements populaires. La masse devient peu à peu un peuple, c'est-à-dire un peuple organisé qui se conscientise, élabore une pratique sociale en vue d'une participation à la société et à ses changements". "Que signifie théologiquement Peuple de Dieu?": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 143-155, 144.

<sup>44</sup> Rolando Ames COBIÁN. "Factores econômicos e forças políticas no processo de libertação", dans: INSITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fé cristã e transformação social...*, 35-61.

<sup>45</sup> Dans l'article cité plus haut (52, note 19), Raymonde COURTAS et François ISAMBERT affirment, en conclusion, qu'on pourrait considérer comme «peuple» ceux qui, "dans la société, n'accéderaient ni à la richesse ni au pouvoir ni à la culture savante" (42). À mon avis, appliquée à l'Amérique Latine, cette formule reste en deçà de la réalité. Il lui manque deux éléments fondamentaux. D'abord, il ne s'agit pas simplement de ne pas avoir accès à quelque chose, si fondamentale soit-elle, mais de voir cet accès barré, interdit. Au-delà de l'avoir, du pouvoir, du savoir, c'est la vie, qui est déshumanisée dans ses droits les plus élémentaires en Amérique latine. Le peuple latino-américain ne vit pas, il végète. Les mécanismes socio-économiques lui interdisent d'avoir accès aux fondements mêmes de la vie. Le peuple/pauvre est violemment dépossédé et déstructuré de tout. L'esclave noir d'hier et l'appauvri d'aujourd'hui en témoignent fort éloquemment. Par ailleurs, du point de vue théologique, cela explique la différence entre, ce que l'on appelle, la théologie «progressiste» qui essaie de répondre au défi du «non-croyant» et la théologie de la libération qui affronte l'interpellation de la "non-personne". G. GUTIERREZ. *La force historique...*, 88-89. Mauro BATISTA. "Abordagem pastoral...", 122. Christian DUQUOC. *Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe*. Paris, Cerf, 1987, 142 p. Henrique Estêvão GROENEN. "Na Igreja, quem é povo?", 197.

<sup>46</sup> "A ambivalência política da religião popular": *REB* (juin 1994, n° 214) 413-426, 414-415. IDEM. "Que signifie analytiquement «Peuple»?": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196), 131-142.

il englobe les différentes forces et classes sociales autour d'un projet historique commun<sup>47</sup>.

Cette description commence par caractériser le «peuple» comme étant le bloc social des dépossédés de la société, "les classes exploitées, les races marginalisées, les cultures méprisées"<sup>48</sup>, dirait G Gutierrez. Ensuite, le «peuple» s'oppose, dans un premier temps, à l'oligarchie dirigeante, à l'élite détentrice des rênes du pouvoir et exerçant par rapport au peuple une domination politico-religieuse. Fermée sur elle-même, l'élite symbolise l'arrogance<sup>49</sup> et personnifie l'antipeuple. En ce qui a trait à la religion du peuple, dit J. L. González, "le problème fondamental n'est pas le fait qu'elle est distincte de celle des élites, mais que celles-ci se sont constituées et imposées comme modèle et qu'elles ont déclaré la religion du peuple un «objet de conquête» pastorale"<sup>50</sup>. Mais si une partie de cette élite surgit solidaire des autres groupes, elle devient une minorité active et forme ce que l'on appelle des militants.

Par ailleurs, la «conscientisation» est l'élément qui distingue le «peuple» d'avec la «masse». En d'autres termes, la masse cesse d'être masse et se mue en un peuple lorsqu'elle s'organise autour d'un «projet historique commun» et se met en mouvement vers la libération<sup>51</sup>. Par conséquent, la masse, qui est, de par sa nature, amorphe et aliénée, peut devenir, par la conscientisation, une majorité (le langage ecclésiastique parle de «fidèles» et de «dévots»), plus encore, un peuple. Il s'agit, bien sûr, d'une nuance de valeur, parce que "masses et majorités, dit J. L. Segundo, encore qu'elles

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>48</sup> G. GUTIERREZ. *La force historique...*, 214.

<sup>49</sup> Pablo RICHARD. "Religiosidade popular na América Central", 7.

<sup>50</sup> Texte portugais: "*O problema fundamental não é a Religião Popular ser distinta daquela das elites, mas o fato de estas se terem constituído e imposto como padrão e declararam a religião do povo «objeto de conquista» pastoral*". "Panorama histórico", 56.

<sup>51</sup> Rappelons que l'école argentine, qui partage la distinction entre peuple et masse telle qu'exposée par Ribeiro de Oliveira, élargit par contre l'horizon des forces et des groupes qui composent les mouvements populaires: "[Le peuple] se différencie de la simple masse par la conscience et l'organisation et il rassemble autour d'un projet commun des forces et des groupes sociaux différents". J.-C. SCANNONE. "«Peuple» et «populaires»...", 874.

aient le même contenu objectif ne sont pas des synonymes sur le terrain des valeurs<sup>52</sup>. Pour cette raison, ce même auteur préfère accepter la complexité, l'ambiguïté et la subjectivité du terme de «masse» plutôt que d'entrer dans le jeu du "terrorisme verbal" ou du "langage trompeur" et conclut:

Diviser les êtres humains en masses et minorités *sans spécifier* les domaines d'activités ou d'attitudes dont nous parlons, n'a aucune valeur scientifique. Tous les hommes, nous sommes, par définition, des masses et des minorités. Le «peuple» n'est ni plus masse ni plus minorité que les «élites» qui le gouvernent, l'exploitent ou l'expriment<sup>53</sup>.

Enfin, selon ce courant, le «peuple» latino-américain est appelé *sujet collectif* non seulement du processus historique qu'il met en marche, mais aussi de sa propre libération, de la praxis et de la théorie de la foi: "Il n'y a plus de distinction, avance Paulo Suess, entre le sujet de l'action et celui de la réflexion"<sup>54</sup>. Bref, le peuple, en tant que communauté organisée, progresse vers la communauté organique et tend à la constitution d'une communauté axiologique.

---

<sup>52</sup> Texte portugais: "*Daí vem que massas e minorias, ainda que tenham o mesmo conteúdo objetivo, não são sinônimos no terreno dos valores. Libertação da Teologia, 206.*"

<sup>53</sup> Texte portugais: "*Dividir os seres humanos em massas e minorias sem especificar de que campos de atividades ou atitudes falamos, carece, portanto, de valor científico. Todos os homens somos, por definição, massas e minorias. O «povo» não é nem mais massivo nem mais minoritário do que as «elites» que o governam, o exploram ou o expressam". Libertação da Teologia, 245. Deux pages plus haut, J. L. SEGUNDO détaille sa pensée: "Les masses et les minorités sont les deux versants nécessaires, l'un quantitatif et l'autre qualitatif, de l'économie énergétique universelle, présentes dans chaque groupe humain et dans les conduites de chaque individu humain". Texte portugais: "Massas e minorias, quer dizer, as duas vertentes necessárias, quantitativa e qualitativa, da economia energética universal, presentes em cada grupo humano, mas também nas condutas de cada indivíduo humano" (243). Cf. IDEM. *Massas e minorias na dialéctica divina da libertação*. S. Paulo, Loyola, 1975, 99 p., 24 et 30-32. Les chapitres VIe («Pastorale populaire») et VIIe («Pastorale des élites») des Conclusions de Medellín sont un écho de cette distinction fort discutée à l'époque. Au sujet du titre du chapitre VIe de Medellín, voir J. L. SEGUNDO. *Libertação da Teologia, 201-207.*"*

<sup>54</sup> Paulo GÜnter SUËSS. *Catolicismo popular no Brasil...*, 182. De son côté, Pablo Richard affirme: "Ce peuple exploité et croyant, dans la mesure où il s'affirme comme le sujet de sa propre histoire, il est aussi le sujet de la religiosité populaire. *La conscience révolutionnaire de ce peuple est aussi le sujet de sa conscience évangélisatrice*". Texte portugais: "*O povo explorado e crente, na medida em que se afirma como sujeito da sua própria história, é também o sujeito próprio da religiosidade popular. A consciência revolucionária desse povo é também sujeito de sua consciência evangelizadora*". "Religiosidade popular na América Central", 25. G. Gutierrez affirme: "Le peuple - les peuples latino-américains - est en train de devenir de plus en plus présent et actif dans l'histoire du sous-continent, en essayant d'être le maître de son destin et non seulement un spectateur passif ou une masse manipulée". Texte portugais: "*O povo - os povos latino-americanos - vem-se fazendo cada vez mais presente e ativo na história do subcontinente, procurando ser dono de seu destino e não espectador passivo ou massa manipulada*". *A força histórica, 160.*"

### 2.3. Le «peuple» ou le «populaire» dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

Les Bahiannaises, qui montent sur la colline du *Bonfim* accompagnées de dévots, sont des femmes simples, pauvres et, dans leur quasi majorité, afro-brésiliennes. Aujourd'hui, vues comme les protagonistes d'un syncrétisme religieux, elles sont le sujet et le célébrant d'un geste religieux qui s'inscrit dans leur mémoire collective. Elles revivent la résistance à leur passé d'esclavage et de négation de leur être. Elles subissent un présent d'appauvrissement et d'exclusion sociale et ecclésiale. Elles rêvent d'un avenir libérateur.

Alors que le colon blanc d'autrefois, représentant le vrai et seul peuple, venait rendre hommage au *Senhor do Bonfim*, le Noir, identifié au non-être, venait y écrire son histoire de résistance et y affirmer son identité, en s'appropriant le temps, l'espace et les outils religieux de son maître pour y greffer les siens. Bête de somme, *bossal*<sup>55</sup>, *pièce d'Inde*, barbare, gentil, païen, il n'a pourtant jamais renoncé à sa dignité et à sa condition de peuple en exil. Exclu et marginalisé, il poursuit encore aujourd'hui la même route. Voilà pourquoi il dérange le pouvoir institué<sup>56</sup>. Catégorie socio-politique, il est aussi une catégorie culturelle, symbolique et religieuse<sup>57</sup>. Le rite du lavage exprime ce mouvement de conscientisation d'un groupe social, culturel et religieux qui veut marcher la tête haute, avec son visage propre, avoir le droit d'exister, de s'exprimer dans son langage et de se faire entendre, avoir accès aux instances de décision politico-religieuses et y participer activement. Ce sont autant de façons de révéler son identité, de résister à tout autoritarisme et de faire valoir le statut de sujet collectif et de premier responsable d'une histoire et d'une foi vécues à l'intérieur de son *éthos*.

<sup>55</sup> Voir plus loin, 296, note 33.

<sup>56</sup> E. HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550 - 1800*. Petrópolis, Vozes, [1974], 1991<sup>3</sup>, 140 p., 98.

<sup>57</sup> Luis MALDONADO. "Religiosité populaire. Dimensions, niveaux, types": *Conc(F)* (1986, n° 206) 13-22, 16.

### 3. La religion du peuple en Amérique latine

En Amérique latine, la religion du peuple est un phénomène très répandu. Dans une enquête de 1972, la Fédération internationale des études de sociologie religieuse d'Amérique latine (FERES-AL) constate que le catholicisme populaire y est pratiqué par environ 80% de la population<sup>58</sup>. Selon Mauro Batista, on constate le même pourcentage au Brésil<sup>59</sup>.

Si la réalité de la religion du peuple existe depuis le début de la colonisation latino-américaine, les études théologico-pastorales positives la concernant ne débutent qu'à Medellín. Sans être exclusives à l'Amérique latine, elles furent nombreuses et fécondes un peu partout, surtout au cours des années 70<sup>60</sup>. Colloques et congrès s'y succèdent<sup>61</sup>, études spécialisées et monographies s'y multiplient<sup>62</sup>, des dictionnaires

<sup>58</sup> Segundo GALILEA. *Religiosité populaire et pastorale*, 2.

<sup>59</sup> "Abordagem pastoral da religiosidade do povo", 109.

<sup>60</sup> Un aperçu global de l'évolution française et québécoise de l'étude sur la religion du peuple a été fait par François A. ISAMBERT dans deux articles parus sous le titre: "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore" dans la revue *Archives de sciences sociales des religions* (avril-juin 1977, n° 43) 161-184 et (juillet-septembre 1978, n° 46) 111-133.

<sup>61</sup> À titre d'exemple, mentionnons: B. LACROIX & P. BOGLIONI (Dir.). *Les religions populaires, colloque international 1970*. Québec, Les Presses de L'Université de Laval, 1972, 154 p. Andrée DÉSILETS & Guy LAPERRIÈRE (Dir.). *Recherche et religions populaires. Colloque international 1973*. [Cahiers de L'Institut Social Populaire, 11], Montréal, Bellarmin, 1976, 204 p. COLLECTIF. *Foi populaire, foi savante*. Actes du Ve Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa). [Cogitatio Fidei, 87], Paris, Cerf, 1976, 168 p.

<sup>62</sup> Des revues, par exemple, consacrent à la religion populaire un numéro spécial de leur édition: "Religion populaire / Popular Religiosity": *SocComp* (1972, n° 19); "Religion populaire et réforme liturgique": *MD* (1975, n° 122) 192 p.; "Sociologie des religions au Brésil": *ASSR* (janvier-mars 1979) 163 p. Des monographies: Raoul MANSELLI. *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Québec / Paris, Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand / J. Vrin, 1975, 234 p. Harvey COX. *Séduction de l'Esprit. Bon et mauvais usage de la religion populaire*. Paris, Seuil, 1976, 317 p. B. PLONGERON (Dir.). *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976, 238 p. En 1975 et 1979, Luis MALDONADO publie deux ouvrages consacrés à la religion populaire: *Religiosidad popular, nostalgia del magico*. Madrid, Cristiandad, 1975, 367 p.; *Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid, Cristiandad, 1979, 223 p. En Amérique latine, tout au long de 1976 et 1977, la revue *Medellin* analyse le sujet en question et/ou présente des compte-rendus des rencontres latino-américaines qui ont abordé la religion populaire. Au Brésil, la *Revista Eclesiástica Brasileira* consacre le numéro 141 (mars 1976), au thème: "O Catolicismo popular", 270 p.; la revue *Studium theologicum*, de Curitiba, dédie le numéro 5, de 1976, au même sujet: "A religião do Povo", 151 p.; le numéro 6, de 1977, de la même revue, revient sur le sujet: "Religião e catolicismo do povo". Dans les années 80, surgissent encore des ouvrages sur la religion populaire: Jean VINATIER. *Le renouveau de la religion populaire. Sources et racines de la*

spécialisés et des encyclopédies l'incorporent dans leurs pages<sup>63</sup>. L'Église officielle prend position sur le sujet et le considère comme un terrain prioritaire dans le domaine de l'évangélisation. Plusieurs documents officiels attestent de cet intérêt d'une façon non équivoque<sup>64</sup>.

Que ce soit au niveau de l'Église universelle ou de l'Église latino-américaine, les études sur la religion du peuple sont très en retard par rapport à celles que les ethnologues avaient déjà entamées au XIXe siècle, suivis en cela par des sociologues, des historiens, des anthropologues et autres<sup>65</sup>. Ces études rappellent une pléiade de sommités tels que E. Durkheim, K. Marx, M. Weber, A. Gramsci<sup>66</sup>, pour ne citer que les classiques. Elles constituent les pierres angulaires de toute recherche et l'arrière-plan de ce qui, par la suite, s'est développé dans ce domaine. Caractériser les travaux

---

*religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire.* Paris, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1981, 156 p. François-André ISAMBERT. *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, éd. de Minuit, 1982, 316 p. Benoît LACROIX & Jean SIMARD. *Religion populaire, religion de clercs?*, [Culture populaire, 2], Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, 444 p. Benoît LACROIX. *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1986, 297 p. Roger LAPOINTE, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Lib. Droz, 1988, 258 p. En septembre 1986, la revue *Concilium (F)* consacre le numéro 206 à la "religion populaire. Contexte culturel. Points de vue théologiques". Dans les années 90, deux ouvrages importants sont publiés en Amérique latine sur la religion du peuple: Giorgio PALEARI. *Religiões do Povo. Um estudo sobre a inculturação*. São Paulo, AM edições, 1990, 175 p. L'autre, déjà mentionné (22-23), est dirigé par José Luís GONZÁLEZ, Carlos Rodrigues BRANDÃO et Diego IRARRÁZVAL.

<sup>63</sup> Voir Alphonse DUPRONT. "Religion populaire", dans: *DicRel*, 1429-1434. G. MATTAI. "Religion populaire", dans: Stefano DE FIORES & Tullo GOFFI (Dir.). *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Paris, Cerf, 1987, 1246 p., 951-962. M. LAUWERS. "Religion populaire", dans: *Cath.*, Vol. 57, 835-850. Félix-Alexandro PASTOR. "La religion populaire", dans: René LATOURELLE & Rino FISICHELLA (Dir.). *Dictionnaire de Théologie fondamentale*. Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, 1535 p., 1071-1074. En Amérique Latine: J. L. IDIGORAS. *Vocabulário Teológico para a América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983, 565 p., 419-423. Par contre, Peter EICHER ne fait aucune référence à la religion populaire dans le *Dictionnaire de Théologie* dont il est le directeur (Paris, Cerf, 1988, 838 p.).

<sup>64</sup> Au niveau de l'Amérique Latine, citons les Documents de Medellín, de Puebla et de Saint-Domingue. Au niveau de l'Église universelle, c'est par la porte de l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii Nuntiandi*, du 8 décembre 1975, et portant sur l'évangélisation que la religion du peuple entre dans un document officiel de l'Église universelle.

<sup>65</sup> À titre d'exemple, en ce qui concerne le Noir/L'Afro-Brésilien, on considère comme des références classiques les recherches de Raimundo Nina RODRIGUES, Manuel QUERINO, Arthur RAMOS, René RIBEIRO, Gilberto FREYRE, Edison CARNEIRO, José Honório RODRIGUES, Luís da Câmara CASCUDO, Maria Isaura Pereira QUEIROZ, Melville HERSKOVITS, Roger BASTIDE, Pierre VERGER et plus récemment, Juana Elbein DOS SANTOS et Clóvis MOURA.

<sup>66</sup> Quant à A. Gramsci, il a eu la particularité d'être en Italie "le premier à aborder le problème des rapports entre religion populaire et religion officielle selon le principe d'une dialectique historico-religieuse et sociale". C'est lui qui, dans les années 40, parle déjà de «catholicisme populaire». V. LANTERNARI. "La religion populaire...", 125.

de ces auteurs comme une lecture européenne ou occidentale de la religion populaire n'enlève rien à leur richesse; au contraire, cela les «situe» dans leur *sitz im leben*, relativise leurs conclusions, et les «dédogmatise» d'un universalisme sans fondement. Ce qui nous intéresse ici de plus près c'est de *voir* le développement de la dimension latino-américaine et brésilienne de la religion du peuple dans ses perspectives théologico-pastorales apparentées à la théologie de la libération<sup>67</sup>.

### 3.1. L'histoire de la religion du peuple au Brésil

Au Brésil, l'histoire de la formation du catholicisme du peuple débute plus tard<sup>68</sup> que dans le reste de l'Amérique latine<sup>69</sup>. Elle se fait à l'intérieur du "projet

<sup>67</sup> Citons, à ce propos, les trois premiers inventaires bibliographiques parus au Brésil sur le sujet. Le premier, en 1976, élaboré par Pedro Ribeiro De Oliveira, présente une bibliographie, inférieure à 50 titres, avec un court commentaire sur chaque oeuvre recensée. «Catolicismo popular» no Brasil": *REB* (mars 1976, n° 141) 272-280. En 1981, La Conférence nationale des évêques brésiliens (CNBB) élabore un inventaire bibliographique élargi et international sur la religion du peuple (il y inclut des subdivisions telles que catholicisme et religion du peuple, culte des *Orisha*, nouvelles sectes), avec plus de 1.000 titres. C.N.B.B. *Bibliografia sobre religiosidade popular*. [Estudos da CNBB, 27], S. Paulo, Paulinas, 1981, 103 p. Enfin, en 1984, la faculté de théologie de Notre-Dame-de-l'Assomption, São Paulo, publie un cahier consacré à la religion populaire, avec, à la fin, 9 pages de bibliographie, dans un total d'environ 300 titres, où les auteurs sont recensés par ordre alphabétique, comme pour tout. COLLECTIF. *A religião do povo*. 146 p., 135-144. Ajoutons qu'en 1977, R. Briones et P. Caston élaborent, en Espagne, une bibliographie plus soignée, dans le cadre d'un séminaire d'"analyse bibliographique sur la religiosité populaire" qui aboutit à un répertoire bibliographique de plus de 800 titres, publié dans la revue *Communio*, et où la référence aux auteurs latino-américains est appréciable. Les oeuvres qui y sont cataloguées sont divisées et subdivisées selon leur perspective: sciences sociales, théologie et pastorale, études monographiques et études par pays. "Repertorio bibliografico par un estudio del tema de la religiosidad popular": *Communio*, vol. X (1977), 155-192.

<sup>68</sup> Cependant, remarquons-le, les débuts de la colonisation et de l'évangélisation espagnole et portugaise en Amérique Latine se différencient fondamentalement du point de vue de l'intérêt. D'une part, "tandis que les Espagnols [...] projettent leurs rêves [...] vers les Indes occidentales, les soldats, les commerçants et les colons portugais, à l'inverse, les projettent vers les Indes orientales, laissant le Brésil à l'abandon". D'autre part, "du point de vue missionnaire, au moins pour les Portugais, l'esprit de croisade ne jouant pas à l'ouest, il devient plus difficile aux rois de remplir le devoir que leur impose le Patronat". En conséquence, "vers la côte brésilienne, où personne ne veut aller, le roi est obligé d'envoyer de force des mendiants, des vagabonds et des repris de justice tant pour le service militaire que pour le peuplement et surtout pour défendre la côte des attaques françaises organisées par François Ier, qui veut, à tout prix, y fonder «la France Antarctique»". Antônio LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil": *RSR* (1992, n° 80) 581-610, 589-590. Ce n'est que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (1580) que l'intérêt pour le Brésil s'éveille au Portugal et que la colonisation et l'évangélisation commencent d'une façon embryonnaire. Le système des *capitanias* («donations») le long de la côte et la plantation de la canne à sucre aideront à former "la première grande culture brésilienne et le premier type de christianisme qui, d'une certaine façon, a marqué le christianisme brésilien d'une manière permanente". Texte portugais: "[Foi aí que se formou] a primeira grande cultura brasileira e o primeiro tipo de cristianismo, que de alguma forma marcou o cristianismo brasileiro de modo permanente". Eduardo HOORNAERT. *O cristianismo moreno do Brasil*, 41. D. IRARRAZAVAL. "Religión popular", 350-357.

autoritaire" de la colonisation portugaise au service de laquelle se met l'Église officielle en légitimant idéologiquement et en sacralisant l'expansion de l'empire portugais. Les petits colons qui s'installent au Brésil apportent avec eux leurs traditions culturelles et leur religiosité, populaire et catholique, à dominante ibérique et médiévale. Les missionnaires les assistent occasionnellement en régularisant leur vie sacramentelle. Ce catholicisme traditionnel - "«luso-brésilien», laïc, médiéval, social et familial"<sup>70</sup> - qui s'étend jusqu'au XIXe siècle, est celui qui, "par son origine portugaise et par son aspect social, est le plus profondément attaché à la culture du peuple brésilien"<sup>71</sup>.

Par ailleurs, dès le tout début, la conquête met face à face d'un côté le Portugais - le conquistador, l'Église officielle et le colon<sup>72</sup> - et de l'autre l'Amérindien. Grâce à la force des armes, à la violence et à la soi-disant supériorité culturelle et religieuse des conquérants, l'épée et la croix mariées dans un même projet travaillent ensemble pour *implanter* et reproduire au Brésil la civilisation portugaise et la «chrétienté», à une différence près mais fondamentale: la chrétienté métropolitaine indépendante devient ici coloniale et dépendante. N'empêche que l'évangélisation officielle emprunte la voie compulsive pour «réduire» *l'autre* - l'Amérindien - à ses propres dimensions. "[Les premiers missionnaires], dit E. Hoornaert, représentaient un catholicisme qui méconnaît ses frontières et ne conçoit l'altérité de la religion des

---

<sup>69</sup> Il s'agit d'une tâche qui se prétend achevée, en Amérique espagnole, vers la moitié du XVIIe siècle, dans la mesure où elle coïncide avec la fin du «génocide» des peuples amérindiens et la destruction des religions pré-colombiennes: "Une nouvelle étape commence en 1551. En cette date la première grande évangélisation d'Amérique est parachevée". Texte portugais: "*Uma nova etapa começa em 1551. Até esta data conclui-se a primeira grande evangelização da América*". E. DUSSEL. *Caminhos de Libertação*, I, 64. Au Brésil, les premiers missionnaires religieux arrivés sont les jésuites (1549), suivis des carmes déchaux, des bénédictins et des franciscains, ces derniers arrivés entre 1580 et 1590.

<sup>70</sup> Riolando AZZI. *O catolicismo popular no Brasil*, 9.

<sup>71</sup> Texte portugais: "[*O catolicismo tradicional*], por sua origem lusitana e por seu aspecto social, está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro". IDEM, *ibid.*, 9.

<sup>72</sup> Dans un langage qui frise la dépréciation et dénonce un ethnocentrisme accentué, A. Lopes parle ainsi du colon portugais, de la sorte: "À cause, peut-être, de leur statut social (beaucoup d'entre eux étaient des déportés), à cause de la pauvreté des moyens dont ils disposaient au début et à cause de la toute petite minorité qu'ils représentaient, on peut dire que les colons se sont vite assimilés à la vie, aux coutumes, aux sentiments et même aux idées des Indiens de l'âge de pierre. Ils adoptent non seulement beaucoup d'éléments du régime alimentaire des Indiens, mais aussi de leur façon de travailler, de leur manière de se déplacer (les Indiens n'avaient pas encore découvert la roue), de construire leur maison et jusqu'à l'usage de leurs objets domestiques. Ils commencent très vite à vivre comme des barbares: dans l'oisiveté, se laissant aller aux mêmes incontinences et excès des sens". "De la «conquête»...", 602-603.



autres qu'en termes de marginalité<sup>73</sup>.

Le petit colon, laissé pour compte, s'accroche à ses pratiques religieuses, vit chaque jour le contact avec la culture et la religion amérindiennes et réagit comme il le peut aux impositions disciplinaires et doctrinales de l'Église officielle:

Les colons portugais acceptaient tranquillement l'influence religieuse du milieu où ils vivaient; ils se refusaient, dans la pratique, à faire ressortir l'opposition radicale prêchée par la hiérarchie catholique: d'un côté, Dieu dans la foi catholique, de l'autre, la présence des démons dans les autres religions<sup>74</sup>.

Le colon se sert de son «ignorance», de son «fatalisme», de sa «magie» et de ses «superstitions» pour donner un sens à sa vie et pour répondre, à sa façon et dans son langage, aux appels du Dieu de Jésus-Christ:

Le catholicisme populaire utilise les armes qui sont à sa portée et cherche à subvertir l'ordre que le système central veut implanter, d'une façon subtile et ingénieuse, soit en s'attachant aux «superstitions», soit en recourant aux «traditions» face au rouleau compresseur des innovateurs, soit simplement en demeurant dans l'«ignorance» sans se soucier des nouveautés qui viennent menacer leur identité culturelle, soit encore en déployant la force des faibles: l'ironie et la raillerie<sup>75</sup>.

Et quelques lignes plus loin, E. Hoornaert ajoute:

<sup>73</sup> Texte portugais: "[Os primeiros missionários] eram representantes de um catolicismo que desconhece suas fronteiras e só concebe a alteridade da religião dos outros em termos de marginalidade". E. HOORNAERT, "O Catolicismo Popular numa Perspectiva de Libertação: Pressupostos": *REB* (mars 1976, n° 141), 189-201.

<sup>74</sup> Texte portugais: "Os colonos portugueses aceitavam tranquilamente a influência religiosa do ambiente em que viviam, negando-se na prática a enfatizar a radical oposição apegada pela hierarquia católica: de um lado Deus, na fé católica, e do outro lado a presença dos demônios, nas outras religiões". Rinaldo AZZ1. *A cristandade colonial: Um projeto autoritário...*, 216.

<sup>75</sup> Texte portugais: "O catolicismo popular usa as armas que estão ao seu alcance e passa a subverter a ordem que o sistema central quer implantar, de maneira sutil e engenhosa, seja apegando-se às «superstições», seja recorrendo às «tradições» diante do rolo compressor dos inovadores, seja simplesmente ficando na «ignorância» sem se importunar das novidades que vêm ameaçar sua identidade cultural, seja ainda usando da força dos fracos: a ironia, a «brincadeira»". E. HOORNAERT. "O catolicismo popular...", 194-195. Dans la même ligne de pensée se trouve un autre historien brésilien, José Oscar BEOZZO qui affirme que "la religiosité populaire ne saurait être abordée d'une façon neutre. Elle constitue un patrimoine de la culture populaire, menacé, vu comme dangereux par les couches sociales dominantes, combattu, réprimé, usé et manipulé". Texte portugais: "A religiosidade popular não pode pois ser abordada de uma maneira pretensamente neutra. Ela constitui um patrimônio ameaçado da cultura popular, visto como perigoso, combatido e reprimido, usado e manipulado". En réalité, dit encore J. O. BEOZZO, "la question de la religiosité populaire est toujours présente à l'horizon de notre histoire comme un noyau de résistance irréductible". Texte portugais: "A questão da religiosidade popular está sempre presente no horizonte de nossa história como núcleo de resistência que não se deixa dobrar". "Religiosidade popular": *REB* (décembre 1982, n° 168) 744-758, 745 et 746.

Comprendre le problème du catholicisme populaire signifie abandonner le «lieu» central de celui qui opprime le peuple et envisager le catholicisme du peuple en tant qu'une frontière à respecter, une altérité inconnue et originale, une nouveauté à étudier, entendre, contempler et admirer, comme une révélation de Dieu lui-même<sup>76</sup>.

Dans une seconde étape, la conquête provoque au Brésil et dans certaines régions des Caraïbes le heurt avec le monde culturel et religieux des esclaves noirs importés d'Afrique<sup>77</sup>. Pour des raisons socio-politiques et religieuses, les Noirs, conquis militairement, déstructurés culturellement et dispersés physiquement comme groupe ethnique dès leur départ d'Afrique, sont en plus obligés de se faire baptiser, car ils font aussi objet d'une conquête spirituelle de la part de l'Église missionnaire. Le salut de l'âme sert d'alibi à l'esclavage du corps. Mais ce qui se passe avec le Noir touche aussi d'autres minorités religieuses et ethniques. La carte d'identité de la colonie est celle de son appartenance obligatoire à l'Église catholique. Cela n'empêche cependant que l'*autre* découvre des subterfuges pour faire survivre sa religion:

La religion catholique domine la vie publique et sociale. Elle est imposée et soutenue par la hiérarchie ecclésiastique grâce à la collaboration du bras séculier [...] En cachette et dans des endroits hors du contrôle social, d'autres religions survivent parmi lesquelles le judaïsme et les multiples cultes indigènes et africains. Entre la religion officielle et les cultes qui survivent dans les souterrains de la vie sociale, en dépit de l'Inquisition, il y a un espace intermédiaire occupé par la religion de la plupart des «luso-brésiliens», le catholicisme du peuple [...] qui] s'exprime, avec fréquence, sous des formes religieuses de tradition juive, indigène et africaine et surtout à travers ses racines médiévales<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Texte portugais: "*Perceber o problema do catolicismo popular significa pois abandonar o «lugar» central que é o lugar de quem oprime o povo e passar a encarar o catolicismo do povo como uma fronteira a ser respeitada, uma alteridade desconhecida e original, uma novidade a ser estudada, ouvida, contemplada e admirada como uma revelação do próprio Deus*". E. HOORNAERT, "O catolicismo popular...", 195.

<sup>77</sup> João Manuel Lima MIRA. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. S. Paulo, Loyola, 1983, 221 p. COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis, Vozes, 1987, 237 p.

<sup>78</sup> Texte portugais: "*Dominando a vida pública e social está a religião católica, imposta e defendida pela hierarquia eclesiástica com a colaboração do braço secular [...] As ocultas, porém, e em lugares afastados do controle social, sobrevivem diversas outras religiões, entre as quais destacam-se o judaísmo e os múltiplos cultos indígenas e africanos. Entre a religião oficial dominante e esses cultos que sobrevivem nos subterrâneos da vida social, à revelia da Inquisição, existe um espaço intermediário ocupado pela religião de grande parte dos luso-brasileiros, o catolicismo do povo [...] que] se expressa com frequência em formas religiosas de tradição judaica, indígena e africana, e sobretudo através de suas raízes medievais*". Riolando AZZ1. *A cristandade colonial: Um projeto autoritário*, 216-217.

Le face à face de l'Indien, du colon «blanc», du Noir, du Métis et d'autres groupes religieux et ethniques, explique la pluralité des catholicismes populaires ou des pauvres au Brésil. En partant du constat historique de José Honório Rodrigues<sup>79</sup>, E. Hoornaert, les synthétise dans l'expression de "christianisme métis du Brésil", dont il fait le sujet d'un livre, et les fonde sur deux principes historiques. Le premier soutient que la mémoire de la violence est toujours présente dans la religion populaire brésilienne à travers des codes qui ont été élaborés afin de perpétuer cette mémoire. Le second principe assure que ce catholicisme, afin de pouvoir préserver son identité culturelle et religieuse, est le résultat d'une résistance historique<sup>80</sup> et non d'une ignorance, car, dit l'auteur, "la misère et la souffrance engendrent la résistance et non pas l'ignorance"<sup>81</sup>.

En réalité, tout cela n'est que le résultat séculaire d'acculturations de toute sorte et d'interpénétrations culturelles et religieuses qui révèlent "une créativité du peuple et une distance relative [de sa part] à l'endroit de la religion des élites", dit D. Irrarázaval<sup>82</sup>. E. Hoornaert va plus loin dans son appréciation: "Le catholicisme des pauvres fut celui qui conserva, des siècles durant, le message évangélique pour le Brésil et qui continue de racheter de ses nombreux péchés le catholicisme officiel,

---

<sup>79</sup> "Nous sommes une république métisse, ethniquement et culturellement. Nous ne sommes ni européens ni latino-américains. Nous fûmes *tupinisés* [du terme *tupi*: tribu amérindienne qui occupait les terres brésiliennes d'aujourd'hui], africanisés, orientalisés et occidentalisés. La synthèse de tant d'antithèses est le produit singulier et original qu'est le Brésil d'aujourd'hui". Texte portugais: "*Somos uma república mestiça, étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Fomos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual*". *Brasil e África: Outro horizonte*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1982<sup>2</sup>, 14-15. Cité dans E. HOORNAERT. *O cristianismo moreno do Brasil*, 13.

<sup>80</sup> "Il existe une autre expression du christianisme, authentiquement populaire celle-là, qui représente la religion de la résistance. Elle réassume la grande tradition communautaire latino-américaine, celle des indigènes, des Noirs, des opprimés et elle lui confère une expression ecclésiale", confirme Leonardo Boff. "La religion de la résistance": *ARMO* (15 octobre 1992, n° 104) 27-29, 29.

<sup>81</sup> Texte portugais: "*Miséria e sofrimento geram resistência, não ignorância*". E. HOORNAERT. *O cristianismo moreno do Brasil*, 21.

<sup>82</sup> "*Una creatividad del pueblo y un relativo distanciamiento de la religión de las élites*". "Religión popular", 355.

compromis avec le système<sup>83</sup>.

Il y a, donc, d'une part, le catholicisme pur et supérieur, ascétique et solennel des seigneurs, et, d'autre part, les catholicismes populaires, festifs et dévotionnels, inférieurs et porteurs d'une tradition orale. Au-delà de l'ethnocentrisme que ces différences dévoilent, E. Hoornaert souligne la portée politique de cette antinomie, parce qu'elle reflète le conflit social entre riches et pauvres. C'est-à-dire qu'avec sa religion, le seigneur veut imposer au colon, au nom du salut, l'image d'un Dieu qui exige des sacrifices, de la discipline, de la soumission et de la passivité et, par le fait même, il veut justifier l'ordre établi en le sacralsant<sup>84</sup>.

À partir du XIXe siècle, l'Église officielle, influencée par Rome<sup>85</sup>, veut purifier et rénover le catholicisme de ses fidèles, en les introduisant dans l'esprit du Concile de Trente. Elle tente de décimer le catholicisme populaire traditionnel<sup>86</sup>, aidant ainsi à creuser un fossé encore plus profond entre la culture dominante et la culture subalterne, entre la religion officielle et la religion du peuple. Bref, quelle que soit la perspective scientifique ou religieuse soutenue jusqu'ici, la religion du peuple est tenue sous le joug de l'ethnocentrisme le plus totalitaire. L'arrivée massive de colons autres que portugais, de missionnaires européens imprégnés de l'esprit romain, de nouvelles congrégations religieuses et de nouvelles dévotions importées d'Europe et homologuées par Rome ne fait qu'envenimer la situation. Ce catholicisme, rénové, dit Rioldo Azzi,

---

<sup>83</sup> Texte portugais: "*Foi o catolicismo dos pobres que guardou durante séculos a mensagem evangélica para o Brasil e que continua a remir o catolicismo oficial, comprometido com o sistema, de seus numerosos pecados*". E. HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro*, 104.

<sup>84</sup> *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo, Paulus, 1994, 443 p., 331.

<sup>85</sup> D'après Rioldo Azzi, "pendant la période coloniale, les liens avec le Siège romain sont très rares. On peut affirmer que seuls les Jésuites maintiennent une liaison directe avec Rome puisque l'obéissance au pape constituait l'un des vœux de la Compagnie". Texte portugais: "*Durante o período colonial os vínculos com a Sé Romana são muito escassos. Na realidade pode-se dizer que são apenas os jesuítas que mantêm uma vinculação direta com Roma, pois a obediência ao papa constituía um dos votos da Companhia*". "Elementos para a história do catolicismo popular", 103. Les Jésuites arrivent en Amérique Latine avec une mentalité tridentine et ibérique. N'empêche, souligne R. Azzi, qu'ils s'écartent du schéma rigide de la Réforme catholique dans leurs efforts d'adaptation aux nouvelles conditions de vie du continent. E. HOORNAERT. "O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos", 189-193.

<sup>86</sup> Segundo GALILEA. *Religiosité populaire...*, 45. E. HOORNAERT. *O cristianismo moreno...*, 129-142.

sera "romain, clérical, tridentin, individualiste et sacramental"<sup>87</sup>.

Ce n'est que vers les années 60, grâce à l'ecclésiologie du «Peuple de Dieu» de Vatican II, au chapitre sur la pastorale populaire du Document de Medellin et aux mouvements populaires de libération que les recherches sur l'interprétation de la religion du peuple commencent à fleurir positivement en Amérique latine<sup>88</sup>. L'Église officielle la prend aussi en considération, encourage la réflexion sur cette réalité, en fait un problème pastoral; elle établit à son sujet des orientations pratiques et réfléchit sur leurs résonances théologiques. C'est ce que l'on peut considérer comme le début de la transition de la position ecclésiale officielle d'un ethnocentrisme extrême, totalitaire, vers un ethnocentrisme mitigé, *maternaliste*.

---

<sup>87</sup> *O catolicismo popular no Brasil*, 9.

<sup>88</sup> Le théologien centro-américain Pablo Richard en fait une synthèse. Il considère trois étapes et à l'intérieur de chacune d'elles des tendances différentes dans l'évolution de l'interprétation théologique de la religion du peuple, à partir des années 60. La première étape, élitiste (1960-1968) fait de la religion populaire un objet d'étude, extérieur, et la tient comme primitive et aliénée. Cette étape comprend cinq tendances: celles de la sociographie descriptive, de l'analyse culturelle, de l'anthropologie religieuse, de la sécularisation, et de l'influence marxiste. L'étape suivante (1968-1978), ecclésiocentrique, part de l'acceptation critique de la religion du peuple. Même si le peuple est considéré comme classe et "sujet historique de sa propre culture, de sa propre conscience, de sa propre manière de vivre et d'exprimer sa religiosité", sa religion demeure fataliste, magique, superstitieuse de telle sorte qu'elle doit être intégrée dans la religion officielle. Pablo Richard y signale quatre tendances: ecclésiologico-critique (J. L. Segundo); populaire-critique (Aldo Buntig); pastorale-critique (Segundo Galilea); historico-critique (Enrique Dussel). À partir de 1978, la religion populaire commence à être envisagée comme une totalité en soi, mais qui fait en même temps partie de "l'analyse de la réalité totale et conflictuelle du pauvre et des classes subalternes" (G. Gutierrez) et avec laquelle elle se trouve en interaction dialectique et en dépendance mutuelle. Pablo Richard, qui suit les principes sociologiques exposés par Otto Maduro, s'explique de la manière suivante: "Le sujet de la religiosité populaire est ce peuple exploité dans la vie économique, politique et idéologique, mais aussi avec une énorme potentialité révolutionnaire, qui prend conscience d'être une classe sociale, sujet actif de la révolution et de la construction d'une société différente. Le «facteur religieux» dont la religiosité populaire est simplement l'expression, est une partie constitutive du peuple exploité. Selon le degré de mobilisation du peuple, le facteur religieux en sera un obstacle ou une force libératrice". Texte portugais: "*O sujeito da religiosidade popular é este povo explorado na vida econômica, política e ideológica, mas também com enorme potencialidade revolucionária, que toma consciência de ser classe social, sujeito ativo da revolução e da construção de uma sociedade diferente. O «fator religioso», do qual a religiosidade popular é apenas a expressão, é parte constitutiva deste povo explorado, e dependendo do grau de estancamento ou mobilização do povo, esse fator será obstáculo ou força libertadora*". "Religiosidade popular na América Central", 11. Dans un langage plus global, Diego Irrarrazábal commente: "cette vision n'est pas centrée sur le religieux, mais sur la pratique sociale et croyante du peuple". Texte espagnol: "*Esta visión no está centrada en lo religioso sino en la práctica social y creyente del pueblo*". "Religión popular", 347.

### 3.2. Interprétation de la religion du peuple en Amérique latine dans la perspective de la libération

J. Comblin met le doigt sur la blessure du maternalisme lorsqu'il affirme que "notre héritage religieux n'a pas encore été vraiment étudié pour lui-même"<sup>89</sup>, parce que le point de départ de son analyse était la sécularisation du monde occidental et non la réalité concrète latino-américaine ou brésilienne. L'herméneutique de la religion populaire était donc décentrée. Ce n'est que très récemment que la pensée des théologiens commence à changer de cap. Ainsi, pour D. Irarrázaval, ce qui met face à face la religion du peuple et la religion officielle n'est pas la sécularisation, mais "la religion soutenue par les élites dominantes. Celles-ci éliminent la religion du peuple et, si leur est impossible de le faire, elles la manipulent, l'absorbent et la remplacent"<sup>90</sup>. À la question: "Quelle critique avez-vous à formuler à propos de la théologie de la libération?", Leonardo Boff répond en faisant son *mea culpa* de théologien:

Au départ, elle a été très illuministe, très critique, rationnelle. Nous voulions créer une conscience politique critique, démasquer les mécanismes idéologiques de l'ordre établi. Nous étions implacables, iconoclastes. Nous critiquions tout le symbolisme populaire comme une forme d'aliénation. Cela a constitué une erreur. Aujourd'hui, nous essayons de retrouver les symboles populaires et de rencontrer le christianisme populaire avec ses agents, ses producteurs de symboles. Dans le catholicisme rural, les familles vivent la religion dans les organisations de base. Ils ont leurs fêtes, leurs guérisseurs, leurs hommes de prière qui passent de maison en maison, que nous devons valoriser, car ils ont maintenu la foi des fidèles pendant des siècles malgré l'abandon de l'Église institutionnelle<sup>91</sup>.

Cet aveu révèle que, dans sa quête de libération, la théologie de la libération a succombé à la tentation de l'élitisme en évaluant d'en haut et du dehors la religion du peuple. Le lieu herméneutique qu'elle s'est imposée - la praxis libératrice du pauvre/opprimé - n'a pas toujours su respecter l'idiosyncrasie et la «cosmovision» de

<sup>89</sup> "L'héritage de la religion populaire au Brésil": *LV.F* (1986, n° 1) 165-182, 166.

<sup>90</sup> Texte espagnol: "... la religión sustentada por élites dominantes. Estas extirpan la religión popular y, cuando ello no es posible, la manipulan, la absorben, la sustituyen". "Religión popular", 346.

<sup>91</sup> "Leonardo Boff. Un théologien se penche sur son action": *ARMO* (15 février 1994, n° 119) 37-41, 39-40.

celui-ci. En voulant souligner l'aspect socio-politique du pauvre, elle a marché sur la dimension anthropologique de l'autre.

C'est à partir de là que je vais privilégier l'évolution des approches *libérationnistes*, soit sociologique et théologique, de la religion du peuple. Même si elles n'ont pas été faites dans l'attention portée au Noir, elles y apportent des éléments herméneutiques importants pour la compréhension de la relation entre le catholicisme du peuple et le catholicisme officiel.

### 3.2.1. Approche sociologique

Le sociologue brésilien Pedro Ribeiro de Oliveira<sup>92</sup> analyse, en 1972, du point de vue des pratiques, les distinctions fondamentales qui existent dans la relation entre le catholicisme du peuple et le catholicisme officiel. D'après l'auteur, le catholicisme tout court comporte quatre catégories de *constellations* de pratiques, à savoir: sacramentelle, évangélique, dévotionnelle, protectrice. Tandis que le catholicisme officiel considère comme essentielles les deux premières constellations et comme subordonnées les deux autres, le catholicisme du peuple renverse cet ordre et donne la primauté aux deux dernières<sup>93</sup>.

Sans contester la catholicité du catholicisme du peuple, Ribeiro de Oliveira, emporté par l'ethnocentrisme élitiste des minorités engagées, considère que le catholicisme du peuple est un catholicisme

défiguré, ébréché de ses composantes sociales. C'est un catholicisme d'une certaine façon *privatisé*<sup>94</sup> où la dimension ecclésiale occupe une place de

---

<sup>92</sup> "Religiosidade popular na América Latina": *REB* (juin 1972, n° 126) 354-364. IDEM. "Catholicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro": *REB* (mars 1976, n° 141) 131-141.

<sup>93</sup> "Religiosidade popular...", 356-358. Cf. IDEM. "A ambivalência política da religião popular": *REB* (juin 1994) 413-426, 416-420.

<sup>94</sup> Dans l'article de 1976, P. Ribeiro de Oliveira corrige cette terminologie et l'applique à ce que Riolando Azzi appelle le catholicisme populaire rénové, *romanisé*, c'est-à-dire celui où se fait "le processus de destitution religieuse du Laïc". "Catholicismo popular...", 131, 137 et 141. IDEM. *Religião*

moindre importance dans la pratique du fidèle [...] Il est à vrai dire un catholicisme inversé en marge de l'Église<sup>95</sup>.

Cependant l'auteur touche un élément fondamental de la relation: "traiter sociologiquement du problème du catholicisme populaire implique traiter de la façon dont l'Église se fait présente dans une population déterminée"<sup>96</sup>, c'est-à-dire la façon dont elle met à la disposition des fidèles, efficacement, l'ensemble des constellations mentionnées. En conclusion, la notion de catholicisme populaire, d'après le même auteur,

ne devrait être utilisée que pour désigner l'ensemble des pratiques et des représentations du catholicisme antérieures au processus de romanisation du catholicisme brésilien, c'est-à-dire celles qui avaient comme agents responsables les laïcs [...] celles où les laïcs étaient les agents promoteurs de leurs fêtes et pratiques religieuses<sup>97</sup>.

En outre, "le catholicisme privatisé est socialement et politiquement conformiste ou, dans la meilleure des hypothèses, il n'empêche pas l'émergence d'une conscience de classe", alors que le catholicisme populaire "produit une identité sociale qui met en valeur les groupes et classes dominés les protégeant contre l'identité qui leur est conférée par les classes dominantes et qui leur attribue une position nécessairement subalterne"<sup>98</sup>.

---

*e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1985, 357 p.

<sup>95</sup> Texte portugais: "[... um catolicismo] desfigurado, desfalcado de seus componentes essenciais. É um catolicismo de certo modo privatizado, em que a dimensão eclesial ocupa lugar de menor importância na prática do fiel [... Este é por assim dizer] um catolicismo à margem da Igreja, um catolicismo invertido". "Religiosidade popular na América Latina", 358.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 364.

<sup>97</sup> Texte portugais: "[A noção de «catholicismo popular»] só poderia ser usada para designar aquele conjunto de práticas e representações do catolicismo anteriores ao processo de romanização do catolicismo brasileiro, isto é, aquelas que tinham como agentes responsáveis os próprios leigos [...] e onde os próprios leigos são os agentes promotores de suas festas e práticas religiosas". "Catholicismo popular...", 141.

<sup>98</sup> Texte portugais: "O catolicismo privatizado é social e politicamente conformista, ou, na melhor das hipóteses, não impede a emergência de uma consciência classista [... A religião popular] produz uma identidade social que valoriza os grupos e classes dominadas, protegendo-as contra a identidade que lhes é conferida pelas classes dominantes e que lhes atribui uma posição necessariamente subalterna". "A ambivalência política da religião popular", 422 et 425.



Dans son analyse de la religion du peuple en Amérique latine, un autre sociologue brésilien, Francisco Cartaxo Rolim<sup>99</sup>, privilégie l'analyse marxiste de la religion sans pour autant s'y enfermer. Il considère le conditionnement économique de la religion du peuple comme le conditionnement social non exclusif de base. Il analyse la religion du peuple à partir du lieu social du pauvre latino-américain, à la fois "souffrant et croyant" et "partie composante de notre société capitaliste dépendante"<sup>100</sup>.

La religiosité populaire, vue à partir de la religion du pauvre, permet de situer celle-là dans un horizon plus vaste, dans la mesure où le point de départ du dominé rend possible de saisir le sens que les pratiques populaires du dominateur prennent, plus précisément celles de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie<sup>101</sup>.

Pratiquée donc par le pauvre, la religion du peuple se meut dans un ensemble concret de forces économiques, politiques, culturelles et religieuses qui différencient les espaces sociaux.

C'est cette situation concrète, vécue au jour le jour, mais une situation objective, permanente, qui se dresse comme une couche épaisse, se mettant entre le croyant et l'objet de sa croyance. Elle interfère dans la façon dont les croyances sont appréhendées, elle modèle la vision religieuse de Dieu, du saint et du monde<sup>102</sup>.

En conséquence, la pratique religieuse du peuple est en soi ambivalente. Elle peut être aussi bien libératrice qu'elle peut favoriser l'accommodement du pauvre avec la situation d'oppression dans laquelle il vit et aider à confirmer les nantis dans leurs privilèges. En d'autres termes, des pratiques religieuses ou dévotionnelles,

---

<sup>99</sup> Francisco Cartaxo ROLIM. "Religiosidade popular", dans: INSTITUTO DIOCESANO DE ENSINO SUPERIOR DE WÜRZBURG. *Teologia para o cristão de hoje, I. O cristão no mundo atual*. S. Paulo, Loyola, 1975<sup>2</sup>, 288 p., 222-240. IDEM. "Condicionamentos sociais do catolicismo popular": *REB* (mars 1976, n° 141) 142-170. IDEM. "Religião do pobre e seu anúncio": *REB* (décembre 1981, n° 164) 745-776. IDEM. "Max Weber e sua proposta de comunidade fraternal": *REB* (décembre 1986, n° 184) 795-813.

<sup>100</sup> "Religião do pobre...", 749, 750 et 776.

<sup>101</sup> Texte portugais: "A religiosidade popular, vista a partir de religião do pobre, permite situar aquela num horizonte mais abrangente, na medida em que o ponto de partida do dominado possibilita captar o sentido que tomam as práticas populares do dominante, mais precisamente da burguesia e da pequena burguesia". *Ibid.*, 747.

<sup>102</sup> Texte portugais: "É esta situação concreta, cotidianamente vivida, mas situação objetiva, permanente, que se ergue como uma espessa camada, interpondo-se entre o crente e o objeto de sua crença. Ela interfere no modo como as crenças são apreendidas, ela modula a visão religiosa de Deus, do santo e do mundo". "Condicionamentos sociais...", 157.

apparemment identiques, ne s'insèrent pas nécessairement dans le même monde socio-religieux. Elles peuvent être porteuses de significations différentes, voire diamétralement opposées<sup>103</sup>.

Paradoxalement, l'existence du catholicisme populaire reflète une relation de domination à l'intérieur de l'institution ecclésiastique. Cette relation transparaît dans la façon dont la hiérarchie se sert du pouvoir. Le peuple la dénonce et la conteste, en se mettant en rapport direct avec le sacré. Il désavoue le monopole des moyens du salut et celui de l'orthodoxie détenus exclusivement par la hiérarchie ecclésiastique. En même temps, il témoigne de l'existence réelle d'une pluralité religieuse dans l'Église<sup>104</sup>. F. C. Rolim commente non sans un zeste d'ironie:

Le pauvre, souffrant et croyant, surgit comme sujet historique, à travers les pratiques sociales, dans les transformations de sa société et apporte pour son institution religieuse un discours nouveau dans le contexte actuel, discours que l'intuition weberienne avait déjà saisi en disant que ce n'est pas l'Église qui crée et perpétue la religion, mais au contraire, la religion qui crée et prolonge l'Église<sup>105</sup>.

### 3.2.2. Approche théologique

Le théologien Helcion Ribeiro esquisse une vision d'ensemble sur les différentes interprétations théologiques de la religion du peuple en Amérique latine<sup>106</sup>. D'après lui, "[elles] n'avaient pas encore mérité une étude globale"<sup>107</sup>. Celles-ci ont beau être

<sup>103</sup> F. C. ROLIM. "Religião do pobre", 754. IDEM. "Religiosidade popular", 234.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>105</sup> Texte portugais: "*O pobre, a um tempo sofredor e crente, desponta como sujeito histórico, mediante as práticas sociais, nas transformações de sua sociedade e traz para sua instituição religiosa um discurso novo no contexto atual, discurso que a intuição weberiana já havia captado ao dizer que não é a Igreja que cria e perpetua a religião mas a religião que cria e prolonga a Igreja*". "Religião do pobre...", 776.

<sup>106</sup> *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1984, 246 p.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 5. En réalité, Alberto Antoniazzi avait déjà fait, en 1976, pour le Brésil, une toute première ébauche de l'évaluation des différentes interprétations du catholicisme populaire (aux niveaux sociologique, historique et théologique), mais d'une façon plus descriptive que systématique. "Várias

développées abondamment, comme le montrent les inventaires bibliographiques déjà rapportés<sup>108</sup>, elles s'éparpillent dans des réflexions fragmentaires, même au niveau des grands théologiens de la libération<sup>109</sup>. H. Ribeiro les rassemble et les classe selon leurs affinités. Il les regroupe en trois catégories, à savoir: *culturaliste*, *pastoraliste* et *libérationniste*<sup>110</sup> - et il affirme qu'elles "se fondent, en général, sur Medellín et s'estiment, à leur manière, être des interprètes fidèles et des continuatrices de cette mémorable IIe Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain"<sup>111</sup>.

Le premier courant, *culturaliste*, est surtout représenté par le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). Il soutient que, dès sa découverte, le continent latino-américain a été évangélisé et est devenu chrétien si bien que "la foi est l'élément

---

interpretações do catolicismo popular no Brasil": *REB* (mars 1976, n° 141) 82-94. Dans le même numéro de *REB*, Waldo César élabore une autre typologie du catholicisme populaire brésilien, qui se fonderait sur quatre noyaux: écologique (rural - urbain), politique (pouvoir - sans pouvoir), culturel (savant - illettré) et religieux (sacré - profane). "O que é «Popular» no catolicismo popular", 5-18. En 1979, le missiologue Paulo Günter Suess élabore une typologie du catholicisme populaire brésilien, qui se manifeste dans trois types positifs, rituel, festif et historique, et un quatrième "négatif et refoulé", le syncrétique. *Catolicismo popular no Brasil*, 144-160. En 1984, Étienne Higué écrit un article sur le mysticisme dans l'expérience catholique et il esquisse, sans y ajouter aucun aspect nouveau, une typologie du catholicisme brésilien: "O misticismo na experiência católica", dans: COLLECTIF. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. S. Paulo, Paulinas, 1984, 160 p., 21-62, 24-32.

<sup>108</sup> Voir ci-dessus, 64, note 67.

<sup>109</sup> "Les théologiens de la libération les plus importants et les plus renommés, comme par exemple G. Gutierrez, J. Sobrino, J. L. Segundo, L. Boff, R. Alves, etc., n'approfondissent pas le thème de la religion populaire. En général, ils parlent de son importance (ou non) et lui donnent leur appui; mais ils s'engagent dans d'autres thèmes. La religion populaire a été enrichie et approfondie par d'autres théologiens de la libération qui n'ont pas toujours une influence ou une réception importante au niveau continental", affirme H. Ribeiro. Texte portugais: "*Os teólogos da libertação mais importantes e conhecidos - como por exemplo Gutierrez, Sobrino, J. L. Segundo, L. Boff, Rubem Alves, etc. - não aprofundam o tema da RP. Em geral dizem de sua importância (ou não) e prestam-lhe apoio; mas se empenham em outras temáticas. A RP tem sido refletida e aprofundada por outros teólogos da libertação que nem sempre têm uma influência e / ou aceitação a nível continental*". *Religiosidade popular na Teologia...*, 154. Depuis quelques années toutefois, l'intérêt pour le catholicisme du peuple a grandi chez quelques théologiens de la libération de renom, tels que Diego Irarrázaval et José Luis González, pour ne citer que les plus connus.

<sup>110</sup> H. Ribeiro crée ce néologisme pour éviter l'ambiguïté avec le qualificatif "libérateur". Deux raisons principales l'y amènent. D'abord, le terme correspond davantage à sa "dynamique interne dans le contexte de la théologie de la libération". Par ailleurs, "le qualificatif «libérateur» est aussi employé par la «perspective culturaliste» qui donne aux mots «libération», «libérateur/trice» une connotation fort différente de celle de la théologie de la libération". Texte portugais: "*O adjetivo «libertadora» tem sido usado pela «perspectiva culturalista», a qual lhe confere um sentido bem diverso do da TdL*". *Op. cit.*, 155.

<sup>111</sup> Texte portugais: "*Fundamentadas todas em Medellín se julgam fiéis intérpretes e continuadoras - a seu modo - desta marcante II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*". *Ibid.*, 105.

historique qui constitue l'être du peuple latino-américain, malgré les divisions géopolitiques et économiques du continent<sup>112</sup>. La foi fonde la vie et les valeurs incarnées par les Latino-américains. La religion populaire y surgit comme "la «matrice culturelle» et le «substrat original» de l'Amérique latine"<sup>113</sup>.

Le deuxième courant, *pastoraliste*, est surtout localisé en Argentine<sup>114</sup>. Il se réclame aussi de la théologie de la libération, mais il s'oppose à la division de la société en des classes sociales conflictuelles. Voilà pourquoi «la culture populaire», dont la religion du peuple est l'expression la plus fondamentale, assume le rôle de lieu herméneutique par excellence de la théologie et de la pratique pastorales.

Le troisième courant, *libérationniste*, est développé par la plupart des théologiens de la libération. Pour eux, la religion populaire est le cri du pauvre opprimé, la mémoire de sa résistance, l'espace culturel et religieux de son identité, l'expression de sa vie de foi, le moyen à travers lequel il devient le sujet collectif de l'histoire et l'agent promoteur de son destin politico-religieux, capable de provoquer des changements d'orientation radicaux et dans la société et dans l'Église. Comme affirme Gustavo Gutierrez:

La double situation [du peuple latino-américain, croyant et exploité] constitue un point de départ pour l'analyse de la religiosité de ce peuple et de ses expressions de foi. C'est dans celles-ci que le peuple exploité et chrétien manifeste sa situation d'oppression, le sceau qui a marqué en lui l'idéologie dominante, mais aussi sa résistance à toute domination, sa profonde aspiration à la libération et son espérance dans le Dieu qui libère. C'est dans cette foi des pauvres que prend ses racines ce qui existe aujourd'hui de plus vivant dans l'Église latino-américaine<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> Texte portugais: "A fé é o elemento histórico que constitui a «latino-americanidade», apesar das divisões geopolíticas e económicas do continente". *Ibid.*, 112.

<sup>113</sup> Texte portugais: "a «matriz cultural» e o «substrato original» da América Latina". *Ibid.*, 106.

<sup>114</sup> Voir plus haut, 54-56.

<sup>115</sup> Texte portugais: "Essa dupla situação tem constituído um ponto de partida para analisar a religiosidade popular desse povo e suas expressões de fé. É nelas que esse povo explorado e cristão manifesta sua situação de opressão, a marca que nele deixou a ideologia dominante, mas também sua resistência a toda dominação, sua profunda aspiração à libertação e sua esperança no Deus que liberta. É nessa fé dos pobres que lança suas raízes o que existe hoje de mais vivo na Igreja latino-americana". *A força histórica dos pobres*, 186.

C'est chez quelques-uns des tenants de ce courant *libérationniste* que je puiserai les éléments qui suivent à propos du catholicisme du peuple.

1. Le théologien Paulo Suess fait remarquer que la distinction entre catholicisme du peuple et catholicisme officiel commence lorsque ce dernier, épris d'ethnocentrisme, s'arroge le titre de catholicisme tout court et oublie qu'il n'est qu'une traduction, parmi d'autres, de la foi:

le catholicisme doit toujours être conçu comme un ensemble acculturé de la foi. Il signifie toutes les manifestations de la vie d'un peuple qui ont leur origine dans l'Église catholique, dans une situation bien concrète de son histoire, et qui ont conservé l'Église catholique comme le système de référence, même si on doit y reconnaître certains éléments culturels non contemporains [...] Le catholicisme est un système concret de médiation de l'Église catholique. Ainsi le catholicisme romain est le système de traduction de l'Église catholique dans l'ambiance de la vie et de la culture romaines. Pour des raisons historiques et dogmatiques, ce catholicisme devient officiel et alors, avec une certaine exclusivité, il revendique le titre de catholicisme tout court<sup>116</sup>.

Dans un autre article paru en 1986<sup>117</sup>, ce même auteur, en s'inspirant d'une analogie linguistique, rappelle que traduire, beaucoup plus que faire une transposition littérale, c'est *vernaculiser*: "l'introduction de la langue vernaculaire par Vatican II était un signe non pour continuer une transposition ou traduction littérale des rites ou d'une liturgie modèle, mais pour *vernaculiser* les célébrations de la foi dans l'Église"<sup>118</sup>. En utilisant l'image de la Pentecôte, il dira encore que "la religion populaire [...] fera de l'Église à long terme un lieu où la pluralité pentecostale sera la norme de louange à Dieu"<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Texte portugais: "*O catolicismo sempre deve ser concebido como um conjunto aculturado da fé. Deve-se entender por ele todas aquelas manifestações da vida de um povo originadas da Igreja católica, numa situação bem concreta da sua história, e que conservaram a Igreja católica como sistema de referência - embora com determinados elementos culturais não-contemporâneos [...] O catolicismo é um sistema concreto de mediação da Igreja católica. Assim, o catolicismo romano é o sistema de tradução da Igreja católica no ambiente da vida e cultura romanas. Por razões históricas e dogmáticas, o catolicismo torna-se oficial e, então, com determinada exclusividade, reivindica ser o catolicismo*". *Catolicismo popular...*, 27.

<sup>117</sup> "Le rôle créateur et normatif de la religion populaire dans l'Église": *Conc(F)* (septembre 1986, n° 206) 153-163.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 158. cf. José Luis GONZÁLEZ. "Panorama histórico", 35.

2. Mais les premiers signes d'une nouvelle compréhension *libérationniste* du catholicisme du peuple remontent à 1968 et ont comme auteur le théologien brésilien d'origine belge Joseph Comblin<sup>120</sup>. De façon prophétique, l'auteur, d'une part, refuse d'accepter le catholicisme du peuple comme une décadence du catholicisme officiel<sup>121</sup>, et le considère comme une globalité en soi<sup>122</sup>, comme un système avec sa cohérence interne et sa signification propre, son langage particulier et sa dignité de sujet. D'autre part, l'auteur soutient le droit d'existence du catholicisme du peuple au sein du catholicisme, en tant que système différent d'interprétation de la foi chrétienne. Le critère de jugement de l'un et de l'autre n'est pas la relation de domination de l'un sur l'autre, mais tout simplement l'évaluation de l'un et de l'autre au regard de l'Évangile:

Ce qui existe dans l'Église ce sont des systèmes différents de traduction du christianisme dans des conditions concrètes de l'existence humaine. Les formes populaires ont le même droit au respect que les formes officielles. La conversion au christianisme ne se fera pas par imposition à tous d'un christianisme officiel défini a priori par la hiérarchie, mais par le contact renouvelé avec l'Évangile, que chacun consolide à l'intérieur de ses propres structures. Nous ne devons pas détruire le catholicisme populaire, mais laisser les chrétiens populaires eux-mêmes l'améliorer à l'intérieur de leur propre dynamisme. Cette attitude suppose que nous reconnaissons au moins l'existence et la cohérence des catholicismes populaires<sup>123</sup>.

3. Leonardo Boff reprend et développe, en 1976, lors de la rencontre nationale brésilienne sur la religion du peuple, la pensée de Joseph Comblin sur le catholicisme

<sup>120</sup> "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil": *REB* (1968) 46-73.

<sup>121</sup> Paulo Suess précisera que "la religion populaire n'est pas une religion officielle dégradée ou imparfaite, comme la vie n'est pas la mauvaise application des principes théoriques". "Le rôle créateur...", 157.

<sup>122</sup> Leonardo Boff dira en 1976: "*une totalité signifiante en elle-même*". "A necessidade da Igreja oficial de se deixar evangelizar": *REB* (mars 1976, n° 141) 265-271, 268.

<sup>123</sup> Texte portugais: "*Na realidade existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana. As formas populares merecem tanto respeito, quanto as formas oficiais. A conversão ao cristianismo não se fará por imposição a todos de um cristianismo oficial definido a priori pelos clérigos, e sim pelo contacto renovado com o Evangelho, que cada um firma dentro das suas próprias estruturas. Não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem dentro do seu próprio dinamismo. Mas essa atitude supõe que reconheçamos pelo menos a existência e a coerência dos catolicismos populares*". "Para uma tipologia...", 48. Cf. Henrique Estêvão GROENEN. "Povo, religião do povo e papel da Igreja": *REB* (septembre 1979, n° 155) 435-465, 442-443.

du peuple<sup>124</sup>. Mais il ne parvient pas à mettre de côté certains préjugés élitistes, tels que ceux sur la pensée et la grammaire sauvages du peuple, sur la supériorité de la raison logique et de la systématisation doctrinale, et sur la fragilité de la religion du peuple. Dans un autre texte, daté de 1992, il se dépassera en reconnaissant, sans ambages, en plein contexte d'inculturation, l'authenticité du catholicisme populaire et en lui conférant une note d'individuation, un optimisme réservé, puisque, dit-il, "peut-être est-ce la seule inculturation singulière du message chrétien en Amérique latine"<sup>125</sup>. Pour mieux voir la différence entre les deux textes, je les transcris en parallèle<sup>126</sup>:

## Premier texte (1976)

Le catholicisme populaire est une incarnation différente de l'incarnation officielle romaine, à l'intérieur d'un univers symbolique, d'un langage et d'une grammaire différents, précisément le langage et la grammaire populaires. Voilà pourquoi il ne doit pas nécessairement être envisagé comme une déviation par rapport

## Deuxième texte (1992)

Il y eut, cependant, un autre type d'inculturation de la foi chrétienne, par la voie du catholicisme populaire. Non pas une dégénérescence du catholicisme officiel, mais un catholicisme possédant son profil propre, caractérisé principalement par la dévotion envers les saints et l'importance des fêtes religieuses. Ce type de

<sup>124</sup> Leonardo BOFF. "Catholicismo popular: que é catolicismo?": *REB* (mars 1976, n° 141) 19-52.

<sup>125</sup> *La nouvelle évangélisation dans la perspective des opprimés*. Paris, Cerf, 1992, 171 p., 40-41.

<sup>126</sup> a) Texte portugais de la première colonne: "*Catholicismo popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferentes, exatamente aqueles populares. Por isso ele não deve necessariamente ser encarado como desvio em relação ao Catholicismo oficial. Constitui um diferente sistema de tradução do Cristianismo dentro de condições concretas da vida humana. Sua linguagem se embasa no pensamento selvagem e sua gramática segue os mecanismos lógicos do inconsciente. Por isso para entendê-lo faz-se mister um instrumental adequado e diferente daquele com o qual se analisa o Catholicismo oficial que se orienta pelo pensamento reflexivo e pelo rigor lógico de sua sistematização doutrinária [...] Por isso não se pode entender o Catholicismo popular sem a manutenção da relação dialética com o Catholicismo oficial. Este controla a palavra, as doutrinas e as leis, mas deixa as práticas ao povo, bastante livres. Aqui ele possui criatividade e dá vazão à experiência religiosa para se expressar desimpedidamente [...] Mercê de sua própria estrutura está mais entregue a desvios, pois vigora um predomínio da experiência sobre a crítica, do símbolo que nasce do inconsciente profundo sobre o conceito elaborado pela razão vigilante*". "Catholicismo popular...", 49-50 et 51; b) Le texte portugais est beaucoup plus incisif: *Esse tipo de catolicismo tem como sujeito de sua construção não o clero e o aparelho eclesialístico, mas o povo, os leigos, os devotos*. Traduction: "Ce type de catholicisme a pour sujet de sa construction non pas les clercs et l'appareil ecclésiastique, mais le peuple, les laïcs, les dévots". *Nova evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*. Fortaleza, Vozes, 1991<sup>3</sup>, 126 p., 34; c) Le texte original dit *introjetado* («introjecté»). Voir à ce sujet la note infra-paginale de la traduction française, 41. *La nouvelle évangélisation...*, 40-41.

au catholicisme officiel. Il est un système différent de traduction du christianisme à l'intérieur de conditions concrètes de la vie humaine. Son langage se fonde sur la pensée sauvage et sa grammaire suit les mécanismes logiques de l'inconscient. Pour le comprendre, il faut utiliser un instrument adéquat et différent de celui avec lequel on analyse le catholicisme officiel qui s'oriente par la pensée réflexive et par la rigueur logique de la systématisation doctrinale [...] On ne peut pas comprendre le catholicisme populaire sans maintenir la relation dialectique avec le catholicisme officiel. Celui-ci contrôle la parole, les doctrines et les lois, mais il laisse les pratiques assez libres. De ce point de vue, il est créatif et donne libre cours à l'expérience religieuse pour s'exprimer sans entrave [...] En raison de sa propre structure, ce catholicisme est plus sujet à des déviations, car l'expérience y prévaut sur la critique, le symbole qui naît de l'inconscient profond y prévaut aussi sur le concept élaboré par la raison vigilante.

catholicisme n'a pas été construit d'abord par les clercs et l'appareil ecclésiastique, mais par le peuple, les laïcs, les fidèles [voir note 126, b)]. Il a assumé la culture populaire; non contrôlé par l'Église officielle, il a pu s'inculturer dans l'univers des représentations populaires; pour cette raison, il est plus authentique; il représente une création originale du peuple chrétien sur notre continent; peut-être est-ce la seule inculturation singulière du message chrétien en Amérique latine, malgré les contradictions que nous y trouvons. En effet, le donné populaire, en régime de domination, a incorporé [voir note 126 c)] l'image du dominateur: de ce fait, le donné populaire comporte des éléments non populaires. Cette inculturation, appelée catholicisme populaire, fut le facteur de résistance qui, aujourd'hui, est le principal moteur de la libération politique du peuple.

4. Les deux formes de catholicisme - officiel et populaire - établissent entre elles une relation dialectique<sup>127</sup>. La raison théologique de cette relation réside, d'après le théologien Diego Irarrázaval, dans le fait que tous les lieux théologiques traditionnels, y compris le *sensus fidelium* et «les signes des temps», comportent une présence de la religion populaire. Donc, celle-ci apporte à l'intelligence de la foi des questions et des contenus essentiels, de telle sorte que non seulement elle protège la foi de la tentation du totalitarisme doctrinal, mais elle ne peut pas non plus être considérée comme un simple objet de la théologie: "Le signe des temps qui provoque le déclenchement de la théologie n'est pas un aspect religieux de l'existence, mais toute la *passion et la nouvelle vie* des peuples. C'est une passion et une résurrection présentes symboliquement dans la religion populaire"<sup>128</sup>. Ce qui, en langage christologique, veut

<sup>127</sup> Paulo SUESS. *Catolicismo popular*, 28. Leonardo BOFF. "Catolicismo popular...", 50. Diego IRARRÁZAVAL. "Religión popular", 346. Luis MALDONADO. "Religiosité populaire. Dimensions, niveaux, types": *Conc(F)* (septembre 1986, n° 206) 13-22, 17.

<sup>128</sup> Texte espagnol: "El signo de los tiempos que desencadena teología no es un aspecto religioso de la existencia, sino toda la pasión y nueva vida de los pueblos. Es una pasión y resurrección presentes simbólicamente en la religión popular". D. IRARRÁZAVAL. "Religión popular", 357-358.



dire:

Il ne s'agit pas, dans la religion populaire, d'une présence ou d'une absence de la connaissance du Christ. La voie du salut se manifeste plutôt dans les nombreuses manières à l'intérieur desquelles le peuple vit ou ne vit pas la passion et la résurrection du Christ. Voilà la grille de lecture qui permet un bon discernement de la pratique croyante du peuple<sup>129</sup>.

La relation dialectique ne signifie donc pas exactement l'opposition des deux formes de catholicisme. Au contraire, "organiquement articulées entre elles, [elles] peuvent toutes deux produire des témoins, des experts et des zélés de la foi"<sup>130</sup>. En d'autres termes, le catholicisme du peuple interpelle le catholicisme officiel sur la façon dont celui-ci exerce le pouvoir et le savoir et sur la façon dont il prend en considération la pauvreté et la sagesse populaires:

Dans leurs pratiques religieuses, les pauvres mettent en question les structures de pouvoir et les conditions économiques qui soutiennent le discours théologique et les pratiques religieuses de la RO. Ils mettent en question l'interprétation idéologique de la différence socio-culturelle entre la RO et la RP qui donne une supériorité évangélique à la première<sup>131</sup>.

D'ailleurs, une Église qui opte pour les pauvres ne peut, du même coup, "vouloir exclure de cette option leur religiosité ou vouloir la contrôler"<sup>132</sup>. En effet,

le pauvre, comme sujet politique de son destin, n'acceptera pas d'être placé en tutelle en matière religieuse. Dans une collaboration de discernement évangélique, la parole des pauvres exige des transformations des grammaires et des dictionnaires officiels<sup>133</sup>.

5. Cette démarche théologique a contribué à faire passer le catholicisme du peuple de l'état d'un objet d'étude réifié à celui d'un sujet, concret et particulier, d'un processus historique<sup>134</sup>. Ce catholicisme où la religion est identifiée à celle "des

---

<sup>129</sup> Texte espagnol: "No se trata en la religión popular primariamente de una presencia o ausencia del conocimiento de Cristo. El camino de la salvación se manifiesta, más bien, en las muchas maneras en que el pueblo vive o no vive (y además comprende o no comprende) la pasión y resurrección de Cristo. Con esta clave de lectura puede hacerse un buen discernimiento de la práctica creyente del pueblo". *Ibid.*, 358.

<sup>130</sup> Paulo SUESS. "Le rôle créateur...", 158.

<sup>131</sup> A noter: RO = religion officielle et RP = religion populaire. *Ibid.*, 161.

<sup>132</sup> *Ibidem.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>134</sup> J. L. González. "Panorama histórico", 7-8.

pauvres et des laïcs qui vivent en marge du modèle culturel dominant"<sup>135</sup>, se distingue donc de "la religiosité de tout le «peuple de Dieu»"<sup>136</sup> et ne la monopolise pas. Cette perspective confère au catholicisme du peuple le statut d'"un lieu théologique hautement révolutionnaire. Quand «les derniers» sont les maîtres de la théologie, celle-ci avance en profondeur"<sup>137</sup>. J. L. González soulève la même problématique d'une façon interpellante et percutante:

Celui qui a une fonction dans le gouvernement de l'Église devrait se sentir hautement perplexe devant le fait suivant: ceux qui comprenaient mieux Jésus étaient les simples. Or, dans ces derniers siècles, les élites ecclésiastiques ont accusé la religion populaire d'être ignorante et se sont plaints que précisément les pauvres ne les comprennent pas<sup>138</sup>.

#### 4. En guise de conclusion

L'état de la question sur la religion du peuple en Amérique latine et surtout au Brésil, dont je viens de donner un aperçu permet de dégager quelques points essentiels, à savoir: la religion du peuple est la réponse collective à une révélation de Dieu; elle fait du peuple, pauvre et croyant, le sujet et le célébrant de sa foi; elle brise le monopole du ministère hiérarchique et le monisme d'une expression culturelle de la foi; la religion du peuple et la religion officielle ont comme critère suprême de leur orthodoxie l'Évangile; l'une et l'autre sont des étapes catéchuménales et des versants complémentaires du cheminement tâtonnant de la foi ecclésiastique; l'une et l'autre sont des processus historiques de la démarche *kénotique* de la conversion; la religion du peuple fait partie intégrante de sa totalité sociale et de la catholicité de l'Église; elle *vernaculise* l'Évangile libérateur de Jésus.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 156 et 158.

<sup>137</sup> Texte espagnol: "... *Es un lugar teológico sumamente revolucionario. Cuando los «últimos» son maestros de teología, esta avanza en profundidad*". Diego IRARRÁZVAL. "Religion popular", 359.

<sup>138</sup> Texte portugais: "*Deveria ser sumamente intrigante para todo aquele que tem alguma função no governo da Igreja o fato seguinte: os que melhor entendiam a Jesus eram os simples e, nos últimos séculos, as elites eclesiais têm tachado a Religião Popular de ignorante e se lamentado que, precisamente os pobres, não as entendem*". "Panorama histórico", 57.

En effet, en préférant effectuer comme une «radiographie» des pas lents mais progressifs d'une théologie marchant *kénotiquement* vers le pauvre et l'*autre* plutôt que critiquer la pensée des auteurs présentés, je voulais souligner deux points. D'abord, je voulais faire état des éléments fondamentaux que cette théologie avait apporté à la compréhension globale du rite populaire du lavage du *Senhor do Bonfim*, comme on verra plus loin. Ensuite, étant donné le caractère nécessairement contextualisé de la religion du peuple, je ne pouvais faire abstraction de la situation conflictuelle dans laquelle vit le continent latino-américain et qui fait en sorte que l'attention première et urgente de l'action et de la réflexion doit se tourner vers la défense et la solidarité avec la "non-personne" qui tente d'y survivre. Il s'agit d'une question tellement grave et outrageante qu'elle dépasse les limites du concevable. En un mot, en Amérique latine, c'est la vie qui est en jeu et elle n'attend pas. Il faut découvrir les mécanismes qui la tuent précocement ou alors qui l'empêchent de naître et de grandir.

Il serait donc très risqué de vouloir faire une critique rigoureuse de la pensée d'auteurs qui ne s'expriment qu'occasionnellement et d'une façon fragmentaire sur le catholicisme du peuple et la plupart du temps dans un contexte plus vaste. Ce serait encore faire preuve d'ethnocentrisme que d'exiger d'eux une rigueur scientifique sans faille supposant, par exemple, qu'ils aient derrière eux vingt siècles d'histoire et de théologie latino-américaines chrétiennes, comme c'est le cas de l'Europe. En outre, ces théologiens sont encore tous vivants (sauf J. L. Segundo décédé récemment) et poursuivent donc leurs démarches croyantes, intellectuelles et pratiques. Ils continuent de lutter et d'apprendre des pauvres et de leur catholicisme, qui sont aussi l'*autre* par rapport à eux.

Un exemple bien concret de cela concerne le changement d'attitude et de pensée de quelques-uns de ces auteurs par rapport à la religion du peuple entre les écrits des années 70 et ceux de la décennie suivante. En effet, on remarque que, dans leurs premiers travaux, les auteurs ont fait un énorme effort pour commencer à «lire» l'Amérique latine non plus à partir de l'hémisphère nord («centre»), mais à partir d'elle-même ou de la périphérie. Toutefois, cette première coupure n'a pas été accompagnée d'une autre, plus captieuse et partant plus dangereuse: la coupure élitiste.

C'est que la périphérie a aussi son centre. Le catholicisme du peuple en est venu à être analysé à partir du centre latino-américain de la périphérie et non à partir de la périphérie latino-américaine elle-même. Les premiers écrits de Pedro Ribeiro de Oliveira, de Leonardo Boff et de Paulo Suess témoignent de cette insuffisance. Par contre, plus on avance dans les années 80, plus le mystère de l'inculturation fait son oeuvre dans leur réflexion et plus l'ethnocentrisme élitiste se dissout.

Voilà pourquoi l'examen effectué débouche sur un paysage quelque peu éclectique<sup>139</sup>, c'est-à-dire que je voulais respecter le cheminement progressif d'une réflexion qui, partant d'une vision élitiste du catholicisme du peuple en est arrivée à le voir comme un sujet pluriel, comme "un phénomène de culture populaire qui confère à la totalité des pratiques sociales la cohérence d'un sens global"<sup>140</sup>, comme une "sagesse et une spiritualité dans une voie toujours encombrée d'obstacles et toujours réouverte vers la libération des marginalisés"<sup>141</sup>, comme une forme inculturée de l'Évangile. Comme le dit Paulo Suess: "le but de l'inculturation est la libération et le chemin de la libération est l'inculturation"<sup>142</sup>. Voilà le sujet du chapitre suivant.

---

<sup>139</sup> En employant ce terme, j'encours des risques, car les préjugés abondent à son sujet. Il suffit de lire l'article de Louis Mollet dans le *Dictionnaire des Religions* où le terme est décrit à peu près comme synonyme de «dilettantisme». "Éclectisme", 478-479. Une première question: s'il est vrai que la foi pure n'est qu'une abstraction en serait-il autrement pour la pensée humaine? Une autre question: si l'anthropologie culturelle parle du processus d'enculturation auquel tout individu est soumis depuis sa naissance et, dans un contexte de mondialisation des cultures, du processus constant d'acculturation que les êtres humains y subissent, cela ne voudrait-il pas signifier que même «la raison pure» est conditionnée et affrontée aux rencontres interculturelles? Une troisième question: quel sens donner à l'affirmation de l'Église, dans le domaine de l'évangélisation, lorsqu'elle parle d'accueillir tout ce que les cultures ont de bon et de positif dans leurs traditions? C'est donc dans le sens de méthode plutôt que d'école que j'emploie le terme «éclectisme». Je l'entends au sens où le définit E. Saisset: "L'éclectisme créateur [... celui] des hommes de génie, des Platon, des Aristote, des Leibniz [...] consiste à recueillir toutes les grandes idées suscitées par le progrès des âges; et à les fondre pour les unir, au creuset d'une idée nouvelle". Cité d'après André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 1, Paris, Quadrige / PUF, 1992, 664 p., 258.

<sup>140</sup> PAULO SUESS. "Le rôle créateur...", 155.

<sup>141</sup> Texte espagnol: "Se trata de una sabiduría y una espiritualidad en el siempre obstaculizado y siempre reiniciado camino de liberación de los marginados". Diego IRARRAZAVAL. "Religión popular", 375.

<sup>142</sup> Texte portugais: "A meta da inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação". PAULO SUESS. "Inculturação. Desafios, Caminhos, Metas": *REB* (mars 1989, n° 193) 81-126, 120. [Version espagnole: "Inculturación", dans: Ignacio ELLACURIA & Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. [Mysterium Liberationis, 11], Madrid, Ed. Trotta, 1990, 689 p., 377-422].

## CHAPITRE III

### *L'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE*

L'inculturation examine sérieusement *qui, où, avec qui et pour qui* l'on fait de la théologie et l'on construit l'Église<sup>1</sup>.

Interviewé par la revue *L'actualité religieuse dans le monde* sur ce qu'il attendait de la IV<sup>e</sup> Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Mgr. Pedro Casaldáliga, évêque de S. Félix d'Araguaia, Brésil, répondit qu'il espérait que la rencontre de Saint-Domingue allait "canoniser l'inculturation. Et assurer le respect total des autres cultures"<sup>2</sup>. Ce souhait, à lui seul, exprime jusqu'à quel point l'inculturation est aussi devenue, en Amérique latine, une urgence et le présupposé fondamental d'une véritable évangélisation. Comme affirme R. Schreiter, l'inculturation reste certes un risque, "mais c'est un risque nécessaire. Sans elle, la foi ne peut s'enraciner"<sup>3</sup>.

Le présent chapitre se proposera, d'abord, de différencier la notion d'inculturation par rapport à d'autres concepts qui lui sont apparentés, d'esquisser l'évolution de sa compréhension, d'en établir l'horizon théologique et, enfin, d'en dégager les implications pour la religion du peuple en Amérique latine, y compris pour le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

---

<sup>1</sup> Peter SCHINELLER. "L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité": *Conc(F)* (1989, n° 224) 107-116, 109.

<sup>2</sup> Christian DUTILLEUX. "Pedro Casaldáliga. Le défenseur intransigeant des plus pauvres": *ARMO* (15 juin 1992, n° 101) 41-44, 44.

<sup>3</sup> "Inculturation de la foi ou identification avec la culture?": *Conc(F)* (1994, n° 251) 29-39, 38.

## 1. Préliminaires sémantiques

Grâce aux perspectives ecclésiologiques du Concile Vatican II<sup>4</sup>, l'Église fait germer ce que la décennie théologique suivante appellera «inculturation». D'après le théologien canadien Achiel Peelman, "le terme *inculturation* ne se réfère pas à une réalité nouvelle, mais à une nouvelle façon de voir cette réalité et à une nouvelle façon d'y répondre"<sup>5</sup>. D'ailleurs, le pluralisme culturel dont la modernité a imprégné les sociétés occidentales contemporaines a poussé des secteurs de l'Église à concevoir la nécessité de vivre et de penser l'unité de la foi dans la pluralité de ses expressions culturelles et en prenant en compte la résurgence des mouvements populaires<sup>6</sup>. En conséquence, la conversion à l'Évangile ne doit plus se faire à partir de la *tabula rasa* du monde culturel et religieux de *l'autre*<sup>7</sup>, mais à partir de sa mémoire socio-historique et religieuse. L'impact en est tel que l'on se croirait au début d'une nouvelle ère ecclésiale. Comme affirme Claude Geffré,

le christianisme s'est incarné de manière privilégiée dans ce qu'on pourrait appeler la culture méditerranéenne. Et c'est seulement depuis Vatican II que l'Église s'ouvre à une multiplicité de cultures et de civilisations. Donc pour la première fois, on est peut-être à la veille d'une autre figure historique du christianisme que la figure dominante qui a été finalement celle d'un christianisme occidental<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, LG 8, AG 10 et GS 53-63, les perspectives oecuméniques de *Orientalium Ecclesiarum* et de *Unitatis Redintegratio* et les orientations sur les relations avec les religions non-chrétiennes et le monde de *Nostra Ætate* et de *Dignitatis Humanæ*.

<sup>5</sup> *L'inculturation. L'Église et les cultures*. Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1989, 196 p., 112.

<sup>6</sup> NILO AGOSTINI. *Nova Evangelização e opção comunitária. Conscientização e movimentos populares*. Petrópolis, Vozes, 1990, 247 p., 131-173. J. COMBLIN. *Teologia da Missão*. Petrópolis, Vozes, 1980, 93 p., 7-20. IDEM. *O Tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis, Vozes, 1982, 389 p., 219-379. J. B. LIBÂNIO. *Evangelização e libertação*. [Vida Religiosa. Temas atuais, 3]. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/CRB, 1976, 225 p., 13-54.

<sup>7</sup> Philippe LÉCRIVAIN. "Les grandes étapes de l'inculturation", dans: Gilles LANGEVIN & Raphaël PIRRO. *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Québec, Bellarmin, 1991, 401 p., 35-42, 38-39.

<sup>8</sup> Claude GEFFRÉ. "Les fondements théologiques de l'inculturation", dans: Gilles LANGEVIN & Raphaël PIRRO (Dir.). *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, 15-23, 16. IDEM. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. [Cogitatio Fidei, 120], Paris, Cerf, 1988<sup>2</sup>, 361 p., 305. Michel MESLIN, plus nuancé, affirme: "Certes, depuis, l'Église a parfois erré: les vingt siècles de son histoire sont tissés de tentatives réussies, ou plus ou moins ratées, d'acculturation de la foi, vingt siècles d'adaptation ou de refus aux modalités des lieux et des temps où les chrétiens se sont trouvés présents". *L'expérience humaine du divin*. [Cogitatio Fidei, 150], Paris, Cerf, 1988, 417 p., 259. IDEM. "Culture et modernité", dans: Claude GEFFRÉ (Dir.). *Théologie et choc des cultures*. [Cogitatio Fidei, 121], Paris, Cerf, 1984, 190 p., 75-91, 90-91. Du point de vue historique, Mgr Claude DAGENS constate un fait et en déduit le principe: "L'Église naissante se conçoit spontanément comme une société pluriculturelle;

En d'autres termes, le christianisme occidental semble avouer que, face au mystère de la gestation de l'Évangile dans le sol de la culture qui l'accueille, il doit s'effacer pour que la naissance d'une nouvelle communauté ecclésiale, à la fois originale et semblable, ait lieu. À première vue, on pourrait être tenté de dire que cela ne s'applique que dans le cas où l'interlocuteur de l'Évangile serait un non-chrétien. Mais, on l'a déjà vu, certains théologiens latino-américains soutiennent que le catholicisme du peuple latino-américain est peut-être non seulement la seule inculturation de l'Évangile réussie en 500 ans d'évangélisation, mais encore l'indice majeur que l'inculturation constitue un processus global dans lequel toute l'Église est engagée jusqu'en son sein même.

S'il en est ainsi, cela signifie que «le christianisme pur» n'a jamais existé dans la réalité, bien que l'on ait prétendu qu'une certaine forme historico-culturelle de son existence soit considérée comme le christianisme normatif et paradigmatique. Or, lui-même, en réalité, découle d'un processus d'inculturation qui l'a syncrétisé. L'inculturation ne serait-elle pas, alors, du point de vue analogique, le mystère de la vie, qui est toujours un mystère de Dieu, en gestation dans le cœur des humains à la suite d'une Pentecôte qui se prolonge dans le temps et l'espace mondains? L'inculturation ne serait-elle pas au syncrétisme ce que la gestation serait à l'enfant? Bref, l'inculturation ne devrait-elle pas aboutir forcément dans le syncrétisme?

On comprend donc que le thème de l'inculturation devienne tellement capital et présent dans la théologie que même les autorités de l'Église ne puissent plus, à leur façon, s'en passer<sup>9</sup>. Aussi les théologiens et les spécialistes des études pastorales y attachent-ils beaucoup d'importance. Mais comme il s'agit d'un thème tout récent, ses

---

elle ne désire pas du tout que tous les peuples de la terre parlent une même langue, mais qu'ils partagent, dans leurs diverses langues, la même foi au Christ. Telle est l'exigence permanente de l'inculturation de la foi". "Le christianisme dans l'histoire": *NRTh* (novembre-décembre 1992, n° 114) 801-815, 805. Cf. Johann Baptist METZ. "Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation": *Conc(F)* (septembre 1989, n° 224) 87-96, 87.

<sup>9</sup> Ainsi, la Commission théologique internationale (CTI) a fait paraître une étude sur *La Foi et l'Inculturation* où elle se propose de "mener cette réflexion de manière plus approfondie et plus systématique en raison de l'importance qu'a prise le thème de l'inculturation de la foi partout dans le monde chrétien et de l'insistance avec laquelle le Magistère de l'Église a abordé ce thème depuis le second concile de Vatican". *EeV.D* (2 février 1989, n° 5) 65-76, 65.

coordonnées se présentent parfois de façon nébuleuse<sup>10</sup>, surtout quand il s'agit de maintenir en équilibre les différents aspects du processus. Deux conceptions, en général, s'affrontent. D'une part, celle qui veut souligner, quasi exclusivement, l'aspect actif et contrôlable de l'inculturation; d'autre part, celle qui souligne plutôt le côté passif et insondable du mystère de l'inculturation. L'une qui affirme que l'inculturation est l'oeuvre de l'Église qui pénètre, régénère, purifie et transforme les cultures en les enrichissant; l'autre qui tient que, sous la motion de l'Esprit, elle est l'oeuvre de la culture particulière qui accueille la Bonne nouvelle du salut. L'une qui veut que la *plantatio Ecclesiae* se fasse partout d'une façon unique et uniforme; l'autre qui assume un cheminement *kénotique* pour que l'Évangile naisse et vive, d'une manière différente et semblable, dans une «nouvelle Église particulière» et que celle-ci apporte à l'ensemble de l'Église une richesse insoupçonnée.

Pour mieux saisir la portée du thème, commençons par distinguer l'inculturation d'autres concepts. Une première série de concepts ayant la même racine tels que «culture», «acculturation» et «enculturation» appartiennent à la sphère de l'anthropologie et peuvent l'éclairer. D'autres ont été employés dans la théologie de la mission et ont caractérisé l'oeuvre évangélisatrice de l'Église missionnaire. Utilisés par des écoles de missiologie, des concepts comme «adaptation», «accommodement» et «assimilation»<sup>11</sup>, furent aussi empruntés à l'anthropologie.

---

<sup>10</sup> Hervé CARRIER. *Lexique de la culture...*, 13 et 195. IDEM. *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Vatican/Paris, Libreria Editrice Vaticana/Éditions Mediaspaul, 1987, 276 p., 145-148. N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains": *NRTh* (juillet-août 1988, n° 110) 555-570, 558.

<sup>11</sup> NÍLO AGOSTINI. *Nova Evangelização...*, 216-218. Leonardo BOFF. *La Nouvelle évangélisation...*, 55-64. Jules GRITTI. *L'expression de la foi dans les cultures humaines*. Paris, Le Centurion, 1975, 153 p., 59-73. N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 555-559. Giorgio PALEARI. *Religiões do povo. Um estudo sobre a inculturação*. S. Paulo, AM edições, 1990, 175 p., 30-32 et 35-36.



## 1.1. Culture, acculturation et enculturation

### Culture

L'Église officielle a longtemps privilégié l'aspect humaniste ou classique de la notion de culture, celle qui "comporte généralement une connotation normative: la culture se réfère à un idéal à atteindre"<sup>12</sup>. Les études récentes de socio-anthropologie lui ont fait découvrir qu'au-delà de l'universel abstrait, philosophico-théologique de la méta-culture<sup>13</sup>, il existe l'universel concret de la culture au pluriel. Le développement de cette dernière perspective est tel que, déjà en 1952, les experts en arrivaient à dénombrer plus de 160 notions de la culture<sup>14</sup>. Quarante ans plus tard, Leonardo Boff affirme que "plus de trois cents définitions de la culture ont déjà été données"<sup>15</sup>. Cette diversité notionnelle, symbole de la complexité du concept de culture, exige un discernement dans le choix des éléments de la définition/description qui nous intéresse.

Si l'on considère la culture comme une «manière sociale d'être», elle apparaît comme une "totalité organique"<sup>16</sup>. Elle concerne, en effet, toutes les dimensions de la vie individuelle et sociale et tous les peuples. Ainsi, dit Paulo Suess, "sert[-elle] à décrire les différences entre les divers peuples et groupes sociaux et non à chercher des dénominateurs communs de l'humanité. La culture existe seulement dans le pluriel

---

<sup>12</sup> Hervé CARRIER. *Lexique de la culture...*, 102.

<sup>13</sup> Jacques MARITAIN. *Religion et culture*. [Foi vivante, 9], Paris, Desclée de Brouwer, [1946] 1991, 174 p., 87-105. Gérard DEFOIS. *Pour une éthique de la culture*. Paris, Le Centurion, 1988, 132 p., 23-38 et 98-114.

<sup>14</sup> François FAUCHER. *Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église*. [Héritage et Projet, 8], Montréal, Fides, 1973, 157 p., 42.

<sup>15</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 21. Roque de Barros LARAIA. "O conceito antropológico de Cultura": *REB* (décembre 1989, n° 196) 771-777.

<sup>16</sup> A. PEELMAN. *L'inculturation. L'Église et les cultures*, 42-47 et 52-56. Cf. R. BOUDON & F. BOURRICAUD. *Dictionnaire critique de la sociologie*, 141-148. J. GALATY & J. LEAVITT. "Culture", dans: Pierre BONTE & Michel IZARD (Dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 190-196, 194. Reinhold Aloisio ULLMANN. *Antropologia: O homem e a cultura*. Petrópolis, Vozes, 1991, 328 p., 83-99 et 306-325. S. Clapier VALLADON. *Panorama du culturalisme*. Paris, Épi, 1976, 236 p., 7-21.

des multiples expériences de peuples différents<sup>17</sup>. Par conséquent, spécifique, irréductible et particulière, la culture ne s'accomplit que dans l'acceptation du «relativisme culturel» ou du "caractère relatif des cultures"<sup>18</sup> - antidote de l'ethnocentrisme et de l'impérialisme culturels. La culture a une nature dialogale parce qu'elle a toujours, face à elle, un *autre* culturel qu'elle a pour mission de décoder à partir de lui. Comme explique le sociologue brésilien Carlos R. Brandão,

cela signifie que je dois être capable, d'abord, de penser la culture de l'«autre» à travers les termes avec lesquels elle se pense elle-même; ensuite, à partir de là, être capable d'associer la compréhension d'une telle culture, fondée sur son propre point de vue, à ma logique<sup>19</sup>.

Elle a aussi une nature dynamique, elle naît, s'épanouit, s'adapte, disparaît, etc.

Du point de vue théologique, il n'existe point de culture chrétienne modèle<sup>20</sup>, parce qu'il ne peut y avoir une adéquation parfaite de la foi et d'une culture. Ce qui existe c'est une rencontre culturelle et un "dialogue intrareligieux", selon l'expression de Raimon Panikkar, entre une foi déjà inculturée et une culture donnée:

On ne peut pas réduire le Christ à une seule culture. Je suis tout à fait d'accord, bien sûr, pour dire que le Christ est la Plénitude. Mais les chrétiens n'ont pas la plénitude du Christ! D'autres traditions sont capables de dévoiler des aspects de ce Mystère, des aspects que les chrétiens ne soupçonnent même pas<sup>21</sup>.

Mais, dans le cas particulier de l'Amérique latine, il faut tenir compte de deux

<sup>17</sup> Texte portugais: "[O conceito «cultura»] serve, propriamente, para descrever as diferenças entre diversos povos e grupos sociais, e não para procurar denominadores comuns da humanidade. A cultura existe somente no plural das múltiplas experiências de povos diferentes". "Inculturação. Desafios, caminhos, metas", 87. Cf. Jacques SCHEUER. "L'inculturation. Présentation du thème": *LV.F* (1984, n° 39), 251-259, 258.

<sup>18</sup> H. CARRIER. *Lexique de la culture...*, 268-269. V. VALERI. "Relativisme culturel", dans: Pierre BONTE & Michel Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 618-619. Roger BASTIDE. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971, 247 p., 19-23.

<sup>19</sup> Texte portugais: "Significa que eu devo ser capaz de, primeiro, pensar a cultura do «outro» através dos termos com que ela se pensa a si própria para, depois, então, a partir daí, ser capaz de associar a compreensão de tal cultura, com base em seu próprio ponto de vista, à minha lógica". "Impor, persuadir, convidar, dialogar. A cultura do outro", dans: COLLECTIF. *Inculturação e libertação*. Semana de Estudos Teológicos. CNBB/CIMI. S. Paulo, Paulinas, 1986, 232 p., 9-17, 13.

<sup>20</sup> Paulo SUESS. "Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena", dans: COLLECTIF. *Inculturação e Libertação*, 160-175, 160.

<sup>21</sup> Jean HOUTTAPA. "Raimon PANIKKAR": *ARMO* (15 mars 1995, n° 131) 42-46, 44.

autres éléments de la notion de culture. D'abord, la culture, plus qu'un "processus social de la production du sens"<sup>22</sup>, en est un de pouvoir. Ce ne sont pas les cultures qui se mettent en rapport les unes avec les autres, mais leurs agents. Ils peuvent entamer un dialogue d'égal à égal ou imposer un monologue totalitaire et impérialiste. Les relations sociales de pouvoir qui en découlent peuvent donc engendrer des cultures dominantes et des cultures subalternes, des cultures savantes et des cultures populaires, des cultures de la surabondance et des cultures de la pauvreté, de la misère absolue ou de l'exclusion, lesquelles, au lieu de vivre pour elles-mêmes, vivent pour les autres<sup>23</sup>.

L'accès au pouvoir ou l'exclusion de celui-ci caractérisent les formes culturelles historiques et rendent ainsi compte des inégalités socio-politiques, religieuses et structurelles. L'histoire du Brésil colonial et la disparité socio-économique et religieuse du Brésil contemporain en sont des preuves accablantes. Mais ce qui est encore plus grave, c'est que les cultures dominantes utilisent leur pouvoir pour saboter et anesthésier les éléments dérangeants des cultures dominées, en les *pasteurisant* et en les *folklorisant*<sup>24</sup>. En conséquence, les cultures dominées se réfugient dans leur dimension symbolique comme dans une oasis, "le seul grand champ de liberté; ce n'est pas sans raison que les grandes utopies libertaires et les rêves les plus radicaux de transformation ont été projetés par les groupes dominés"<sup>25</sup>.

Par ailleurs, en Amérique latine, la culture se présente à la fois comme unitaire

---

<sup>22</sup> Paulo SUESS. "Inculturação. Desafios - caminhos - metas", 104. IDEM. "Cultura e religião": *REB* (décembre 1989, n° 196) 778-798.

<sup>23</sup> Carlos Rodrigues BRANDÃO. "Impor, persuadir, convidar, dialogar...", 16. Leonardo BOFF. "Evangelizar a partir das culturas oprimidas": *REB* (décembre 1989, n° 196) 798-839, 801. Dans cette perspective, Jean-Marc ELA soulève le même problème par rapport à l'Afrique qui "est en passe d'être un continent pour les autres": "il faut faire retour à l'histoire réelle en reprenant les symboles les plus profonds de la culture africaine dans un ensemble plus vaste qui porte la marque de la domination et du conflit". "Identité propre d'une théologie africaine", dans: Claude GEFRE (Dir.). *Théologie et choc des cultures*, 23-54, 47.

<sup>24</sup> R. BOUDON. *Dictionnaire critique de la sociologie...*, 193-200. Pedro Ribeiro DE OLIVEIRA. "Igreja e modernidade: o caminho das CEBs": *REB* (décembre 1992, n° 208) 814-820, 815.

<sup>25</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 27.

et diversifiée. L'unité culturelle latino-américaine provient du fait que tout le continent a été soumis à l'invasion coloniale. Les Amérindiens et, par la suite, les Noirs, ont été conquis, déstructurés et opprimés, militairement, politiquement, culturellement et religieusement. Leur culture, devenue dominée et subalterne, s'est fragmentée et n'a survécu que sous la forme de débris épars, grâce à leur résistance et à leur mémoire historique. La diversité culturelle découle du fait de la présence sur le sol du continent latino-américain de peuples d'origines différentes qui se sont rencontrés, affrontés, heurtés, battus, tués certes, mais qui se sont aussi acculturés<sup>26</sup>. Cela conduit, nécessairement, au phénomène de l'acculturation.

### Acculturation

Un autre terme, emprunté à l'anthropologie par la théologie missionnaire, est celui d'*acculturation*<sup>27</sup>. J.-F. Baré la définit, d'une façon élargie, comme "les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres

<sup>26</sup> L'anthropologue brésilien Darcy RIBEIRO présente, pour le cas du Brésil, la typologie ethno-culturelle de ces peuples et les classe en quatre catégories: les «peuples-témoins», les «peuples-nouveaux», les «peuples-transplantés» et les «peuples-émergents». *As Américas a a Civilização. Formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis, Vozes, 1988<sup>5</sup>, 580 p., 87-106. Paulo SUESS. "Questionamentos e perspectivas...", 161.

<sup>27</sup> A. PEELMAN distingue *acculturation* et *origination*: "En tant qu'*organismes vivants*, elles [les cultures] sont en constante transformation et évolution [...] Nous parlons d'*origination* quand les changements culturels sont provoqués par un processus venant de la société elle-même [...] Nous parlons de *diffusion* et d'*acculturation* quand une culture évolue et change au contact d'une autre culture". *L'inculturation. L'Église et les cultures*, 49-50. Roger BASTIDE fait la distinction entre acculturation matérielle - "celle qui porte sur les contenus des cultures en contact" - et l'acculturation formelle - "celle qui touche l'esprit, celle qui est un changement de mentalité". *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris, Payot, 1967, 236 p., 214. Dans un autre ouvrage, le même auteur rappelle la distinction entre le processus culturel de l'acculturation et le processus sociologique de l'intégration. *Anthropologie appliquée*, 44-97, notamment 45-46. Paulo SUESS dira: "Le pauvre peut être intégré, en restant pauvre et sans disparaître comme le démontre la société de classes. L'autre ou il résiste à l'intégration ou, s'il se laisse intégrer, il perdra l'altérité et disparaîtra". Texte portugais: "*O pobre pode ser integrado, permanecendo pobre, e sem desaparecer, como nos mostra a sociedade de classes. O outro ou resiste à integração ou, ao ser integrado, perde a alteridade e desaparece*". "Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da América Latina": *REB* (septembre 1988, n° 191) 645-671, 666. Appliquée à la théologie, l'intégration se trouve aux antipodes de l'inculturation, parce qu'elle, je cite Paulo Suesse "est la négation de la religion autochtone et de la possibilité d'une Église indigène". Texte portugais: "*A integração é o polo oposto da inculturação. É a negação da religião autóctone e da possibilidade de uma Igreja indígena*". "Inculturação. Desafios - caminhos - metas", 96-97. IDEM. "Alteridade versus integração. Aparentamentos para o debate pro-Constituinte": *Puebla* (juin 1985, n° 32) 41-43.

sociétés<sup>28</sup>. D'après Paul Beauchamp, l'acculturation est synonyme d'"accolade" et de "différence"<sup>29</sup>. Elle déclenche la production d'une culture syncrétique. Mais, dans le cas où les relations établies entre les cultures ne sont pas symétriques, elles causent, dans la culture dominée, une "violence symbolique"<sup>30</sup> et une résistance culturelle. Le syncrétisme y surgira comme un masque, une «niche». Bref, l'acculturation est une variable de l'histoire de la rencontre entre peuples différents et de la façon dont chacun exerce le pouvoir par rapport à l'autre.

Transposée sur le plan théologique, l'acculturation soulève des questions, parce que la rencontre entre l'Évangile et une culture donnée "provoque nécessairement une rupture avec la culture originelle ou le milieu culturel original"<sup>31</sup>. Chaque fois que, dans sa tâche évangélisatrice, l'Église missionnaire en appelle à la transformation, à la régénération, à la pénétration, à la purification et à l'élévation des cultures "en ce qu'elles ont de bon", elle se situe au niveau de l'adaptation, de l'accommodement et de l'assimilation<sup>32</sup>, autant d'aspects de l'acculturation. Puisque l'action évangélisatrice ne prend pas le mystère de l'incarnation comme point de départ, la *plantatio Ecclesiae*<sup>33</sup> est le résultat qui en découle .

---

<sup>28</sup> J.-F. BARÉ. "Acculturation", dans: Pierre BONTE & Michel IZARD. *Dictionnaire de l'ethnologie...*, 1-3, 1.

<sup>29</sup> Paul BEAUCHAMP. *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. [Cogitatio Fidei, 114], Paris, Cerf, 1982, 257 p., 147.

<sup>30</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "Impor, persuadir, convidar, dialogar...", 16. René JAQUEN. "Les conditions d'une culture fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun": *LV(L)* (juillet septembre 1984, n° 168) 29-41,35.

<sup>31</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 563.

<sup>32</sup> Le Vatican II assume cette mentalité dans le n° 22 du décret *Ad Gentes*: "Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies «la foi», compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut «chercher l'intelligence» et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront les voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture". (Les soulignés m'appartiennent). VATICAN II. *Les seize documents*, 461.

<sup>33</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 563. H. CARRIER. *Lexique de la culture...*, 161-170. Claude GEFFRÉ. *Le christianisme au risque de l'interprétation...*, 223.

## Enculturation

La théologie a, enfin, emprunté à l'anthropologie le terme d'*enculturation*<sup>34</sup>, c'est-à-dire, "le processus de socialisation de l'individu qui, par l'éducation, l'instruction, les disciplines du groupe en général, transmettent à chacun des membres du groupe les modèles, les systèmes de valeurs caractérisant la culture"<sup>35</sup>. L'individu se trouve, dès sa naissance, conditionné par la culture qui l'entoure, il l'accueille, l'intériorise et finit par "se comporter, agir, parler «comme il faut»"<sup>36</sup>. N. Standaert suggère comme symbole biblique de l'enculturation l'*emmaillotement*:

[Il] est le premier acte culturel auquel le Christ fut soumis en entrant dans le monde; on le retrouve comme un dernier acte culturel au terme de sa vie [...] l'emmaillotement exige une technique élaborée non par l'action d'une seule mère, mais par un grand nombre de mères appartenant à la même culture et qui se transmettent cette technique<sup>37</sup>.

En acceptant de se laisser enculturer, l'évangéliste se comporte comme l'enfant emmailloté, il devient l'un du groupe, il se laisse interpeller par celui-ci, il s'enrichit en acceptant l'apport de données nouvelles et originales à la catholicité et au mystère de la plénitude du Dieu de Jésus Christ. L'enculturation met donc en relief l'aspect passif de l'inculturation et l'acceptation théologique de l'expression culturelle de la foi ou de la pratique religieuse de *l'autre*.

---

<sup>34</sup> Sur ce terme H. CARRIER fait la remarque suivante en l'élargissant à un contexte interculturel: "Le mot *acculturation* est aussi employé parfois comme synonyme de *socialisation* et signifie alors l'identification et l'intégration d'un individu à une culture par l'éducation ou à la suite de l'immigration. En ce cas, plusieurs utilisent le terme *enculturation*, qui désigne la façon dont l'individu assimile la culture de son groupe. Du point de vue psycho-social, cependant, il n'est pas toujours facile de bien distinguer les phénomènes d'enculturation et d'acculturation, surtout lorsque les cultures se compénètrent et s'influencent réciproquement. Cela est particulièrement notable dans une situation de pluralisme culturel. Les aspects individuels et collectifs de l'intégration culturelle tendent alors à se confondre". *Lexique de la culture...*, 10. Pour exprimer la réalité de l'enculturation, R. Bastide emprunte le terme d'*endoculturation*. *Anthropologie appliquée*, 45.

<sup>35</sup> Cette définition est de J. Poirier citée d'après René Jaouen, dans son article "Les conditions d'une inculturation fiable...", 35, note 4. Cf. R. BOUDON & F. BOURRICAUD. *Dictionnaire critique de la sociologie...*, 144 et 527-534.

<sup>36</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 562. Cf. A. PEELMAN. *L'inculturation. L'Église et les cultures*, 48-49.

<sup>37</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 562.

## 1.2. Évolution de la notion d'inculturation

Alors que les termes précédents furent empruntés à l'anthropologie, la théologie crée celui d'«inculturation»<sup>38</sup> pour exprimer l'originalité de la rencontre entre l'Évangile et une culture donnée. Comme le dit Paul Beauchamp, la création de ce terme a pour but de "rappeler que tout repose sur l'Incarnation, non sur un calcul stratégique"<sup>39</sup>. L'inculturation apparaît tellement fondamentale à l'évangélisation que, sans elle, dit C. Geffré, "il n'y a pas d'événement évangélique"<sup>40</sup>. L'histoire de son herméneutique, bien que récente, ne se présente cependant pas comme une ligne droite.

Encore que le terme d'inculturation existe depuis les années 30<sup>41</sup>, ce n'est qu'au début des années 70 qu'il a commencé à circuler chez les théologiens. Le synode de 1977 l'officialise par l'intermédiaire du Cardinal Sin, de Manille<sup>42</sup>. Jean-Paul II s'en sert, pour la première fois, en 1979, lors de son allocution à la Commission biblique pontificale et le reprend dans son Exhortation apostolique *Catechesi Tradendæ*<sup>43</sup>. Sans

---

<sup>38</sup> Il est des auteurs qui se servent aussi des termes de *contextualisation* et d'*indigénisation* pour exprimer la réalité de l'inculturation. En pratique, ces termes correspondent à ce que l'on appelle, par exemple, l'*africanisation* ou la *latino-américanisation* de l'Évangile. Jacques SCHEUER. "L'inculturation. Présentation du thème", 253.

<sup>39</sup> Paul BEAUCHAMP. *Le récit, la lettre et le corps...*, 147.

<sup>40</sup> C. GEFFRÉ. *Le christianisme au risque de l'interprétation...*, 223.

<sup>41</sup> "Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années l'inculturation". Pierre CHARLES. "Missiologie et acculturation": *NRT* (1953, n° 75) 15-32, 19. D'après N. Standaert, l'auteur "emploie le mot «inculturation» pour «enculturation»". "L'histoire d'un néologisme...", 562, note 29. En effet, la définition qu'en donne P. Charles, à la page 20 du même article, le laisse sous-entendre: "L'inculturation ne concerne pas seulement quelques détails du comportement; elle prend toute la vie de l'individu, la fusionne avec celle du groupe auquel il appartient et détermine parfois les réactions psycho-physiologiques qui paraissent instinctives".

<sup>42</sup> Emilio ALBERICH. "Le catéchisme universel. Obstacle ou catalyseur dans le processus d'inculturation?": *Conc(F)* (1989, n° 224) 97-106, 100.

<sup>43</sup> JEAN-PAUL II. "Exhortation apostolique *Catechesi Tradendæ*: DC (1979, n° 1773) 901-922, 914, n. 53: "Comme je le disais récemment aux membres de la Commission biblique: «le terme 'acculturation', ou 'inculturation', a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation". IDEM. "Allocution à la Commission biblique pontificale. L'insertion culturelle de la Révélation": DC (20 mai 1979, n° 1764) 455-456, 455. Le Pape revient sur la même synonymie entre acculturation et inculturation dans le discours aux évêques du Kenya où il est question du Christ africain: DC (1er juin 1980, n° 1787) 532-534, 534.

l'utiliser directement, le Document de Puebla (1979) en laisse sous-entendre la teneur: "Cela implique que l'Église - à l'évidence, l'église particulière - fasse l'effort de s'adapter en moulant le message évangélique dans le langage anthropologique et dans les symboles de la culture dans laquelle il s'insère"<sup>44</sup>.

Par la suite, du point de vue institutionnel, Jean-Paul II, qui "a pris à coeur de manière spéciale, l'évangélisation des cultures"<sup>45</sup>, utilise fréquemment le terme d'inculturation. Julien Ries en décrit la trajectoire:

Dans cette première utilisation<sup>46</sup> du mot inculturation dans un document officiel de l'Église, il est question de synonymie avec le mot acculturation. Cependant, la suite du texte de l'*Exhortation* montre clairement que l'inculturation comporte des notes spécifiquement chrétiennes [...] À la lumière de cette doctrine on comprend qu'en 1987 les deux vocables ne soient plus considérés comme synonymes. Inculturation désigne les contacts de la foi chrétienne avec une culture ou des cultures [...] alors que acculturation garde sa signification, qui lui vient de l'anthropologie sociale et culturelle<sup>47</sup>.

De son côté, N. Standaert fait ressortir un point: la vision unilatérale du discours du magistère de l'Église qui souligne quasi exclusivement l'aspect actif de l'inculturation:

En effet trop souvent les textes romains comprennent l'inculturation comme l'apport dont l'Évangile enrichit les cultures, qui permet de «les élever, les transformer» et de répondre ainsi «aux profondes aspirations des peuples», au lieu d'y voir la contribution des cultures à la découverte, à l'interprétation et à la réalisation de cet Évangile<sup>48</sup>.

Dans le domaine de la théologie, les interprétations sur l'inculturation ont progressé avec lenteur. Ainsi, par exemple, en 1973, dans un livre dont le titre parle

<sup>44</sup> DP 404.

<sup>45</sup> CTI. "La foi et l'inculturation", 66.

<sup>46</sup> Voir page précédente, note 43.

<sup>47</sup> Julien RIES. *Les chrétiens parmi les religions*. [Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie, 5]. Paris, Desclée, 1987, 479 p., 442.

<sup>48</sup> "L'histoire d'un néologisme...", 564. Voir Xavier ORTEGA. "L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Études des documents du Magistère: 1962 - 1977": *NRTh* (novembre - décembre 1991, n° 113) 864-881. Karl MÜLLER. "La Mission de l'Église. De Vatican II à «Redemptoris Missio»": *Spiritus* (mai 1992, n° 127) 147-159. Observons que l'encyclique *Redemptoris Missio* devance tous les autres documents papaux et souligne plus expressivement l'apport enrichissant des cultures à la catholicité de la foi. JEAN-PAUL II. *La mission du Christ Rédempteur. Lettre encyclique Redemptoris Missio*. Québec, Fides, 1991, 157 p., 88-91 (nn. 52-53).



par lui-même, *Acculturer l'Évangile, mission prophétique de l'Église*, François Faucher considère l'inculturation comme négative et dangereuse pour la foi:

L'inculturation, ou l'annexion culturelle, c'est la tentation de supprimer ce fameux pôle dysfonctionnel qui fait que l'utopie chrétienne ne coïncide jamais exactement avec les catégories culturelles et, par là, les appelle à un dépassement continu. L'inculturation, c'est plus précisément la tendance à ramener la foi à une simple variable de la culture, à une religion pure et simple parce que la foi vient sans cesse remettre en question l'effort de cohérence des cultures et leur aspiration à un certain globalisme. L'inculturation, c'est la culture qui devient la norme des valeurs de la foi et les conforme aux modèles déjà existants dans la culture<sup>49</sup>.

L'auteur conclut sa pensée en s'interrogeant:

De toute manière, quand elle s'inculture, la foi se vide presque de tout contenu [...] Ce culte de la culture, c'est-à-dire cette tendance à ramener la transcendance de la foi à une expression culturellement adaptée des valeurs socio-culturelles ne serait-elle pas la grande idolâtrie contemporaine?<sup>50</sup>

La même année, Robert Agneau et Denis Pryn publient l'ouvrage *Un nouvel âge de la mission*<sup>51</sup>. Même si les auteurs n'emploient jamais le terme d'inculturation, l'esprit de cette notion est présent lorsqu'ils parlent, par exemple, de l'âme de la théologie de la mission:

Si celle-ci n'est pas l'imposition d'une vérité à sens unique, révélée de manière définitive, mais un message susceptible au contraire de découvertes et d'approfondissements, on entrevoit qu'elle peut encore moins être l'imposition d'une structure ou d'une organisation d'église locale déjà toute constituée dans ses ministères. La foi naît de la rencontre et du témoignage; elle n'a pas à être enfermée dans un modèle d'église prédéterminé avec des rôles de fonctionnement et de représentation déjà définis<sup>52</sup>.

Deux ans plus tard, en 1975, Jules Gritti publie *L'expression de la foi dans les cultures humaines*. Lui non plus n'emploie pas le terme d'inculturation, mais il développe sa conception de la relation entre le message central de la foi et la pluralité des cultures selon les coordonnées de l'inculturation. D'abord, il y a l'élément *incarnation*, qui est le "fait central de la rencontre de Dieu et des hommes [...], le fond

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 65-66.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 66 et 68.

<sup>51</sup> Paris, Spiritus, 1973, 320 p.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 289.

même du statut culturel du langage de foi<sup>53</sup>. Ensuite, il y a la *kénose*, dans le sens que la rencontre de la foi et d'une culture donnée suppose une double purification, "une double crucifixion. Double, c'est-à-dire, de la foi aux cultures et des cultures à la foi"<sup>54</sup>. Enfin, il y a la portée symbolique de la *Pentecôte* où chacun entend le message dans sa langue: "cela veut dire [le] reprendre et [l']interpréter selon ses représentations, ses catégories logiques, sa mentalité profonde, sa culture consciente ou inconsciente"<sup>55</sup>. Bref, "aucune culture ne peut prétendre épuiser le monde et l'humain. Aucune expérience ou réflexion de foi ne peut prétendre épuiser l'événement et le message de Jésus-Christ, l'action de l'Esprit Saint"<sup>56</sup>.

La même année 1975, Pierre Shouver, dans son ouvrage *L'Église et la Mission*<sup>57</sup>, n'utilise pas non plus le terme d'inculturation. Mais en décrivant les différents modèles de la mission au cours des âges de l'Église et en présentant les enjeux de la mission aujourd'hui, il en rappelle deux coordonnées, l'*originalité* et la *kénose*, celles que, précisément, l'inculturation suppose. D'abord, l'*originalité*:

Aussi les communautés et les jeunes Églises qui naissent de la prédication ne sont-elles pas la reproduction des Églises-mères. Dans la mesure où elles ne seraient que cela, elles dévoileraient le caractère conquérant, donc non évangélique, de l'entreprise qui leur a donné l'origine<sup>58</sup>.

Puis, la *kénose*:

Le mystère du Dieu Amour se révèle davantage lorsque, guidés par l'Esprit, les chrétiens acceptent de se perdre en s'ouvrant aux autres et en se mettant à leur service. C'est là qu'ils espèrent trouver davantage la richesse de la Promesse et de l'appel du Père, selon la logique du mystère pascal [...] Le Dieu caché est le Dieu de la Croix de Jésus, qui se révèle comme libérateur lorsque nous acceptons de mourir à nous-mêmes pour que les autres vivent<sup>59</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>57</sup> Paris, Le Centurion, 1975, 147 p.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 142.

Ce n'est finalement qu'à partir des années 80 que l'inculturation est étudiée d'une manière plus systématique et qu'elle entre dans le langage courant de la réflexion théologico-pastorale. De prime abord, il faut reconnaître, avec Jean-Paul II, que l'inculturation est un processus difficile, profond, global, exigeant et lent<sup>60</sup>. Par ailleurs, elle "concerne tous les domaines de la vie chrétienne"<sup>61</sup>, ne se limitant pas à l'évangélisation des non-chrétiens<sup>62</sup> ou à la spéculation intellectuelle des théologiens:

L'inculturation du christianisme est une tâche tâtonnante - et progressive qui ne peut être réservée aux seuls spécialistes, théologiens, moralistes, historiens. Elle s'accomplit dans le quotidien de l'existence au sein d'une communauté chrétienne. C'est dans les multiples échanges de la vie familiale et de la vie sociale que les chrétiens font la preuve qu'il est possible de concilier leur identité chrétienne et leur identité ethnique, culturelle, linguistique et nationale<sup>63</sup>.

## 2. Triple horizon théologique de l'inculturation

Pour mieux respecter le but de cette recherche, je voudrais mettre en relief un triple horizon théologique de l'inculturation. Il soulignera l'aspect passif de l'inculturation, celui que l'Église officielle a le plus tendance à oublier. Par là, je voudrais montrer que l'inculturation ne s'accomplit que dans une relation dialectique et dialogale d'enrichissement mutuel, c'est-à-dire dans "un processus dynamique de «don et d'accueil»"<sup>64</sup>, dans le climat évangélique de la vérité qui libère et dans l'appel réciproque à la conversion sous l'action de l'Esprit.

---

<sup>60</sup> JEAN-PAUL II. *La Mission du Christ Rédempteur*, 90.

<sup>61</sup> Karl MÜLLER. "La mission de l'Église...", 156.

<sup>62</sup> N. STANDAERT souligne la perspective de la conversion que l'Église-fille peut apporter à l'Église-mère: "C'est grâce à la manière dont une culture exprime et réalise le défi de l'Évangile que les autres cultures, déjà christianisées, peuvent se convertir à nouveau et renaître à une image plus pure du Christ". "L'histoire d'un néologisme...", 569.

<sup>63</sup> Claude GEFFRÉ. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 307.

<sup>64</sup> Emilio ALBERICH. "Le catéchisme universel...", 101.

## 2.1. "Un christianisme nu, cela n'existe pas"<sup>65</sup>

Abordons d'abord la dynamique de l'inculturation. Celle-ci surgit dans l'horizon théologico-pastoral comme la voie incontournable, risquée et tâtonnante, de la relation entre pluralité culturelle et catholicité de l'Église dans son existence historique<sup>66</sup>. "Si l'Église en effet est catholique, c'est-à-dire oecuménique et pluraliste, elle ne l'est que dans une diversité reconnue comme telle", disent Robert Agneau et Denis Pryn<sup>67</sup>. Le point de départ en est "qu'il n'y a jamais rencontre d'un christianisme «chimiquement pur» et d'une culture à l'état pur"<sup>68</sup>. La rencontre se fait toujours entre une figure historique concrète du christianisme et une culture donnée. S'engager dans une telle voie signifie assumer les exigences d'une véritable inculturation de l'Évangile. M. Meslin les explicite au sujet des rapports entre le christianisme et la modernité. Mais on peut les élargir à toute rencontre entre la foi et la culture, parce qu'elle sous-tend le principe fondamental de l'inculturation, c'est-à-dire la mise en oeuvre d'une relation dialectique et dialogale:

Ce concept suppose un double mouvement réciproque: il désigne à la fois l'effort et l'enrichissement que les diverses cultures humaines peuvent apporter à l'expression d'une foi religieuse spécifique, le message chrétien, mais aussi ce que le mystère même du christianisme apporte à chacune en ne s'identifiant à aucune<sup>69</sup>.

D'une façon descriptive et analytique, N. Standaert insiste sur les mêmes notes et signale que la richesse de l'inculturation

ne désigne pas seulement une création nouvelle, oeuvre d'une Église locale, mais entend que cette création contribue à l'enrichissement de l'Église universelle. Telle est à la fois la plus grande originalité de l'inculturation et son point de départ: reconnaître que nous ne connaissons pas encore le Christ dans sa plénitude [...] Plus les cultures expriment le Christ, plus il devient universel. La

<sup>65</sup> Johann Baptist METZ. "Unité et pluralité...", 90.

<sup>66</sup> J. SCHEUER. "L'inculturation. Présentation du thème", 257.

<sup>67</sup> *Un nouvel âge de la mission*, 125.

<sup>68</sup> Claude GEFFRÉ (Éd.). "Introduction", dans: *Théologie et choc des cultures*, 7-13, 8.

<sup>69</sup> Michel MESLIN. *L'expérience humaine du divin*, 258. IDEM. "Culture et modernité", 89-90. C. GEFFRÉ. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 22.

diversité concrétisée par l'inculturation manifeste la catholicité de l'Église<sup>70</sup>. En d'autres termes, l'inculturation va au-delà du "cœur des cultures" ou de leur évangélisation. Elle est, dit Paul Beauchamp, "un processus par lequel l'Évangile parvient à s'exprimer dans les termes d'une culture, c'est-à-dire pas seulement dans un langage mais dans la totalité d'une manière particulière d'être au monde"<sup>71</sup>.

René Jaouen, missionnaire au Nord-Cameroun, étudie l'inculturation à partir du vécu et, s'inspirant de la parabole de la graine qui pousse (Mc 4, 26-29), décrit l'inculturation de la sorte:

Au sens propre, [elle] est une interaction entre le terroir (la culture) et la semence (la Parole), qui aboutit à une réponse créatrice, inédite, non répétitive, et proprement inouïe pour le missionnaire, lorsqu'il se réveille de son sommeil. C'est un événement provoqué par lui, mais advenu hors de lui et sans lui: un mystère en présence duquel il est comme un serviteur inutile [...] En résumé, le missionnaire est là avant et après l'inculturation proprement dite; mais pendant qu'elle se fait, par définition il est en train de dormir<sup>72</sup>.

Dans un article plus récent, l'auteur souligne le caractère mystérieux de l'inculturation qui est

connu de Dieu seul, qui se passe lorsqu'un peuple accueille l'Évangile, le médite, y résiste, y adhère et se le redit à lui-même à partir de son propre langage et de sa propre culture. C'est l'achèvement dans ce peuple-là de ce qui manque au mystère de l'Incarnation. Et de cet achèvement naît une nouvelle Église particulière, distincte de l'Église particulière des missionnaires qui ont apporté l'Évangile<sup>73</sup>.

Il me semble que René Bureau, en se servant d'un autre tableau évangélique, traduit à merveille cette action mystérieuse de l'Esprit à l'oeuvre dans l'inculturation, lorsqu'il avoue cette conviction profonde:

la foi me dit que le Christ apporte à tout homme quelque chose d'irremplaçable; il «révèle» à chacun qui il est et à quoi il est destiné. «Comment cela peut-il se faire?» C'est aussi incompréhensible que la grossesse d'une vierge. «Je ne connais pas d'homme...», même le plus saint homme d'église qui puisse faire naître de la parole vivante du Christ chez un autre homme [...] C'est «l'esprit de Dieu qui nous couvre de son ombre», mais c'est la chair de l'humanité qui est

<sup>70</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 569.

<sup>71</sup> PAUL BEAUCHAMP. *Le récit, la lettre et le corps*, 139. Marcelo de C. AZEVEDO. "Inculturation", dans: René LATOURELLE & Rino FISICHELLA. *Dictionnaire de théologie fondamentale*, 612-624.

<sup>72</sup> René JAOUEN. "Les conditions d'une inculturation fiable...", 36.

<sup>73</sup> "Possibilités et limites de l'inculturation". *Kerygma* (1987, n° 21) 185-191, 188.

ainsi investie, ce sont des peuples divers qui sont ainsiensemencés<sup>74</sup>.

Maria João Rino se sert de l'analogie du mariage - rencontre amoureuse de deux êtres complémentaires - pour exprimer le mystère de la fécondité qu'est l'inculturation de l'Évangile: "Marier Évangile et culture, c'est saisir la richesse de tous deux et, comme dans l'union du mariage, créer un espace où l'homme et la femme manifestent leur fécondité sans la prédominance de l'un sur l'autre"<sup>75</sup>.

La perspective de l'inculturation, telle que celle proposée par René Jaouen et reprise par Achiel Peelman, a l'avantage de faire ressortir non seulement l'aspect pneumatologique et mystérieux de l'inculturation mais encore le rôle que chaque protagoniste y joue, en faisant déplacer l'accent de l'Église missionnaire et de ses agents vers l'Évangile, semence de Dieu en action.

D'un point de vue abstrait, l'Évangile surgit comme "le sujet et l'acteur principal", le protagoniste de l'inculturation. Il se donne "totalement à chaque culture, comme si chacune de ces cultures était unique"<sup>76</sup>. L'Église missionnaire ou l'agent évangéliste, bien qu'irremplaçables, ne jouent que le rôle d'agents secondaires:

L'Église n'est donc pas le sujet ni l'objet de l'inculturation: elle est, ici et aujourd'hui, le fruit naissant de la rencontre de l'Évangile avec une humanité particulière, sous la forme d'une Église locale qui est le lieu de sa réponse culturellement nouvelle à l'Évangile<sup>77</sup>.

L'inculturation a beau les présupposer, elle leur rappelle qu'ils n'en demeurent pas moins des auditeurs de la Parole:

Les authentiques proclameurs de la Parole sont aussi des infatigables auditeurs de la Parole, toujours prêts à accueillir dans un esprit d'action de grâce les réponses nouvelles des cultures qui se mettent à évoluer sous l'influence de l'Évangile<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> René BUREAU. "La venue du Christ au regard des civilisations", 174.

<sup>75</sup> "Inculturação de fé?": *Jornal da Madeira*, du 25 avril 1991, 21.

<sup>76</sup> R. JAOUEN. "Possibilités et limites de l'inculturation", 187. A. PEELMAN. *L'inculturation. L'Église et les cultures*. 119-120.

<sup>77</sup> R. JAOUEN. "Les conditions d'une inculturation fiable", 37.

<sup>78</sup> A. PEELMAN. *Op. cit.*, 122.

La culture à laquelle s'adresse l'Évangile a une physionomie propre, un caractère irréductible. C'est elle qui, en accueillant l'Évangile, se transforme, mais en même temps l'informe, l'interroge, peut-être, sur des aspects anti-évangéliques du message véhiculés par le proclameur, et contribue, à sa façon, à rendre plénier le visage historique du Christ. Enfin, "la mission est un mystère christologique et non la géo-politique d'une vieille Église qui veut étendre son influence en conquérant d'autres peuples"<sup>79</sup>.

D'un point de vue concret, aucun de ces trois éléments n'est cependant culturellement neutre. L'Évangile annoncé est une réalité déjà inculturée par l'agent qui le proclame; l'Église missionnaire ou son agent sont des êtres doublement inculturés, en tant que membres d'une culture donnée parfois dominante; et en tant que membres de l'Église, "ils ne sont jamais «culturellement vierges»"<sup>80</sup>. La foi qu'ils annoncent est une foi interprétée, une foi qui a été incarnée dans leur culture et dans leur propre vie de foi. Par conséquent, ils ne peuvent pas l'imposer telle quelle à autrui. Ils ne peuvent non plus se substituer à l'oeuvre de l'Esprit. C'est lui qui insuffle l'inculturation de l'Évangile<sup>81</sup>.

## 2.2. L'inculturation est-elle un alibi de l'ethnocentrisme?

La remarque de Jean-Marc Ela sur l'utilisation du terme d'inculturation comme un "immense alibi"<sup>82</sup> de la colonisation qui va bon train en Afrique et qui, de ce point de vue, rejoint le drame d'Amérique latine suggère un autre aspect de l'horizon théologique de l'inculturation:

L'Église d'Afrique ne peut se payer le luxe d'une complaisance tranquille à l'égard des régimes qui s'efforcent d'étouffer la liberté à des degrés divers. *Notre*

---

<sup>79</sup> R. JAUEN. "Possibilités et limites de l'inculturation", 191.

<sup>80</sup> R. JAUEN. "Les conditions d'une inculturation fiable", 34.

<sup>81</sup> JEAN-PAUL II. *La Mission du Christ Rédempteur*, 36-49.

<sup>82</sup> Jean-Marc ELA. "Identité propre d'une théologie africaine", 43. Voir L. MUSEKA. "Inculturation ou libération? Un malentendu théologique": *Panorama inter-Églises*, (1988), 45-58.

*relation à Dieu se vit dans un contexte où le pouvoir se divinise pour échapper à toute remise de question [...] Ce qui nous interroge désormais, c'est la pauvreté de masse autour des îlots d'opulence, une multitude opprimée face à une élite qui accapare le pouvoir et confisque le «développement» [...] Tout énoncé de la foi doit être examiné en référence à la mémoire d'un peuple qui porte sur son visage des traits d'une longue tradition de servitude dont les formes se renouvellent au long de l'histoire*<sup>83</sup>.

Leonardo Boff fait d'ailleurs une remarque semblable en ce qui touche l'évangélisation de l'Amérique latine. Il la présente sous forme de dilemme:

Le thème de l'«évangélisation des cultures», plus correctement traduit par «évangélisation et cultures», sert, dans certains milieux, de prétexte pour éviter la réalité qui a dominé la discussion théologique et pastorale de ces dernières années: celle des pauvres, opprimés et marginalisés [...] Que signifie donc, dans ce cadre, évangéliser les cultures? Ou bien l'Évangile favorise, à partir des opprimés et des marginalisés, la naissance d'un dynamisme culturel «libre», dispensateur de vie et de liberté, ou bien il devient, faute d'analyse, par ingénuité ou par intérêt caché, complice du maintien d'un *statu quo* inique<sup>84</sup>.

Dans une formule plus synthétique, Enrique Dussel affirme qu'évangéliser c'est avant tout "s'incarner parmi les pauvres d'une culture. Ce n'est pas se faire seulement homme - en abstrait - mais se faire pauvre parmi les hommes"<sup>85</sup>. Bien que J. B. Metz, pour sa part, écrive dans une optique européenne, où il perçoit une Église universelle dans le cadre d'une culture polycentrique, sa pensée rejoint les auteurs précédents au sujet des deux options préférentielles que l'Église doit développer:

elle doit avoir comme règle de conduite l'option pour les pauvres, d'une part, et l'option pour les autres dans leur différence, d'autre part; et ceci doit se concrétiser dans une culture politique de la liberté et de la justice sans partage, ainsi que dans une herméneutique du respect de l'Autre dans son altérité, l'Église gardant constamment présente à l'esprit la corrélation entre ces deux options préférentielles<sup>86</sup>.

Dans ses différentes études sur l'inculturation, Paulo Suess développe, de ce

---

<sup>83</sup> Jean-Marc ELA. *Ibid.*, 43, 45 et 47.

<sup>84</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 19 et 27.

<sup>85</sup> Texte portugais: "*Evangelizar não é tanto encarnar-se numa cultura quanto encarnar-se entre os pobres de uma cultura. Não é apenas fazer-se homem - em abstrato - mas fazer-se pobre entre os homens*". Enrique DUSSEL. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. III - Em torno de Puebla. 1977 - 1979*. São Paulo, Loyola, 1983, 503-704, 527.

<sup>86</sup> J. B. METZ. "Unité et pluralité...", 92-93.



point de vue, trois idées principales. D'abord, d'après lui, "l'inculturation est la décolonisation culturelle de l'action missionnaire. Elle est déjà une modalité de la libération"<sup>87</sup>. Ensuite, il établit entre l'inculturation et la libération un rapport de moyens et de fin tel que "le but de l'inculturation est la libération et le chemin de la libération est l'inculturation"<sup>88</sup>. Enfin, il fonde théologiquement ce lien sur l'analogie de la relation entre les mystères de l'incarnation et de la rédemption: "Ainsi que l'incarnation de Jésus est rédemptrice, ainsi l'inculturation - comme marche à la suite de Jésus - est libératrice"<sup>89</sup>.

### 2.3. L'inculturation en tant qu'incarnation et *kénose*

C'est devenu un lieu commun que d'affirmer que l'inculturation est incarnation. Ce type d'affirmation analogique se trouve et dans les discours du Magistère et dans ceux des théologiens. Le mystère de l'incarnation, référence fondatrice de l'inculturation de l'Évangile, illumine le processus herméneutique de l'inculturation, en rappelle les exigences et fonde le statut culturel de la foi.

D'abord, il faut faire une distinction d'ordre ontologique. Le mystère de l'incarnation est en même temps incarnation et inculturation. D'après Paul Beauchamp, l'incarnation, en tant qu'incarnation et mystère unique, "dit «Dieu homme» [...] «homme *comme tous les hommes*»", alors que l'incarnation, en tant qu'inculturation, "dit «Dieu *cet homme*» [...] «le Verbe divin *en cette société*»"<sup>90</sup>. Et Paul Beauchamp

---

<sup>87</sup> Texte portugais: "*A inculturação é a descolonização cultural da ação missionária. Ela já é uma modalidade da libertação*". Paulo SUESS. "Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres...", 669.

<sup>88</sup> Texte portugais: "*A meta da inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação*". Paulo SUESS. "Inculturação. Desafios - caminhos - metas...", 120. Cf. J. COMBLIN. "Sujeitos e horizontes novos", dans: Paulo SUESS (Dir.). *Queimada e sementeira. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1988, 268 p., 224-232, notamment 229-230. Peter RÖTTLANDER: "Le monde Un. Chance ou péril pour l'Église universelle?": *Conc(F)* (1989, n° 224) 117-128, 128.

<sup>89</sup> Texte portugais: "*Como a encarnação de Jesus é redentora, assim a inculturação - como seguimento de Jesus - é libertadora*". "Inculturação. Desafios - caminhos - metas...", 120.

<sup>90</sup> *Le récit, la lettre et le corps.*, 142.

conclut: "Parler ainsi, ce serait exprimer que le Verbe est devenu, également et en même temps, *comme tout homme et pas comme tout homme*, mais *seulement comme quelques-uns*"<sup>91</sup>.

Par ailleurs, N. Standaert rappelle que l'incarnation "évoque une relation entre une personne - celle du Christ - et une culture - la culture juive-araméenne" et elle souligne "l'aspect actif de cet événement". Alors que l'inculturation "suppose une relation entre une religion [...] et une culture déterminée"<sup>92</sup>. C'est-à-dire que le Christ n'est, avant sa naissance, enraciné dans aucune culture, alors que l'Évangile se présente toujours revêtu d'une culture.

Enfin, le rapport entre incarnation et inculturation s'opère à partir du côté passif de l'incarnation. C'est-à-dire que, parce qu'il accepte de se faire homme, le Verbe se laisse enculturer, emmailloter par la culture qui l'accueille<sup>93</sup>. De ce fait, "parce qu'elle a été intégrale et concrète, l'incarnation du Fils de Dieu a été une incarnation culturelle"<sup>94</sup>. Leonardo Boff traduit ce double mystère en recourant à l'analogie chalcédonienne de l'incarnation:

L'incarnation nous enseigne à considérer la transcendance à l'intérieur de l'immanence. Il en résulte une transparence de l'immanence et une historicité de la transcendance. La transparence unit l'une et l'autre sans détruire leur particularité, à la ressemblance des natures divine et humaine qui, en Jésus, sont toujours unies sans confusion ni séparation<sup>95</sup>.

En outre, l'incarnation et l'inculturation se régissent par la loi de la *kénose*. D'une part, dans l'incarnation, "Jésus ne se supprime pas comme absolu, comme Fils de Dieu, mais il endosse radicalement la condition humaine, historique et culturelle

<sup>91</sup> *Ibid.*, 143. Marcelo de C. AZEVEDO, "Inculturation", 615.

<sup>92</sup> "L'Histoire d'un néologisme...", 561.

<sup>93</sup> N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 561-562.

<sup>94</sup> CTI. "La foi et l'inculturation", 69.

<sup>95</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 108. Cf. Gilles LANGEVIN. "Incarnation et inculturation", 24.

jusqu'au jour de la pleine «exaltation» par sa Résurrection<sup>96</sup>. D'autre part, "l'inculturation, qui est le mystère de l'Incarnation vu sous l'aspect de la réalité des cultures, est donc le mystère de la kénose du Christ et par analogie (LG 8) de la kénose de l'Église missionnaire"<sup>97</sup>.

L'inculturation révèle à l'Église qu'elle contribue, certes, à l'épanouissement des cultures, mais en même temps qu'elle apprend, pour utiliser une expression du P. Arrupe, de l'homme et du monde à être davantage elle-même<sup>98</sup>. Plus l'Église s'incarne, plus elle devient particulière, indigène, inculturée, plus elle se vide et meurt, plus elle accomplit son universalité vivante. L'inculturation permet donc de «situer» adéquatement l'expression *plantatio Ecclesiae*. Il ne s'agirait plus de reproduire une expression de la foi ou de la transplanter telle quelle, mais de la faire mourir, comme une graine, pour que de nouvelles Églises particulières naissent: "«Ce qui nous a été donné du ciel» c'est la mission de l'Évangile, pas l'implantation de notre propre Église. Le missionnaire n'est pas le Christ, il est envoyé devant lui. L'Église du missionnaire n'est pas l'Église tout court"<sup>99</sup>.

Dans le contexte latino-américain, l'inculturation ne saurait, en aucun cas, mettre à l'écart cette incarnation *kénotique*, si elle veut vraiment suivre fidèlement le Jésus historique<sup>100</sup> et jouer le rôle de voie de la libération du pauvre et de l'autre ainsi que de leur religion. Autrement, elle tombera dans le piège de l'ethnocentrisme vécu dans le passé et ne cessera d'être une pierre d'achoppement de la *latino-américanisation* de l'Église. C'est ce que Paulo Suess affirme au sujet de l'évangélisation des Amérindiens:

---

<sup>96</sup> J. GRITTI. *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, 104.

<sup>97</sup> R. JAQUEN. "Possibilités et limites...", 191. IDEM. "Les conditions d'une inculturation fiable...", 38.

<sup>98</sup> Cité d'après N. STANDAERT. "L'histoire d'un néologisme...", 568, note 94.

<sup>99</sup> R. JAQUEN. "Possibilités et limites de l'inculturation", 190.

<sup>100</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 113. Cf. Jon SOBRINO. *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*. [Coigittatio Fidei, 140]. Paris, Cerf, 1986, 277 p., 62-74.

Tant que les peuples indigènes n'auront pas de place dans l'Église, non seulement comme «*pauvres*», mais aussi comme culturellement *autres*, les missionnaires continueront d'être des étrangers et ne se trouveront pas légitimés dans leur tâche évangélique. Aucune culture n'est si importante qu'elle ait reçu de Dieu le privilège exclusif de son incarnation. Aucune culture n'est non plus si insignifiante que Dieu n'ait pas voulu se faire pleinement chair en elle. Au contraire. «Ce qui dans le monde est vil et méprisé, ce qui n'est pas, Dieu l'a choisi pour réduire à rien ce qui est» (1Cor.,1,28)<sup>101</sup>.

En somme, le triple horizon théologique d'une véritable inculturation - dialectique et dialogal, libérateur et *kénotique* - établit les fondements de la réflexion théologico-pastorale sur la religion du peuple en Amérique latine:

Dans les mains de l'Église, l'inculturation est un instrument qui permet de vivre la proximité socio-culturelle en analogie avec l'incarnation de Jésus de Nazareth; un instrument qui permet une présence respectueuse face à l'altérité, critique face au péché et solidaire face à la souffrance<sup>102</sup>.

### 3. Répercussions de l'inculturation sur la religion du peuple

L'inculturation - oeuvre de l'Esprit de Dieu - couvre de son ombre l'Église missionnaire et l'interpelle sur sa conduite par rapport à *l'autre*: le peuple, pauvre et opprimé, l'Indien, le Noir (l'Afro-américain et l'Afro-brésilien), le Métis, la femme, la «Tierce Église», les ministères, le pluralisme théologique, la théologie de la libération, etc. Qui, à l'intérieur de l'Église, pourrait s'arroger le titre de propriétaire de l'inculturation sans commettre un péché contre l'Esprit? Qui aurait l'autorité d'empêcher l'inculturation d'agir ou bien de l'empêcher de se manifester sous des visages «autres» que ceux du «même»? Serait-ce qu'il faudrait avoir moins de respect

<sup>101</sup> Texte portugais: "Enquanto os povos indígenas não couberem na Igreja, não apenas como «pobres» mas como culturalmente outros, os missionários continuarão estrangeiros em terras alheias e com uma questionável legitimação evangélica. Nenhuma cultura é tão importante que tenha recebido de Deus o privilégio exclusivo de sua encarnação. Nenhuma cultura é tão insignificante que Deus não queira se fazer carne plenamente nela. Pelo contrário. «O que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é" (1Cor 1, 28). Paulo SUESS. "Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à questão indígena": *REB* (mars 1987, nº 185) 16-45, 45. Marcelo de C. AZEVEDO. "Inculturation", 621.

<sup>102</sup> Texte portugais: "Na mão desta Igreja, a inculturação é um instrumento que permite viver a proximidade sócio-cultural em analogia com a encarnação de Jesus de Nazaré; um instrumento que permite uma presença respeitosa em face da alteridade, crítica frente ao pecado e solidária no sofrimento". Paulo SUESS. "Inculturação. Desafios - caminhos - metas...", 126.

pour la gestation et la naissance de la foi ou de l'Évangile dans le sol d'une culture que pour celles d'un enfant dans le sein de la mère? N'est-ce pas, dans les deux cas, la vie, dont Dieu et son Esprit sont les auteurs, qui est en jeu? Si l'Église officielle défend, d'une façon quasi absolue, le droit du fœtus à la vie, de quel droit se permettrait-elle d'interférer dans la gestation et dans la naissance de l'Évangile dans le sein d'une culture au nom d'une expression monoculturelle et donc imparfaite voire a-catholique, de la foi?

Or, c'est dans cet horizon que se pose le problème de la religion du peuple. Celle-ci se situe au niveau de la pluralité théologico-pastorale de l'Église dans sa vie *ad intra*. Elle prouve que la richesse de la vie de Dieu qui insuffle sa vie dans celle de l'Église ne saurait se limiter à la seule variante officielle de celle-ci. Plus la vie se manifeste différemment, plus elle témoigne de l'épanouissement de l'amour. Prétendre étouffer la vie et l'amour parce qu'ils risquent d'être détournés par des gens qui ne les saisissent pas *comme il faut*, ce serait oublier l'appel évangélique de Jésus à chaque chrétien, à chaque communauté ecclésiale et à chaque église particulière: *convertissez-vous et suivez-moi*.

La loi de la vie et de l'amour se fonde sur la croissance, la maturation, la perfectibilité jusqu'au dernier souffle. Rien n'est acquis une fois pour toutes, fût-ce la foi! Celle-ci se bâtit dans le temps de la patience de l'Esprit selon les capacités de chaque être et de chaque peuple ou groupe dans leur cheminement de solidarité, de communion, de conversion et de respect pour *l'autre* et pour son idiosyncrasie. Si l'inculturation *ad intra* lance le défi du vrai pluralisme chrétien, théologico-pastoral, l'inculturation *ad extra* met à l'épreuve la vraie nature de la catholicité de l'Église, c'est-à-dire de celle qui se tourne principalement vers sa qualité et non vers sa quantité. Ou, comme le dit Thomas Groome, "l'inculturation chrétienne doit encourager le particulier en tant que concrétisation de l'universel, promouvoir la diversité comme seul mode humain adapté de l'unité"<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> "L'inculturation. Comment procéder dans un cadre pastoral": *Conc(F)* (1994, n° 251) 143-158, 155.

L'histoire de l'Amérique latine parle de «heurts» culturels, de violence entre celui qui possède Dieu et qui agit en son nom et celui qui, dit-on, ne le possède point, de la guerre sainte des croisés et des conquistadores contre les «païens», "ces hommes innombrables assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort", disait encore au début de ce siècle Benoît XV, en déplorant leur sort lamentable<sup>104</sup>.

Si de tels heurts prétendaient «tuer» l'altérité dans son âme (Mt 10, 28) en la mettant sous le signe du sang, de la domination, de la dépossession et de l'anéantissement de l'éthos culturel, ils n'ont fait qu'engendrer une descendance stigmatisée par le refus et la résistance, par la mémoire des ancêtres, par le ressentiment et par l'utopie d'une libération, bref par une soumission seulement apparente. De tels heurts qui ont accompagné l'annonce compulsive de l'Évangile laisseraient-ils l'Esprit sans possibilité d'espace d'action? Lorsque, dans l'histoire coloniale d'un peuple, la croix s'est servie de l'épée pour accomplir l'oeuvre de l'évangélisation, en éliminant des païens, en démolissant leurs temples, en détruisant leurs cultures ou en déstructurant des groupes sociaux d'esclaves, est-elle parvenue à tuer la semence de Dieu dans le coeur de ces gens? Devrait-on appliquer ici le proverbe selon lequel *Dieu écrit droit avec des lignes courbes*? C'est bien dans ce contexte d'anti-inculturation que le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* s'inscrit.

Ainsi que le processus de la gestation d'un foetus s'accomplit dans la naissance de l'enfant, ainsi le processus de l'inculturation de l'Évangile déclenche le processus du syncrétisme religieux "entendu comme une condition historique de la genèse de tout mouvement socio-religieux"<sup>105</sup>. Le vrai syncrétisme non seulement traduirait, d'une manière concrète, l'originalité, la richesse et la correction que chaque culture apporte, dans son irréductibilité, à la fausse catholicité d'une seule expression culturelle de l'Église, mais encore il se présenterait comme le fruit naturel et la conséquence la plus

---

<sup>104</sup> "Maximus Illud", du 30 novembre 1919, dans: BENOÎT XV. *Actes de Benoît XV. Encycliques, motu proprio, brefs, allocutions, actes de dicastères, etc...* Tome II (1919 - Septembre 1920). Paris, Maison de la bonne presse, 1926, 292 p., 81-107, 84.

<sup>105</sup> Texte portugais: "*Sincretismo entendido como uma condição histórica da genese de qualquer movimento socio-religioso*". Paula SUESS. "Inculturação. Desafios - caminhos - metas", 104.

logique de l'accomplissement de l'inculturation, comme on le verra dans les pages qui suivent.

## CHAPITRE IV

### LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX

La religiosité populaire apparaît justement comme un ample et colossal exemple de syncrétisation non négative entre l'évangélisation des peuples et leurs cultures propres, leurs créations propres, héritages, legs préchrétiens<sup>1</sup>.

S'il est un terme qui passionne et divise la théologie, c'est bien celui de syncrétisme. L'histoire de la pensée chrétienne le présente surtout comme un épouvantail<sup>2</sup>. Une telle passion, à connotation apologétique et ethnocentrique, contribue au manque d'objectivité dans l'analyse de la notion de syncrétisme et lui fait perdre son caractère scientifique.

Toutefois, une compréhension du syncrétisme s'avère nécessaire pour notre recherche. Le rite populaire du lavage du *Senhor do Bonfim* ne trouve sa signification globale qu'à l'intérieur du phénomène du syncrétisme, entendu dans un sens noble. C'est ce que je tenterai de faire en présentant d'abord un état de la question à son sujet, étudiant ensuite le développement historique du terme dans la théologie jusqu'à la conception qui en fait l'aboutissement d'une véritable inculturation de l'Évangile et le «situant», enfin, dans le contexte de la théologie latino-américaine de la libération.

---

<sup>1</sup> Lufs MALDONADO. "Religiosité populaire. Dimensions, niveaux, types": *Conc(F)* (1986, n° 206) 13-22, 14.

<sup>2</sup> Rappelons que, depuis le XIXe siècle, l'historien de l'antiquité chrétienne, Freidrich Heiler, définissait déjà le catholicisme comme "un syncrétisme grandiose et infiniment complexe" ou comme "une religion populaire avec des racines profondes dans l'âme du peuple". Cité dans E. HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550 - 1800*. Petrópolis, Vozes, [1974], 1991<sup>3</sup>, 140 p., 27. Cf. Leonardo BOFF. *Église: charisme et pouvoir*. Paris, Lieu Commun, 1985, 288 p., 167.



## 1. État de la question

J'ai déjà laissé sous-entendre que le processus de l'inculturation de l'Évangile déclenchait le processus du syncrétisme comme son accomplissement. En effet, si, en négatif, les théologiens s'accordent pour affirmer qu'il n'y a pas de christianisme chimiquement pur, cela ne signifie-t-il pas, en positif, que le syncrétisme traverse toute forme historique de christianisme? Au contraire, ne serait-ce pas plutôt l'existence du non-syncrétisme qui pourrait constituer un problème? Le syncrétisme laisse donc supposer que l'expression de la foi d'un peuple jaillit de la totalité de sa vie parce qu'elle se révèle à travers un langage incarné. J'avancerais même que le modèle parachevé du syncrétisme, décrit par saint Paul, est Jésus lui-même:

Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ: lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, par son aspect, il était reconnu comme un homme<sup>3</sup>.

L'auteur de la lettre aux Hébreux ajoute une précision: "mais sans pécher"<sup>4</sup>. Par ailleurs, en définissant le statut ontologique de Jésus Christ et, par le fait même, la quintessence de la foi chrétienne, le concile de Chalcédoine (451) ne fait qu'entériner le principe et les lois du vrai syncrétisme:

*Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum<sup>5</sup>.*

Ainsi que la loi de l'incarnation se fait "sans confusion ni changement, sans division ni séparation", ainsi se fondent les lois du processus du syncrétisme. Ainsi que

---

<sup>3</sup> Ph 2, 5-7.

<sup>4</sup> 4, 15.

<sup>5</sup> Henricus DENZINGER. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelone, Herder, 1967, 954 p., 108. Traduction française: "un seul et même Fils Seigneur Jésus Christ, en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation. La différence des deux natures n'est nullement supprimée par l'union, mais au contraire les propriétés de chaque nature restent sauvées et se rencontrent en une seule personne ou hypostase, non pas un (Fils) partagé et divisé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique Dieu, Verbe, Seigneur, Jésus Christ". D'après B. J. HILBERATH & Th. SCHNEIDER. "Jésus Christ/Christologie. B. Systématique", dans: Peter EICHER. *Dictionnaire de Théologie...*, 320-327, 326.

le Verbe de Dieu s'est vraiment inculturé et syncrétisé chez un homme juif appelé Jésus, ainsi l'Église est-elle appelée à prendre le visage humain de chaque peuple ou communauté où elle s'incarne<sup>6</sup>.

Un tel point de vue va à l'encontre des préjugés et des jugements de valeur négatifs attribués au concept «syncrétisme». En effet, la plupart du temps, l'image première du syncrétisme est celle d'amalgame, de confusion, de mélange indiscriminé, "d'absence totale de discernement spirituel"<sup>7</sup> et de "dissolvant énergétique de la croyance catholique"<sup>8</sup>. D'une part, cette charge idéologique négative part du présumé ecclésiologique qu'il existe un christianisme pur, méta-historique, supérieur aux autres confessions religieuses et par rapport auquel celles-ci peuvent être jugées. D'autre part, elle restreint le syncrétisme aux espaces géographiques et culturels autres que ceux de l'Occident chrétien et, de ce fait, perd toute consistance objective, parce qu'elle ne tient pas compte des syncrétismes endogènes. Or, ceux-ci existent et constituent le fruit naturel des acculturations internes successives. Quelques-unes, d'ailleurs, malheureusement avortées, ont déclenché des divisions irréparables dans le tissu tout d'une pièce de l'Église. Dans les deux cas, nous sommes devant des variantes de l'ethnocentrisme ecclésiologique<sup>9</sup>.

La société occidentale contemporaine est l'héritière du double legs gréco-romain et judéo-chrétien. L'un et l'autre l'identifient culturellement et religieusement. L'alliance entre eux a même été tellement étroite qu'elle a donné naissance à une modalité spécifique d'insertion «sociétale» de l'Église appelée «chrétienté». Cependant, ce qui a, au cours de l'histoire, été le produit d'un long processus syncrétique soutenu stratégiquement par ses protagonistes, s'est transformé en une forme «pure», en un prototype du catholicisme, devenu la norme à laquelle toutes les autres formes

---

<sup>6</sup> Jn 1, 14.

<sup>7</sup> H. A. Visser't HOOFT. *L'Église face au syncrétisme. La tentation du mélange religieux*. Genève, Éd. Labor et Fides, 1963, 172 p., 17.

<sup>8</sup> A. d'ALÈS. "Syncrétisme", dans: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Tome IV, Paris, Gabriel Beauchesne, 1928, 1983 cols., 1582-1583, 1583.

<sup>9</sup> Dario SABBATUCCI. "Syncrétisme", dans: *Encyclopaedia Universalis*, France, 1989, 980-982.

historiques allaient, par la suite, devoir se réduire et se soumettre par la conversion<sup>10</sup>. Le catholicisme est devenu non seulement une religion supérieure mais encore la seule et vraie religion.

Si je ne m'en tiens qu'à trois documents de l'Église officielle - le décret *Ad Gentes*, de Vatican II, et les Documents de Puebla et de Saint-Domingue - je remarque qu'ils se situent en droite ligne avec ce que je viens d'affirmer. Ainsi, la seule fois, que Vatican II emploie le terme «synchrétisme», c'est pour affirmer qu'il faut repousser "toute apparence de synchrétisme et de faux particularisme"<sup>11</sup>. Les Documents de Puebla et de Saint-Domingue ne vont pas plus loin. Le premier se réfère trois fois au synchrétisme religieux et, chaque fois, il le fait comme s'il était devant un péril ou une menace à exorciser<sup>12</sup>. Saint-Domingue en parle à deux reprises et le fait en empruntant les sentiers classiques<sup>13</sup>. Pourtant, lorsqu'il s'agit de définir le catholicisme du peuple latino-américain, le Document de Puebla, par exemple, ne saurait être plus élogieux et optimiste. Il y a là comme une sorte de double discours. L'un, à usage intérieur, pour la consommation des communautés chrétiennes, se fait sévère et tranchant; l'autre, pour usage externe, se montre plein de bonté et de magnanimité à l'égard du catholicisme du peuple latino-américain<sup>14</sup>.

Or, c'est du point de vue du synchrétisme que le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* soulève le plus de questions et de tensions. C'est-à-dire qu'il y aurait, dans

<sup>10</sup> Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 40-41 et 58-59, note 11.

<sup>11</sup> AG 22.

<sup>12</sup> DP 342: "Il est vrai que la foi des peuples de nos pays [...] ne fait pas toujours preuve de maturité et qu'elle se trouve sous la menace [...] des synchrétismes importés". DP 453: "[...] la religion populaire fait montre, dans certains cas, de signes d'épuisement et de déviation: des substituts aberrants apparaissent ainsi que des synchrétismes rétrogrades". DP 914: "Cette piété populaire présente aussi des aspects négatifs: [...] synchrétisme religieux."

<sup>13</sup> SD 138: "Pour intensifier le dialogue interreligieux, nous considérons comme important: [...] de trouver des occasions de dialogue avec les religions afro-américaines et les religions des peuples indigènes [...] pour leur offrir l'annonce intégrale de l'Évangile et éviter toute forme de synchrétisme religieux". SD 147: "Il s'agit de phénomènes socioculturels [les nouveaux mouvements religieux et mouvements religieux libres] suscités, en Amérique latine, [...] qui parviennent à exprimer à leur identité et leurs aspirations humaines, à travers des formes religieuses généralement synchrétiques". SD 230: "La foi, en s'incarnant dans ces cultures, doit rectifier leurs erreurs, et éviter des synchrétismes."

<sup>14</sup> Cf. DP 409 et 412.

cette pratique religieuse, des croyances et des rites qui ne se rattacheraient pas à la foi chrétienne et qui ne seraient que des «survivances païennes», et donc autant de risques pour la pureté de la foi. Mais la foi serait-elle si dichotomique et manichéenne? Ne serait-elle pas, au contraire, une démarche patiente de dialogue et de conversion continus, de fraternité et de filiation où chaque croyant et chaque communauté seraient respectés? L'imposition d'un même rythme et d'un même langage ne mènerait-elle pas tout droit à l'ethnocentrisme ecclésiologique et à la mort de l'oeuvre de l'Esprit en l'Église? Le syncrétisme dont est accusé le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* ne serait-il pas la conséquence, à l'origine, de l'herméneutique d'un pouvoir quasi absolu dont jouissaient les autorités temporelle et spirituelle et qui, en déstructurant culturellement et religieusement le Noir, auraient provoqué chez lui une réaction active de résistance basée sur sa mémoire culturelle collective?

Par ailleurs, comment pourrait-on expliquer que ce syncrétisme négatif, mélange d'éléments apparemment hétérogènes et contradictoires, puisse survivre au long des siècles? Pourquoi ne serait-il pas l'«apprivoisement» de l'irruption du neuf dans le monde traditionnel? Pourquoi ne serait-il pas le creuset d'une nouvelle naissance et d'un nouveau visage de la foi et de la catholicité de l'Église? Au service du Règne sans s'identifier à lui, l'Église ne peut pas confiner celui-ci à l'intérieur de ses frontières historiques. Elle ne peut pas non plus le codifier dans une doctrine, aussi dogmatique soit-elle. Le Règne est Esprit et Vie; l'Église en est la servante inutile.

## 2. Évolution sémantique du terme *syncrétisme*

Pendant plusieurs siècles a prédominé, dans la compréhension du concept de «syncrétisme», une connotation péjorative plurivoque<sup>15</sup>. "Peu de termes ont passé par des avatars plus bizarres que le «syncrétisme»"<sup>16</sup>. Les signes d'une perspective positive

<sup>15</sup> Cf. Leonardo BOFF. *Église: charisme et pouvoir*, 162-166.

<sup>16</sup> Stig WIKANDER. "Les «-ismes» dans la terminologie historico-religieuse", dans: BIBLIOTHÈQUE DES CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*. Paris, PUF, 1973, 187 p., 9-14, 12. Pierre LÉVÊQUE. "Essai

vis-à-vis du syncrétisme commencent à s'esquisser avec plus de précision grâce aux études comparées des religions.

D'origine un peu nébuleuse, le terme de «syncrétisme» (συγκρητισμός) serait dû à Plutarque (v 50 - v 125 p.C.) qui l'utilise, une seule fois, dans son ouvrage *De fraterno amore*, pour se référer aux Crétois qui, oubliant leurs luttes intestines, formaient une union sacrée pour combattre l'ennemi commun de l'extérieur et pour s'en défendre<sup>17</sup>. Le terme traverse quinze siècles sans histoire, jusqu'au moment où Érasme l'emploie dans une lettre à Melanchthon (1519) et où il exprime la nécessité de l'union entre les humanistes, s'ils veulent survivre aux réformistes et aux catholiques rigoristes<sup>18</sup>. C'est à partir de là que le terme syncrétisme est introduit dans le contexte des polémiques philosophiques et théologiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. En perdant sa signification première, il acquiert une connotation péjorative "qui colore son champ sémantique encore aujourd'hui"<sup>19</sup> dans le sens d'un mixage et "d'un mélange d'éléments hétérogènes d'une manière qui est préjudiciable à chacun d'eux", affirme le théologien luthérien Karl Dannhauer<sup>20</sup>.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les exégètes et théologiens allemands de l'école de Rudolf Bultmann, préoccupés de démythiser la Parole de Dieu, de redécouvrir le vrai Christ de la foi et de présenter un christianisme purifié, répudient toute forme historique de syncrétisme chrétien. Face à cette attitude, le christianisme revendique

---

de typologie des syncrétismes", dans: BIBLIOTHÈQUE DES CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine...*, 179-187, 179. ALAIN BABADZAN. *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*. Bondy (France), ORSTOM (Office de la Recherche scientifique et technique outre-mer), 1982, 313 p., 276.

<sup>17</sup> André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1087-1088.

<sup>18</sup> Louis DEBARGE. "Le syncrétisme religieux": *Esprit & Vie. L'ami du clergé* (22 novembre 1990, n° 47) 635-639, 635. René NOUAILHAT. "Remarques méthodologiques à propos de la question de «l'hellénisation du christianisme»", dans: Françoise DUNAND & Pierre LÉVÊQUE (Dir.). *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*. Leiden (Netherlands), E. J. Brill, 1975, 234 p., 212-234, 215. André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 2, Paris, Quadrige / PUF, 1992<sup>2</sup>, 1323 p., 1087-1088. Dario SABBATUCCI. "Syncrétisme", 981.

<sup>19</sup> René NOUAILHAT. "Remarques méthodologiques...", 214.

<sup>20</sup> Cité dans Michel MESLIN. *Expérience humaine...*, 245.

naturellement le statut d'anti-synchrétiste. C'est, par ailleurs, avec cette connotation négative ou indifférenciée que l'emploi du concept «synchrétisme» s'élargit, analogiquement, à d'autres domaines du savoir. Par exemple, la grammaire l'emprunte pour désigner une forme linguistique ou une désinence qui accumule plusieurs fonctions<sup>21</sup>. La psychologie de l'enfance s'en sert pour signifier "l'appréhension globale et indifférenciée qui précède la perception et la pensée par objets nettement distincts les uns des autres"<sup>22</sup>. La philosophie le définit comme un tout confus, d'origine disparate tout en le distinguant de l'éclectisme<sup>23</sup>. Plus récemment, cependant, la tendance est d'opposer le synchrétisme à la dialectique, car celle-ci accentue les oppositions, alors que le synchrétisme les minimiserait ou les escamoterait<sup>24</sup>.

## 2.1. Le synchrétisme dans la théologie apologétique du XXe siècle

La notion classique de synchrétisme prend un grand essor avec les théologiens apologistes du début du XXe siècle. Ceux-ci veulent s'en tenir à la notion stricte de synchrétisme conçu comme en opposition radicale avec un christianisme pur, mais ces auteurs arriveront de moins en moins à pouvoir fermer les yeux sur certaines évidences à caractère liturgique ou historique. Retenons trois exemples.

### Premier exemple

En dépit de sa brièveté, l'article sur le synchrétisme du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*<sup>25</sup> est péremptoire et dogmatique. Il en ressort d'emblée que "le mot

---

<sup>21</sup> "Sincretismo", dans: ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, S. Paulo, Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1976, p. 1603.

<sup>22</sup> "Synchrétisme", dans: Paul ROBERT. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. VI, Paris, Société du Nouveau Littre, 1969, p. 887. Voir Louis MOLET. "Synchrétisme", dans: P. POUPARD. *Dictionnaire des Religions...*, 1644.

<sup>23</sup> André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. II., 1087-1088.

<sup>24</sup> Louis DEBARGE. "Le synchrétisme religieux", 635.

<sup>25</sup> A. d'ALÈS. "Synchrétisme", 1582-1583.

synchrétisme évoque immédiatement l'idée de mélange<sup>26</sup>. Or, cette idée répugne à la pureté de la foi chrétienne, méta-historique, et à celle de son culte original. Davantage une tendance naturaliste qu'un système, le synchrétisme présente "l'unique vraie religion, révélée de Dieu, comme un simple résidu de diverses religions historiques"<sup>27</sup>. Cet absolutisme reconnaît, à contre-cœur, la possibilité de l'existence historique d'un synchrétisme liturgique:

Accidentellement, il [le synchrétisme liturgique] pourra rencontrer certaines vérités de détail; car si l'on met à part le sacrifice de la Nouvelle Loi, institué par Jésus-Christ, et les Sacrements, pareillement institués par lui, la liturgie de l'Église est le produit d'une élaboration séculaire; elle a pu s'inspirer soit du rituel mosaïque, soit de coutumes universelles, et parfois démarquer certaines formes extérieures du culte qu'elle devait faire oublier. Mais il va sans dire que de tels faits durent être rares et que, pour avoir le droit d'y croire, il faut les avoir démontrés. Loin de montrer aucun empressement à s'enrichir de dépouilles étrangères, l'Église ne cessa de veiller, avec un soin jaloux, sur la pureté de son culte original<sup>28</sup>.

### Deuxième exemple

En 1963, Visser't Hooft, secrétaire du conseil oecuménique des Églises, publie son ouvrage *L'Église face au synchrétisme. La tentation du mélange religieux*. La position de fond de l'auteur reste identique à celle des apologistes du début du siècle:

Dans son essence, le synchrétisme est une protestation contre l'unicité de la révélation historique [...] Le synchrétisme finit toujours par déboucher dans un certain gnosticisme, tantôt rationaliste, tantôt mystique ou ésotérique. [...] Le synchrétisme exclut en fait tout système basé sur une révélation personnelle de Dieu<sup>29</sup>.

En conséquence, l'irréductibilité entre le christianisme et le synchrétisme ne saurait être plus foncière:

Si l'on s'en tient à l'affirmation centrale de la foi chrétienne, à savoir que la parole a été faite chair, le synchrétisme n'apparaît plus comme un allié du christianisme, mais comme son plus dangereux adversaire et cela de par sa nature même<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1582.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1583.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 61-62.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 99 et 11.

Cependant, la radicalité de l'auteur se révèle moins extrémiste que celle d'A. d'Alès dans la mesure où il fait état, dans un effort d'objectivité, d'autres notions plus larges de syncrétisme pour, ensuite, les contester et les exclure<sup>31</sup>. Avec le développement de l'anthropologie culturelle, les écoles de missiologie se rendent plus attentives au phénomène de l'«acculturation» et soulèvent des questions concernant l'adaptation, l'accommodement et l'assimilation de l'Évangile au sein des cultures qu'elles évangélisent. L'auteur ne peut pas ne pas y être sensible. Malgré tout, l'auteur développe la thèse à partir de ce qu'il appelle le syncrétisme authentique, c'est-à-dire le syncrétisme strict. Pour ce syncrétisme,

la révélation historique n'a pas été un phénomène unique, il existe de nombreux chemins qui conduisent à la divinité, toutes les formulations de vérités ou d'expériences religieuses sont, de par leur nature même, inadéquates à cette vérité; enfin, toujours selon l'optique du syncrétisme authentique, il convient d'harmoniser au mieux tous les concepts religieux pour aboutir à une religion universelle qui soit utile aux hommes<sup>32</sup>.

Mais le souffle de l'esprit oecuménique ne laisse pas indifférent l'auteur qui s'ouvre au dialogue religieux en tant que facteur d'enrichissement mutuel pour les parties qui y sont engagées:

Les présuppositions d'un authentique dialogue ne résident pas dans un accord préalable des partenaires qui décideraient de relativiser leurs propres convictions, mais dans une mutuelle acceptation de l'autre considéré comme une personne. La condition première d'une relation personnelle authentique n'est pas que l'autre soit d'accord avec moi, ni moi avec lui, et pas davantage que nous soyons tous les deux prêts à entrer dans la voie du compromis, mais que je me tourne vers l'autre en étant décidé à l'écouter et à le comprendre pour que notre dialogue aboutisse à un enrichissement mutuel<sup>33</sup>.

Malheureusement, cette perspective, qui semble être une invitation à un dépassement supérieur des divisions et préjugés, reste à explorer dans toute sa richesse spirituelle et oecuménique. L'auteur reconnaît bien qu'il y a eu hellénisation des origines chrétiennes mais il ne développe pas de réflexion sur les conséquences qui en découlent:

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 11-12 et 166.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 158.



Il nous faut oser reconnaître que l'Évangile avait été revêtu d'un vêtement occidental qui était étranger à sa propre origine comme à celle des populations au sein desquelles il était proclamé. Il est évident que cela ne pourra se faire en un jour. Il est tout aussi évident qu'une telle entreprise n'est pas sans présenter de réels dangers<sup>34</sup>.

Quoi qu'il en soit, ce qui paraît évident c'est le malaise que l'on éprouve face à cette tentative de démontrer la «pureté» d'une foi que l'étude comparée des religions, appuyée sur l'histoire, conteste. La volonté d'objectivité de la part de l'auteur ne parvient pas à l'emporter sur son esprit apologétique.

### Troisième exemple

En 1967, Mgr Gustave Thils publie *Synchrétisme ou Catholicité?*<sup>35</sup>. De prime abord, je dirais que l'auteur est à la charnière de deux époques: celle qui est explorée par les apologistes et V. Hooft et celle que Vatican II vient d'ouvrir. Mgr. Thils relit V. Hooft et en profite pour mettre en garde ses lecteurs contre une nouvelle forme sournoise de syncrétisme - le *néo-synchrétisme* - qui risque de s'installer dans l'Église<sup>36</sup>.

Par le biais de la «catholicité» - "diversité dans l'unité"<sup>37</sup> - telle que l'envisage Vatican II, G. Thils part de la notion stricte de syncrétisme religieux, énoncée par V. Hooft, "parce qu'elle offre l'occasion de s'engager sur des aspects essentiels au «mélange» qu'elle évoque"<sup>38</sup>. Et d'y mettre un bémol un peu plus loin: "même si elle semble être trop brève et, de ce fait, susceptible de créer des malentendus"<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>35</sup> Tournai (Belgique), Casterman, 195 p.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 65.

En tant que mystère d'identité et de diversité essentielles<sup>40</sup>, la catholicité élargit le champ théologique, mais, en même temps, elle risque d'ouvrir la porte à de nouvelles formes de syncrétisme notamment si la diversité n'est pas cimentée par "l'identité essentielle de l'Esprit, de la foi et de la structure ecclésiale fondamentale"<sup>41</sup>. C'est que la diversité constitue le terrain le plus propice au dialogue religieux<sup>42</sup>, facteur "de renouvellements divers, avec les dangers inhérents à tout renouvellement et notamment [...] le danger d'un néo-syncrétisme"<sup>43</sup>. En somme, Mgr Thils reste attaché à la position de fond de Visser't Hooft. Il la *catholicise*, en essayant de montrer que les nouvelles perspectives de la catholicité ouvertes par Vatican II sont toutefois à double tranchant: d'une part, elles la conduisent à une diversité essentielle et saine, d'autre part, elles risquent de faire éclater son identité et de faire surgir un néo-syncrétisme. L'auteur a beau sembler introduire du vin nouveau dans une vieille outre (Mt 9, 17), il n'a fait qu'agrandir la fissure du dogmatisme apologétique.

## 2.2. Les acquis de l'étude comparée des religions

Au début des années 70, se tinrent, en France (Strasbourg et Besançon), deux colloques sur le syncrétisme religieux dans les religions de l'antiquité<sup>44</sup>. Bien que le thème y ait été subordonné aux religions de l'antiquité, un certain nombre de réflexions qui y furent exprimées peuvent éclairer notre propos. Les approches élaborées lors de ces colloques ne s'apparentent plus à l'esprit apologétique des théologiens. Au contraire, elles font ressortir d'emblée la complexité déroutante,

<sup>40</sup> *Ibid.*, 9, 82, 89, etc.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>44</sup> A) BIBLIOTHÈQUE DES CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*. Paris, PUF, 1973, 187 p.  
B) Françoise DUNAND & Pierre LÉVÊQUE (Dir.). *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon (22 - 23 octobre 1973)*. Leiden, E. J. Brill, 1975, 234 p.

comme le dit Pierre Lévêque<sup>45</sup>, du phénomène du syncrétisme. Celui-ci dépasse, de loin, le simple mélange ou le pur hybridisme, et surgit comme le processus dialectique et pluriel d'une interaction socio-politique et historico-culturelle, complexe et contradictoire<sup>46</sup>. Ces colloques ont donc le mérite hors pair d'étudier les syncrétismes à froid. Dégageons quelques éléments des différentes analyses qui nous intéressent.

Dans son article, R. Nouailhat fait une remarque méthodologique d'importance fondamentale. L'auteur distingue le processus syncrétique de la catégorie qui le désigne. Si le premier se présente d'une façon multiforme et difficile à saisir, la deuxième doit revêtir la clarté afin de pouvoir "indiquer une attitude, ou bien désigner le jeu d'interprétations de diverses métaphysiques ou religions en présence, et la combinatoire de plusieurs de leurs éléments"<sup>47</sup>. Ceci, poursuit l'auteur, afin "d'affiner une typologie et de repérer les éléments relativement stables des processus considérés"<sup>48</sup>.

Par ailleurs, pour tous ces auteurs, le syncrétisme surgit dans le cadre de l'acculturation, c'est-à-dire d'"une modification, le plus souvent enrichissante, d'une religion par contact avec une autre, un infléchissement dans la courbe de son évolution propre par suite d'un apport extérieur"<sup>49</sup>. Pour Ileana Colombo, "le syncrétisme est le ressort même de la transformation culturelle dans une perspective historique dynamique"<sup>50</sup>. Voilà pourquoi, au dire de ce même auteur, "l'anthropologie culturelle moderne suggère un terme nouveau, utilisable aussi dans le monde antique, pour

---

<sup>45</sup> Pierre LÉVÊQUE. "Essai de typologie des syncrétismes", 187. Voir aussi Ileana Chirassi COLOMBO. "Acculturation et cultes thérapeutiques", dans: Françoise DUNAND & Pierre LÉVÊQUE. *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, 96-111, 98.

<sup>46</sup> René NOUAILHAT. "Remarques méthodologiques à propos de la question de «l'hellénisation du christianisme»...", 224.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> Pierre LÉVÊQUE. "Essai de typologie des syncrétismes...", 179. Voir aussi Ileana C. COLOMBO. "Acculturation et cultes thérapeutiques", 96.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 97.

définir certains types de syncrétisme: acculturation<sup>51</sup>. Considéré de ce point de vue, le syncrétisme s'accomplit historiquement, la plupart du temps, dans une relation de force politique asymétrique, car il s'inscrit dans la période dramatique de la vie d'un peuple: une conquête, une invasion, un fort courant d'immigration, une théocratie, une dictature, etc. Donc, il est intimement lié à la façon dont le politique exerce le pouvoir et dépend de son action<sup>52</sup>.

Au sujet des syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine, Françoise Dunand<sup>53</sup> concrétise ce pouvoir - civil et religieux - et montre comment et pourquoi il peut s'intéresser au phénomène du syncrétisme religieux et le manipuler à son profit. R. Nouailhat partage le même avis en ce qui touche l'hellénisation du christianisme en tant que phénomène syncrétique. D'une part, celui-ci peut jouer le rôle d'"un instrument privilégié d'intégration sociale" en vue d'une politique, soit d'assimilation, soit de pacification ou encore d'adhésion. D'autre part, les «opérateurs théologiques» du christianisme ont favorisé ce syncrétisme en mettant en oeuvre des interprétations de la Bible - typologique ou allégorique - afin de le rendre crédible aux fidèles et aux autorités. C'est notamment cette dernière méthode - l'allégorique - que les apologistes du second siècle développent et qu'ils "«syncrétisent» à outrance pour rendre crédible le christianisme auprès des autorités païennes"<sup>54</sup>, d'après R. Nouailhat. Le syncrétisme peut donc naître soit d'un mouvement d'en haut, élaboré par les chefs religieux ou politiques, soit d'un mouvement d'en bas par des processus divers d'interaction culturelle et religieuse entre deux ou plusieurs peuples de cultures différentes<sup>55</sup>.

Enfin, Pierre Lévêque offre une typologie restreinte du syncrétisme religieux en distinguant

---

<sup>51</sup> *Ibid.* 96.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> Françoise DUNAND. "Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine", dans: Françoise DUNAND. *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité...*, 152-185, notamment 173-175. Voir aussi Pierre LÉVÊQUE. "Essai de typologie des syncrétismes", 185.

<sup>54</sup> René NOUAILHAT. "Remarques méthodologiques...", 229.

<sup>55</sup> Louis DEBARGE. "Le syncrétisme religieux", 635.

plusieurs types différents de syncrétismes, correspondant à autant de modèles de structures d'accueil d'une religion par une autre, tout en reconnaissant que leurs frontières ne sont pas toujours nettes<sup>56</sup>.

Ainsi, l'auteur en énumère cinq types: le *syncrétisme-emprunt*, "bien connu de la plupart des polythéismes antiques", est celui qui enrichit en général le panthéon emprunteur sans le modifier en profondeur; le *syncrétisme-juxtaposition* est celui qui favorise la cohabitation de deux religions par le biais de l'assimilation; le *syncrétisme-infléchissement* est celui qui se manifeste dans la sensibilité dont les uns font montre face à l'influence pesante des autres; le *syncrétisme-crase* ou *amalgame* est celui qui est "un mélange de deux religions faisant apparaître un ensemble différent de ses deux parties constituantes"; le *syncrétisme-hénothéiste* est celui qui "tend à rapprocher toutes les divinités d'un même sexe de plusieurs religions, comme si le divin, sous ses différentes formes et ses différentes appellations, restait fondamentalement unique"<sup>57</sup>.

La perspective proprement théologique du syncrétisme, plus rare, ne semble pas accompagner, dans les années 70, l'évolution de l'étude comparée des religions. Ainsi, à la même époque, par exemple, J. Gritti, qui ouvre des horizons très larges sur l'évangélisation, reste circonspect au sujet du syncrétisme. Il a beau faire l'apologie du pluralisme ecclésial en le mettant sous les signes de l'incarnation, de la *kénose* et de la pentecôte, il n'en garde pas moins un oeil méfiant sur le syncrétisme. En effet, il affirme qu'"une tentation toujours renaissante, face au pluriel des cultures et [...] des formes d'expression religieuse, est celle du *syncrétisme*"<sup>58</sup>. Il ajoute quelques lignes plus loin: "La foi aura à débattre avec le pluriel pris dans toute sa rigueur, dans son caractère radical, donc à éviter soigneusement le syncrétisme sous couleur de complaisante catholicité"<sup>59</sup>. En somme, l'auteur ne parvient pas à se détacher de l'ethnocentrisme qui lui fait voir le christianisme vécu en Occident comme archétypique. Il reste incapable de considérer à l'intérieur de celui-ci les différentes naissances qui l'ont façonné.

---

<sup>56</sup> "Essai de typologie des syncrétismes", 179.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 179-186.

<sup>58</sup> *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, 111.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

### 2.3. Les acquis de la théologie contemporaine

L'évolution de la pensée théologique sur le syncrétisme continue de se faire péniblement dans les années 80. Louis Molet en témoigne dans un article dans le *Dictionnaire des Religions*<sup>60</sup>. Aussi bien la signification négative du syncrétisme que le présupposé d'un christianisme anti-syncrétiste y prévalent. Le *Dictionnaire de théologie*, pour sa part, ignore tout aussi bien le terme de «syncrétisme» qu'il ignorait celui d'«inculturation»<sup>61</sup>. Quant au *Dictionnaire de théologie fondamentale*, il analyse le terme d'«inculturation» et dissèque le phénomène de la «religion populaire», mais il oublie, inexplicablement, la réalité du «syncrétisme»<sup>62</sup>. Une remarque identique pourrait être faite à l'endroit du *Dictionnaire de la vie spirituelle*: alors que la «religion du peuple» y est abordée, le «syncrétisme religieux» et l'«inculturation» en sont absents<sup>63</sup>. Le *Lexique de la culture, pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, de Hervé Carrier, omet lui aussi le terme de «syncrétisme». L'auteur l'emploie, toutefois, à un endroit, en lui attribuant, en concordance d'ailleurs avec son ouvrage précédent<sup>64</sup>, une connotation apologétique:

Il y a une dialectique à respecter entre la transcendance de la Parole révélée et sa destination à féconder toutes les cultures. Rejeter l'une ou l'autre de ces exigences mène à exposer l'inculturation soit au syncrétisme, qui confond la foi avec des traditions humaines, soit à un accommodement factice et superficiel de l'Évangile à des cultures contingentes<sup>65</sup>.

Dans son ouvrage *Le christianisme parmi les religions*, Julien Ries se réfère, à plusieurs reprises, au syncrétisme, surtout en ce qui a trait aux religions antiques. Même si l'auteur cite Michel Meslin pour signaler la nature complexe du syncrétisme,

---

<sup>60</sup> "Syncrétisme", 1644.

<sup>61</sup> Peter EICHER (Dir.). *Dictionnaire de théologie*. Paris, Cerf, 1988, 838 p.

<sup>62</sup> René LATOURELLE & Rino FISICHELLA (Dir.). *Dictionnaire de théologie fondamentale*. Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, 1535 p.

<sup>63</sup> Stefano DE FIORES & Tullio GOFFI (Dir.). *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Paris, Cerf, 1987, 1246 p.

<sup>64</sup> Hervé CARRIER. *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Vatican / Paris, Libreria Editrice Vaticana / Médiaspaul, 1987, 286 p., 158 et 185.

<sup>65</sup> *Lexique de la culture...*, 201.

il le simplifie et le rabaisse à son statut classique. Il le définit de la sorte:

Avec un soin jaloux, l'Église a toujours veillé sur la pureté de la doctrine du Christ et elle a mis ses missionnaires en garde contre le syncrétisme, c'est-à-dire contre la confusion et le mélange des doctrines, des valeurs et des représentations religieuses. En effet, le syncrétisme constitue un mélange unificateur qui est loin et fort différent de l'établissement d'un système de correspondances entre deux religions<sup>66</sup>.

Pour Claude Geffré, théologien qui approfondit le dialogue de l'identité chrétienne avec un monde pluriculturel et le rôle de l'Évangile comme un «catalyseur critique» à l'égard des valeurs éthiques, méditatives, ascétiques des autres traditions religieuses<sup>67</sup>, le syncrétisme apparaît comme une première et provisoire étape de la christianisation de la culture, une étape enfantine, non critique, qui précède la véritable inculturation:

Le processus d'évangélisation obéit à un *double mouvement*. Il y a à la fois inculturation du christianisme et christianisation de la culture. Ce phénomène de christianisation est un phénomène lent et complexe qui comporte une dialectique d'assimilation et de dissimilation. En fait, comme on le constate à propos de la rencontre du christianisme naissant et de l'hellénisme, il peut y avoir une première assimilation ingénue et syncrétiste qui entraîne bientôt un mouvement de rejet qui est suivi lui-même d'une seconde assimilation plus critique<sup>68</sup>.

Dans son étude sur le phénomène de la rencontre entre religion et culture, M. Meslin situe le phénomène du syncrétisme au niveau de l'acculturation religieuse<sup>69</sup>. Quoique cette rencontre soit, de par sa nature, complexe, de longue haleine et diversifiée selon les circonstances historiques et culturelles, elle ne s'opère pas simplement au niveau de la religion. Elle englobe toute la vie d'un peuple, son *éthos* le plus profond. Elle est d'autant plus bouleversante et problématique que la religion du «missionnaire» se présente comme une religion du salut universel.

L'atmosphère de violence peut donc aussi orienter cette rencontre, la

---

<sup>66</sup> [Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie, 5]. Paris, Desclée, 1987, 479 p., 441.

<sup>67</sup> *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 223.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *L'expérience humaine du divin*, 236 et 257.

transformer en un heurt et enfanter une résistance sourde mais persistante vis-à-vis du dominateur. Paradoxalement, la religion, y compris le christianisme, qui intègre le système oppresseur, se voit convertie en un instrument et en un espace où l'identité et la protestation des vaincus se manifestent et se renforcent<sup>70</sup>. C'est sur cette toile de fond de la complexité que l'auteur préfère restreindre l'emploi de la notion de syncrétisme:

Il est indispensable, à mon sens, d'en limiter l'emploi au seul sens précis d'un système combinant des éléments divers, provenant de doctrines et de représentations religieuses différentes. Il s'agit d'un mélange unificateur ou, si l'on préfère, d'un véritable patchwork idéologique qui assemble des matériaux disparates en vue d'une nouvelle construction religieuse<sup>71</sup>.

Un peu plus loin, M. Meslin estime plus exact l'emploi du terme de *réinterprétation*, suivant ainsi l'anthropologue Melville J. Herskovits pour qui "le syncrétisme est une forme de réinterprétation"<sup>72</sup>.

Enfin, citons le point de vue de Louis Debarge. Pour cet auteur, le syncrétisme religieux, un phénomène de l'acculturation, est "toujours le fruit d'une fermentation religieuse"<sup>73</sup>. Produit par des facteurs opposés, le syncrétisme peut résulter d'une rencontre à l'intérieur d'une même culture (syncrétisme endogène) ou de la rencontre de deux cultures différentes (syncrétisme exogène). En outre, le syncrétisme fait partie intégrante de la totalité de la vie d'un peuple. S'il soulève, en fait, des tensions négatives, c'est parce qu'il y a des religions qui s'estiment «pures» et immunisées contre

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 239 et 247.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>72</sup> *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Payot, 1967, 331 p., 248. En effet, M. J. Herskovits comprend la réinterprétation comme étant un "processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes". *Ibidem*. Au niveau chrétien des Amérindiens, Manuel Marzal, qui se rapporte à la notion de réinterprétation faite par M. J. Herskovits, distingue trois types de réinterprétation: a) le rite chrétien est accepté, mais on lui donne une signification indigène; b) le rite indigène est conservé, mais on lui confère une signification chrétienne; c) le rite chrétien est accepté, mais on ajoute à sa signification originale de nouvelles significations. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima, Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985, 237 p., 175-179. Voir aussi au sujet de la *réinterprétation* les commentaires critiques de Roger Bastide. *Les Amériques noires...*, 8-10 et 214. IDEM. *Le prochain et le lointain*. Paris, Éd. Cujas, 1970, 302 p., 139.

<sup>73</sup> "Le syncrétisme religieux": *Esprit & Vie. L'ami du clergé*, (22 novembre 1990, n°47) 635-639, 636.



toute contamination et qui jugent que leur rôle premier est celui de convertir l'autre<sup>74</sup>. Or, l'auteur avance

qu'il n'existe pas de groupe «protégé», c'est-à-dire à l'abri de toute osmose avec l'environnement historique et culturel et, pour ce qui nous concerne, qu'il n'existe pas de religion qui ne se nourrisse d'emprunts et qui ne cherche à se définir par rapport aux autres courants religieux. En quelque manière toute religion serait «de compromis» c'est-à-dire relèverait du syncrétisme<sup>75</sup>.

En ce qui concerne le syncrétisme proprement chrétien, l'auteur l'associe à la notion théologique de l'inculturation<sup>76</sup>. L'un ne saurait être compris sans l'autre. En effet, si l'évangélisation suppose que l'évangélisateur s'efface culturellement pour que l'Esprit travaille la culture de l'autre et y suscite une forme originale de réponse de la foi, cela signifie qu'un syncrétisme positif a lieu: "Ainsi s'effectuera la rencontre de la Parole avec la religion ancienne, une entrée de la religion nouvelle dans la religion antérieure, d'où résultera un syncrétisme au sens noble du mot"<sup>77</sup>. C'est ce que l'auteur appelle le "syncrétisme de transculturation", qu'il distingue du mauvais syncrétisme, le "syncrétisme réductionniste", ainsi défini:

Le mauvais syncrétisme, celui qui mérite la connotation péjorative du terme, c'est celui qui se détache, soit de l'authenticité évangélique, soit de la tradition vivante et qui s'accommode vaille que vaille d'éléments morts prélevés dans deux expériences religieuses condamnées à demeurer hétérogènes<sup>78</sup>.

Malgré sa connotation historique, la conclusion de L. Debarge n'en demeure pas moins un souhait: "Tout au long de son histoire deux impératifs se sont imposés à l'Église: celui de sauvegarder l'identité spécifique du christianisme et celui d'accueillir des valeurs nouvelles capables d'enrichir l'éthos chrétien"<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 637.

<sup>76</sup> Le missiologue Achiel Peelman adopte cette même perspective et, en citant Leonardo Boff, considère que le syncrétisme constitue même un processus générateur du catholicisme. D'après lui "la méfiance qui règne dans l'Église par rapport au syncrétisme provient en grande partie de la distinction artificielle que le christianisme occidental maintient entre la culture et la religion". *L'inculturation. L'Église et les cultures*, 145.

<sup>77</sup> L. DEBARGE. *Le syncrétisme religieux*, 639.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

### 3. Le syncrétisme dans la théologie latino-américaine de la libération

Du point de vue de la théologie, le syncrétisme étudié en Amérique latine, et notamment au Brésil, a une histoire bien courte. Du point de vue des sciences sociales, les études sont beaucoup plus abondantes et riches, comme on verra plus loin.

Dans les années 70, la théologie latino-américaine se fait l'écho de la théologie occidentale dans le domaine du syncrétisme. Ainsi, Marie Madeleine Breeveld qui analyse plusieurs notions de syncrétisme en vogue, en élabore une où la touche psychologique ne passe pas inaperçue. Le syncrétisme, dit-elle, est

une tolérance, un mélange inconscient, une tentative d'approcher des doctrines ou des pratiques diverses, une combinatoire d'éléments empruntés à d'autres cultes, une appréhension globale et plus ou moins confuse d'un tout; une tentative d'harmoniser toutes les conceptions religieuses<sup>80</sup>.

Parmi les quatre types de catholicisme du peuple brésilien, Paulo Suess inclut le type «syncrétique», qu'il considère comme étant "négatif, refoulé", dans la perspective de la psychologie des profondeurs: "Comme catholicisme populaire syncrétique, on devrait décrire l'élément démoniaque, circonscrit par C. G. Jung, comme «une forme inférieure», qui est toujours un phénomène qui accompagne le champ religieux"<sup>81</sup>.

Le théologien brésilien, Mgr Boaventura Kloppenburg, qui s'est beaucoup penché sur les différents cultes afro-brésiliens (*Candomblé, Umbanda, Macumba*) et sur le spiritisme kardéciste, définit avec une radicalité négative, en commentateur de Puebla, le syncrétisme comme étant "un mélange non assimilé, une juxtaposition ou superposition du christianisme avec le paganisme, des superstitions, des sorcelleries,

---

<sup>80</sup> Texte portugais: "*Uma tolerância, uma mistura inconsciente, uma tentativa de aproximação de doutrinas ou práticas diversas, uma combinação de elementos emprestados de outros cultos, uma apreensão global e mais ou menos confusa de um todo; uma tentativa de harmonizar todas as concepções religiosas*". "Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa": *REB* (juin 1975, n° 138) 415-423, 416.

<sup>81</sup> Texte portugais: "*Como catolicismo popular sincretista se deveria descrever o elemento demoníaco, circunscrito cor C. G. Jung como «forma inferior», que sempre é um fenômeno que acompanha a esfera religiosa*". *Catolicismo popular no Brasil*, 150-151 et 145.

de la magie et d'autres manifestations religieuses locales ou exotiques"<sup>82</sup>.

À mon avis, le syncrétisme religieux connaît, au Brésil, une première approche catholique positive, en 1974, avec l'historien Eduardo Hoornaert<sup>83</sup>. Dans cet ouvrage, l'auteur analyse la constitution de trois types de catholicisme syncrétique - guerrier, patriarcal et populaire - au long de l'histoire coloniale du Brésil. Les deux premiers proviennent du catholicisme portugais. Le dernier résulte des interpénétrations indienne, africaine et portugaise. Les confréries des Noirs et des Blancs en sont l'exemple le plus frappant en raison de leur symbolisme dans une société coloniale conflictuelle<sup>84</sup>. En effet, elles traduisent, dans leurs structures, la vérité de ce conflit tout en demeurant apparemment un signifiant ambigu, selon que celui-ci est interprété à partir de la culture dominante ou à partir de la culture subalterne:

Le passage d'une société non-fraternelle où nous vivons vers une société fraternelle passe par le syncrétisme, un syncrétisme qui symbolise l'engagement envers les plus défavorisés, la solidarité à l'égard des marginalisés, la protestation au nom de ceux qui ne peuvent pas le faire<sup>85</sup>.

E. Hoornaert considère donc le syncrétisme comme "un instrument d'interprétation du catholicisme brésilien"<sup>86</sup> et "une exigence de la mission"<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Texte espagnol: "*Sincretismo es una mezcla no asimilada, yuxtaposición o superposición de cristianismo con paganismo, supersticiones, brujerías, magia y otras manifestaciones religiosas locales o exóticas*". "Elementos para un Seminario sobre los Sincretismos en América Latina": *Medellin* (décembre 1979, n° 5) 547-553, 547. Bien que le livre *O maravilhoso: Pastoral e Teologia* ait été écrit en 1991 et qu'il appartienne à la collection "Théologie et Libération", son auteur, José Sometti, n'abandonne pas la définition classique de syncrétisme religieux: "un *mélange superficiel* de doctrines et de conceptions culturelles différentes ou même opposées, accommodées les unes aux autres sans réinterprétation, sans assimilation et sans fusion". Texte portugais: "*Uma mistura superficial de doutrinas e concepções culturais diferentes, ou até antagônicas, acomodadas umas nas outras sem reinterpretação, assimilação e fundição*." [Teologia e Libertação. Desafios da Religião do Povo, VII/5], S. Paulo, Vozes, 232 p., 231.

<sup>83</sup> *Formação do catolicismo brasileiro. 1550 - 1800*. Petrópolis, Vozes, [1974], 1991<sup>3</sup>, 140 p.

<sup>84</sup> Eduardo HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro...*, 29-30. IDEM. "Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo": *Revista de Cultura Vozes* (septembre 1977, n° 7) 43-52.

<sup>85</sup> Texte portugais: "*A passagem de uma sociedade não-fraternal em que vivemos para uma sociedade fraternal passa pelo sincretismo, um sincretismo que simboliza compromisso com os desfavorecidos, solidariedade com os marginalizados, protesto em nome dos que não têm condições de protestar*". *Ibid.*, 52.

<sup>86</sup> *Formação do catolicismo brasileiro*, 22.

Cependant, du point de vue évangélique, l'auteur distingue le vrai du faux syncrétisme:

le vrai syncrétisme est celui qui mène à la christianisation d'une culture donnée, qui parvient à transmettre le message essentiel de la paternité de Dieu, de la fraternité entre les humains qui en découle, de la résurrection des justes dans le Christ, de l'action de l'Esprit dans l'histoire. Le faux syncrétisme mène à la paganisation du christianisme lui-même et fait en sorte que le «sel de la terre perde sa saveur», consacre la victoire de la non-croyance en Dieu le Père, du désespoir et de l'égoïsme, souvent sous le couvert de l'orthodoxie la plus parfaite, de la religion la plus saine<sup>88</sup>.

En 1991, E. Hoornaert revient sur le sujet et soutient la thèse d'un christianisme brésilien qui "n'est ni blanc ni noir, ni occidental ni amérindien ni africain mais tout simplement un christianisme métis qui se manifeste dans la vie de chaque jour de ce pays"<sup>89</sup>. Celui-ci se fonde sur une sagesse de la violence (des autres) et sur la résistance à l'oppression<sup>90</sup>. Dans son ouvrage de 1994, il rappelle que l'étude du syncrétisme latino-américain doit éviter le piège de l'ethnocentrisme eurocentré:

Il faut étudier, par exemple, le syncrétisme latino-américain comme une réalité normale et non à partir d'une soi-disant «authenticité» qui, en réalité, serait européenne. Le catholicisme latino-américain ne doit pas refléter une forme supposée plus parfaite qui serait le catholicisme européen, mais il doit être analysé à partir de sa propre réalité spécifique<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>88</sup> Texte portugais: "*O verdadeiro sincretismo leva à cristianização de uma determinada cultura, isto é, consegue transmitir a mensagem essencial da paternidade de Deus, da decorrente fraternidade entre os homens, da ressurreição dos justos em Cristo, da ação do Espírito na história. O falso sincretismo leva à paganização do próprio cristianismo, faz com que o «sal da terra» perca seu sabor, consagra a vitória da descrença em Deus Pai, do desespero e do egoísmo, muitas vezes sob as aparências da mais perfeita ortodoxia, da mais santa religião*". *Ibid.*, 138. Cf. Diego IRARRÁZVAL. "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana": *Páginas* (juillet 1992, n° 116) 77-97, 95.

<sup>89</sup> Texte portugais: "... *Nem branco nem preto, nem ocidental nem ameríndio nem africano, o cristianismo mestiço que se manifesta no dia-a-dia da vida neste país*". *O Cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991, 181 p., 18.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>91</sup> Texte portugais: "*É preciso tratar do sincretismo latino-americano, por exemplo, como de uma realidade normal e não partir de uma suposta «autenticidade», que seria, na realidade, europeia. O catolicismo latino-americano não deve espelhar-se numa forma pretensamente mais perfeita que seria o europeu, mas deve ser analisado a partir das realidades específicas daqui*". *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, 72.

Dans un premier article sur le syncrétisme<sup>92</sup>, Leonardo Boff reprend les perspectives historiques de E. Hoornaert et fait cette affirmation théologique:

le syncrétisme n'apparaît pas seulement comme inévitable, il est<sup>93</sup> le mode historique et concret par lequel Dieu atteint les hommes et les sauve. La question n'est pas de se demander s'il y a ou non syncrétisme dans l'Église, mais de savoir analyser celui qui existe et définir celui auquel il faut prétendre<sup>94</sup>.

L. Boff dira, dans deux formules synthétiques, que le syncrétisme est non seulement "le phénomène universel *constitutif* de toute expression religieuse"<sup>95</sup>, mais encore "le processus générateur du catholicisme lui-même"<sup>96</sup>. À la suite de Freidrich Heiler et d'autres historiens, il développe la thèse du "grandiose syncrétisme" qu'est le catholicisme, parce que celui-ci, n'étant pas sorti des mains de Dieu tout fait, découle de son incarnation dans l'âme religieuse de l'être humain:

Le syncrétisme n'est donc ni un mal nécessaire ni une pathologie de la religion pure. C'est bien plutôt l'expression de sa normalité en tant qu'elle est moment d'incarnation, d'expression et d'objectivation d'une foi ou d'une expérience religieuse<sup>97</sup>.

Quel est, donc, d'après L. Boff, le fondement théologique du syncrétisme? Tout simplement la pédagogie divine mise en oeuvre dans le temps de la patience. L'amour et le salut de Dieu ont beau être universels, ils s'historicisent et se concrétisent. La réponse de l'être humain à cet appel transcendant - la foi dans la religion - est toujours historique, culturelle, incarnée, et donc syncrétique. Elle parcourt trois étapes qui s'inscrivent dans la nature même du dialogue entre Dieu et le plus profond de l'être humain:

Dans un premier temps, l'*homo religiosus* témoigne d'une dimension ontologique de l'existence, c'est-à-dire d'une dimension qui appartient à [L'original portugais ajoute: *la structure de*] l'être humain, antérieurement à toute réflexion et à tout acte libre. L'acte religieux manifeste que l'existence est une ouverture à un

---

<sup>92</sup> "Avaliação teológico-crítica do sincretismo": *Revista de Cultura Vozes* (septembre 1977, n° 7) 53-68. Une très large partie de cet article sera, quatre ans plus tard, repris dans le chapitre VII de son livre: *Église: charisme et pouvoir*, 161-191.

<sup>93</sup> L'original portugais ajoute: *positivement*.

<sup>94</sup> *Église: charisme et pouvoir*, 177. "Avaliação teológico-crítica...", 61.

<sup>95</sup> *Église: charisme et pouvoir*, 168.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 168.

Transcendant [...] Dans un deuxième temps - le temps de la liberté -, l'homme peut librement accueillir ou refuser sa référence à un Transcendant [...] C'est ici que la réponse, quelle qu'elle soit, apparaît comme une des structures incontournables de l'existence [...] Le troisième moment est celui de l'objectivation. L'homme est essentiellement une corporalité vivant avec d'autres dans le monde [...] C'est à ce niveau de l'expression qu'apparaît le phénomène du syncrétisme. Pour s'exprimer, l'expérience a recours aux instruments qu'elle trouve dans la culture, dans la société, dans le statut de classe. La foi s'exprime dans la dimension sociologique [...] Elle] se rend visible au niveau de la corporalité et de la matérialité à travers des rites et des symboles. Elle lance ses racines dans l'affectivité humaine [...] Elle plonge dans la dimension de l'éthique et de la praxis [...] Elle s'exprime au niveau *intellectif* en élaborant une articulation de la compréhension doctrinale de la foi avec ses crédos et ses dogmes. Tout cet ensemble d'éléments composant la religion constitue un véritable syncrétisme<sup>98</sup>.

Les répercussions «catholiques» de cette perspective théologique ne font qu'accentuer le caractère essentiel du syncrétisme et souligner que

plus cette foi est profonde, plus elle s'ouvre au vrai syncrétisme, celui dans lequel Dieu et Jésus-Christ n'apparaissent plus comme un objet propre à satisfaire la charge des pulsions de l'homme en quête de sécurité et de confort, mais bien comme le cœur de la vie et l'amour qui aime et pénètre tout<sup>99</sup>.

Loin, donc, de signifier une "décadence du christianisme officiel", le christianisme populaire, conséquence d'un vigoureux syncrétisme, est "peut-être la création culturelle la plus singulière d'Amérique latine"<sup>100</sup>.

Malgré cette ouverture de pensée, L. Boff n'efface cependant pas un certain relent d'ethnocentrisme théologique, de sentiment de supériorité du chrétien explicite sur le chrétien anonyme, et de prédominance de l'esprit de conversion sur celui du dialogue intrareligieux:

Une religion entre en contact avec le christianisme et, au lieu de se convertir, elle convertit le christianisme à sa propre identité. Son syncrétisme à elle utilise des éléments de la religion chrétienne. Mais ce n'est pas pour autant qu'elle devient chrétienne: elle reste païenne et constitue un syncrétisme païen aux connotations chrétiennes. Des recherches ont, semble-t-il, mis en lumière un tel phénomène dans la religion *yoruba* (*candomblé* ou *nagô*) au Brésil, qui a adapté, [l'original portugais ajoute: *assimilé...*] et transformé certaines données du christianisme tout en conservant son identité. Le christianisme n'a pas converti:

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 172-174.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>100</sup> Leonardo BOFF. *América Latina...*, 66 et 109.

on l'a converti<sup>101</sup>.

Diego Irarrazával considère le syncrétisme comme l'"un des principaux atouts du peuple latino-américain au long de ses 500 années d'histoire"<sup>102</sup> et l'insère dans le cadre d'une relation asymétrique de pouvoir entre le colonisateur/l'Église missionnaire et le colonisé/l'évangélisé. Dans cette perspective, le syncrétisme chrétien en Amérique latine - "le langage du pouvoir des pauvres"<sup>103</sup> - est l'instrument "à travers lequel les exclus prennent confiance en eux-mêmes, recréent des éléments reçus, affirment avec fierté leur être métis ou noir ou indigène ou populaire urbain [... et] engendrent leurs univers symboliques"<sup>104</sup>. Par conséquent, pour Diego Irarrazával, avant de vouloir signaler et juger les écarts ou les affinités entre les religions en contact et vécus par le peuple, il importe de saisir le sens de son *éthos*, la dynamique de ses approches, sa démarche spirituelle, sa logique particulière et la direction vers laquelle il se dirige<sup>105</sup>:

En termes positifs, une bonne théologie dialogue avec la pluralité culturelle latino-américaine. Elle voit dans les syncrétismes des signes de communautés humaines qui accueillent, par la médiation de chaque culture, la révélation et le salut chrétien. Il n'y a pas de limites à la volonté de Dieu de se communiquer et de racheter l'humanité<sup>106</sup>.

<sup>101</sup> *Église: charisme et pouvoir*, 181. IDEM. "Avaliação teológico-crítica do sincretismo", 63. Cf. CLÓVIS MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 40-41.

<sup>102</sup> Texte espagnol: "*Durante estos 500 años, uno de los principales logros de la población latinoamericana es el sincretismo*". Diego IRARRÁZAVAL. "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana": *Paginas* (juillet 1992, n° 116) 77-97, 94.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>104</sup> Texte espagnol: "*Mediante el cual los postergados confían en sí mismos, recrean elementos recibidos, afianzan su ser mestizo, o negro, o indígena, o popular urbano \* [...] generan sus universos simbólicos*". *Ibid.*, 77 et 81.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>106</sup> Texte espagnol: "*En términos positivos, una buena teología dialoga con la pluriculturalidad latinoamericana; y ve en los sincretismos señales de comunidades humanas que acogen, con la mediación de cada cultura, la revelación y salvación cristiana. En efecto, no hay límites a la voluntad de Dios de comunicarse y de redimir la humanidad*". *Ibid.*, 96. Eduardo Hoornaert le disait déjà, en 1977, dans un langage plus radical: "Une théologie «égologique», égocentrique, ethnocentrique n'a pas de sens, vu que Dieu se révèle dans le visage de l'autre, concrètement de l'Indigène, de l'Africain, de leurs descendants les pauvres. Comment faire théologie au Brésil sans contempler le visage du pauvre, dans lequel l'Autre, Dieu, se révèle?" Texte portugais: "*Uma teologia egológica, egocêntrica, etnocêntrica não tem sentido, pois Deus se revela na face do outro, concretamente do indígena, do africano, de seus descendentes os pobres. Como fazer teologia no*

En conclusion, on pourrait dire que, intimement lié à l'inculturation de l'Évangile et à l'authentique catholicité, le syncrétisme établit la dynamique du dialogue de l'Évangile avec une société donnée ainsi qu'avec sa religion et sa culture. Il façonne un visage humanisé de Dieu, chaque fois unique et semblable. Il est l'épanouissement d'une réponse authentiquement humaine issue d'une totalité sociale donnée, au Dieu de Jésus-Christ. Il invalide les préjugés de la supériorité d'une expression culturelle de la foi sur une autre, de celle de la religion officielle sur la religion du peuple, toutes deux syncrétisées, de celle de la théologie savante sur la sagesse populaire, toutes deux appartenant au *sensus fidelium*. Ou, comme le dit encore D. Irarrázaval, "les syncrétismes font partie des pépinières qui offrent du matériau en faveur d'une nouvelle humanité"<sup>107</sup>.

---

*Brasil sem contemplar a face do pobre, na qual o Outro, Deus, se revela?" "Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo", 51.*

<sup>107</sup> Texte espagnol: "*Los sincretismos forman parte de las canteras que ofrecen materiales a favor de una humanidad nueva*". "*Sincretismo indígena...*", 97.



## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les trois derniers chapitres ont voulu déblayer le terrain notionnel sur lequel s'appuie la recherche pour mieux en saisir les enjeux. Il s'agissait d'un travail préalable mais indispensable parce que chacun des concepts étudiés se caractérise par une plurivocité complexe. Au lieu de faire une analyse critique de ces trois notions, j'ai préféré, méthodologiquement, en déployer l'évolution et en présenter les divers aspects, de manière, entre autres, à bien «situer» les perspectives de la théologie de la libération dans l'esprit de laquelle cette recherche sera menée. Cette manière d'agir m'a permis non seulement de me rendre compte de leur richesse inépuisable, de leurs significations parfois divergentes, de leur cheminement historique, quelquefois sinueux, ainsi que de leurs caractéristiques «locales», mais encore de saisir l'évolution de la pensée des auteurs à leur égard et d'éviter de clore prématurément le débat. J'ai voulu garder l'horizon ouvert pour qu'on soit mieux à même d'apprécier la complexité des réalités que cette thèse tente de cerner. Pour le moment, dégageons quelques conclusions provisoires de cette enquête notionnelle dans le cadre de la question établie au point de départ, à savoir, celle du rapport entre la religion officielle et la religion du peuple, cette dernière concrétisée dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, relation que j'ai hypothétiquement qualifiée d'ethnocentrique.

Tout d'abord, la notion de religion, en tant que réalité théologique, désigne la réponse historique authentiquement humaine donnée au(x) signe(s) d'un Transcendant qui se révèle. Cette réponse s'inscrit dans la totalité sociale où vivent les humains. Elle ignore bien souvent les distinctions entre le fait d'être naturelle ou surnaturelle, révélée ou non-révélée, historique ou non-historique. Elle est essentiellement humaine, donc perfectible. Le signe, quelle qu'en soit l'expression, dont elle se veut la réponse, est toujours gratuit, sacré, transcendant et historique. De par sa nature, le langage dont la religion se sert est multiforme et provisoire, comme en témoigne d'ailleurs l'Écriture sainte par exemple. Il y a là place pour le mythe, le récit, la poésie, la prière, la métaphore, la parabole, le symbole, la liturgie, le rite, la sagesse, l'apocalyptique, etc. Bref, la nature de la foi et de la religion ne constituerait-elle pas une symphonie où

chaque instrument ou groupe d'instruments contribuerait, d'une manière unique et irremplaçable, à l'harmonie de l'ensemble polyphonique?

En outre, la religion, comme toute institution, constitue un corps organique. De ce fait, elle est soumise, comme lui, à de multiples influences internes et externes, positives et négatives. Celles-ci peuvent l'entraîner dans l'ambiguïté, dans la mesure où elle peut devenir un opium ou un cri de libération. Par ailleurs, le peuple forme la partie la plus nombreuse et la plus importante des acteurs de la pratique d'une religion. Si les relations entre les différents secteurs institués d'une religion sont fraternelles et homogènes, il n'y a pas de place pour qu'elle se divise en une religion officielle et en une religion du peuple. Si, au contraire, les dirigeants s'approprient la religion dont ils ne sont que les porte-parole et qu'ils imposent à la majorité des fidèles leur herméneutique religieuse, comme étant d'origine divine et comme en étant eux-mêmes les seuls interprètes autorisés, ils feront surgir à l'intérieur de la religion une relation dichotomique et asymétrique. Dans ce cas, le peuple, dépossédé de son «sacerdoce», développe sa religion dans une autonomie relative par rapport à la religion officielle. Il invente et crée des pratiques et des langages où il devient le sujet, l'acteur et le célébrant de sa propre foi. Celle-ci se fait mémoire d'une tradition collective et résistance à une dépossession imposée. Le catholicisme du peuple latino-américain n'échappe pas à cette règle générale. L'histoire du rite afro-brésilien du lavage du *Senhor do Bonfim* en est un exemple fort percutant, comme on le verra dans les chapitres suivants.

La seconde notion, l'inculturation de l'Évangile, désigne le «métabolisme» de la foi dans une culture donnée sous l'action de l'Esprit. Comme dans tout métabolisme, l'inculturation prend un profil différent selon le sol récepteur. Elle fait distinguer les évangiles et l'Évangile. Parce qu'elle «tue» dans la racine le péché ecclésial du totalitarisme ecclésiologique, que ce soit dans le dialogue interne de la foi ou dans le dialogue avec les religions non-chrétiennes, l'inculturation véritable est l'antidote de l'ethnocentrisme. Elle ne s'enferme pas sur elle-même, mais accepte de se laisser enrichir, d'une façon désintéressée, par la vérité dont l'autre est le porteur. Elle ajoute de nouveaux traits au visage du Christ de la foi et tend à contribuer à sa plénitude.

Phénomène global, elle compte sur la totalité humaine pour s'accomplir: elle concerne tous les fidèles et chaque aspect de la religion et de la foi. Phénomène provisoire, elle est toujours en train de se faire et a la durée de l'histoire.

La troisième notion analysée, le syncrétisme,

autorise une possible assimilation d'éléments en vertu de laquelle ces éléments cessent d'être des corps étrangers, de sorte qu'une croissance organique à l'intérieur de chaque tradition devienne possible et que la fécondation mutuelle des traditions religieuses devienne une option authentique<sup>1</sup>.

Le syncrétisme est l'épanouissement de l'inculturation. L'inculturation et le syncrétisme se succèdent, s'interpénètrent, parce qu'à chaque inculturation historique accomplie correspond un syncrétisme et chaque syncrétisme donne naissance à une nouvelle inculturation. Plus la foi est vécue authentiquement, plus elle est exprimée humainement dans la religion, plus elle est inculturée, plus elle est syncrétique. Le judéo-christianisme en est une preuve frappante. L'Ancien Testament raconte dans ses différents langages et apports, comment la Parole de Dieu a pointé en direction du Règne de Dieu<sup>2</sup>. Les Évangiles offrent, pour leur part, un tableau polychrome de la figure de Jésus Christ dépeinte par les différentes communautés apostoliques. L'hellénisation du christianisme primitif témoigne de l'effort de l'antiquité chrétienne d'enraciner le juif Jésus, le Christ, dans le monde gréco-romain. Cependant, au fur et à mesure qu'au sein du christianisme augmentent la distance entre la hiérarchie et le peuple, et que celle-là s'occidentalise en dressant sa tente sur une religion supérieure, vraie et exclusivement latinisée, le peuple, lui, ne cesse d'enrichir, au-delà de l'orthodoxie arrêtée, son patrimoine religieux des cultures les plus diverses. Il le fait sans craindre le syncrétisme et, la plupart du temps, en marge du contrôle de la hiérarchie.

Finalement, les concepts de religion du peuple, d'inculturation de l'Évangile et de syncrétisme chrétien supposent tous une pneumatologie. Ils renvoient à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité (Jn 4, 23) et à l'Esprit de la Pentecôte. Ils lui

---

<sup>1</sup> Raimon PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, 156.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, l'article déjà cité de R. Nouailhat. Aussi: A. BENOÎT. "Les mystères païens et le christianisme", dans: Françoise DUNAND & Pierre LÉVÊQUE. *Mystères et syncrétismes*, 74-92.

subordonnent tout corpus doctrinal hiérarchique quel qu'il soit. En effet, ils témoignent qu'il n'existe pas de limites aux formes concrètes des appels de Dieu et qu'il n'existe pas non plus de limites aux modalités des réponses humaines à ces appels. Par contre, ce qui existe c'est le temps de la patience de Dieu (1 Pt 3, 20), le temps de l'inculturation et du syncrétisme, le temps pendant lequel l'Esprit couvre de son ombre le chemin religieux de l'homme à *la nuque raide* (Ex 32, 9), et marche avec lui à partir de là où il se trouve. D'ailleurs, n'est-ce pas là le faible de Dieu pour le pauvre?

L'histoire du christianisme en Amérique latine témoigne, à l'encontre de cela, d'une évangélisation «compulsive». Il s'agit bien là du péché *ecclésial* d'une évangélisation ambiguë qui a non seulement aidé à consolider l'entreprise coloniale, mais qui a encore fait naître une chrétienté colonisée. Ce qui aurait dû avoir une nature dialogale, la rencontre de la foi et des cultures latino-américaines, s'est ainsi transformé en une sorte de viol socio-politique, culturel et religieux dont ont été victimes l'Amérindien et le Noir. Les cicatrices sont encore présentes dans une Église qui a de la difficulté à façonner son visage proprement latino-américain et brésilien.

La partie suivante concrétisera, à propos du rite afro-brésilien du lavage du sanctuaire du *Senhor do Bonfim*, compris à partir de sa totalité sociale, les notions qui viennent d'être analysées. Ce lavage doit sa singularité au fait d'être célébré par des Noirs, jadis esclaves et baptisés compulsivement, aujourd'hui, beaucoup d'entre eux métissés, mais toujours pauvres dans leur quasi totale majorité. En s'appropriant le lavage du temple et en le muant en un rite sacré, ils l'ont complexifié. Ils ont soulevé des interrogations à l'adresse de l'Église officielle et ont mis celle-ci à nu devant son message et l'exercice de son pouvoir de service. Comment l'Église officielle respecte-t-elle la démarche religieuse de son peuple, notamment celle des Afro-brésiliens? Comment s'efface-t-elle devant l'oeuvre de l'Esprit en action dans l'Église? Comment reçoit-elle les enfants que ce même Esprit lui offre gratuitement en signe de fécondité? Comment, «catholique», accueille-t-elle, respectueusement, cette multitude de fidèles venus de partout, comme autant de Rois mages porteurs de richesses inattendues et inconnues?

**DEUXIÈME PARTIE**

***LE RITE AFRO-BRÉSILIEN DU LAVAGE***

***DU SENHOR DO BONFIM***

***ET SON CONTEXTE SOCIO-HISTORIQUE ET ECCLÉSIAL***

## INTRODUCTION

Vous avez dit que nous ne connaissons pas Dieu, celui qui est près de nous et avec nous, celui qui a fait les cieux et la terre. Vous avez dit que nos dieux ne sont pas de vrais dieux [... Alors], où devons-nous aller? Nous sommes de petites gens, nous sommes des mortels. Laissez-nous donc mourir, puisque nos dieux sont déjà morts<sup>1</sup>.

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* ne constitue pas un îlot perdu dans l'océan de l'histoire et de la société. Il s'inscrit dans une double totalité sociale. Cette totalité est d'abord formée d'une racine africaine qui lui a donné naissance et d'une autre qu'il tire de la chrétienté<sup>2</sup> coloniale brésilienne au sein de laquelle il a été greffé. Ce rite n'est pas neutre ou anodin; il est, au contraire, chargé d'un profond symbolisme sacré. Il exprime la vision de la vie (avec ses incidences théologiques) sous-jacente à la pratique de ses agents aux caractéristiques socio-historiques bien «situées». Il articule ainsi une relation interactive entre les deux «cosmovisions» inhérentes à la totalité à laquelle il appartient.

---

<sup>1</sup> Texte portugais: "*Vós dissestes que nós não conhecemos ao Senhor que está perto e conosco, aquele de quem são os céus e a terra. Dissestes que não eram verdadeiros nossos deuses [... Mas] aonde deveremos ainda ir? Somos gente simples, somos perecíveis, somos mortais, deixai-nos, pois, morrer, deixai-nos perecer, pois nossos deuses já estão mortos*". Extrait d'un dialogue entre des sages indigènes et les premiers missionnaires franciscains. Miguel León PORTILLA. *A conquista da América Latina vista pelos índios - Relatos aztecas, maias e incas*. Vozes, Petrópolis, 1984, 20-21. Cité dans J. O. BEZZO. "Evangelização e V Centenário...", 577.

<sup>2</sup> La *chrétienté* est entendue ici en tant qu'"une forme déterminée de relation entre l'Église et la société civile, relation dont la médiation fondamentale est l'État", suivant la définition de Pablo Richard. *Mort des chrétientés...*, 2. Ajoutons que "les diverses chrétientés constituent à la fois des constructions historiques et mythiques, polarisées autour de quelques principes qui fondent l'ordre social d'un peuple et garantissent en même temps sa stabilité et son expansion". Texte portugais: "*As diversas cristandades constituem, portanto, construções históricas e míticas ao mesmo tempo, polarizadas ao redor de determinados princípios que fundamentam a ordem social de um povo, e ao mesmo tempo garantem sua estabilidade e expansão*". Riolando AZZI. *A Cristandade colonial: Mito e ideologia*, 18. Cf. IDEM. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, 51. E. DUSSEL. "Introdução geral", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis. 500 anos da Igreja na América Latina*. S. Paulo, Paulinas, 1992, 712 p., 5-32, 5-6. Eduardo HOORNAERT. "A Cristandade durante a primeira época colonial", dans: Eduardo HOORNAERT & Alii. *História da Igreja no Brasil. Primeira época*. Tome II/1. Petrópolis/S. Paulo, Vozes/Paulinas, 1983<sup>3</sup>, 442 p., 243-411, 246-247.

C'est dans cette perspective que le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* renvoie à une double mémoire: d'abord, à celle du Portugais, découvreur, conquérant, colonisateur, architecte d'une société esclavagiste et porteur de la foi chrétienne. Celle-ci emprunte la voie de l'Église officielle - la chrétienté coloniale dépendante, muselée par le régime du *patronat royal* - et celle de la foi traditionnelle du peuple - le catholicisme populaire. Puis il renvoie à la mémoire du Noir, avant, pendant et après son esclavage. L'inventaire de cette double mémoire montrera que le rite du lavage, rigoureusement compris dans ses contextes, se trouve tiraillé entre un syncrétisme vivifiant et un double ethnocentrisme mortel: celui qui, d'une part, en vient à identifier la chrétienté coloniale au Règne de Dieu tout court et, d'autre part, celui qui tend à faire coïncider la civilisation ibérique avec la civilisation tout court<sup>3</sup>.

Cette deuxième partie se propose donc de dresser les éléments constitutifs d'un tel inventaire qui «situe» l'objet de cette thèse. Elle présentera la totalité sociale de la société esclavagiste et de la chrétienté coloniale au sein de laquelle est venu se greffer le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Un premier chapitre fera une première approche de ce rite en analysant les soubassements historico-idéologiques que la totalité luso-chrétienne a engendrés au Brésil. Le chapitre suivant identifiera le monde socio-religieux du Noir esclave et de l'Afro-brésilien qui, en s'appropriant le geste anodin du lavage du temple du *Senhor do Bonfim*, l'ont syncrétisé. Enfin, le troisième chapitre analysera les racines africaines - le rite de l'*eau d'Oshala* - de ce qui deviendra le rite proprement dit du lavage dans le contexte précis de la fête annuelle en l'honneur du *Senhor do Bonfim*.

---

<sup>3</sup> Raimundo LURAGHI. *Histoire du colonialisme. Des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*. Verviers, Marabout université, 1967, 312 p., 10.

## CHAPITRE V

### ***SOUBASSEMENTS HISTORICO-IDÉOLOGIQUES DE LA TOTALITÉ SOCIALE PORTEUSE DU RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM***

Je vous propose de déterrer nos racines, pour identifier les parasites qui s'en nourrissent à nos dépens<sup>1</sup>.

Ce chapitre comporte trois sections. La première fera ressortir la personnalité du peuple portugais et la constitution syncrétique de son catholicisme populaire. Devenu colon, ce même Portugais fut le grand ouvrier de l'évangélisation du Brésil colonial, de ce que l'on appelle aujourd'hui le catholicisme populaire brésilien. La seconde montrera la genèse du système idéologique - le régime du *patronat royal* - qui est à l'origine de l'ethnocentrisme politique et ecclésiologique de la société coloniale et de l'Église officielle au Brésil. Enfin, la troisième analysera, en trois moments, l'entreprise d'évangélisation dans la société esclavagiste et dépendante du Brésil et soulignera le rôle de chaque agent qui y est engagé (le peuple, l'Église officielle et la couronne ou l'État républicain) et les rapports qu'ils entretiennent entre eux.

#### **1. Antécédents lointains**

Les temps qui précèdent et suivent la création du royaume du Portugal sont marqués par le brassage des peuples, le métissage des cultures, une «Reconquête» (*Reconquista*) à l'esprit guerrier et aventurier, une conflictualité sociale aiguë, le syncrétisme des religions et une christianisation tumultueuse. Bref, ces temps résultent d'acculturations successives, faites dans des contextes de violence.

---

<sup>1</sup> René BUREAU. *Péril blanc*. Paris, Harmattan, 1978, 229 p., 6.



### 1.1. Avant la fondation du Royaume du Portugal

La péninsule ibérique devient province romaine entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>2</sup>. Du point de vue religieux, le polythéisme romain s'impose ou cohabite, dans un premier temps, selon les circonstances, avec les différents polythéismes locaux. Dans un second temps, le christianisme entame son oeuvre d'évangélisation surtout dans les centres urbains. En 180, saint Irénée parle des Églises ibériques comme un modèle exemplaire d'opposition aux hérétiques. Tertullien affirme, en 202, que la foi est parvenue aux extrémités des Espagnes<sup>3</sup>.

Vers 375, en Galice<sup>4</sup>, la foi catholique est secouée par le priscillianisme<sup>5</sup>. L'influence de cette hérésie dans la région est telle que "presque tous les évêques passaient pour dévoués à ses idées"<sup>6</sup>. Peu de temps après (409), les Suèves, paysans et guerriers, arrivent en Galice, y apportent leur polythéisme qui effraie les chrétiens, notamment les prêtres qui, en désertant leurs églises, laissent le champ libre aux priscillianistes<sup>7</sup>. Vers 448, les Suèves se convertissent au catholicisme. Mais, attaqués et battus par les Wisigoths (466) qui sont ariens<sup>8</sup>, ils se confinent en Galice et passent

---

<sup>2</sup> En ce qui concerne l'histoire du Portugal, je me suis inspiré de deux sources principales: Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa, União Gráfica, 1940, 428 p.; et A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. Vol. I, Lisboa, Palas Editores, 1985<sup>12</sup>, 435 p. IDEM. *História de Portugal...* Vol. II, 1984<sup>10</sup>, 537 p. IDEM. *História de Portugal...* Vol. III, 1986<sup>3</sup>, 694 p.

<sup>3</sup> C. BIHLMEYER & H. TUCHLE. *Histoire de l'Église*. Tome I - *L'Antiquité chrétienne*. Paris/Tournai, Salvator/Casterman, 1969<sup>2</sup>, 586 p., 63.

<sup>4</sup> La Galice occupe le nord-ouest de la péninsule ibérique. C'est dans la région sud de cette partie et partiellement dans celle que l'on appelait Lusitanie (centre-ouest) que s'est formé le noyau du futur Portugal.

<sup>5</sup> C. BIHLMEYER & H. TUCHLE. *Op. cit.*, 240-241.

<sup>6</sup> Augustin FLICHE & Victor MARTIN. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. T. 4 - *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*. Paris, Bloud & Gay, 1948, 612 p., 372.

<sup>7</sup> A. H. De Oliveira MARQUES. *Op. cit.*, I, 49. R. AZZI. *Cristandade colonial: um projeto autoritário...*, 77-79.

<sup>8</sup> Lorsque les Wisigoths envahissent la péninsule ibérique (419), ils arrivent avec leur clergé arien et un esprit prosélytiste. Cependant, "la persécution arienne ne prit jamais, en Espagne, le caractère de ténacité féroce qu'elle revêtait en Afrique. Mais elle couvait sourdement, avec des éruptions brusques". Augustin FLICHE & Victor MARTIN. *Op. cit.*, 375.

à l'arianisme. Cette situation se prolonge jusqu'à l'arrivée de Saint Martin de Braga († 579), qui réimplante le catholicisme dans la région. La convocation du Concile de Tolède (589), par le roi Récarède, marque la conversion tumultueuse des Wisigoths au catholicisme<sup>9</sup>.

L'unité de la foi réussie, elle resserre l'alliance entre le pouvoir temporel et spirituel et pose, en Galice, les bases du futur régime de chrétienté. L'historien espagnol Rafael Altamira y Crevea l'exprime ainsi:

le roi consultait le concile sur certaines affaires et, à son tour, le concile lui soumettait des vœux ou lui donnait des conseils. Le résultat de cette collaboration fut que les conciles devinrent, en fait, l'organe législatif de la monarchie wisigothe<sup>10</sup>.

Ces convulsions historiques et religieuses affectent forcément la pratique catholique du peuple. Celle-ci n'est pas toujours bien acceptée par les autorités officielles qui en comprennent mal le métabolisme réalisé et qui estiment ses croyances floues, sa morale peu exigeante et sa cohabitation avec les rites «païens»<sup>11</sup> très complaisante. Les différents conciles de Tolède font écho de ces «abus»<sup>12</sup>.

Bien que minoritaires, les Juifs font partie de cette mosaïque de races et de religions qui composent la péninsule ibérique et ils n'y sont pas sans influence. Même s'ils forment une communauté fermée, ils n'échappent cependant pas au baptême

<sup>9</sup> C. BIHLMEYER & H. TUCHLE. *Histoire de l'Église*. I, 205-209. Marcelin DEFURNEAUX. "La Péninsule Ibérique. Les invasions germaniques, Les Wisigoths et la naissance de la nation espagnole", dans: René GROUSSET & Émile G. LÉONARD (Dir.). *Histoire Universelle, II. De l'Islam à la Réforme*. [Encyclopédie de la Pléiade, IV], Paris, Gallimard, 1957, 2072 p., 282-336. Émilienne DEMOUGEOT. "La fin de l'Empire romain en 395", dans: *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire Universelle, I. La Préhistoire*. Paris, Gallimard, 1956, 1863 p., 1231-1407 (notamment, "L'Espagne de 589 à l'invasion arabe", 1341-1350). Daniel-ROPS. "La conversion des barbares d'Occident", dans: Mgr S. DELACROIX (Dir.). *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions. Des origines au XVIe siècle*. Paris/Monaco, Grund/De L'Acanthe, 1956, 365 p., 65-104, notamment 78-82.

<sup>10</sup> *Histoire d'Espagne*. Paris, Armand Colin, 1965<sup>4</sup>, 224 p., 37. Cf. Pierre SANCHIZ. "Festa e Religião Popular: As Romarias de Portugal": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, n° 73) 5-18, 7.

<sup>11</sup> Le terme s'enrichit employé dans le sens étymologique de *paysans*.

<sup>12</sup> Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica...*, 133-134. Voir aussi Jean-Pierre BARRAQUÉ. "Un aspect original des liens d'homme à homme dans la péninsule ibérique au XIe siècle": *RH* (1991, n° 286) 3-20, 18.

coercitif que leur imposent les autorités catholiques<sup>13</sup>. En 711, la péninsule ibérique est envahie par les Musulmans et devient, jusqu'en 755, une province du Califat de Damas<sup>14</sup>. Les Musulmans constituent ainsi la dernière composante ethnique, culturelle et religieuse de la péninsule de cette époque. L'historien de l'Église Miguel de Oliveira caractérise leur attitude juridique et religieuse à l'égard des chrétiens vaincus de la sorte:

[Les Musulmans] ont permis aux chrétiens de se gouverner par leurs propres lois et leurs magistrats. Mais les chrétiens étaient en général contraints de demeurer dans des quartiers séparés et exclus des tâches les plus nobles et lucratives. Il y a eu des tentatives nombreuses pour les islamiser en les surchargeant d'impôts et en favorisant les apostats. Tout dépendait de la volonté des gouverneurs<sup>15</sup>.

À partir des années 750, les chrétiens commencent à organiser la *reconquista* territoriale et chrétienne de la péninsule. Cette *reconquista* - *razzia*, assaut, invasion, conquête proprement dite - fait évidemment des esclaves<sup>16</sup>, entre autres Maures et Juifs, à moins qu'ils acceptent de se faire baptiser. Parmi les maîtres de ces esclaves on compte des évêques.

## 1.2. La fondation du royaume du Portugal

Lorsque le premier roi du Portugal, Afonso Henriques (†1185), commence à

<sup>13</sup> Sous Sisebuto, on dénombre, entre 612 et 621, 90.000 baptêmes de Juifs.

<sup>14</sup> Le Califat de Cordoue lui succède. Mais, au XI<sup>ème</sup> siècle, celui-ci agonise et se transforme en une série de petits royaumes appelés *taïfas*. C'est contre eux que les premiers rois du Portugal combattent et mènent leurs croisades de reconquête territoriale et chrétienne. A. H. De Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 53 et 64.

<sup>15</sup> Texte portugais: "*Foi-lhes consentido regerem-se por leis e magistrados próprios, mas eram geralmente obrigados a viver em bairros à parte e excluídos dos cargos honrosos e lucrativos. Houve numerosas tentativas para os islamizar, carregando os impostos e favorecendo os renegados. Tudo dependia da vontade dos governadores*". Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica...*, 60.

<sup>16</sup> "Les campagnes menées à l'initiative des chrétiens, dit J. P. Barraqué, ne le cèdent en rien à celles des musulmans, elles poussent même la brutalité à des sommets lors de l'intervention de contingents venus du nord des Pyrénées". Jean-Pierre BARRAQUÉ. "Un aspect original des Liens...", 5.

gouverner (1129)<sup>17</sup> et à conquérir de nouvelles frontières pour son royaume<sup>18</sup>, il s'aperçoit qu'au-delà d'une armée forte, il lui faut une entente avec le Pape, vicaire du Seigneur du monde, des rois et des peuples. En conséquence, il fait, en 1143, un serment de fidélité au pape Innocent II (1130 - † 1143), offre son royaume à Saint-Pierre et à l'Église catholique et lui promet une dîme annuelle<sup>19</sup>. Ainsi commence le cercle vicieux des bénédictions de l'Église officielle pour remercier le roi de ses victoires sur les Infidèles, et des bénéfices royaux à l'égard d'une Église se comportant comme le bras droit de la monarchie.

Cette alliance étroite n'évite pas, paradoxalement, une concurrence féroce entre les deux. D'une part, l'Église officielle se fait *chrétienté*, s'identifie à une structure politique et culturelle et s'y inféode. D'autre part, sa puissance économique grandit tellement qu'elle écrase aussitôt le pouvoir politique et l'oblige à prendre des mesures afin de préserver le patrimoine royal secoué par l'ambition et les privilèges<sup>20</sup> des évêques, des nobles, et des ordres religieux et militaires. Le roi institue, par exemple, des lois de plus en plus sévères sur l'acquisition et la véritable propriété des biens

---

<sup>17</sup> La légende raconte que le royaume du Portugal est né d'une façon miraculeuse. En effet, Marie serait apparue au précepteur du monarque, Egas Moniz, et lui annonce non seulement Afonso Henriques comme futur roi du Portugal mais encore sa mission comme sacrée et divine. Riolando AZZI. *Cristandade Colonial: um projeto autoritário...*, 51-75.

<sup>18</sup> Dans cet effort militaire, le roi reçoit de l'aide des ordres militaires, notamment les Templiers. Après la fin de la reconquête (1249), donnant au Portugal ses frontières actuelles, et après la chute du dernier bastion musulman en Orient (1291), le roi Dinis demande au Pape, en 1312, de transférer tous les biens des Templiers à une milice portugaise, l'«Ordre du Christ». La bulle *Ad ea ex quibus cultus* (14 mars 1319) du Pape Jean XXII (1316 - † 1334) répond favorablement à la demande royale. Par la suite, Eugène IV la confirme dans la bulle *Etsi suscepti* du 5 janvier 1445. Dans la bulle *Inter Cætera*, du 13 mars 1456, Calixte III (1455 - † 1458) confère, d'une façon perpétuelle, au Grand-Maître de l'«Ordre du Christ» la juridiction ordinaire et spirituelle sur toutes les terres d'outre-mer et le droit d'y distribuer les bénéfices ecclésiastiques avec ou sans cure d'âmes. CALIXTE III. "Inter Cætera", dans: Paulo SUESS (Dir.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 documentos - Século XVI*. Petrópolis, Vozes, 1992, 1028 p., 230-232. L'importance de cette création militaire et religieuse sera définitive lors des découvertes. Le roi João III (1521 - † 1557) obtient, en 1522, du pape Adrien (1522 - † 1523) l'annexion du titre de Grand-Maître de l'Ordre du Christ à la Couronne. E. HOORNAERT. "A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial", dans: E. HOORNAERT. & Alii. *História da Igreja no Brasil*, 11/1, 19-52, 39.

<sup>19</sup> Toutefois le titre de roi ne lui sera reconnu de droit que par la bulle *Manifestis probatum*, du 23 mai 1179, d'Alexandre III (1159 - † 1181). En même temps, le pape lui promet de l'aider à défendre sa dignité royale. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 1, 79. R. AZZI. *Cristandade Colonial: um projeto autoritário...*, 19-20.

<sup>20</sup> Par exemple, l'exemption de la juridiction séculaire, du service militaire, des impôts et le droit d'asile dans les Églises.

ecclésiastiques<sup>21</sup>. "Ce furent des luttes mortelles entre les deux plus grands propriétaires du Portugal en vue de la possession d'une influence permanente et d'un pouvoir sans limite"<sup>22</sup>. En 1361, le roi Pedro Ier (1357 - † 1367) renforce son pouvoir et frappe de plein fouet l'Église hiérarchique en décrétant la loi du *Beneplácito régio* («Agrément royal»), selon laquelle, nul dans le royaume n'est autorisé à faire publier un rescrit papal sans autorisation royale<sup>23</sup>.

En même temps, l'Église officielle laisse pour compte le peuple, pauvre et opprimé par les seigneurs de la nation - nobles et clercs - et lui fait subir les effets néfastes du système politico-religieux féodal qui y règne. Elle ne tient compte ni de la diversité culturelle des peuples qui la composent ni de celle qui structure le royaume. *Le hors de l'Église, point de salut* commande son action et justifie ses initiatives réductrices.

### 1.3. La religion médiévale du peuple portugais

Emportée par la soif du pouvoir, du savoir et de l'avoir, l'Église officielle se distancie du peuple, mais surveille ses pratiques religieuses. En dépit de cela, des traditions culturelles et religieuses ancestrales accompagnent les pratiques de foi du

---

<sup>21</sup> Évidemment, ces lois sont à double tranchant, car elles permettent aussi de mieux inventorier le patrimoine royal, de consolider son pouvoir politique et de collecter, avec plus de précision, l'impôt qui lui est dû.

<sup>22</sup> Texte portugais: "*Foram lutas mortais entre os dois maiores proprietários de Portugal para a posse de influência permanente e de poder sem limites*". A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 85 (96-97).

<sup>23</sup> L'historien Miguel de Oliveira commente l'esprit de cette loi non sans quelque raison: "L'exercice de l'agrément ne couvrait pas, aux XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles, l'intention de contraindre ou d'offenser le Saint-Siège comme l'a fait le XVIII<sup>ème</sup> siècle. On prétendait simplement entraver les abus courants commis à l'ombre de faux rescrits". Texte portugais: "*O exercicio do beneplácito não encobria, no século XIV e no seguinte, os intuitos de constranger ou agravar a Santa Sé, com que reapareceu no século XVIII. Pretendia-se então obstar a vulgares abusos cometidos à sombra de rescritos falsos ou subreptícios*". *História Eclesiástica de Portugal*, 97. Cette vision semble correspondre à l'esprit du tout début de la loi. En effet, s'il est vrai que les faux documents étaient nombreux à l'époque, il est aussi vrai que le roi s'en servira bientôt pour interdire la publication de tout document épiscopal ou papal qui lèse ses droits ou les biens du royaume. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 217.

peuple<sup>24</sup>. Celui-ci, accoutumé aux interpénétrations de toute sorte, s'intéresse peu à l'orthodoxie de la doctrine, d'ailleurs désincarnée, lourde et lointaine. C'est la pratique religieuse extérieure - notamment exprimée par les *romarias*<sup>25</sup> - qui lui paraît primordiale. Peu importe si elle se manifeste en empruntant des gestes ou des symboles d'autres religions et en leur conférant une signification spécifique ou bien si elle les incorpore dans le contexte chrétien sans leur enlever leur signification première.

Cependant, vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, le renouveau chrétien qui souffle en Europe apparaît au Portugal. Des prédicateurs itinérants prêchent au peuple une spiritualité et une morale plus strictes, la fréquence du sacrement de la pénitence, la dévotion à la Passion du Christ et au chemin de croix, le culte des saints, la pratique des indulgences qui inculque une conscience de comptabilité dans les rapports avec Dieu, la solennité de la Fête-Dieu célébrée par de somptueuses processions auxquelles le peuple intègre aussitôt des danses sacrées et autres pratiques réunissant le sacré et le profane. Le peuple, qui aime les fêtes, profite de toutes les célébrations festives et religieuses pour célébrer sa vie sociale et quotidienne sous un mode utopique. Il rompt,

---

<sup>24</sup> Tels sont les cas des danses sacrées qui s'effectuent à l'intérieur des églises portugaises ou à l'occasion de processions, ou des fêtes agricoles transformées en fêtes chrétiennes; ou, enfin, du "machisme" ibérique, hypothétique héritage de la séculaire présence musulmane dans la péninsule. Gilberto FREYRE. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974<sup>2</sup>, 551 p., 244, note 121.

<sup>25</sup> Le nom portugais de *romaria* (et celui de *romeiro*) aurait son origine étymologique et historique dans les pèlerinages médiévaux à Rome. La *romaria* traduit, du point de vue phénoménologique, la symbiose du sacré et du profane dans une même fête religieuse populaire. Mais, en réalité, elle incorpore plusieurs autres connotations. Création médiévale, la *romaria* "est à la fois un acte religieux, une fête populaire et parfois même une «foire foraine»". Riolando AZZI. *O catolicismo popular no Brasil*. [Cadernos de teologia e pastoral, 11], Petrópolis, Vozes, 1978, 156 p., 83 et 132. Ailleurs, R. Azzi ajoute: "espace privilégié de l'autonomie religieuse populaire [... la *romaria*] est aussi le moment de confrontation entre la foi populaire qui veut s'exprimer spontanément et la hiérarchie qui essaye de la soumettre à son contrôle". Texte portugais: "*O espaço privilegiado de sua [religiosidade popular] autonomia religiosa [...] mostra justamente as fases do confronto entre a fé popular que quer expressar-se espontaneamente e a hierarquia eclesiástica que procura submetê-la ao seu controle*". "As romarias no Brasil": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, n° 73) 39-54, 39-40. C'est aussi l'avis que partage Pierre Sanchis dans sa thèse de doctorat sur le sujet en cause. *Arraial: Festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisbon, Publicações D. Quixote, 1983. Des extraits de cette thèse ont été publiés dans la revue *Archives de sciences sociales des religions* (janvier-mars 1977, n° 43, 53-76): "Les Romarias portugaises". IDEM. "Festa e Religião popular: as Romarias de Portugal": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, n° 73) 5-18. N. BAKKER. "Romarias. Questionamento a partir de uma pesquisa": *REB* (septembre 1974, n° 135) 546-571. E. HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 398-401.

en un clin d'oeil, les chaînes de la servitude et préfigure la société dont il rêve, même s'il le fait d'une façon quelquefois contradictoire. Aussi le renouveau spirituel n'empêche-t-il pas que, ce que l'on appelle magie, sorcellerie, superstition se répande intensément, en même temps, dans toute la péninsule ibérique.

Sans attribuer aucune connotation dépréciative aux termes empruntés par Caio César Boschi, je fais mienne sa synthèse sur l'époque dont je viens d'esquisser les grands traits:

Depuis les origines du Portugal, en tant que pays indépendant, la religion apparaît comme une fusion d'éléments ethniques diversifiés (romains, musulmans, juifs, etc.). Cette diversification engendrerait une religion essentiellement syncrétique et éclectique. Le résultat fut une religion extériorisée, épidermique, caractérisée par un «ritualisme festif»<sup>26</sup>.

Gilberto Freyre, écrivain et anthropologue brésilien, estime, pour sa part, que

la singulière prédisposition du Portugais pour la colonisation hybride et esclavagiste des tropiques s'explique en grande partie par son propre passé ethnique, ou mieux encore culturel, de peuple mal défini entre l'Europe et l'Afrique. Ne faisant vraiment partie ni de l'une ni de l'autre, mais des deux. L'influence africaine bouillant sous l'euro péenne, donnant son âcre chaleur à la vie sexuelle, à l'alimentation, à la religion; le sang more ou nègre coulant dans les veines d'une grande partie de la population blanche, quand il ne domine pas, comme dans certaines régions aujourd'hui encore peuplées de gens à la peau sombre; l'air africain, un air chaud, huileux, amollissant ce qu'il pouvait y avoir, dans les institutions et les formes de civilisation, de dureté germanique; corrompant la rigidité doctrinale et morale de l'Église médiévale; retirant son ossature au christianisme, au féodalisme, à l'architecture gothique, à la discipline canonique, au droit visigoth, au latin, au propre caractère du peuple. L'Europe régna sans gouverner; gouvernant avant tout: l'Afrique<sup>27</sup>.

L'étape socio-politique et religieuse suivante prépare le Portugal à l'aventure des expéditions outre-mer, au système de la colonisation esclavagiste et à l'entreprise missionnaire de la *table rase*. Elle met en oeuvre, par un ensemble de circonstances,

---

<sup>26</sup> Texte portugais: "*A religião em Portugal, desde as origens como nação independente, fora uma fusão de elementos étnicos diversificados (romanos, muçulmanos, judeus, etc.). Etnia tão diversificada geraria religião essencialmente sincrética e eclética. O resultado foi uma religião exteriorista, epidérmica, caracterizada por um «ritualismo festivo».* Os leigos e o poder. (*Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*). S. Paulo, Ática, 1986, 254 p., 37.

<sup>27</sup> *Maîtres et esclaves...*, 28. Plus loin, G. Freyre synthétise sa pensée: "[Le colonisateur portugais est une] figure indécise, à qui manque le contour, la couleur qui lui donne une individualité parmi les impérialistes modernes [...] Le type d'homme qui sait s'adapter. Pas de dogmes absolus, pas de préjugés inflexibles". *Ibid.*, 180.

les éléments qui vont façonner l'ethnocentrisme du système du patronat royal et de l'évangélisation compulsive.

## 2. Antécédents immédiats

Une fois constitué, le royaume du Portugal demeure ouvert au monde de l'époque pourvu que celui-ci appartienne à la foi catholique - le seul «passeport» exigé à tout étranger qui veuille habiter au Portugal. Quel rôle l'Église officielle joue-t-elle dans cette société? Comment le peuple vit-il et nourrit-il sa foi? Quels facteurs ont contribué à la formation du système juridique du patronat royal? Comment le roi est-il devenu le chef de l'Église au Portugal? Bref, comment la société brésilienne, coloniale et esclavagiste, a-t-elle pu naître et se légitimer?

### 2.1. Avant les expéditions outre-mer

#### La péninsule ibérique du point de vue géopolitique

Au plan géopolitique, la péninsule ibérique offre, au XIV<sup>e</sup> siècle, un tableau équilibré. Cinq royaumes la composent: Aragon, Navarre, Castille, Portugal et Grenade (musulman). Mais, en moins d'un siècle

la situation change du tout en tout. L'équilibre des forces est brusquement rompu, brusquement et gravement. Le Portugal se trouve soudainement isolé à l'extrémité occidentale de la Péninsule, devant une Espagne unie en face de laquelle il se sent disproportionné<sup>28</sup>.

Et Robert Ricard ajoute cette remarque judicieuse: "le problème politique et le problème culturel ne se recouvrent pas"<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Robert RICARD. "La dualité de la civilisation hispanique et l'histoire religieuse du Portugal": *RH* (1956, n° 216) 1-17, 5. En effet, les mariages entre les princes des différents royaumes espagnols et les alliances qui en découlent désavantagent le Portugal. D'abord, le mariage (1474) entre Fernando et Isabel unit les deux royaumes d'Aragon et de Castille. Puis Fernando, veuf, annexe Navarre à Castille (1512). Guy MARTINIÈRE & Consuelo VARELA (Dir.). *L'État du monde en 1492*. Paris/Madrid, La Découverte/Sociedad Estatal para la ejecución de programas del Quinto Centenario, 1992, 638 p., 239-244 et 248-255.

<sup>29</sup> "La dualité de la civilisation...", 1.



### Composition de la société portugaise

La crise de la succession monarchique de 1383-1385, qui aboutit à la deuxième dynastie portugaise, accentue les changements de la vie au Portugal et provoque les premiers pas du passage du féodalisme au capitalisme mercantile. Le roi s'impose à la noblesse et consolide son pouvoir appuyé sur une nouvelle classe - la bourgeoisie - naissante. La société cesse d'être tripartite. Elle se complexifie<sup>30</sup>. La dépression économique du XIV<sup>e</sup> siècle fait proliférer encore davantage le nombre des pauvres. Beaucoup d'entre eux trouvent une issue honorable à leur misère en s'inscrivant dans l'armée, soit pour lutter contre Castille et/ou contre les Maures, soit pour faire partie des premières expéditions outre-mer.

Juifs et Maures voient leur situation s'aggraver en raison de la discrimination sociale et religieuse dont ils font l'objet. Alors que le Juif, plus nanti, résiste à l'intégration sociale, le Musulman, en général paysan ou petit commerçant, s'intègre plus facilement à la communauté «de souche», dirions-nous aujourd'hui, et se fond dans le corps social portugais. Vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, les premiers Gitans arrivent au Portugal. Leur style de vie nomade et la façon peu orthodoxe, aux yeux des Portugais, dont ils conduisent leurs affaires, fait d'eux des gens indésirables et objet d'expulsion du pays (1526). Enfin, les premières expéditions outre-mer amènent au pays des esclaves noirs. Sans aucun droit et considérés comme étant plus proches des bêtes de somme que des êtres humains, ils sont une marchandise florissante, aussi lucrative que l'or<sup>31</sup>. Seule l'éventualité du baptême peut leur permettre d'obtenir un certain masque de liberté, puisque leur état de dépendance économique ne leur offre aucune issue humaine digne<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Le secteur qui, en fin de compte, reste stable est le haut clergé dans ce sens où il conserve ses privilèges, son pouvoir et sa richesse. ELZA NADAI & JOANA NEVES. *História do Brasil. Da Colônia à República*. S. Paulo, Editora Saraiva, 1991<sup>14</sup>, 303 p., 22-23.

<sup>31</sup> S'agit-il de 1/10<sup>e</sup> de la population du Portugal? - Se demandent les historiens.

<sup>32</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 274-275, 289-291 et 321.

### Spiritualité et pratique religieuse du peuple

La peste noire (1348) et d'autres épidémies qui suivent au cours du XIV<sup>e</sup> siècle font stagner la croissance de la population et créent une panique générale chez les pauvres. Terrorisés par la peur de la mort et de l'enfer, ils s'attachent davantage à Dieu et multiplient les processions de pénitence et de flagellation, les dévotions (à la Passion du Christ, à l'Esprit-Saint, à la Vierge, aux Saints, aux âmes du Purgatoire) et la vénération des reliques, etc. Ils accomplissent des pèlerinages à des sanctuaires reconnus par leurs miracles et centrent leur foi sur leur propre salut individuel. Ils créent des mouvements laïcs, autonomes, appelés confréries<sup>33</sup>. Ils cultivent une spiritualité messianique et millénariste<sup>34</sup>, prêchée par des prédicateurs qui condamnent les excès d'une Église princière, riche et permissive. Ces idées prennent, en effet, à cette époque, un nouvel essor. Tout semble y contribuer. Outre les facteurs conjoncturels déjà indiqués, rappelons que ces idées persistaient dans le peuple depuis la fondation «miraculeuse» du Portugal. Les affirmations, en 1503, du juif Isaac Abarbanel sur la proche venue du Messie et les élucubrations du prestigieux jésuite António Vieira sur la création du cinquième empire biblique confirmeront et renforceront ce climat spirituel eschatologique du Royaume de Dieu, faisant de l'histoire du Portugal et de son expansion outre-mer l'accomplissement de l'histoire du salut et voyant dans son peuple le nouveau peuple élu. D'ailleurs, la désignation de «Nouveau Monde» donnée aux conquêtes du continent latino-américain se justifie "non

---

<sup>33</sup> Au Portugal, les confréries se développent dans la ligne droite de la solidarité, de la sécurité et de la possibilité d'une vie ecclésiale laïque, parce qu'elles offrent une issue aux difficultés immédiates de la vie, aux incertitudes sur l'au-delà et au monopole de la perfection soutenu par les moines. Elles décléricalisent l'Église et mettent en œuvre une pratique théologique de l'Église-peuple de Dieu. Les premières confréries et les plus répandues au Portugal sont celles du Très Saint Sacrement. À peine instituées, elles font la promotion de ce culte et organisent de solennelles processions le jour de la fête-Dieu, en y introduisant aussitôt des danses. Celles-ci vont être, par la suite, l'objet de commentaires, de censures et d'interdictions de la part de la hiérarchie et des autorités civiles. Cf. A. VAUCHEZ: *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, Cerf, 1987, 309 p.

<sup>34</sup> Ces prédications s'inspirent de l'abbé cistercien calabrais, Joachim de Flore (1130 - † 1202), qui "annonçait un millénaire de paix avant la fin des temps, un Âge de l'Esprit où les religieux deviendraient l'âme d'une Église pure et renouvelée". Rodolfo DE ROUX. "Nouveau Monde, nouvelle Église": *RSR* (1992, n° 80) 533-550, 538. C. BIHLMEYER & H. TUCHLE. *Histoire de l'Église*. II - *L'Église de Chrétienté*. Tournai, Salvator, 1963, 468 p., 295-296. M. BATAILLON. "Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde", dans: COLLECTIF. *Courants religieux et humanisme à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle*. Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957. Paris, 1959, 144 p., 25-36, 25-26. M. Bataillon démontre que la spiritualité de J. de Flore influence les missionnaires franciscains et en fait les "moissonneurs de l'ultime moisson d'élus [...] les] convertisseurs du soir du monde". *Ibid.*, 30-31.

seulement pour des raisons géographiques, mais encore pour des motifs eschatologico-messianiques", dit Rodolfo de Roux<sup>35</sup>. "Ce messianisme, d'après E. Hoornaert, fut propagé d'une façon tellement puissante que l'Inquisition ne parvient pas à le refréner"<sup>36</sup>. Vers 1530, les idées millénaristes retrouveront, d'une manière bien singulière, chez le cordonnier portugais, Gonçalo Anes Bandarra, leur porte-parole. Celui-ci annonce la venue d'un roi portugais, rédempteur de l'humanité et Seigneur du monde. Le roi Sebastião (1557 - †1578), jeune encore, disparu tragiquement en Afrique du Nord dans la bataille d'El-Ksar-el-Kebir, incarne cette attente et est à l'origine du *sébastianisme*<sup>37</sup>. Rien d'étonnant donc que l'Église officielle ne puisse pas décliner la mission d'aider le pays à mener à terme sa mission divine! Quant aux nobles, beaucoup d'entre eux, affolés par l'éventualité d'une mort subite causée par la peste, et souvent en état de péché, lèguent, malgré l'interdiction royale, leurs propriétés à l'Église, en échange de la garantie de leur salut éternel. L'Église officielle en profite et accroît rapidement et démesurément ses biens patrimoniaux<sup>38</sup>.

### Le rôle de l'Église officielle

Bien que puissante et riche, l'Église officielle du Portugal n'en est pas moins secouée par le Schisme de l'Occident (1378-1417). D'une part, le roi et les nobles, y compris des évêques, en adoptant une politique calculatrice, se tournent vers Rome ou Avignon selon les intérêts du moment. D'autre part, loin de former un bloc monolithique, la hiérarchie se partage entre les deux obédiences. Ce comportement,

<sup>35</sup> "Nouveau Monde, nouvelle Église", 534. IDEM. "Le rêve messianique de la première évangélisation": *LV(L)* (juillet 1992, n° 208) 29-37.

<sup>36</sup> Texte portugais: "*Este messianismo foi tão poderosamente propagado que nem a Inquisição conseguiu reprimi-lo*". "Teologia no período colonial. Teologia e ação pastoral em Antônio Vieira, S.J.: 1652-1661", dans: COLLECTIF. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1981, 197 p., 63-74, 64.

<sup>37</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines au Brésil...*, 497-498. Eduardo HOORNAERT. "Teologia no período colonial...", 63-65. IDEM. *Formação do Catolicismo brasileiro*, 33-36. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. II, 162-164. Egon SCHADEN. "Le messianisme en Amérique du Sud", dans: Henri-Charles PUECH (Dir.). *Histoire des religions*. III. [Encyclopédie de La Pléiade, XL], Paris, Gallimard, 1976, 1460 p., 1051-1107, notamment 1093-1097.

<sup>38</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 195-203.

peu évangélique, se répercute auprès des fidèles et creuse plus profondément le fossé entre la hiérarchie et le peuple qui ne jouit que de la solidarité du bas clergé<sup>39</sup>.

Par ailleurs, l'alliance de principe entre le roi du Portugal et le Pape n'abolit pas, en fait, les luttes de pouvoir et les empiètements de juridiction entre les structures ecclésiastique et politique. Le roi João II (1481 - †1495) met en vigueur la loi du *Beneplácito Régio*, mais, sous la pression du Pape Innocent VIII (1484 - † 1492), y renonce. En contrepartie, quelques années plus tard (1532), le roi João III (1521 - † 1557) crée la *Mesa da Consciência e Ordens*<sup>40</sup> («Tribunal de la Conscience et des Ordres»), tribunal auquel il soumet la gestion des affaires ecclésiastiques.

À l'instar des rois espagnols qui créent, en 1478, le tribunal de l'Inquisition<sup>41</sup>, les monarques portugais veulent aussi instituer le leur, estimant qu'il peut leur rapporter des avantages politiques. Après un premier échec du roi Manuel I, son successeur, João III, obtient la création de ce tribunal, d'une façon restreinte, du Pape Clément VII par la bulle *Cum ad nihil magis*, du 17 décembre 1531. Paul III confirme cette création en 1536 et 1547, la met sur un pied d'égalité avec l'Inquisition espagnole et la dote d'un pouvoir absolu, si bien qu'elle se transforme en "une sorte d'État au-dessus de l'État"<sup>42</sup>.

"Institution très complexe, avec des objectifs idéologiques, économiques et

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 222.

<sup>40</sup> Caio César BOSCHI. *Os leigos e o poder...*, 56-57. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 326 et II, 119-124 et 134-138. Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica...*, 146-147.

<sup>41</sup> Sous prétexte de vouloir surveiller l'orthodoxie des «chrétiens nouveaux» (Juifs récemment baptisés), en réalité, ce que visent les rois espagnols c'est de freiner l'ascension socio-économique des Juifs.

<sup>42</sup> Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. S. Paulo, Companhia das Letras, 1989, (2ème réimpression), 396 p., 285. M. DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica...*, 163. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. I, 355 et II, 119-124. Rappelons qu'au Portugal tous les grands Inquisiteurs appartiennent à la noblesse.

sociaux, consciemment et inconsciemment exprimées"<sup>43</sup>, l'Inquisition témoigne et de l'intime imbrication du politique et du religieux et du besoin de fondement idéologique que le politique se procure auprès du religieux pour se légitimer, demeurer monolithique et empêcher toute formation sociale alternative. Selon Laura de Mello e Souza, "pendant la période coloniale, l'Inquisition a agi en tant qu'organisme déstabilisateur du tissu social, responsable et de la panique collective et des tragédies personnelles"<sup>44</sup>. La chasse aux chrétiens-nouveaux, à la sorcellerie, à la magie, à la superstition, celles-ci transformées en hérésie, est tellement obsédante que l'Inquisition ne recule devant aucun moyen de torture ni de persécution à sa portée. Sans aucun but évangélisateur, elle développe chez les chrétiens un intérêt accentué pour les manifestations religieuses extérieures, ostentatoires et festives de la foi, ainsi qu'un christianisme formaliste comme moyen d'effacer tout soupçon d'hérésie. Sa façon d'agir alimente aussi un esprit d'anti-sémitisme et de délation, de culpabilité et de formalisme pharisien<sup>45</sup>. Sous un masque religieux, elle est utilisée pour abattre le pouvoir économique des Juifs. L'historien Miguel de Oliveira souligne, d'une façon nuancée, la part active et positive de l'Inquisition dans la préservation de l'unité nationale, dans l'uniformisation de la vie chrétienne au Portugal et dans son immunisation par rapport à la Réforme:

Malgré ses défauts, l'Inquisition servit et défendit l'unité nationale subsistante dans le catholicisme. Le Portugal et l'Espagne lui doivent, peut-être en grande partie, le fait d'avoir échappé à l'invasion protestante et aux guerres qui ensanglantèrent le reste de l'Europe dans les XVIe et le XVIIe siècles, quoique l'on ait pu obtenir par d'autres moyens les mêmes fins<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Texte portugais: "*Uma instituição muito complexa, com objetivos ideológicos, económicos e sociais, consciente e inconscientemente expressos*". A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*. II, 121.

<sup>44</sup> Texte portugais: "*Durante o período colonial, a Inquisição atuou como organismo terrivelmente desestruturador do tecido social, responsável por pânico coletivos e tragédias pessoais*". *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 326.

<sup>45</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*, 103-109.

<sup>46</sup> Texte portugais: "*A-pesar-dos seus defeitos, a Inquisição serviu e defendeu a unidade nacional subsistente no Catolicismo. Portugal e Espanha devem-lhe, talvez em grande parte, o haverem escapado à invasão protestante e às guerras de religião que ensangüentaram o resto da Europa nos séculos XVI e XVII, embora por outros meios se pudessem obter os mesmos fins*". *História Eclesiástica...*, 167-168.

## 2.2. Régime du *patronat royal*: le sacre du glaive par la croix

Au début du XV<sup>e</sup> siècle, un ensemble de circonstances fait en sorte que le Portugal se tourne vers les expéditions outre-mer<sup>47</sup>. Les auteurs ne s'accordent pas sur l'importance relative de ces circonstances<sup>48</sup>. La réalité économique a sûrement joué un rôle primordial même si la conscience de ce fait ait pu être tardive. On réalise aussi avec le temps que tous les facteurs se sont conjugués pour former une totalité sociale intégrant l'empire et la chrétienté coloniale. N'empêche qu'officiellement, le pouvoir religieux, secondé par le pouvoir politique, fasse prédominer le spirituel sur

---

<sup>47</sup> Jean COMBY. "1492: le choc des cultures et l'évangélisation du monde": *Documents Episcopat. Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Evêques de France* (octobre 1990, n° 14) 1-11. Serge DAGET. *La traite des noirs. Bastilles négrières et velléités abolitionnistes*. Paris, éd. Ouest-France Université, 1990, 300 p., 30. Vitorino Magalhães GODINHO. *Les Découvertes. XV<sup>e</sup> - XVI<sup>e</sup>: une révolution des mentalités*. Paris, Autrement, 1990, 88 p., 66. Raimundo LURAGHI. *Histoire du colonialisme*, 19-34 et 172-174. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 1, 229-230 et 248. Guy MARTINIÈRE & Consuelo VARELA. *L'État du monde en 1492*, 251. Robert RICARD. "La dualité de la civilisation...", 7.

<sup>48</sup> La pêche, par exemple, est une tradition de longue date au Portugal. Le contact avec les Maures et les marins italiens enrichissent les connaissances technologiques des pêcheurs portugais, de telle sorte qu'ils peuvent s'aventurer à naviguer toujours plus loin et, en même temps, connaître mieux les mers et leurs courants et construire des embarcations plus solides avec des instruments plus adaptés à des voyages de longue durée. La pêche permet ainsi, de façon non-structurée, de reconnaître certaines îles de l'Atlantique et de la côte ouest d'Afrique. Le déséquilibre politique provoqué par l'union des trois royaumes espagnols et la rivalité politique entre les deux pays contribuent, ainsi le pense Robert Ricard avec d'autres, à ce que le Portugal se tourne obligatoirement vers l'Atlantique dans l'intention d'y trouver une compensation territoriale et, en même temps, une arrière-garde contre l'Espagne. En effet, des huit millions de personnes qui peuplent la Péninsule, un million à peine habite le Portugal. De ses presque 590.000 km<sup>2</sup>, il n'en reste que 89.000 km<sup>2</sup> occupés par le Portugal. Robert RICARD. "La dualité de la civilisation...", 7. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 1, 229-230 et 248. La crise de la succession (1383-1385) crée aussi l'instabilité politique et empire la situation économique. L'expansion outre-mer surgit alors comme un catalyseur de la dépression économique, de l'union des forces politiques du pays. Elle les rassure dans l'attente de profits faciles et abondants, de l'héroïsme recherché par les nobles, de l'esprit d'aventure. Le manque d'or en Europe et au Portugal provoque une dévaluation de la monnaie et en suscite une recherche effrénée au-delà des frontières. La pauvreté frappe de plein fouet la couronne: "les recettes publiques diminuèrent de moitié durant le dernier tiers du XIV<sup>ème</sup> siècle, et la réduction des contributions de la douane de Lisbonne est peut-être encore plus importante", dit Vitorino Godinho. *Les Découvertes. XV<sup>e</sup> - XVI<sup>e</sup>: une révolution des mentalités*, 66. Le précédent historique des croisades en Orient, les grâces spirituelles et les richesses qui en découlent, l'esprit de la guerre sainte et juste, restent vivants dans la mémoire des Portugais, car ceux-ci avaient bénéficié de leur présence au Portugal. Les ordres militaires qui restent au pays en témoignent. Les prédications millénaristes, la conscience d'être le nouveau peuple élu influencent aussi le départ vers le Nouveau Monde. Gomes Eanes de Azurara, chroniqueur de l'Infant Henrique, le Navigateur, non seulement rend compte de la complexité des raisons qui amènent aux découvertes, mais encore il en attribue au facteur religieux la dernière place. Voici l'ordre dans lequel, en 1448, il les énumère: "le désir de connaissance, l'établissement d'un commerce lucratif, la reconnaissance des «frontières» sud de l'Islam, la recherche d'alliés pour le combattre (en particulier, celle du mythique roi chrétien d'Afrique, le Prêtre Jean) et, enfin, le prosélytisme religieux". Guy MARTINIÈRE & Consuelo VARELA. *L'état du monde en 1492*, 251. Raimundo LURAGHI. *Histoire du colonialisme*, 19-34 et 172-174. Serge DAGET. *La traite des noirs...*, 30.

les autres conditionnements<sup>49</sup> et qu'il couvre de sa bénédiction la guerre contre l'Infidèle, la conquête territoriale et l'esclavage. Le pape Nicolas V le confirme:

Nous croyons que, avec l'aide du Seigneur, nous prévenons cela si nous aidons avec des faveurs à la hauteur et des grâces spéciales les rois et les princes catholiques qui, comme des athlètes de la foi chrétienne et des lutteurs redoutables, non seulement abattent la cruauté des sarrasins et d'autres infidèles ennemis du nom chrétien, mais encore luttent contre eux, contre leurs royaumes dans des endroits fort éloignés et méconnus par nous pour la défense et la croissance de cette même foi et leur assujettissent au pouvoir temporel<sup>50</sup>.

D'ailleurs, les papes légitiment chaque conquête, comme si c'était eux qui étaient les propriétaires des terres conquises ou à conquérir<sup>51</sup>. On dénombre par dizaines les bulles papales adressées aux rois catholiques (portugais et espagnol). Les papes les félicitent pour leurs exploits et leur accordent des bénéfices de plus en plus étendus<sup>52</sup>. Le roi devient "vicaire du Pontife romain", chargé de la christianisation des terres découvertes. Par ailleurs, "les théologiens de la Couronne [prennent] l'habitude

<sup>49</sup> Dans sa visite au Portugal, en 1991, Jean-Paul II prononce ces paroles à l'arrivée à l'aéroport de Lisbonne: "Le Portugal est né chrétien! Les générations successives de vos ancêtres ont cherché dans l'Évangile une inspiration pour leur vie, et ils vous ont transmis cette culture constamment enrichie par la rencontre de la foi chrétienne avec les diverses populations qui ont fait l'histoire de l'Europe et du monde [...] À une certaine époque, le Portugal fut la chaire de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ pour le monde, portée au loin, en de fragiles caravelles, par des héros poussés par le souffle de l'Esprit". "Portugal, je t'appelle à la mission!": DC (16 juin 1991, n° 2030) 569.

<sup>50</sup> Texte portugais: "*Cremos que, com a ajuda do Senhor, prevenimos isto se ajudarmos com favor condigno e graças especiais os reis e príncipes católicos que, como atletas da fé cristã e lutadores intrépidos, não apenas reprimem a crueldade dos sarracenos e outros infiéis inimigos do nome cristão, mas também combatem a eles, seus reinos e lugares, também em partes muito distantes e desconhecidas de nós, para defesa e aumento da mesma fé, e os submetem a seu domínio temporal*". NICOLAS V. "Bulle *Romanus Pontifex* (8 janvier 1454)", dans: PAULO SUESS (Dir.). *A Conquista espiritual da América Espanhola*, 225-230, 225.

<sup>51</sup> Les "donations de terres à des Portugais et à des Espagnols, d'après António Garcia y Garcia, ne constituaient pas un phénomène nouveau au XVe siècle et elles avaient eu de nombreux précédents au cours du Moyen Âge [...] Ces précédents médiévaux posent la question de savoir si la donation des Indes aux Rois Catholiques en 1493 a été faite en vertu du pouvoir supposé des Papes sur les terres qui avaient appartenu, en théorie ou de fait, à l'Ancien Empire romain d'Occident". "La donation pontificale des Indes": RSR (1992, n° 80) 491-512, 493 et 495. Voir à la fin de l'article, en appendice, le texte du *Requerimiento* (510-512). Garcia y Garcia résume le raisonnement théologique de ce document de la sorte: "Selon ce document, il fallait d'abord signifier aux Indiens de se soumettre aux Espagnols qui étaient venus aux Indes au nom du Roi de Castille, qui avait reçu ses terres du pape, lequel les avait reçues de Saint Pierre, Saint Pierre du Christ et le Christ de Dieu. On ajoutait que s'ils ne se soumettaient pas, on leur déclarerait la guerre pour les soumettre par la force" (497). L'historien portugais João de Barros, contemporain des découvertes, justifie la conquête de la Guinée en affirmant que les Papes "sont les seigneurs universels et que c'est à eux de distribuer aux fidèles de l'Église catholique les terres qui sont propriété de ceux qui sont soumis au joug de l'Église". Texte portugais: "*são os senhores universais, para distribuir pelos fiéis da Católica Igreja as terras que estão em poder daqueles que são súditos ao jugo dela*". *Décadas*, I, Livro VI, cap. I. Cité d'après R. AZZI. *A Crisandade colonial. Um projeto autoritário*, 18. J. COMBY. "1492: le choc des cultures...", 6.

<sup>52</sup> Serge DAGET. *La traite des noirs...*, 29.

de justifier la conquête par la mission<sup>53</sup>. C'est ce que E. Dussel appelle la "théologie de la domination"<sup>54</sup>. En conséquence, plus la chrétienté coloniale s'élargit, plus le territoire de l'Indigène - «l'autre» - se réduit ou disparaît. Au fur et à mesure que la conquête se fait empire, l'Église officielle succombe à la tentation du salut universel quantitatif et du *hors de l'Église, point de salut*. Cette imbrication croissante du politique et du religieux en vient à faire de l'Église officielle une partie constituante de la formation sociale coloniale esclavagiste qui naît "périphérique et dépendante"<sup>55</sup>. L'Église officielle se fait ainsi maître d'oeuvre d'une communauté chrétienne anti-fraternelle.

Tout cela s'amorce en 1415, à l'occasion de la première victoire portugaise, la prise de la forteresse de Ceuta, en Afrique du Nord, contre l'Islam. Le pape Martin V (1417-†1431) concède des indulgences aux participants à cette expédition militaire<sup>56</sup>. Ce premier engagement papal dans les expéditions outre-mer du Portugal constitue, selon l'expression de Enrique Dussel au sujet des conquêtes espagnoles du même moment, la "pré-histoire du *juris patronatus*"<sup>57</sup>. Eugène IV (1431 - †1447) poursuit la largesse «spirituelle» de son prédécesseur et, par exemple, "dans la bulle *Dudum ad nos* de 1436, [il] attribue aux découvreurs le droit d'exploiter les nouvelles terres et, faute de main-d'oeuvre blanche, d'utiliser les Guinéens qui seront pratiquement réduits en

---

<sup>53</sup> Claude LUGON. "Les missions de l'Amérique du Sud aux XVIIe et XVIIIe siècles et la république des Guarani", dans: Mgr S. DELACROIX (Dir.). *Histoire universelle des missions catholiques...*, 246-280, 250-251. R. AZZI. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*, 21-23.

<sup>54</sup> DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. II - *História, colonialismo e libertação*. S. Paulo, Paulinas, 1985, 228 p., 153.

<sup>55</sup> Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 27.

<sup>56</sup> Il s'agit de la bulle *Sane charissimus*, de 1418. Devenue un comptoir portugais, la ville de Ceuta est érigée en diocèse et sa mosquée est aussitôt transformée en cathédrale.

<sup>57</sup> Enrique DUSSEL. *Caminhos de Libertação latino-americana*, II, 163. A. LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil": *RSR* (1992, n° 80) 581-610, 585-586. R. AZZI. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial", dans: E. HOORNAERT & Alii. *História da Igreja no Brasil*. Tome II/1, 153-242, 160-169. Alphonse QUENUM. *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*. Paris, Karthala, 1993, 341 p., 67-79.



esclavage<sup>58</sup>.

Les faveurs papales ne se limitent donc pas au spirituel; elles sacralisent aussi le commerce et même l'esclavage exercés par les Portugais dans leurs comptoirs et donations. Par les bulles *Dum Diversas*, du 18 juin 1452, et *Romanus Pontifex*, du 8 janvier 1455, le pape Nicolas V (1447 - †1455) octroie, "en vertu de notre autorité apostolique", aux rois du Portugal: le droit d'envahir, de conquérir, de combattre, de capturer et de soumettre les Sarrasins, les païens et les ennemis du Christ où qu'ils se trouvent depuis le Cap Bojador jusqu'aux Indes, le titre de propriétaire des biens et des terres des musulmans et infidèles conquis ou à conquérir, le droit de réduire en perpétuel esclavage les païens, le droit d'interdire à quiconque d'entrer dans les terres conquises sans autorisation royale, le droit du monopole commercial sous peine d'excommunication pour tous ceux qui y contreviennent. Bref, le Pape désigne le roi du Portugal comme son vicaire, comme le *patron* de l'Église au Portugal et comme le responsable de l'évangélisation des terres conquises et à conquérir<sup>59</sup>. C'est-à-dire qu'il fait du roi un personnage doublement sacré.

Le Pape vient de créer et de sacraliser un système juridico-politique que l'histoire appelle «Patronat royal»<sup>60</sup> sans pour autant employer, pour le moment, l'expression. Celle-ci ne surgira que plus tard, sous le pontificat de Léon X (1513 - †1521), dans la bulle *Dum fidei constantiam*, du 7 juin 1514<sup>61</sup>, et sera élargie dans une autre bulle *Dudum pro parte*, du 31 mars 1516. Paul III (1534 - †1549) revient sur le

<sup>58</sup> Marianne MAHN-LOT. "La «liberté» de l'Indien de l'Amérique aux XVIe et XVIIe siècles et la politique de regroupement": *RH* (1990, n° 284) 77-87, 77.

<sup>59</sup> NICOLAS V. "Romanus Pontifex", dans: Paulo SUESS (Dir.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola*, 225-230. Les successeurs de Nicolas V, de Pie II à Innocent VIII (1458-1492), ne cesseront de confirmer et d'élargir les privilèges déjà octroyés aux monarques de la péninsule ibérique.

<sup>60</sup> R. AZZI. *A Cristandade Colonial: Mito e ideologia*, 46-50. IDEM. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial", dans: E. HOORNAERT & Alii. *História da Igreja no Brasil...*, 153-242, 160-169. Antônio GARCÍA Y GARCÍA. "Les donations pontificales des Indes", 491-512. Antônio LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil", 581-610.

<sup>61</sup> Le Pape Jules II (1503 - † 1513) le fait pour les Espagnols dans la bulle *Universalis Ecclesiae Regimen*, du 28 juillet 1508. Joahannes MEIER. "A organização da Igreja", dans: Enrique DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis: 500 Anos de História da Igreja na América Latina*. S. Paulo, Edições Paulinas / Cehila, 1992, 712 p., 89-105, 92.

sujet et, dans la bulle *Æquum reputamus*, du 3 novembre 1534, «canonise» toutes les dispositions de ses prédécesseurs sur le patronat royal<sup>62</sup>. Les fondements de la chrétienté coloniale sont lancés: d'une part, par la médiation de l'État, l'Église officielle va au peuple pour le baptiser; d'autre part, l'État utilise l'Église officielle pour légitimer ses objectifs colonialistes. Toutefois, cette chrétienté est rongée par un vice de base: la *réduction* et le mépris de *l'autre* - l'Indien et le Noir - jusqu'à le rendre esclave et/ou le «tuer» dans son être physique, anthropologique et religieux.

1492 restera cependant une date clé dans les éphémérides de la péninsule ibérique. D'une part, le royaume de Grenade, dernier rempart musulman dans la péninsule, capitule et les Maures reçoivent l'ordre d'expulsion<sup>63</sup>. D'autre part, Christophe Colomb jette l'ancre, le 12 octobre, à l'île Guanahani, rebaptisée "San Salvador", sur le côté est des Bahamas<sup>64</sup>. Les exploits portugais, pour leur part, se succèdent. La côte d'Afrique gagne des contours précis et les Indes Orientales sont rattachées à l'Occident par la mer. Le XVe siècle se termine dans l'euphorie.

Les deux rois catholiques se surpassent dans leurs conquêtes. Fernando et Isabel d'Espagne en appellent au Pape pour qu'il décide sur le droit de propriété de quelques terres et îles conquises et revendiquées par les Portugais. Dans la bulle *Inter Cætera*, du 4 mai 1493, le pape Alexandre VI (1492 - † 1503) divise le monde en deux parties: l'orient pour les Portugais et l'occident pour les Espagnols, à partir du méridien qui passe à cent lieues à l'ouest des îles des Açores ou de Cap Vert. Sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, personne ne peut entrer dans les terres réservées

---

<sup>62</sup> Miguel DE OLIVEIRA. *História Ecclesiástica de Portugal*, 151-153.

<sup>63</sup> L'expulsion des Maures s'accompagne de celle des Juifs. Beaucoup de ceux-ci se réfugient au Portugal avec ou sans caution. Mais l'esprit anti-sémite qui règne un peu partout en Europe secoue le Portugal et soulève le peuple contre eux. Quelques-uns se réfugient, en dépit de tout, en Europe; d'autres sont renvoyés vers le nord de l'Afrique, d'autres partent à destination du Brésil. Des enfants de deux à dix ans sont baptisés de force, arrachés à leurs familles et expédiés vers São Tomé, en Afrique. Ceux qui acceptent de se faire baptiser peuvent rester au pays. Les plus nantis, enfin, réussissent, pour sauvegarder leurs biens et personnes, à acheter des bulles papales rédigées contre eux. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 151.

<sup>64</sup> Guy DE BOSSCHÈRE. *Les deux versants de l'histoire. Autopsie de la colonisation*. Paris, Albin Michel, 1967, 326 p., 113-116.

aux deux pays sans la permission explicite des rois respectifs<sup>65</sup>. Ce traité, qui ne plaît pas aux monarques de la péninsule, est revu par eux dans le Traité de Tordesillas, le 7 juin 1494. Là ils partagent le monde en deux à partir du méridien qui passe à 370 lieues à l'ouest de l'île la plus occidentale de l'archipel de Cap Vert. Le pape Jules II approuve ce traité en 1506. En raison de ce partage, le Brésil sera compris dans la partie confiée aux Portugais<sup>66</sup>.

Enfin, il faut le souligner, la «fidélité» à Rome<sup>67</sup>, de la part du roi, témoignée d'une façon éminente par l'acceptation solennelle des décrets du Concile de Trente et le rejet de la Réforme, vient augmenter le crédit de la monarchie. Les conquêtes outre-mer et les victoires sur les Infidèles, accompagnées de la naissance de nouvelles chrétientés, compensent la perte spirituelle et temporelle que le Vicaire du Christ vient de subir en Europe centrale et en Orient.

Les papes fondent donc, comme un bien supérieur, la chrétienté coloniale. Juridiquement et théologiquement soutenue, cette "sorte de «vicariat apostolique» de la couronne"<sup>68</sup> sacralise la conquête. Dans une perspective diamétralement opposée, Enrique Dussel y voit le creux le plus profond de la mission, parce qu'il traduit l'emprisonnement du Royaume dans une culture<sup>69</sup>. Distinguons. Sur le plan de la conquête territoriale, le glaive se marie à la croix et enfante une société coloniale de baptisés, mais dépendante et esclavagiste. L'Indien et le Noir «découverts» passent "de l'être au non-être ou à l'être pour l'autre", d'après l'expression de l'anthropologue

---

<sup>65</sup> Il va sans dire qu'une telle initiative papale suscite "la fureur de François I proclamant son indignation de se voir «interdit au partage du monde»". Serge DAGET. *La traite des noirs...*, 55.

<sup>66</sup> Au traité de Tordesillas seront rajoutés les traités de Madrid (1750), de Santo Ildefonso (1777) et de Badajós (1801). ELZA NADAI & JOANA NEVES. *História do Brasil...*, 111-112. PAULO SUESS (Dir.). *A Conquista espiritual...*, 246-252. JOHANNES MEIER. "A organização da Igreja", 89-103.

<sup>67</sup> Pie II (1458 - † 1464) avait déjà octroyé au roi Afonso V le titre de *très fidèle* dans la bulle *Dum tuam* du 25 janvier 1460. Plus tard, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Benoît XIV (1740 - † 1758) l'étend, *in perpetuum* au roi João V et à tous ses successeurs.

<sup>68</sup> C. BIHLMEYER & H. TUCHLE. *Histoire de l'Église*. III, 343.

<sup>69</sup> *Caminhos de Libertação...*, II, 153.

brésilien Darcy Ribeiro<sup>70</sup>. Sur le plan de la conquête spirituelle, la croix se marie au glaive pour amener aux voies du Royaume de nouveaux enfants de Dieu. Elle précède la colonne conquérante des glaives pour signifier par là que la victoire de ceux-ci se fait sous sa bénédiction. Le roi, représentant du Vicaire du Christ dans le Nouveau Monde, concentre en sa personne et la croix et le glaive. Il utilise l'une et l'autre, indistinctement, pour mener à terme la construction de son empire, sous le masque de la propagation de la foi.

Les responsabilités religieuses que les papes confèrent aux monarques portugais ne sont pas sans contrepartie: en construisant, en conservant, en réparant les églises, en les dotant de tout ce qui est nécessaire pour qu'elles fonctionnent, en trouvant des missionnaires à qui ils payent un salaire, ils ont le droit de distribuer, au gré de leur largesse, des bénéfices ecclésiastiques (archevêchés, évêchés, cures et abbayes), de présenter au pape les candidats aux évêchés, d'exiger de ceux-ci fidélité à la Couronne, de les déposer, de faire la collecte des dîmes et de les redistribuer, de mettre à leur service la loi de l'agrément royal, le tribunal de l'Inquisition et celui de la Conscience et des Ordres. En somme, ils peuvent compter sur l'accord de l'Église pour créer une société esclavagiste et dépendante où la colonie ne vit que pour la métropole et où le «dieu-or» surgit comme "le médiateur de l'Évangile"<sup>71</sup>.

Derrière cette croisade, apparemment chrétienne, l'esprit mercantile et pré-capitaliste se développe et étend toujours davantage les tentacules ambitieux du profit abusif et inhumain. Il change de fond en comble la géopolitique de l'époque et fait de l'Atlantique la voie principale des transactions commerciales. La totalité luso-chrétienne s'impose partout où elle *s'implante* et revêt la forme d'un impérialisme culturel, politique, économique et chrétien. Elle forme, avec la totalité coloniale

---

<sup>70</sup> Darcy RIBEIRO. "Le peuple latino-américain": *Conc(F)* (1990, n° 232) 25-42, 27.

<sup>71</sup> Gustavo GUTIERREZ. *Dieu ou l'or des Indes Occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. (1492 - 1992)*. Paris, Cerf, 1992, 161 p., 85. P. RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 21-31.

espagnole, "le péché originel du système mondial actuel. Tous les autres en découlent"<sup>72</sup>.

Mais il faut reconnaître la dichotomie dans laquelle vit cette société. Alors que le roi, les nobles, les conquistadores, les bourgeois et le haut clergé ont une conscience plus complexe des découvertes<sup>73</sup>, les classes inférieures n'ont qu'une idée en tête: trouver un débouché à leur vie sans issue. Leur souffrance est telle que le risque de l'aventure de la conquête est insignifiant. Sans s'en rendre compte, ils tombent dans les griffes d'un mercantilisme vorace et s'en font les outils irremplaçables. Ce sont eux, cependant, qui constituent, au Brésil, une véritable source de christianisation en marge de celle que l'Église officielle, dans son alliance avec la couronne, impose en cette contrée. L'histoire de la colonisation et de l'évangélisation officielle du Brésil en témoigne à l'évidence. Cette histoire possède tout - protagonistes, outils et décor - pour réussir la tragédie de l'ethnocentrisme colonisateur et évangéliste.

### 3. **Mise en oeuvre historique de l'ethnocentrisme colonisateur et évangéliste au Brésil**

La colonisation et l'évangélisation du Brésil n'échapperont pas à l'application de l'idéologie du patronat royal. Leurs débuts sont toutefois lents, car la métropole concentre son attention sur la route maritime vers les Indes orientales. C'est pour cette raison que, bien que Pedro Álvares Cabral arrive au Brésil dès 1500, pendant presque un demi-siècle - la "pré-histoire" du Brésil colonial, disent les historiens - les monarques portugais le laissent "à la cupidité des aventuriers, des marchands, des «nouveaux chrétiens», c'est-à-dire des juifs récemment convertis [...] Portugais souvent,

---

<sup>72</sup> E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana...*, III, 34. IDEM. *Caminhos de Libertação latino-americana...*, I, 57-60. C. LUGON. "Les missions de l'Amérique du Sud...", 254.

<sup>73</sup> Soulignons que même si le Portugal n'est pas la scène de débats politico-théologiques comme ceux qui se déroulent en Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle, il n'y est pas étranger, grâce à la présence des Jésuites sur le territoire national et aux échanges culturels entre les deux pays.

mais aussi Anglais, Bretons, Normands<sup>74</sup>.

C'est de force que les rois y envoient des colons au cours des premières années. En général, ce sont des gens des classes inférieures, y compris des déportés et des condamnés (et parmi eux des prêtres), des gens qui n'ont rien à perdre dans l'aventure<sup>75</sup>. "La colonie a une fonction *corrective*", affirme Laura de Mello e Souza<sup>76</sup>. Elle accueille les indésirables de la métropole. Ces gens sont confinés dans la zone littorale de la colonie et travaillent dans les *capitanias* («donations»)<sup>77</sup>, système à la fois de colonisation esclavagiste et de défense contre les envahisseurs étrangers.

Les premiers pas de la colonisation et de l'évangélisation commencent en 1549, avec l'arrivée, dans la même embarcation, du premier gouverneur général, Tomé de Sousa (1549 - 1553) et des missionnaires jésuites<sup>78</sup>. Ils arrivent à Salvador, Bahia, promue capitale du Brésil, accompagnés de 400 déportés et de plus de 1.000 hommes. Mais l'âme de l'empire colonial portugais ne se tourne vers le Brésil que lorsque le Portugal perd son indépendance (1580) en faveur du roi Philippe d'Espagne, que le déclin des Indes orientales s'accroît avec la perte du monopole commercial de l'Orient,

<sup>74</sup> Roger BASTIDE. *Brésil, terre des contrastes*. Paris, Hachette, 1957, 345 p., 20-21.

<sup>75</sup> Gilberto FREYRE. *Maitres et esclaves*, 50-52. E. HOORNAERT. "As relações entre Igreja e Estado na Bahia Colonial": *REB* (juin 1972, n° 126) 275-308, 304. A. LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil", 602-603. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 379.

<sup>76</sup> *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 40.

<sup>77</sup> Il s'agit d'une portion de terre donnée par le roi avec 50 lieues de côte et délimitée dans le sens des parallèles jusqu'au méridien du Traité de Tordesillas. Il y en a en tout 15. Chaque lot, héréditaire, est confié à un capitaine ou donataire, vrai seigneur féodal, qui jouit d'une juridiction civile presque absolue sur ses sujets à qui il loue ses terres. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 392-393. "Bahia", dans: *Enciclopédia Mirador Internacional*. Vol. III. S. Paulo / Rio de Janeiro, Enciclopédia Britânica do Brasil Publicações Ltda, 1976, 1129-1139, 1129. Olavo Leonel FERREIRA. *História do Brasil*. S. Paulo, Editora Ática, 1991<sup>16</sup>, 392 p., 35-37. "Les lettres données aux donataires disent explicitement: «Le capitaine a le droit d'acheter des esclaves en nombre indéterminé [...] et [d']en disposer librement, sans payer aucun impôt»". A. LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil", 603, note 51.

<sup>78</sup> Rassemblés à Lisbonne avant leur départ, ils prêtent serment de fidélité à la Couronne et, par le fait même, ils se mettent au service de la théologie de la chrétienté. Ils sont, dit Riolando Azzi, "les intellectuels organiques de la chrétienté coloniale". *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, 39 et 46. IDEM. "A romanização da Igreja a partir da República (1889)", dans CNBB/CIMI. *Inculturação e Libertação*. S. Paulo, Paulinas, 1986, 232 p., 105-116, 105. Paulo Florêncio da Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1955, 414 p., 59.

que des mécontents du régime espagnol se réfugient au Brésil espérant y faire fortune facilement et que d'autres religieux sont autorisés à évangéliser le Brésil.

Ainsi commence une évangélisation qui connaîtra trois grandes périodes. La première s'étend de l'arrivée des Jésuites jusqu'à leur expulsion, en 1759. La deuxième s'arrête au moment du rêve de créer une nouvelle chrétienté (1930). La troisième se prolonge jusqu'à la Conférence de Saint-Domingue (1992). Tandis que les deux premières périodes vont se caractériser par une évangélisation contraignante, totalitaire, imbue d'un ethnocentrisme extrême, la dernière verra celle-ci se muer en une sorte de *maternalisme* protectionniste. Évoquons brièvement, ici, ce parcours avant d'en reprendre les tenants et aboutissants du point de vue du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et de la question spécifique du rapport de la religion officielle à celle du peuple.

### 3.1. De l'arrivée des Jésuites au Brésil jusqu'à leur expulsion (1759)

En même temps que les rois espagnols, qui règnent au Portugal de 1580 à 1640, s'engagent à sauvegarder la dualité monarchique de la péninsule ibérique, ils renouvellent et assouplissent l'administration publique. Ils perfectionnent le Tribunal de la Conscience et des Ordres (1607). Ils renforcent la politique régalienn<sup>79</sup> en soumettant davantage l'Église officielle aux impératifs de la colonisation. Ils réagissent violemment à la création par Rome de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi (1622) en réaffirmant le monopole missionnaire du régime du patronat pour les Amériques. Ils soumettent l'Inquisition au service de la politique<sup>80</sup> et organisent un nouveau code de lois, les "Ordenações filipinas" («Ordonnances philippines»), publié

---

<sup>79</sup> Au Portugal, cette politique trouve son théoricien le plus éclairé chez Gabriel Pereira de Castro. Son oeuvre *De manu regia* est condamnée par Rome (1640). Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica de Portugal*, 252. En Espagne, cette même théorie est exposée, en 1639, d'une façon vigoureuse, par Solórzano y Pereyra, dans le livre *De Indiarum iure*, condamné aussi par Rome en 1642. Johannes MEIER. "A organização da Igreja", 98.

<sup>80</sup> C'est d'ailleurs pendant la domination espagnole que les deux premières visites inquisitoriales (1591 et 1618) ont lieu au Brésil et notamment à Bahia.

en 1603<sup>81</sup>. En 1640, la dynastie de Bragança restitue au Portugal son indépendance politique<sup>82</sup>. Elle renforce l'absolutisme monarchique amorcé par les rois espagnols. L'une des premières mesures du roi João IV (1640 - † 1656) se concrétise dans la création, entre autres, du Conseil d'Outre-Mer (1642), instance qui supervise les affaires coloniales, sans préjudice des attributions du Tribunal de la Conscience et des Ordres<sup>83</sup>. Appauvrie, la monarchie cherche, en outre, au Brésil les revenus nécessaires à sa subsistance. Elle surtaxe la colonie et exerce un contrôle plus rigide sur son administration.

### 3.1.1. De la colonisation au colonialisme

L'apogée de l'absolutisme portugais commence sous le règne de João V (1706 - † 1750) et atteint son point culminant sous le règne de José (1750 - † 1777). Celui-ci trouve chez Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquis de Pombal et Premier Ministre (1750-1777), le cerveau et le bras droit de l'idéologie absolutiste. Machiavélique, le Marquis de Pombal se sert du système implanté - la chrétienté - pour faire de la colonisation un véritable colonialisme. Il instrumentalise l'Église officielle d'une manière systématique. En la muselant et en faisant de celle-ci un fonctionnaire docile et subalterne, il structure la chose publique de manière à ce qu'il puisse extraire de la colonie jusqu'à la dernière goutte de sa richesse sans que la hiérarchie de l'Église réagisse. Plus l'absolutisme promeut la sécularisation de la

---

<sup>81</sup> Ce code reste en vigueur au Portugal jusqu'en 1867 et au Brésil jusqu'en 1917. Dans ce code, la vente et l'achat des esclaves noirs sont traités dans le chapitre consacré aux bêtes. Par ailleurs, il n'améliore pas leur situation. Le maître peut disposer d'eux à son gré pourvu qu'il les conduise au baptême. Décio FREITAS. *Palmares. A guerra dos escravos*. Rio de Janeiro, Graal, 1982<sup>4</sup>, 219 p., 28. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 11, 107. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil. XVIe - XIXe*. Paris, Hachette, 1979, 317 p., 205. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 95-96.

<sup>82</sup> Les démarches pour la faire accepter par le pape prennent du temps. Ce n'est qu'en 1669 que Clément IX (1667 - † 1669) la reconnaît et, en conséquence, confirme les nominations des évêques faites par le roi depuis 1640.

<sup>83</sup> Riolando AZZI. "A instituição eclesiástica...", 164.



société<sup>84</sup>, plus il raidit le régime du patronat et surveille son application stricte au profit de sa politique.

Pour y parvenir, le marquis de Pombal restaure la loi du *beneplácito régio*, transforme le tribunal de l'Inquisition en un tribunal royal, institue la censure politique, décrète l'expulsion des Jésuites (1759), approuvée par le pape Clément XIII<sup>85</sup>, et ôte le caractère héréditaire à vie des *capitanias*. La moindre contestation épiscopale équivaut à une déposition pure et simple de l'évêque ou, pire, à l'exil ou à la déportation. La hiérarchie de l'Église ne peut pas faire un pas, ne fût-ce que nommer un curé, sans recevoir, au préalable, l'autorisation royale. Quant à la création de certains diocèses au Brésil, elle répond davantage aux intérêts géopolitiques du gouvernement qu'aux besoins strictement pastoraux<sup>86</sup>.

Par ailleurs, la richesse soudaine que l'or brésilien apporte à la cour, permet au roi João V, vicaire du Pape au Brésil et dévot à sa manière, d'«acheter» tout, personnes (y compris le Pape) et bénéfices ecclésiastiques. Rien ne paraît pouvoir constituer un obstacle à ses projets de mégalomane religieux. Pendant que l'or bâtit une société esclavagiste dans la colonie, il étouffe les consciences dans la métropole et à Rome. L'esprit des Lumières, qui se veut la boussole de la politique absolutiste, ne traverse pas l'Atlantique. La colonie doit rester une colonie pour que la métropole demeure une métropole. Il faut, à tout prix, empêcher que la colonie évolue: les

---

<sup>84</sup> Cette sécularisation se fait cependant non sans contradictions internes flagrantes. D'une part, sont définis les principes de l'affirmation du primat de la raison, de la nouvelle interprétation de la loi naturelle, de l'égalité sociale, de l'économie monopoliste, du protectionnisme commercial, de la laïcisation de l'enseignement et de la charité chrétienne. D'autre part, une loi, du 19 septembre 1761, interdit, au nom du mercantilisme européen, l'esclavage au Portugal continental. Une autre loi, le 16 janvier 1773, déclare libres les enfants nés de mères esclaves. En même temps, le gouvernement permet la poursuite de l'esclavage dans les colonies et monopolise même son commerce de manière à ce qu'il puisse renflouer plus lucrativement les caisses du trésor public. D'ailleurs, ces profits ne sont qu'apparents. Il s'agit en effet d'une richesse qui quitte le Brésil et s'en va, dans sa quasi totalité, en Angleterre afin de payer les importations portugaises. Roger BASTIDE. *Brésil, terre des contrastes*, 145. A. H. de Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, II, 294, 380-381.

<sup>85</sup> Cette expulsion entraînera l'extinction de la Compagnie par le bref *Dominus ac Redemptor*, du 21 juillet 1773, de Clément XIV. Par le bref *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 1814, Pie VII la rétablit, mais le gouvernement portugais maintient l'arrêt d'expulsion. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 253-260. Gilberto FREYRE. *Maîtres et esclaves*, 53.

<sup>86</sup> Riolando AZZI. "A instituição eclesiástica...", 180-181. E. HOORNAERT. "A evangelização do Brasil...", 37-38.

industries et les universités n'y trouvent pas de place; le commerce international, soumis à l'économie du monopole et du protectionnisme, passe obligatoirement par Lisbonne. L'absolutisme en arrive, de cette façon, à museler aussi la colonie, en faisant taire, par la force des armes, toutes les révoltes populaires, notamment celles des esclaves noirs<sup>87</sup>.

### 3.1.2. Le peuple du Brésil

Bahia<sup>88</sup>, berceau du Brésil colonial, naît oligarchique et latifundiaire, féodale et agricole. La coupe du « bois du Brésil » et l'industrie sucrière (1530)<sup>89</sup> sont les seules activités lucratives du début de la colonisation. La présence des autorités civiles et religieuses à Bahia rend la colonisation et la christianisation du Brésil plus intenses, plus étendues et plus diversifiées<sup>90</sup>. Tandis que des immigrants catholiques européens de diverses provenances s'installent de préférence dans le sud du Brésil, ce sont des gens du nord du Portugal (partie de l'ancienne Galice), auxquels s'ajoutent des îliens de Madère et des Açores, qui arrivent à Bahia. La population de Bahia augmente rapidement. Vers 1540, il y aurait entre 3 000 et 4 000 esclaves indiens et à peu près 2 000 colons<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Par exemple: La révolte du "Maneta" (1711), à Bahia et celle de Filipe dos Santos (1720), à Minas Gerais. Olavo Leonel FERREIRA. *História do Brasil*, 102-115.

<sup>88</sup> Pour un portrait « mystique » de Bahia, voir: Roger BASTIDE. *Images du nordeste mystique en noir et blanc*. Clamecy, Pandora / Des Sociétés, 1978, 246 p., 19-42 (Le texte portugais de ce livre date de 1945). Pour un portrait génétique de la société coloniale brésilienne, sans tenir compte de la thèse « luso-tropicaliste » de l'auteur (cf. Roger BASTIDE. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971, 247 p., 98-106), voir l'ouvrage classique de Gilberto FREYRE: *Maitres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974 (1978), 551 p.

<sup>89</sup> L'expérience de l'industrie sucrière avait déjà produit ses fruits à Madère, grâce aux esclaves noirs importés d'Afrique. Elle a tellement bien réussi que Madère exporte du sucre directement vers l'Europe et surtout vers l'entrepôt commercial de la Flandre où réside un groupe important de capitalistes portugais, parmi eux des « chrétiens nouveaux ». A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 36 et 74, 242-243.

<sup>90</sup> A. LOPES. "De la « conquête » à l'évangélisation du Brésil", 591.

<sup>91</sup> Lors de l'arrivée des Portugais, il y aurait à peu près 3 000 000 d'Indiens au Brésil, appartenant à 1 400 peuples différents et formant 40 groupes linguistiques. E. HOORNAERT. "A Igreja no Brasil", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 297-317, 298. A. LOPES. "De la « conquête »...", 590. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 52-62 et 237. Elza NADAI & Joana NEVES. *História do Brasil...*, 7. Décio FREITAS. *Palmares...*, 19-26.

L'exploitation de l'industrie sucrière et le mouvement pour la libération de l'Indien amènent le colon, appuyé sur une expérience du passé, à se tourner vers le continent africain pour en importer des Noirs comme esclaves si bien qu'à partir de 1570, le Brésil devient le premier importateur au monde d'esclaves noirs. Un tel fléau, dit l'historien brésilien José Oscar Beozzo, "fut présenté par des missionnaires éminents tels que Las Casas et Vieira comme une issue possible et aussitôt nécessaire afin d'obtenir la libération des Indiens"<sup>92</sup>. En 1583, le Brésil compte déjà 57 000 habitants dont 25 000 Portugais, 18 000 Indiens et 14 000 esclaves noirs. À cette même époque, à Bahia, la population «blanche» approche des 12 000 habitants et, à Salvador même, la capitale, 4 000<sup>93</sup>. L'élevage du bétail, importé d'Europe et nécessaire à l'alimentation des colons, pousse, en tant qu'activité subsidiaire, la colonisation vers l'intérieur de la région. Il dissémine les colons et expulse les Indiens de leurs terres en faisant de ceux-ci, selon l'expression de E. Hoornaert, "un peuple sans terre"<sup>94</sup>.

Le colon, qui a laissé sa famille dans la métropole, apporte avec lui ses traditions religieuses moyenâgeuses<sup>95</sup>, y compris celles que l'on appelle superstitions,

<sup>92</sup> Texte portugais: "A escravidão negra foi apresentada como uma saída possível, e bem logo necessária, por missionários do porte de Las Casas e de Vieira, para se obter a liberdade dos índios". *Evangelização e V<sup>o</sup> Centenário...*, 51.

<sup>93</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 237, 376-377. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 257. Clóvis MOURA. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática, 1989, 84 p., 9.

<sup>94</sup> E. HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 368-402. IDEM. *O cristianismo moreno do Brasil*, 47. IDEM. *Formação do catolicismo brasileiro*, 13-14. Roger BASTIDE. *Brésil terre des contrastes*, 111-112.

<sup>95</sup> Par là, il faut comprendre la religion des dévotions, des processions, des pèlerinages, des miracles, des «ex-voto», des fêtes, des confréries; celle qui est surveillée par l'Inquisition qui l'accuse de pratiques superstitieuses et magiques; celle qui est traversée par les courants millénaristes et messianiques dont font écho certains frères mendiants franciscains, missionnaires au Portugal; celle qui a prospéré en Provence, dans le sud de la France, et qui s'est installée dans la péninsule ibérique; celle qui connaît le courant de la «dévotion moderne» laquelle, depuis la Flandre, arrive au Portugal par diverses voies: échanges commerciaux, échanges religieux avec les mystiques d'Espagne, échanges politico-culturels avec la cour de Charles V (devenu Charles I, d'Espagne [1516 - † 1556]) et avec la présence de nombreux étrangers au Portugal, notamment de la Flandre, ainsi que celle des Portugais en Flandre. R. AZZI. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial", 155-159. Roger BASTIDE. "Le monde noir: Amérique du Sud": *PrAf* (1950, nn. 8-9) 383-392, 389. Martien H. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?...*, 20-21. Pierre GROULT. *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid, Fundación Universitaria española, 1976, 429 p., notamment 61-91. Léon-E KALKIN. "La «Devotio moderna» et les origines de la Réforme aux Pays-Bas", dans: COLLECTIF. *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*. Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957. Paris, PUF, 1959, 144 p., 45-51, 46. Jacques PENUËL. "La réponse des spirituels", dans: COLLECTIF. *2000 ans de christianisme*. Tome IV. Paris, Afnadi, 1976, 292 p., 241-245, 244. Francis RAPP.

légendes, magie et sorcellerie. Il les transpose et s'y attache comme à une source de vie. C'est surtout dans l'usine de canne à sucre - *engenho* - qu'il les pratique avec une autonomie quasi absolue. Par ailleurs, il prend pour compagne des femmes indiennes et, plus tard, des noires, lesquelles lui donnent les premiers métis du continent. Ce métissage résulte de la situation de célibataire forcé où il se trouve, du contact immédiat avec la façon plus libre dont le Noir et l'Indien vivent leur sexualité, et d'une certaine distance par rapport à la surveillance de l'Église officielle. Le colon profite donc de ce terrain libre pour se lancer dans les unions mixtes et libres et la réduction de la femme, noire et indigène, à un objet sexuel<sup>96</sup>.

L'*engenho* est à la fois un microcosme isolé, patriarcal et esclavagiste, et une "mosaïque ethnique"<sup>97</sup>. Tourné vers l'exportation du sucre, il vit sous l'autorité incontestée du maître. Il est tout: "forteresse, chapelle, école, officine, hôpital, harem, couvent de jeunes filles, hôtellerie, banque"<sup>98</sup>. L'aumônier, embauché par le capitaine, sans attributions paroissiales, a pour tâche de célébrer la messe, de ne prêcher que très rarement, de rétablir la paix lors d'une discorde, de bénir l'usine, de présider aux liturgies dévotionnelles et d'enseigner à lire aux enfants du maître. Les prédications sont faites par des missionnaires qui passent par là lors des missions ou à l'occasion de Pâques. La foi se transmet au sein de la famille «étendue».

Beaucoup d'enfants blancs, allaités par des nourrices noires, apprennent d'elles des histoires ancestrales d'Afrique et les premières prières chrétiennes. En outre, les garçons blancs, noirs et métis, grandissent ensemble et développent entre eux des échanges de toute sorte. L'esclave noir, lui, accompagne le maître dans ses

---

"Réflexions sur la religion populaire au Moyen Âge", dans: Bernard PLONGERON (Dir.). *La Religion populaire dans l'occident chrétien*. Paris, Beauchesne, 1976, 147 p., 50-76.

<sup>96</sup> Riolando AZZI. *O clero no Brasil. Uma trajetória de crises e reformas*. Brasília, Editora Rumos, 1992, 130 p., 6. Roger BASTIDE. "Introduction", dans: Roger BASTIDE (Dir.). *La femme de couleur en Amérique latine*. Paris, Éditions Anthropos, 1974, 267 p., 9-47, 11-12. Gilberto FREYRE. *Esclaves et Maîtres...*, 97-98.

<sup>97</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 188.

<sup>98</sup> Gilberto FREYRE. *Maîtres et Esclaves...*, 444.

déplacements et dans ses dévotions festives. Il y participe et donne une couleur spécifique aux festivités «blanches». Il les réinterprète et les syncrétise<sup>99</sup>. Il "est christianisé non par la catéchèse mais par «l'immersion culturelle» dans le monde dévotionnel de l'*engenho*"<sup>100</sup>, dit E. Hoornaert. De cette immersion naîtra, soutient le même auteur, "un christianisme métis".

Le catholicisme du peuple de l'intérieur, laissé à lui même, survit dans des conditions précaires grâce à des laïcs qui soutiennent, au jour le jour, par leurs activités pieuses et dévotionnelles, les communautés des fidèles. Rarement visité par le missionnaire, il est, par contre, en contact permanent avec la religion de l'Indien et celle des rares Noirs qui y vivent. En conséquence, la foi, vécue loin des sacrements, se développe autour des dévotions sans la présence du prêtre. De petites chapelles dédiées à un saint protecteur s'érigent, des confréries se forment pour les entretenir, des pèlerinages s'organisent, des fêtes se créent. Indiens et Noirs s'y associent et y apportent des éléments qui feront de ce catholicisme ce que l'on appellera le catholicisme *caboclo*, métissé d'Indien et/ou de Noir<sup>101</sup>. Avec celui de l'*engenho*, le catholicisme *caboclo* constitue la matrice du catholicisme populaire brésilien. Reprenant un dicton bien connu, il se caractérise par "«beaucoup de prière et peu de prêtres, beaucoup de saints et peu de sacrements, beaucoup de fêtes et peu de pénitence, beaucoup de promesses et peu de messes»"<sup>102</sup>.

L'oligarchie de Bahia, quant à elle, constitue sa vie sociale autour des temples, soit dans des sacristies luxueusement travaillées, soit dans des salles de réunions

---

<sup>99</sup> João Fagundes HAUCK. "A Igreja na emancipação", dans: João Fagundes HAUCK & Alii. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. A Igreja no Brasil no século XIX*. Tome II/2. Petrópolis, Paulinas / Vozes, 1985<sup>e</sup>, 322 p., 7-139, 58.

<sup>100</sup> E. HOORNAERT. "A Igreja no Brasil", 305-306. Cette thèse est développée par l'auteur dans son livre récent: *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991, 181 p. Voir aussi sur ce sujet le chapitre "Religiosité populaire dans la colonie" (86-149), dans le livre - *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* - de Laura de Mello e SOUZA.

<sup>101</sup> Riolando AZZI. *O catolicismo popular no Brasil...*, 38.

<sup>102</sup> E. HOORNAERT. *O Catolicismo moreno do Brasil*, 41-63. IDEM. "A Igreja no Brasil", 306. Riolando AZZI. *O catolicismo popular no Brasil*, 153-156.

(appelées *consistories*) des églises des Tiers Ordres ou de celles des Confréries. Elle manifeste aussi sa richesse dans l'ostentation de la pratique religieuse (processions, fêtes, promesses, etc.). Elle remplit la région d'églises, les unes plus décorées que les autres, de sanctuaires dévotionnels, parmi lesquels on compte celui du *Senhor Bom Jesus do Bonfim* (1745) où va naître le rite du lavage<sup>103</sup>.

L'Inquisition, omniprésente par ses innombrables délateurs anonymes, contribue grandement à ce type de religiosité formaliste. Comme il faut, à tout prix, éviter de tomber dans ses griffes, l'oligarchie coloniale exhibe publiquement, sans ambiguïté, son catholicisme et étale dans les endroits publics, comme signe incontesté de la foi, le crucifix. De cette façon, non seulement sauvegarde-t-elle sa position sociale et ses privilèges économiques, mais encore exorcise-t-elle les soupçons de l'Inquisition<sup>104</sup>.

Enfin, la tradition des débuts coloniaux pèse sur la vie du Brésil: celui-ci continue d'être la propriété d'un petit nombre qui prospère scandaleusement aux frais d'une immense majorité servile. Le commerce des esclaves noirs ne cesse de fleurir. Les relations de travail et le mode de production se fondent sur l'esclavage. Le contraste social se structure de façon pyramidale: la métropole vit aux dépens de la colonie et l'oligarchie reproduit dans ses relations socio-économiques la dépendance structurelle que la métropole soutient<sup>105</sup>.

### 3.1.3. L'activité missionnaire de l'Église

L'activité missionnaire des Jésuites, beaucoup étudiée, est différemment appréciée quant aux positions de ceux-ci vis-à-vis de l'Indien et du Noir. D'une part,

---

<sup>103</sup> Voir plus loin, 218-222.

<sup>104</sup> E. HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro*, 16-18. Rioldo AZZI. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial", 172.

<sup>105</sup> Olavo Leonel FERREIRA. *História do Brasil*, 126.

ils connaissent la directive de Paul III<sup>106</sup> qui, en 1537, interdit l'esclavage de l'Indien et affirme qu'en tant qu'être humain, celui-ci a le droit de vivre en liberté, de posséder ses biens et qu'il est apte à devenir chrétien. En outre, ils sont au courant du "doute indien" soulevé, en Espagne, par Francisco de Vitória, pour qui

le Pape n'a aucun pouvoir politique sur les Indiens. Ni le droit naturel, ni le droit positif des gens ne peuvent prouver que le Pape soit le souverain du monde entier ni qu'il ait acquis un tel pouvoir au cours de l'histoire. Il n'a donc pu transmettre ce pouvoir aux Rois d'Espagne<sup>107</sup>.

Guidés par de tels postulats, les Jésuites se montrent, à leur guise, dès le début de leur activité missionnaire au Brésil, des défenseurs incondtionnels de l'Indien<sup>108</sup>. Ils contestent les relations d'esclavage que la colonisation avait instituées par rapport à eux et mettent en oeuvre un projet missionnaire - *aldeamentos* («réductions»)<sup>109</sup> - qui avait déjà réussi ailleurs en Amérique latine. Ce projet alternatif suscite des ennemis de tous bords, y compris à l'intérieur de l'Église<sup>110</sup>. Quoi qu'il en soit, leur action contribue assurément à ce qu'à partir de 1570, le gouvernement portugais

<sup>106</sup> Il s'agit de la bulle *Sublimis Deus*, du 2 juin 1537. Cette bulle a une publication restreinte et "sa divulgation fut interdite dans l'Amérique portugaise". Paulo SUESS. *A Conquista Espiritual...*, 273-275. N'oublions pas, par ailleurs, que les échanges intellectuels entre les jésuites portugais et espagnols sont, à cette époque, très intenses.

<sup>107</sup> Luciano PEREIRA. "Le message de Francisco de Vitoria": *RSR* (1992, n° 80) 513-532, 515. António GARCIA Y GARCIA. "La donation pontificale des Indes", 497-502. Paulo SUESS. "Liberdade e Servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à questão indígena": *REB* (mars 1987, n°185) 16-45. E. HOORNAERT. "A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial", 46-54 et 126-132.

<sup>108</sup> En effet, selon A. Lopes, "on peut considérer l'année 1540 comme celle de l'institution légitime de l'esclavage dans toutes les «capitanias». L'esclavage légal date, au Brésil, de 1557: il s'agit d'un décret royal qui condamne les Caetés et tous leurs descendants, sans distinction de sexe et d'âge, à un perpétuel esclavage, pour venger l'affront fait aux Portugais en mangeant un évêque (D. P. Sardinha) et ses compagnons de naufrage. Mais, en fait, cet esclavage légal daterait même d'avant, de 1534". "De la «conquête»...", 603.

<sup>109</sup> À ce sujet, voir les deux ouvrages de Fernando MIREs qui analysent en profondeur le problème: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José (Costa Rica), DEI, 1986, 219 p.; et *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. San José (Costa Rica), DEI, 1987, 227 p. Voir aussi Roger BASTIDE. *Les religions africaines*, 72. Laura DE MELLO E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 46-48 et 60-69. Estragó Margarita DURAN. "As reduções", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 514-530. Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 31-32. Gilberto FREYRE. *Maitres et Esclaves*, 91-93, 117-118 et 158-164.

<sup>110</sup> Le premier évêque de Bahia, Mgr. Pedro Fernandes Sardinha (1551-1556), contestera la méthode d'évangélisation des Jésuites auprès de l'Indien, parce qu'il prône la «portugalisation» de la mission. En conséquence, il leur rend la vie difficile et arrête leur plan missionnaire. Riolando AZZI. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, 92-94.

interdise l'asservissement de l'Indien sauf dans les cas de guerre juste ou d'anthropophagie<sup>111</sup>.

Par ailleurs, l'opposition radicale des Jésuites à l'esclavage de l'Indien cache un silence à l'égard de la traite du Noir d'Afrique et de son esclavage<sup>112</sup>. On dirait qu'il existe une proportion inverse entre la défense de l'Indien et celle du Noir: plus la condition de l'Indien s'améliore plus celle du Noir se détériore<sup>113</sup>. Les Jésuites sont-ils complices de cette situation? Cet illogisme inexplicable se fonderait sur le mythe qui court à la fin du Moyen âge et qui fait du Noir le descendant de Cham, le père de Canaan et le fils maudit de Noé, "le dernier des serviteurs de ses frères" (Gn 9, 18-25). Ce serait, en effet, sur ce mythe que serait venue "se greffer peu à peu une anthropologie du «Nègre» sauvage et barbare, cannibale, paresseux, polygame, enclin aux sacrifices humains et dépourvu de goût pour la liberté"<sup>114</sup>. Il y a évidemment une autre raison, d'ordre économique. Le système colonial ne peut survivre sans la main-d'oeuvre, à bon marché, de l'esclavage. Étant donné que l'Indien se montre réfractaire à un travail fixe, exigeant et continu, l'attention se tourne vers ceux qui ont déjà fait leurs preuves dans les plantations de canne à sucre dans le sud du Portugal, aux îles de Madère, des Açores, des Canaries, de Cap Vert et de São Tomé: les Noirs

<sup>111</sup> Une telle mesure laisse évidemment la porte ouverte à la provocation de la guerre juste de la part des colons. Ce n'est qu'en 1639 que le pape Urbain VIII (1623 - † 1644) excommunie les catholiques qui trafiquent des Indiens. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 241-242.

<sup>112</sup> Soulignons cependant que le Père Miguel Garcia, arrivé à Salvador en 1576, comme professeur de théologie du collège des Jésuites, est renvoyé par ses supérieurs à Lisbonne en 1583, parce qu'il combat l'esclavage noir et refuse de distribuer la communion à ceux qui le pratiquent. En outre, il avoue que les Jésuites possèdent beaucoup d'esclaves noirs dans leur collège (plus d'un millier). Cette pratique est, d'ailleurs commune à tous les secteurs de l'Église. David Reimundo SANTOS. "A comunidade negra e os 500 anos de evangelização", dans: Roberto ZWETSCH (Dir.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. S. Paulo, Paulinas, 1992, 326 p., 215-227, 218. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 394. Riolando AZZI. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*, 166-167.

<sup>113</sup> J. O. BEOZZO. "Evangelização e V Centenário...", 599-602.

<sup>114</sup> Laënnec HURBON. "La traite et l'esclavage des Noirs en Amérique": *Conc(F)* (novembre 1990, n° 232) 111-122, 119. IDEM. "A Igreja e a escravidão moderna", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 531-545, 542-453. José Oscar BEOZZO. "Evangelização e V Centenário...", 582-583. E. HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 258-264. Riolando AZZI. *A Cristandade colonial: Mito e ideologia*, 78-84. Alphonse QUENUM. *Les Églises chrétiennes et la traite...*, 25-35.



d'Afrique<sup>115</sup>.

Deux ans après l'arrivée des Jésuites, par la bulle *Super specula militantis Ecclesiae*, du 25 février 1551, le pape Jules III (1550 - †1555) crée le premier diocèse brésilien, à Bahia, à partir du démembrement du diocèse du Funchal<sup>116</sup>. Il en restera l'unique diocèse de la colonie jusqu'en 1676<sup>117</sup>. À partir de 1579, l'évêque de Bahia assume aussi le titre d'Inquisiteur apostolique au Brésil<sup>118</sup>.

Ce début de structuration de l'Église hiérarchique à Bahia mérite d'être analysé à plusieurs égards. Bahia est le centre et le cœur du Brésil, siège du gouvernement et de l'Église, le pont avec la métropole et, via la Compagnie de Jésus, avec Rome. L'évêque, un noble, constitue la deuxième personne politique de la colonie et remplace, s'il en est besoin, le gouverneur. Dans certains cas, d'ailleurs, il n'est même pas présent dans le diocèse. Parfois, il en prend possession par procuration en nommant un délégué, ou bien, dans d'autres cas, il ne quitte jamais Lisbonne<sup>119</sup>. En outre, comme sa nomination dépend, en vertu du régime du patronat, de la présentation de son nom au Pape par le roi, celui-ci choisit quelqu'un en qui il a une

<sup>115</sup> Herbert S. KLEIN. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, 191 p., 28. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 11, 242 et 270. Pierre VERGER. *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*, 15-16. Cela semble d'autant plus vrai qu'à son époque, Colomb tentait parallèlement la mise en vente d'Indiens dans les îles à sucre du Cap Vert, des Açores et des Canaries - une sorte de traite à contre-courant, sans avenir et pour cause: les Indiens étaient inaptes au travail exténuant sur les champs de canne". Serge DAGET. *La traite des noirs...*, 39.

<sup>116</sup> Les *Constitutions* du diocèse de Lisbonne, dont Bahia devient suffragant, vont régir le nouveau diocèse jusqu'en 1711. Paulo Florêncio de Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*, 67. Remarquons qu'en ce même moment se tient à Rome le Concile de Trente (1545 - 1563). Entièrement tourné vers les problèmes de la chrétienté européenne, il ne compte sur aucune représentation latino-américaine.

<sup>117</sup> Le 16 novembre 1676, deux autres diocèses sont créés: Olinda (plus au nord) et Rio de Janeiro (plus au sud). En 1677, un troisième, Maranhão. En 1719, Belém. En 1745, Rio de Janeiro se démembre en quatre diocèses: S. Paulo, Mariana, Cuiabá et Goiás. Il faut tenir compte que ces deux derniers diocèses sont érigés plus pour une raison d'ordre politique que religieux. Il s'agit de statuer, d'une façon religieuse, les frontières du Brésil et, de cette façon, d'éviter des guerres avec l'Espagne. La création d'autres diocèses ne se fera qu'après l'Indépendance (1822). A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 11, 373-374. Miguel DE OLIVEIRA. *História Eclesiástica de Portugal*, 264-265.

<sup>118</sup> Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 287.

<sup>119</sup> Ce qui explique qu'entre 1552 et 1802, le diocèse soit resté vacant pendant 73 ans.

confiance absolue. Si l'élu trahit le monarque, celui-ci le limogera<sup>120</sup>. Une telle situation entrave forcément l'activité pastorale de l'évêque, qui dépend économiquement et politiquement du roi. Elle jugule sa liberté fondamentale de pasteur<sup>121</sup>. Sur place, l'évêque incarne la pièce maîtresse qui fait de l'évangélisation la constituante de la totalité coloniale portugaise. Privé du rôle prophétique, il sanctionne les relations de domination - l'esclavage - sous-jacentes aux structures politiques et ouvre la voie à l'ambiguïté qui identifie la foi et le système colonial: la chrétienté dépendante.

Compte tenu de l'immensité de son territoire et du petit nombre de missionnaires qui entourent l'évêque, il ne faut pas s'attendre, de sa part, à une pastorale approfondie ou méthodique. Ce n'est pas là non plus son intérêt principal. Quant aux visites pastorales, elles sont très rares, car, en tant que deuxième personnalité de la colonie, homme de cour et aristocrate, l'évêque reste pris par les affaires publiques et mondaines. Le premier signe d'un effort de renouveau ecclésial, selon l'esprit du Concile de Trente et des Constitutions apostoliques, ne sera donné que par l'Archevêque de Bahia, Mgr. Sebastião Monteiro da Vide (1701 - †1722), canoniste et ancien élève des Jésuites. Après avoir effectué la visite pastorale de son diocèse, il convoque, en 1707, un synode diocésain, afin de doter l'Église dont il est le pasteur d'une législation tridentine adaptée à la situation concrète de son diocèse. Il appelle son projet: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* («Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia»)<sup>122</sup>. Il s'agit d'une première<sup>123</sup> dans

---

<sup>120</sup> Un exemple de fidélité extrême: Le deuxième évêque de Bahia, Mgr. Pedro Leitão (1558 - † 1573), accompagne le gouverneur Mem de Sá (1558 - † 1572) dans ses expéditions contre les Indiens et les Français. Un exemple de destitution: en ayant manifesté son désaccord avec le comportement de D. Álvaro de Costa, fils du deuxième gouverneur général, D. Duarte de Costa, Mgr. Pedro Fernandes Sardinha est limogé de son diocèse et convoqué définitivement à Lisbonne, malgré son attitude «missionnaire» défavorable aux jésuites et son compromis avec le projet colonisateur. Voir plus haut note 103. E. HOORNAERT, E. "A cristandade durante a primeira época colonial", 278. Paulo Florêncio da Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*, 71-72.

<sup>121</sup> Riolando AZZI. *O clero no Brasil*, 8, 20 et 112-117.

<sup>122</sup> Voir le chapitre VIII, 286-308.

<sup>123</sup> En réalité, le quatrième évêque de Bahia, Mgr. Constantino Barradas (1602 - † 1618) avait été le premier à penser à rédiger des Constitutions (1605) pour son diocèse et en est arrivé à écrire quelques chapitres, mais elles n'ont jamais été publiées. D'après Paulo F. Camargo, une telle tentative vient d'ailleurs déjà du deuxième évêque, Mgr. Pedro Leitão, qui "aurait réalisé un synode à Bahia. Cependant il n'a pas réussi à organiser des constitutions par manque de prêtres lettrés; les séances furent dénuées

l'histoire de l'Église de la colonie. Derrière cette innovation, il faut voir une victoire de l'influence de l'école théologique des Jésuites de Salvador.

Rien de cela n'empêche le catholicisme du peuple de cimenter la société et d'offrir, dans la pratique, le seul moment de convivialité qu'elle puisse se permettre. Aussi progresse-t-il "d'une façon autonome, sans liaison avec l'épiscopat et encore moins avec Rome, sans interférence de quiconque, sauf la visite sporadique de missionnaires itinérants qui font la mission"<sup>124</sup>.

L'expulsion des Jésuites (1759) laisse la chrétienté coloniale dépourvue, provoque une lacune insurmontable dans la formation du clergé et renforce les manoeuvres de l'absolutisme. Les Carmes déchaux, les Franciscains et les Bénédictins ne réussissent pas à colmater les brèches missionnaires laissées par les Jésuites. Quant au clergé diocésain, une partie continue de se former au Portugal et de s'intéresser, de préférence, aux problèmes de la création des nouveaux diocèses, à la bureaucratie, à l'enseignement et au commerce<sup>125</sup>. Les confréries et les associations religieuses embauchent leurs aumôniers qui restent sans aucune juridiction paroissiale. Les classes inférieures, délaissées par l'Église officielle et sans catéchèse, reçoivent le baptême sans préparation et développent leur piété loin de l'enseignement officiel de l'Église, mais dans un contact quotidien avec les traditions, indienne et africaine, qui s'interpénètrent sans difficulté<sup>126</sup>.

---

de valeur et sans intérêt". Paulo Florêncio da Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*, 84 et 275-280. Ildefonso Xavier FERREIRA. "Prólogo", dans: Sebastião Monteiro DA VIDE. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. S. Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853, 727 p., XII.

<sup>124</sup> Texte portugais: "*Estamos diante de um cristianismo autônomo, sem ligação com o episcopado e muito menos com Roma, sem interferência de ninguém, a não ser a visita esporádica de missionários ambulantes a fazerem «missão»*". E. HOORNAERT. "A Igreja no Brasil", 306.

<sup>125</sup> Riolando AZZI. *O clero no Brasil*, 21-36.

<sup>126</sup> Roger BASTIDE. *Brésil, terre des contrastes*, 205-207.

### 3.2. De l'expulsion des Jésuites (1759) jusqu'à la *nouvelle chrétienté* (1930)

Les idéaux nationalistes, dont les principaux promoteurs sont les francs-maçons<sup>127</sup>, poussent vigoureusement le Brésil à une mise en question du *statu quo* colonial, d'autant plus que les mouvements indépendantistes se répandent partout en Amérique au commencement du XIXe siècle<sup>128</sup>. Quant à la hiérarchie de l'Église, elle est partagée entre le pouvoir royal qu'elle sert et à qui elle doit son statut social privilégié, et le nouveau pouvoir émergent - l'oligarchie locale nationaliste - qui veut la conquérir pour la soumettre à ses intérêts. Mais là encore, l'Église officielle se déchire entre les nationalistes indépendantistes et les nationalistes adeptes du néo-colonialisme anglais<sup>129</sup>. Une fois créé, le climat idéologique de l'indépendance au Brésil ne fera que s'accélérer au gré des circonstances qui vont lui conférer une tournure tout à fait singulière.

#### 3.2.1. De l'esclavage à son abolition

En 1817, la population brésilienne atteint 3 857 000 habitants dont 1 930 000 esclaves et 585 000 Noirs et Métis affranchis<sup>130</sup>. L'invasion du Portugal par l'armée de Napoléon (1807) provoque, sous la protection de l'Angleterre, le départ pour le

<sup>127</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 298-299.

<sup>128</sup> E. DUSSEL. *Caminhos de Libertação...*, I, 70-73. José Oscar BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais (1880 - 1930)", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 177-222, 177-178. Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 38-64.

<sup>129</sup> Riolando AZZI. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. [História do pensamento católico no Brasil - II]. S. Paulo, Paulinas, 1991, 254 p., 161-180 et 191-203. Christian DUQUOC. *Libération et progressisme...*, 16. Pablo RICHARD. *Op.cit.*, 41-45.

<sup>130</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 405. J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais", 177. IDEM. "A Igreja e a escravidão", dans: J. F. HAUCK. *História Geral da Igreja no Brasil*. Tome II/2, 257-295, 259. Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 13. En 1872, la population passe à 9 900 000, dont 1 550 000 esclaves (15%); en 1888, 13 610 585 habitants dont 723 419 esclaves (7%); en 1930, elle atteint les 30 000 000. En 1994, elle frôle les 150 000 000, dont 43% sont des Noirs ou des descendants de Noirs, ce qui fait du Brésil "le deuxième pays au monde de population noire, dépassé simplement par le Nigéria". Antônio Aparecido DA SILVA. "Comunidade negra: 500 anos de resistência", dans: Roberto ZWETSCH (Dir.). *500 anos de invasão...*, 179-198, 184. Quant aux Indiens, leur sort dépend du dilemme: ou ils se civilisent et se christianisent ou ils sont condamnés à la disparition complète. J. F. HAUCK. "A Igreja na emancipação (1808-1840)", 41-45.

Brésil du roi João VI (1816 - †1826), accompagné de 10 000 nobles. Ce séjour dans la colonie se prolonge jusqu'en 1821. Le roi en fait le siège de la monarchie portugaise. Pendant cette période, le roi élève la colonie à la catégorie de royaume (1815) - le Royaume uni du Portugal, Brésil et Algarve - et le dote de toutes les structures nécessaires au fonctionnement d'un gouvernement. Poussé par l'Angleterre, le roi ouvre (1808) les ports du Brésil au commerce extérieur international, ce qui marque "la fin du statut colonial"<sup>131</sup> et permet, entre autres choses, l'entrée au Brésil d'immigrants européens sans plus tenir compte de leur confession religieuse<sup>132</sup>. Toutefois, les cultes afro-brésiliens restent interdits. Les idées européennes envahissent le pays. L'industrie brésilienne naît. La première imprimerie du pays voit le jour. Ce n'est pas encore l'heure des universités, mais les académies scientifiques se multiplient et l'importation des livres se fait directement des pays d'origine<sup>133</sup>. Des institutions financières et des banques sont créées.

La révolution libérale du Portugal, en 1820, réclame le retour du roi à Lisbonne et tente de faire annuler les privilèges accordés par celui-ci au Brésil. Pedro I, fils de João VI, reste au Brésil et réagit à la prise de position de l'Assemblée portugaise en proclamant, le 7 septembre 1822, l'indépendance du Brésil. Celle-ci n'est cependant pas acceptée partout dans le pays en même temps. Dans les régions où la présence de l'armée portugaise est forte, celle-ci y résiste et écrase les forces nationalistes. À Bahia, par exemple, l'indépendance n'est reconnue que le 2 juillet 1823, après des affrontements sanglants entre les deux forces. En fait, l'indépendance se présente plus comme l'aboutissement victorieux d'une guerre menée par l'oligarchie locale à la tête de laquelle se trouve le fils du roi du Portugal que comme le fruit de tout un peuple,

---

<sup>131</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 410.

<sup>132</sup> Mais la pratique du culte de ces confessions religieuses ne peut pas être publique, comme le spécifie la Constitution. Olavo L. FERREIRA. *História do Brasil*, 219. Une fois au pouvoir, les libéraux et, plus tard, les francs-maçons, favorisent les églises protestantes afin d'affaiblir l'influence de l'Église catholique, considérée comme retardataire et rattachée à Rome. J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais", 183. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 287-290.

<sup>133</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 361-364 et 399-418. Gilberto FREYRE. *Maitres et esclaves*, 60-61.

qui, asservi par la colonisation, aspirerait à la libération<sup>134</sup>. Elle suit la trajectoire élitiste et néo-colonialiste des autres nations latino-américaines:

l'accession à l'indépendance politique au XIXe siècle a favorisé économiquement des castes privilégiées, elle n'a pas créé de peuples indépendants. Sous des formes différentes, le tragique de la conquête première demeure comme un traumatisme apparemment incurable puisque le vainqueur est désormais prisonnier du destin du vaincu d'autrefois<sup>135</sup>.

C'est plutôt un prolétariat urbain qui naît. De petits commerçants, fonctionnaires publics et professionnels libéraux gagnent de l'importance dans la société. Après la guerre du Paraguay (1867-1870)<sup>136</sup>, les militaires, devenus des héros, émergent et revendiquent aussi un statut social privilégié. Roger Bastide, qui partage l'avis de l'écrivain brésilien Pedro Calmon, remarque: "le Brésil se divise moins en une stratification de classes qu'en une juxtaposition d'époques historiques"<sup>137</sup>.

Pedro I (1822 - 1831) et ses principaux collaborateurs appartiennent à la maçonnerie. Très active dans la société, elle avait réussi à effacer la distinction entre catholique et franc-maçon. Il était devenu même normal que des prêtres ou des membres des confréries et des tiers-ordres s'affilient à une loge ou vice-versa. À l'ombre de l'Église ou de ses institutions et loin des soupçons de l'Inquisition, le franc-maçon trouve là le champ idéal pour diffuser sa philosophie libérale. Cette osmose d'idées fait qu'une partie de l'Église hiérarchique qui se réclame, elle aussi, de sa qualité de nationaliste, marche dans l'histoire brésilienne main dans la main avec le libéralisme<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 47-49. E. DUSSEL. *Caminhos de libertação...*, 1, 70-73.

<sup>135</sup> Christian DUQUOC. *Libération et progressisme...*, 15.

<sup>136</sup> Le Paraguay devient indépendant en 1811. Son deuxième chef, le dictateur Solano López, entraîne le pays dans une guerre simultanée contre le Brésil, l'Argentine et l'Uruguay entre 1865 -1870.

<sup>137</sup> Roger BASTIDE. *Brésil, terre des contrastes*, 8. IDEM. *Les religions africaines...*, 24.

<sup>138</sup> Le cas le plus typique de cette alliance est la révolution de Pernambuco (1817) appelée *révolution des prêtres* qui fut sévèrement condamnée par le nonce au Brésil. Il s'agit non seulement d'une lutte pour des intérêts communs, mais aussi d'une protestation contre le régime du patronat qui fait de ces prêtres des fonctionnaires du gouvernement. Riolando AZZI. *O clero no Brasil*, 119-120. J. F. KAUCK. "A emancipação da Igreja (1808-1840)", 22-26.

Malgré cette atmosphère libérale, les anciens privilèges du régime du patronat ne sont pas abolis et le catholicisme demeure, selon la Constitution (Titre I, Art. 5) la religion d'État:

La religion catholique apostolique romaine continuera d'être la religion de l'Empire. Toutes les autres religions seront permises avec leur culte domestique, ou particulier, dans des maisons destinées à cette fin, sans aucune forme extérieure de temple<sup>139</sup>.

Par contre, la Constitution ne mentionne même pas l'existence des esclaves - Noirs, Indiens ou Métis. Elle les exclut tout simplement. La citoyenneté brésilienne ne les concerne pas, quoique la Constitution reconnaisse que tout affranchi, né au Brésil, est un citoyen brésilien de droit (Art. VIe, § 1)<sup>140</sup>. Le Brésil, indépendant, libéral et progressiste, continue de se structurer selon une société, complexe de fait, mais bipartite de droit. L'ironie veut cependant que ce soit le

roi d'*Onim* (Lagos) qui, conjointement avec l'empereur de Bénin dont il était le vassal, allaient être les premiers souverains étrangers à reconnaître l'indépendance du Brésil le 4 décembre 1824, alors que ceux d'Angleterre, de France et du Portugal ne le firent que l'année suivante<sup>141</sup>.

Libéré de ses attaches politiques à l'égard du Portugal, le Brésil ne se détache pas du colonialisme interne qui le ronge. Voilà pourquoi l'abolition de l'esclavage et les débats politiques qui l'ont précédée n'ont lieu que très tardivement et péniblement. L'exemple de l'Angleterre, qui, poussée par les intérêts capitalistes de sa révolution industrielle, abolit en 1806 et 1807 le trafic des esclaves dans ses colonies américaines, les décisions de la convention internationale de Vienne (1815), l'interdiction de la

<sup>139</sup> cité d'après Olavo Leonel FERREIRA. *História do Brasil*, 219. Rappelons que le 15 mai 1827, dans la bulle *Præclara Portugaliæ*, le pape Léon XII (1823 - †1829) crée au Brésil l'Ordre du Christ, le détache de celui du Portugal et désigne l'Empereur son perpétuel Grand-Maître. Par là, le pape lui octroie tous les privilèges du patronat royal, maintenant appelé impérial. Lorsque l'Empire devient une République fédérative, le 15 novembre 1889, le décret 119-A, du 7 janvier 1890, ratifié par la Constitution de 1891, donne le coup mortel au régime du patronat avec toutes ses institutions et prérogatives, en proclamant la laïcité du régime politique brésilien et, en conséquence, la loi de la séparation de l'État et de l'Église et la liberté du culte. À cette prise de position républicaine, l'épiscopat réagit avec une *Lettre pastorale* où il soutient le principe de l'union entre l'Église et l'État. Oscar de Figueiredo LUSTOSA. *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano. Um aprendizado de liberdade*. [Cadernos de História da Igreja no Brasil, 9], S. Paulo, Loyola, 1990, 157 p., 17.

<sup>140</sup> Elza NADAI & Joana Neves. *História do Brasil...*, 156. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 230.

<sup>141</sup> Pierre VERGER. *Orisha. Les Dieux Yorouba...*, 14. D'après l'historien brésilien Olavo Ferreira, les États-Unis furent le premier pays à la reconnaître en mai 1824. *História do Brasil*, 151.

traite en 1830 et l'arraisonnement par l'Angleterre de toute embarcation d'esclaves en haute mer ne font pas bouger la politique esclavagiste du Brésil<sup>142</sup>.

Ce n'est que par la loi *Eusébio de Queirós*<sup>143</sup>, du 4 septembre 1850, que le Brésil, encore une fois sous la pression de l'Angleterre, interdit le trafic international des esclaves noirs, sans en empêcher pour autant le trafic interne. Comme le tarissement de cette ressource du travail altère profondément la structure économique du pays<sup>144</sup>, le Brésil fait la promotion de l'immigration européenne et «se blanchit». Au XIXe siècle, 4 500 000 d'immigrants européens sont reçus au Brésil. Il s'agit en effet d'une mesure à double effet. D'une part, elle vient suppléer le manque de main-d'œuvre noire, d'autre part, elle fait contrepoids aux supposés obscurantisme et barbarie propres au Noir et à l'Indien<sup>145</sup>. La preuve en est que le gouvernement républicain exige un visa d'entrée, approuvé par le Congrès national, pour les Noirs

<sup>142</sup> Selon un calcul anglais modéré il y aurait eu un demi-million d'esclaves importés au Brésil illégalement entre 1831 et 1852, avec la complaisance et la complicité des autorités. J. O. BEOZZO. "A Igreja e a escravidão", 261. R. BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 112. Serge DAGET. "Droit de visite, droits de l'homme et traite des noirs (1815 - 1850)", dans: COLLECTIF. *Esclavage, colonisation, libérations nationales. De 1789 à nos jours*. Colloque organisé les 24, 25 et 26 février 1989, à l'Université de Paris VIII, à Saint-Denis. Paris, Harvattan, 1990, 354 p., 195-211, 196-197. Olavo L. FERREIRA. *História do Brasil*, 214-217. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, III, 166. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro*, 79-85.

<sup>143</sup> Olavo L. FERREIRA. *História do Brasil*, 215. Luiz-Felipe DE ALENCASTRO. "Répercussions de la suppression de la traite des Noirs au Brésil", dans: Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage*. Actes du Colloque international sur la traite des Noirs, Nantes, 1985. Tome II: XVIIIe-XIXe siècles. Nantes/Paris, Centre de recherche sur l'histoire du monde antique/Société française d'histoire d'outre-mer, 1988, 733 p., 435-450.

<sup>144</sup> Face à une telle situation, l'oligarchie se protège et essaye d'empêcher que d'autres convoitent ses biens. Elle réussit à faire approuver, en 1850, la *Lei das Terras* («Loi des terres»), selon laquelle le seul moyen d'acquérir une propriété foncière est l'achat. Implicitement, les pauvres et les affranchis en sont exclus. C'est-à-dire toutes les terres en friche appartiennent à l'État. Avec le capital récupéré par la vente de ces terres, l'État paye l'importation des immigrants européens. "Cette loi est le pivot de toute la législation abolitionniste: elle libère et rend captive la terre". Paulo SUESS. "Introdução crítica", dans: Manoel Ribeiro ROCHA. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. São Paulo, Vozes / CENILA, 1992, LIII + 174 p., XXXIV. Clóvis MOURA. *História do Negro Brasileiro*, 54-56 et 58. Gervase CLARENCE-SMITH. "La traite portugaise et espagnole en Afrique au XIXe siècle", dans: Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage*. II, 425-434.

<sup>145</sup> R. BASTIDE. "Les données statistiques: Brésil", dans: R. BASTIDE (Dir.). *La femme de couleur en Amérique latine*, 49-74, notamment la section "Le coût d'une idéologie", 62-73. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 79-101.



et Asiatiques qui désirent immigrer au Brésil<sup>146</sup>.

L'oligarchie continue de résister féroce­ment à l'abolition complète de l'esclavage noir. La loi du *ventre libre* ou du *Rio Branco*, publiée en 1871, déclare libres, à partir de cette date, tous les enfants nés de mère esclave et en empêche l'esclavage<sup>147</sup>. La loi *des sexagénaires* (1885) - connue sous le nom de *lei Saraiva Cotegipe* - octroie la liberté, sous certaines conditions, à tous les esclaves de plus de 60 ans. Là encore la raison économique, puisqu'il s'agit de personnes non productives, l'emporte sur la raison humanitaire. L'abolition de l'esclavage est décrétée par la régente Maria, le 13 mai 1888, sous le nom de *Lei Áurea* («Loi dorée»)<sup>148</sup>. Arrachée au pouvoir grâce au mouvement abolitionniste, aux insurrections des esclaves et à l'influence coercitive des puissances étrangères, cette loi "ne fait que consacrer juridiquement la transformation économique et sociale que la suppression du trafic avait opérée"<sup>149</sup>. Donc, loin de représenter une libération pour le Noir, elle contribue, au contraire, à le laisser pour compte, à le marginaliser encore davantage comme inutile et non-productif, et à poursuivre le blanchiment de la population. Le commentaire de Clóvis Moura atteste sans ambage le sort du Noir de l'après-abolition:

Le Noir, ex-esclave, est jeté comme étant de trop dans la périphérie du système de travail libre. Le racisme, remanié, crée des mécanismes d'obstacles pour le Noir à tous les niveaux de la société et implante le modèle de capitalisme

---

<sup>146</sup> Sans oublier qu'entre 1845 et 1852, le Brésil reçoit encore près de 270.000 esclaves noirs, dont 75% proviennent de la contre-côte africaine. J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais...", 180. David Raimundo SANTOS. "A comunidade negra e os 500 anos de evangelização", 221.

<sup>147</sup> Il faut y voir une conséquence de la guerre du Paraguay où des Noirs et des Blancs ont combattu côte à côte pour le même Brésil. Non seulement ils sont plus de 90 000 à mourir dans cette guerre, mais encore ils ouvrent de nouveaux espaces de travail aux Blancs avec leur décès. Hugo FRAGOSO. "A Igreja na formação do Estado Liberal", dans: J. F. HAUCK. *História Geral da Igreja na América Latina. História da Igreja no Brasil*. Tome II/2, 141-253, 152. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 201-203.

<sup>148</sup> Sur la conduite de l'Église au sujet de l'abolition, J. O. Beozzo dit le suivant: "Sans vouloir déduire que l'Église officielle n'ait pas été intimement d'accord avec l'abolition de l'esclavage, sa participation dans le mouvement qui va galvaniser le pays entre 1879 et 1888, est faite à distance et quasi dans l'indifférence jusqu'aux pastorales de 1887". Texte portugais: "*Sem deduzir que a Igreja oficial não estivesse intimamente de acordo com a abolição da escravatura, sua participação no movimento que a partir de 1879 até 1888 vai empolgar o país é feita de distância e quase indiferença, até o momento das pastorais de 1887*". "A Igreja na crise final do Império", 278. Elói Dionísio PIVA. "Em torno da Abolição da Escravatura": *REB* (septembre 1988, n° 191) 689-705. Dans cet article l'auteur rapporte les documents relatifs à la participation du Saint-Siège dans l'événement de l'abolition de l'esclavage au Brésil, y compris toutes les interventions de Léon XIII.

<sup>149</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 206. Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 110. J. O. BEOZZO. "A Igreja e a escravidão", 258.

dépendant qui perdure [...] Sa citoyenneté n'est plus qu'un symbole habilement élaboré par les classes dominantes pour que les mécanismes oppressifs aient des possibilités de penser une stratégie capable de la coincer dans un immobilisme social de longue durée<sup>150</sup>.

### 3.2.2. L'Église officielle et la religion des pauvres

L'Église de cette période, réduite à une branche de l'administration publique, est secouée par des tensions internes et externes<sup>151</sup>. D'abord, une grande partie du clergé continue d'être attachée au régime du patronat et aux privilèges qui en découlent. Ce clergé, traditionaliste, se contente d'administrer des sacrements et conserve, par rapport au Noir, les préjugés classiques de l'ethnocentrisme. Cet extrait du discours de l'Archevêque de Bahia, Mgr Romualdo Seixas (1827 - 1860), prononcé au Parlement brésilien, en témoigne avec éloquence:

J'ai toujours été persuadé que le mot d'esclavage suffit pour évoquer l'idée de tous les crimes et de tous les vices; j'ai toujours plaint profondément le sort de ces tendres enfants qui, en naissant et en vivant entre des esclaves, reçoivent, dès leurs premières années, les funestes impressions des exemples contagieux qui leur viennent de ces êtres dégénérés; et plutôt à Dieu que je me trompe! plutôt à Dieu que soient plus rares que je ne le pense le triomphe de la séduction et le naufrage des innocents! plutôt à Dieu que beaucoup de familles n'aient pas à déplorer l'infamie et la honte où les a précipitées l'immoralité des esclaves<sup>152</sup>.

Par ailleurs, d'autres, notamment le clergé de São Paulo, se tournent vers les

---

<sup>150</sup> Texte portugais: "*O negro, ex-escravo, é atirado como sobra na periferia do sistema de trabalho livre, o racismo é remanipulado criando mecanismos de barragem para o negro em todos os níveis da sociedade, e o modelo do capitalismo dependente é implantado, perdurando até hoje [...] A sua cidadania nada mais era que um símbolo habilmente elaborado pelas classes dominantes para que os mecanismos repressivos tivessem possibilidades de elaborar uma estratégia capaz de colocá-lo emparedado num imobilismo social que dura até os nossos dias*". Clóvis MOURA. *História do Negro brasileiro...*, 62 et 64. En 1890, Ruy Barbosa, ministre des Finances, décrète que tous les documents concernant l'esclavage soient remis à son ministère pour qu'ils soient brûlés dans les chaudières de la douane de Rio de Janeiro. S'agit-il d'une manière simple et rapide d'effacer de la mémoire du Brésil le chapitre le plus inhumain de son histoire ou bien d'une manière radicale d'esquiver des redevances possibles et probables de la part des propriétaires des esclaves? Les historiens s'interrogent là-dessus et se partagent ces opinions. Gilberto FREYRE. *Maitres et Esclaves*, 281-282.

<sup>151</sup> Oscar de Figueiredo LUSTOSA (Dir.). *Reformismos da Igreja no Brasil Império. Do Celibato à Caixa Eclesiástica*. [CADERNOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL, 6]. S. Paulo, Loyola, 1985, 104 p., 9-18.

<sup>152</sup> cité d'après Gilberto FREYRE. *Maitres et Esclaves*, 338.

idées qui soufflent de l'Europe, se laissent séduire par l'esprit nationaliste et participent activement à la vie politique du pays<sup>153</sup>. Ce même clergé, souvent iconoclaste et élitiste, ne respecte pas non plus le patrimoine traditionnel, culturel et religieux du peuple, accusé d'être superstitieux et rétrograde. Instruit, il parle un langage que le peuple ne saisit pas. Élitiste, il n'a pas de paroles de libération pour l'esclave noir. "L'esprit des lumières a produit, affirme Ana Greising, une rupture entre les formes de piété chez les élites et la religiosité baroque des femmes et du peuple"<sup>154</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, dit E. Dussel:

dans la lutte institutionnelle entre l'Église et l'État, il y a toujours un sujet absent dans les histoires écrites: le peuple des pauvres - Indiens, esclaves, paysans, pauvres de la ville, etc. - qui avait dans le catholicisme populaire, dans les dévotions, les confréries, les saints et les fêtes, le sens dernier de leur vie de chaque jour<sup>155</sup>.

Même abandonné, ce peuple pauvre sait survivre, comme celui qui veut se rassasier de ce qui tombe de la table du riche (Lc 16,19-31), et organiser la lutte contre sa «mort». Il crée trois types de personnages. Le mystique - *ermitão* ou *beato* - trouve dans le ciel la réponse à ses angoisses et est suivi de très nombreux dévots. Le violent - *cangaceiro* - emprunte le chemin de la violence pour survivre, s'affirmer et aider les autres victimes de la misère. Le catéchète ou bénisseur populaire - *catequista*, *rezador*, *benzador* - réunit des foules pour la prière et la célébration des dévotions populaires. Ils forment ensemble, selon l'expression de l'historien Hugo Fragoso, les "ordres religieux des pauvres"<sup>156</sup> sans place dans l'Église *romanisée*.

<sup>153</sup> Cette prise de position fait que le libéralisme au Brésil n'ait pas eu "une connotation typiquement anticléricale" et qu'il ait même reçu "une certaine coloration chrétienne". Riolando AZZI. *O clero no Brasil*, 43 et 44. Voir aussi 37-38 et 100-101.

<sup>154</sup> Texte portugais: "*O iluminismo produziu assim uma ruptura com as formas de piedade entre os varões iluminados da elite e a religiosidade barroca das mulheres e do resto do povo*". "A Igreja na emancipação (1750 - 1830)", dans: E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 123-160, 132.

<sup>155</sup> Texte portugais: "*Na luta institucional entre a Igreja e o Estado, houve sempre um sujeito ausente nas histórias escritas: o povo dos pobres, índios, escravos, camponeses, pobres urbanos, etc., que tinham no catolicismo popular, nas devoções, confrarias, santos e festas, o sentido último de sua vida cotidiana*". "A Igreja no processo da organização nacional e dos Estados na América Latina (1830 - 1880)", dans E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 162-176, 165.

<sup>156</sup> Hugo FRAGOSO. "A Igreja na formação do Estado Liberal", 231. J. F. HAUCK. "A Igreja na emancipação...", 36-53, 119-121 et 124. R. BASTIDE. *Les religions africaines...*, 488 et 498.

Quant à l'Indien, s'il veut survivre il devra se faire baptiser et européeniser et «intégrer» la société des Blancs<sup>157</sup>. Le Noir, à qui est interdit l'accès aux confréries des Blancs, fonde ses propres confréries, pour y poursuivre ses dévotions et rites et pour y créer un espace insoupçonné de solidarité sociale, d'identité culturelle et religieuse. Afin de vivre en paix avec la hiérarchie, il saisit que plus il a l'air de suivre les normes officielles, plus la hiérarchie ecclésiastique l'acceptera<sup>158</sup>. Cependant, "en 1855 on intensifie la non-acceptation des Noirs, Métis et Indiens à la prêtrise ou aux congrégations et ordres religieux [...] Les religions afro-brésiliennes subissent de fortes persécutions de la part des pouvoirs civil et religieux"<sup>159</sup>. Mais cet ethnocentrisme religieux engendre une situation paradoxale: le catholicisme, religion des Blancs, centré sur le baptême<sup>160</sup>, apparaît, d'une part, comme le moyen de survie pour le Noir, l'Indien et le Métis, et, d'autre part, comme la sacralisation de l'ordre établi par le pouvoir constitué. C'est-à-dire qu'il fait croire au «non-Blanc» que sa situation sociale inhumaine est tout à fait normale. Le baptême unit certes les différentes races au nom de Jésus, mais en même temps, il promeut et justifie leur aliénation, car il légitime la situation d'oppression sociale. C'est ce que l'on peut appeler le *péché* spécifiquement *ecclésial* de l'Église officielle, celui qu'elle arrive si difficilement à reconnaître.

Au cours de la même période, un mouvement ecclésial, venu d'en haut et du dehors, parallèle à celui qui traverse la société brésilienne, fait son irruption au Brésil. Si la société s'internationalise et «blanchit», l'Église officielle, elle, s'eupéanise sur plusieurs fronts. Ce mouvement est appelé par les historiens *romanisation* de l'Église

---

<sup>157</sup> Hugo FRAGOSO. *Ibid.*, 170-171.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 145-148 et 172-173.

<sup>159</sup> Texte portugais: "*Em 1855 intensifica-se a não aceitação dos negros, mestiços e índios para tornarem-se religiosos ou padres [...] As religiões afro-brasileiras experimentam fortes perseguições por parte do poder civil e religioso*". David Raimundo SANTOS. "A comunidade negra e os 500 anos de evangelização...", 220. Et le même auteur ajoute: "Ce ne sera qu'en 1960 que les congrégations religieuses enlèveront cette interdiction". *Ibid.*, 222.

<sup>160</sup> Le mariage, par exemple, reste encore à cette époque un sacrement urbain, en tant qu'exigence d'ordre social. Les classes inférieures ainsi que celles qui vivent éloignées des centres urbains s'unissent naturellement sans la bénédiction de l'Église: "l'union libre ou concubinage est le lot de presque toute la population blanche ou noire et les enfants naturels naissent nombreux de ces unions: à Bahia au XIXe siècle encore, 1/5e de la population recensée est née hors mariage religieux". Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 142.

brésilienne, parce que "l'épiscopat n'a pas cherché son inspiration dans la réalité brésilienne en voulant implanter son nouveau projet pastoral, mais il l'a importé d'Europe, peu adapté aux réelles conditions sociales du pays"<sup>161</sup>. Il s'amorce avec l'arrivée au Brésil (1807) du nonce apostolique au Portugal qui accompagne le roi João VI dans son exil. Sur place, le nonce peut suivre à la loupe la vie chrétienne brésilienne, se rendre compte des contrastes flagrants avec les principes tridentins et les orientations du Pape Pie VII (1800 - †1823)<sup>162</sup>.

La situation ecclésiale peu «orthodoxe» du fidèle brésilien favorise donc l'envoi en masse de missionnaires des nouvelles congrégations religieuses au Brésil. Puristes de la vraie religion, anti-syncretistes, tridentins, imbus d'un ultramontanisme<sup>163</sup> identifié carrément au catholicisme, ces missionnaires européens voient d'un mauvais oeil les dévotions populaires considérées comme superstitieuses, rétrogrades et magiques. Insensibles à la culture et à la tradition religieuse populaires, ils ne pensent qu'à réaffirmer leur attachement inconditionnel au pape, à mettre en valeur la dignité épiscopale, à réformer le clergé, à cléricaiser l'Église en la dotant de séminaires tridentins, en rétablissant le célibat ecclésiastique et en spiritualisant la mission du

---

<sup>161</sup> Texte portugais: "*Ao implantar seu novo projeto pastoral, o episcopado não buscou inspiração na realidade brasileira, mas importou um esquema europeu, pouco adequado às efetivas condições sociais do país*". Riolando AZZI. "A presença de D. Antônio de Macedo Costa na Igreja do Brasil", dans: COLLECTIF. *D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará - Arcebispo Primaz (1830-1891)*. [Cadernos de História da Igreja no Brasil, 1]. S. Paulo, Loyola/CEPEHIB, 1982, 79 p., 7-29, 29.

<sup>162</sup> Mais ce n'est qu'en 1827 que l'empereur du Brésil reconnaît formellement le Concile de Trente, d'ailleurs avec peu d'impact laïc. J. F. HAUCK. "A Igreja na emancipação (1808-1840)", 77-81. Du point de vue politique, l'avantgardisme nationaliste brésilien est aux antipodes du conservantisme papal. Pie VII appuie, en effet, le retour de l'absolutisme en Europe et s'oppose aux indépendances latino-américaines en préférant rester un allié des puissances coloniales. Voir, par exemple, l'encyclique *Etsi longissimo* de Pie VII, du 30 janvier 1816, aux évêques d'Amérique Latine soumise au roi catholique d'Espagne, Fernando VII, et celle de Léon XII (1823 - † 1829) *Etsi jam diu*, du 24 septembre 1824 qui fait l'éloge de Fernando VII et déplore les idées libérales qui se propagent dans l'Église d'Amérique Latine. Ce n'est que le pape Grégoire XVI (1831 - †1846) qui, en 1831, reconnaît les nouveaux pays indépendants d'Amérique Latine par son encyclique *Sollicitudo Ecclesiarum* (5 août 1831). J. O. BEOZZO. "Evangelização e V Centenário...", 586. Enrique DUSSEL. "A Igreja no processo da organização nacional e dos Estados na América Latina (1830-1880)", 163. Ana Maria B. GREISING. "A Igreja na emancipação (1750-1830)", 153-155.

<sup>163</sup> L'historien Hugo FRAGOSO cite cette phrase significative de Mgr Macedo Costa: "La thèse ultramontaine s'appellera bientôt simplement *catholique*". "A Igreja na formação do Estado Liberal", 144.

prêtre<sup>164</sup>, à faire remplacer les anciennes dévotions laïques par d'autres approuvées par Rome et contrôlées par le clergé<sup>165</sup>, dans un "processus de destitution religieuse du laïc"<sup>166</sup>, à endoctriner le peuple au nom de l'orthodoxie de la foi et d'un «christianisme pur», comme si "la foi populaire ne saurait s'exprimer légitimement sans la présence et l'approbation de la hiérarchie ecclésiastique"<sup>167</sup>. Cette manière d'agir ne diffère pas de celle qui fut implantée depuis le XVIe siècle: la *table rase*. Si, au début de la conquête, l'Église transplante vers le sol latino-américain la chrétienté ibérique sans aucun égard pour la religion de l'Indien et du Noir, elle agit maintenant de la même manière, au nom de l'orthodoxie et de l'uniformité ecclésiastiques, à l'égard du catholicisme traditionnel<sup>168</sup>. Pour y parvenir, elle s'appuie successivement sur le Concile de Trente, le *Syllabus* (1864) et le dogme de l'infailibilité papale (1870). Elle tombe conséquemment dans ses propres pièges. D'abord,

L'identification de la hiérarchie latino-américaine sous l'énergique pontificat de Pie IX l'a protégée du chaos qui régnait sur le continent, mais elle lui a fait perdre une bonne partie de son *identité* propre, tissée au long de plus de trois siècles d'histoire, en l'écartant de la religiosité populaire très distante de la religiosité romaine de cette époque<sup>169</sup>.

Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de montrer la force de leur pouvoir de rassemblement, ces mêmes autorités ecclésiastiques professent publiquement la catholicité du Brésil reçue au berceau, conservée vivante au fil du temps, et voie

<sup>164</sup> La création du Collège *Pio Latino Americano*, à Rome, en 1859, destiné à la formation intellectuelle et spirituelle du clergé et confié aux Jésuites en est un symbole. Il est aussi une vraie pépinière de vocations épiscopales.

<sup>165</sup> C'est le cas, par exemple, de la dévotion au Sacré Coeur de Jésus, rattachée à l'Eucharistie et à la confession et introduite par les Jésuites au milieu du XIXe siècle. Cette dévotion remplace la dévotion au Bon Jésus souffrant et crucifié, compagnon du chemin de croix qu'est la vie du peuple pauvre. Riolando AZZI. *Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador*. [Teologia e História do Brasil, I], Brasília, Editora Rumos, 1992, 46 p., 13-24. La consécration du diocèse de Bahia au Coeur de Jésus, en 1878, par Mgr. Joaquim Gonçalves de Azevedo, en témoigne. D'ailleurs, ce même archevêque prie, dans une lettre pastorale de la même année, chaque curé d'en faire autant dans sa paroisse. *Ibid.*, 19.

<sup>166</sup> Pedro Ribeiro DE OLIVEIRA. "Catholicismo popular e romanização do catholicismo brasileiro": *REB* (mars 1976, n° 141) 131-141, 131.

<sup>167</sup> Riolando AZZI. "A presença de D. Antônio de Macedo Costa...", 28.

<sup>168</sup> E. DUSSEL. "A Igreja no processo da organização...", 166-167.

<sup>169</sup> Texte portugais: "A identificação da hierarquia latino-americana com o papado forte de Pio IX protegeu-a do caos imperante no continente, mas lhe fez perder boa parte de sua identidade própria, urdida durante mais de três séculos de história, afastando-a da religiosidade popular tão distante da romana nesta época". E. DUSSEL. *Ibid.*, 163-164.

d'accès à la civilisation<sup>170</sup>. La consécration suprême de cette *romanisation* de l'Église brésilienne est la célébration à Rome du Concile plénier latino-américain<sup>171</sup>, préparé à Rome et convoqué par Léon XIII, en 1899.

L'intention du concile n'était pas de pénétrer dans la réalité latino-américaine, mais de la réadapter au nouveau profil de l'Église centré entièrement à Rome [...] On mettait fin à une étape et on consommait la rupture avec le passé et la hiérarchie coloniale [...] On élargissait en même temps le fossé entre le clergé et la religiosité populaire nourrie à d'autres sources et dans une autre tradition<sup>172</sup>.

Enfin, tout cet effort de *romanisation* ne se fait pas sans tensions aiguës avec le Gouvernement<sup>173</sup>. D'une part, l'épiscopat brésilien revendique une plus grande liberté d'action pastorale sans préjudice de ses privilèges issus du régime du patronat royal: "le prestige politique de la hiérarchie est un instrument nécessaire pour qu'elle puisse exercer librement son activité"<sup>174</sup>. D'autre part, le gouvernement se prévaut du même régime du patronat royal pour rappeler à la hiérarchie de l'Église que c'est lui qui exerce l'autorité suprême dans le pays et qu'en aucun cas elle ne pourrait s'y dérober sous peine de condamnation.

La proclamation de la république (1889) ne stabilise pas la vie politique du pays et ne résout pas ses problèmes économiques. Le modèle libéral connaîtra là, comme

---

<sup>170</sup> H. FRAGOSO. "A Igreja na formação do Estado Liberal", 149.

<sup>171</sup> Riolando AZZI. *O clero no Brasil*, 45-54.

<sup>172</sup> Texte portugais: "A intenção do Concílio não era penetrar na realidade latino-americana, mas sim readequá-la ao novo perfil da Igreja centrado inteiramente em Roma [...] Encerrava-se assim uma etapa e consumava-se a ruptura com o passado e a herança colonial [...] Alargava-se ao mesmo tempo a brecha entre o clero e a religiosidade popular alimentada em outras fontes e noutra tradição". J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais...", 198.

<sup>173</sup> L'exemple typique de ce malaise est l'épisode connu dans l'histoire du Brésil sous le nom de *Question religieuse* (1872 - 1875). La publication du *Syllabus* (1864) par le pape Pie IX (1846 - † 1878) offre à Mgr Antônio de Macedo Costa et Mgr Vital Maria Gonçalves de Oliveira, symboles de la réforme catholique, l'occasion privilégiée de purifier les confréries religieuses et les tiers ordres, infestés de francs-maçons et de condamner les catholiques affiliés à des loges maçonniques. En 1872, sans autorisation impériale préalable, Mgr Macedo Costa décide d'appliquer à la lettre le *Syllabus* en excommuniant les catholiques adeptes de la maçonnerie et en interdisant les confréries qui en sont contaminées. Mgr Vital imite son collègue de Bahia. Le Gouvernement condamne les deux évêques à quatre ans de prison (1874). Cette attitude épiscopale, vigoureuse, fait réagir Joaquim Nabuco (1849 - † 1910), leader de l'abolitionnisme esclavagiste, en rappelant le comportement contradictoire de ces deux évêques qui eurent le courage d'"affronter la maçonnerie, mais non de prêcher contre l'esclavage des Noirs". H. FRAGOSO. "A Igreja na formação do Estado Liberal", 192 et 213.

<sup>174</sup> Riolando AZZI. "Memória sobre a situação presente da Igreja do Brasil" (1877), dans: COLLECTIF. *Dom Antônio de Macedo Costa*, 31-32.

ailleurs, l'échec de la grande crise des années 30. Comme dans d'autres pays, les déceptions de tous ordres vont créer des mouvements populaires nationalistes, constitués des catégories sociales opprimées qui prennent conscience que la question sociale a essentiellement à voir avec le domaine de la justice. L'hégémonie nord-américaine et la doctrine Monroe, connue par son slogan célèbre "L'Amérique aux Américains", gagnent le Brésil et le font s'éloigner de l'Angleterre<sup>175</sup>. La hiérarchie de l'Église profite de ces circonstances historiques de malaise socio-économique pour sortir de la défensive et se lancer dans le militantisme d'une croisade chrétienne, consciente de sa force de rassemblement, en préconisant une collaboration étroite avec les pouvoirs constitués, tout en respectant la loi de séparation de l'Église et de l'État, proclamée par la République.

### 3.3. De la *nouvelle chrétienté* (1930) jusqu'à la Conférence de Saint-Domingue (1992)

La hiérarchie de l'Église profite de la révolution brésilienne de 1930 qui installe la "Nouvelle République", nationaliste et populiste, pour montrer au gouvernement qu'elle peut jouer un rôle actif dans la constitution de l'ordre social, grâce à ses chrétiens militants, nationalistes eux aussi. Elle est donc prête à combattre le communisme, l'expansion des autres religions, y compris les rites afro-brésiliens «synchrétiques» du *candomblé* et de l'*umbanda* et la diffusion des idées sécularisantes, ainsi qu'à renforcer l'unité nationale. Le catholicisme, tel une armée sous la houlette des évêques, doit conquérir le pays et le mettre sous la protection du Christ-Roi, surpasser le laïcisme, prévenir le socialisme, restaurer le pouvoir suprême du Pape, vicaire du Christ, renforcer l'autorité de la hiérarchie de l'Église auprès des autorités civiles et promouvoir avec celles-ci une collaboration étroite dans le gouvernement de

---

<sup>175</sup> J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos estados Liberais...", 178 et 191. E. DUSSEL. *História da Igreja latino-americana (1930-1985)*. São Paulo, Paulinas, 1989, 99 p., 11-17. IDEM. "A Igreja nos regimes populares (1930-1959)", dans E. DUSSEL (Dir.). *Historia Liberationis...*, 223-243. Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 114-153.



la chose publique<sup>176</sup>. En somme, le catholicisme militant devient "le ciment national" et "l'âme du Brésil", si bien qu'"être Brésilien signifie être chrétien et celui qui ne professe pas la foi catholique peut être considéré comme un ennemi de la patrie"<sup>177</sup>.

Nostalgique des temps anciens, l'Église officielle se sert, une fois de plus, de l'État pour aller au peuple. Elle propose un *humanisme intégral* en vue de faire surgir, selon le paradigme du Moyen âge chrétien, la *nouvelle chrétienté* des temps modernes<sup>178</sup>. Cette attitude pastorale, qui "ne «produit» que des catholiques non-évangélisés"<sup>179</sup>, n'atteint qu'une minorité catholique intellectuelle. L'Église achève ainsi, sans sortir du cercle vicieux de l'ethnocentrisme, une évolution ecclésiologique que Riolando Azzi synthétise dans deux axiomes: "hors de la chrétienté point de salut" et "hors de l'Église hiérarchique point de salut"<sup>180</sup>, des reprises de leur archétype "Hors de l'Église point de salut". En d'autres termes, dit le même auteur, "les évêques rêvaient non seulement du renforcement du pouvoir ecclésiastique mais encore de la stabilité du pouvoir politique dans la nation. L'harmonie entre les deux pouvoirs,

<sup>176</sup> Ce militantisme, à caractère nationaliste, trouve au Brésil son tenant le plus éminent en la personne de Mgr Sebastião Leme (1882 - †1942), archevêque de Rio de Janeiro. Il fait ses premiers pas lors du centenaire de l'indépendance du Brésil (1922), "le plus grand pays catholique au monde". À cette occasion, l'archevêque pose la première pierre du futur monument au Christ Rédempteur du Corcovado, à Rio de Janeiro, et organise la célébration d'un Congrès eucharistique. Ce congrès est suivi d'autres semblables dans les différents diocèses brésiliens. Chaque congrès traduit ainsi "une nouvelle sacralisation de l'espace social profane". R. AZZI. *Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador*, 29. IDEM. "A Igreja no Brasil", 312. IDEM. "O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940)": *Síntese* (septembre-décembre 1979, n° 17) 69-85. E. HOORNAERT. *O Cristianismo moreno do Brasil*, 144. Pablo RICHARD. *Mort des Chrétientés...*, 117 et 121-122. Un exemple, parmi d'autres, de cette mentalité est donné par l'Archevêque de Bahia, Mgr Augusto Álvaro da Silva, qui organise, en 1932, un congrès eucharistique national. Le langage triomphaliste qu'il emprunte pour l'annoncer à la nation ne saurait être plus expressif: "C'est tout le pays, c'est la nation entière qui va se prosterner aux pieds de Jésus pour l'acclamer Roi, non seulement roi de chaque cœur de ses enfants, mais encore du cœur de la Patrie, de son peuple, de ses hommes publics, de ses institutions civiles, du présent et de l'avenir de la Nation". Texte portugais: "É o país todo, é a nação em peso que se vai prostrar aos pés de Jesus para aclamá-lo Rei, não só de cada um dos corações dos seus filhos, mas ainda do coração da Pátria, do seu povo, de seus homens públicos, de suas instituições civis, de seus governos, de sua Constituição, de suas leis, do presente e o futuro da Nação". Riolando AZZI. *Do Bom Jesus Sofredor...*, 29.

<sup>177</sup> Texte portugais: "ser brasileiro significava ser cristão, e quem não professasse a fé católica poderia ser considerado inimigo da pátria". Riolando AZZI. *Ibid.*, 34.

<sup>178</sup> Remarquons que les bases de ce mouvement avaient été lancées par Léon XIII dans son encyclique *Aeterni Patris* (1879) et qui avait fait de la philosophie thomiste la *philosophia perennis*. Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 116.

<sup>179</sup> Pablo RICHARD. *Ibid.*, 121.

<sup>180</sup> Riolando AZZI. "A romanização da Igreja a partir da República (1889)", 107.

toujours plus forts, permettrait le renforcement d'une société ouvertement catholique"<sup>181</sup>.

Dans la vie chrétienne de chaque jour, le projet de la nouvelle chrétienté s'accomplit autour de l'axe paroissial représenté par le curé sous les ordres duquel travaillent les laïcs. Mais, au fur et à mesure que les fidèles militants revendiquent leur vraie place dans l'Église, ils se rendent compte que les intérêts de la hiérarchie et les leurs ne convergent pas toujours. C'est le début d'une tension qui fera éclater la nouvelle chrétienté. Par ailleurs, les mouvements laïcs, traditionnels et dévotionnels, sont aux prises avec les autorités ecclésiastiques et font, parfois, l'objet de mesures disciplinaires qui incluent l'interdit et l'excommunication.

Les années 50 seront le théâtre d'une virage capital. Quelques évêques accepteront de faire l'apprentissage du social, "comme un engagement avec les plus pauvres"<sup>182</sup>, au prix d'une rupture avec le gouvernement et avec d'autres évêques. C'est ce que confirment, d'ailleurs, en 1956, les évêques du nord-est brésilien dans une déclaration conjointe: "Étant donné sa propre mission évangélique, [l'Église] proclame qu'elle n'a aucun lien avec les situations injustes et qu'elle se met du côté des opprimés pour coopérer avec eux dans une oeuvre de récupération et de rédemption"<sup>183</sup>. Les injustices sociales des années 60 secouent les fondements mêmes de la nouvelle chrétienté en remettant en cause les structures politico-économiques sur lesquelles s'appuie l'Église officielle. Au sein d'une population de 100 millions d'habitants, la richesse concentrée entre les mains d'une petite minorité ne dépassant pas les 5% de

---

<sup>181</sup> Texte portugais: "*Os bispos sonhavam não apenas com o fortalecimento do poder eclesiástico, mas também com a estabilidade do poder político na nação. A harmonia entre os dois poderes, sempre mais fortalecidos, permitiria, segundo eles, o fortalecimento de uma sociedade declaradamente católica*". *Do Bom Jesus Sofredor...*, 30-31.

<sup>182</sup> Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 126. On le doit surtout à l'initiative de quelques évêques qui mettent en oeuvre des programmes d'une portée sociale importante: le mouvement d'éducation de base (MEB), le SUDENE, le mouvement de Natal, le catéchisme populaire, etc. E. HOORNAERT. *O catolicismo moreno...*, 150.

<sup>183</sup> Cité d'après Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 126.

cette population offusque la misère généralisée du peuple. L'oppression dictatoriale<sup>184</sup> soulève des questions capitales sur la liberté. Le bouillonnement des engagements politiques de la part des laïcs, notamment de la Jeunesse universitaire catholique (JUC), provoque de vives tensions avec la hiérarchie de l'Église. Mais, par dessus tout, règne la conviction que, malgré le "miracle économique", la situation vécue par le peuple est celle d'une "violence institutionnalisée", de "péché structurel". Une partie significative de l'Église officielle découvre que l'Église est constituée d'un peuple pauvre et opprimé et renonce à la médiation de l'État pour évangéliser le peuple. Ce revirement ecclésiologique amènera la hiérarchie de l'Église à envisager d'une façon plus positive la religion du peuple<sup>185</sup>.

Par ailleurs, des événements ecclésiaux tels que le Concile Vatican II et les encycliques sociales ouvrent de nouveaux horizons à l'Église au Brésil. Cette époque de crise et de recherche provoque toutes sortes d'engagements vers de nouvelles voies d'avenir. Ce processus aboutit, au niveau continental, à la Conférence de Medellin et à ce que l'on appelle la spiritualité et la théologie de la libération et le mouvement des communautés ecclésiales de base (CEBs)<sup>186</sup>.

L'histoire que l'Église officielle au Brésil avait vécue pendant quatre siècles l'avait habituée à marcher à l'aide des béquilles du pouvoir politique. Elle n'avait jamais marché par elle-même d'une façon autonome. Or, à la fin des années 60,

---

<sup>184</sup> Le coup d'État des militaires (1964) institue au Brésil une dictature qui s'endurcit au fil des ans. Pour se maintenir, la dictature instaure, en 1967, un régime de *Sécurité nationale* dont elle fait une idéologie et, en 1968, elle promulgue l'*Acte institutionnel 5*. L'un et l'autre soumettent le pays, entre 1968 et 1973, à la répression la plus brutale. Le livre de Frei Betto *Batismo de Sangue. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella* (Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1983<sup>5</sup>, 283 p.) en est un témoignage éloquent. Le coup d'État est aussi à l'origine de tensions à l'intérieur de l'Église, d'autant plus que la dictature veut utiliser l'Église à ses fins. Mais, au moins, une partie de l'Église officielle réussit à rompre avec la dictature, à se mettre du côté des pauvres et, par le fait même, à affirmer "sa propre identité contre le caractère chrétien de l'État et son magistère parallèle". Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 148. C'est au sommet de la répression (1973) que les évêques du nord-est et du centre-ouest brésilien font publier deux documents fondés sur une analyse économique et sociale du pays: *J'ai entendu les clameurs de mon peuple*, interdit de publication et *Marginalisation d'un peuple: le cri des Églises* (Paris, Centre Lebre, 1973, 36 p.). En cette même année, la Conférence épiscopale des évêques brésiliens publie le document *Droits humains*.

<sup>185</sup> E. DUSSEL. *De Medellin a Puebla...*, I, 182-198. IDEM. *De Medellin a Puebla...*, II, 289-310.

<sup>186</sup> Pablo RICHARD. *Mort des chrétientés...*, 128-133.

l'Église officielle se trouve à la charnière de deux époques. Une époque est en train de tirer sa révérence et l'autre, inexplorée, débute. Il s'agit de l'apprentissage long et douloureux de la libération. Le pauvre est, de droit et de fait, un sujet historique et ecclésial, qui doit être compris à partir de lui-même, de sa culture et de ses traditions, de son *éthos*. L'Église officielle s'engage donc à agir avec lui et apprend que la libération du peuple compte plus que son propre pouvoir sur celui-ci<sup>187</sup>. Les Conférences de Puebla et de Saint-Domingue poursuivront le cheminement esquissé par Vatican II, la Conférence de Medellin, le Synode de 1974 et l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, de Paul VI<sup>188</sup>.

#### 4. Conclusion

L'histoire du Brésil trouve ses assises dans deux grands piliers: la société esclavagiste et la chrétienté coloniale. Le système politico-religieux du patronat royal constitue le mortier qui réussit à les édifier et à les consolider dans une ambiguïté historico-ecclésiale néfaste. Le Brésil, comme pays, est né et a grandi dépendant, en fonction d'abord du capital métropolitain, ensuite, du capital transnational. On peut lui appliquer ce que C. Duquoc affirme de l'Amérique espagnole:

La conquête s'est soldée par l'imposition d'une civilisation, d'une religion et d'une histoire autres: les Indiens n'eurent plus d'avenir à eux, tout fut entre les mains des Espagnols d'abord, puis, au moment de la première époque industrielle, de Londres, enfin du capitalisme japonais et nord-américain. Le sous-continent vit désormais dans la dépendance: les décisions qui le concernent sont prises ailleurs que chez lui et pour des intérêts autres que les siens [...] Les Indiens et les peuples issus de la conquête ne maîtrisent pas leur destin, ils n'ont pas d'histoire<sup>189</sup>.

Le catholicisme brésilien fut pendant trois siècles essentiellement populaire et syncrétique. Ce fut un peuple composite, christianisé au milieu de luttes religieuses et

---

<sup>187</sup> Pablo RICHARD. *Ibid.*, 136.

<sup>188</sup> E. DUSSEL. *Caminhos de libertação...*, I, 105-129. IDEM. "A Igreja a partir de 1972", dans: E. DUSSEL. (Dir.). *Historia Liberationis...*, 265-294.

<sup>189</sup> Christian DUQUOC. *Libération et progressisme...*, 14-15.

de conquêtes, qui passa à un autre peuple - Indien et Noir - le flambeau de la foi, imbibé, au fil du temps, pourrait-on dire, d'huiles de différentes contrées. Celles-ci se sont mélangées pour donner naissance à ce que l'on appelle aujourd'hui le *christianisme métis du Brésil*.

Le catholicisme officiel brésilien s'est laissé, pendant longtemps, influencer et dominer par l'ethnocentrisme exacerbé d'une politique et d'une culture réductrices et excluantes<sup>190</sup>. Ce n'est que tout récemment qu'il s'ouvre au pauvre et se fait solidaire de lui. C'est une ouverture d'autant plus courageuse et prophétique qu'elle signifie la rupture avec le système injuste dont elle faisait partie intégrante. Mais cette deuxième étape ne libère pas entièrement le catholicisme officiel d'un élitisme ecclésiologique interne. Il ne comprend pas encore toute la portée du langage symbolique et mythique de son peuple, exprimé dans sa façon de pratiquer la religion et de célébrer la foi. Il ne pense qu'à le récupérer, à le purifier et à l'élever. Bref, il aime le *pauvre*, mais ne lui prête pas encore toute l'attention due à *l'autre*.

Enfin, l'Église officielle prétend certes se tourner davantage vers l'Indien et l'Afro-américain (l'Afro-brésilien) et leur dire qu'elle les respecte dans leur altérité profonde. S'agit-il du chant du cygne de l'ethnocentrisme ecclésiologique? Ou bien est-ce que l'ethnocentrisme, dominé par les circonstances, accepte de se soumettre à un régime d'«amincissement» comme condition ultime de sa survie? Je répondrai à ces questions tout au long de la troisième partie. Pour l'instant, revenons directement à notre examen de la pratique dévotionnelle du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* en examinant comment l'agent du rite s'insère dans cet ensemble historico-religieux, esclavagiste et dépendant, et ce qu'il veut signifier par son geste religieux.

---

<sup>190</sup> E. DUSSEL. *Caminhos de libertação...*, III, 59.

## CHAPITRE VI

### ***LE RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM ET SON AGENT, L'ESCLAVE NAGO ET L'AFRO-BRÉSILIEEN***

Dans tout autre il y a l'autrui - ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler -et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale ne cesse de prendre l'autre pour autrui, de *réduire* l'autre à autrui<sup>1</sup>.

C'est dans la totalité sociale portugaise, chrétienne et esclavagiste, créée au Brésil, que s'inscrit le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Ce chapitre a pour objectif d'y situer l'agent de ce rite pour mieux faire comprendre la double réduction, sociale et chrétienne, dont il fut la victime. Je le ferai en trois étapes. Dans la première, j'analyserai la genèse du processus esclavagiste au Brésil. Dans la seconde, je situerai les origines du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* dans son contexte socio-historique et religieux. Enfin, je montrerai comment l'esclave Nago a réinterprété le lavage et l'a transformé en un rite sacré plein de symbolisme.

#### **1. Genèse du processus esclavagiste au Brésil**

L'esclavage au Brésil est l'aboutissement extrême d'une tradition qui prend ses racines dans la péninsule ibérique. Avec les découvertes, il devient un phénomène «global» au service du capital, un système qui caractérise l'ordre social tout entier et qui interpelle la foi chrétienne. Celle-ci a-t-elle été, dans cette conjoncture socio-politique, une voix prophétique qui en appelait à l'humanisation de l'être humain? Ou

---

<sup>1</sup> Marc GUILLAUME. "Introduction", dans: BAUDRILLARD, Jean & Marc GUILLAUME. *Figures de l'altérité*. Paris, Descartes et Cie., 1994, 177 p., 9-15, 10.

bien une complice de l'ordre social établi qui poussait ce même être humain vers les abîmes de la «mort» totale?

### 1.1. Le Brésil colonial: une société esclavagiste

L'histoire de la société coloniale brésilienne se fonde, nous l'avons vu, sur une structure de violence globale que l'on appelle esclavage<sup>2</sup>. En tant que système social, d'après l'anthropologue Claude Meillassoux, l'esclavage "désocialise", "dépersonnalise", "déssexualise", "décivilise" l'esclave, en fait "un étranger absolu" et le réduit à la condition d'"un mort en sursis", d'"un mort social", d'un "non-né"<sup>3</sup>. "L'ère esclavagiste marque un tournant essentiel de l'histoire économique du monde occidental puisqu'elle permet l'accumulation massive de ressources essentielles au développement ultérieur du capitalisme européen"<sup>4</sup>. Les répercussions socio-économiques de cette structure résistent au temps et font encore tache aujourd'hui sur la société brésilienne.

Aussi incroyable que cela paraisse, la violence de l'esclavage puise sa légitimité dans le discours de l'Église officielle qui justifie le processus socio-politique, juridique,

---

<sup>2</sup> Je considère ici l'esclavage comme «un système social» tel que le comprend Claude Meillassoux: "Il n'y a esclavage en tant que système social, que s'il se constitue une classe distincte d'individus relevant d'un même état et se renouvelant de façon continue et institutionnelle, de telle sorte que les fonctions que remplit cette classe étant assurée en permanence, les rapports d'exploitation et la classe qui en bénéficie se renouvellent aussi, comme telles, régulièrement et continûment". *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF, 1986, 375 p., 99. Kátia M. de Queirós MATTOSO. *Être esclave au Brésil. XVIIe - XIXe*. Paris, Hachette, 1979, 317 p., 116. Maurice LENGELLÉ. *L'esclavage*. [Que sais-je? 667]. Paris, PUF, 1992<sup>6</sup>, 127 p. J. O. BEOZZO décrit l'application de ce système social au Brésil comme suit: "Structuration de la grande propriété agricole de monoculture d'exportation fondée entièrement sur l'exportation du travail esclave, appuyé sur un système de capture, de transport transatlantique, de crédit, d'achat, de vente et soutenu par un corps juridique de règlements, de lois et de coutumes". Texte portugais: "*Estruturação da grande propriedade agrícola de monocultura de exportação, assentada inteiramente na exploração do trabalho escravo, suprido por um sistema de captura, transporte transoceânico, crédito, compra e venda, e sustentado por todo um corpo jurídico de regulamentos, leis e costumes*". "As Américas Negras e a História da Igreja: questões metodológicas", dans: COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis, Vozes, 1987, 237 p., 27-64, 33.

<sup>3</sup> C. MEILLASSOUX. *Anthropologie de l'esclavage...*, 100-107.

<sup>4</sup> Sidney W. MINTZ. "Préface", dans: Sidney W. MINTZ. (Dir.). *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*. Paris, Bordas, 1981, I-XV p. + 271 p., X.

culturel et religieux de la *table rase* à l'égard de l'esclave noir<sup>5</sup>. En pleine contradiction, l'Église baptise le Noir pour qu'il sauve son âme et, en même temps, autorise la réduction de son corps à l'esclavage et identifie le Noir à une "race impure", à une bête de somme<sup>6</sup>.

Réduit à une *pièce* qui se marchande, transformé en bras et jambes sans lesquels le système ne pouvait subsister, l'esclave noir réagit, dans son "extrême débilité"<sup>7</sup>, comme il peut, au système esclavagiste, individuellement<sup>8</sup> et/ou collectivement<sup>9</sup>, d'une façon ouverte et/ou masquée afin de préserver son identité

<sup>5</sup> Appliquée au Brésil, l'expression *esclave noir*, au singulier, ne voudrait pas effacer la réalité complexe de son contenu: différence d'âge, de sexe, d'ethnie, de tribu, de clan, de langue, de civilisation, de religion (animiste, musulmane, chrétienne); différentes situations concrètes vécues par l'esclave (rural, urbain, domestique, mineur, affranchi, etc.); évolution du temps pendant lequel l'esclavage a survécu; longue extension de 3 000 Km de côte africaine; variété des agents qui le mettent en oeuvre, successivement et/ou simultanément (Portugais, Hollandais, Français, Anglais, Danois; gouvernement, propriétaires privés, Église et ordres religieux), etc. Pour une vision synthétique d'ensemble sur la diversité de l'esclave noir aux Amériques et aux Caraïbes voir: Herbert S. KLEIN. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, 191 p. Pour une étude détaillée sur l'esclavage au Brésil dans une liaison avec l'héritage culturel africain, voir l'ouvrage de Kátia MATTOSO (note 2). Mário MAESTRI fait une synthèse historique du même thème dans la perspective de sa spécificité brésilienne. *L'esclavage au Brésil*. Paris, Éditions Karthala, 1991, 197 p. Pierre VERGER fait une étude historique exhaustive sur le courant esclavagiste qui unit la côte africaine du Bénin et Bahia: *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*. Paris, Mouton & Co., 1968, 720 p. Sur les différents royaumes africains de l'ère pré-coloniale: Pierre ALEXANDRE. "L'Afrique noire et Madagascar des origines à nos jours", dans: René GROUSSET & Émile G. LÉONARD. *Histoire Universelle, III*. [Encyclopédie de la Pléiade]. Paris, Gallimard, 1958 (1986), 2307 p., 1645-1743 (notamment: "L'ère pré-coloniale", 1653-1684).

<sup>6</sup> Rappelons qu'il ne s'agit pas d'un phénomène exclusif à la réalité ecclésiale ibérique. En effet, "en 1685, le «Code Noir» promulgué en France par Louis XIV, organise l'esclavage aux Antilles comme l'expression de la volonté divine". Préparé par Colbert, le *Code Noir*, draconien dans sa législation, précise, cependant, dans son article 2, des 60 dont il se compose, que l'esclave doit être baptisé catholiquement. Francis ARZALIER. "Le «colonialisme de gauche» ou le «messianisme des droits de l'homme» en France", dans: COLLECTIF. *Esclavage, colonisation, libérations nationales. De 1789 à nos jours*. Colloque organisé les 24, 25 et 26 février 1989 à l'Université Paris VIII à Saint-Denis. Paris, Éditions L'Harmattan, 1990, 354 p., 203-211, 203. Philippe HESSE. "Le Code Noir: de l'homme et de l'esclave", dans: Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage*. Actes du Colloque international sur la traite des Noirs, Nantes 1985. Tome II: XVIIIe - XIXe siècles. Nantes/Paris, Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique/Société française d'histoire d'outre-mer, 1988, 733 p., 187-191.

<sup>7</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 186.

<sup>8</sup> La coutume du parrainage entre maîtres et esclaves représente une subtilité dans la violence de l'esclavage. Au Portugal, le lien qui unit le parrain/marraine au filleul et les «compères» entre eux est même de nature plus solide que les liens charnels, si bien que le tabou de l'inceste les empêche de se marier entre eux. Donc, lorsqu'un Noir demande au maître de devenir le parrain de son enfant, sans supprimer les rapports de subordination maître/esclave, il réussit à les rendre plus subtils, à montrer le côté patriarcal du lien et à "reconstituer la grande famille africaine tutélaire". Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 151.

<sup>9</sup> Par là, je veux signifier le *quilombo* (société de marrons), les *Nations* (groupes d'esclaves de la même ethnie), les confréries religieuses des Noirs, le «synchrétisme religieux», le suicide (interprété aussi comme retour plus rapide au pays des ancêtres), l'avortement, l'infanticide, le *banzo* (grève de



culturelle et une forme quelconque de liberté. Le mouvement de résistance le plus rassembleur, le plus durable et le plus étendu s'appelle le *quilombo*, ou «société de marrons» qui, selon une définition royale de 1740, concerne "toute habitation de noirs fugitifs qui dépasse le nombre de cinq"<sup>10</sup>. "Les *quilombos*, dit Olavo Ferreira, ont écrit avec du sang la première page de l'histoire de la lutte [du Noir] pour la liberté en terre brésilienne"<sup>11</sup>. Ils sont "l'antithèse de tout ce que représentait l'esclavage [...et] un aspect par trop évident du système", affirme Richard Price<sup>12</sup>. Parce que les autorités les voient comme un drapeau de libération et une menace au système, elles prennent les moyens les plus draconiens pour les détruire et châtier les rebelles d'une manière exemplaire.

Tant dans les plantations de sucre qu'en ville, Bahia par exemple, on voit éclater, au début du XIXe siècle (1807-1835), des mouvements de résistance d'esclaves

---

la faim), l'assassinat de maîtres des moulins à sucre, l'empoisonnement, l'incendie d'*engenhos*, le désintéressement au travail, les associations de loisir, les danses, le tam-tam, les fêtes, la *capoeira* (jeu), le *desafio* (motif littéraire), etc. Antônio Aparecido DA SILVA. "Comunidade negra: 500 anos de resistência", dans: Roberto ZWETSCH. *500 anos de invasão...*, 179-198, 179-182. Roger BASTIDE. *Les religions africaines au Brésil...*, 107-135. IDEM. *Images du nord-est mystique en noir et blanc...*, 139, 156 et 158. M. MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 107-125.

<sup>10</sup> Clóvis MOURA. *Quilombos. Resistência ao escravismo*. S. Paulo, Editora Ática, 1987, 94 p., 11. Selon ce même auteur, le *quilombo* était aussi "le refuge de beaucoup d'éléments marginalisés par la société esclavagiste, indépendamment de leur couleur. C'était l'exemple de la démocratie raciale dont on parle tant mais qui n'a jamais existé au Brésil, en dehors des unités quilombolas". Texte portugais: "*O quilombo era refúgio de muitos elementos marginalizados pela sociedade escravista, independentemente de sua cor. Era o exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas nunca existiu no Brasil, fora das unidades quilombolas*". *Ibid.*, 37. IDEM. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 159-186. Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires*, 51-56. M. MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 159-172.

<sup>11</sup> Texte portugais: "*Os quilombos deixaram, escrita com sangue, a primeira página da história da luta pela liberdade na terra brasileira*". *História do Brasil*, 46. "Selon José Honório Rodrigues, dit M. Maestri, c'est en 1559, peu d'années après l'arrivée des premiers Africains au Brésil qu'a été enregistrée la première révolte et fuite d'esclaves". *L'esclavage au Brésil*, 159. Le plus célèbre d'entre eux est celui de Palmares (1630-1694), dans la capitainerie de Pernambuco (aujourd'hui Province d'Alagoas). Avec une superficie de 27 000 Km<sup>2</sup> et une population de plus de 20 000 esclaves, il est connu sous le nom de *République de Palmares*, c'est-à-dire une confédération de quilombos. Elle est détruite en 1694 par le *bandeirante* Domingos Jorge Velho après plus de 30 expéditions infructueuses. Clóvis MOURA. *Quilombos...*, 38-39. Richard PRICE. "Les sociétés d'esclaves marrons", dans: S. MINTZ. (Dir.). *Esclave = facteur de production...*, 87-118, 92. À Bahia, Clóvis Moura mentionne 18 *quilombos* et, en note, cite Stuart B. Schwartz qui en dénombre 35 entre les XVIIe et XIXe siècles. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática, 1989, 84 p., 25-26.

<sup>12</sup> Richard PRICE. *Ibid.*, 88.

sous forme d'insurrections urbaines menées notamment par des esclaves musulmans. "Certaines [sont] réprimées avant même d'avoir pu être mises en oeuvre, d'autres après de violents combats"<sup>13</sup>. D'après Pierre Verger, ce phénomène s'explique par une présence fort accentuée à Bahia d'esclaves Yorouba, dont bon nombre d'entre eux, guerriers et prêtres, [...] non seulement réussissent à rassembler "de véritables morceaux de «nations»"<sup>14</sup>, mais encore conservent vivante la fierté de leur race et s'attachent fermement à leur religion. Le fait de se trouver ensemble à Bahia leur permet de créer des liens intenses entre eux et de se soulever, quoique infructueusement, contre l'autorité esclavagiste. Après les avoir soumis à plusieurs reprises, le gouvernement les renvoie massivement au golfe de Bénin, y compris leurs enfants baptisés, alors que d'autres y retournent volontairement<sup>15</sup>.

Un autre mouvement de résistance, d'ordre socio-religieux, s'exprime soit à l'intérieur des confréries des Noirs, soit en dehors d'elles dans des pratiques culturelles catholiques dites «synchrétiques». Ainsi l'esclave préserve-t-il ses «dieux» de l'imposition de la religion catholique en les couvrant sous le masque de cette dernière. Comme la domination religieuse accompagne la domination culturelle et socio-politique, l'esclave noir crée aussi une culture de la résistance et lui confère une fonction de rempart de son identité. Tâche d'autant plus ardue qu'il s'agit de différentes matrices culturelles, fragiles et fragmentées, parfois antagonistes (par ex., les Haoussa et les Nago, ennemis en Afrique), mais unies par la solidarité de l'esclavage. N'empêche que l'esclave noir et, par la suite, l'Afro-brésilien saisissent rapidement toutes les occasions et tous les espaces pour s'affirmer, en créant des réponses originales à chaque situation historique et en forgeant une culture propre qui, tout en étant africaine par ses racines, est devenue américaine dans le développement de ses branches et de ses fruits, selon le

---

<sup>13</sup> Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 179. Dans celle de 1814, par exemple, les Noirs criaient: "Liberté, vive les nègres et leur Roi, mort aux Blancs et aux mulâtres!" Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 186-188. Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 143-150 et 198-214.

<sup>14</sup> Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 326.

<sup>15</sup> Ainsi s'explique la création d'un «quartier brésilien» à Ouidah au Bénin et d'un autre à Lagos au Nigéria. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 14, 325-364 et 489. Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 51-53 et 111-113.

principe de "la survivance adaptatrice"<sup>16</sup>. Les autorités, elles, ou folklorisent cette culture ou tâchent de la contrôler de différentes manières<sup>17</sup>. Quoi qu'il en soit, le Brésil d'aujourd'hui témoigne encore de cette culture d'une double façon: d'abord, positivement, dans les différents domaines de la vie<sup>18</sup> (langue, religion, alimentation, danse, musique, fêtes, construction, etc.), puis, négativement, à travers la persistance des disparités socio-politiques, économiques et ecclésiastiques. Le Noir demeure toujours au sous-sol de la totalité pyramidale socio-religieuse brésilienne.

## 1.2. La tradition portugaise de l'esclavage

Le Portugal connaît, bien avant la découverte du Brésil, les réalités de la traite du Noir et de son esclavage. Il s'en sert dans les guerres contre les Maures. Non seulement Portugais et Maures se réduisent mutuellement à l'esclavage, mais ils s'offrent même mutuellement des Noirs «animistes» comme monnaie d'échange pour leurs propres compatriotes captifs. À partir du XVe siècle, l'esclavage devient courant entre l'Afrique, le monde méditerranéen et les îles atlantiques<sup>19</sup>. Au Portugal, l'essor de cet esclavage est dû, pour une très large part, au développement de la plantation de la canne à sucre<sup>20</sup>. En effet, avec la colonisation de l'île de Madère, découverte en 1419, la canne à sucre, plus tard cultivée aussi aux Açores et à S. Tomé e Príncipe, commence à jouer un rôle essentiel dans l'économie du pays. Pour y réussir, le Portugal cherche aux îles Canaries et sur la côte ouest de l'Afrique, les esclaves noirs

---

<sup>16</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 45.

<sup>17</sup> Clóvis MOURA. *História do Negro Brasileiro...*, 33-36.

<sup>18</sup> Olavo FERREIRA. *História do Brasil*, 45-46. Clóvis MOURA. *Quilombos...*, 14.

<sup>19</sup> Serge DAGET. *La traite des Noirs*, 16. H. S. KLEIN. *La esclavitud africana*, 13-23.

<sup>20</sup> Mais l'importation des esclaves ne se limite pas à l'industrie sucrière. Un petit nombre d'entre eux est destiné aussi aux mines d'Espagne et aux services domestiques (en Espagne, au Portugal et dans d'autres pays d'Europe). A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, 1, 246.

dont il a besoin<sup>21</sup>. Cette importation est telle qu'en 1552, il y aurait déjà 3 000 esclaves à Madère, ce qui permet de comprendre l'importance de l'industrie sucrière dans l'économie portugaise, plus profitable encore que celle de l'or<sup>22</sup>.

Par ailleurs, au fur et à mesure que les Portugais explorent, au cours du XVe siècle, la côte africaine, ils exploitent dans la même proportion le filon lucratif du commerce du Noir<sup>23</sup>. Ils implantent dans des endroits stratégiques du littoral africain des factoreries, c'est-à-dire des points d'échange commercial et de trafic d'esclaves. L'histoire en retient surtout deux, devenues tristement célèbres en raison du nombre d'esclaves qu'elles fournissent, d'une façon particulière, au Brésil<sup>24</sup>. La première,

<sup>21</sup> Les premiers 235 esclaves africains de la côte mauritanienne, amenés par Lançarote, arrivent au Portugal en 1443 "plus à titre de curiosité que comme marchandise", dit Claude Meillassoux. *Anthropologie de l'esclavage...*, 70. Entre 1450 et 1460 il y a déjà entre 7 et 8 000 esclaves au Portugal. D'ailleurs, l'Asie fournit aussi des esclaves au Portugal qui, parfois, les revend à d'autres trafiquants d'esclaves asiatiques. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 67. D'après Yoro K. Fall, la raison religieuse prévaudrait dans la quête de l'esclave africain. La conversion des peuples d'Europe (centrale et orientale) et d'Asie au christianisme ou à l'islamisme empêche d'en faire des esclaves et force les pays à les chercher en Afrique «animiste». "La conscience d'appartenir à une religion «supérieure» a permis aux classes dirigeantes chrétiennes ou musulmanes de considérer les zones habitées par les populations dites «païennes» ou «idolâtres» comme des territoires de chasse à l'esclave". "L'esclavage africain avant la traite négrière transatlantique", dans: Guy MARTINIÈRE & Consuelo VARELA (Dir.). *L'État du monde en 1492*, 308. Serge DAGET. *La traite des Noirs...*, 29-36.

<sup>22</sup> A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, II, 258-259. H. S. KLEIN. *La esclavitud africana...*, 22-23.

<sup>23</sup> L'esclavage du Noir fait par les Portugais ne se restreint pas au Brésil. Avant même la colonisation, les Portugais se livrent au trafic et à la contrebande d'esclaves dans les colonies d'Amérique espagnole. Les trafiquants les plus importants obtiennent, lors de l'union ibérique et jusqu'en 1696, en échange de leur appui au roi Philippe d'Espagne, l'*asiento*, c'est-à-dire le droit de vendre en exclusivité des esclaves noirs dans les colonies espagnoles. C'est grâce à ce trafic que se développent, par exemple, les mines d'argent de Potosi au Pérou, et l'industrie sucrière aux Antilles (XVIIe siècle). Elza NADAI & Joana NEVES. *História do Brasil...*, 38 et 47. Serge DAGET. *La traite des Noirs...*, 43-53. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 31-32. H. S. KLEIN. *La esclavitud africana...*, 29-37.

<sup>24</sup> D'après Philip D. Curtin, le nombre d'esclaves africains des temps modernes exportés vers le Nouveau Monde serait de 9 500 000. De ce total, entre 38% et 40% seront destinés au Brésil (3 647 000) et 12% exclusivement à Bahia (1 200 000). Ce nombre élevé fait que Bahia ait reçu plus d'esclaves noirs que Haïti (864 000). Il faut tenir compte que il y aurait entre un et deux millions d'esclaves qui seraient décédés dans la traversée atlantique. Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 11-14. H. S. KLEIN. *Ibid.*, 25 et 93. Kátia MATTOSO. *Ibid.*, 12, 19 et 58. Clóvis MOURA. *Quilombos...*, 7. J. O. BEOZZO. "As Américas Negras...", 35-43. Mais le chiffre de 9 500 000 ne serait qu'une hypothèse d'estimation, puisque les auteurs varient, dans leurs calculs, entre 9 500 000 (P. D. Curtin, 1969) et 20 000 000 (O. Martins, 1880). Selon S. Daget, l'hypothèse la plus probable se situerait autour de 11 970 000 (N. Deer, 1949). *Ibid.*, 171. Catherine COQUERY-VIDROVITCH. "Traite négrière et démographie. Les effets de la traite atlantique: un essai de bilan des acquis actuels de la recherche", dans: Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage. Actes du Colloque international... Tome II: XVIIIe-XIXe siècles...*, 733 p., 57-70, 57-59. J'adopte le chiffre que la plupart des auteurs brésiliens retiennent: 9 500 000 et celui de 3 647 000 pour le Brésil. Selon ces mêmes calculs, ils y seraient ainsi distribués: pour la culture de l'industrie sucrière, ± 1 450 000; ± 700 000 pour les mines; ± 350 000 dans le secteur du café; dans des secteurs divers, ± 1 100 000.

située d'abord en Côte d'Or, au fort de S. Jorge da Mina<sup>25</sup>, en 1482, prise par les Hollandais en 1637, puis installée, en 1720 au Fort d'Ouidah, est à l'origine de la traite des esclaves soudanais [(Adjas, Foulas et Haoussas: musulmans), Gèges, (Nagos et Ketous: Yoroubas), Fanti et Ashanti: Minas), Oyos, etc.]. La seconde est située à São Tomé e Príncipe (1490). Elle est reliée aux royaumes d'Angola, de Benguela et du Congo, pénètre l'intérieur de l'Afrique, s'étend jusqu'à la côte orientale africaine (le Mozambique). On y marchande des esclaves bantous (Angolas, Benguelas, Cabindas, Congos, Mozambiques)<sup>26</sup>, "appréciés pour leur force physique, leur résistance au travail, leurs qualités d'agriculteurs"<sup>27</sup>.

Malgré son caractère prédateur et l'"hécatombe démographique"<sup>28</sup> qui en découle pour les peuples africains, l'esclavage poursuivra sa route transatlantique pour le Brésil pendant trois siècles, de maintes façons, à plusieurs rythmes, selon des "circuits balisés par tout un ensemble de relations, coutumes, habitudes, réglementations, embûches"<sup>29</sup>. Soudanais et Bantous remplissent les navires, alternent dans des vagues d'exportation selon les avantages du marché ou la conjoncture politique et se distribuent différemment partout au Brésil en obéissant aux cycles du profit du système esclavagiste et au maintien de l'ordre colonial établi.

<sup>25</sup> Le fort de São Jorge da Mina est situé dans l'actuel Ghana et connu aujourd'hui sous le nom d'*Elmina*. J. B. BALLONG-WEN-MEUUDA. "Le commerce portugais des esclaves entre la côte de l'actuel Nigéria et celle du Ghana moderne aux XVe et XVIIe siècles", dans: Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage*. Actes du Colloque international... Tome I: Ve - XVIIe siècles, 551 p., 121-145.

<sup>26</sup> Olavo FERREIRA. *História do Brasil*, 45. H. S. KLEIN. *La esclavitud africana...*, 100-102. A. H. de Oliveira MARQUES. *História de Portugal*, III, 184. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 15-16 et 19-20. Elza NADAI & Joana NEVES. *História do Brasil...*, 48. Pierre SMITH. "Bantous. Religion et mythes", dans: Yves BONNEFOY (Dir.). *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. I. Paris, Flammarion, 1981, 618 p., 122-124.

<sup>27</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 113. Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1967, 142 p., 43. Béatrix HEINTZE. "Traite des «pièces» en Angola: ce qui n'est pas dit dans nos sources", dans Serge DAGET (Dir.). *De la traite à l'esclavage*. Actes du Colloque international... Tome I: Ve - XVIIIe siècles, 147-172.

<sup>28</sup> M. MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 30.

<sup>29</sup> Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 23. L'esclavage alimente le *commerce triangulaire* ou le *trafic circuiteux*, c'est-à-dire que l'Europe fournit des navires et exporte des articles de bas prix en échange d'esclaves africains qui partent pour l'Amérique; que celle-ci vend aux marchés européens le sucre, le tabac, l'or, les diamants et le café. Décio FREITAS. *Palmares...*, 22. Serge DAGET. *La traite des Noirs*, 86. J. O. BEOZZO. "As Américas Negras...", 37-38.

Le XVI<sup>e</sup> siècle voit arriver au Brésil 50 000 esclaves surtout de la Côte de Guinée, entendue dans le sens longitudinal de la région qui s'étend du Sénégal jusqu'au Sierra Leone. Ces esclaves sont destinés au marché sucrier du Nord-est brésilien (Bahia et Pernambuco), si bien que ce marché en accapare les 90%, laissant les 10% restants aux services domestiques<sup>30</sup>. Pendant le XVII<sup>e</sup> siècle, le marché des Bantous<sup>31</sup> prévaut sur celui de Guinée. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le siècle de l'apogée de l'esclavage (six millions), il entre au Brésil autour de deux millions d'esclaves, venus directement d'Afrique, dont les deux tiers sont destinés aux *Minas Gerais*. Mais ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du siècle que Bahia reçoit d'abord et surtout des Noirs de la Côte ouest de Mina, située entre les fleuves Volta et Lagos. Ils sont suivis, à la fin du siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, par des Yoroubas du Bénin<sup>32</sup>, parmi lesquels on compte de nombreux musulmans, y compris des imams, des princes, des rois et des guerriers<sup>33</sup>. À cette traite transatlantique, il faut ajouter le commerce interne brésilien qui déplace la main-d'oeuvre esclave selon les besoins économiques du moment.

---

<sup>30</sup> En effet, le premier *engenho* naît en 1533, à Bahia. En 1700, il y en a plus de 400 dans le nord-est brésilien, dont 100 à Bahia. Remarquons que les premiers Noirs seraient arrivés en Amérique espagnole à Santo Domingo en 1511 ou même avant, en 1502, venus d'Espagne. D'ailleurs, les esclaves prédominent entre 1550 et 1600 sur la route de l'Amérique espagnole. Ce n'est qu'entre 1600 et 1650 que l'esclavage sera nettement brésilien (50% du trafic) et qu'entre 1650 et 1670, les Antilles en absorberont un fort pourcentage pour le travail dans l'industrie sucrière et dans les mines de Potosi au Pérou. J. O. BEOZZO. "As Américas Negras...", 38-39. Clóvis MOURA. *História do Negro brasileiro*, 15 et 19. Pierre VERGER. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia...*, 15.

<sup>31</sup> La religion des Bantous, fondée sur le culte des ancêtres et déracinée, se «synchrétise» au contact de la religion d'autres Noirs, de celle des Blancs et même de celle des Indiens. Non seulement les premiers Bantous se laissent influencer notamment par le christianisme et par les coutumes portugaises, d'autant plus qu'ils perçoivent que là se trouve la vraie voie de leur ascension sociale, mais encore leurs descendants suivent la même route, même si les anthropologues reconnaissent que beaucoup de leurs traditions culturelles persistent au long des siècles et qu'ils réussissent à former des *Nations*. Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 113-119.

<sup>32</sup> Selon Pierre Verger, Bahia aurait reçu 1 200 000 esclaves, dont 350 000 de l'hémisphère sud (bantous) et 850 000 du golfe de Bénin. *Flux et reflux...*, 667.

<sup>33</sup> N'oublions pas que la plupart des imams et des chefs musulmans des révolutions bahianaises du début du XIX<sup>e</sup> siècle ou sont condamnés à mort ou sont renvoyés en Afrique. Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 111-112. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 22 et 27. Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia...*, 13-14.

### 1.3. "Le processus d'extranéité" de l'esclave

Voici l'aboutissement d'une violence inhumaine commencée, bien loin, en Afrique. C'est là que le "processus d'extranéité"<sup>34</sup> débute, grâce à l'action du *tangomau* (en Guinée) ou du *pombeiro/lançado* (en Angola), de celui qui va à la chasse à l'esclave. Après l'avoir trouvé, il l'examine, l'évalue, en trie l'"élite biologique"<sup>35</sup>, le marque pour l'identifier plus facilement, l'arrache à son milieu, en l'achetant ou en l'échangeant contre d'autres marchandises, ou encore en le recevant comme un tribut dû par le chef local à la couronne portugaise. Il l'emmène alors, lourdement enchaîné, jusqu'au port où, remis au trafiquant, emprisonné dans un *curral*<sup>36</sup> et lié à une longue chaîne, il est stocké.

Là, l'esclave, en général jeune, est marqué comme du bétail, au fer rouge sur le front ou ailleurs<sup>37</sup>, en signe de propriété ou de la *nation* à laquelle il appartient. Il y attend, parfois pendant des mois, le départ pour le Brésil. Entre-temps, comme l'exige la loi, l'esclave est baptisé de force sans aucune catéchèse et, en signe de son caractère indélébile, marqué au fer rouge sur le dos avec une petite croix. En outre, il reçoit un prénom chrétien. Cet acte religieux, rappelle Mário Maestri, est une source de revenus fort appréciable pour le clergé<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Claude MEILLASSOUX. *Anthropologie de l'esclavage...*, 68.

<sup>35</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 30. "Avant d'acheter un Noir, les Européens exigeaient d'ordinaire que celui-ci saute, qu'il montre ses dents, sa langue, son sexe. Les plus petits, ceux qui avaient une quelconque malformation physique étaient invariablement éliminés". Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 20.

<sup>36</sup> Endroit entouré d'une palissade pour éviter les fuites et les attaques ennemies. Les femmes (à peu près une pour deux hommes) et les enfants (lesquels, en général, ne dépassent pas les 10% de l'ensemble) demeurent libres à l'intérieur des clôtures. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 41-42.

<sup>37</sup> Par exemple, l'esclave d'Angola est marqué au fer rouge sur la poitrine. Cela signifie que l'impôt royal a été payé et que l'esclave a été baptisé. Ce n'est qu'en 1813 que le roi João VI institue le collier autour du cou, pour remplacer la marque au fer rouge. R. CINTRA. *Candomblé e Umbanda...*, 97.

<sup>38</sup> Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 33 et 44. À titre d'exemple, remarquons deux items d'un rapport de 1762 sur les recettes et les dépenses de sept captifs envoyés à Rio de Janeiro. La comparaison dispense de tout commentaire: "Pour les services d'un prêtre qui a baptisé cinq captifs: 7.500 réaux; pour l'alimentation des sept esclaves pendant 76 jours à 60 réaux par jour: 4 560 réaux". Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 78.

L'embarquement poursuit le processus d'extranéité, parce que le capitaine refuse d'accepter dans son navire des Noirs qui appartiennent au même groupe ethnique ou qui parlent la même langue, afin d'éviter des émeutes pendant le voyage<sup>39</sup>. Empilés dans l'embarcation et enfermés dans les cales, les esclaves sont enchaînés chacun à un autre par des fers qui lient les poignets et les chevilles. Dans des conditions inhumaines, il commence, avec en moyenne 400 autres malheureux, une odyssée qui peut varier de quarante jours jusqu'à trois, quatre ou même cinq mois, selon les conditions de navigabilité. Quelques-uns (15% à 20% ou même plus) meurent durant la traversée. Ce n'est pas à tort que les embarcations s'appellent *tumbeiros* (navires qui coulent)<sup>40</sup>. Ainsi, cette hémorragie vide le continent africain

pour peupler les Amériques. L'Afrique noire relativement stable dans ses institutions et ses cultures, va perdre stabilité et cultures pour répondre à la faim des négriers. C'est ainsi que par millions, sur une terre étrangère, au cours de trois longs siècles, l'Africain captif devient esclave brésilien<sup>41</sup>.

Arrivé au Brésil, épuisé, l'esclave est parfois rebaptisé. Encore une fois, il subit le sort de toute marchandise: il peut être vendu (aux enchères ou d'une façon privée) à des prix variables comme il va de soi<sup>42</sup>, ou bien il peut être échangé, laissé pour gage, offert à un sanctuaire ou à un couvent ou à un ordre religieux en action de grâces, etc. L'acheteur de l'esclave, pour sa sécurité, cherche des Noirs de différentes ethnies et langues et voire de tribus rivales<sup>43</sup>. Donc, complètement séparé de son lignage et de l'ancêtre commun, l'esclave se trouve complètement annihilé et réifié.

Dans l'agriculture, dans les mines ou dans les services domestiques, la condition de l'esclave ne saurait être plus avilissante. Traité comme une *pièce*, un "souffle vivant", une "chose", sans droit aucun, il ne lui reste qu'à régler sa vie selon les trois

---

<sup>39</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 50.

<sup>40</sup> R. CINTRA. *Candomblé e Umbanda*, 34. H. KLEIN. *La esclavitud africana...*, 93-106. KÁTIA MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 50-57 et 95. C. MOURA. *Quilombos. Resistência ao escravismo*, 91.

<sup>41</sup> KÁTIA MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 110.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 77, 88 et 100-110.

<sup>43</sup> Décio FREITAS. *Palmares...*, 51.



commandements, prêchés d'ailleurs par l'Église officielle, dont parle Kátia Mattoso: l'obéissance, l'humilité et la fidélité<sup>44</sup>. Tenter de se soustraire à ces principes, c'est risquer de se voir infliger de très sévères tortures<sup>45</sup>. Bête de somme, il commence, par une courte prière, sa longue journée de quatorze à seize heures d'un travail qu'il essaie d'adoucir en scandant des chants africains traditionnels. La plupart du temps, il ne connaît guère le repos dominical<sup>46</sup>. Sa vie productive ne dépasse pas les 7 - 10 ans. Il est mal nourri, il loge dans la *senzala*, habitation d'un seul compartiment, sans aération, où règne la promiscuité. Fatigué du travail de la journée, il réussit cependant à reprendre, la nuit, de l'énergie pour célébrer des fêtes au son du tam-tam et au rythme de la danse<sup>47</sup>.

Enfin, le système de l'esclavage détruit, au nom du profit, l'équilibre entre l'homme et la femme et empêche les liens familiaux et la procréation de la famille noire. En général, disent les historiens, il y aurait une femme pour deux hommes. Encore faut-il tenir compte des femmes noires qui deviennent les maîtresses des Blancs. Par ailleurs, le Portugais ne s'intéresse point à la reproduction du Noir ni ne favorise, en conséquence, les liens du mariage entre esclaves<sup>48</sup>. La réalité de la vie de l'esclave rend impossibles les relations familiales. Séparés, quoique parfois dans le

---

<sup>44</sup> Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 117.

<sup>45</sup> Quand il fuit et qu'il est rattrapé, selon un décret royal qui date de 1741, le maître a le droit de le marquer d'un F («Fugitif») au fer rouge sur le front. S'il récidive, on lui coupe une oreille. Mais d'autres tortures sont appliquées pour les problèmes quotidiens. ELZA NADAI & JOANA NEVES. *História do Brasil...*, 47 et 52. OLAVO FERREIRA. *História do Brasil*, 44. A. H. de OLIVEIRA MARQUES. *História de Portugal*, II, 39 et 66. C. MOURA. *História do Negro brasileiro*, 15 et 18. IDEM. *Quilombos...*, 19-20.

<sup>46</sup> Leurs maîtres leur donnent cinq jours de congé par an: Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension et Pentecôte. "Cette situation a suscité des scrupules religieux: si l'esclave est baptisé et chrétien ne doit-il pas observer le repos dominical et les jours d'obligation? L'autorité ecclésiastique a résolu la controverse en arguant que les besoins de la production justifiaient l'infraction au commandement biblique". Texte portugais: "*Essa situação chegou a suscitar escrúpulos religiosos: sendo o escravo batizado e cristão, não estava compreendido na obrigação de guardar o descanso dos domingos e dias santificados? A autoridade eclesiástica liquidou a controvérsia com o argumento de que as necessidades da produção justificavam a infringência do mandamento bíblico*". DÉCIO FREITAS. *Palmares...*, 29. GILBERTO FREYRE. *Maîtres et esclaves...*, 402-403 et 415 note 100.

<sup>47</sup> ELZA NADAI & JOANA NEVES. *História do Brasil...*, 50. CLÓVIS MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 95-101. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 153-154.

<sup>48</sup> En outre, les honoraires du sacrement du mariage sont tellement élevés que l'esclave n'a aucune possibilité de les payer. J. O. BEOZZO. "A Igreja e a escravidão...", 266-269.

même groupe de travail, homme et femme savent qu'ils ne s'appartiennent pas et qu'ils peuvent, à tout moment, selon le gré des maîtres, passer au service de quelqu'un d'autre. Le mariage ne peut donc subsister. Et quand il existe, l'esclave sait aussi très bien que sa famille peut être dispersée d'un moment à l'autre. Par ailleurs, une telle situation crée un problème de conscience pour le maître qui se trouve devant le dilemme d'être à la fois le propriétaire de l'esclave et du chrétien, c'est-à-dire de disposer d'une marchandise et d'avoir à respecter le lien indissoluble du mariage.

Voilà pourquoi les auteurs parlent d'un pourcentage minime (10%) d'esclaves mariés ou veufs et d'enfants «légitimes»<sup>49</sup>. En outre, les données historiques se réfèrent à une basse fécondité de la femme noire due à des raisons tout à fait compréhensibles. Elle ne veut pas concevoir des enfants, qui lui seront arrachés dès leur naissance et remis à une nourrice âgée, et qui ne lui appartiendront donc pas. Puis les dures conditions de travail auxquelles elle est soumise provoquent l'infécondité. Enfin, les maîtres, qui ne respectent pas sa grossesse, lui font subir de mauvais traitements comme, par exemple, des coups de pied au ventre pendant la grossesse<sup>50</sup>.

Déshumanisé au plus profond de lui-même, déraciné, l'esclave ne cesse pour autant de croire en ses dieux et à ses mythes ni de chercher à retrouver son identité, non plus dans l'ethnie, mais dans les relations sociales - voisinage, travail, associations, loisirs, fêtes - qui, quoique fragiles et fragmentaires, restent capables de le maintenir debout et de lui offrir l'énergie nécessaire pour résister à l'ethnocide et au génocide culturel et spirituel auxquels il est voué.

## 2. Origine du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

Pour cette recherche, il importe de consacrer, pour deux raisons, une attention

---

<sup>49</sup> Ainsi, en 1869, le gouvernement interdit la vente séparée des esclaves mariés et, en 1871, la séparation de parents et enfants de moins de 12 ans. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 144.

<sup>50</sup> Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 103 et 135-136.

particulière à la Bahia du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'abord, elle joue un rôle croissant dans la traite de l'esclave noir et dans le système de l'esclavage, grâce notamment au tabac<sup>51</sup>. Ensuite, c'est à cette même époque que naît à Salvador la dévotion au *Senhor do Bonfim* (1745). Y a-t-il une relation entre le tabac, l'esclave noir, la dévotion au *Senhor do Bonfim* et la hiérarchie de l'Église? Qui est celui qui a suscité une telle dévotion? De qui s'est-il entouré? Dans quelle société se développe la dévotion? À qui et à quoi sert-elle? De quelle expression de foi est-elle connotée? Qu'innocente-t-elle? Quels engagements socio-politiques et économiques s'y mêlent?

### 2.1. Le tabac, monnaie d'échange de l'esclave

Même si le Portugal perd, en 1621, le monopole commercial de la côte occidentale africaine et doit céder en 1637 le fort de S. Jorge de Mina à la compagnie hollandaise des Indes occidentales, Bahia réussit à garder, sur la Côte de Mina<sup>52</sup>, un pied à terre où elle exploite pendant plus d'un siècle, et fort lucrativement, le tabac en échange d'esclaves. Grâce à ce monopole, Bahia vit une période fastueuse et contradictoire.

Des visiteurs étrangers qui séjournent à Bahia entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle témoignent, par leurs journaux de voyage, d'une situation de

---

<sup>51</sup> En citant le tabac, je ne prétends que faire ressortir la valeur de la monnaie d'échange qu'il a comme moteur de l'économie de Bahia, pendant plus d'un siècle. Mais d'autres marchandises interviennent aussi, telles que la contrebande de l'or, des diamants, du tabac de premier choix, des tissus, de la *cachaça* (de l'eau-de-vie) et du sucre, etc. À ce sujet voir: Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 403-437.

<sup>52</sup> Entre 1700 et 1851, les négriers de Bahia fréquentent quatre ports de la Côte de Mina: Grand Popo, Ouidah, Jaquin et Apa. Après 1756, ils s'adressent aussi plus à l'est, au Bénin, et ancrent à Porto Novo, Badagris et Onim. Mais Ouidah en est le plus ancien et le plus tristement renommé. Quoique sans effet dans un premier temps, le roi d'Ouidah autorise Bahia, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, à installer un fort sur son territoire. Cependant, ce n'est qu'en 1721 que le Gouverneur Général du Brésil, Vasco Fernandes César de Menezes, envoie le capitaine José de Torres sur la Côte de Mina pour y faire bâtir le fort bahianais d'Ouidah pris en charge par les commerçants de Bahia. Ce fort est détruit en 1743, mais le roi d'Ouidah le fait rebâtir aussitôt après. Ouidah se maintient ouvert légalement jusqu'en 1815 (Congrès de Vienne). Clandestinement cependant, il y opère jusqu'à la loi de 1850 qui déclare la traite acte de piraterie. Cela ne veut pas dire pour autant que les autres ports déjà cités de la Côte de Mina aient été abandonnés par Bahia. Elle les fréquente tous. À remarquer que, de 1743 à 1746, c'est le Père Martinho da Cunha Barboza qui en est le directeur; et, qu'en 1746, pendant vingt-huit 28 jours, le Frère Francisco do Espírito Santo, religieux de Saint-Augustin, sera à sa tête. L'histoire du fort s'achève en 1851. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 7-9, 35-38, 100-103, 127-130, 173, 180-185 et encore le Ch. VI: La traite des esclaves à la Baie de Bénin, 207-250.

richesse et de disparité sociale, qui ne feront d'ailleurs que se développer tout au long de 1700. Le portrait, je dirais complémentaire, qu'ils en esquissent éclaire suffisamment bien sur la société qui y vit, comment et de quoi elle vit, tout en tenant compte de préjugés sociaux et culturels qu'ils laissent transparaître. Dans sa description de 1696 sur Bahia, le Sieur Froger y remarque une société blanche et riche, y compris l'Église, et une présence nombreuse de «chrétiens nouveaux». L'auteur observe l'interdiction qui pèse sur le «chrétien nouveau» d'avoir accès à la prêtrise, d'ailleurs confirmée par les *Premières Constitutions* de l'Archevêché de Bahia, et la persistance de la tradition de la danse populaire pendant la procession du Saint-Sacrement:

La Baye de tous les Saints peut passer pour une des plus grandes, des plus belles et des plus commodes au monde [...] Les habitants (si on en excepte le menu peuple qui est insolent au dernier point) sont propres, civils et honnêtes; ils sont riches, aiment le commerce et la plupart sont de race juive: ce qui fait que lorsqu'un [sic] habitant veut faire un de ses enfants ecclésiastique, il est obligé de faire preuve du christianisme de ses ancêtres, comme les Chevaliers de Malte, de leur noblesse. Ils aiment le sexe à la folie et n'épargnent rien pour les femmes, qui au reste sont à plaindre [...] Les églises sont enrichies de dorures, d'argenteries, de sculptures et d'un nombre infini de beaux ornements... La Procession du Saint Sacrement [...] n'est pas moins considérable en cette ville par une quantité prodigieuse de Croix, de Châsses, de riches ornements, de Troupes sous les armes, de Corps de métiers, de Confréries et de Religieux, que ridicule par des troupes de masques, d'instruments et de danseurs, qui par leurs postures lubriques troublent l'ordonnance de cette Sainte Cérémonie<sup>53</sup>.

En 1699, le capitaine William Dampier s'étonne aussi de la richesse des gens de Bahia et souligne à la fois la vraie couleur des habitants de la ville et le déséquilibre social qui y règne: une minorité blanche propriétaire d'une majorité noire, esclave:

Les marchands qui vivent ici sont riches, dit-on, et ont beaucoup d'esclaves dans leurs maisons, hommes et femmes [...] À côté des marchands [...] il y a d'autres hommes assez riches [...] Et en effet, à l'exception des gens de plus basse classe, il n'y a guère d'habitants qui ici n'aient pas d'esclaves chez eux. Ceux qui sont riches ont des esclaves des deux sexes pour les servir dans leurs maisons, et ils ont pour leur prestige des esclaves mâles qui les accompagnent, soit qu'ils courent aux côtés de leurs chevaux, quand ils voyagent au-dehors, soit pour les promener ici et là sur leurs épaules, en ville quand ils vont faire une courte visite, près de leur maison [...] Les esclaves nègres sont si nombreux en cette ville qu'ils forment la grande majorité des habitants. Chaque maison ayant [...] des hommes et des femmes, les Portugais qui sont célibataires gardent ces femmes noires comme maîtresses, bien qu'ils sachent le danger qu'ils courent d'être

<sup>53</sup> cité d'après Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 89, note 28.

empoisonnés par elles s'ils leur donnent des raisons de jalousie<sup>54</sup>.

L'ingénieur Frézier confirme, en 1714, les témoignages précédents et va plus loin. L'auteur laisse entrevoir le rôle caché de la femme blanche qui se résume à celui de femme cachée au foyer. Il présente une Bahia plutôt noire et métisse. Enfin, il se pose des questions sur l'illogisme qui existe entre le fait d'être à la fois un enfant de Dieu et un esclave (malgré ses préjugés sur le Noir!) et puis sur l'exhibitionnisme religieux des catholiques bahianais blancs:

Les habitants sont d'un assez bel extérieur pour ce qui regarde la politesse, la propreté et la manière de se mettre de bon air, à peu près à la Française; j'entends les hommes seulement, car on y voit si peu de femmes qu'on n'en peut parler que très imparfaitement.

Les dix-neuf vingtièmes des gens qu'on y voit sont des Noirs et des Nègresses tout nus [...] En effet, les rues ne sont pleines que de figures hideuses de Noirs et de Nègresses esclaves, que la molesse et l'avarice, bien plus que la nécessité, ont transplantés des Côtes d'Afrique pour servir à la magnificence des riches, et contribuer à l'oisiveté des pauvres, qui se déchargent sur eux de leur travail; de sorte que pour un Blanc il y a plus de vingt Noirs [...]

Je ne sais comment on peut accorder cette barbarie avec les préceptes de la religion, qui les fait membres du même corps que les Blancs, dès qu'on les a fait baptiser, et qui les élève à la dignité de fils de Dieu...

Les Portugais sont des chrétiens d'un grand extérieur de Religion, encore plus que les Espagnols; la plupart marchent dans les rues le rosaire à la main, avec un Saint Antoine sur l'estomac, ou pendu au cou [...] Ces marques extérieures de religion sont très équivoques parmi eux, non seulement pour ce qui est de la vraie probité, mais encore pour les sentiments catholiques: ils servent très souvent à couvrir, aux yeux du public, grande quantité de Juifs cachés...

Outre le commerce des marchandises d'Europe, les Portugais en font un considérable en Guinée; ils y portent de la guildive (rhum), et de la toile de coton, faite aux îles de Cap Vert, des colliers de verre, et autres bagatelles, et rapportent de l'or, de l'ivoire et des nègres pour les vendre au Brésil<sup>55</sup>.

Quatre ans plus tard, le sieur Le Gentil de La Barbinais, stupéfait de la richesse des gens de Bahia et du nombre d'esclaves dont ils sont propriétaires, distingue chez les Blancs, trois catégories sociales qu'il caractérise. Il souligne leur esprit de profit facile, de concurrence déloyale et d'ostentation à outrance, dont bénéficient, d'ailleurs, les manifestations externes religieuses:

Le commerce est considérable au Brésil et le luxe de ses habitants le rend nécessaire. Le pays produit du sucre et du tabac en abondance, et les mines donnent beaucoup d'or.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 89-90, note 29.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 90, note 30.

Les habitants du Brésil se peuvent distinguer en trois classes: en maîtres de plantations de sucre, etc., en commissionnaires de Portugal et en gens de mer. Les premiers achètent des esclaves autant qu'ils en ont besoin [...]

Les gens de mer qui naviguent aux côtes de Guinée chargent leurs vaisseaux de tabac, et quelquefois de gros draps d'Angleterre qu'ils échangent pour des esclaves de l'un et de l'autre sexe [...]

Le Brésil consomme beaucoup d'esclaves et ils deviennent aujourd'hui rares dans les mines. Cependant il en vient tous les ans plus de 25 000 dans la Baye de tous les Saints et on en compte plus de 15 000 dans la ville de San Salvador [...] Il n'y a point de Portugais qui n'ait dans cette ville une douzaine de Noirs, soit pour son service, soit pour l'intérêt qu'il en retire en les louant au public.

Ces esclaves apportent beaucoup de confusion dans les villes, et quoique on les châtie rigoureusement, il arrive cependant tous les jours quelque nouveau désordre. Ils sont voleurs, traîtres, et capables des plus grands crimes[...]

Depuis quelques années les Portugais ont négligé le soin de leurs plantations, et ils aiment mieux envoyer leurs esclaves aux mines que de les employer utilement à l'agriculture...

Les peuples aiment mieux garder leur argent pour briller et étaler leur magnificence dans une fête, que d'en faire usage pour leur nourriture; c'est là un vice général. Si l'on ôtait aux Portugais leurs saints ou leurs maîtresses, ils deviendraient trop riches<sup>56</sup>.

Ce contexte social à la fois de prospérité et d'inhumanité esclavagiste<sup>57</sup> doit beaucoup au commerce du tabac et aux différents marchandages faits sous son couvert. Quand, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la plantation du tabac<sup>58</sup> fait ses premiers pas, personne ni rien ne font prévoir ses jours glorieux. Ce n'est que peu à peu qu'il envahit le marché européen, via Lisbonne. Au fur et à mesure que l'Europe y prend goût, le

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 91, note 31. Cf. Mário MAESTRI. *L'esclavage au Brésil*, 54-56. E. HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 388.

<sup>57</sup> Rappelons que c'est par Bahia, qui demeure capitale du Brésil jusqu'en 1763, qu'entrent de très nombreux esclaves, la plupart de la Côte de Mina, et dont une partie considérable est revendue pour le travail des mines. Y circulent beaucoup de capitaux et d'intérêts de tout ordre. Y règnent aussi beaucoup de rivalités intestines, de causes douteuses qui secouent les relations entre les capitaineries, de jalousies entre les intérêts de la métropole et ceux de la colonie. Mais l'oligarchie bahianaise, fière de son pouvoir politique et économique, réussit à maintenir le souffle esclavagiste, contre vents et marées, jusqu'au crépuscule de la traite transatlantique. Par exemple, entre 1815 et 1830, par le seul port de Bahia, entrent en moyenne plus de 7 000 esclaves par an et, entre 1840 et 1851, on y dénombre encore 64 946 entrées d'esclaves. Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil*, 59 et 66.

<sup>58</sup> Le tabac cueilli en feuilles est mis en rouleaux avant d'être vendu et/ou exporté. Chaque rouleau est classé en première catégorie ou en catégorie inférieure. En Europe et à Bahia (la blanche) on fume le tabac de première catégorie (l'autre y est interdit), alors que celui de catégorie inférieure, appelé aussi tabac de rebut (*soca*) s'en va aux marchés d'Afrique. Chaque rouleau de rebut pèse, au commencement, 3 arrobes, mais, à partir d'une loi de 1725, il ne dépasse pas les 2½ arrobes, ce qui équivaut à peu près à 37 kilos, étant donné que chaque arrobe pèse 14,745 Kg. Le prix de chaque arrobe varie entre 150 et 200 réaux. Un navire moyen transporte, en général, 3 000 rouleaux, mais les grands navires vont jusqu'à 10.000 rouleaux. Chaque esclave est évalué entre 7 et 20 rouleaux de tabac. En vertu du monopole commercial de la compagnie hollandaise des Indes occidentales sur les côtes africaines, chaque navire bahianais qui se dirige à la Côte de Mina laisse, sous forme d'impôt, à S. Jorge de Mina, 10% de sa cargaison. Kátia MATTOSO. *Op. cit.*, 34-37 et 283. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 28-46 et 107-108.

tabac devient fondamental dans le commerce négrier bahianais<sup>59</sup>, si bien qu'en 1744, un *alvará* (décret) royal, dans une première entorse légale au *commerce triangulaire*, autorise Bahia à faire des échanges directs avec la côte occidentale africaine.

Une fois découverte la mine de richesse que représente le tabac, Bahia se lance dans une course effrénée à la traite des Noirs sur la Côte de Mina<sup>60</sup>. Ainsi, dans un premier temps, pour mieux se protéger, les commerçants et les propriétaires des navires créent, avec l'approbation du Gouvernement du Brésil, une sorte de Chambre du Commerce appelée *Mesa do Bem Comum dos Negociantes de Bahia*<sup>61</sup>. Plus tard, en 1743, les négociants de Bahia, approuvés encore par le gouvernement, décident de réduire à vingt-quatre le nombre des navires affectés à la traite et de les envoyer par escadres de trois, tirés au sort, tous les trois mois. Une telle initiative exclut des négriers qui, jusqu'alors, vivaient du trafic, alors que des propriétaires, puissants et voraces, demeurent dans le groupe avec plus d'un navire. Pour y mettre une limite, le roi détermine, en 1746, que les vingt-quatre navires doivent appartenir à vingt-quatre propriétaires différents. En 1750, un autre décret spécifie qu'il ne doit y avoir qu'un navire par maison commerciale ou tête de société<sup>62</sup>. Or, selon une enquête de l'époque, il semble que la loi établie en 1746 ne soit pas appliquée, parce que plusieurs des vingt-quatre propriétaires continuent de posséder plus d'un navire. Parmi eux, l'enquête cite, en premier lieu, Theodózio Rodrigues de Faria, ami du gouverneur du Brésil, fondateur de la dévotion au *Senhor do Bonfim* (1745) et propriétaire, avec des

---

<sup>59</sup> C'est l'avis de Mgr. José Botelho de Mattos, Archevêque de Bahia et Gouverneur par interim du Brésil, qui écrit au Roi du Portugal en 1754, pour se plaindre des imitations du tabac bahianais faites par les Français qui nuisent à la principale monnaie d'échange de Bahia. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 37.

<sup>60</sup> Pour contrecarrer cette course, Lisbonne oblige Bahia, en 1731, à faire la traite ailleurs qu'à la Côte de Mina, ce qui provoque, pendant quelques années, une diminution du trafic négrier.

<sup>61</sup> «Bureau du bien commun des négociants de Bahia». Ce bureau sera dissous par le décret royal du 30 mars 1756, après que le roi eut déclaré libre la traite entre tous les ports du Brésil et la côte africaine. En cette même année 1756, une loi impose que chaque *tumbeiro* ait un aumônier à bord, afin de baptiser l'esclave en danger de mort. J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 11-12.

<sup>62</sup> Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 36 et 100-103.

associés, de trois grands navires négriers<sup>63</sup>.

Pour avoir une idée plus claire de l'importance de la relation entre le tabac, l'esclavage et le lavage du *Senhor do Bonfim*, il importe de regarder l'ampleur de la traite négrière au XVIII<sup>e</sup> siècle. D'après les relevés officiels, Pierre Verger dénombre, entre 1678 et 1815, 1 731 navires, chargés de tabac, et partis de Bahia à destination de la Côte de Mina. Ils se distribuent de la manière suivante: 1678-1699: 175; 1700-1799: 1 160; 1800-1815: 396. Mais la distribution des navires ne se fait pas d'une façon identique. C'est ce qui arrive, par exemple, entre 1743 et 1756, en raison du monopole détenu par le groupe des vingt-quatre, dont Theodózio Rodrigues de Faria et ses compagnons sont des figures de proue. N'oublions pas que c'est en ce moment même que la dévotion au *Senhor do Bonfim*, sa confrérie et sa chapelle voient le jour. Donc, si jusqu'en 1756 chaque voyage compte, en moyenne, 4 240 rouleaux de tabac et 475 esclaves, c'est-à-dire qu'un esclave vaudrait 9 rouleaux, à partir de 1756, la moyenne baisse à 2 205 rouleaux et à 302 esclaves par bateau, c'est-à-dire 8 rouleaux par esclave<sup>64</sup>.

Une dernière remarque significative, et non des moindres, concerne l'évolution du nom des navires qui font la traite des esclaves. Au début, ils portent tous des noms religieux. Mais au fur et à mesure que le contrôle de l'Inquisition se fait moins sentir sur la société, les noms assument un caractère profane. Pierre Verger en décrit l'évolution:

Passant en revue les noms de vaisseaux trouvés sur les divers documents que nous avons manipulés, nous avons remarqué qu'en effet jusque vers 1800, tous

---

<sup>63</sup> Theodózio Rodrigues de Faria exercera aussi, à partir de 1751, la fonction de président de la Maison d'inspection du tabac et du sucre de Bahia, une tâche qui dépend directement du gouvernement de Lisbonne et qui contrôle la qualité du tabac d'exportation. Remarquons que des compagnons de Theodózio R. de Faria ont des intérêts communs dans la traite du Noir: Manuel Alves de Carvalho, membre de la première Direction de la confrérie, est aussi propriétaire avec des associés de trois grands navires; João Dias da Cunha et Bento Fernandez Galliza, tous deux membres de la même Direction possèdent chacun un navire. Joaquim Inácio da Cruz, collègue de Theodózio Rodrigues de Faria dans la Maison du Tabac, possède avec des associés trois grands navires et António Cardozo dos Santos en possède un. Lorsque, dans son livre, Freire de Carvalho Filho affirme que Theodózio Rodrigues de Faria et ses compagnons de confrérie appartiennent au "même rang social", à la "haute société", à la "meilleure société" de Bahia, on peut saisir la signification profonde de son affirmation. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 97-99. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 102, 122 (notes 13 et 19), 110-111 et 122.

<sup>64</sup> Ces moyennes augmentent vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et début du XIX<sup>e</sup> siècle: 1797-1800: 5 988; 1801-1805: 4 595; 1812-1814: 7 917. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 661-665.



les navires de traite étaient placés sous «l'invocation» des saints, de la Vierge Marie, du Christ et même des âmes [...] Vers la fin du XVIIIe siècle on trouve des noms de transition [...] Après 1800, comme le fait remarquer Thales de Azevedo, «la solide piété portugaise, bien qu'elle n'ait pas subi l'influence de la Réforme, cédait franchement du terrain» [...] Les noms religieux ont presque disparu, quelques dizaines seulement au XIXe siècle, au cours de 1 677 aventures<sup>65</sup>.

Ce constat ne va pas sans provoquer un commentaire ironique de la part du même auteur:

Ces mêmes saints, qui avaient protégé les intérêts des négriers et la vie d'une partie des nègres transportés, eurent le bon goût de faire un retour sur eux-mêmes, accompagné d'un examen de conscience et ils changèrent de camp. Ce furent les esclaves qu'ils protégèrent dorénavant et ils les aidèrent à mystifier leurs maîtres<sup>66</sup>.

## 2.2. La dévotion au *Senhor do Bonfim*

C'est en ce même XVIIIe siècle bahianais que naît la dévotion au *Senhor do Bonfim* et le lavage du sanctuaire. Cette dévotion est introduite à Salvador, Bahia, en 1745, par le capitaine de vaisseau d'origine portugaise, Theodózio Rodrigues de Faria († 22 janvier 1757). Dans son voyage à destination de Salvador, il apporte avec lui une croix semblable à celle qui se vénère dans la ville de Setúbal, au Portugal. À l'occasion de Pâques de 1745 (le 18 avril), avec l'autorisation de l'Archevêque de Bahia, Mgr. José Botelho de Mattos (1741 - † 1767), il l'expose à l'adoration des fidèles dans la petite chapelle de *Nossa Senhora da Penha de França*. Par ce geste de piété, il veut, d'après un propos cité par H. Lepargneur, "rendre éternelle la grâce de ne pas être mort dans le naufrage du bateau qui l'a transporté du Portugal vers Bahia"<sup>67</sup>. D'après Freire de Carvalho Filho, l'initiative du capitaine se doit au contexte apologétique de protestation de la foi contre l'impiété de l'athéisme qui ravage de plein fouet l'Europe

<sup>65</sup> *Ibid.*, 667-668. Sur les appellations il faut remarquer que le nom de la Vierge Marie apparaît en tête (1 154 fois), sous 57 invocations différentes; celui du Christ apparaît 180 fois, sous 11 invocations différentes, dont 24 fois sous le nom de *Bom Jesus do Bonfim*.

<sup>66</sup> Pierre Fatumbi VERGER. *Orisha. Les dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, 24-25.

<sup>67</sup> "Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro". Rio de Janeiro, INP (Institut National de Pastorale), 1974, 22 p., 12 (ronéo).

du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>68</sup>. Devant l'affluence grandissante des pèlerins à la chapelle, dont de nombreux marins, le capitaine prend la décision de faire construire, sur la colline de Monserrat, une église entièrement consacrée au *Senhor do Bonfim*. En même temps, il crée, avec des compagnons du "même rang social", de "la meilleure société" de Bahia, une confrérie pour perpétuer, d'une façon légale et canonique, le culte du *Senhor do Bonfim*<sup>69</sup>.

La dévotion et le lavage voient le jour et grandissent dans un moment où l'absolutisme du marquis de Pombal règne au Portugal et où Bahia vit, grâce au tabac, l'apogée de sa prospérité. La dévotion au *Senhor do Bonfim* est propriété de la haute bourgeoisie locale qui se donne ainsi des rencontres à son niveau social sous le couvert d'une dévotion particulière et à l'écart de l'Église hiérarchique, mais avec la bénédiction de cette dernière, d'autant que l'aumônier, choisi par la confrérie et nommé par l'Archevêque, fait partie des fonctionnaires embauchés par la Direction de la confrérie<sup>70</sup>.

Signalons le caractère énigmatique du "bienfaiteur" Theodózio Rodrigues de Faria. Arrivé à Bahia en 1740, à un moment économique privilégié, il est sûrement un gros investisseur, un homme d'affaires puissant qui a conquis la confiance du pouvoir métropolitain et colonial, car il réussit à se faire introduire, en peu de temps, dans une société jalouse des nouveaux arrivants. En outre, ses affaires à Bahia coïncident avec la période du monopole accordé au groupe des vingt-quatre auquel il appartient en tant que propriétaire de trois grands navires négriers, monopole dont il

---

<sup>68</sup> *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 10-16, 188-189.

<sup>69</sup> Les travaux de l'église se terminent en 1772 avec la construction des deux tours. En dépit de cela, la consécration du temple et du maître-autel, faite par l'archevêque d'Olinda, Mgr. Miguel de Lima Valverde, n'aura lieu que le 24 juin 1923. *Livro de Actas. De Fevereiro de 1897 a Fevereiro de 1931*, fls. 353 - 354. Trois ans plus tard, le 31 août 1926, un bref de Pie XI confère au sanctuaire le titre de basilique mineure. *Ibid.*, fls. 405-407. Le 17 juin 1938, le sanctuaire est inscrit dans le nombre des monuments nationaux. *Revista Eclesiástica da Bahia* (juin 1950, n°42) 111.

<sup>70</sup> "La Dévotion du S. B. Jésus du *Bom Fim* aura dans sa chapelle les fonctionnaires suivants: un aumônier, un bedeau, un sacristain, un homme à tout faire et un organiste". Texte portugais: "*A Devoção do S. B. Jesus do Bom Fim terá em Sua Capella os seguintes funcionários: Um Capellão, um Zelador, um Sineiro, um Sacristão e um Organista*". *Estatutos da Devoção do Senhor Bom Jesus do Bomfim*. Bahia, Livraria Catilina, 1919, 31 p., Article 9, 12.

se fait l'un des plus grands défenseurs. Il meurt le 22 janvier 1757, quelques mois après la loi de 1756, qui ouvre le commerce négrier à la concurrence nationale.

Lorsque Freire de Carvalho Filho, historien de la confrérie du *Senhor do Bonfim*, avoue que, malgré toutes ses recherches sur place, il n'a guère appris du «passé portugais» du "bienfaiteur Theodózio Rodrigues de Faria", on le comprend mal. D'autant que la famille de Freire de Carvalho Filho fait partie de la Direction de la confrérie depuis le XVIIIe siècle. Son arrière grand-père, Domingos José de Carvalho, en est membre en 1792<sup>71</sup>. Comment un personnage aussi influent que Theodózio Rodrigues de Faria, tant au plan économique que politique et religieux aurait-il pu rester aussi méconnu de ses contemporains et de la postérité? Signe d'un malaise ou d'un silence consciemment assumé? Les historiens s'accordent sur la présence d'un grand nombre de «chrétiens-nouveaux» dans la société de Bahia de cette époque et sur le rôle de première importance joué par eux dans la vie économique. Les «chrétiens-nouveaux» joueraient-ils, au XVIIIe siècle, dans la confrérie du *Senhor do Bonfim*, le rôle qui y joueront les maçons au XIXe siècle? L'esprit apologétique et le style panégyrique de Carvalho Freire Filho l'empêchent d'entrer dans les détails de ce qu'il décrit et pour cause. Ce serait, d'une certaine façon compromettre ses propres aïeux, son propre engagement dans la confrérie dont il fut le trésorier pendant un demi-siècle et, enfin, la confrérie elle-même.

Par ailleurs, il va sans dire que le premier contact, périphérique, de l'esclave avec la dévotion au *Senhor do Bonfim* a lieu lors des déplacements<sup>72</sup> des maîtres vers la chapelle<sup>73</sup> où est exposée à la vénération des fidèles la croix miraculeuse. La

<sup>71</sup> Carlos Alberto DE CARVALHO. *Tradições e milagres do Bomfim*. Bahia, Typ. Bahiana, 1915, 166 p., 33. De son côté, Pierre Verger cite un aïeul de Freire de Carvalho, Le Colonel José Freire de Carvalho, comme testateur (n° 197). *Flux et reflux*, 682.

<sup>72</sup> Si quelques-uns prennent le cheval ou la mer pour y aller, d'autres se font transporter sur des chaises à porteur par des esclaves.

<sup>73</sup> Il s'agit de la chapelle de *Nossa Senhora da Penha de França*, construite en 1742, dans le sud-ouest de Salvador, à une dizaine de kilomètres du centre-ville. Elle se trouve sur le territoire de la paroisse *Santo Antônio Além do Carmo*, celle-ci créée en 1648 par l'Archevêque Mgr. Pedro da Silva Sampaio (1634 - † 1649). J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do S. J. do Bom-Fim*, 33 et 164-168, note 32. En 1760, Mgr. José Botelho de Mattos érige la chapelle de Penha en paroisse, dont dépendra canoniquement le temple du Bonfim. Cette situation dure jusque le 12 octobre 1981, moment où le Cardinal

décision prise par Theodózio R. de Faria de faire construire le sanctuaire en l'honneur du *Senhor do Bonfim* n'est pas seulement le fruit de la générosité et de la dévotion du capitaine et des autres personnages du "même rang social". Elle sent le tabac et exsude le sang de l'esclave noir. Il est donc tout à fait normal que l'esclave, à l'insu du maître, en vienne à considérer comme sien ce sanctuaire.

La dévotion, bourgeoise au début, se popularise avec l'annonce et la multiplication des miracles, des promesses, des pèlerinages, des «ex-voto»<sup>74</sup>, avec l'institution de la messe quotidienne et, surtout, de celle du vendredi en l'honneur du *Senhor do Bonfim*, avec l'introduction de la neuvaine solennelle qui précède la fête annuelle<sup>75</sup> et avec la fête elle-même, etc. En peu de temps le sanctuaire "devient le centre principal de dévotion du peuple de Bahia"<sup>76</sup>.

---

Avelar Brandão Vilela transforme la Basilique en un vicariat perpétuel, selon les canons 476 § 8 et 1427 (le droit canon de 1917), c'est-à-dire que le quadrilatère qui entoure la Basilique est séparé de la paroisse de Penha et dépend directement du Recteur de la Basilique. *Livro de Actas. Início Maio de 1977*, fl. 29v.

<sup>74</sup> En cire, en bois, des tableaux à l'huile, des photographies qui représentent les maladies dont les dévots sont guéris, les «ex-voto» "sont à la fois le témoignage public des grâces reçues et des promesses accomplies [...] Cette pratique de piété à l'égard des saints n'était pas toujours reliée aux sacrements. Selon sa mentalité médiévale, l'accomplissement d'une promesse était bien plus important qu'un sacrement". Texte portugais: "*Os ex-votos são o testemunho público das graças alcançadas, e ao mesmo tempo das promessas cumpridas [...] Esse tipo de culto aos santos nem sempre era vinculado à prática sacramental. Seguindo ainda a mentalidade medieval, a prática das promessas foi geralmente considerada mais importante na devoção popular do que a mesma recepção dos sacramentos*". Riolando AZZI. *O catolicismo popular no Brasil*, 84 et 86. Dans la catégorie des «ex-voto», il y en a une qu'il faut souligner: *les esclaves*. Ceux-ci étaient nombreux, des deux sexes, à Bonfim. Les négriers remerciaient Dieu de faire arriver les esclaves sains et saufs à leur destination en offrant à l'Église du Bonfim, une parmi tant d'autres institutions religieuses locales, une *pièce* (nom et valeur donnés à l'esclave). Comme le sanctuaire n'avait pas besoin de tous, il en vendait quelques-uns et le produit de la vente, en argent, renflouait les caisses de l'Église. Cette «offrande» n'a cessé qu'avec la Loi 708 du 14 octobre 1850 qui interdisait l'esclavage. J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 169-170. Sur la nature de l'ex-voto, voir: Giuseppe MATAI. "Gli ex voto", dans: AUTORI VARI. *Arte e liturgia. L'arte sacra e trent'anni dal concilio*. Milano, Edizioni San Paolo, 1993, 683 p., 553-566.

<sup>75</sup> Il s'agit d'une coutume importée du nord du Portugal et qui consiste dans un cycle de prières, de litanies et de chants, fait le soir, au long des neuf jours qui précèdent une fête. C'est le trésorier de la confrérie, João Pires Gomes, qui fait précéder la fête annuelle d'une neuvaine en 1803. J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 137-138.

<sup>76</sup> Riolando AZZI. *O Catolicismo popular no Brasil*, 65.

### 2.3. La fête annuelle du *Senhor do Bonfim*

La fête annuelle du *Senhor do Bonfim*<sup>77</sup> est l'occasion privilégiée de trois sortes de manifestations: la célébration liturgique officielle, la dévotion et la fête populaires. En ce qui concerne la première, tout se déroule selon les normes liturgiques. Il s'agit d'une célébration eucharistique solennelle, avec des prédicateurs renommés, une chorale, etc. Elle incarne la religion «supérieure»<sup>78</sup>, mais n'en demeure pas moins populaire étant donné le nombre de fidèles, Blancs et Noirs, qui y participent. La partie dévotionnelle proprement dite déplace l'axe religieux. Le ministre ordonné cède sa place au simple dévot qui célèbre, individuellement ou en groupe, le «sacrement» - ce signe expressif et efficace de la grâce - de sa foi, à travers un geste bien concret et significatif (procession, promesse, ex-voto, don, etc.). Enfin, la fête populaire est, elle aussi, vécue sur plusieurs rythmes, adaptée au temps selon les groupes des agents impliqués.

Freire de Carvalho Filho remarque la présence «active» d'esclaves noirs et métis dans la fête du *Senhor do Bonfim* depuis les origines de la dévotion, notamment le

---

<sup>77</sup> Au début, d'après Freire de Carvalho Filho, la fête se célèbre sans date fixe, bien qu'elle ait lieu avec une certaine prédominance à l'occasion de Pâques. Ce qui semble être sûr c'est qu'à partir de 1773, elle est en passe d'être célébrée en janvier, le deuxième dimanche de l'Épiphanie (fête du Très Saint Nom de Jésus) suite à une demande faite par la confrérie à Rome. Freire de Carvalho Filho affirme ne pas savoir pour quelle raison la Direction de la confrérie fait une semblable demande à Rome. L'indulte perpétuel (1804) de Pie VII (1800 - † 1823) répond favorablement à la demande de la confrérie et lui accorde le privilège de célébrer le *Senhor do Bonfim* le jour de la fête du Très Saint Nom de Jésus, avec les textes liturgiques de celle-ci. Même si la réforme liturgique de Pie X, en 1914, rend mobile la fête du Nom de Jésus, l'archevêque de Salvador, délégué par Rome, autorise (le 15.12.1914) que le *Senhor do Bonfim* continue d'être célébré, dans son église, le deuxième dimanche de l'Épiphanie, comme d'habitude. *Livro de Actas. De Fevereiro de 1897 a Fevereiro de 1931*, fl. 197. Cf. *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Bahia*, du 12 décembre 1914. De son côté, M. M. GROETELAARS opine que la date de janvier a été préférée pour éviter la saison des pluies abondantes au moment de Pâques. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 30.

<sup>78</sup> Une expression de cette mentalité et non des moindres, malgré le décalage du temps, est celle de l'Archevêque de Salvador, Mgr. Augusto Álvaro da Silva (1925 - † 1968), lors des fêtes bicentennaires de la fondation de la dévotion (1945), "La plus connue, la plus aimée et la plus entraînée des dévotions «bahianaises». Il a décidé de "solenniser avec la plus grande pompe" cette dévotion "vénéral par son existence deux fois centenaire, insigne par la nature même de son objet, impérissable par l'enracinement profond dans la conscience «bahianaise», majestueuse par le rayonnement grandissant au niveau national". Texte portugais: "*Venerável pela sua existência duas vezes secular, insigne pela natureza mesma de seu divino objeto, imperecível pela radicação profunda nas consciências bahiana, magestosa pela irradiação crescente no âmbito nacional, a Devoção do Senhor do Bonfim é a mais conhecida, a mais amada, a mais empolgante das devoções bahianas*". *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Bahia* (mars-avril 1945, n° 37) 42-43.

jeudi, jour du lavage, le samedi et le lundi, lendemain de la fête<sup>79</sup>. On le comprend facilement, dans la mesure où les esclaves sont nécessaires pour faire le transport de leurs maîtres, pour accomplir le travail domestique pendant les jours de fête et pour aider à la préparation matérielle de la fête. Mais il y a aussi des esclaves urbains, des affranchis qui s'y rendent pour fêter et rencontrer d'autres Noirs. On sait aussi que les maîtres ont l'habitude, à l'occasion d'une fête, de laisser leurs esclaves s'amuser, se défouler et soulager la tension qui marque leur vie quotidienne.

C'est donc dans l'ambiance de la fête annuelle du *Senhor do Bomfim* que la présence du Noir se fait plus manifeste et diversifiée. Moins celle-ci reflète la conscience d'une identité culturelle et religieuse, plus elle est passagère. Dans ce cas, elle se limite à un défoulement par rapport à une situation d'oppression et à un simple divertissement<sup>80</sup>. Mais il faut tenir compte que les esclaves chantaient dans leur langue, jouaient de leurs instruments et dansaient selon leurs rythmes. Or, le Portugais ne connaissait point la signification de tout cela. Y aurait-il donc là du simple divertissement ou bien de la protestation la plus camouflée ou les deux à la fois? Alberto de Carvalho, qui n'est pas tendre à l'égard de l'«esprit barbare» du Noir, fait, en 1915, une double remarque au sujet de ces divertissements, dont la dernière est très curieuse:

Si l'on considère ces divertissements comme étant ceux d'une secte sauvage de la religion africaine, il est certain qu'ils sont déplacés dans le contexte d'une fête de l'Église catholique; mais si nous acceptons que ces pauvres gens de la campagne, rustres, analphabètes, sans le moindre sens de l'esthétique, ne voient que, par atavisme, dans l'ondulation des danses africaines et dans le rythme provocateur des tambours, la suggestion et le plaisir, on se mettrait d'accord pour trouver moins ostentatoire le *candomblé* dans le Bomfim et on le regarderait simplement comme une façon parmi tant d'autres qu'a le peuple de

<sup>79</sup> *Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 20.

<sup>80</sup> Par exemple, la création de la neuvaine offre l'occasion au Noir de s'amuser. Avant et après la dévotion, la *musique des coiffeurs* joue sur le portique de l'église. Elle se compose de Noirs, dans leur majorité des affranchis, qui travaillent comme coiffeurs. À partir de 1865, elle est remplacée par le groupe de la *Chapadista*. C'est un groupe, nombreux et important, d'esclaves noirs musiciens que Mme Raymunda Porcina de Jesus, appelée *Chapadista*, amène de Feira de Santana, une ville située à 80 Km de Salvador. Mais, en 1887, la mort de la *Chapadista* désintègre le groupe et il disparaît. C'est la mort aussi des musiques du portique de l'église. Un autre exemple est la *samba* du samedi soir. Il commence toujours par se former autour de deux ou trois esclaves noirs, qui chantent et qui dansent, et finit par en regrouper des centaines. "Il attire les foules, consolide les groupes et établit l'intimité entre leurs adeptes", dit Freire De Carvalho Filho. *Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 137-138. Carlos Alberto DE CARVALHO. *Tradições e Milagres do Bomfim*, 44.

fêter le Seigneur des Miracles<sup>81</sup>.

Outre les manifestations passagères, il y en a une qui s'est enracinée dans l'âme du Noir et qui a traversé les décennies: *le lavage du sanctuaire*. Sa longévité s'explique par la réinterprétation profonde que le Noir va en faire plus tard, lorsqu'il saisira dans sa mémoire collective que le geste anodin du nettoyage fait par le Blanc ressemble à un rite traditionnel sacré qui lui était familier. Mais pour l'instant, nous sommes au niveau du lavage-nettoyage. Cela semble d'autant plus vrai que d'autres manifestations noires, qui avaient vu le jour lors du lavage, ont disparu. Par exemple, le matin, avant le lavage, des Noirs vont chercher, en chantant, sur la plage, le bois qui arrive par bateau. Après le lavage, ils le transportent au son de la musique et au rythme de la danse aux endroits où ils le font brûler<sup>82</sup>. En voici la description interprétative de Freire de Carvalho Filho:

Le soir du *lavage* et le jour de la fête, des groupes de Noirs africains - *cucumbis*<sup>83</sup> arrivaient nombreux avec des vêtements aux vives couleurs [...] Ils marchaient en dansant et en chantant dans leur langue au son d'instruments africains [...] Ils le faisaient dans l'ordre et le respect [...] Ces pauvres Africains, les uns déjà affranchis et d'autres encore esclaves, rappelaient les coutumes de leur pays d'où ils avaient été arrachés, asservis par l'inhumanité de ceux qui abusaient du pouvoir et de la force [...]  
Il y avait aussi les *cheganças*<sup>84</sup> [...] C'étaient des groupes de Créoles, de Nègres nationaux, habillés en marins [...] faisant semblant de conduire un petit navire de guerre. Ils simulaient ainsi, avec des chants, un combat de Croisés contre les Maures qui se convertissaient au catholicisme [...] C'était un divertissement agréable qui n'avait rien de choquant<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Texte portugais: "*Se encararmos esses divertimentos como provindo de uma seita selvagem da religião africana, certo encontramos grande insensatez na pratica de taes divertimentos em ocasiões de festa da Igreja Catholica; mas se nos apercebermos de que essa pobre gente da roça, rustica, analphabeta, sem o menor desenvolvimento dos sentimentos de fina esthetica, apenas enxergam, por atavismo, no colleio das danças africanas e no rythmo provocante dos atabaques a suggestão e o prazer, acabariamos por achar menos ostensivo o candomblé no Bomfim e para elle olharimos simplesmente como para mais uma das muitas especies do pôvo festejar o Senhor dos Milagres". *Tradições e Milgares do Bomfim*, 42-43.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>83</sup> Sur les «cucumbis», voir Melo Moraes FILHO, Melo. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Technoprint, s/d, 248 p., 81-86.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 97-102.

<sup>85</sup> Texte portugais: "*Na tarde da lavagem, como na [sic] dia da festa, apareciam cucumbis, que eram grupos de pretos africanos, vestidos de cores vivas e variadas [...] Os cucumbis marchavam dansando e cantando na sua lingua ao som de um instrumental africano [...] Tudo sempre em*

En ce qui concerne le lavage proprement dit du sanctuaire, son origine remonterait au début de la dévotion<sup>86</sup>. Il se faisait comme une exigence de propreté, étant donné que les accès au sanctuaire sont poussiéreux<sup>87</sup>. Ce sont les dames de la haute société qui s'en chargent, le jeudi matin<sup>88</sup>, avant la fête. Elles se font aider par des esclaves qui vont chercher des cruches d'eau à une fontaine proche et les portent sur leur tête. Tout au long du parcours, ils chantent dans leurs langues. Par la suite, des *romeiros* y participent aussi. Avec le climat de tolérance, qui règne depuis 1830, des esclaves affranchis y sont admis. Du même coup, ceux-ci prolongent le lavage jusqu'à quatre ou cinq heures de l'après-midi et en font une fête. Ils chantent dans leurs langues, récitent des litanies, dansent<sup>89</sup>, pendant qu'ils lavent le plancher de marbre du sanctuaire. Pour s'amuser et pour libérer de leurs contraintes les Africains, pendant quelques heures, les commerçants portugais «arrosent» de boisson forte les esclaves.

Étant donné ces circonstances, Freire de Carvalho Filho n'a pas tort lorsqu'il dit que le lavage "s'est transformé en une véritable bacchanale et [que] l'on a dû en finir

---

*muito boa ordem e respeito [...] Recordavam esses pobres africanos, uns já libertos e outros ainda escravos, os costumes de sua terra, de que tinham sido arrancados, escravizados, pela deshumanidade dos que assim abusavam da prepotencia e da força. Como os cucumbis, havia as cheganças [...] Eram grupos de creoulos, negros nacionaes, vestidos à maruja [...] que simulavam a tripulação de uma pequena nau de guerra, que conduziam. As cheganças alludiam às cruzadas na catequese dos mouros, e representavam, em canticos, pequenas scenas entre christãos e musulmanos que acabavam convertidos ao catholicismo. Era um folguedo agradável, em nada offensivo". A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim, 155-156, note 23.*

<sup>86</sup> Roger Bastide lui attribue une naissance non seulement tardive mais aussi étrange, d'autant qu'en la situant en 1870, elle n'explique pas les interdictions du lavage faites déjà en 1855 par Mgr. Romualdo Seixas, comme on verra plus loin. D'ailleurs, il le situe le lundi, alors qu'il se fait le jeudi. Quoi qu'il en soit, sa version n'invalide pas le geste concret du soldat. Voici la version de Roger Bastide: "Il ne s'agit pas d'une fête d'origine africaine; c'est une fête essentiellement portugaise. Elle a été introduite à Bahia, à ce que l'on dit, par un Portugais qui aurait fait la promesse, s'il échappait vivant de la guerre du Paraguay, de laver le parvis du temple du Bonfim. Mais le geste de l'humble soldat a eu, immédiatement une grande répercussion parai les nègres. Depuis, le lundi de la fête de Bonfim, une foule enthousiaste, va laver l'église du «Vieux». *Images du nordeste...*, 108. Cf. IDEM. *Les religions africaines...*, 384-385.

<sup>87</sup> Rappelons cependant que le lavage des temples appartient au patrimoine religieux universel et s'inscrit dans un rituel de purification. Cette tradition existe au Portugal jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle où elle est interdite en raison de la polarisation de son sens festif et, par conséquent, des abus qui en découlent. Mais, dans le Sud du Brésil, la coutume persiste jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. À Petrópolis, ville impériale, proche de Rio de Janeiro, c'est, par exemple, la reine qui lave l'église de la ville.

<sup>88</sup> La raison en est que le vendredi et le samedi, ces dames se consacrent à préparer la maison et les repas pour la fête et à recevoir leurs invités.

<sup>89</sup> C. Alberto DE CARVALHO. *Tradições e Milagres do Bomfim*, 49-52.



avec cette solennité pour le bien de la morale et de la religion<sup>90</sup>. La description qu'il en fait ne saurait être plus accablante:

On voyait souvent à l'intérieur de la chapelle des femmes en tenue légère, les jupes retroussées, dépoitraillées. Hommes et femmes versaient de l'eau et nettoyaient avec des balais le plancher et, en même temps, criaient, chantaient des chants religieux, dansaient, priaient dans une dissonance parfaite et lançaient des «vive le *Senhor do Bonfim* et *Nossa Senhora da Guia*». Il était difficile de contrôler ces gens, car, à mon avis, ils pensaient ne pas manquer de respect à Dieu, mais au contraire, ils le servaient bien. S'ils agissaient ainsi à l'intérieur de la chapelle, c'était bien pire dans la rue<sup>91</sup>.

Quelques lignes plus haut, d'un ton ethnocentrique accentué, le même auteur, qui oublie la part de responsabilité des commerçants portugais dans les excès des esclaves, commente ainsi le lavage: "Sa transformation en des scènes déshonorantes, à tous les titres non recommandables, ne fut pas «une chose propre à Bahia, terre de Nègres», comme on le dit pour notre discrédit". Mais il reconnaît qu'"à cette époque de dérèglement, l'affluence de gens de couleur, de Métis, d'Africains des deux sexes qui s'associaient au lavage était nombreuse"<sup>92</sup>.

Les commentaires de Carlos Alberto de Carvalho sont beaucoup plus radicaux. C'est sur le ton d'apostrophe que l'auteur débute la description sur le lavage:

Que dois-je vous dire, lecteur pieux qui êtes en train de lire des choses aussi chrétiennes, sur les lavages du Bomfim, sur des scènes qui ressemblent de près au paganisme ou à la luxure? Que pourrais-je vous dire que ne vous fasse rougir de honte ou vous indigner à cause de ces *dévots* ignorants et excessifs qui, d'une façon criminelle, confondent le lavage normal d'un temple avec la bacchanale

---

<sup>90</sup> Texte portugais: "*Mas depois foi-se transformando em uma verdadeira bacchanal, sendo mister acabar-se com essa solemnidade a bem da religião e da moral*". *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 152.

<sup>91</sup> Texte portugais: "*Não raro viam-se no interior da Capella mulheres lamentavelmente descompostas pelo arregaçado das saias e decote das camisas. Homens e mulheres derramavam agua e com as vassouras esfregavam o lagedo em uma vozeria pelos canticos de bemsditos e outras rezas desencontradas e diversas, ao mesmo tempo que eram erguidos estrepitosos vivas ao Senhor do Bom-Fim e a N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Guia. Difficil era conter essa gente que assim o fazia, por entender, creio eu, que desse modo não desrespeitava a Deus e bem servia ao Senhor. Se assim procediam no interior da Capella, muito peor era na rua*". *Ibid.*, 154-155.

<sup>92</sup> Texte portugais: "*Sua transformação em scenas deshonestas, por todos os titulos reprovaveis, não foi «cousa própria da Bahia, terra de negros», como para descredito nosso se tem dito [...] Nessa epoca condemnavel de desmandos [...] grande era a concorrência de gente de cor, mestiços e africanos de ambos os sexos que tomavam parte na Lavagem*". *Ibid.*, 154.

romaine la plus dévergondée?<sup>93</sup>.

Quoi qu'il en soit, le lavage devient de plus en plus africain et attire des curieux, parmi eux "beaucoup de personnes de la meilleure société"<sup>94</sup>, qui envahissent la place publique pour assister au lavage. Par ailleurs, comme on le verra plus loin, les autorités ecclésiastiques surveilleront de plus en plus strictement ce geste et en feront l'objet de récriminations et interdictions, d'autant plus fermes qu'elles se rendent compte que derrière ce rituel profané, le Noir cache un rite «païen». Malgré tout, celles-ci ne parviennent pas à briser la volonté qu'a le Noir de continuer à accomplir le lavage. Le Gouvernement, lui, finira par le folkloriser en vue de dividendes politiques et économiques.

Enfin le Noir, lui, poursuit sa route. Il s'approprie le rite et, avec le temps, il le convertit et lui façonne un caractère sacré et religieux. Grâce à des triages judicieux, il "a réussi à rester lui-même, trouvant dans sa religion la force de garder la tête haute et le moyen de recréer sans cesse son identité, faute de quoi il cesserait d'être lui-même"<sup>95</sup>. Voilà pourquoi, d'autres coutumes sont tombées en désuétude et celle-ci s'est conservée. Mais, pour que ce processus s'approfondisse, il faudra attendre l'arrivée en masse des Nago, au début du XIXe siècle. C'est alors que le lavage se transforme en un geste sacré, assumé consciemment, «synchrétique», comme le caractérisent les autorités ecclésiastiques, ou «folklorique», comme le veulent les hommes politiques. Qui est cet esclave concret qui transforme la nature du lavage? Comment a-t-il transformé une pratique anodine en un rite religieux qui lui est propre? Comment se l'est-il approprié? Que laisse-t-il transparaître à travers son geste? Quelles connotations religieuses comporte ce geste?

---

<sup>93</sup> Texte portugais: "*Que vos direi eu, leitor piedoso que me estaes lendo cousas tão christãs, sobre as lavagens do Bomfim, scenas que mais se pareciam de paganismo ou de luxúria? Que vos poderei dizer que vos não traga às faces o rubor da vergonha, o calôr da revolta por esses ignorantes e exagerados devotos que tão criminosamente confundiam um acto comesinho da lavagem de um templo, com a mais torpe das baccanaes romanas?*" *Tradições e Milagres do Bomfim*, 49.

<sup>94</sup> J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 155.

<sup>95</sup> François DE L'ESPINAY. "La religion des Orixas, une autre parole du Dieu unique?": *LV(L)* (1984, n° 168) 17-28, 23.

### 3. Le monde religieux des Nago (Yorouba)

Si les pages précédentes ont présenté le contexte socio-historique et chrétien du Noir au Brésil et à Bahia sous le régime de l'esclavage, celles qui suivent permettront de déceler les vrais acteurs du rite du lavage et les enjeux socio-religieux que celui-ci comporte.

#### 3.1. Les Nago (Yorouba)<sup>96</sup>

Après la première vague d'esclaves de la Côte de Guinée (XVI<sup>e</sup> siècle), à Bahia, ce sont les Bantous (d'Angola et du Congo) qui arrivent en grand nombre au XVII<sup>e</sup> siècle et prédominent. Les Nago ne commencent à y arriver qu'à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Beaucoup d'entre eux appartenaient à la fine fleur de leur société. Ils sont en général requis pour les services domestiques et demeurent en ville. Il s'agit d'une nouvelle attitude du maître, parce qu'auparavant, celui-ci dispersait, à leur arrivée, les esclaves de la même ethnie et de la même langue. Cette nouvelle situation particulière permet aux nouveaux arrivants de rester unis, de rencontrer d'autres esclaves urbains et affranchis, de se regrouper, selon leurs ethnies<sup>97</sup>, dans des *Nations*, dans des confréries religieuses ou dans des groupes urbains appelés *negros de ganho*<sup>98</sup>. En conséquence, grâce à leur fierté d'Africains, à la cohésion de leur groupe, à leur conscience culturelle et religieuse et à leur charisme, les Nago

<sup>96</sup> Sur la complexe définition historique du terme *Yorouba*, voir Pierre Fatumbi VERGER. *Orisha...*, 11-15. Suivant S. O. Biobaku, les *Yorouba* constituaient en Afrique "un groupe linguistique de plusieurs millions de gens". Cité d'après P. VERGER. *Ibid.*, 11.

<sup>97</sup> Tel est le cas, par exemple, à Bahia, des *Nations* Kétou (Dahomey), Ijesha (Nigéria), Nago (Yorouba) et Gégé (Ewe), ou bien des confréries religieuses laïques de *Notre Seigneur Bon Jésus des Nécessités et de la Rédemption des Hommes Noirs* (Dahoméens), dans la chapelle du Corpo Santo, de *Notre-Dame-de-la-Bonne-Mort* (Nago - Kétou, femmes), dans la chapelle de la Barroquinha, de *Notre Seigneur des Martyres* (Nago - Kétou, hommes), de *Notre-Dame-du-Rosaire des Noirs* (Bantous). Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 17 et 97-99. Pierre F. VERGER. *Orisha...*, 27. IDEM. *Flux et reflux...*, 527-528.

<sup>98</sup> Il s'agit de petits groupes de 4 à 6 esclaves urbains, de la même ethnie, loués par les propriétaires, pour exécuter des travaux occasionnels. Le soir, ils devaient rapporter à leurs maîtres une certaine somme d'argent. Roger BASTIDE. *Images du nordeste...*, 195. IDEM. *Les religions africaines...*, 69-72 et 569. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 524-527.

parviennent à rassembler, dans une homogénéité africaine ténue, des esclaves porteurs de traditions religieuses différentes, qui sont transformées et interpénétrées au fil du temps par d'autres sources religieuses, sans pour autant effacer leurs différences et leurs rivalités. Roger Bastide résume ainsi la situation:

Il est évident que les traits culturels apportés aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles se sont perdus et que les civilisations afro-américaines actuelles se rattachent à la fin de la traite négrière; c'est pourquoi la civilisation justement de la Côte de Mina domine à Bahia sur la civilisation bantoue [...] Si à Bahia (Brésil), nous trouvons encore des *candomblés* Nagô (Yorouba), Gêgê (Dahoméens), Angola et Congo, il n'en reste pas moins que c'est le *Candomblé* Nagô qui a inspiré à tous les autres leur théologie (à travers un système de correspondance entre les dieux des diverses ethnies), leurs séquences cérémonielles, leurs fêtes fondamentales<sup>99</sup>.

En ce qui concerne concrètement le catholicisme, l'anthropologue brésilien Edison Carneiro remarque que précisément au moment où le Noir était en train d'accepter le catholicisme en vertu de la destruction de ses croyances religieuses particulières, "les Nago de Bahia, considérés comme une sorte d'élite, n'ont eu aucune difficulté à imposer à la masse esclave leur religion [...] réinterprétant à leur manière la religion catholique officielle"<sup>100</sup>.

Mais cela ne se fait pas à l'état pur. D'une part, les siècles d'esclavage mettent en route des acculturations plus inattendues les unes que les autres et des métissages ethniques dont aucune race n'est préservée. D'autre part, des Créoles, des Métis se mélangent aux nouveaux esclaves, des migrations internes se font, des habitudes s'interpénètrent. Alors que les uns résistent davantage au nouveau milieu géographique et humain, d'autres s'y adaptent avec moins de difficulté. C'est donc l'esclave Nago qui, conscient du déchirement entre le monde de ses racines (africain) et celui de son existence (américain), entre le temps cyclique d'Afrique et le temps «chrétien» des Blancs d'Amérique, entre la «cosmvision» qui est la sienne et celle de son maître, non seulement y résiste par des insurrections urbaines successives toujours infructueuses,

<sup>99</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 14 et 17.

<sup>100</sup> Texte portugais: "Os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava já preparada para recebê-la, a sua religião [...] reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial". Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia...*, 14.

mais encore s'adapte par sa créativité au nouveau contexte géographique, culturel et religieux adverses<sup>101</sup> afin de préserver son *éthos*. Cet effort inouï se réalise par le biais de la religion qui, ayant été détachée "du système de société globale où elle était prise jusque là [...] va être obligée de se mouler dans un autre système global"<sup>102</sup>. Dans ce processus d'acculturation violente, la religion constitue donc la bouée de sauvetage de l'idiosyncrasie de l'esclave. Elle est tout pour lui. Elle le met en contact avec ses dieux et nourrit ses racines ancestrales. Comme le dit Roger Bastide, "dans les processus d'acculturation, les croyances religieuses sont plus résistantes que les comportements sociaux"<sup>103</sup>.

Il importe de souligner un aspect qui concerne la pastorale catéchétique de l'Église officielle de l'époque. Comme les autres esclaves, le Nago, baptisé de force, pratique la religion catholique sans catéchèse. Il développe, comme son maître, un «catholicisme culturel», c'est-à-dire plus social et festif que mystique. Il le fait en toute conscience. Voilà pourquoi il s'en sert pour y développer sa propre religion, surtout dans des occasions et espaces qui sont propres au catholicisme blanc. C'est-à-dire qu'il profite du catholicisme populaire colonial, avec lequel il est en contact permanent, comme étant celui qui joue "le rôle de catalyseur des communautés de couleur"<sup>104</sup>.

L'espace de l'ambiguïté religieuse est créé. Alors que le maître croit naïvement aux manifestations festives du catholicisme de son esclave et interprète ses danses et chants comme étant du folklore innocent ou alors comme une occasion où l'esclave rappelle et ravive des rivalités tribales anciennes, le Nago articule, dans le temps et l'espace que le maître lui offre, son monde symbolique et la tradition religieuse de ses ancêtres. Ainsi, s'adapte-t-il au temps liturgique et à l'espace sacré chrétiens, au

---

<sup>101</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 5, 15-16 et 207.

<sup>102</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 221.

<sup>103</sup> *Les Amériques noires...*, 44. Quelques pages plus loin, l'auteur réaffirme: "Dans le domaine religieux, les survivances africaines sont plus fortes, comme si la religion constituait le noyau de cristallisation des renaissances ancestrales". *Ibid.*, 47. Cf. 97-98.

<sup>104</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques Noires...*, 211.

langage et aux symboles chrétiens, et élabore-t-il, grâce à des rapprochements et ressemblances, des correspondances signifiantes qui lui permettent de conserver la mémoire de ses ancêtres dans un contexte chrétien<sup>105</sup>.

L'abolition de la traite et de l'esclavage n'ont pas ipso facto entraîné la liberté religieuse du Noir. Au nom du positivisme régnant au XIXe siècle, celle-ci a dû subir encore des interdictions de culte et des persécutions<sup>106</sup>, bien que les *terreiros* du *candomblé* commencent à surgir ici et là à partir de 1830 et, plus spécialement, à partir de 1888. Cette liberté religieuse est vue comme relevant de la barbarie, de la magie, de la superstition et de la sorcellerie. Les préjugés à l'égard de la religion du Noir ne vont commencer à se dissiper dans l'Église catholique qu'à partir de la Conférence de Medellin (1968).

Si donc le lavage du *Senhor do Bonfim* prend une allure rituelle sacrée et qu'il a encore lieu aujourd'hui, le jeudi, avant la fête du *Senhor do Bonfim*, il le doit sûrement à l'interprétation «catholique» des Nago qui ont vu là une ressemblance signifiante avec leur propre rite de l'eau d'Oshala et les ont rapprochés l'un de l'autre. Ils revivent l'eau d'Oshala dans le lavage du *Senhor do Bonfim*. Mais n'oublions pas que, même si ce ne sont plus des esclaves qui le pratiquent, ce sont toujours les descendants des Nago et ceux des autres ethnies africaines rassemblées autour d'eux, auxquels sont venus s'ajouter plus tard des Blancs, qui y participent aujourd'hui. Ces gens n'ont jamais cessé les échanges culturels et religieux avec le continent africain; ils continuent de se faire baptiser dans l'Église catholique, de s'affirmer catholiques, de

---

<sup>105</sup> Roger BASTIDE. *Ibid.*, 158-167 et 211. IDEM. "Les cultes afro-américains", dans: Henri-Charles PUECH (Dir.). *Histoire des Religions, III*. [Encyclopédie de la Pléiade]. Paris, Gallimard, 1976, 1460 p., 1027-1050, 1038. IDEM. *Le Candomblé...*, 73-74.

<sup>106</sup> En effet, c'est ce qui se passe avec le premier *candomblé* de Bahia, installé dans l'endroit appelé *Barroquinha*. L'Église «christianise» cet espace sacré en expulsant le *candomblé* de cet endroit, en y construisant une église et en y créant une confrérie d'hommes blancs. Ce n'est que plus tard que les Noirs y reviennent «en chrétiens» et y vénèrent Le Seigneur des Martyrs et Notre-Dame-de-la-Charité. Roger BASTIDE. *Images du nordeste...*, 40-41. IDEM. *Le Candomblé...*, 14.

fréquenter aussi bien l'Église catholique que le *terreiro* du *candomblé*<sup>107</sup> et de vivre, par dessus tout, dans une société et une Église hiérarchiques, gouvernées par des Blancs et pour des Blancs. C'est dans leur «catholicisme culturel» qu'ils ravivent le panthéon de leurs Dieux.

### 3.2. Le «panthéon des *Orisha*»

À Bahia, les Nago rebâtissent dans le *terreiro* du *candomblé* "la topographie sacrée de l'Afrique perdue"<sup>108</sup>, à partir de la tradition mythique ancestrale. Il ne s'agit pas ici de décrire le culte célébré dans le *terreiro*, mais simplement d'en extraire les éléments qui serviront d'outils pour comprendre l'origine «synchrétique» du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

Quoique la théologie des Nago en vienne, à Bahia, à s'imposer aux autres religions africaines, elle reste loin d'être, en soi, "un panthéon des *Orisha* bien hiérarchisé unique et identique en tous les points du territoire dit yorouba"<sup>109</sup>. Ces variations locales s'accroissent encore davantage à Bahia où les *candomblés* revivent des traditions africaines différentes comme s'ils étaient "des mondes à part, des espèces d'ilots [sic] africains, au milieu d'un océan de civilisation occidentale, et non un

---

<sup>107</sup> Le terme *candomblé* serait lui-même un symbole du métissage culturel et religieux entre esclaves noirs. Adopté par les Yorouba, il aurait une consonnance bantoue. Pierre VERGER. *Orisha...*, 30. Pour une étude du *candomblé* à Bahia, en tant qu'ensemble cohérent et autonome de la cosmovision africaine et "un véritable microcosme de la terre ancestrale", voir: Roger BASTIDE. *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*, 59 et 247. IDEM. *Les religions africaines...*, 265-281. IDEM. *Images du nordeste...*, 45-97. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro...*, 121. Pour une description physique du *candomblé* à Bahia, voir: Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint, 1967, 142 p., 51-55. Pour une typologie des différents *candomblés*, voir: Roger BASTIDE. *Le sacré sauvage*. Paris, Payot, 1975, 237 p., 186-200. Ce seraient les Nago de la nation Kétou qui auraient créé, grâce aux femmes, anciennes esclaves affranchies, le premier *terreiro* du *candomblé* à Bahia, au début du XIX<sup>e</sup> siècle (1830). Pierre VERGER. *Orisha...*, 27-30. IDEM. *Notes sur le culte...*, 25.

<sup>108</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 345.

<sup>109</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 17. Voir aussi du même auteur: "Yorouba. Mythes et religion. Et leurs prolongements afro-américains", dans: Yves BONNEFOY. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. II. Paris, Flammarion, 1981, 544-553.

continent, un bloc bien soudé<sup>110</sup>. C'est qu'en réalité la religion africaine est rattachée à la famille étendue, c'est-à-dire à la famille qui a un ancêtre commun selon la lignée paternelle, alors qu'à Bahia elle prend un caractère individuel en conséquence de la situation de déracinement dans laquelle vit l'esclave et ses descendants<sup>111</sup>. Étant donné cette diversité, ma recherche se limite à la tradition religieuse yorouba.

Si, avant le XIXe siècle, l'esclave africain profite des fêtes religieuses chrétiennes, de la nuit et des confréries religieuses pour célébrer leurs dieux, les Yorouba, eux, auront bientôt des endroits appelés *terreiros* où ils célébreront leur culte. Adressé aux *Orisha*<sup>112</sup>, ancêtres divinisés et forces de la nature, le rite du *candomblé* commence par des sacrifices de propitiation (le *padé d'Eshou*), et se poursuit par des offrandes, des *atabaques* (trio de tambours sacrés: *rum, rumpi et lé*)<sup>113</sup>, des danses préliminaires et des danses des dieux, des prières, des louanges, fréquemment des trances de possession auprès des initiés<sup>114</sup>, et un repas qui établit la communion totale entre les dieux et les humains, les vivants, les morts et la nature. Les *Orisha*

<sup>110</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 53.

<sup>111</sup> Cette situation de «déraciné» fait aussi du *candomblé* "une véritable société de secours mutuel, d'entre-aide fraternelle, qui maintient l'esprit communautaire africain". Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 47. En outre, "chaque *candomblé* constitue une communauté autonome, jalouse et rivale des autres communautés", où le *babaloorisha* ou la *Iyaloorisha* jouissent d'une autorité spirituelle et morale quasi absolue. Cependant, chaque *candomblé* reste attaché au monde africain, comme s'il en était un morceau. Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 332. Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 95-103.

<sup>112</sup> Sur la définition d'*Orisha*, voir Pierre VERGER. *Notes sur le culte...*, 27-32. Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 135-141. En général, un *Orisha* est représenté par un objet non animé - l'eau, une pierre (itá), une coquille - et arrosé avec le sang d'un sacrifice animal. C'est là que l'*Orisha* demeure. Dans le *terreiro*, il reste dans une petite salle appelée *peji*". Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 51.

<sup>113</sup> L'*atabaque* est considéré sacré (et entouré de tabous religieux) parce qu'il a une âme, il est «baptisé» avec de l'eau bénite prise à l'église, en présence d'un parrain et d'une marraine et reçoit un nom. Roger BASTIDE. *Le candomblé...*, 17-18. Pierre VERGER. *Notes sur le culte...*, 21. Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 78-80.

<sup>114</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 18-19. IDEM. *Notes sur le culte...*, 71-79. Sur la structure religieuse et mystique, plutôt que pathologique, de la transe, voir: Roger BASTIDE. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion, 1972, 263 p. (Deuxième partie: La Transe, 55-104). IDEM. *Le Candomblé...*, (Ch. V: "La structure de l'extase", 173-202). IDEM. *Images du nordeste...*, 75-79. IDEM. "Cavalos dos Santos (Esboço de uma sociologia do transe místico)": *Estudos Afro-brasileiros*, S. Paulo (1953, n° 154) 29-60. Neusa Meirelles COSTA. "O misticismo na experiência religiosa do candomblé", dans: COLLECTIF. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. S. Paulo, Paulinas, 1984, 160 p., 94-120.



montrent qu'ils exaucent les prières de leurs fidèles en descendant sur l'un d'entre leurs élu(e)s, *élégoun*, le mettent en état de transe et lui transmettent leur pouvoir (*ashè*). La façon dont le culte se déroule le rend, affirme Pierre Verger, "familial et familier"<sup>115</sup>. Mais par-delà les grandes célébrations publiques, "la vie quotidienne des sectes religieuses consiste en une série de rituels privés, de services faits par les filles des dieux, de relations interindividuelles, de visites et de consultations"<sup>116</sup>.

Chaque *terreiro*, consacré à un *Orisha*<sup>117</sup>, a comme responsable un *Babaloorisha/Iyaloorisha*<sup>118</sup> («père/mère de saint»<sup>119</sup>), assisté d'un *Jibonam/Iya Kékéré* (petit père/petite mère). L'entretien matériel et la protection du *terreiro* sont confiés aux *ogan*, désignés par les *Orisha* lors d'une célébration publique<sup>120</sup>. Fait encore partie du *terreiro*, le groupe des initié(e)s, appelés *élégùn* (fils/filles de saint ou fils/filles des dieux, ou encore chevaux des dieux, *Iawo* ou *Iyawoorisha*<sup>121</sup>).

Au-dessus de tous les *Orisha*, il y a *Olorum*, le Dieu suprême, le Maître du ciel, "lointain, inaccessible, indifférent aux prières et au sort des hommes"<sup>122</sup>, qui réside

---

<sup>115</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 19.

<sup>116</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 330.

<sup>117</sup> Toutefois, un *terreiro* peut accueillir des *Orisha* individuels, qui se regroupent autour de l'*Orisha* principal du *terreiro*.

<sup>118</sup> Dans les *candomblés* Yorouba prédominent les *Iyaloorisha*, alors que dans ceux des bantous prévalent les *Babaloorisha*. Pierre VERGER. *Notes sur le culte...*, 20. Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 47. Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 96-98. Gisèle COSSARD-BINON. "Le rôle de la femme de couleur dans les religions afro-brésiliennes", dans: Roger BASTIDE (Dir.). *La femme de couleur...*, 75-96.

<sup>119</sup> «Père»/«mère de saint» et «fils»/«fille de saint» sont la traduction littérale des expressions portugaises «pai»/«mãe de santo». Ces expressions révèlent implicitement un rapprochement entre les *Orisha* africains et les saints catholiques. Sans vouloir signifier une quelconque préférence par rapport aux autres expressions (par exemple, «fille des dieux» ou «cheval des dieux»), j'utiliserai ici les expressions «père»/«mère de saint» et «fils»/«fille de saint» étant donné qu'elles sont les plus connues et les plus courantes dans le langage populaire.

<sup>120</sup> Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 105-106.

<sup>121</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 69. À la fin de leur initiation, après qu'elles eurent été déclarées aptes pour leurs fonctions, les filles de saint ont la coutume d'aller, le vendredi, à la messe du sanctuaire du Bonfim rendre grâce à Dieu pour le privilège qu'elles viennent de recevoir de lui. Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 46 et 88. Roger BASTIDE. *Images du nordeste...*, 40.

<sup>122</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 20.

dans l'au-delà, l'*oroùn*. "On ne lui rend aucun culte; il n'a ni temple ni prêtres"<sup>123</sup>. On ne le représente pas. Il créa les *Orisha* pour gouverner et superviser le monde et servir d'intermédiaires entre *Olorum* et les humains. C'est donc à eux que les êtres humains adressent leurs prières, font leurs offrandes et doivent toujours plaire et obéir, parce que, selon la conduite de leurs fidèles, tantôt ils aiment ou ils punissent tantôt ils guérissent ou châtient<sup>124</sup>. Transplantés d'Afrique, leur nombre fut réduit en vertu de la nouvelle situation d'esclave<sup>125</sup>. Par ailleurs, ils se présentent différemment selon les *Nations*, s'adaptent d'une région à une autre, d'un *candomblé* à un autre. Un *Orisha*, ici principal, peut devenir secondaire ailleurs; populaire dans un *terreiro*, il peut devenir parfaitement inconnu dans un autre. Les différents *candomblés* de Bahia suivent la règle fondamentale de la "survivance adaptatrice". En effet,

malgré la multiplicité des dieux, on a quelquefois l'impression qu'il ne s'agit pas de polythéisme, mais de monothéismes multiples, juxtaposés, où chaque croyant n'étant consacré qu'à un seul dieu ne révère que celui-ci, tout en gardant vis-à-vis des divinités voisines des sentiments qui ne vont pas au-delà du simple respect<sup>126</sup>.

Les Bahianais vénèrent donc plusieurs *Orisha* auxquels ils font correspondre des noms de saints, un jour de la semaine et un collier de perles avec une couleur propre à chacun. En voici quelques-uns, à titre d'exemple:

Omolou	saint Lazare	lundi	blanc et noir
Eshou	Diable	lundi	noir et rouge
Nanan Bouroukou	sainte Anne	samedi	bleu, rouge et blanc
Ogoun	saint Antoine de Lisbonne	mardi	bleu foncé
Oshoumaré	Saint Barthélémi	mardi	jaune et vert
Shango	saint Jérôme	mercredi	rouge et blanc
Yansan	sainte Barbe	mercredi	rouge brun
Oshossi	saint Georges	jeudi	vert
Oshoun	Notre Dame de la Chandeleur	samedi	jaune
Yemanja	Immaculée Conception	samedi	transparent <sup>127</sup> .

<sup>123</sup> Geoffrey PARRINDER. *La religion en Afrique occidentale...*, 38.

<sup>124</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 20-21. M. M. GROOTELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 148.

<sup>125</sup> Raimundo Cintra rappelle que des 401 *Orisha* africains rapportés, les cultes afro-brésiliens n'ont retenu qu'à peine 12 ou 15. *Candomblé e Umbanda*, 38 et 40.

<sup>126</sup> Pierre VERGER. *Notes sur le culte...*, 11.

<sup>127</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 74-260. Les jumeaux *Ibeji*, (*Orisha* enfants - éré -, inférieurs) qui ne sont pas des *Orishas*, mais les ancêtres mythiques des jumeaux, jouissent d'une très grande popularité à Bahia et ont leurs correspondants dans les saints Côme et Damien (le 27 septembre). Ils sont l'occasion

Entre les *Orisha* et les humains, il existe encore deux êtres intermédiaires: *Ifa* et *Eshou*. Le premier apporte aux humains le message des *Orisha* (à travers l'interprétation des cauris)<sup>128</sup>. Quant à *Eshou*, il transmet aux *Orisha* les désirs des humains. Pour que celui-ci joue favorablement son rôle d'ambassadeur auprès des *Orisha* et ne perturbe pas la marche des événements, les *candomblés* lui font un sacrifice de propitiation (*padé d'Eshou*) au début de chaque culte. Pour cette même raison, le premier jour de la semaine lui est consacré<sup>129</sup>.

De tous les *Orisha*, c'est *Oshala*<sup>130</sup> ou *Obatala* qui occupe une position unique par son importance et sa dignité. C'est lui, tout en respectant son caractère androgyne<sup>131</sup>, qui est le premier-né d'*Olorum*. Il est le père de tous les *Orisha* et le grand-père des mortels. Il est aussi le plus vénéré et le plus grand de tous. Adoré sur les montagnes, "il a une prédilection pour la couleur blanche"<sup>132</sup> et reçoit les hommages que l'on devrait rendre à *Olorum*. L'eau de son autel, changée chaque jour doit être la plus pure, de l'eau lustrale<sup>133</sup>. C'est à lui que *Olorum* confia la création du monde. À Bahia, les fidèles de tous les *candomblés*, habillés de blanc, lui rendent hommage le vendredi, le jour de la semaine qui lui est consacré. Les uns vont à la

---

de fêtes très joyeuses où le mets favori des *Ibeji*, le *carourou*, est offert à la statue des deux saints et où les jeunes enfants y prennent une place primordiale. D'ailleurs chaque personne a un *éré*. Il surgit aussi après la manifestation d'un *Orisha* sur son initié (transe), comme un moment de transition pour l'état normal. Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 180-186. IDEM. *Le rêve, la transe et la folie*, 62-65. Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 58-64, 68-72 et 83.

<sup>128</sup> À Bahia, il s'est identifié à l'instrument («chapelet d'*Ifa*» fait de cauris) dont se servent les *babalawos* pour leur consultation aux *Orisha*.

<sup>129</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 113. Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 21-22 et 61-62.

<sup>130</sup> À Bahia, *Oshala* est connu sous deux noms: *Oshalufo(a)n*, le vieux, le papa, et *Oshagiyan*, le jeune. Pierre VERGER. *Orisha...*, 250-260. IDEM. *Notes sur le culte...*, 25, 440 et 462.

<sup>131</sup> Roger BASTIDE. *Images du nordeste...*, 105.

<sup>132</sup> Geoffrey PARRINDER. *La religion en Afrique occidentale...*, 47. D'après Manoel J. de F. Castelo Branco, la couleur blanche serait l'un des symboles de la résistance du Noir à l'esclavage, parce qu'elle rappelle la veste blanche de *coton écriu* que le Noir vêtait. Elle deviendrait "la mémoire de leur souffrance". "A Negação do Sujeto na Empresa Colonial.. (Por uma Antropologia Filosófica Latino-Americana). Fundamentos II: O Lugar do Negro na Dupla Condição do "nãõ": *REB* (mars 1988, n° 189) 57-77, 73.

<sup>133</sup> Raimundo CINTRA. *Candomblé e Umbanda*, 41.

messe de 9 heures du matin au sanctuaire du *Senhor do Bonfim*, d'autres dans n'importe quelle autre Église. Ils gardent leur vêtement blanc toute la journée. Ces dévots identifient *Oshala* avec le *Senhor do Bonfim* et l'appellent *Oshala Baba* (Saint Père), *Baba Oké* (Père de la Colline). Le sanctuaire du *Senhor do Bonfim* est désigné *Lancete de Vovô* (demeure d'*Oshala*) et la colline où se trouve le sanctuaire "Colline de *Baba Oké*"<sup>134</sup>. Ce rapprochement entre le *Senhor do Bonfim* et *Oshala*, "divinité de la création", prétend Pierre Verger, est dû "à l'immense respect et amour qu'ils inspirent l'un et l'autre"<sup>135</sup>. Il s'agirait de "l'énorme prestige dont [le *Senhor do Bonfim*] jouit à Bahia et [de] la fervente dévotion qu'il inspire à ses habitants de toutes conditions sociales"<sup>136</sup>, dit encore le même auteur. Roger Bastide rappelle d'autres rapports entre *Oshala* et le *Senhor do Bonfim*:

C'est le catholicisme qui explique, de l'avis même des membres des *candomblés* les plus traditionnels, la liaison de Oxalá et du vendredi. Oxalá étant le fils du grand dieu, Olorum, son équivalent catholique est Jésus Christ, et Jésus Christ est mort un vendredi. Les Africains de Porto-Alegre qui le fêtent au contraire le dimanche, m'ont pourtant donné une raison analogue: le dimanche est le jour de la messe. Dans les deux cas, la situation de Oxalá dans la semaine est déterminée par son équivalence avec le Christ. Donc, pour Bahia, le vendredi est le jour du culte du ciel<sup>137</sup>.

Bien qu'Oxalá soit une divinité du ciel, son culte est lié à celui de la fontaine claire, de l'eau lustrale. Cela explique aussi son syncrétisme avec Notre-Seigneur «do Bonfim». Je ne nie évidemment pas l'influence de la «petite hauteur», le fait que le sanctuaire soit situé sur une colline; je ne critique pas l'interprétation originale de Jacques Raimundo qui donne une définition étymologique de Oxalá selon laquelle, il dériverait de deux termes «yoruba»: «esho», sorcier, et «wahlà», souffrant, d'où l'assimilation avec le Christ crucifié du Bonfim. Mais je pense que ce mouvement d'adaptation a été aidé et encouragé par la fête du lavage<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> M. M. GROOTELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 120. Édison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 58.

<sup>135</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 26.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>137</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 87.

<sup>138</sup> Roger BASTIDE. *Images du nordeste...*, 107-108. IDEM. *Les religions africaines...*, 350. Édison Carneiro va tout droit à la ressemblance fondamentale entre *Oshala* et Jésus-Christ: "Oxalá, en tant que fils du Dieu suprême, s'est facilement identifié avec Jésus-Christ". *Candomblés da Bahia...*, 18.

### 3.3. *L'eau d'Oshala*

Bien que le lavage du temple du *Senhor do Bonfim* soit une pratique qui date du début de la dévotion, il n'est pas facile de déterminer la date précise du début de l'appropriation sacrée du geste par l'esclave noir<sup>139</sup>. Elle est attribuée aux Yorouba, particulièrement ceux de la *Nation Kétou*, et daterait du début du XIXe siècle. Ce sont eux qui y puisent une correspondance signifiante en rapprochant le lavage du sanctuaire du rite de *l'eau d'Oshala*.

Il faut néanmoins distinguer ici deux niveaux: celui du rite proprement africain qui rappelle une légende ancestrale et le niveau «syncretisé». D'origine légendaire, le premier - *l'eau d'Oshala* - est encore aujourd'hui accompli tous les ans dans les *candomblés* yorouba bahianais pendant trois semaines. Ils célèbrent la libération d'*Oshala* fait injustement captif par des hommes de Shango. Ce culte ouvre par un rite de purification (et peut-être de fécondité), un vendredi, le cycle agricole et les fêtes annuelles du *candomblé* (août /septembre)<sup>140</sup>. Rappelons la "légende africaine" qui est à l'origine de ce rite, dans une double version<sup>141</sup>:

Oxalufan, c'est-à-dire Oxalá le vieux, vivait dans le royaume de son fils Oxaguian, ou Oxalá le jeune; mais il y avait bien longtemps qu'il n'avait pas vu son autre fils, Xangô, et le cœur lui en faisait mal. Il ne voulait tout de même pas mourir sans l'avoir embrassé une dernière fois; il se décida donc à partir en voyage. Il consulta naturellement d'abord le *Babalaô*, pour savoir si son entreprise serait favorable; le *babalaô* lui conseilla de ne point partir. Il risquait la mort. Oxalufan revint à sa maison tout triste, mais le désir de revoir Xangô était trop fort,

Oshalufan avait décidé d'aller rendre visite à Shango, roi d'Oyo, son ami. Avant de partir il était allé consulter un *babaláwo* pour savoir si son voyage serait heureux. Le devin lui répondit qu'il allait au-devant d'un désastre et qu'il ne devait pas partir, mais Oshalufan avait un caractère obstiné. Il persista dans son projet et demanda quel sacrifice il pouvait faire pour fléchir le sort.

---

<sup>139</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 25.

<sup>140</sup> Edison CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, 80.

<sup>141</sup> Dans la première colonne, je reproduis la légende rapportée par Roger Bastide, dans: *Le Candomblé de Bahia...*, 78-79. Ce même auteur en présente une première version dans le livre (publié en portugais en 1945): *Images du Nordeste en noir et blanc*, 106. Dans la seconde colonne, je transcris la légende racontée et recueillie par Lydia Cabrera à Cuba et reproduite par Pierre Verger dans: *Orisha...*, 258. Cf. aussi une autre version de ce même auteur, dans: *Notes sur le culte des Orisha...*, 443.

il retourne une nouvelle fois chez le *Babalaô* pour lui demander s'il ne pourrait pas, avec un sacrifice, détourner le mauvais destin.

Le devin, devant son insistance, après lui avoir répété que son voyage comporterait bien des dangers, lui assura qu'il pourrait cependant éviter la mort, à la condition de ne jamais refuser de rendre un service et de ne jamais se plaindre.

Sur la route, il rencontre trois fois Exú qui lui demande successivement de l'aider à charger sur sa tête une barrique d'huile de palme, une charge de charbon, et une autre d'huile d'amandes; chaque fois Exú en laisse tomber le contenu sur le vieil Oxalufan. Mais ce dernier ne se plaint jamais, il se lave seulement, et continue à rendre les services demandés.

En pénétrant enfin dans le royaume de Xangô, il aperçoit le cheval de ce dernier qui avait échappé, il le rattrape pour le rendre à son propriétaire, mais les serviteurs chargés d'appréhender le coursier en fuite, pensent qu'Oxalufan est un voleur de chevaux; ils fondent sur lui, lui brisent bras et jambes à

Le devin lui confirma que son voyage allait être pénible, qu'il aurait à subir de nombreux désagréments et que s'il ne voulait pas perdre la vie, il ne devrait jamais refuser de rendre les services qui pourraient lui être demandés et ne jamais se plaindre des conséquences qui en résulteraient. Il devrait, de plus emporter avec lui trois pagnes de rechange et du savon.

Oshalufan se mit donc en route et, comme il était vieux, il allait lentement, appuyé sur sa canne d'étain. Il rencontra bientôt Éshou-proprétaire-d'huile de palme, assis au bord de la route, avec une barrique d'huile de palme posée à son côté. Après un échange de salutations, Éshou pria Oshalufan de l'aider à charger la barrique sur sa tête. Oshalufan accepta et au cours de l'opération, Éshou renversa malicieusement le contenu de la barrique sur Oshalufan et se mit à se moquer de lui. Celui-ci, suivant les indications du *babaláwo*, ne se plaignit pas. Il alla se baigner à la rivière voisine, mit un pagne neuf et laissa l'ancien en offrande. Il se remit péniblement en route et fut victime, deux fois encore de la même mésaventure avec «Éshou-proprétaire-de-charbon-de-bois» et «Éshou-proprétaire-d'huile-d'amande-de-palme». Oshalufan, sans perdre patience alla chaque fois se laver et changer de pagne.

Il arriva enfin à la frontière du royaume d'Oyo et y rencontra un cheval échappé qui appartenait à Shango. Au moment où Oshalufan voulut amadouer l'animal en lui tendant un épi de maïs, avec l'intention de le ramener à son maître, les serviteurs de Shango lancés à la poursuite de l'animal

coups de gourdin, et le jettent finalement dans une prison.

Il devait y rester sept ans. Cependant Xangô sur son trône sent une indéfinissable tristesse. Les femmes de son royaume restent stériles, les jardins ne produisent plus de récoltes... On consulte un *babalaô* qui révèle que tous ces malheurs viennent de ce qu'un innocent souffre injustement dans une prison. Xangô fait venir devant lui les prisonniers; il reconnaît son père. Il envoie alors ses esclaves chercher de l'eau vêtus de blanc, et sans parler en signe de tristesse, à la fontaine voisine pour laver Oxalufan. Puis il lui offre, à cause de ses bras et de ses jambes cassées, un aide, Aira, qui le ramène en le portant le plus souvent entre ses bras ou sur son dos dans le palais de Oxaguian. Ce dernier très préoccupé de l'absence de son père, manifeste sa joie en célébrant ce retour par un grand banquet.

arrivèrent en courant. Pensant que le vieil homme était le voleur du cheval, ils tombèrent sur lui à coups de gourdin et le jetèrent en prison.

Sept ans de malheur désolèrent le royaume de Shango; la sécheresse compromettait les récoltes, des épidémies décimaient les troupeaux, les femmes restaient stériles. Shango ayant consulté un *babaláwo* pour apprendre quelle était la cause de toute cette sécheresse, apprit qu'elle avait été provoquée par l'injuste emprisonnement d'un vieil homme. Après recherches et enquêtes, Oshalufan fut amené devant Shango. Celui-ci reconnut alors son ami; honteux et désespéré de ce qui était arrivé, Shango lui demanda pardon et donna l'ordre à tous ses sujets de se vêtir de blanc, de garder le silence en signe de repentir et de respect, et, d'aller ainsi chercher de l'eau par trois fois pour laver Oshalufan. Celui-ci retourna ensuite dans ses états en passant par Ejigbo voir son fils Oshaguian, qui heureux de la réapparition de son père organisa de grandes fêtes avec distributions de nourriture à toute la population.

Pierre Verger décrit, en détail, le rite de l'eau d'Oshala tel que les *candomblés* bahianais d'origine Kétou le célèbrent encore aujourd'hui, chaque année, pendant trois semaines. En voici les moments qui nous intéressent davantage:

Au début a lieu *Agua de Oşala* (eau de Oşala). Tous ceux des gens attachés au terreiro qui ont l'obligation d'être présents, viennent la veille dans l'après-midi du jeudi faire un *bori*<sup>142</sup> avec une noix de *kola* afin que leur tête soit en état de pureté. Le plus grand silence est observé à partir de cet instant jusqu'au lendemain matin. Personne ne peut parler, tous les assistants doivent être vêtus de blanc et avoir la tête enveloppée d'une toile blanche (couleur de l'*Orişá*) après le *bori*. Le vendredi bien avant l'aube, laalebasse contenant les *aşé*<sup>143</sup> de *Oşala*, protégée par un *ala* de toile blanche, est sortie de son *peji* et portée en procession trois fois autour de la salle principale et déposée dehors, dans une hutte de feuilles de palmiers, construite pour la circonstance et garnie de toile blanche [...]

Une longue file se forme, composée de tous ceux qui prennent part à la cérémonie. Les plus anciens sont en avant et partent vers la fontaine ou la source

<sup>142</sup> "Cérémonie qui consiste à «donner à manger à la tête» et qui comporte obligatoirement un sacrifice animal". Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 249.

<sup>143</sup> "Ce mot [...] est toujours employé, non pour désigner une force impersonnelle, mais certaines espèces d'incarnation de la force (herbes, soubassements du *candomblé*, etc)". Roger Bastide. *Le Candomblé...*, 248.

sacrée située à quelque distance du terreiro. En tête marche une vieille femme; *Iya kere*, la *mãe pequena*, celle qui remplace *Iyalafê*, elle avance lentement en agitant un petit *aja* (cloche) de métal blanc [...]

L'eau est ainsi cherchée trois fois; les deux premières fois l'eau est versée sur les *aşê* par la *mãe de santo*, *Iyalafê*; la troisième fois qui a lieu au moment du lever du soleil, les pots pleins [sic] d'eau sont rangés autour de *aşê* et des louanges sont chantés à l'*Orisha*; des trances de possessions se produisent parmi les *filhas de santo* de *Oshala*.

Les *Orişã* ainsi manifestés sont accueillis par les cris habituels: *Epa baba!* et *Eşê he!* et ils vont danser dans le *barracão* au son des tambours qui pour la circonstance sont ceints de *oja* (bandes d'étoffe) blancs. La cérémonie se termine dans le milieu de la matinée et symbolise le passage du mythe où les gens, vêtus de blanc, vont chercher l'eau pour laver *Oşalufon*.

Le dimanche d'après a lieu une fête sans grande importance car les *aşê* sont encore hors du *peji*.

Le dimanche suivant l'après-midi, une grande procession à [sic] lieu; les *aşê* sont ramenés dans le *peji*, symbolisant le retour de *Oşalufon* chez son fils [...]

Le retour de *Oşalufon* est célébré ensuite dans le *barracão* par des danses rituelles jusqu'à une heure avancée de la nuit.

Le dimanche suivant, pour terminer le cycle des cérémonies, le *pilaô* de *Oşala* est célébré; il symbolise les distributions de nourritures faites par *Oşagiyan* après le retour de son père.

Une procession a lieu à nouveau, mais elle parcourt le chemin contraire de celui de la semaine précédente, ce ne sont pas les *aşê* qui sont ainsi transportés, mais les nourritures offertes par *Oşagiyan*, placées dans de grands plats et amenées ainsi au centre du *barracão* devant plusieurs *iyawo* de *Oşala* en état de transe parmi lesquels figurent *Oşalufon* et *Oşagiyan*. La distribution des nourritures à l'assistance est précédée par une cérémonie dont le sens ne m'est pas connu.

Des baguettes de *atori* sont remises aux *Oşala* manifestés, les gens attachés au *terreiro* et certains visiteurs de marque reçoivent également des ces baguettes d'*atori* et sont invités à tourner trois fois autour du *barracão* et à passer courbés devant les *Oşala* qui les frappent au passage d'un léger coup de leur baguette; de leur côté ceux qui ont été frappés par les *Orişã* donnent au passage des coups de baguette aux gens de l'assistance qui forment la haie autour de la ronde<sup>144</sup>.

Roger Bastide interprète ce rite et y décèle un moment de communion totale entre Dieu, l'homme et la nature. Cette communion est symbolisée par l'eau lustrale qui purifie (et peut-être féconde) les *ashe* de *Oshala*, toutes les pierres et les objets rituels, et enlève les péchés des fidèles. Une fois accompli le rite de la purification (et de la fécondité), un nouvel an (religieux et agricole) et une nouvelle vie peuvent alors commencer:

«L'eau d'Oxalá» nous apparaît ainsi avec son triple caractère, de fête agraire, d'ouverture du temps sacré, et enfin de purification de la communauté: c'est que le temps sacré est en effet en même temps celui du rythme de la végétation et celui du rythme social. La nature, la surnature et le social ne font qu'une seule

<sup>144</sup> Pierre VERGER. *Notes sur le culte...*, 443-445.



et même réalité<sup>145</sup>.

L'autre niveau, celui qui est appelé «synchrétisé», s'accomplit tous les ans, à l'occasion de la fête du *Senhor do Bonfim*, dans l'Église du Bonfim, en janvier, le jeudi avant la fête annuelle. Les «mères et filles de saint» des *candomblés* de Bahia, vêtues de blanc, s'y rendent en cortège par centaines, entourées d'une foule immense de dévots et de curieux qui remplissent la place du Bonfim. Ces femmes portent sur la tête des poteries contenant de l'eau lustrale, qu'elles sont allées chercher à la fontaine sacrée d'*Oshala* tout près de la Basilique de Notre-Dame-de-la-Conception-de-la-plage, située à quelques kilomètres de la basilique du Bonfim. Elles apportent aussi des fleurs pour décorer l'autel du sanctuaire. Sur le parcours, elles montent vers le sanctuaire, en chantant en langue africaine et marchant dans une attitude mystique de dévotion, et inspirée d'une profonde piété. Dans le même esprit, elles lavent, en chantant en langue africaine, les marches de l'entrée du sanctuaire. Puis elles repartent chez elles. Hier, l'esclave, aujourd'hui, l'Afro-brésilien, refont, chaque année, le même geste sacré, malgré l'attitude hostile de l'Église officielle. Qu'est-ce qui les pousse à le faire? Qu'est-ce qui pousse l'Église hiérarchique à se méfier d'eux en leur barrant l'accès au temple? Peut-on faire un jugement juste du rite du lavage sans prendre en compte le rite originel dont il s'inspire? Est-ce légitime d'isoler ce rite de sa totalité sociale et d'en faire une entité autonome?

---

<sup>145</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 80.

## CHAPITRE VII

### **LE RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM: SYNCRÉTISME «CLASSIQUE» OU SYNCRÉTISME COMME "PROCESSUS EN DEVENIR"?**

Ce que nous avons reçu, d'autres aussi le possèdent, mais souvent de façon réellement diverse que nous avons peine à le reconnaître. Je crois non seulement que bien des choses se simplifient, mais surtout que nous respectons la réalité, l'identité des peuples au milieu desquels nous vivons et qui nous accueillent, le jour où la parole de l'autre, sa vie, sa foi nous conduisent à admettre que nous ne sommes pas les seuls détenteurs de la vérité, et que notre vérité n'est pas l'unique<sup>1</sup>.

Situé dans sa globalité socio-anthropologique, historique et religieuse, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* soulève, en ce qui nous concerne, cette question fondamentale: quelle est sa nature théologico-pastorale? S'agit-il simplement d'un cas de syncrétisme «classique» ou s'agit-il d'un syncrétisme qu'il faudrait plutôt définir comme "processus en devenir"? S'agit-il d'un mélange confus et d'une expression religieuse hybride ou bien plutôt d'une floraison de l'inculturation de l'Évangile? Est-il possible de considérer positivement ce rite du lavage à la lumière de la foi? J'essayerai de répondre à ces questions à deux niveaux.

Je tenterai, à un premier niveau, de rendre compte des coordonnées socio-anthropologiques du phénomène en cause, de sa complexité qui ne permet plus de le réduire à une simple fusion ou à un amalgame. Cette complexité nous amène plutôt à le considérer comme une réalité subtile et une synthèse originale toujours en train de se faire et où les influences réciproques des différents apports culturels, sociaux et religieux ne cessent de s'interpénétrer. À un second niveau, je chercherai à mettre en

---

<sup>1</sup> François DE L'ESPINAY. "La religion des Orixas...", 18.

évidence les coordonnées théologiques qui sous-tendent le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, soit dans ses rapports avec le catholicisme du peuple, soit dans ses rapports avec une certaine théologie qui est à la source de l'attitude d'incompréhension de l'Église officielle à l'égard d'un tel rite. Le commentaire suivant de Roger Bastide sur la réalité sociale brésilienne pourrait nous guider dans cette double analyse:

Le sociologue qui étudie le Brésil ne sait plus quel système de concepts utiliser. Toutes les notions qu'il a apprises dans les pays européens ou nord-américains ne valent plus [...] Les mêmes mots [...] n'ont pas la même signification, ne recouvrent pas les mêmes réalités concrètes. Il faudrait, au lieu de concepts rigides, découvrir des notions en quelque sorte liquides, capables de décrire des phénomènes de fusion, d'ébullition, d'interpénétration, qui se mouleraient sur une réalité vivante, en perpétuelle transformation. Le sociologue qui veut comprendre le Brésil doit se muer souvent en poète<sup>2</sup>.

R. Bastide invite le sociologue à exorciser l'ethnocentrisme et à entrer pleinement dans le monde de *l'autre*, à le penser et à le voir du dedans, comme un *sujet* qui a une vie, qui appartient à une civilisation et qui possède une «cosmvision» propre, autonome, structurée, et non du dehors, comme un *objet* réifié, sans âme ni sentiments. Une telle *conversion* amènera l'homme de science à dédogmatiser ses résultats, à admettre que ses conclusions objectives ou scientifiques ne s'opposent pas aux conclusions symboliques de *l'autre* ni n'invalident celles-ci. Analogiquement, elle fera découvrir au théologien que la vérité «rationalisée» ou occidentalisée sur Dieu n'ébranle point la vérité mystique, mythique ou légendaire de *l'autre* sur le même Dieu, nommé autrement, et qu'aucune théologie ne peut prétendre être supérieure à une autre sous aucun prétexte. Au contraire, les deux expressions culturelles de la vérité, aux touches polychromes, ne font que restituer à la réalité de Dieu sa plénitude qui surpasse toute limite humaine. Ne sont-ce pas là deux flancs différents d'une même montagne, aussi susceptibles l'un que l'autre d'atteindre le même sommet, de rejoindre le même Dieu?

---

<sup>2</sup> Roger BASTIDE. *Brésil, terre des contrastes*, 15-16.

## 1. Coordonnées socio-anthropologiques du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

Le rite du lavage considéré ici est celui qui, malgré les contretemps de l'histoire, a traversé les décennies jusqu'à nos jours et se pratique encore devant le portique de la Basilique du *Senhor do Bonfim*. Même considéré comme dédoublement du rite de l'eau d'Oshala, il ne saurait être détaché de l'ensemble de la «cosmovision» où il s'inscrit. Il est et reste toujours le fragment d'une totalité qui lui donne son sens et le dépasse. Autrement, il deviendrait une *superstition*, une pièce isolée d'un rituel<sup>3</sup>. Il perdrait son mysticisme et se transformerait soit en une attraction folklorique dans une ville toujours avide de touristes, soit en une entrave à la bonne marche des festivités annuelles en l'honneur du *Senhor do Bonfim*, en interrompant la neuvaine, soit encore en une affaire de police, soit, enfin, en un casse-tête théologico-pastoral. C'est donc dans le cadre de sa globalité propre qu'il acquiert toute sa signification, parce que c'est là qu'il s'enracine, qu'il se transforme et que ses agents le réinterprètent. Il a beau avoir l'apparence d'un phénomène religieux autonome, il n'en doit pas moins son interprétation à la totalité de facteurs internes et extérieurs qui s'y rencontrent.

### 1.1. La résistance-accommodation d'une "minorité bi-culturelle"

Quiconque considère aujourd'hui le rite du lavage y remarque d'emblée trois éléments essentiels. D'abord, les agents du rite sont des femmes - les «mères» et «filles de saint» - aussi bien noires et métisses que blanches. Ce geste qui avait eu, au début du XIXe siècle, sa première traduction africaine faite par les Yorouba, se voit ainsi ouvert à d'autres branches ethniques tout en conservant ses racines culturelles africaines. Il ne fait d'ailleurs qu'accompagner le mouvement général du *candomblé* lui-même qui est ouvert à tous ceux et celles sur qui les *Orisha* descendent. En second lieu, toutes ces «mères» et «filles de saint» accomplissent le rite dans un véritable esprit de foi. Baptisées dans l'Église catholique, elles visitent souvent le sanctuaire du *Senhor do Bonfim* et d'autres églises, participent à la messe, reçoivent l'eucharistie,

---

<sup>3</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 229, note 17.

rendent leurs hommages et aux *Orisha* et aux Saints et se présentent publiquement, avec conviction, comme catholiques. Enfin, le rite du lavage - dont l'eau lustrale est l'âme - se greffe sur un geste pratiqué par les Portugais qui, à leur tour, l'ont emprunté à une tradition religieuse de purification qui a ses origines dans le patrimoine religieux universel, et l'«ont syncrétisé».

### "Une minorité «bi-culturelle»..."

Les «mères» et les «filles de saint», y compris les dévots qui les accompagnent, appartiennent donc à deux structures socio-culturelles et religieuses différentes et y participent activement. D'une part, elles sont membres de la communauté noire, de leur *Nation*, de leur *candomblé*, et se considèrent comme rattachées à l'Afrique mère, terre de leurs ancêtres. En même temps, elles font partie intégrante de la société brésilienne. D'autre part, elles participent, sans y voir une contradiction quelconque, à la fois au *candomblé* et au catholicisme<sup>4</sup>. Elles font partie d'un ensemble beaucoup plus vaste de gens qui vivent consciemment cette double appartenance. Roger Bastide les appelle "une minorité «bi-culturelle»":

Dans une société plurale à relations asymétriques, comme celle où vivent des descendants d'africains, la minorité de couleur observe simultanément deux normes de comportements, l'une venant de la culture dominante, l'autre de la sous-culture du segment minoritaire; on ne peut donc parler d'une culture «africaine», ni même «nègre», mais d'une minorité «bi-culturelle»<sup>5</sup>.

En caractérisant l'identité nationale brésilienne, l'anthropologue Juana Elbein dos Santos me semble définir ce «bi-culturalisme». Il constitue, en effet,

une structure à l'intérieur d'une autre, sans que celles-ci soient intégrées l'une dans l'autre ou isolées l'une de l'autre, pour être plutôt différenciées l'une par rapport à l'autre. Elles résultent d'une singulière expérience historique, à la fois contradictoire et complexe<sup>6</sup>.

Ce «bi-culturalisme» conduit au portique de l'histoire du syncrétisme afro-brésilien qui,

<sup>4</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 348, 378 sq. et 519. IDEM. *Le Candomblé...*, 235-237.

<sup>5</sup> Roger BASTIDE. "État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines", 23. Juana Elbein DOS SANTOS. "Résistance et cohésion de groupe. Perception idéologique de la religion négro-africaine au Brésil": *ASSR* (janvier-mars 1979, n° 47) 123-134, 124.

<sup>6</sup> Juana Elbein DOS SANTOS. "A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema Nagô no Brasil, Negritude versus Sincretismo": *Revista de Cultura Vozes* (septembre 1977, n° 71) 543-554, 544.

évidemment, dépasse le cadre restreint du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. En effet, l'histoire des esclaves commence par être une immersion dans le catholicisme populaire du colon. Ne fût-ce qu'inconsciemment, celui-ci fait croire aux esclaves la supériorité de sa culture, de sa religion et de l'efficacité de sa «magie». Ils y croiront à leur manière.

[Le Noir] ira greffer la tradition catholique, mais la tradition catholique repensée, réinterprétée en termes de magie, dans sa propre tradition à lui; il fortifiera la seconde en l'enrichissant de procédés empruntés à la première, mêlant les rites chrétiens à ses propres rites afin de leur donner ainsi plus de force efficace<sup>7</sup>.

Ailleurs, dans un langage psychologique plus expressif, Roger Bastide affirme le caractère insaisissable de ce processus syncrétique:

Le syncrétisme, dans le domaine des croyances, est donc le reflet des structures d'hommes «marginiaux», c'est-à-dire en voie d'assimilation, exprimant l'alchimie mystérieuse des transformations psychiques, réinterprétation des valeurs catholiques en valeurs païennes ou des valeurs païennes en valeurs chrétiennes<sup>8</sup>.

**... dont le rite du lavage est un exemple typique...**

L'évolution historique du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* reflète, dans son microcosme, les différentes phases traversées par les religions africaines au Brésil. Les «mères» et les «filles de saint» d'aujourd'hui ont, derrière elles, une tradition africaine, chrétienne et indienne faite d'interpénétrations culturelles violentes. Quand, au XIX<sup>e</sup> siècle, les autorités ecclésiastiques et les pouvoirs civils en viennent à interpréter le rite du lavage comme un prolongement du fétichisme animiste et païen d'Afrique, comme un vestige de barbarie, alors ils entrent en lutte contre lui<sup>9</sup>. C'est que, si le folklore du Noir est accepté et jugé amusant, voire excitant, sa religion, dès que perçue comme telle, est immédiatement condamnée et persécutée<sup>10</sup>. Ce que ces mêmes autorités n'avaient pas saisi c'est que, bien auparavant, les esclaves, en faisant semblant

<sup>7</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 388.

<sup>8</sup> Roger BASTIDE. *Le prochain et le lointain...*, 238.

<sup>9</sup> Remarquons qu'il était interdit aux esclaves noirs de se réunir pour des célébrations religieuses africaines, considérées comme des pratiques illégales. De ce point de vue, lors de la visite inquisitoriale au diocèse de Bahia, en 1618, il y a des dénonciations contre l'existence de plusieurs cultes africains. Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 534.

<sup>10</sup> Roger BASTIDE. "Les cultes afro-américains", 1035.

d'accueillir une foi qui leur était imposée du dehors et d'en haut, dissimulaient la célébration de leurs cultes sous un masque chrétien, dans un espace et un temps chrétiens. Ils créaient des "niches"<sup>11</sup>, comme unique stratagème possible permettant d'échapper à la démonisation et à la condamnation formelle de leur culte<sup>12</sup>. Ils trompaient la vigilance des autorités, en s'adaptant au seul cadre morphologique dont ils disposaient: le temps et l'espace chrétiens. "«Déculturé», [le Noir] a gardé son merveilleux pouvoir de création de nouveaux systèmes symboliques pour s'exprimer dans une authenticité menacée"<sup>13</sup>.

### ... de la résistance-accommodation

Les origines du dédoublement du lavage du *Senhor do Bonfim* résultent donc de la structure esclavagiste et totalitaire qui règne dans la colonie<sup>14</sup>. Sans faire un amalgame ou une fusion entre les deux rites - l'eau d'Oshala et le lavage du sanctuaire - les «mères» et les «filles de saint» y trouvent, selon leur logique, des rapprochements symboliques<sup>15</sup> sans les identifier, en ce sens que "l'un et l'autre sont vrais dans leurs mondes respectifs"<sup>16</sup>.

Par conséquent, le lavage, comme d'ailleurs bien d'autres manifestations dévotionnelles assumées par les Noirs, commence par se présenter comme un subterfuge culturel, comme "un moyen de détourner l'attention des Blancs et

<sup>11</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 79.

<sup>12</sup> Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 291-294.

<sup>13</sup> Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 6.

<sup>14</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 379.

<sup>15</sup> Ces rapprochements symboliques qui respectent la cohérence du système sont cependant arbitraires dans leur contenu et varient d'un continent à l'autre, d'une époque à l'autre ou d'une région du même pays à l'autre. C'est ce que montrent les différentes adaptations des religions africaines dans le continent latino-américain et même à l'intérieur du Brésil. Ils se servent de tous les éléments qu'ils peuvent mettre en équation: les lithographies, la fonction thérapeutique d'un saint, la légende dorée, la légende populaire, les récits bibliques, le sentiment de supériorité des Blancs, la magie, la superstition, etc. Roger BASTIDE. *Les Amériques noires...*, 162-163. IDEM. *Les religions africaines...*, 374 et 444. Pierre VERGER. "Yorouba", 545.

<sup>16</sup> Roger BASTIDE. *Images du Nordeste mystique...*, 239.

d'échapper à leur contrôle"<sup>17</sup>, comme un "bouclier"<sup>18</sup> qui protège l'*éthos* et la "mémoire collective"<sup>19</sup> des esclaves. Voici la première réponse découverte par le Noir devant les dilemmes fondamentaux que la société esclavagiste et la religion des Blancs lui posent: le maintien de sa culture par la résistance ou l'acceptation attractive du modèle ibérique par la déculturation et le «blanchissement»; l'isolement géographique et culturel du pays de ses ancêtres et de ses dieux ou l'accueil forcé d'une autre culture et d'une autre religion à caractère paradoxalement à la fois intégrateur et ségrégationniste; être africain tout court et «chose» par la valeur commerciale ou être «enfant de Dieu» par le baptême; préférer la solidarité africaine ou subir l'ostracisme du Blanc; enfin, choisir entre l'être ou le non-être ou l'être pour l'autre, bref, choisir la vie ou la mort. La réponse dialectique de résistance-accommodation<sup>20</sup> donnée par l'Africain à ces dilemmes est à l'origine d'une première grande transformation sociale dans l'adaptation et l'effort de survie visés:

la culture africaine cesse d'être la culture communautaire d'une société globale, pour devenir la culture exclusive d'une classe sociale - d'un unique groupe de la société brésilienne, celle d'un groupe exploité économiquement, subordonné socialement<sup>21</sup>.

Mais au fur et à mesure que les structures sociales se modifient et que les générations africaines s'enracinent en Amérique latine, le Noir accompagne les transformations en cours selon un processus dialectique "d'élaboration génétique"<sup>22</sup> en y trouvant des réponses dynamiques et créatives aux nouvelles conjonctures socio-historiques. Le syncrétisme ne cesse d'élaborer, d'une façon sélective, son système de

<sup>17</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 395.

<sup>18</sup> Pierre VERGER. "Yorouba...", 545.

<sup>19</sup> La *mémoire collective* est entendue ici dans le sens où la définit Roger Bastide: "Un ensemble d'images mentales liées d'une part à des mécanismes moteurs, les rites, bien que les dépassant, et d'autre part à des structures morphologiques et sociales - ce qui fait que les images sont rappelées chaque fois que la communauté africaine rassemblée retrouve sa structure et reprend, en liaison avec les intercommunications des rôles, les mécanismes moteurs ancestraux. Lieu, société, gestes et mémoire ne font qu'un". *Les Religions africaines...*, 346. Voir aussi pages 340, 349 et 529.

<sup>20</sup> Juana Elbein DOS SANTOS. "Résistance et cohésion de groupe... 125. Roger BASTIDE. *Les Religions africaines...*, 134.

<sup>21</sup> Roger BASTIDE. *Les Religions africaines...*, 92.

<sup>22</sup> Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 40.



résistance, d'adaptation, de réinterprétation, d'analogies, d'oublis, d'additions, de fragmentations, de refus et d'accumulations<sup>23</sup>. Si bien qu'il crée "tout un ensemble complexe de sentiments, de tendances ou d'attitudes mentales qui vont former comme un halo autour du foyer central"<sup>24</sup>. Il forme, en profitant de tous les éléments qu'il rassemble dans sa gestation historique, un réseau de relations original, inventif, inédit bien qu'il faille y distinguer des niveaux de profondeur.

Parce que le syncrétisme est, suivant Raimundo Nina Rodrigues, "un processus en devenir"<sup>25</sup>, il se présente comme une réalité souple et plurivoque qui ne se laisse figer ni par le temps ni par l'espace ni par les conditions sociales.

Le terme de syncrétisme a peut-être le tort de cacher, en les dissimulant sous l'identité d'un même terme, toute une série de phénomènes ou de processus extrêmement différents. Sans doute, il s'agit toujours d'un mélange entre plusieurs civilisations qui, au lieu de s'affronter, se marient<sup>26</sup>.

La résistance-accommodation de la tradition yorouba n'échappe pas à la règle. Elle se manifeste non seulement, à partir de la «variante homogène», pour utiliser l'expression de Juana Elbein dos Santos<sup>27</sup>, en se mariant à des traditions africaines autres que la sienne en même temps qu'elle les enrichit de structures qu'elles ne possédaient pas, mais encore elle effectue un autre mouvement, à partir de la «variante hétérogène», cette fois, en accueillant des fragments culturels des Blancs, des Indiens et des Métis, en s'adaptant à eux et en les influençant à son tour. Le rite du lavage, comme microcosme de la société afro-brésilienne, témoigne de cette pluralité réelle et ouverte qu'est devenue le *candomblé*. Par exemple, la compréhension théologique large qu'il fait de la descente des *Orisha* sur les «appelés», quelle que soit l'origine ethnique de ces derniers, explique pourquoi, dans le rite du lavage d'aujourd'hui, il y a cette polychromie pigmentaire de ses agents et une richesse

---

<sup>23</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 386.

<sup>24</sup> Roger BASTIDE. *Le prochain et le lointain...*, 238.

<sup>25</sup> Cité d'après Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 362.

<sup>26</sup> Roger BASTIDE. *Le prochain et le lointain*, 237.

<sup>27</sup> "Résistance et cohésion de groupe...", 127-128.

spirituelle oecuménique, faite de toutes ces interpénétrations culturelles et religieuses et cela sans amalgame ou confusion.

## 1.2. Syncrétisation du lavage du *Senhor do Bonfim*

Ce que les Nago s'approprient par syncrétisme ne concerne que le simple nettoyage du temple en préparation de la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*. Ce geste de nettoyage réactive cependant la mémoire collective des Nago et leur rappelle le rite de l'eau d'*Oshala*. Tous les ingrédients qui favorisent le rapprochement syncrétique entre le geste du Blanc et le leur sont présents.

Primo, les rapprochements analogiques extérieurs sont les plus évidents: la colline, la pierre du plancher et des marches, le transport de l'eau en groupe à partir de la fontaine, le lavage, le *Senhor do Bonfim* lui-même. Que faut-il de plus frappant pour rappeler le rite de l'eau d'*Oshala* et le rapprocher, par ces ressemblances extérieures, du lavage du *Senhor do Bonfim*?

Secundo, un autre rapprochement plus profond, structurel<sup>28</sup>, consolide la correspondance entre les deux gestes. Le *Senhor do Bonfim* et *Oshala* sont, tous deux, des *Orisha*, c'est-à-dire des intermédiaires puissants auprès du Dieu suprême; ils sont tous deux de grands dispensateurs de biens et des amis des humains, si bien que les Nago voient dans le *Senhor do Bonfim* leur *Oshala* et l'appellent *Baba Oshala*.

Tertio, les Nago réinterprètent la danse sacrée du Portugais à l'intérieur du sanctuaire du *Senhor do Bonfim* lors de la fête de S. Gonçalo de Amarante<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 365.

<sup>29</sup> Sur cette dévotion, Gilberto Freyre écrit: "Son culte est lié aux pratiques les plus libres et les plus dévergondées. Aux polissonneries et obscénités [...] Autrefois on dansait, le jour de sa fête, à l'intérieur des églises et cette coutume s'est continuée au Brésil. On dansa et on se courtisa dans les églises coloniales du Brésil. On y représenta des comédies amoureuses". *Maîtres et esclaves...*, 242. Sur le rôle de la danse dans la vie du peuple, voir Riolando AZZI. *A Crisandade colonial: mito e ideologia*, 65-68.

Introduite en 1804<sup>30</sup> et faisant partie du groupe de dévotions entretenues par la confrérie du *Senhor do Bonfim*, cette fête est célébrée dans la semaine qui suit celle du *Senhor do Bonfim*. Ses dévotes (en général des jeunes filles qui cherchent un mari ou des épouses qui demandent une maternité), y compris les «mères» et les «filles de saint», dansent, habillées de blanc, autour de l'autel du saint en lui tournant le dos, pour le remercier des grâces obtenues ou lui demander un époux ou un enfant. Cette danse passe, par la suite, à la dévotion au *Senhor do Bonfim* et se syncrétise dans la danse des *Orisha*<sup>31</sup>. En outre, les «mères» et les «filles de saint» empruntent les robes blanches (la couleur d'*Oshala*) que les dévotes de S. Gonçalo portent et les introduisent dans leurs rites.

Quarto, dans leur effort d'adaptation, les Nago renoncent au vendredi - le jour d'*Oshala* - et s'en tiennent au jeudi, jour traditionnel du lavage. De même, ils s'accommodent du mois de janvier au lieu du début de l'année (agricole) du *candomblé* (août/septembre), et du sanctuaire catholique au lieu du *terreiro* du *candomblé*.

Quinto, les Nago, en dédoublant le rite de l'eau d'*Oshala*, l'incorporent dans le temps (calendrier) et l'espace (temple) chrétiens. Par là, ils font montre, en même temps, de leur résistance à l'oppression et à la marginalisation sociale et religieuse qu'ils subissent. C'est comme si, en accomplissant leur rite dans le lavage du *Senhor do Bonfim*, ils voulaient témoigner de la puissance de leur Dieu, de leur croyance et de leur pouvoir politico-religieux. Les Noirs se trouveraient, à un moment donné, maîtres dans un espace et un temps sacrés du Blanc. C'est ce que le sociologue brésilien Clóvis Moura appelle la fonction sociale de contestation de la religion: "[Le Noir] profite d'une date catholique pour fêter *Oshala* et pour montrer, en dehors du *terreiro*, sa

<sup>30</sup> J. E. Freire De Carvalho FILHO. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim*, 39-43, 152-156 et 161-164.

<sup>31</sup> M. H. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 38, 72 et 132. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro*, 126. Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 380.

force, le pouvoir et l'influence qu'il a dans l'ensemble de la société bahianaise"<sup>32</sup>.

D'après le même auteur, c'est dans cette contestation que se trouve le fondement de la rupture entre les pouvoirs (dominateur et dominé) et, partant, de la répression de la part des autorités civiles et religieuses à l'égard du lavage:

Une grande partie de la polémique que les autorités ecclésiastiques bahianaises créèrent en interdisant le lavage, découle du fait que les Noirs étaient en train de transformer la fête catholique en un rituel païen. Elles savaient très bien que ce rôle social important représenté par la fête établissait un conflit de pouvoir entre le catholicisme officiel et le monde religieux des Afro-brésiliens. Le lavage du Bonfim fut donc interdit [...] pour que la religion qui compose l'appareil de la domination idéologique de la structure ne fût pas ébréchée. La répression qui accompagne toute tentative faite par le Noir de continuer à violer cet espace sacré prouve comment, chaque fois que les groupes spécifiques noirs dépassent la frontière établie par les secteurs *blancs* dominants, donne naissance à un conflit<sup>33</sup>.

Sexto, avec l'évolution du temps, le lavage réinterprété par les Nago n'est plus exclusivement nago. Ce sont eux qui l'ont mué en un geste sacré. Mais l'histoire a déjà montré qu'au fond, il n'ont été que de grands rassembleurs d'Africains en terre d'esclavage. Ils ne monopolisent donc pas le rite, d'autant plus que des Métis et des Blancs y participent. Mais ce sont eux qui l'ont inspiré et lui ont donné une signification religieuse. Ce sont eux qui l'ont promu comme tel, mais sans exclusivité.

---

<sup>32</sup> Texte portugais: "Aproveitando-se de uma data católica, os grupos religiosos negros usavam o dia consagrado ao santo para festejarem Oxalá que, desta forma, ia mostrar, fora dos terreiros, a sua força, o poder e a influência que exercia no conjunto da sociedade baiana". CLÓVIS MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro*, 125.

<sup>33</sup> Texte portugais: "Grande parte da polêmica que as autoridades eclesiásticas baianas criaram, objetivando impedir a lavagem, era que os negros estavam transformando a festa católica em um ritual pagão. É que elas sentiam muito bem esse papel social relevante que a festa representava e o conflito de liderança que se estabelecia, nesse dia, abertamente, perante toda a sociedade, entre o catolicismo oficial e o grande mundo religioso dos afro-brasileiros. A lavagem do Bonfim, por isto teve de ser proibida [...] para que a religião que compõe o aparelho de dominação ideológica da estrutura não fosse arranhada. A repressão que se seguiu às tentativas dos negros em continuar violando aquele recinto sagrado bem demonstra como, todas as vezes que os grupos específicos transpõem a barreira estabelecida pelos setores brancos dominantes, há um momento de ruptura e o conflito se estabelece". *Ibidem*.

### 1.3. Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*: culte nago ou dévotion chrétienne?

Du point de vue socio-anthropologique, le rite du lavage pratiqué par les «mères» et les «filles de saint» soulève le problème de fond de tout syncrétisme: s'agit-il vraiment d'une dévotion chrétienne ou plutôt d'un culte nago? Ou encore d'un système hybride où les deux fusionnent et perdent leur identité respective au profit d'un amalgame nouveau? S'agit-il d'un mariage où les différences de chaque partenaire sont respectées et sauvegardées dans l'unité qu'ils constituent? En d'autres termes, la question est de savoir pourquoi le masque initial du lavage conserve un sens au fil du temps et traduit une identité culturelle et religieuse, alors que d'autres gestes ont disparu. Quelles fonctions lui sont attribuées?

#### Du point de vue du Noir

La question peut être considérée de deux points de vue. D'une part, si l'on part d'en bas, du Noir, ce problème n'existe point. Il ne se pose pas à ce niveau, c'est-à-dire à celui des agents qui le pratiquent. Il n'apparaît qu'au regard de l'observateur étranger qui prétend analyser les gestes des dévots en utilisant sa propre logique. C'est l'observateur qui constate que les intérêts et intentions de ces agents ne constituent pas un bloc monolithique, comme on peut d'ailleurs le vérifier dans tout groupe humain, dans toute dévotion populaire, y compris dans le catholicisme<sup>34</sup>. L'enquête menée par Roger Bastide sur les relations entre les *Orisha* et les Saints pourrait être considérée comme paradigmatique et être élargie à des phénomènes analogues, tels que le lavage. En effet, dans les réponses qu'il a obtenues, Roger Bastide distingue trois types d'intérêt chez les dévots des religions afro-brésiliennes: pour la majorité, de bons catholiques et de bons Africains, au sens large du terme, l'*Orisha* et le Saint sont la même personne, pour d'autres, plus traditionnels, plus africains, il n'y a pas d'identification entre le Saint et l'*Orisha*. Le Saint continue d'être un masque, une «niche», malgré le cadre de liberté religieuse dans lequel vit, aujourd'hui, la société brésilienne. Une troisième position présente, dit R. Bastide, un raisonnement curieux:

---

<sup>34</sup> H. M. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 75 sq. et 85 sq.

Autrefois, les *Orixá* étaient seuls à exister. Mais les *Orixá* meurent comme les hommes, et leur esprit se réincarne après la mort; au cours de ces réincarnations successives, ils entrèrent dans le corps d'Européens; cependant, comme c'était toujours l'Esprit du même *Orixá* tout puissant, malgré la différence des corps et de la couleur de la peau, le peuple sentait bien que ces gens étaient des dieux et ils les canonisèrent; ce sont les Saints. C'est pourquoi nous disons que l'esprit de l'*Orixá* et l'esprit du saint sont un seul et même esprit ou que le nom du saint est la traduction portugaise du nom africain de l'*Orixá*<sup>35</sup>.

Au fond, cette triple conclusion se réduit à deux, si l'on tient compte que la différence entre la première et la troisième conclusions réside dans le fait que la première a le caractère d'un vécu spontané, alors que la troisième rationalise l'identité entre l'*Orisha* et le Saint. Les nuances que l'on pourrait déceler découleraient de la façon d'expliquer "la traduction portugaise du nom africain de l'*Orixá*". S'agirait-il de "réincarnations successives" pour les deux? S'agirait-il, dans le premier cas, d'une conséquence de la perception que les gens ont du rôle de l'intermédiaire? Quoi qu'il en soit, ce qui prévaut dans les deux cas, c'est que "l'esprit de l'*Orixá* et l'esprit du saint sont un seul et même esprit". La deuxième conclusion ne soulève pas de problème parce que, là, le refus d'identification entre l'*Orisha* et le Saint est affirmé avec force. Si l'hypothèse du syncrétisme se pose, c'est donc au niveau de la première et de la troisième réponses. Les «mères» et les «filles de saint» qui font le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et les dévots qui les accompagnent dans leur geste s'insèrent dans ce tryptique typologique.

#### Du point de vue des experts

D'autre part, si l'on part de la réflexion élaborée par les anthropologues et les sociologues qui ont étudié de près le cas de la religion afro-brésilienne, ils s'accordent tous pour reconnaître l'existence d'expressions religieuses noires syncrétisées dont fait partie le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, mais ils nuancent leurs jugements de valeur. Roger Bastide, attentif à l'évolution génétique du syncrétisme, à sa nature souple et à sa compréhension globale, puisqu'il reconnaît qu'"il existe, en effet, presque

---

<sup>35</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 235-236. IDEM. *Les religions africaines...*, 362, 378-379.

autant de formes de syncrétismes qu'il y a de strates dans le social<sup>36</sup>, a une position nuancée sur le sujet:

[Le syncrétisme] n'est d'abord qu'un «masque» qui permet de faire croire à la race naïve des Maîtres que l'on célèbre les «mystères chrétiens» à la manière des nègres [...] Avec la disparition des Noirs «sauvages» et leur remplacement progressif par les «créoles», le syncrétisme a été le fruit d'une double éducation qui faisait d'un même homme à la fois un chrétien et un Africain; le syncrétisme alors se justifie par l'isomorphisme des deux religions dont on participe: un seul Dieu, tout un corps d'intermédiaires entre lui et les hommes, ce qui fait que le nom du saint n'est que la désignation blanche de la même entité que les Noirs adorent sous son nom africain. Ainsi, il n'y a pas deux religions, mais une seule, avec tout un système de correspondances et de traductions de l'une à l'autre, qui permet au descendant de l'esclave de s'intégrer à la communauté nationale sans trahir par ailleurs son groupe d'identification<sup>37</sup>.

Ailleurs, Roger Bastide dit ce qu'il entend par "système de correspondances", en empruntant un langage, dirais-je, chalcédonien:

[Le syncrétisme] se transforme en système d'équivalences, de correspondances entre saints et *orisha* [...] On ne les confond pas les uns et les autres, on ne les identifie pas au moins complètement, on les distingue [...] mais on les met en relation comme les Noirs sont en relation avec les Blancs sans fusionner totalement avec eux<sup>38</sup>.

Pierre Verger, un autre auteur qui a poussé très loin ses recherches sur le *candomblé*, confère au syncrétisme des descendants des esclaves le sens d'une participation non-contradictoire du Noir aux «cosmovisions» ibéro-chrétienne et africaine:

Avec la participation des descendants d'Africains et de mulâtres de plus en plus nombreux, élevés dans un égal respect pour les deux religions, ils sont devenus aussi sincèrement catholiques lorsqu'ils vont à l'église qu'attachés aux traditions africaines lorsqu'ils participent avec zèle aux cérémonies de *candomblé*<sup>39</sup>.

Dans un autre ouvrage, le même auteur revient sur le sujet et réaffirme:

Avec le temps une évolution s'est produite et le syncrétisme afro-catholique, qui à l'origine n'était qu'un masque, est devenu plus sincère. Les nouvelles générations «créoles» considèrent déjà que le «Saint» et l'«Orisha» ne sont qu'un, que le nom seul change, mais que suivant le lieu ou le moment, il est bon

<sup>36</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 379.

<sup>37</sup> Roger BASTIDE. "Les cultes afro-américains", 1040. IDEM. *Les religions africaines...*, 395.

<sup>38</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 395.

<sup>39</sup> Pierre F. VERGER. *Orisha...*, 27.

de s'adresser à lui en latin ou dans une langue d'Afrique<sup>40</sup>.

Pour Laura de Mello e Souza, le syncrétisme religieux au Brésil surgit comme une conséquence historico-sociale inévitable. Il est la résultante d'un certain nombre de facteurs de divers ordres qui, réunis, ne sauraient produire qu'une fusion insaisissable. L'auteur ne définit pas pour autant ce qu'elle entend par fusion:

Nature édénique, humanité démoniaque et colonie vue comme purgatoire, telles furent les formulations mentales avec lesquelles les hommes du vieux monde habillèrent le Brésil au long de ses trois derniers siècles d'existence. Dans ces formulations, les mythes, les traditions européennes séculaires et l'univers culturel des Amérindiens et des Africains se sont fusionnés. Monstre, sauvage, Indigène, esclave noir, déporté, colon qui portait en lui les mille visages de l'homme américain, méprisé, l'habitant du Brésil colonial effrayait les Européens, incapables de saisir sa spécificité. Être hybride, plurivoque, moderne, il ne saurait se mettre en rapport avec le surnaturel que grâce à un modèle syncrétique<sup>41</sup>.

Clóvis Moura se montre favorable au processus dialectique du syncrétisme et le considère, dans son essence, comme une réalité biunivoque, obéissant à la loi d'un va-et-vient équitable et respecté des deux parties. Brisée la loi de la «biunivocité», le syncrétisme devient synonyme d'imposition totalitaire unilatérale du plus fort. C'est ce qu'il a, d'ailleurs, constaté dans le cas concret du lavage:

Le processus syncrétique n'est permis par la religion dominante que dans la mesure où il contribue à faire en sorte que les membres de la religion dominée entrent dans un processus de *conversion*. Quand on vérifie le contraire, les mécanismes de la répression idéologique entrent en jeu parce qu'il s'agit là d'une hérésie<sup>42</sup>.

C'est-à-dire qu'ainsi que l'on justifiait l'esclavage du Noir par sa condition de Barbare,

<sup>40</sup> Pierre VERGER. *Notes sur le culte...* 19-20. IDEM. *Flux et reflux...*, 533-534.

<sup>41</sup> Texte portugais: "*Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições europeias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética*". *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 84-85.

<sup>42</sup> Texte portugais: "*O processo sincrético somente é permitido pela religião dominante na medida em que contribui para fazer com que os membros da religião dominada entrem num processo de conversão. Quando o oposto se verifica, os mecanismos de repressão ideológica são acionados ativamente porque aí se trata de heresia*". Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro*, 59, note 11.



ainsi l'on justifie la persécution de ses religions parce qu'elles sont fétichistes<sup>43</sup>.

D'une façon plus tranchante, le spécialiste de la pastorale Martien Groetelaars affirme au sujet du syncrétisme religieux afro-brésilien, dans la ligne de pensée des deux anthropologues brésiliens Nina Rodrigues et de Edison Carneiro: «Il y a là deux systèmes religieux différents, l'un catholique, l'autre afro-brésilien». Cela signifie qu'il s'agit plus d'une profonde orientation différente que d'un syncrétisme. Les expressions sont identiques, mais l'orientation interne et le noyau axiologique sont différents<sup>44</sup>.

L'anthropologue Juana Elbein dos Santos, qui dénie tout syncrétisme afro-brésilien, soutient cependant que les mécanismes syncrétiques sont une réalité tout à fait naturelle, bien qu'ils découlent de variantes homogènes ou hétérogènes. Le cas de la religion négro-brésilienne et du catholicisme constitue l'exemple d'une variante hétérogène. La religion négro-brésilienne s'est servie du catholicisme pour, à travers la résistance-accommodation, réélaborer sa religion traditionnelle. Il s'agirait toutefois de définir en quoi consiste la «réélaboration» d'un tel système.

Les syncrétismes, comme mécanismes de contacts interethniques et interculturels ont été et continuent d'être indiscutables. Mais en ce qui concerne l'ajout chrétien, ils ne se sont pas réélaborés de façon homogène pour créer une nouvelle et unique institution qui syncrétisât en un dogme et en une liturgie les apports d'institutions qui se révèlent *alternatives* et *incomptables*<sup>45</sup>.

Par ailleurs,

si la pratique parallèle de deux religions crée chez leurs adeptes des mécanismes syncrétiques, ceux-ci n'arrivent cependant pas à se manifester dans les deux organisations institutionnalisées, qui maintiennent nettement séparées leurs structures de base, sinon par des traits plus ou moins complexes qui, dans un sens ou dans l'autre, dépassent les limites classe-groupe culturel sans les faire alterner réellement<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>44</sup> Texte portugais: «*Há dois sistemas religiosos diferentes, um católico, outro afro-brasileiro*». Isto significa que se trata não tanto de um sincretismo, mas de uma profunda orientação diferente. As expressões são iguais, mas a orientação interna como também o núcleo axiológico é diferente». *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 71.

<sup>45</sup> «Résistance et cohésion de groupe...», 128.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

François de L'Espinay, qui a étudié la religion des *Orisha* à Bahia, rejoint la position de Juana E. dos Santos et de M. Groetelaars et affirme que, dans le cas du *candomblé*, le syncrétisme n'existe point, même s'il reconnaît "que [le *candomblé*] fait bon ménage avec le christianisme, mais il n'en a pas été modifié pour autant"<sup>47</sup>. Un peu plus haut, l'auteur affirme que "le christianisme a semblé s'infiltrer par l'usage de certaines expressions, d'une certaine façon de parler, sans plus".

Le passé esclavagiste explique bien des choses. En fait, les Noirs se servent du christianisme quand il leur est utile, mais leur expression religieuse vraie, ils la trouvent dans la pratique des Orixas. Cette religion est la leur, celle qui est faite pour eux. Ils ne font pas de syncrétisme: ils vivent ce qui est à eux<sup>48</sup>.

La conclusion la plus manifeste que l'on peut dégager de ce que l'on vient de présenter, c'est que ce "processus d'élaboration génétique", ce creuset d'une "alchimie mystérieuse" qu'est le syncrétisme repousse tout dogmatisme, toute conception linéaire, tout hermétisme qui se fonderait sur une «superstition». Bref, le domaine théorique qui convient le plus au syncrétisme est encore celui des "notions liquides" dont parlait Roger Bastide.

#### De l'autre côté de l'Atlantique

Ces différentes perspectives suscitent aussi l'attention du fait de ce qui s'est passé dans le domaine de la pratique, lors du retour en Afrique, forcé ou spontané, d'esclaves ou d'affranchis brésiliens, au cours du XIXe siècle et début du XXe siècle. Déracinés et exilés au Brésil, les ex-esclaves le furent une nouvelle fois en Afrique. S'ils ne sont pas de vrais citoyens au Brésil, ils ne sont pas non plus de vrais Africains en Afrique. Ils y seront plutôt des Africains «brésiliennisés». Ce qui veut dire que tout un ensemble d'éléments socio-culturels, religieux et même psychologiques acquis au Brésil les ont influencés dans leur vie une fois revenus en Afrique. Parmi ces éléments, existe sans doute, comme catalyseur, l'élément religieux, le catholicisme, à un point tel qu'"ils perpétuèrent en Afrique les dévotions comme celle au *Senhor do Bonfim*, et des fêtes,

<sup>47</sup> "La religion des Orixas, une autre parole du Dieu unique?", 23.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

avec danses et chants, très brésiliennes, déjà métissées<sup>49</sup>, affirme Pierre Verger citant Gilberto Freyre.

C'est à Agoué<sup>50</sup> que ces ex-esclaves s'installent et y bâtissent une petite église dédiée au *Senhor Bom Jesus da Redempção* ("Seigneur Bon Jésus de la Rédemption"). D'autres quartiers d'Afro-brésiliens naissent dans d'autres villes du Golfe du Bénin, tels que celles d'Ouidah, de Porto Novo et de Lagos<sup>51</sup>. Le lien commun qui unit tous ces gens, ethniquement diversifiés, n'est autre que le catholicisme, qu'il faut cependant comprendre d'une façon tout à fait particulière:

Il est à l'heure actuelle au Dahomey et au Nigeria de nombreuses familles qui descendent de «Brésiliens». Certains de leurs membres sont catholiques ou protestants et d'autres musulmans et participent financièrement au maintien des dieux africains de la famille. Il n'est pas rare non plus que dans ces familles, les nouveau-nés reçoivent, lors de leur baptême, des prénoms tirés des trois religions<sup>52</sup>.

Comme il s'agit d'un mouvement populaire, ce sont des laïques qui prennent l'initiative de la chose religieuse. C'est ainsi que le missionnaire Pierre Bouche écrit à leur égard:

Là [Agoué], comme à Lagos, je trouvai un certain nombre de Noirs venus du Brésil et conservant des dehors chrétiens. Il y a plus; ils avaient une petite église pour leurs réunions pieuses. Vers 1835, une chrétienne revenue du Brésil bâtit à Agoué une chapelle qu'on laissa tomber en ruines à la suite d'un incendie. En 1842 ou 1843, Joaquim d'Almeida, créole brésilien (en fait il était Africain émancipé), était sur le point de quitter Bahia. Il se procura les objets nécessaires à la célébration de la messe, résolu à bâtir une chapelle en Afrique à son arrivée et à se procurer le bonheur d'assister au saint sacrifice lorsque l'occasion d'avoir un prêtre s'offrirait à lui. La chapelle était terminée à la fin de 1845<sup>53</sup>.

Plus tard, en 1868, ce même missionnaire ouvre une mission à Lagos tout en avouant qu'avant son arrivée "cette communauté avait été maintenue et dirigée dans les

---

<sup>49</sup> Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 600.

<sup>50</sup> Il s'agit d'un petit village situé dans le Togo actuel.

<sup>51</sup> Ouidah et Porto Novo se situent dans le Bénin actuel alors que Lagos est au Nigeria. Dans chaque cas, il s'agit de petites agglomérations où se sont installés les ex-esclaves en y constituant des communautés particulières. Ajoutons aussi que d'autres anciens esclaves venus de Cuba se sont réunis et à eux.

<sup>52</sup> Pierre VERGER. *Flux et reflux...*, 603.

<sup>53</sup> Cité dans Pierre VERGER. *Fux et reflux*, 600.

pratiques religieuses par un affranchi, connu sous le nom de Padre António, excellent chrétien qui vit arriver les pères avec joie<sup>54</sup>.

Pierre Verger conclut sa recherche sur cette présence chrétienne d'ex-esclaves en terres africaines en affirmant:

Il existe encore des sociétés de Brésiliens dans ces villes. Celle de Porto Novo [...] célèbre tous les ans la fête du «Senhor de Bomfim», le troisième dimanche qui suit l'Épiphanie, exactement comme à Bahia. Après la messe, à laquelle la Confrérie du «Senhor de Bomfim» va assister au complet, chacun de ses membres portant en diagonale sur la poitrine, une écharpe verte et jaune aux couleurs du Brésil<sup>55</sup>.

Cette dernière donnée prouve que le syncrétisme, en tant que processus dialectique de résistance - accommodation, ne cesse d'évoluer tout en laissant derrière lui des questions sans réponse. Les pratiques chrétiennes de ces hommes et femmes, se demande Pierre Verger, découleraient-elles de leur compréhension originale de la foi ou bien de l'intériorisation d'identité qu'ils se sont faits entre être chrétien (= seigneur, blanc et libre) et être païen (= chose, noir et esclave)? En effet, Pierre Verger rapporte:

Ce qui frappait les missionnaires catholiques à leur arrivée sur la côte d'Afrique, c'était cet égal respect qu'avaient les Africains brésiliennés et pour la religion acquise lorsqu'ils étaient en Amérique du Sud et pour celle qu'ils tenaient de leurs ancêtres<sup>56</sup>.

Si le rite du lavage du *Senhor do Bomfim*, en tant que fragment d'une totalité socio-culturelle et religieuse, résiste au temps, c'est parce qu'il continue d'être signifiant. Il reproduit en miniature la complexité du syncrétisme. Cette complexité se manifeste dans au moins trois points fondamentaux: a) réalité sociale globale et processus en formation permanente, le syncrétisme accompagne l'évolution du groupe,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 618. Ce Père Antoine, né à São Tomé (1799), était un esclave acheté par Mgr. Romualdo Seixas, Archevêque de Bahia, pour le couvent des Carmes. Retourné en Afrique, à Lagos, "«il [y] construisit une chapelle en bambou, où les émancipés du Brésil se réunissaient pour chanter des hymnes sous sa direction et où il allait même jusqu'à prêcher, enseigner le catéchisme, baptiser les enfants et bénir les mariages, bien qu'il ne fût pas ordonné prêtre". *Ibid.*, 635, note 54.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 619.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 601.

élabore des synthèses originales et s'adapte créativement à la structure sociale où il vit dans un effort titanesque pour sauvegarder l'*éthos* mythique de ses agents; b) le syncrétisme ne pose problème que pour l'observateur extérieur, pour l'Église officielle, par exemple. Il dérange et déstabilise cet observateur parce qu'il est un concurrent incontrôlable et ne se laisse pas «apprivoiser». Pour celui qui le pratique il est un faux problème; c) en tant que réalité faite d'interpénétrations successives, la plupart du temps violentes, le syncrétisme, agissant à partir de la «cosmovision» de ses agents, établit ici une participation sans contradiction, une coexistence sans fusion, longue et intime, entre le catholicisme et la religion africaine, bref, une synthèse originale. D'après José Oscar Beozzo, "le catholicisme a établi des liens tellement forts et une coexistence tellement longue [avec la religion et la culture noires] qu'il devient impossible de ne pas se laisser imprégner par l'âme noire et, à son tour, de ne pas imprégner la religion des esclaves"<sup>57</sup>. Cette imprégnation réciproque et cette alchimie mystérieuse que le syncrétisme opère et dont témoigne le rite du lavage, ne seraient-elles pas, du point de vue de la théologie, l'oeuvre de l'Esprit? Ou, tout au moins, lui offriraient-elles un espace de discernement et de gestation féconde?

## 2. Coordonnées théologiques du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et de l'attitude de l'Église officielle à son égard

L'Église officielle a toujours ressenti une difficulté profonde à dialoguer avec le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et, d'une façon plus générale, avec le syncrétisme, comme si elle méconnaissait son propre arbre généalogique! Elle s'est montrée, par contre, plus ouverte, bien qu'à contre-coeur, dirais-je, à la reconnaissance du péché de violence auquel elle a participé dans l'histoire de la colonisation moderne. Christian Duquoc l'avoue sans détour et énonce la raison de cet ethnocentrisme:

Le christianisme, quels que soient la générosité de ses protagonistes et leur effort d'acceptation de l'autre, s'est avéré pratiquement destructeur d'une culture par le simple fait que «la foi et la raison comme critères» furent des germes latents

<sup>57</sup> Texte portugais: "Estabeleceu o catolicismo laços por demais íntimos e convivência por demais longa, para que não se deixasse impregnar pela alma negra e para que não deixasse de marcar a religião dos escravos". "A Igreja na crise final do Império", p. 291.

d'élimination et donc de violence<sup>58</sup>.

L'aveu sévère de Christian Duquoc résonne d'une manière encore plus prophétique que dans les deux interventions de Jean-Paul II à Gorée, au Sénégal, en 1992. Le pape y parle plus en représentant de l'humanité qu'en chef de l'Église. Dans son intervention à la "Maison des Esclaves", le pape déclare: "On pense ici surtout à l'injustice: c'est un drame de la civilisation qui se disait chrétienne [...] C'est un drame humain [...] Je suis venu ici pour rendre hommage à toutes ces victimes, victimes inconnues"<sup>59</sup>. Dans la même matinée, Jean-Paul II s'adresse à la communauté catholique de Gorée et y fait un acte de contrition humanitaire sur le péché de l'esclavage: "Il convient que soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre l'homme, ce péché de l'homme contre Dieu [...] Dans ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon du ciel"<sup>60</sup>. Ce drame humain, cette injustice - l'esclavage - traverse l'histoire du christianisme en Amérique latine et constitue l'arrière-plan du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, le péché structurel de la société coloniale et le péché ecclésial de l'Église du régime du patronat.

### 2.1. Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et le catholicisme du peuple

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* présuppose, du point de vue théologique, un double rapport: d'abord, avec le catholicisme du peuple, puis, avec le catholicisme officiel.

Le premier rapport, dans la pratique, met en évidence des relations interindividuelles entre l'esclave noir et le colon catholique. Ces relations montrent,

---

<sup>58</sup> Christian DUQUOC. "L'invention des Amériques et la missiologie": *RSR* (1992, n° 80) 611-624, 614-615.

<sup>59</sup> "Discours à la «Maison des Esclaves»", dans: *L'Osservatore Romano*, hebdomadaire en langue française, 3 mars 1992, 9.

<sup>60</sup> "Discours à la communauté de l'île. «Du sanctuaire de la douleur noire, implorons le pardon pour toutes formes d'esclavage»". *Ibid.*, 8.

sans perdre leur inhumanité, qu'elles sont bien plus floues et perméables que les structures socio-politiques ne le laissent supposer. Le huis clos de l'esclavage, que ce soit dans l'*engenho*, en ville ou dans le *sertão*<sup>61</sup> - l'intérieur du pays -, n'est jamais vécu à l'état pur, c'est-à-dire à l'abri des phénomènes d'acculturation. Fissuré de partout, il résulte de la conduite concrète de ses agents: le colon ne reste pas indifférent à l'apport culturel et religieux de l'Africain; le Noir, par la force des circonstances, s'imbibe du monde du Blanc dans lequel il est immergé, tout en restant fidèle à ses racines ancestrales africaines<sup>62</sup>. C'est ainsi que, dès le début de l'esclavage, l'interpénétration fonctionne au moins au minimum entre le maître et l'esclave et entre les esclaves eux-mêmes, et cela dans toutes les directions et selon, évidemment, la loi du plus structuré et du plus fort. La preuve en est que la civilisation brésilienne peut être définie

comme un ensemble de sous-cultures, comme une mosaïque de genres de vie, tenant aussi bien à la diversité des provinces géographiques qu'à la diversité des ethnies constitutives, et cela malgré l'unité religieuse, malgré l'influence générale du catholicisme portugais<sup>63</sup>.

Mais où l'ethnocentrisme entre en jeu, c'est lorsqu'il porte des jugements de valeur sur les pratiques distinctes de chaque groupe d'agents. Celles du colon appartiennent à la civilisation et font partie de la tradition judéo-chrétienne, alors que les autres, indiennes ou noires, sont assimilées à la barbarie et au paganisme. Les unes sont baptisées, les autres, diabolisées. Or, la compréhension du syncrétisme de l'esclave noir d'hier et de l'Afro-brésilien d'aujourd'hui n'est pas possible sans la compréhension de la «généalogie» syncrétique du catholicisme du colon. Pourrait-on oublier, par exemple, que l'invasion des Maures dans la péninsule ibérique qui "prédisposera (le Portugal) plus que tout autre à la colonisation agraire, esclavagiste et polygame - enfin, pour tout dire en un mot, patriarcale - de l'Amérique tropicale"<sup>64</sup>, a ses conséquences religieuses dans la colonisation du Brésil? "Ce furent ces populations - les *Mozarabes* -

---

<sup>61</sup> Roger BASTIDE. "Les cultes afro-américains", 1031-1032.

<sup>62</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 77.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 545. Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 61-64.

<sup>64</sup> Gilberto FREYRE. *Maîtres et esclaves...*, 200.

imprégnées de la civilisation et mêlées du sang de l'envahisseur qui constituèrent la base et la moelle de la nationalité portugaise<sup>65</sup>. Ce sont elles qui développent, arrivées au Brésil, ce catholicisme syncrétique: élémentaire et dévotionnel, superstitieux et magique, légendaire et flexible, festif et "lyrique", "un délice des sens", résume Gilberto Freyre<sup>66</sup>. Un catholicisme, dira M. M. Groetelaars, qui creuse un "profond dualisme entre l'orthodoxie et l'orthopraxie"<sup>67</sup>.

Peu enclin à l'orthodoxie dogmatique et à la rigueur éthique, le colon se nourrit de la «légende dorée» des saints et de la manifestation ostentatoire de ses dévotions religieuses. Éloigné de la hiérarchie de l'Église et de la terreur de l'Inquisition, sa foi devient encore plus patriarcale et domestique. La chapelle de l'*engenho* remplace l'église paroissiale, rapproche l'esclave tout en maintenant la discrimination sociale et raciale, renforcée par l'interdiction de l'accès aux ordres, et propose, par le baptême, la filiation divine dans une société anti-fraternelle qui fait de l'esclave "une valeur économique"<sup>68</sup>. C'est ce visage populaire de catholicisme réinterprété, en marge de la hiérarchie, que le colon transmet, d'abord à l'Indien, et puis au Noir. Celui-ci le réinterprétera à son tour et lui donnera son propre visage.

Enfin, au lieu de confiner le syncrétisme au préjugé de l'ethnocentrisme, il faudrait plutôt le considérer comme un phénomène global, original, fluide et mobile, jamais achevé et qui, dans chaque cas, fait prévaloir l'un ou l'autre aspect de la vie selon les circonstances historiques où il s'inscrit<sup>69</sup>. Il se meut dans les deux sens. Il explique l'existence au Brésil d'un catholicisme portugais au visage populaire traditionnel et au visage *romanisé*, d'un catholicisme *caboclo*, d'un catholicisme noir<sup>70</sup>,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 261.

<sup>67</sup> M. M. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 18.

<sup>68</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 151-153.

<sup>69</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 17, 373 et 380.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 154. J. O. BEOZZO. "A Igreja na crise final do Império", 289-290.



d'un catholicisme métis et afro-brésilien, et d'un catholicisme officiel. Bref, depuis ses origines, le christianisme ne désavoue jamais son visage polychrome, malgré toutes les tentatives doctrinales de l'Église officielle dans le sens contraire.

## 2.2. Vices théologiques de fond

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* suppose aussi une relation avec l'Église officielle. Cette relation se fonde, du côté de celle-ci, sur ce que j'appellerais des vices théologiques de fond qui, évidemment, débordent le cadre particulier du rite du lavage.

D'abord, ce qui semble, d'emblée, être à l'origine du jugement théologico-pastoral de l'Église officielle à l'égard du rite du lavage, jugement à la fois sévère et partial, est le fait que la hiérarchie soustrait celui-ci à sa «cosmvision» propre et l'isole de son contexte global. Mais, curieusement, c'est à partir de sa propre globalité que l'Église officielle fait cela. Une telle vision oblique ne se fixe que sur les excroissances «profanes» du rite du lavage et servira toujours de prétexte à l'Église hiérarchique pour démontrer des attitudes soit de tolérance, soit plus habituellement d'intransigeance et de persécution. Sans repères doctrinaux autres que les siens, la hiérarchie y verra d'abord du folklore inoffensif, amusant et excitant, susceptible peut-être d'aider à détourner l'attention de l'esclave de l'esprit de révolte. Elle y verra ensuite, en raison des abus et des excès qui se commettent en marge du rite, une manifestation diabolique et une résurgence de la barbarie qui offensent les bonnes mœurs de la chrétienté et heurtent la civilisation. Enfin, elle croira y discerner une survivance païenne, fétichiste, magique et superstitieuse, qui, sous couvert chrétien, conduit aux ténèbres de l'erreur et souille la pureté du catholicisme. Voilà pourquoi l'Église officielle déclare la guerre au rite du lavage et finit par l'interdire à l'intérieur du temple pour le reléguer aux marches d'accès du sanctuaire. Elle le considère comme un casse-tête pastoral, le marginalise et le voue à l'ostracisme ecclésial tout comme le *candomblé* lui-même. Bref, l'Évangile ne peut ni élever, ni purifier, ni

compléter, ni intensifier ce rite<sup>71</sup> parce qu'il n'appartient tout simplement pas à ses propres rites. Trois raisons d'ordre théologique semblent être à l'origine de l'ethnocentrisme d'une telle attitude: l'inféodation de l'Église officielle au régime du patronat royal, la soumission du dialogue évangéliste au monologue totalitaire et l'équivoque d'une culture qui prétend être la culture par excellence.

### 2.2.1. L'Église officielle du régime du patronat

La situation concrète de l'Église au Brésil, soumise au régime du patronat, ne l'aide aucunement à comprendre la nature complexe du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Au service du projet colonisateur puis nationaliste, l'Église de la chrétienté brésilienne considère l'administration de la chose publique comme une expression de la volonté de Dieu dans le cadre d'une mission sacrée. Ce monisme politico-religieux renforce l'exclusivité de l'unité de la foi et du politique et constitue un instrument puissant de domination culturelle et religieuse. L'Église officielle s'y engage en prêchant, d'une part, la magnanimité et la clémence du Roi et du maître à l'égard du Noir, et, d'autre part, l'obéissance, la résignation, la fidélité et la vénération des esclaves à l'égard du Roi et de ses représentants<sup>72</sup>. En d'autres termes, elle favorise l'idéologie du *bon esclave* et du *bon maître*. À travers l'action missionnaire, l'Église officielle, non seulement offre à l'État sa contribution à la stabilité de la société esclavagiste et du capital mercantile, mais elle sacralise encore le pouvoir royal et se «re-constantinise»<sup>73</sup>. En conséquence, à l'instar de la société, elle se dresse comme une pyramide où les fidèles sont superposés par paliers et où l'*autre* - le Noir - comme dans le navire qui l'a transporté d'Afrique, reste coincé dans la cale de la société et de l'Église.

---

<sup>71</sup> DP 457.

<sup>72</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: mito e ideologia*, 37. José Oscar BEOZZO. "A Igreja e o escravido", 263-265.

<sup>73</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: mito e ideologia*, 22-23 et 82-84.

Par ailleurs, nourrie du "mythe selon lequel la chrétienté n'est que la constitution d'un peuple «élu» par «vocation» divine"<sup>74</sup>, qui a la mission de racheter toute l'humanité et de l'amener au bercail du Christ, et appuyée sur l'idéologie de la malédiction de Cham et de ses descendants, l'Église officielle se fait monolithique et intolérante. Le zèle excessif pour le salut universel invente des instruments oppressifs pris pour des instruments de conversion. Les exemples les plus éloquents en sont la «sainte Inquisition», la «guerre juste» et l'esclavagisme. Obsédée par le salut des âmes, au prix de l'esclavage des corps, l'Église officielle sacrifie sa vocation à la liberté (Ga 5, 13), renonce non seulement à être l'*oikouménè* de Dieu<sup>75</sup> mais aussi à faire de Jésus-Christ le fondement de ce que l'on appelle "l'unité synoptique" du salut. En conséquence, l'attitude politico-religieuse de l'Église du patronat "a tendance à nier la valeur des autres religions pour mieux les détruire"<sup>76</sup>. L'annonce de l'Évangile se fait à partir du principe de la supériorité de la foi chrétienne et de la civilisation ibérique dans un monologue dominateur et autoritaire<sup>77</sup> qui a pour prix la ruine des religions indigènes et noires et, par contrecoup, sur celle des cultures anciennes<sup>78</sup>. Comme l'affirme Gilberto Freyre: "le missionnaire a été le grand destructeur des cultures non européennes, du XVIe siècle jusqu'à nos jours; son action a été plus dissolvante que celle du laïque"<sup>79</sup>.

L'Église du régime du patronat et son bras séculier imposent donc aux «païens» le salut et, par voie de conséquence, la portugualisation de la colonie. En effet, puisque la civilisation et la religion de l'autre sont synonymes de non-civilisation et de non-foi,

---

<sup>74</sup> Texte portugais: "O que caracteriza substancialmente a cristandade como mito é a perspectiva da constituição de um povo «eleito» por «vocaçào» divina". *Ibid.*, 14.

<sup>75</sup> Urs BRAUMANN. "Oecuménisme", dans Peter EICHER (Dir.). *Dictionnaire de Théologie.*, 462-473, 462-465.

<sup>76</sup> A. LOPES. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil", 582. Ainsi en témoigne "Le Premier Concile d'Extrême-Orient (à Goa), du 4 décembre 1567, d'après lequel tous les temples païens en territoires portugais devaient être démolis, tous les enseignants et prédicateurs d'autres religions chassés, et leurs livres sacrés détruits...". *Ibidem*.

<sup>77</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*, 157.

<sup>78</sup> Jean COMBY. "1492: Le choc des cultures...", 7.

<sup>79</sup> *Maitres et esclaves*, 116.

cet *autre* - le Noir - devient un non-être. Comme affirme Leonardo Boff:

D'une manière générale, nous pouvons dire qu'il n'y a pas eu rencontre des cultures entre celle de l'envahisseur et celles qui existaient sur les terres amérindiennes. Il y a eu, en réalité, confrontation et relation de destruction de l'altérité. La religion chrétienne a participé à ce drame<sup>80</sup>.

Pendant, la violence a engendré la volonté inébranlable de survivre de la part des victimes; elle a provoqué de leur part la résistance-accommodation et a conduit à favoriser "la naissance d'un catholicisme métis, qui assimilait et combinait les éléments des différentes traditions religieuses pour former un tout distinct, avec sa propre cohérence et complexité"<sup>81</sup>. C'est ce qui s'exprime dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

### 2.2.2. La conversion au lieu du dialogue

Le salut des âmes passe par la porte unique du baptême. Être baptisé signifie être juridiquement converti à la foi et à la vérité, telles que l'Église les prêche et les vit. Ainsi la conversion de l'esclave, symbolisée par le baptême, s'impose comme monologue, comme unique et vrai langage du salut. Cette théologie ne consacre aucun moment à l'écoute de *l'autre*. Elle veut passer, en un clin d'oeil, des temps pré-abrahamiques à l'après Jésus-Christ. Elle part du principe que *l'autre* adopte de fausses croyances et des pratiques superstitieuses, fétichistes et animistes<sup>82</sup>. D'ailleurs, le critère de réussite de ce type de christianisation est basé sur le nombre de baptisés ou de «sauvés». La vérité de Dieu et le Dieu Vérité se voient ainsi réduits à la seule expression culturelle valable: l'ibéro-romaine. Bref, le baptême-conversion réduit et détruit la religion de *l'autre*, laquelle, hélas! n'en est pas une. Ce baptême symbolise la victoire du Bien contre le Mal, de Dieu contre le Diable.

Sous prétexte d'élargir les frontières du Règne de Dieu, identifiées à celles de

---

<sup>80</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 35.

<sup>81</sup> R. de Roux LOPEZ. "Nouveau Monde, nouvelle Église", 541.

<sup>82</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: projeto autoritário*, 86-87 et 129.

la chrétienté et de l'empire portugais, le baptême-conversion réduit celles de l'Indien et du Noir et les soumet au critère de "l'unique parole éternelle avec sa force de totalisation et d'exclusivité absolues"<sup>83</sup>. Leonardo Boff partage cet avis: "Ce qui a dominé, c'est la conquête des corps par l'invasion coloniale, la conquête des âmes par la mission et la conquête des consciences par l'imposition de la morale du catholicisme ibérique"<sup>84</sup>. Cette pédagogie totalitaire est tellement prise au sérieux que le missionnaire jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle, José Anchieta, écrit au sujet de l'évangélisation des Indiens: "pour ces gens il n'y a meilleure prédication que l'épée et la verge de fer, car, plus que nulle part ailleurs, il importe d'accomplir le *compelle* et le *intrare*"<sup>85</sup>. Or cette pédagogie pastorale contredit essentiellement la pédagogie divine toute faite de patience<sup>86</sup> à l'égard de l'être humain. L'évangélisation, comprise d'abord au sens numérique et géographique, porte l'Église officielle à croire que l'injustice, l'esclavage et le «génocide» culturel et religieux des peuples ne sont pas un prix trop élevé pour obtenir le salut des âmes de tous les Infidèles.

Ensuite, l'impatience de l'Église officielle lui fait oublier qu'en s'hellénisant, elle a converti en un principe logique, intemporel et universel, le Dieu-Vérité, alors que celui-ci est une Personne divine, un Père de miséricorde qui assume l'histoire humaine, avec laquelle il dialogue en empruntant tous les langages humains afin de se révéler et de convier à sa table tous ceux qui, dans leur langage, répondent positivement à son invitation. Loin d'être une gnoséologie, ce Dieu-Vérité est un cœur qui offre la vie en abondance. Il s'agit donc d'une démarche divino-humaine vitale, c'est-à-dire catéchuménale, progressive et plurielle. Elle se manifeste au rythme de la fête et de la danse, dans le mythe comme dans le syllogisme, dans le symbole comme dans le

<sup>83</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: mito e ideologia*, 73-77 et 94.

<sup>84</sup> *La nouvelle évangélisation...* Op. cit., p. 31.

<sup>85</sup> Texte portugais: "*para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma parte, é necessário que se cumpra o compelle e o intrare*". Serafim LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, 1938, v. I, 210-211. Cité d'après Riolando AZZI. *Cristandade colonial: um projeto autoritário*, 160-161.

<sup>86</sup> Xavier LÉON-DUFOUR & ALII. *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris, Les éditions du Cerf, 1971<sup>3</sup>, 1394 col., 921-924.

poétique, dans le diurne comme dans le nocturne de l'existence, tel dans le sacrifice humain, par exemple: "une société de massacre est-elle supérieure à une société de sacrifice"? s'interroge Jean Comby<sup>87</sup>.

Enfin, en voulant «convertir» l'*autre* à la hâte, l'impatience de l'Église officielle en vient à «convertir» l'oeuvre de Dieu - l'évangélisation - en une oeuvre propre. Porteuse fragile de la bonne nouvelle de Dieu (2 Co 4, 7), elle «se convertit» en une toute puissante machine qui écrase la nature dialogale de Dieu, en s'identifiant elle-même au Règne de Dieu<sup>88</sup>. Elle met l'*autre*, celui qui résiste à la conversion, devant les dilemmes du "crois ou meurs" et de l'Église-salut ou de la condamnation. De plus, en imposant au Noir la «conversion», elle ne lui offre, paradoxalement, qu'une identité chrétienne fondée sur la discrimination raciale, sociale et religieuse.

### 2.2.3. Le principe d'identité au lieu de celui de la participation

Au niveau des catégories mentales, la syncrétisation hellénique de l'Église officielle a incorporé et, par la suite, «dogmatisé» dans son enseignement et dans sa pratique les principes intemporels et invariables d'identité et de contradiction de la philosophie aristotélicienne<sup>89</sup>. Leur influence totalitaire et leur logique implacable heurtent la conscience «mystique»<sup>90</sup> ou, selon le terme de Lucien Lévy-Bruhl, pré-logique, "c'est-à-dire indifférente le plus souvent à la contradiction"<sup>91</sup>. Dépendante de ces principes, l'Église officielle considère la «vérité» comme une entité absolue, totale et rationnelle. Elle ne conçoit pas que, dans d'autres cultures, la vérité puisse être

<sup>87</sup> Jean COMBY. "1492: le choc des cultures..." 9.

<sup>88</sup> Leonardo BOFF. *Église: charisme et pouvoir*, 9-11.

<sup>89</sup> Voir André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de philosophie*. vol. 2, 827-830.

<sup>90</sup> Comme explique Lucien Lévy-Bruhl: "Au lieu que, pour nous, la cause et l'effet sont donnés tous deux dans le temps et presque toujours dans l'espace, la mentalité primitive admet à chaque instant qu'un seul des deux termes soit perçu; l'autre appartient à l'ensemble des êtres invisibles et non perceptibles". *La mentalité primitive*. Paris (PUF 1922), RETZ-C.E.P.L., 1976, 443 p., 96.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 95.

véhiculée par un autre langage que le sien - symbolique, mythique, mystique, par exemple -, ayant la même portée et la même profondeur, et d'une façon aussi cohérente, logique et autonome. La Vérité, devenue vérité occidentale, se divinise en se désincarnant; en se totalisant, elle se transforme en une idolâtrie. "L'essence de l'idolâtrie est l'identification de la réalité de Dieu avec l'image de Dieu, produite par la culture"<sup>92</sup>.

Appliqués au cas de la religion afro-brésilienne et à celui du rite du lavage, les principes aristotéliens occultent la vraie réponse à la question fondamentale: comment Dieu peut-il être présent à la fois dans le culte des chrétiens et dans celui des Noirs? La Vérité peut-elle se révéler dans les deux camps? Si l'on suit ces deux principes, il faut conclure que si l'un est vrai, l'autre ne peut qu'être faux. Donc, l'un est l'oeuvre de Dieu et l'autre, l'oeuvre du Diable<sup>93</sup>. Alors qu'

il suffirait de sortir de nos limites fondées sur l'exclusivisme, sur la certitude de penser l'unique vérité et d'admettre que Dieu ne se contredit pas, qu'il parle sous des formes très différentes qui se complètent l'une l'autre, et que chaque religion a un dépôt sacré: la Parole que Dieu lui a dite. C'est toute la richesse de l'oecuménisme qui n'est pas à restreindre au dialogue entre chrétiens<sup>94</sup>.

Roger Bastide qui, pendant 17 ans, s'est consacré sur place à l'analyse de la société pluraliste brésilienne et aux rites afro-brésiliens, voit une issue au souhait formulé par François de L'Espinay. Fondé sur le «principe de la participation mystique», amorcé par Lévy-Bruhl<sup>95</sup> au sujet de la pensée primitive, Roger Bastide le développe et lui fait emprunter des voies inexplorées. Comme Lévy-Bruhl, R. Bastide affirme que

l'Africain pense par participation, l'Africain ne tient pas compte des contradictions objectives. La première affirmation n'entraîne pas forcément la seconde. Nous retrouvons à la fois la loi de participation et le principe de non-

---

<sup>92</sup> Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 39.

<sup>93</sup> Riolando AZZI. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*, 83-84.

<sup>94</sup> François de L'ESPINAY. "La religion des Orixas, une parole du Dieu unique?", 27.

<sup>95</sup> "Bien différente (de la nôtre) est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques: ce sont elles qui en font la texture et l'ordre". *La mentalité primitive*, 43.

contradiction en jeu dans la même intelligence<sup>96</sup>.

À partir de là et dépassant Lévy-Bruhl, R. Bastide décèle les limites de la «participation mystique», parce que "tout ne participe pas à tout"<sup>97</sup> et propose deux autres principes complémentaires mais essentiels qu'il nomme "principe de coupure" et "principe des correspondances"<sup>98</sup>. Ces trois principes expliquent pourquoi l'Afro-brésilien parvient à vivre en même temps dans le monde des Blancs et dans celui des Noirs sans contradiction profonde avec lui-même et pourquoi il parvient à vivre en paix avec lui-même en étant en même temps Africain et non-Africain et à fréquenter l'Église catholique et le *candomblé*.

En tant que représentation collective, le principe de la participation mystique qui, d'ailleurs, est considérée, selon Roger Bastide, "moins comme une catégorie de la pensée que comme une catégorie de l'action"<sup>99</sup>, établit qu'une réalité peut être à la fois elle-même et une autre, grâce à un jeu de rapprochements et de similitudes "entre des choses qui sont liées préalablement ensemble, par leur appartenance commune à une même catégorie du réel, à un même plan du cosmos"<sup>100</sup>. C'est-à-dire que "les participations «mystiques» se feront toujours verticalement"<sup>101</sup>, à l'intérieur d'un même secteur, "parce que les compartiments du réel ne sont pas emboîtables les uns dans les autres"<sup>102</sup> et qu'ils "s'arrêtent [...] quand l'on passe d'un secteur de la réalité

<sup>96</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 236. Sur le développement des principes de participation et de coupure chez Roger Bastide, voir l'article de Maria Isaura Pereira de Queiroz: "Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique": *ASSR*, 47 (janvier-mars 1979, n° 47) 147-157.

<sup>97</sup> Roger BASTIDE. "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", dans: Herbert BALDUS (Dir.). *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas. S. Paulo. 23 a 28 de agosto de 1954*. Vol. I, S. Paulo, Editora Anhembi, 1955, 556 p., 493-503, 494. IDEM. "Contribution à l'Étude de La Participation": *CISoc* (1953, n° 14) 30-40, 30 (34, 36 et 37).

<sup>98</sup> Roger BASTIDE. "Le principe de coupure...", 494.

<sup>99</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 237.

<sup>100</sup> Roger BASTIDE. "Contribution à l'étude...", 34 (et 32).

<sup>101</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>102</sup> Roger BASTIDE. "Le principe de coupure...", 494 et 500.



à un autre<sup>103</sup>. Les participations se feront aussi à des niveaux différents selon le degré d'intimité mystique exprimé<sup>104</sup>. Dans un langage plus philosophique, Roger Bastide résume ainsi sa pensée:

La participation ne relie que les objets ou les êtres qui baignent dans un même courant métaphysique, tandis que les répulsions rejettent loin l'un de l'autre chacun de ces courants, de ces champs de forces. Bref, la participation suppose un cadre préalable, une philosophie du cosmos<sup>105</sup>.

En conséquence, "puisque l'univers est composé de compartiments étanches, au système des participations doit correspondre un système parallèle de répulsions et de chocs de forces antagonistes"<sup>106</sup>.

Pour que la participation ait de la consistance, donc, il faut qu'elle s'allie au «principe de coupure». En effet, "si la participation jouait seule, la pensée logique serait impossible; mais le principe de coupure, en classant les êtres et les choses, ouvre le chemin à la pensée logique"<sup>107</sup>. C'est le principe de coupure qui trace les limites du principe de participation. Il est à l'extérieur du secteur d'une réalité donnée ce que le principe de participation en est à l'intérieur. "Chaque fois que l'on passe de l'une dans l'autre, on passe d'un certain ensemble de participations à un autre ensemble. C'est le principe de coupure"<sup>108</sup>. En d'autres termes, de même que "le principe de coupure en séparant les cultures, en annulant toute contradiction entre elles"<sup>109</sup>, sans les mélanger, ainsi le principe de participation relie les choses et les êtres à l'intérieur d'un même secteur. "En somme, le principe de coupure est une charnière entre le principe de participation et le principe du symbolisme"<sup>110</sup>.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, 494 (et 503).

<sup>104</sup> "La participation, dit Roger Bastide, a des degrés et ces degrés peuvent nous conduire jusqu'à l'identification, mais peuvent aussi bien rester sur le plan d'une simple liaison de force". "Contribution à l'étude...", 37.

<sup>105</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 237. IDEM. "Contribution à l'étude...", 32.

<sup>106</sup> Roger BASTIDE. "Contribution à l'étude...", 32 (et 39).

<sup>107</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 243.

<sup>108</sup> Roger BASTIDE. "Le principe de coupure...", 503.

<sup>109</sup> Maria Isaura Pereira DE QUEIROZ. "Principe de participation et principe de coupure...", 153.

<sup>110</sup> Roger BASTIDE. *Le Candomblé...*, 243.

Le principe de coupure explique donc la coexistence<sup>111</sup> de comportements, apparemment contradictoires, et leur changement selon les circonstances sans déchirements intérieurs. "Autrement dit, tant que les deux civilisations coexistent à l'intérieur de l'individu, elles font toutes deux partie et du réel et de l'idéal"<sup>112</sup>. Concrètement, l'Afro-brésilien appartient simultanément, sans contradiction, à deux mondes culturels globaux qui ne fusionnent pas: "ils peuvent se correspondre, ils ne s'identifient pas et ils jouent des «rôles» différents [...] ils ne s'interfèrent pas. Ils se suivent"<sup>113</sup>.

Le «principe des correspondances», qui établit des analogies entre les objets de secteurs différents, facilite l'appartenance de l'Afro-Brésilien aux deux mondes socio-religieux où il vit sans qu'il se sente déchiré dans son *éthos* ou marginalisé dans la société. Enfin, d'après R. Bastide, "de ces trois principes, le plus important est celui de coupure [...]: c'est au dedans des coupures que jouent les participations mystiques et c'est entre ces coupures que jouent les correspondances mystiques"<sup>114</sup>.

C'est donc à partir de l'exemple concret de l'Afro-Brésilien que R. Bastide bâtit et vérifie ces trois principes et qu'il dégage des conclusions qui ne sauraient ne pas être prises en considération dans la réflexion théologico-pastorale, y compris dans celle touchant le rite du lavage du «Senhor do Bonfim». Les voici:

Quand un membre des *candomblés* affirme son catholicisme, il ne ment pas, il est à la fois catholique et «fétichiste». Les deux choses ne sont pas opposées, mais séparées [...] Ce que l'on a appelé le «synchrétisme catholico-africain» n'est donc pas une identification pure et simple, mais le catholicisme est accepté comme faisant partie de la réalité brésilienne, il n'est pas jugé contradictoire à la religion africaine, parce qu'il y a coupure entre les deux domaines; l'un et l'autre sont vrais dans leurs mondes respectifs, qui n'ont entre eux que des «correspondances»<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Maria Isaura Pereira DE QUEIROZ. *Ibid.*, 151.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>113</sup> Roger BASTIDE. "Le principe de coupure...", 499-500.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 495.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 499.

Le comportement afro-brésilien changera donc selon que l'individu sera dans un monde ou dans l'autre, puisqu'il appartient aux deux [...] Ce que l'on dénonce parfois comme la duplicité du Noir est le signe de sa plus grande sincérité; s'il joue sur deux tableaux, c'est qu'il y a bien deux tableaux<sup>116</sup>.

Tout cela confirme ce que Jean Comby dit au sujet de l'évangélisation des Indiens dans le Nouveau Monde: "(Ceux-ci) virent une cohabitation là où les missionnaires avaient pensé à une substitution"<sup>117</sup>, car les missionnaires n'avaient jamais songé que la rencontre violente des cultures et l'évangélisation compulsive produiraient le phénomène afro-brésilien (ou afro-américain) que l'on appelle le syncrétisme.

Ces vices théologiques de fond montrent, à mon avis, pourquoi l'Église officielle ne voit pas positivement, mais combat plutôt, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et n'entre pas en dialogue avec ses fidèles. Les sociologues et anthropologues ont ici encore devancé le travail théologico-pastoral de l'Église officielle. Si l'on s'en tient à la conclusion de R. Bastide, qui a lu dans le rite du lavage un geste de communion totale où "la nature, la surnature et le social ne font qu'une seule et même réalité"<sup>118</sup>, on doit avouer que saint Paul ne parle pas autrement lorsque, se référant à l'homme nouveau, il affirme que tout sera restauré dans le Christ et qu'"il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ: il est tout et en tous" (Col 3, 11).

Par ailleurs, ceux et celles qui participent activement et sincèrement au rite du lavage ont été, au début, baptisés de force. Par la suite, ils se sont fait baptiser volontairement suivant la tradition ou selon leur conviction. Si, pour eux, Dieu s'appelle *Oloroun* et que ses intermédiaires sont nommés *Orisha*, ce n'est pas là que le bât blesse. Le noeud de la question se trouve dans l'incapacité de l'Église officielle

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, 497-498.

<sup>117</sup> Jean COMBY. "1492: Le choc des cultures...", 8. Quelques lignes plus loin l'auteur poursuit: "Sahagun et nombre de missionnaires se rendirent compte assez vite du syncrétisme: «Le chrétien et le précolombien s'interpénètrent en tout lieu et à tout instant".

<sup>118</sup> Voir ci-dessus, 241-242.

de poursuivre le dialogue de Dieu en assumant le langage de chaque peuple et de chaque groupe humain et de lui permettre d'accomplir le métabolisme de la foi dans le temps de la patience. Mgr Teky, Ivoirien, percevait cet enjeu, lors du dernier synode africain, dans un entretien au sujet de l'amplitude du patrimoine symbolique africain: "[il] devrait être récupéré dans son intégralité, son authenticité, et non pas «mis en pièces» en fonction d'un univers symbolique et culturel étranger"<sup>119</sup>.

Voilà la quintessence de l'authentique foi chrétienne, de celle qui, sous l'action de l'Esprit Saint, se met à écouter respectueusement l'*autre* et à bâtir *hic et nunc* avec lui l'*oikouménè* de Dieu. Mais l'histoire coloniale du Brésil nous apprend que "nos certitudes religieuses, scientifiques et morales fonctionnaient comme des instruments destinés à légitimer les disparités et la domination"<sup>120</sup> démontrant ainsi "qu'il est plus facile d'exporter des institutions ecclésiales que l'Esprit de l'Évangile"<sup>121</sup>.

### 3. Conclusion: Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, symbole d'une relation asymétrique et ambiguë avec la hiérarchie de l'Église

Le cas particulier du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* témoigne de l'existence d'une tension relationnelle entre les comportements catholiques populaire et officiel. Il témoigne, d'une part, d'une résistance culturelle et religieuse à travers des créations, des disparitions, des oublis, des fragmentations sélectives et des adaptations. Il témoigne aussi, d'autre part, de "la conservation d'éléments créés par la religion officielle, intégrés par la religion populaire et puis rejetés par la religion officielle"<sup>122</sup>, selon la formule de Pierre Boglioni. Il s'inscrit dans la norme générale adoptée par la

<sup>119</sup> Giancarlo ZIZOLA. "Rome: à mi-parcours, le point sur le Synode. Le parler vrai des évêques d'Afrique": *ARM* (15 mai 1994, n° 122) 8.

<sup>120</sup> René BUREAU. *Périsse blanc...*, 12.

<sup>121</sup> Jean COMBY. "1492: Le choc des cultures...", 9.

<sup>122</sup> Pierre BOGLIONI. "Pour une définition de la religion populaire. Notes de travail pour le séminaire ETH 6630". Montréal, Université de Montréal, 1989, 22 p., 13. (Ronéo).

religion officielle par rapport à la religion du peuple<sup>123</sup> et qui, au lieu de se fonder sur une relation dialectique et dialogale, préfère s'appuyer sur le principe de la substitution contrôlée du «pré-chrétien» par le chrétien proprement dit<sup>124</sup>. Ainsi, comme l'a exprimé Roger Bastide,

le culte des saints noirs et des Vierges noires fut, au début, imposé du dehors à l'Africain, comme une étape de sa christianisation; il fut pensé par le seigneur blanc comme un moyen de contrôle social, un instrument de soumission à l'égard de l'esclave<sup>125</sup>.

Dans le cas concret du rite du lavage, l'Église officielle n'a jusqu'à présent rien réussi. La résistance-accommodation du rite du lavage demeure plus forte que tous les obstacles et interdictions dressés contre lui. Cette attitude semble d'autant plus paradoxale que, dans d'autres circonstances, cette même autorité ecclésiastique a stimulé ou toléré le syncrétisme, comme voie de la christianisation et stratégie missionnaire. Tel est le témoignage historique qui laisse perplexe Pierre Verger dans le cas du *candomblé* et, par extension, du rite du lavage:

il semble que certains membres du clergé catholique aient jugé bon de favoriser ces syncrétismes [...] Les saints catholiques, rapprochés des dieux africains, étaient ainsi rendus plus compréhensibles et familiers aux récents convertis. Il est difficile de savoir si cette tentative a effectivement contribué à convertir les Africains ou si elle les a encouragés à se servir des saints pour dissimuler leurs véritables croyances<sup>126</sup>.

Roger Bastide y a vu, pour sa part, une occasion saisie par la tradition africaine pour se conserver vivante:

<sup>123</sup> Carlo GINZBURG. "Premessa giustificativa", 396. Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 157.

<sup>124</sup> Par exemple, le culte de sainteté, pratiqué par les Indiens du XVII<sup>e</sup> siècle est diabolisé par l'Église officielle. Pendant le culte, l'esprit possède le fidèle en transe, agit sur lui et parle à travers lui. Mais comme seuls les saints catholiques participent de la sainteté divine, celle que les Indiens prêchent ne peut qu'être oeuvre satanique. On peut citer encore le *calundu*, mouvement religieux africain, démonsé par l'Église officielle en 1753; les *congadas* (les *cucumbis* bahianais), danse dramatique, acceptées, puis interdites par l'Église. Quant aux *batuques* (danse africaine, originaire d'Angola, à caractère érotique) et à la *macumba* (mouvement religieux influencé par des différentes cultures), l'Église a été bien plus radicale en les condamnant sans appel. Laura de Mello E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 263-269. Roger BASTIDE. *Images du Nordeste...*, 139. IDEM. *Le Candomblé...*, 251. IDEM. *Les religions africaines...*, 561-562 et 572. IDEM. *Le prochain et le lointain...*, 297-298. Riolando AZZI. *A cristandade colonial: mito e ideologia*, 71.

<sup>125</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 157.

<sup>126</sup> Pierre VERGER. *Orisha...*, 26-27.

le catholicisme noir a été la châsse précieuse que l'Église blanche a offerte malgré elle aux nègres, pour y conserver, non comme des reliques, mais comme des réalités vivantes, certaines des valeurs les plus hautes de leurs religions natives<sup>127</sup>.

Du point de vue historique, avant que le rite du lavage ne soit né, l'Église officielle approuve la dévotion laïque au *Senhor do Bonfim*, accepte, du moins officieusement, la création de la confrérie qui prend en charge la dévotion, est présente dans les solennités, oriente le mouvement, ne conteste jamais le titre de la dévotion qui est d'origine populaire - "il n'existe pas dans le répertoire officiel de l'Église"<sup>128</sup> -, fait du sanctuaire un centre de dévotion provinciale et nationale, sollicite de Rome pour lui le titre de Basilique mineure, lui fournit un texte et une date liturgiques pour sa fête annuelle, accompagne la procession et la favorise même dans des occasions exceptionnelles, préside aux solennités et met le sceau sur les deux hymnes au *Senhor do Bonfim*. Cette attitude d'ouverture ne se fait pas sans surveillance continue. L'Église officielle ne cesse d'intervenir, si bien que les derniers statuts (1991) de la confrérie du *Senhor do Bonfim* atteignent le sommet de la «cléricalisation» de cette institution laïque<sup>129</sup>.

Mais en ce qui concerne le «synchrétisme» du rite du lavage, l'Église officielle se montrera plutôt radicale et n'hésitera pas à recourir à tous les moyens à sa portée pour l'arrêter et l'interdire. Ce que Laura de Mello e Souza affirmait à ce sujet sur les positions cléricales des temps coloniaux n'a pas perdu de son actualité, malgré tous les progrès théologiques réalisés depuis lors et même si le langage n'a pas la même teneur radicale:

La culture cléricale et d'autres secteurs des élites voient dans le synchrétisme une manifestation du démon et doit donc, en tant que tel, être combattu [...] Le synchrétisme est un visage de l'enfer. Les croyances africaines ou indiennes sont fréquemment démonisées par le savoir érudit, incapable de rendre compte de

---

<sup>127</sup> Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 174.

<sup>128</sup> M. H. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 15, 36, 59 et 63.

<sup>129</sup> Cf. *Estatutos da Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim*. Salvador, Gráfica Central, 1992, 27 p.

l'aspect de plus en plus plurivoque de la religiosité coloniale<sup>130</sup>.

Derrière cette démonisation, il y a la question du pouvoir que l'autorité ecclésiastique revendique de façon exclusive et qu'elle exerce d'une façon autoritaire en oubliant qu'elle est elle-même une parcelle enculturée de l'Église tout court. Clóvis Moura voit dans cette attitude une façon de "maintenir l'assujettissement des classes, des secteurs et des groupes dominés et discriminés"<sup>131</sup>. Roger Bastide dira que le baptême ne peut alors apparaître que comme

moyen de contrôle social et instrument de soumission. Sans autre issue que le baptême et l'immersion culturelle chrétienne, le Noir fait du catholicisme un instrument de résistance et en même temps de solidarité ethnique et mue, ainsi, une religion de contrôle social en une religion de protestation raciale<sup>132</sup>.

La situation est embarrassante pour l'Église officielle: d'une part, elle a accueilli et accueille le Noir par le baptême et le considère, donc, comme chrétien, ce qui lui permet d'affirmer que le Brésil est le plus grand pays catholique au monde; d'autre part, elle l'exclut et le met à l'extérieur du temple et accuse ce même christianisme d'être défaillant et rempli de survivances païennes, parce qu'il est chargé de syncrétisme.

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, significative pratique religieuse d'un groupe représentatif, met à l'épreuve la capacité de l'Église officielle d'accomplir cette synthèse originale que l'on appelle l'inculturation de l'Évangile. Serait-elle capable de reconnaître que l'Esprit en est l'agent essentiel et qu'elle n'est pas "digne de lui délier la lanière de ses sandales" (Lc 3, 16)? Serait-elle capable d'y reconnaître l'enfant qui lui est à la fois semblable et différent? L'inculturation de l'Évangile ne convie-t-elle pas à mettre de côté tout dogmatisme, toute prétention possessive, tout déterminisme et

---

<sup>130</sup> Texte portugais: "*Para a cultura clerical, e para certos segmentos das elites, o sincretismo era demoníaco, e como tal devia ser combatido [...] O sincretismo era uma das faces do inferno. Crenças africanas e indígenas viam-se constantemente demonizadas pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição cada vez mais multifacetada da religiosidade colonial*". *O Diabo e Terra de Santa Cruz*, 144 et 149.

<sup>131</sup> Clóvis MOURA. *Sociologia do Negro brasileiro*, 55.

<sup>132</sup> *Les religions africaines...*, 157-158.

à se laisser traverser par «les zones indéterminées» que le syncrétisme crée et nourrit?

La troisième partie de la recherche exposera trois discours et comportements de l'Église officielle et para-officielle locale qui fondent son ethnocentrisme totalitaire, extrême à l'égard du Noir, et qui font mieux comprendre son attitude pastorale à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.



## **TROISIÈME PARTIE**

***L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE  
DU DISCOURS DE L'ÉGLISE BAHIANAISE DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE  
PAR RAPPORT À LA CHRISTIANISATION DE L'ESCLAVE NOIR***

## INTRODUCTION

*Révélation, tradition et raison*, les trois sources classiques de la théologie chrétienne, ne sont pas «innocentes». Isolément, elles peuvent devenir aveugles et autoritaires et déboucher sur un fondamentalisme biblique, sur un traditionalisme non historique et un rationalisme capable de marcher sur des cadavres. Dans une perspective supposée aussi neutre, *Bible, tradition* (expérience historico-culturelle) et *raison* dégénèrent en une idéologie des classes dominantes et conduisent une partie de l'humanité au chaos et aux tourments. Ce n'est qu'historiquement et culturellement articulées, et à partir de la perspective des petits (Mc 9,42), des égarés (Lc 15) et des derniers (Mc 9,34) qu'elles engendrent cette lumière qui permet aux chrétiens de reconnaître dans la «libération des captifs», la pratique et le commandement de son fondateur (Lc 4,19)<sup>1</sup>.

La troisième partie de cette recherche essaiera de dégager le présupposé théologique - l'ethnocentrisme ecclésiologique totalitaire - qui, tel un filet d'eau souterrain, traverse le discours de l'Église bahianaise du XVIIIe siècle sur la christianisation de l'esclave noir. L'analyse des trois discours de cette Église, qui suivent, aidera à comprendre la future incompréhension à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

Rappelons, au préalable, que tout discours théologique, comme l'affirme Paulo Suess, n'est pas neutre. Il est élaboré à un moment historique donné, à partir d'une

---

<sup>1</sup> Texte portugais: "Revelação, tradição e razão, as três fontes clássicas da teologia cristã, não são «innocentes». Isoladamente, podem-se tornar cegas e autoritárias e desembocar num fundamentalismo bíblico, num tradicionalismo a-histórico e num racionalismo capaz de andar sobre cadáveres. Também numa perspectiva supostamente neutra, Bíblia, tradição (experiência historico-cultural) e razão degeneram em ideologia das classes dominantes e conduzem uma parcela da humanidade ao caos e ao suplício. Só histórica e culturalmente articuladas e a partir da perspectiva dos pequenos (Mc 9,42), dos perdidos (Lc 15) e dos últimos (Mc 9,34) geram aquela luz que permite aos cristãos reconhecer na «libertação dos cativos» prática e imperativo do seu fundador (Lc 4,19). Paulo SUESS. "Introdução crítica", dans: Manoel Ribeiro ROCHA. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado...*, VII-LIII, XXVIII.

situation concrète, à l'intérieur d'un projet historique et d'une conception ecclésiologique. Il est situé non seulement par rapport au microcosme ecclésial où il naît, se développe et s'oriente, mais encore par rapport au macrocosme de la totalité sociale où les interpénétrations socio-culturelles et ecclésiales se font entre nations et Églises<sup>2</sup>. Spécifique par sa nature, le discours théologique se construit dans une relation de dépendance/autonomie relative à l'égard de la totalité sociale. La plupart du temps, il en est un miroir. Les présupposés sur lesquels il se fonde, pour intemporels et spirituels qu'ils prétendent être, ne jouissent donc ni d'une neutralité pure ni d'un indice de réfraction constant.

En analysant ces trois discours de l'Église bahianaise du XVIII<sup>e</sup> siècle, on ne saurait oublier qu'ils appartiennent au siècle d'or de l'esclavage, au siècle du tabac, au siècle de la fondation de la dévotion au *Senhor do Bonfim*, au siècle du premier document législatif de l'Église brésilienne. Ils prônent tous un ethnocentrisme totalitaire, mais sous des approches complémentaires. Les *Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia*<sup>3</sup> (chapitre VIII) développent le totalitarisme extrême d'une théologie du salut des âmes, les deux autres ouvrages mentionnés examinent des aspects non abordés par la théologie de celles-ci. Le livre de João Antônio Andreoni (Antonil), *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*<sup>4</sup>, explore une éthique «chrétienne» de l'esclavage au service du capitalisme mercantile (chapitre IX). L'ouvrage de Manoel Ribeiro Rocha, *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado*,

---

<sup>2</sup> Enrique DUSSEL. "Ensaio de síntese. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492 - 1980)", dans: COLLECTIF. *História da Teologia na América Latina*, 165-196.

<sup>3</sup> Sebastião Monteiro DA VIDE. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. s. Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853. Cette édition comporte: *Prólogo*, écrit par Ildefonso Xavier Ferreira, v-xx; *Decreto de D. Sebastião Monteiro da Vide*, sans numérotation, 2 pages; *Índice*, 1-9; *Constituições do Arcebispado da Bahia*, 1-433; *Termo de como se conferirão as Constituições do Arcebispado da Bahia*, 435-510; *Relação da procissão e sessões do Synodo diocesano*, 511-526; *Decreto de Dom Sebastião Monteiro da Vide*, sans numérotation, une page et demi; *Índice dos dias feriados que se guardão nesta Relação da Bahia, e Auditório Ecclesiastico della, alem dos que traz a Constituição*, 5-148; *Appendice: para se mostrar em que a Constituição do Arcebispado da Bahia se acha alterada, revogada pelas Leis do Império, e modificada finalmente pelos uzos e costumes*, 149-171. Les références aux *Premières Constitutions* proprement dites seront faites à l'intérieur du texte, la première fois, par l'abréviation PCAB + page puis par la simple indication de la page.

<sup>4</sup> Voir *supra*, 21, note 32.

*corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*<sup>5</sup>, prétend être une réponse juridique «totale» au problème *mixti fori* de la légitimité de l'esclavage (chapitre X).

Le chapitre XI clora cette partie. Il fera office non seulement de transition du XVIIIe siècle au XXe siècle, mais soulignera encore le rôle joué par l'Église bahianaise à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* à travers ses interventions épisodiques.

---

<sup>5</sup> édition princeps: *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado. Discurso theologico-juridico, em que se prpoem o modo de comerciar, haver, e pffuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se ferver.* Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, M.DCC.LVIII. Je suivrai l'édition de 1992, préparée par Paulo Suess. Petrópolis/S. Paulo, Vozes/CEHILA, 1992, 174 p. Cette édition comporte une "Introduction critique" de Paulo Suess (VII-LIII).

## CHAPITRE VIII

### ***L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE DE LA THÉOLOGIE DU SALUT DES ÂMES***

Dieu fait homme parle aux hommes un langage d'homme; il n'attend pas des hommes qu'ils parlent de lui et qu'ils lui parlent en une autre langue que la leur. Si la Parole divine est parole humaine, la parole humaine sur Dieu et à Dieu n'est pas *a priori* aliénation<sup>1</sup>.

Ce chapitre se propose d'étudier en trois étapes la perspective ethnocentrique des *Premières Constitutions* de l'Archevêché de Bahia à l'égard de l'esclave noir. La première présentera la personnalité de son auteur, son oeuvre et le caractère réducteur de sa pensée. La deuxième étape analysera la perspective théologique du salut des âmes des *Premières Constitutions* dans l'optique du Noir. Enfin, nous verrons si les *Premières Constitutions* entrevoyaient des manifestations de la religion du peuple, et si oui, dans quelle direction.

#### **1. Les *Premières Constitutions* de l'Archevêché de Bahia**

##### **1.1. Mgr Sebastião Monteiro Da Vide (1701 - †1722)**

De formation juridique, entièrement dévoué à son diocèse qu'il visite d'un bout à l'autre, Mgr Sebastião Monteiro da Vide sera archevêque de Bahia pendant vingt ans. Il y arrive au moment non seulement de la grande prospérité bahianaise, tirée de l'industrie sucrière, de la culture du tabac et des premières exploitations des mines d'or

---

<sup>1</sup> François VARILLON. *L'humilité de Dieu*. Paris, Le Centurion, 1974, 159 p., 46.

et de diamants, mais encore au moment de l'absolutisme pombalin et de l'esclavagisme le plus débridé. Il accueillera, pendant son épiscopat, le premier Vice-Roi du Brésil, D. Pedro António de Noronha (1714 - 1718), et il aura l'occasion, en tant que deuxième personnalité de la colonie, de remplacer le deuxième Vice-Roi, D. Sancho de Faro e Sousa († 1719), jusqu'en 1720. C'est encore sous son gouvernement que l'on remarque une prolifération de construction de forteresses et de temples (parmi lesquels l'église en or de Saint-François et l'agrandissement de la cathédrale) et la multiplication des couvents de religieux et religieuses<sup>2</sup>.

Le rang socio-politique de Mgr Da Vide dans la société coloniale fait de lui un homme du pouvoir établi et un représentant qualifié du régime du patronat. Il le sanctionne, d'ailleurs, de droit et de fait:

Quoiqu'il incombe aux évêques dans leurs diocèses, selon le droit canon, de pourvoir, de conférer des bénéfices et de créer des églises et leurs bénéfices, néanmoins cette loi est limitée dans le cas des églises et des bénéfices qui appartiennent au Patronat. Et vu que toutes les églises de cet archevêché, ainsi que celles des conquêtes, le sont parce qu'elles appartiennent à l'Ordre et à la Chevalerie de Notre-Seigneur-Jésus-Christ dont le Grand-Maitre et perpétuel Administrateur est Sa Majesté, il n'appartient aux Évêques d'outre-mer que de faire la collation et la confirmation des clercs présentés par Sa Majesté (PCAB 200)<sup>3</sup>.

Mgr Da Vide reconnaît que l'Église du patronat fait partie intégrante de la totalité sociale coloniale et qu'elle doit donc être à son service. Aussi, d'après lui, l'Église représente le trait d'union du binôme *Casa Grande - senzala* («maison d'habitation du maître» - «hutte de l'esclave») en y introduisant la chapelle et le chapelain. Elle n'hésite pas non plus à solliciter l'aide du bras séculier lorsque le problème devant lequel elle se trouve appartient au for mixte:

Même s'il n'incombe pas aux Princes séculiers d'ordonner le repos de certains jours, parce qu'il s'agit d'une juridiction exclusivement spirituelle, cependant,

<sup>2</sup> Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 280.

<sup>3</sup> Texte portugais: "Ainda que aos Bispos em suas Dioceses pertence, conforme o direito Canonico, a provisão, collação, e instituição das Igrejas, e Benefícios sitos nellas, com tudo esta regra se limita nas Igrejas, e Benefícios que são do Padroado; e como todas deste Arcebispado, e mais Conquistas o sejam por pertencerem á Ordem, e Cavallaria de nosso Senhor JESUS Christo, de que S. Magestade é Grão Mestre, e perpetuo Administrador, não incumbe aos Ordinarios Ultramarinos mais, que a collação, e confirmação dos Clerigos, que S. Magestade apresenta".

selon le droit, ils peuvent punir les sujets qui n'observent pas les fêtes d'obligation décrétées par l'Église. Les extravagantes du Saint-Père Pie V leur attribuent cette tâche, de telle sorte que ce crime devient *mixti fori* et donne lieu à la prévention. Donc, nous recommandons fortement aux ministres de Sa Majesté qu'ils y portent attention et qu'ils punissent ceux qui n'obéissent pas à ce commandement (154)<sup>4</sup>.

## 1.2. Situation des *Premières Constitutions*

Influencé par l'école théologique des Jésuites du collège de Salvador, à Bahia, par son esprit de canoniste et par les visites pastorales de son diocèse, Mgr Da Vide veut, "dans la mesure du possible, régler la vie diocésaine selon les normes établies par le saint Concile de Trente"<sup>5</sup>. Il vise ainsi à obvier aux abus par des lois précises et des sanctions canoniques sévères, et à doter l'église locale d'une autorité forte et centralisée<sup>6</sup>. Ce n'est donc pas tant le souci pastoral d'incarner l'Église dans la réalité populaire bahianaise qui oriente Mgr Da Vide, mais la préoccupation canonique de transplanter dans le Brésil tout entier les structures ecclésiales et ecclésiastiques telles que les conçoit le Concile de Trente. Voilà pourquoi il a voulu convoquer un concile provincial,

mais parce qu'il y a des causes qui justifient que l'on diffère pour quelque temps le Concile provincial, on traite maintenant d'une façon exclusive du Synode diocésain et des Constitutions qui doivent être observées dans cet Archevêché<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Texte portugais: "*E ainda que aos Principes seculares não pertence mandar, que alguns dias se guardem, por ser cousa pertencente privativamente á jurisdicção espirital, com tudo, conforme a direito, podem punir os subditos, que não guardarem os dias Santos dados pela Igreja de preceito, e assim lhes está encommendado, e encarregado pela Extravagante do Santo Papa Pio V, com que fica sendo este crime mixti fori, e ha lugar a prevenção. Por tanto encommendamos muito aos Ministros de S. Magestade attentem por isso, e castiguem os que não cumprem este preceito*".

<sup>5</sup> PCAB "Relação da procissão e sessões", 517.

<sup>6</sup> En effet, les notes en bas de page du texte des *Premières Constitutions* en témoignent fort clairement. Il suffit de regarder le nombre de citations du Concile de Trente et d'autres documents officiels de l'Église, parmi lesquels les Constitutions de l'Archevêché de Lisbonne et de ceux des moralistes les plus notables. Par ailleurs, le nombre disproportionné d'articles qui y sont consacrés aux clercs, à l'autorité ecclésiastique et aux officiers diocésains est flagrant et illustre exagérément les efforts de cléricisation et centralisation du pouvoir ecclésiastique.

<sup>7</sup> Texte portugais: "*Mas porque se nos offerecem justas causas para differir por algum tempo o dito Concilio Provincial, e tratar agora sómente do Synodo Diocesano, e das Constituições, que se devem guardar neste nosso Arcebispado*". PCAB "Relação da procissão e sessões", 517. En effet, la raison de ce changement fut l'impossibilité de la présence de l'archevêque de Rio de Janeiro à Bahia pour la date prévue. *Ibid.*, 512. Remarquons cependant que trois ans auparavant (le 08 septembre 1704), ce même archevêque avait déjà fait rédiger un Directoire diocésain auquel la Curie et les clercs devraient

La volonté de prendre aussi ses distances par rapport aux Constitutions de l'Archevêché de Lisbonne "par lesquelles l'Archevêché (de Bahia) était gouverné jusqu'à maintenant" (278), et d'entrer dans le circuit de «syntonie» de l'oligarchie bahianaise «nationaliste», fière de son pouvoir économique et assoiffée de pouvoir politique, n'est sûrement pas absente des intentions de Mgr Da Vide. Il s'en dégage une volonté à la fois de *romaniser* avant la lettre la chrétienté coloniale, de protéger la pureté de la foi et d'universaliser la civilisation portugaise. Par ailleurs, on peut même se demander si l'absolutisme «pombalin» lui aurait permis une quelconque ouverture, lorsque l'on sait que les décisions du synode allaient devoir être imprimées à Lisbonne et soumises au Tribunal de l'Inquisition<sup>8</sup>.

Le document approuvé par le synode, le 14 juin 1707<sup>9</sup>, constitue "la seule législation ecclésiastique élaborée dans le Brésil colonial"<sup>10</sup>, et même jusqu'en 1891, date de la séparation de l'Église et de l'État. Elle forme donc "la matrice juridico-théologique qui oriente les activités de l'Église au Brésil au long de presque deux siècles"<sup>11</sup>, ce qui contraste avec ce qui s'est passé dans d'autres parties d'Amérique latine où de nombreux conciles provinciaux et synodes diocésains avaient déjà eu lieu depuis le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Si, d'une part, il est vrai que ces *Premières Constitutions*

---

obéir par serment et sous peine d'encourir des censures. Ce besoin découlait d'informations recueillies et de l'expérience que "dans le diocèse il y avait beaucoup de doutes et de difficultés sur les principes et la pratique de la justice [...] donc il s'est avéré qu'un tel directoire semblait être un service de Dieu". *Ibid.*, 511.

<sup>8</sup> Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 280-281.

<sup>9</sup> Les *Premières Constitutions* furent imprimées à Lisbonne en 1719 et à Coimbra en 1720. Leur réimpression n'aura lieu qu'en 1853, à São Paulo, Brésil. Elles comprennent un ensemble de cinq livres (la foi et les sacrements; la Messe; la vie chrétienne; les choses; les peines). Chaque livre (I, II, ...) est divisé en titres (T) et chaque titre en articles (A). En voici le schéma: L I: 74 T et 324 A; L II: 27 T et 113 A; L III: 39 T et 201 A; L IV: 65 T et 247 A; L V: 74 T et 433 A.

<sup>10</sup> Riolando AZZI. "A instituição eclesiástica...", 177.

<sup>11</sup> Oscar F. LUSTOSA. *Catequese católica no Brasil. Para uma história da evangelização*. s. Paulo, Paulinas, 1992, 180 p., 58.

<sup>12</sup> En effet, l'Amérique espagnole avait déjà réuni plusieurs conciles provinciaux et synodes diocésains. Entre 1551 et 1700, il y eut onze conciles provinciaux: cinq à Lima (1551, 1567, 1582 - Le «Trente américain» -, 1591 et 1601), trois au Mexique (1555, 1565 et 1585), un à Saint-Domingue (1622-1623), un autre à Bogota (1625) et, enfin, un autre à La Plata (1629). Quant aux synodes, on en compte, pendant la même période, à peu près soixante-dix. Paulo SUESS. *A conquista espiritual...*, 974-976. E. DUSSEL. *Caminhos de Libertação...*, 1, 65-67.



resteront pratiquement lettre morte dans la vie ecclésiastique quotidienne du diocèse<sup>13</sup>, par ailleurs, elles serviront de texte de base aux autres diocèses qui les adapteront à leur situation concrète.

La teneur du texte s'explique en partie par la faible infrastructure ecclésiastique à travers cet immense pays où la catéchèse et l'organisation sociale sont plutôt à la charge des familles et des confréries, les autorités n'intervenant que dans les cas extrêmes<sup>14</sup>. Aussi Mgr Da Vide rédige-t-il les *Premières Constitutions* comme une somme doctrinale élémentaire de la foi selon l'esprit du Concile de Trente, comme une casuistique élargie à l'usage du clergé, comme un code pénal où une multiplicité de censures seront appliquées à quiconque refusera de s'y soumettre. Les *Premières Constitutions* se confinent dans une sacramentalisation casuistique, dans une évangélisation compulsive et dans une catéchèse désincarnée, tel l'opium qui fait rêver d'un paradis futur mais qui ignore l'enfer social de l'esclavage présent. En ce sens, empruntant une pensée de C. Duquoc, je dirais qu'elles témoignent de "l'incapacité de l'Église à opérer par la transcendance de son message une déstabilisation du système social injuste"<sup>15</sup>.

En écrivant le "Prologue" de l'édition de 1853 des *Premières Constitutions*, le chanoine Ildelfonso Xavier Ferreira, les situe de la sorte dans leur temps:

Elles furent élaborées dans un temps où le Gouvernement absolutiste régnait au Portugal; le privilège du Canon existait dans toute son extension; le for mixte était une prérogative des Prélats; le pouvoir d'imposer des amendes, d'envoyer à la prison des prêtres et même des fidèles séculiers, de dégrader quiconque ou de déporter pour l'Afrique ou un autre Pays dépendait de la volonté de

<sup>13</sup> Le synode n'a pas de suite pastorale, d'abord parce que Mgr Luís Álvares de Figueiredo (1724 - †1735), successeur de Mgr Da Vide, s'intéresse plus à l'archéologie qu'à la vie de l'Église, puis parce que la hiérarchie ne dispose pas d'effectifs humains pour faire respecter ses lois et, enfin parce que la politique absolutiste du Marquis de Pombal musèle l'action pastorale de l'Église. Riolando AZZI. "A instituição eclesiástica...", 177.

<sup>14</sup> Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 280-281.

<sup>15</sup> Christian DUQUOC. *Libération et progressisme*, 16.

l'Ordinaire ecclésiastique; enfin, l'horrible tribunal de l'Inquisition travaillait efficacement dans le Royaume du Portugal. C'est dans ce contexte que les Constitutions de l'Archevêché de Bahia furent élaborées<sup>16</sup>.

L'historien brésilien Eduardo Hoornaert les considère plutôt comme une médication palliative qui ne fait que prolonger le mal endémique de l'esclavagisme:

Les *Premières Constitutions de 1707* donne une première impression générale d'une institution qui dépend des centres de décision et qui tente de sauver ce que l'on peut sauver dans des situations aussi extrêmes que celles de la sacramentalisation compulsive des esclaves, de la catéchèse répétitive, de l'indépendance ouvertement manifestée par les maîtres des sucreries qui étaient les vrais seigneurs du pouvoir local et face auxquels les peines canoniques et les admonestations ecclésiastiques semblaient avoir très peu de poids<sup>17</sup>.

Enfin, les *Premières Constitutions* laissent transparaître une conception dualiste de l'Église. D'une part, la hiérarchie impose aux fidèles, avec l'aide de l'État, une expression culturelle de la foi identifiée à la Vérité et à la civilisation. D'autre part, le peuple vit à un rythme dévotionnel ses relations avec Dieu et réinterprète la foi héritée de la tradition transmise oralement et mise à l'épreuve du contact quotidien avec l'Indien et le Noir dans un nouveau cadre morphologique.

### 1.3. Position réductrice et force coercitive des *Premières Constitutions*

Les *Premières Constitutions* frappent par l'ampleur de leur position réductrice et par leur force coercitive qui les font ressembler à une épée de Damoclès suspendue

---

<sup>16</sup> Texte portugais: "Ellas forão feitas em tempo, que um Governo absoluto reinava em Portugal; o privilegio do Canon existia em toda a sua extenção; o foro mixto era uma regalia dos Prelados; o poder de impôr multas, de enviar ao aljube os Sacerdotes, e mesmo aos fieis seculares, de degradar, ou desterrar a qualquer para a Africa, ou para fóra do paiz estava ao arbitrio do Ordinario Ecclesiastico; finalmente o horrivel Tribunal da Inquisição trabalhava com effcacia no Reino Portuguez. Debaixo deste ponto de vista forão feitas as Constituições do Arcebispo da Bahia". PCAB, "Prólogo", I.

<sup>17</sup> Texte portugais: "A impressão geral que uma leitura das Constituições de 1707 deixa é a de uma instituição dependente dos centros de decisão e que procura salvar o que se pode salvar em situações tão angustiantes como a da sacramentalização compulsória dos escravos, da catequese repetitiva e inculcada, da independência abertamente manifestada pelos senhores de engenho que eram os verdadeiros donos do poder local e diante dos quais nem as penas caônicas nem as admoestações eclesiásticas valiam muita coisa". "A cristandade durante a primeira época colonial", 277.

au-dessus de la tête de chaque fidèle. Il suffit de lire le traitement infligé aux hérétiques et aux Juifs (7 et 310-311), aux blasphémateurs (38-39 et 312), aux sorciers et à la sorcellerie (313-314), à ceux qui tout simplement n'obéissent pas aux commandements de la loi de Dieu et/ou à ceux de la Sainte Église<sup>18</sup>. On peut penser aussi à l'évangélisation compulsive dont sont l'objet l'esclave noir et l'Indien exproprié.

L'ethnocentrisme totalitaire des *Premières Constitutions* s'appuie essentiellement sur trois piliers. D'abord, l'ambiguïté de l'identification entre structure ecclésiale et structure ecclésiastique conduit la hiérarchie à se prendre pour l'Église tout court, à se faire la garante exclusive du dépôt de la foi et à s'en constituer l'unique interprète authentique sans compter sur le *sensus fidelium*:

Tout ce que la Sainte Église propose aux fidèles, comme objet de foi, c'est de la bouche du Christ lui-même qu'elle l'a reçu. De ce fait, il est impossible qu'elle se trompe, elle qui a la Vérité comme guide. En conséquence, de la part de Dieu Notre Seigneur, nous exhortons tous nos sujets qu'ils croient et professent fermement tout ce que la Sainte Église professe et enseigne (2)<sup>19</sup>.

Pour les «sujets» de l'Archevêché de Bahia, l'Évangile cesse d'être une bonne nouvelle à structure dialogale et se réduit à un message interprété et imposé par la hiérarchie. Au lieu d'être invités à jouer à l'unisson avec les autorités, les fidèles

---

<sup>18</sup> Les *Premières Constitutions* exhalent un climat de terreur morale et de peur psychologique auxquelles elles soumettent les fidèles. On y trouve un nombre effarant de cas d'excommunications, de censures, d'interdits, d'amendes, de prisons, de dégradations ou de déportations soit à l'extérieur du diocèse soit en Afrique. Par ailleurs, le langage du document se situe dans le même climat. L'une ou l'autre des formes verbales "nous ordonnons, nous commandons, nous interdisons, nous excommunions" sont présentes à chaque titre des Constitutions. Ce qui est symptomatique, c'est qu'un tel langage est perçu comme une expression de l'amour et de la charité paternelle à tel point qu'elles «spiritualisent» les châtements du Maître et en font une analogie édifiante: "Les curés sont non seulement pasteurs de leurs fidèles mais aussi Pères et Maîtres spirituels. Ils ne peuvent bien accomplir cette mission que s'ils répriment doucement comme pères et cela tant que les répréhensions seront suffisantes. Au cas où elles ne suffiraient pas, ils doivent punir comme Maîtres et Supérieurs et employer tous les moyens pour gagner les âmes à Dieu et pour les guider vers la gloire éternelle. Nous ordonnons donc que lorsqu'il sera nécessaire de reprendre et de réprimander les fidèles ou de leur appliquer une amende qu'ils le fassent avec amour, charité paternelle et pour le bien de leurs âmes [...] avec beaucoup de prudence, modestie et gravité" (PCAB 224-225). Un peu plus loin, on lira encore que de tels châtements se fondent sur les lois naturelle et divine: "L'une des obligations fondées sur le droit naturel et sur les lois de l'Écriture Sainte, est celle qui mène le fidèle chrétien à remédier aux besoins spirituels et temporels de son prochain. C'est dans ce but que la correction fraternelle et la dénonciation *prélativ* (= faite au prélat) existent. Mais si l'une et l'autre ne portent pas de fruits on passera à la dénonciation judiciaire" (PCAB, 359-360).

<sup>19</sup> Texte portugais: "*E que tudo quanto a Igreja Santa tem proposto aos Fieis, como objecto da Fé, da boca do mesmo Christo o ha recebido, e é impossivel que erre, quem a verdade mesma leva por guia. E assim de parte de Deos nosso Senhor amoestamos a todos nossos subditos, que firmemente creão, tenham, e confessem tudo, o que a Santa Igreja Catholica tem confessado, e ensina*".

croulent sous la pression d'un dogmatisme absolu et sont muselés:

En nous conformant aux dispositions des saints canons, nous défendons, sous peine d'excommunication [...], qu'aucune personne séculière (encore qu'elle soit savante et lettrée) ne se mette à disputer en public ou en particulier sur les mystères de notre sainte foi et religion chrétienne (7)<sup>20</sup>.

Ensuite, la hiérarchie cléricale l'Église. Ce sont les clercs qui, seuls, élaborent la loi ecclésiastique et sont chargés de surveiller, sous serment de fidélité, son application. Ce sont eux seuls aussi qui théologisent et décortiquent la morale pour en faire une casuistique et définir, selon leur optique propre, les paramètres éthiques de la vie chrétienne. Les fidèles sont écartés de ces tâches. L'Église se rétracte autour d'un petit nombre de personnes - les clercs - qui, seuls, ont le pouvoir de "lier et délier". Comme le souligne J. L. González: "l'intense processus de monopole sur les biens du salut qui a provoqué la «sacerdotalisation» du christianisme, a aussi été la raison pour laquelle l'élite ecclésiastique a exercé, seulement en théorie et du point de vue administratif, le «monopole sur l'Esprit»"<sup>21</sup>.

La cléricatisation dote l'Église d'un ensemble de fonctionnaires et d'organismes qui contrôlent tout par le fer du bras séculier et par le feu de l'Inquisition. Leur situation, loin de faire d'eux des "serviteurs inutiles", les mue en une caste privilégiée qui, du point de vue social, ne doit ni accepter les "ministères subalternes" ni renoncer à ses prérogatives:

Parce que c'est une grande honte pour l'état ecclésiastique que les clercs exercent des offices et des ministères subalternes, nous ordonnons à tous ceux de notre archevêché qu'ils n'exercent aucun travail vil, bas et incompatible avec leur état, qu'ils ne bêchent pas la terre, qu'ils ne coupent pas le bois ou la canne à sucre, qu'ils ne fassent pas de tels travaux vils, même s'il s'agit de leurs propriétés

---

<sup>20</sup> Texte portugais: "*Conformando-nos com as disposições dos Sagrados Canones, proibimos sob pena de excomunhão[...] que nem-uma pessoa secular, (ainda que seja douta, e de letras) se intrometta a disputar em publico, ou particular sobre os mysterios de nossa Santa Fé, e Religião Christã*". Pour avoir une mince idée des conséquences de cette prise de position, il suffirait d'énumérer les articles qui délimitent les frontières du pouvoir à chaque échelon de la hiérarchie, les censures qui pèsent sur quiconque les transgresse, la persécution dont sont objet ceux et celles qui ne partagent pas la foi, l'ostracisme auquel ceux-ci sont voués et les appels adressés par la hiérarchie au bras séculier pour se faire respecter et obéir (PCAB 7-8).

<sup>21</sup> Texte portugais: "*O intenso processo de monopólio sobre os bens de salvação que provocou a «sacerdotalização» sofrida pelo Cristianismo foi também a causa do «monopólio sobre o Espírito» que (só teórica e administrativamente, certamente) a elite hierárquica exerceu*". "Panorama histórico", 70.

personnelles (187-188)<sup>22</sup>.

Nous défendons que les prêtres, même s'ils sont chapelains de personnes séculières, se mettent à genoux devant celles-ci, sans barrette et découverts [...] ou qu'ils les accompagnent en tant que serviteurs (188)<sup>23</sup>.

En outre, dans une contradiction extrême, cette caste privilégiée se prévaut de la loi de la "pureté du sang". Ainsi, lorsqu'un candidat demande à être admis dans les ordres, on doit "d'abord faire une enquête extra-judiciaire secrète sur la pureté de son sang, de sa vie et de ses habitudes" (87). Remarquons cependant qu'en ce début du XVIIIe siècle, Bahia compte à peu près 200 000 habitants dont à peine 30% à 40% sont des Blancs, d'ailleurs puissants et riches. De plus en plus métissée, Bahia a peine à prouver la "pureté du sang" dont elle-même se réclame. Afin de contourner la situation, elle développe "l'idéologie du blanchiment" par laquelle elle se tourne vers ses origines européennes<sup>24</sup>.

Enfin, l'ethnocentrisme ecclésiologique conduit la hiérarchie de l'Église bahianaise à adapter à la situation coloniale l'héritage aristotélien de l'esclavage en «naturalisant» et en «spiritualisant» celui-ci afin de le rendre compatible avec la fraternité baptismale<sup>25</sup>. Cela convient d'autant plus à la colonie qu'elle a besoin de gens qui exécutent les travaux serviles, de manière à ce que la machine économique ne cesse de renflouer les coffres du Royaume et des maîtres. Ainsi, cet ethnocentrisme en vient-il à déshumaniser et déshonorer ce qui est parfaitement humain - le travail

---

<sup>22</sup> Texte portugais: "*Por ser grande opprobrio do estado Ecclesiastico exercitarem-se os Clerigos em officios, e ministerios baixos, e abatidos, mandamos a todos os de nosso Arcebispado que não usem nem exercitem officio, ou ministerio algum vil, baixo, e indecente a seu estado, nem cavem, nem rocem, nem cortem canas, nem fação semelhante trabalho vil, posto que seja em suas proprias fazendas*".

<sup>23</sup> Texte portugais: "*E posto que os Sacerdotes possam servir de Capellães de pessoas seculares, lhes prohibimos que ajoelhem diante delles desbarretados, e descubertos [...] nem os acompanhem em fórma de criados*".

<sup>24</sup> Kátia MATTOSO. *Être esclave au Brésil...*, 255-256.

<sup>25</sup> Joseph HOFBECK. "L'esclavage: un concept fondamental dans la théologie chrétienne et dans la morale sociale catholique", dans: Jean-Claude PETIT & Jean-Claude BRETON (Dir.). *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*. Actes du 28e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991. [Héritage et Projet, 48]. Montréal, Fides, 1992, 440 p., 51-67, 59-62.

manuel, désigné vil, subalterne et indigne - et à justifier et à sacréaliser ce qui devrait être de soi considéré comme inhumain, l'esclavage. L'ethnocentrisme de l'Église officielle bahianaise tend à idéologiser la théologie du salut des âmes et «spiritualise» l'esclavage. Cette théologie, au dire de François Varillon, "abrupte et sommaire, ne redoutait pas de vouer à la damnation ou aux limbes tous les non-baptisés"<sup>26</sup>. Quant à la spiritualisation inhumaine de l'esclavage, elle s'est maintenue "chez certains moralistes jusqu'en 1958", soutient Joseph Hofbeck<sup>27</sup>.

## 2. La théologie du salut des âmes d'après les *Premières Constitutions*

Le zèle pour le salut des âmes des Noirs<sup>28</sup> commande les directives missionnaires des *Premières Constitutions* et explique la violence physique, morale et spirituelle à laquelle leur christianisation, s'il en est une, est soumise<sup>29</sup>. Le texte des *Premières Constitutions*, qui impose à l'esclave noir le baptême comme un moyen essentiel du salut<sup>30</sup>, ne fait que tenter de concilier les intérêts du capitalisme mercantile naissant avec les préceptes de la foi. Mais l'Église peut-elle concilier cette dualité: être chrétien et en même temps être maître? Il y aura sûrement une manière de vivre la foi dans la situation d'esclave. Mais y en aura-t-il une du côté du maître? Quels sont donc, d'après les *Premières Constitutions*, les éléments de cette théologie du salut des âmes? À quels principes obéit-elle? Comment l'Église qui est à Bahía voit-

<sup>26</sup> *La souffrance de Dieu*. Paris, Le Centurion, 1975, 115 p., 19.

<sup>27</sup> "L'esclavage: un concept fondamental...", 63.

<sup>28</sup> Dans l'Annexe I, xlii-liv, on trouvera la traduction des articles des *Premières Constitutions* concernant l'esclave noir.

<sup>29</sup> Rappelons que les *Premières Constitutions* ne sont pas un produit isolé sur ce sujet particulier. Elles sont dans la ligne droite de la longue législation chrétienne établie, depuis les empereurs chrétiens, par les conciles et consignée dans les codes théodosien, Justinien et autres qui, en même temps qu'ils adoucissent le statut inhumain des esclaves, restent très stricts sur, par exemple, leur accès à la prêtrise, à l'entrée dans les ordres ou au mariage, etc. J. DUTILLEUL. "Esclavage", dans: *DThC*, Tome V, Paris, Letouzey et Ané, 1924, cols. 458-520, 473-476.

<sup>30</sup> Les *Premières Constitutions* suivent la tradition théologique commune "de la nécessité absolue de la foi stricte pour le salut de tous les hommes, même des infidèles négatifs". Voir à ce sujet l'article de S. HARENT, s.j., qui étudie d'une façon exhaustive le problème: "Infidèles (salut des)", dans *DThC*, Tome VII, Paris, Letouzey et Ané, 1923, cols. 1726-1930, 1827.

elle et accueille-t-elle le Noir dans ses rangs?

### 2.1. Le *bossale*: un manque anthropologique et chrétien

Au premier abord, ce qui saute aux yeux en lisant les *Premières Constitutions*, c'est le peu d'espace et d'importance que l'esclave noir (ainsi que l'Indien et le Métis) y tient et le traitement qu'il y reçoit de la part de la hiérarchie locale. Le contraste est d'autant plus flagrant que le Noir constitue le groupe le plus important de la population de Bahia. En effet, le texte des *Premières Constitutions*, qui comporte 1 318 articles, ne lui en consacre qu'à peine un peu plus d'une cinquantaine<sup>31</sup>. Toute l'attention concernant la pastorale du Noir s'adresse au maître d'habitation (2-3) et aux clercs (3-4)<sup>32</sup>. L'esclave noir n'y apparaît que comme un inférieur à qui sont réservées les miettes de la foi et le porche de l'église.

L'ethnocentrisme des *Premières Constitutions* vis-à-vis des Noirs s'exprime à tous les niveaux. En ce qui concerne les noms, les qualificatifs ou les adjectifs substantivés qui le désignent et le jugent, ils ne sauraient être plus méprisants: *rude*, *brut*, *bossale*<sup>33</sup>, *piteux*, *sauvage* (20, 22-23, 151 et 264). Son intelligence, qualifiée de *rudimentaire*, est parfois jugée telle "que toute la diligence de ses maîtres ne parvient pas à lui faire apprendre la doctrine, au contraire, il semble qu'à chaque tentative il sache moins" (22), ou bien sa rudesse "ne l'aide pas à aller plus loin" (265). Quant aux enfants entre sept et douze ans, venus de Guinée, d'Angola et de la Côte de Mina, il se peut qu'ils

<sup>31</sup> Le *Directoire diocésain*, de 1704, demeure en deçà des *Premières Constitutions*. Sur un total de 724 articles, à peine une dizaine se réfère au Noir.

<sup>32</sup> Voir José Oscar BEOZZO. "A Igreja na crise final do Império (1875-1888)", 264.

<sup>33</sup> Sur l'emploi de ce terme, voir l'ouvrage de Roger Bastide: *Les Amériques noires...*, 29. L'auteur francise le terme portugais *boçais* et le traduit par *bossales*, comme nom, pour distinguer des *créoles* les esclaves noirs qui viennent d'arriver d'Afrique. Employé comme qualificatif, il a une connotation péjorative et se rapporte à la soi-disant barbarie des Noirs. Dans la traduction du livre d'Antonil, Andrée Mansuy francise aussi le terme et reprend l'explication de Roger Bastide, mais en écrivant au pluriel *bossals*, différemment de R. Bastide. Elle y affirme: "*Negro bossal* est un terme générique qui servait à désigner, par opposition aux nègres créoles, tous ceux qui arrivaient d'Afrique, et il était employé dans toute l'Amérique espagnole [...] C'est pourquoi l'adjectif *bossal*, qui, tant en espagnol qu'en portugais, signifie «rude», «grossier», n'a pas été traduit". "Introduction", 110, note 10.

soient "tellement *bossales* qu'il s'avère qu'ils n'ont pas d'entendement ni d'âge de raison" (23). La langue du Noir rude et *bossale* non seulement est considérée comme inconnue, mais on estime encore qu'il y a "de la fatuité dans la façon de parler qui lui est propre" (219). Il faut parfois lui faire apprendre la doctrine avec des "termes incultes" (222), les seuls qui seraient accessibles à son entendement.

Le manque anthropologique de l'esclave noir a pour conséquence un manque «chrétien». Il est, au sens canonique du terme, un chrétien «irrégulier». D'abord, par défaut d'origine, il est déclaré inhabile à recevoir les ordres sacrés ou à les exercer s'il les a reçus (424-425 et 427). Il est aussi un irrégulier par défaut d'ancienneté dans la foi, car converti forcément de date récente, il n'a pas encore suffisamment témoigné de la persévérance chrétienne (426-427).

En aucun moment, les *Premières Constitutions* ne contestent la structure sociale de l'esclavage. Au contraire, en confiant d'abord au maître l'obligation de la catéchèse, elles «normalisent» l'esclavage. Par le fait même, elles contribuent à consolider le préjugé que le travail manuel serait servile et subalterne et à renforcer un modèle pyramidal de société chrétienne. L'Église officielle bahianaise n'envisage jamais de remettre en question la pierre angulaire de l'entreprise coloniale et missionnaire. Aussi le texte affirme-t-il: "Nous déclarons que, malgré leur mariage, les esclaves demeurent esclaves comme auparavant et qu'ils sont obligés de servir leurs maîtres" (125).

Sur la base de la situation esclavagiste, les *Premières Constitutions* concèdent ensuite, paradoxalement, des droits limités au Noir, en distinguant le Noir baptisé de celui qui ne l'est pas. Ces droits se fondent sur les commandements de Dieu et de l'Église. Il ne faut cependant pas y voir de simples motivations religieuses. Le facteur économique prévaut. L'esclave noir a un droit conditionnel au repos dominical, à l'abstention de travail servile et mécanique les dimanches et les fêtes d'obligation, en accord avec les intérêts et les profits des maîtres (145, 150-151). En principe, ces jours sont réservés à l'esclave pour qu'il se procure nourriture et habillement (151-152). Le texte reconnaît le droit de l'esclave baptisé à un enterrement religieux, c'est-à-dire à des obsèques et à une terre consacrée dans le cimetière, parce qu'il faut quand même



ne pas l'identifier à une bête au moment où il va se présenter devant le Juge Suprême:

Dans la visite que nous avons faite à notre Archevêché, nous avons trouvé (avec un profond regret) que quelques personnes oublient leur propre humanité et font enterrer leurs esclaves dans les champs comme des bêtes. Parce que nous voulons obvier à cette impiété, nous ordonnons, sous peine d'excommunication majeure *ipso facto incurrenda* [...] que personne, de quelque condition ou statut qu'elle soit, n'enterre ou ne fasse enterrer en dehors de la terre consacrée un défunt, s'il s'agit d'un chrétien baptisé [...] (295-296)<sup>34</sup>.

Par contre, d'autres droits lui sont refusés. Ainsi, est-il forcé de se faire baptiser. Le baptême lui est imposé à grand renfort d'une catéchèse "abrupte et sommaire", de violences de tout ordre, et même de séparations familiales (21). Non baptisé, il n'a pas le droit de se marier à une personne chrétienne. Dans ce cas, son mariage sera déclaré nul (117). Comme le sera tout premier mariage (non sacramentel) célébré dans son pays d'origine si l'esclave, entre-temps baptisé, veut contracter un mariage chrétien dans le nouveau pays (126). Le droit d'immunité lui est refusé s'il est fugitif, sauf cas de brutalité extrême s'il est chrétien. Dans ce cas, l'esclave est remis à son maître à condition que celui-ci s'engage à ne plus le maltraiter ou, sinon, à le vendre (272-273). Quant aux autres, l'Église officielle bahianaise ne défend pas ceux qui ne vivent pas sous sa loi ni n'obéissent à ses commandements, sauf que s'ils veulent se faire baptiser immédiatement avant de quitter le temple, ils pourront jouir de son immunité et cela au même titre qu'un chrétien (273).

## 2.2. La violence de la conversion par le baptême

Le succès de l'évangélisation est marqué, on l'a déjà vu, par la *conversion*,

---

<sup>34</sup> Texte portugais: "*E porque na visita, que temos feito de todo nosso Arcebispado, achamos, (com muito grande magoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da propria humanidade, mandão enterrar os seus escravos no campo, e matto, como se forão brutos animaes: sobre o que desejando Nós prover, e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excommunhão maior ipso facto incurrenda [...] que nem-uma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fóra do sagrado defunto algum, sendo Christão baptizado*".

signifiée par la réception du sacrement du baptême. Les *Premières Constitutions* l'expriment d'une manière solennelle: "nous ordonnons à tous nos sujets qui ont à leur service des Infidèles captifs qu'ils s'efforcent énormément de les convertir à notre sainte foi catholique" (20). Par ailleurs, la conversion suppose l'abandon des croyances et pratiques ancestrales, les unes et les autres étant fausses, superstitieuses, fétichistes et barbares. Bref, avant le baptême, le Noir se trouve dans l'erreur, sous l'emprise du mal et condamné à l'enfer.

Poussé par cet esprit de croisade missionnaire, le texte des *Premières Constitutions* est obsédé par le salut des âmes et met en oeuvre tout ce qui est à la portée de ceux qui en ont la responsabilité pour l'assurer. En effet, le baptême est la *janua omnium sacramentorum* et l'unique accès au salut:

En ce qui concerne la nécessité et l'importance, ce Sacrement [le baptême] est absolument nécessaire pour le salut de telle sorte que si quelqu'un ne le reçoit pas de fait ou, au moins, de désir [...] il ne pourra pas se sauver selon le texte du Christ Notre-Seigneur (13-14)<sup>35</sup>.

Si bien que, *in articulo mortis*, n'importe qui peut baptiser: "il est très important que toutes les personnes sachent administrer le sacrement du baptême pour qu'il n'arrive pas qu'un enfant ou un adulte ne vienne à mourir sans lui, parce que tout simplement quelqu'un en ignore la formule" (25)<sup>36</sup>. Cette loi est tellement élargie qu'elle en vient à être incohérente: "quiconque peut l'administrer, laïc ou excommunié, hérétique ou infidèle, pourvu qu'il ait l'intention de baptiser comme la Sainte Mère Église l'ordonne" (17). Par ailleurs, la loi générale du baptême se caractérise par sa rigueur et ses exigences:

Comme il est très dangereux de reporter le baptême des enfants, par lequel ils passent de l'état du péché à l'état de grâce, et sans lequel s'ils meurent ils perdent le salut, nous ordonnons [...] qu'ils soient baptisés dans les huit jours après leur

---

<sup>35</sup> Texte portugais: "*Quanto a necessidade, e importancia deste Sacramento devemos crer, e saber, que é totalmente necessario para a salvação, e em tal forma, que sem se receber na realidade, ou, quando não possa ser na realidade, ao menos no desejo [...] ninguém se póde salvar, conforme o texto de Christo Senhor Nosso*".

<sup>36</sup> Texte portugais: "*Importa muito que todas as pessoas saibão administrar o Santo Sacramento do Baptismo, para que não aconteça morrer alguma criança, ou adulto sem elle, por se não saber a fórmula*".

naissance [...] (14)<sup>37</sup>.

Tel qu'il est exposé par les *Premières Constitutions*, le salut de Dieu, en tant que valeur suprême, dépend exclusivement du sacrement du baptême (20-21), de telle sorte que le signe apparaît comme plus essentiel que la réalité signifiée, le salut lui-même. En cas de doute sur le baptême, les pasteurs suivront la voie du tutorisme. Cet impératif du baptême, lié à la détention exclusive par l'Église officielle de la Vérité, déclenche d'autres mécanismes d'une violence irrespectueuse des libertés. D'une part, ceux qui administrent le baptême et ceux qui ont des responsabilités catéchétiques sont passibles d'amendes, de prison ou de différentes censures canoniques si leur indifférence et leur insouciance pastorales dans l'administration du baptême sont prouvées (14). D'autre part, pour éviter la moindre excuse, l'essence de la foi que les esclaves doivent professer est réduite, à leur intention, à un questionnaire plus qu'élémentaire et édulcoré<sup>38</sup>. Sous certaines conditions, celui-ci peut même être supprimé si l'on constate que la rudesse des *bossales* est sans limites (22). Il est fondamental qu'ils soient à tout prix baptisés ou que, le moment venu, ils aient auparavant exprimé le désir de l'être (20). Il se peut même que l'on puisse baptiser des esclaves sans qu'ils donnent leur consentement ou encore que leurs parents soient d'accord ou que l'on doive arracher les enfants baptisés à leurs parents païens pour que ceux-ci ne les pervertissent pas (21).

Quoi qu'il en soit, la doctrine obsédante du sacrement du baptême s'avère un contre-témoignage de la proposition de Dieu et de la réponse libre de l'être humain; elle ne sert que de masque et de justification idéologique au colonialisme. Présentée d'une façon casuistique tout au long du Livre I, elle est élaborée à l'intention des maîtres et des clercs (1 et 3-4). D'abord, d'une manière générale, elle doit être faite "dans notre langue pour que nos sujets puissent apprendre et comprendre de la façon la plus adéquate cet admirable et profond article de notre foi tellement nécessaire au

---

<sup>37</sup> Texte portugais: "*Como seja muito perigoso dilatar o Baptismo das crianças, com o qual paixão do estado da culpa ao da graça, e morrendo sem ele perdem a salvação, mandamos [...] que sejam baptizadas até os oito dias depois de nascidas [...]*".

<sup>38</sup> Voir Annexe I, xlviij - l.

salut de tous" (2). Il s'agit donc d'un devoir qui, dès le plus jeune âge, s'adresse à tous et grâce auquel chacun peut vivre "la culture de la foi" (2)!

Puis la catéchèse des Noirs constitue un devoir très spécial, car "ce sont eux qui en ont le plus de besoin en raison de leur rudesse" (3). Pour mieux y réussir il faut leur faire apprendre le catéchisme "tous les dimanches où il n'y a pas de solennité" (3-4 et 20), "soit par des gens qui parlent leurs langues soit dans notre langue s'ils peuvent la comprendre" (4) ou bien "après leur avoir appris quelques rudiments de notre langue ou à l'aide d'interprètes" (20). Ce devoir est tellement grave que les maîtres et les clercs deviennent responsables de tous les péchés commis par les esclaves en raison de leur ignorance. Le résultat de cette pastorale semble satisfaire énormément l'archevêque, puisqu'il parle des nombreux baptêmes, qui se font chaque jour dans tout le diocèse, de Noirs et de *bossales* (264).

Enfin, parce que le catéchisme abrégé constitue, d'après les *Premières Constitutions*, l'arrangement le plus efficace et le plus profitable à la conversion du Noir (219), il doit être copié et distribué partout par les curés et chapelains. "C'est à partir de ce formulaire que les Noirs seront interrogés et examinés afin de pouvoir se confesser et communier chrétiennement, une méthode plus facile que celle d'apprendre par coeur le crédo" (4). D'une part, cette catéchèse se contente d'indiquer au Noir de façon machinale la porte du salut, ouverte par le baptême. Dégagée de la responsabilité de l'enfer éternel pour le Noir, elle se croit autorisée de l'abandonner, anesthésié, dans son enfer social. D'autre part, le catéchisme inverse la vraie dimension de la foi et de l'amour. La grâce de Dieu, paradigme de toute largesse humaine, devient, par la catéchèse idéologisée et ethnocentrique, le reflet de la largesse patriarcale et parcimonieuse du maître d'habitation, divinisée au détriment de la justice. De façon plus globale, le catéchisme fonctionne dans le but de faire du Noir un chrétien et un bon esclave.

### 2.3. "Vivre en chrétiens" et "devenir de bons chrétiens"

La catéchèse proposée par les *Premières Constitutions* se veut complète. Non seulement elle se propose d'ouvrir l'accès du salut au Noir, mais encore elle veut qu'il devienne un bon chrétien. Toutefois, cette ouverture, à première vue inconditionnelle, comporte des secteurs étanches dans la mesure où ce même Noir doit se contenter du «soubassement» de l'église. Il s'agit bien d'une incohérence catéchétique, car "vivre en chrétiens" (152) et "devenir de bons chrétiens" (21) découlent, dans l'église coloniale, du statut social reconnu à chaque fidèle. Le baptême, conçu comme une réalité statique qui confère la grâce *ex opere operato*, ne s'intéresse ni aux disparités sociales anti-fraternelles ni au statut d'esclave. C'est dans le paradoxe de sa condition permanente d'esclave (125) que le Noir doit vivre sa foi chrétienne, c'est-à-dire être bon chrétien en étant bon esclave.

En pratique, pour l'esclave noir, vivre en chrétien et devenir un bon chrétien se résumait à très peu de chose. Étant donné sa rudesse d'esprit et la pauvreté de sa compréhension de la morale chrétienne, les *Premières Constitutions* déclarent qu'en ce qui concerne l'esclave, "il n'existe pas de péchés réservés" (75). Quant à l'enseignement de la foi, il se limite au strict minimum de trois prières - le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie* et le *Credo* - des commandements de Dieu et de l'Église (21 et 125-126) et des réponses au questionnaire spécialement élaboré pour lui, en mettant un accent spécial sur l'acte de contrition abrégé. Ces trois points constituent le noyau de la doctrine chrétienne adaptée à l'esclave et la condition *sine qua non* de l'administration des sacrements (21). Comme les *Premières Constitutions* le disent, il faut que "[les esclaves] soient catéchisés sur les mystères de la foi, sur les dispositions nécessaires à les recevoir et sur les obligations qu'ils assument" (22), sans qu'il n'y ait là aucune référence à de possibles droits ecclésiastiques en tant qu'êtres humains et chrétiens.

Enfin, de façon courante, la vie chrétienne de l'esclave se résume à la pratique ponctuelle de quelques devoirs religieux: la bénédiction du maître avant de commencer la journée de travail, la prière familiale quotidienne, la messe dominicale et les jours

de fête, l'eucharistie une fois par an<sup>39</sup>, la pénitence une fois par an et dans le cas de mort, le mariage, pour deux raisons principales: une solution au concubinage fréquent et une issue économique et naturelle au renforcement de la main-d'oeuvre esclave, et, enfin, l'«extrême-onction» pour le moribond.

Remarquons qu'autant le sacrement du baptême est souligné comme un moyen absolu du salut, autant les deux autres sacrements de l'initiation chrétienne restent limités au strict minimum de la loi. En effet, en ce qui concerne l'Eucharistie, les *Premières Constitutions* affirment que

vu que ce sacrement n'est pas nécessaire comme un moyen de salut, toutefois en accord avec les saints canons et le Concile de Trente, tous les chrétiens des deux sexes, dès qu'ils ont l'âge du discernement, pour les hommes en général 14 ans et pour les femmes 12 [...], sont obligés de le recevoir, au moins une fois par an à Pâques (37-38)<sup>40</sup>.

Quant au sacrement de la confirmation, le texte établit que "celui qui doit [le] recevoir ait au moins 7 ans" (31), mais il ne prévoit nulle part le devoir absolu de le recevoir. Tout mène à croire qu'il s'agit d'un sacrement destiné aux candidats aux ordres sacrés.

La doctrine sur le sacrement du pardon est stricte. D'abord, "le sacrement du pardon est totalement nécessaire au salut pour tous ceux qui ont péché mortellement après leur baptême" (55). Puis chaque fidèle, "par détermination de l'Église catholique, est gravement obligé de confesser ses péchés mortels au curé, au moins une fois par l'an, et s'il n'accomplit pas cette obligation, il commettra un péché mortel" (55 et 59), en plus de risquer une peine d'excommunication (60-61). La contrition est la condition première d'une confession bien faite (56). C'est pour cette raison que les *Premières*

---

<sup>39</sup> Sur ce point, les esclaves ont même un délai plus étendu que les Blancs, puisqu'ils peuvent accomplir leur obligation pascale entre le début du Carême et la solennité de l'Esprit Saint. Par ailleurs, les esclaves sont obligés à communier à l'article de mort ou en cas probable de mort, puisque le texte affirme que "tous les fidèles doivent communier, en ayant l'âge requis, dans de telles circonstances" (PCAB 38).

<sup>40</sup> Texte portugais: "Posto que este Sacramento não seja necessario como meio preciso á salvação, com tudo, conforme a disposição dos Sagrados Canones, e Concilio Tridentino, todos os fieis Christãos de um, e outro sexo, tanto que chegarem aos annos da discrição, que nos homens regularmente são os quatorze, e nas mulheres os doze [...] são obrigados ao receber, ao menos uma vez cada anno pela Paschoa da Resurreição".

*Constitutions* insistent beaucoup sur la nécessité d'enseigner aux esclaves l'acte de contrition abrégé qui a été rédigé exprès pour eux (222). Mais, par un commandement divin, le fidèle doit se confesser dans quelques circonstances particulières: à l'article de mort, à l'occasion d'une maladie grave, d'une grossesse et de la réception de la communion (58).

Le sacrement de l'«extrême-onction» doit être administré au fidèle malade qui est encore lucide et conscient de ses péchés, afin qu'il le reçoive avec une vraie dévotion (82). Voilà pourquoi les *Premières Constitutions* prévoient un questionnaire auquel l'esclave doit se soumettre lorsqu'il veut communier et se confesser lors de l'extrême-onction<sup>41</sup>.

Le sacrement du mariage entre esclaves est prévu dans un esprit contradictoire dans les *Premières Constitutions*. D'abord, il faut tenir compte que l'esclavage détruit la famille, qu'il ne protège pas les enfants de parents esclaves, et qu'il n'entrave pas les caprices du maître ou du trafiquant qui peut les séparer à son gré. Même si la législation invite le maître à promouvoir le mariage des esclaves et à les maintenir unis après leur mariage, le maître ne s'y soumet pas forcément. Cependant l'Église, qui encourage une telle union, n'hésite pas à la désintégrer lorsqu'il s'agit de séparer les enfants baptisés de leurs parents païens et de leurs traditions africaines (21), ou bien de faire appliquer au néophyte chrétien les fameux privilèges paulin et pétrinien sur le mariage<sup>42</sup>.

Reste le sacrement de l'ordre. En analysant les 29 conditions *sine qua non*, inspirées du Concile de Trente (92-95) et qui sont requises pour qu'un fidèle y soit admis, on conclut que toutes les portes du sacerdoce sont barrées à l'esclave chrétien. D'abord, on ne lit nulle part qu'il reçoit le sacrement «mineur» de la confirmation,

---

<sup>41</sup> Voir Annexe I, li.

<sup>42</sup> José Oscar BEOZZO. "A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre. A Igreja Católica ante os dois tipos de família", dans: Maria Luiza MARCÍLIO. *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*. S. Paulo, Loyola, 1993, 203 p., 29-100. Jean WERCKMEISTER. *Petit Dictionnaire de droit canonique*. Paris, Les éditions du Cerf, 1993, 235 p., 166.

première condition pour avoir accès aux ordres sacrés (92). Ensuite, la quatrième condition ajoute un empêchement «local»: "si [le candidat] fait partie de la race juive ou d'une race impure: noire ou métisse" (93). Ce texte occulte trois préjugés de longue date. Le premier concerne le travail servile qui ne s'accorde point avec le statut de la classe noble du prêtre. Le second sous-entend celui de la malédiction de Cham<sup>43</sup>. Le troisième a un relent d'antisémitisme. Encore requiert-on que le candidat ne soit ni fils ni petit-fils d'Infidèles, d'hérétiques, d'apostats, de Maures; qu'il ne soit ni illégitime ni captif; qu'il soit en possession d'un bénéfice, d'une pension ou d'un patrimoine "qui lui rapporte chaque année ce qui lui sera nécessaire à son revenu et à son honnête subsistance" (93 et 96)<sup>44</sup>. Bref, le savoir, le pouvoir, l'avoir et l'être excluent l'esclave noir des ordres sacrés et de la vie religieuse. Eduardo Hoornaert résume la situation, qui prend, en fait, des proportions bien plus grandes chez les religieux:

La discrimination culturelle et raciale existait à l'intérieur de l'Église: seuls les Portugais ou les fils de Portugais et les *mamelucos* (fils d'un Blanc et d'une Indienne) au quatrième degré étaient admis aux ordres religieux [...] Les Métis étaient très rarement acceptés, sauf comme une grâce spéciale *in articulo mortis* [...] Quant aux Noirs proprement dits, ils ne pouvaient aucunement entrer dans la vie religieuse. Les prêtres noirs qui travaillaient auprès des esclaves étaient venus du Cap Vert ou d'Angola<sup>45</sup>.

Un tel discours et une telle pratique ne sauraient toucher l'âme noire. Violenté par l'action totalitaire de l'Église coloniale, sans catéchuménat ni suivi post-baptismal, l'esclave noir cherche à profiter de l'abandon auquel il est voué et des fissures d'un christianisme plus social que mystique pour y nicher sa résistance et pour y poursuivre

---

<sup>43</sup> Soulignons que l'avant-projet des Statuts de la Confrérie du *Senhor Jesus do Bom Fim*, rédigé en 1792, fait preuve de préjugés identiques, puisqu'il déclare que "ne seront admis à la confrérie que des hommes et des femmes blancs ou qui semblent l'être" (Art. V). *Compromisso da Irmandade do Senhor Jesus do Bom Fim. 6 de Junho de 1792*. (Manuscrit). Archives de la Confrérie. Sanctuaire du Senhor do Bonfim, Salvador.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 90 et 202. Remarquons que même le sacristain de l'église est soumis à cette loi de la "pureté du sang", 229.

<sup>45</sup> Texte portugais: "*A discriminação cultural e racial existia dentro dos quadros da igreja: o recrutamento de ordens religiosas no Brasil só aceitava portuguesas, filhos de portuguesas e «mamelucos» (filhos de branco com índia) que só atingissem os índios no quarto grau [...] Os mulatos só muito raramente eram aceitos, como uma graça especial in articulo mortis [...] Quanto aos pretos propriamente ditos, estes não podiam entrar na vida religiosa de maneira nenhuma. Os padres de cor a serviço dos africanos provinham de Cabo Verde ou de Angola*". Eduardo HOORNAERT. "A crmandade durante a primeira época colonial", 271. Cf. Rioldo AZZI. "A instituição eclesiástica...", 187-191. Gilberto FREYRE. *Maîtres et esclaves...*, 373, note 7.



son cheminement spirituel... toujours incompris de la hiérarchie ecclésiastique.

### 3. Les *Premières Constitutions* et les manifestations de la religion du peuple

Les *Premières Constitutions* sont muettes sur la religion du peuple comme telle. Elles font cependant référence à des expressions comme la magie, la sorcellerie, la superstition, le blasphème et le pacte avec le démon (312-317). Ces pratiques sont surveillées de près, dénoncées auprès de l'Inquisition, condamnées et punies. Outre les pratiques noires et africaines de ce type, les *Premières Constitutions* visent aussi des pratiques populaires médiévales apportées d'Europe par les colons. Le texte ne se limite toutefois pas à ces cas extrêmes. Il laisse entrevoir, d'une façon imprécise, d'autres manifestations religieuses qui ont un caractère populaire et au sujet desquelles il intervient, légifère et dénonce. Ainsi les *Premières Constitutions* déclarent-elles:

L'Église est la maison de Dieu [...] Voilà pourquoi il convient qu'il y ait là respect, humilité et dévotion et que l'on en extirpe toutes les superstitions, tous les abus, commerces et traitements profanes [...] En cet archevêché, cet avertissement est nécessaire en vertu de la présence de beaucoup de néophytes, des Noirs et des *bossales*, qui, chaque jour, sont baptisés et se convertissent à notre sainte foi. Ils apprennent plus facilement des Blancs ce qu'ils voient faire que les paroles et la doctrine que l'on leur enseigne. Leur rudesse ne les aide pas à aller au-delà (264-265)<sup>46</sup>.

Les «ermites», "hommes mûrs, d'une bonne conduite, chargés du culte, du ménage et de la garde des *ermidas*" (232), jouent un rôle important dans la vie des communautés éloignées. L'autorité ecclésiastique reconnaît qu'ils sont nécessaires, de telle sorte que les *Premières Constitutions* leur consacrent quatre articles. Ils rassemblent ces communautés, président à la prière communautaire et organisent des pèlerinages et des dévotions populaires. Ce sont eux, en somme, les vrais catéchètes du catholicisme populaire brésilien. Étant donné leur rôle primordial, les *Premières*

---

<sup>46</sup> Texte portugais: "A Igreja é Casa de Deos [...] por tanto convêm que haja nella toda a reverencia, humildade, e devoção, e se desterrem dahi todas as superstições, abusos, negociações, tratos profanos [...] E neste nosso Arcebispado é isto necessario pelos muitos neofitos, pretos, e buças, que cada dia se baptizão, e convertem á nossa Santa Fé, e das exterioridades, que vem fazer aos brancos aprendem mais, do que das palavras, e doutrina, que lhes ensinão, porque a sua muita rudeza os não ajuda mais".

*Constitutions* veulent étendre leur discipline ecclésiastique en les nommant, en déterminant les conditions de leur existence, les limites de leur pouvoir, leur responsabilité à maintenir la dignité des *ermidas*, leurs habits distinctifs et leur devoir de remettre au curé les dons reçus du peuple (233).

La procession, une autre expression bien enracinée de la foi du peuple, se voit aussi réglementée et contrôlée par les *Premières Constitutions*. Celles-ci la voient comme un acte de vraie religion et le miroir de la société hiérarchisée qu'est l'Église institutionnelle:

La procession est une prière publique adressée à Dieu par un ensemble de fidèles disposés selon une hiérarchie, qui part d'un endroit consacré vers un autre endroit consacré [...] Elle est un acte de vraie religion et de culte divin par lequel nous reconnaissons Dieu comme le suprême Seigneur [...] Comme il s'agit d'une louable coutume [...] nous ordonnons qu'on la conserve dans notre archevêché en organisant celles que le droit canon, les lois et les *Ordenações* du Royaume ordonnent ainsi que celles qui sont pratique courante dans l'Archevêché et encore celles que nous ferons célébrer en observant dans toutes la précédence et la disposition nécessaire à la perfection et la majesté d'un tel acte (191)<sup>47</sup>.

En outre, les *Premières Constitutions* établissent qu'aucune "procession publique générale" ne pourra être faite "sans notre permission par écrit" (192), sous peine d'encourir des censures ecclésiastiques. Parmi toutes les processions, celle de la Fête-Dieu doit surpasser les autres en "pompe et majesté" (193-194). Par contre, les *Premières Constitutions*, qui consacrent neuf articles aux confréries en général, passent sous silence les confréries des Noirs, leurs fêtes et leurs réunions (304-307). Peut-être n'y voient-elles encore que folklore africain naïf au lieu d'une expression des traditions religieuses ancestrales africaines sous couvert chrétien.

Voilà le contexte théologico-pastoral dans lequel le rite du lavage du *Senhor do*

---

<sup>47</sup> Texte portugais: "*Procissão é uma oração publica feita a Deos por um commun ajuntamento de fieis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado á outro lugar sagrado [...] São actos de verdadeira Religião, e Divino culto, com os quaes reconhecemos a Deos como a Supremo Senhor de tudo [...] E como este culto seja um efficaz meio para alcançarmos de Deos o que lhe pedimos, ordenamos, e mandamos, que tão santo, e louvavel costume, e o uso das Procissões geraes, ordenadas pelo direito Canonico, Leis, e Ordenações do Reino, e costume deste Arcebispado, e tambem as mais que Nós mandamos fazer, observando-se em todas a ordem, e disposição necessaria para perfeição, e magestade dos taes actos*".

*Bonfim* viendra bientôt s'inscrire. Rien d'étonnant qu'il ait dû se développer dans une sorte de résistance-accommodation au système. Mais il faut tenir compte de deux facteurs dans l'évolution de l'histoire. D'une part, l'ethnocentrisme du discours et du comportement de l'Église officielle bahianaise demeurera inchangé dans sa relation avec le Noir jusqu'aux années 60. D'autre part, le Noir change. L'arrivée ininterrompue d'esclaves dans le «nouveau monde» complique les relations au sein de la société noire comme dans toute la société. Les rapports restent de moins en moins à l'intérieur d'une même ethnie. En outre, la naissance de Noirs dans la colonie fait surgir une nouvelle catégorie de personnes: les Créoles ou Afro-brésiliens, qui ne connaissent de l'Afrique que ce que les Anciens leur ont raconté. Entretemps, certains continueront d'être esclaves tandis que d'autres obtiendront ou achèteront leur affranchissement et seront même à leur tour propriétaires d'esclaves. Les uns se montreront plus réfractaires que d'autres aux acculturations. Le temps et le nouveau milieu fragmenteront leur mémoire historique et favoriseront, malgré la déshumanisation de l'esclavage, à des degrés différents, l'interpénétration, la réinterprétation, la syncrétisation de traditions autres que les leurs. Il faut attendre l'arrivée des Nago pour voir un sang nouveau nourrir la conscience de résistance de l'esclave. On peut se demander si le temps de la grâce et le souffle de l'Esprit n'avaient pas commencé à saper l'ethnocentrisme totalitaire de l'Église institutionnelle, bref, si la catholicité n'avait pas commencé à l'imprégner malgré elle.

## CHAPITRE IX

### *L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE DE L'ÉTHIQUE DE L'ESCLAVAGE DANS*

#### **CULTURA E OPULÊNCIA DO BRASIL POR SUAS DROGAS E MINAS<sup>1</sup>**

Malheureux celui qui construit son palais au mépris de la justice, et ses étages au mépris du droit; qui fait travailler les autres pour rien, sans leur donner de salaire; Tu n'as de regards et de pensées que pour le profit, pour répandre le sang de l'innocent et agir avec brutalité et sauvagerie (Jr 22, 13 et 17).

Ce chapitre poursuit l'étude du totalitarisme radical de l'Église bahianaise du XVIII<sup>e</sup> siècle par rapport à l'esclave. Il s'appuie sur l'ouvrage du jésuite italien João Antônio Andreoni, missionnaire à Salvador, Bahia. Connu aussi sous le pseudonyme d'Antonil, cet auteur publie, en 1711, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. C'est surtout tout au long de la première partie du livre qu'Antonil expose ses idées sur ce que l'on pourrait appeler l'éthique chrétienne de l'esclavage. Quoiqu'il n'appartienne pas à la hiérarchie de l'Église comme telle, il n'en demeure pas moins un membre illustre et très proche. Ce chapitre comportera trois moments. Nous verrons d'abord qui est Antonil et la valeur représentative de son ouvrage. Nous essaierons ensuite de voir le rôle de première importance et irremplaçable qu'il fait jouer à l'esclavage dans la société coloniale. Enfin, nous présenterons les lignes essentielles de la sublimation de son éthique à partir de la prosopopée du saint martyr-

---

<sup>1</sup> Voir référence bibliographique plus haut, 21, note 32. Andrée Mansuy interprète l'hendiadyin du titre portugais du livre d'Antonil et le traduit de la sorte: *De l'exploitation des richesses du Brésil en drogues et mines*. "Introduction", 59. Les citations de l'ouvrage d'Antonil seront faites selon la traduction française d'Andrée Mansuy et les références se limiteront, la première fois, à l'abréviation COBDM + page, puis à l'indication de la page dans le texte même. Je ferai aussi référence aux *introductions* suivantes des deux éditions brésiliennes de l'ouvrage d'Antonil: "João Antônio Andreoni e sua obra", de Alice P. CANABRAVA, directrice de la huitième édition (1967) 9-112; "Antonil e sua obra. Estudo bibliográfico", de Affonso de E. TAUNAY (rédigée en 1921) et reproduite dans l'édition de 1982, sous la responsabilité de l'Université de São Paulo, 23-59. Andrée Mansuy est aussi l'auteur de l'"Introduction" de la traduction française, 9-67.

sucre qu'il suggère. En guise de conclusion, on soulignera son herméneutique de récupération des manifestations de la religion du peuple.

## 1. João António Andreoni, sj., (Antonil) (1649 - †1716)

### 1.1. L'homme

D'origine toscane, Antonil, pseudonyme de João António Andreoni<sup>2</sup>, est l'auteur de l'ouvrage *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, écrit au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il entre chez les Jésuites en 1667, arrive au Brésil en 1681 et y meurt sans jamais retourner en Italie.

Homme de lettres et de droit, sa vie religieuse s'est déroulée dans des fonctions bureaucratiques, administratives, de formation et de prédication. Il fut professeur et recteur du collège des Jésuites de Salvador, à Bahia, et Provincial de la Compagnie au Brésil. Homme d'action, habile négociateur, "un fidèle témoin de son temps, particulièrement bien informé, [...] il partagea profondément les préoccupations les plus fondamentales des hommes qui gouvernaient l'État où il avait choisi d'accomplir sa mission"<sup>3</sup>. Eduardo Hoornaert dira qu'"il appartient au monde des collèges, de l'élégance, des manières baroques et aristocratiques"<sup>4</sup>. Alice P. Canabrava décrit la personnalité d'Antonil d'une façon perspicace:

Bon religieux, son monde n'est cependant pas celui de la prière, de la pénitence, de l'apostolat. Sa pensée accompagne les problèmes du monde séculier. Il s'en nourrit en l'observant et s'en soucie. C'est là qu'il forme sa vigoureuse personnalité, sans arrogance, sans l'éclat de l'éloquence, mais avec la solidité et

---

<sup>2</sup> Les auteurs s'interrogent sur les raisons qui mèneraient J. A. Andreoni à emprunter un pseudonyme. Serait-ce en raison de la discrimination qu'à l'époque subissaient les jésuites étrangers dans la colonie ou en raison du contenu de son livre? Quoi qu'il en soit, l'identification d'Antonil avec J. A. Andreoni ne se fait qu'en 1886, grâce à l'intuition de l'historien brésilien Capistrano de Abreu. Alice P. CANABRAVA. "João António Andreoni...", 26. Affonso de E. TAUNAY. "Antonil e sua obra...", 38-50. A. MANSUY. "Introduction", 15-17.

<sup>3</sup> A. MANSUY. "Introduction", 59.

<sup>4</sup> E. HOORNAERT. "A evangelização do Brasil...", 52.

la fermeté tranquilles d'un authentique expert<sup>5</sup>.

Homme de communication agréable et intelligente, il était "l'une des hautes autorités ecclésiastiques de Bahia [et] avait été en relations étroites avec les gouverneurs généraux qui résidaient dans cette capitale"<sup>6</sup>. Ami personnel et consultant de confiance de Mgr Sebastião Monteiro da Vide, "[celui-ci] non seulement lui avait confié la charge de censeur et de réviseur<sup>7</sup> des Constitutions synodales, mais encore le consultait et suivait ses conseils lorsqu'il était en controverse avec les ministres du Roi"<sup>8</sup>. Contemporain et confrère du célèbre prédicateur portugais António Vieira, avec qui il avait voyagé au Brésil et de qui il fut secrétaire, il s'est laissé influencer par le goût des métaphores qu'il utilise, comme on verra plus loin, d'une façon exemplaire dans le cas de la vie martyre et rédemptrice du sucre<sup>9</sup>.

Royaliste chevronné, colonialiste convaincu, défenseur de l'administration privée de l'Indien par les habitants de São Paulo et de l'acquisition d'esclaves noirs, plus soucieux d'économie que de problèmes sociaux, Antonil soutient avec force, dans un long chapitre d'ordre juridique, le droit de souveraineté et de possession du Roi sur la colonie:

Et si quelqu'un déclare qu'il faut en juger autrement des mines du Brésil que de celles du Royaume du Portugal, sous prétexte que le droit de souveraineté et de possession qui revient au Roi pour le Royaume de Portugal est plus assuré que celui qui lui revient pour les Conquêtes du Brésil, si on en examine l'origine, ce téméraire mérite la même réponse que celle que, à propos des Conquêtes des Indes occidentales données aux Rois de Castille par le Souverain Pontife Alexandre VI, firent de très savants docteurs après avoir étudié cette matière avec une science et une pondération remarquables dans leurs traités, citant les bulles, pesant et examinant l'autorité que possède le Souverain Pontife pour de telles donations, et les justes motifs qu'il a de les faire, et déclarant enfin qu'on

---

<sup>5</sup> Texte portugais: "*Bom religioso, o seu mundo, entretanto, não é o da oração, da penitência, do apostolado. Sua mente não se alheia da esfera do secular, de cuja observação construtiva se entretém e na curiosidade dela se inquieta. Ai se projeta sua vigorosa personalidade, sem vaidade e sem o brilho da eloquência, mas com a solidez e a firmeza tranquilas do autêntico conhecedor*". "João António Andreoni...", 21.

<sup>6</sup> A. MANSUY. "Introduction", 34.

<sup>7</sup> Alice Canabrava qualifie le nom «réviseur» de *secret*. "João António Andreoni...", 23.

<sup>8</sup> A. MANSUY. "Introduction", 18.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 65.

ne devait plus mettre cela en doute parce que c'est une sentence du Vicaire du Christ sur la terre, légitimement rendue et proclamée après mûre réflexion et grande pondération, ainsi que le demandait la matière, et défendue comme juste, valide et licite par tant d'insignes docteurs (COBDM 403).

A qui prétendrait dire la même chose de la Conquête du Brésil, personne ne pourra raisonnablement nier qu'il mérite la même réponse, puisque les rois du Portugal possèdent le Brésil et les autres Conquêtes en vertu des mêmes titres que ceux par lesquels tous ces auteurs, Solorzano, Avendaño et autres, prouvent d'une façon très savante et très solide la légitimité de la propriété et de la possession des Indes Occidentales par les rois d'Espagne, ainsi qu'il résulte des bulles des Souverains Pontifes Calixte III, Nicolas V et Alexandre VI, bulles qu'on trouvera citées au même chapitre 24 de Solorzano, de la page 344 à la page 353, ainsi que dans tout le livre 2 dudit tome premier du *De Indiarum Gubernatione*, composé de 25 chapitres, et dans le troisième tome, composé de 8 chapitres, dans lesquels Solorzano prouve, non sans une remarquable érudition, et d'une façon péremptoire, la justice avec laquelle s'est faite l'acquisition et se maintiennent la propriété et la possession de ces Conquêtes (405).

Partisan convaincu du *Redde Cæsari* et peut-être de façon déraisonnable, Antonil, s'appuyant sur les juristes et moralistes de l'époque, va jusqu'à affirmer que l'obligation de payer à la Couronne le «quint» de l'or extrait de ses mines relève non seulement des lois du Royaume mais aussi d'une question de conscience (395-417). D'esprit latifundiaire<sup>10</sup>, Antonil se fait l'avocat des deux piliers traditionnels de l'économie de la colonie, le sucre et le tabac<sup>11</sup>. Il s'insurge contre la "fallacieuse richesse"<sup>12</sup> des mines d'or qui déstabilisent la vie économique du Brésil en créant, comme on dirait aujourd'hui, une politique inflationniste et une "insatiable soif de l'or" (367) avec toutes ses conséquences néfastes, parmi lesquelles l'auteur fait ressortir le dépérissement de la morale et des bonnes moeurs et dans la société et dans l'Église<sup>13</sup>.  
Donc,

il fallait ouvrir les yeux des maîtres d'habitation à sucre et de tous les agriculteurs, qu'ils s'occupent de planter des cannes ou de planter du tabac; il fallait les rappeler à leur véritable vocation, à leurs véritables intérêts. Et pour cela, il fallait leur exposer en termes concrets, clairs, aisément compréhensibles,

<sup>10</sup> Remarquons que les observations d'Antonil faites dans son ouvrage sur l'industrie sucrière proviennent du séjour qu'il a fait dans l'*engenho* royal de la Compagnie à São Francisco do Conde, à 12 lieues de Salvador. *Ibid.*, 23, note 1.

<sup>11</sup> "Si le sucre du Brésil a été connu dans tous les royaumes et provinces de l'Europe, le tabac encore plus à travers les quatre parties du monde, où il est aujourd'hui si recherché que l'on met tout en oeuvre pour se le procurer par n'importe quel moyen" (291).

<sup>12</sup> A. MANSUY. "Introduction", 31.

<sup>13</sup> Cf. COBDM 273, 369, 387 et 465.

ce que ni le Roi dans ses décrets, ni les gouverneurs dans leurs ordonnances ne savaient leur dire; il fallait dissiper le mirage de l'or auquel ils se laissaient prendre, les encourager à se maintenir dans leurs habitations à sucre...<sup>14</sup>

Examinons donc l'optique socio-politique et théologique de ce témoin et partisan d'un Brésil colonial esclavagiste fort en analysant son oeuvre clé en ce sens.

## 1.2. L'ouvrage *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*

*Cultura e opulência* est, parmi tous les écrits d'Antonil, celui qui l'a fait connaître le plus. Il fut rédigé en plusieurs étapes, dont celle qui aborde l'industrie sucrière aurait constitué la partie centrale. L'auteur y aurait ensuite ajouté les trois autres. Antonil aurait commencé à écrire ce livre vers 1693 et l'aurait terminé vers 1709<sup>15</sup>. La colonie vit un moment historique où l'économie voit renaître l'industrie sucrière, prospérer la plantation du tabac, commencer l'extraction de l'or et des diamants et augmenter rapidement les prix des biens de consommation, parmi lesquels celui de l'esclave. Antonil se rend compte de ce tournant historique. Comme il veut la prospérité de la colonie, il prend position claire et sans ambages en faveur du sucre et du tabac, en somme, de Bahia. C'est de ce point de vue que *Cultura e opulência* est "une oeuvre profondément originale dans la littérature relative au Brésil"<sup>16</sup>.

Malgré qu'Antonil ait obtenu toutes les permissions requises pour sa publication, y compris celle de l'Inquisition, en l'espace de deux semaines, le livre est saisi et

---

<sup>14</sup> A. MANSUY. "Introduction", 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 25-31. Le livre est dédié "aux maîtres d'habitation à sucre, aux planteurs de sucre et de tabac, et à tous ceux qui travaillent à l'extraction de l'or des mines de l'État du Brésil". Antonil veut par là collecter des dons pour la canonisation du Père José Anchieta, s.j. Puisque le Brésil doit beaucoup à "cet homme aussi illustre", à ce "grand Apôtre" et "nouveau Thaumaturge", il est tout à fait normal que les nantis contribuent à sa glorification. Cependant, d'aucuns s'interrogent sur la véritable raison de la parution du livre d'Antonil. Cette raison était-elle la bonne ou ne constituait-elle qu'un alibi pour susciter de l'intérêt pour la lecture de ce livre? (COBDM, II et V).

<sup>16</sup> A. MANSUY. "Introduction", 20.



détruit<sup>17</sup> par un décret royal suivant l'avis du Conseil d'Outre-mer<sup>18</sup>. Les auteurs discutent sur les raisons d'une telle destruction. Quelles qu'elles aient été, soutient A. P. Canabrava, elles

ne sauraient être isolées du contexte du système colonial et de la doctrine mercantiliste qui l'inspire. À mon avis, c'est dans cet ensemble de pratiques, croyances et principes, sur lesquels s'appuie la politique coloniale, que nous pouvons trouver les idées sur l'économie qui prévalaient entre les hommes politiques de l'époque et connaître leur réaction face à un livre qui, d'une façon extraordinaire, se consacrait aux sujets économiques de la colonie<sup>19</sup>.

L'ouvrage d'Antonil se compose de quatre parties. La première, la plus étendue, complète et détaillée, est subdivisée en trois livres de 12 chapitres chacun. Elle constitue "un véritable traité d'économie rurale, appliqué au secteur de la canne à sucre"<sup>20</sup>. La deuxième partie traite, en douze chapitres, de l'exploitation du tabac. La troisième aborde, en dix-sept chapitres, le monde des mines d'or, y compris les conséquences socio-économiques, religieuses et morales qu'elles entraînent pour la vie de la colonie. La quatrième partie, enfin, décrit, en six chapitres, l'élevage des bêtes à cornes et l'exploitation du cuir. En commentant l'ensemble de l'oeuvre, Andrée Mansuy fait ressortir la disproportion entre les quatre parties et son importance historique qu'elle classifie de capitale:

En quatre parties d'importance très inégale [...] l'auteur brossait un tableau des principales richesses du Brésil à l'aube du XVIIIe siècle - canne à sucre, tabac, mines d'or, bétail à cornes et commerce des cuirs - accompagné d'abondants commentaires techniques sur l'exploitation de chacune d'elles, et suivi d'un bref résumé des ressources tirées des diverses fermes royales de cette colonie. Et c'est

<sup>17</sup> Remarquons qu'à peine six ou sept exemplaires de l'oeuvre d'Antonil ont survécu à cet autodafé: trois au Brésil, un ou deux au Portugal; un à Londres; et un à Paris. La première réédition intégrale, quoique très infidèle à l'original, ne fut faite qu'en 1837. Plusieurs autres éditions ont suivi dont Fernando Salles fait un rapport complet dans sa *Nota bibliográfica*, qui intègre l'édition déjà citée de 1982, 13-15. Voir aussi A. MANSUY. "Introduction", 11-14 et 35-46.

<sup>18</sup> D'après cet avis, "Le Gouvernement portugais s'opposait à la divulgation des richesses des mines d'or du Brésil, objet d'une description détaillée de la part de l'auteur". Affonso de E. TAUNAY. "Antonil e sua obra...", 32. Celle-ci, en effet, "ne pourrait être que trop utile aux ennemis de la Couronne portugaise, et en particulier à la France, au moment même où le Brésil était à nouveau menacé". A. Mansuy. "Introduction", 46.

<sup>19</sup> Texte portugais: "*As razões invocadas são inegavelmente válidas, mas, ao nosso ver, não podem ser isoladas do contexto do sistema colonial e da doutrina mercantilista que o inspira. Parece-me que é neste conjunto de práticas, crenças e princípios, em que se sustenta a política colonial, que poderemos encontrar as idéias econômicas prevaletentes entre os estadistas da época, e conhecer sua reação em face de um livro que, de forma invulgar, se dedicava essencialmente a assuntos econômicos da Colônia*". "João António Andreoni...", 28.

<sup>20</sup> A. MANSUY. "Introduction", 20.

pourquoi, faute de documents d'archives encore insuffisamment exploitées, cette oeuvre est devenue la source principale des historiens qui se sont penchés sur l'histoire du Brésil de cette époque<sup>21</sup>.

## 2. L'esclavagisme

C'est en fonction de la situation économique de la colonie qu'Antonil parle dans son livre et, d'une manière particulière dans la partie consacrée à la canne à sucre, de l'esclave noir en tant que *pièce* fondamentale du système qu'il soutient. Sa formation scolastique l'oriente vers les principes de la justice commutative et de l'éthique des relations humaines qui doivent obéir à un ordre hiérarchique soi-disant fondé sur le modèle divin. En tant que réformiste du système, il postule une structure coloniale esclavagiste, forte, rentable et «juste» dans son injustice foncière. Son éthique, en ce sens, ne dépasse pas l'appel à la modération et à la magnanimité du maître, ainsi qu'à la soumission de l'esclave. L'Église y joue un rôle primordial comme trait d'union entre les deux pôles, le maître et l'esclave, en la personne du chapelain qui, attentif à toute sorte de manifestations d'excès, doit se dévouer à faire régner la paix et l'harmonie entre les parties intéressées et à annihiler les revendications des esclaves (105).

Le chapelain, embauché par le maître est parfaitement intégré à ce monde patriarcal auquel il apporte sa bénédiction pour obtenir la prospérité, même s'il essaie de tenir compte que sa condition particulière est d'être "prêtre et non domestique, serviteur de Dieu et non d'un homme" (105):

Le jour où l'on met la canne au moulin, et si le maître de l'habitation n'a pas convié le vicaire, le chapelain bénira le moulin et demandera à Dieu de donner un bon rendement et de garder ceux qui y travaillent de tout accident. Et quand, à la fin de la récolte, le moulin s'arrêtera de rouler, il s'efforcera de faire venir tout le monde dans la chapelle pour y rendre grâce à Dieu (105).

Tâchons de voir comment l'ethnocentrisme ecclésiologique - la légitimation théologique du refus de l'*autre* - se manifeste dans l'oeuvre d'Antonil, à tous les

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 10.

échelons de la totalité sociale, depuis sa condition structurelle, l'esclavage humain, jusqu'à sa condition spirituelle, la «fraternité en Jésus».

### 2.1. "Les esclaves sont les bras et les jambes du maître de l'habitation"

Appuyé sur l'a priori du régime du patronat royal, Antonil ne se pose pas de questions sur l'esclavage. Au contraire, c'est grâce à lui que le Brésil devient la manne de la métropole:

Il ne se trouvera personne pour douter que le Brésil ne soit aujourd'hui, autant pour le Trésor royal que pour le bien public, la meilleure et la plus utile de toutes les conquêtes que compte le Royaume de Portugal, quand on considère la grande quantité de ce qui sort chaque année de nos ports, mines assurées et d'un abondant rendement (493).

Si, du point de vue sociologique, l'esclavage convertit la colonie en un lieu de souffrance et d'oppression, en enfer pour l'esclave noir, comme Antonil lui-même le rapporte en citant le proverbe qui court à l'époque: "Le Brésil est l'Enfer des nègres, le Purgatoire des blancs et le Paradis des mulâtres et des mulâtresses" (125), il n'empêche que l'esclavage, en tant que tel, soit considéré comme la pierre angulaire de la prospérité du système. Voilà pourquoi Antonil veut que les *engenhos* fonctionnent et fonctionnent fort bien: "Les esclaves sont les bras et les jambes du maître de l'habitation, car sans eux, au Brésil, il n'est pas possible de constituer, de conserver et d'agrandir un domaine, ni d'avoir un moulin en état de rouler" (121). Par ailleurs, la réflexion théologique a réussi à idéologiser l'enfer social du Brésil en le convertissant en un purgatoire spirituel, dont le purgatoire du sucre est la métaphore la plus parfaite<sup>22</sup> et en faisant de l'Afrique l'enfer «spirituel». Le purgatoire du Brésil y surgit comme une étape nécessaire et préalable au salut de l'esclave, bref, comme le temps de la "pédagogie", au dire du P. António Vieira<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Voir plus loin, 326-331.

<sup>23</sup> Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 79.

## 2.2. "La condition d'esclave"

La société coloniale se dessine sous la forme d'une pyramide structurée en fonction de la couche sociale du sommet. À la base, la partie la plus large, on retrouve une multitude d'esclaves ayant une condition statutaire propre. En effet, en parlant de la nourriture et de l'habillement auxquels les esclaves ont droit, Antonil affirme: "ainsi que le requiert la condition d'esclave" (127). Un peu plus haut, il rappelle aux maîtres qu'ils ne doivent pas permettre aux esclaves d'outrepasser leur condition: "Il ne faut cependant point tant leur [aux esclaves mulâtres] donner la main qu'ils ne saisissent le bras, et d'esclaves ne se fassent maîtres" (125).

La condition subalterne est généralement désignée par le terme *esclave*. Mais l'ethnocentrisme d'Antonil connaît d'autres nuances aux connotations méprisantes. Celles-ci vont du *bossale*, celui qui est mis sur pied d'égalité avec les bêtes, au *ladino*, celui qui est "fait au pays":

Il est des années où, à cause d'une mortalité élevée chez les esclaves et chez les chevaux, les juments et les boeufs, ou bien à cause du faible rendement de la canne, les maîtres d'habitation ne peuvent arriver à satisfaire entièrement leurs engagements (143).

Antonil lui-même avoue que, parfois, un "maître d'habitation fait plus de cas d'un cheval que d'une demi-douzaine d'esclaves" (127). Lorsqu'Antonil se plaint de l'inflation causée par les mines d'or qui a excessivement augmenté le prix des denrées comestibles, des biens de consommation et des esclaves et qu'il cite des exemples, il intègre les esclaves dans la même catégorie que les montures:

### Prix des esclaves et des montures.

Un nègre de bonne constitution, travailleur et bien formé, trois cents gros.

Un jeune nègre, deux cent cinquante gros.

Un négriillon, cent vingt gros.

Un nègre créole, bon artisan, cinq cents gros.

Un mulâtre intelligent, ou artisan, cinq cents gros.

Un bon joueur de trompette, cinq cents gros.

Une mulâtresse, six cents gros et plus.

Une négresse bonne cuisinière, trois cent cinquante gros.

Un cheval de charge, cent gros.

Un cheval de selle, deux livres d'or (387).

En conséquence, le contentement du maître à propos de l'esclave ne peut augmenter qu'au fur et à mesure que celui-ci *se fait au pays*, «se déculture» et se convertit en bon

esclave:

Qu'il [le commandeur] soit aussi très attentif à ce que le feu ne prenne pas dans les champs de canne, par suite de la négligence des nègres «bossals» qui jettent parfois au vent le tison qu'ils ont apporté pour allumer leur pipe (111).

Comme ils sont généralement de nations diverses, les uns [sont] plus grossiers que les autres et de constitutions très différentes (121 et 123).

De la façon dont on se comporte envers eux [les esclaves], dépend qu'ils soient bons ou mauvais à l'ouvrage. C'est pourquoi il est nécessaire d'acheter tous les ans quelques pièces d'Inde (121)<sup>24</sup>.

Pour tous les esclaves (qui, dans les habitations les plus importantes, dépassent le nombre de cent cinquante et deux cents pièces, en comptant ceux qui sont occupés dans les champs de canne), il faut des vivres... (87)

Les uns arrivent au Brésil très rudes et très renfermés, et ils restent ainsi toute leur vie. D'autres, en quelques années, deviennent «faits au pays» [...] Quant à ceux qui sont nés au Brésil ou qui, dès leur enfance, ont été élevés chez les blancs et se sont attachés à leurs maîtres, ils donnent toute satisfaction; et comme ils supportent bien leur esclavage, n'importe lequel d'entre eux vaut quatre «bossals» (123).

Antonil ébauche une vision dantesque du travail forcé et de la souffrance atroce des esclaves qui travaillent aux fourneaux et aux chaudières de l'*engenho*, comme de celui qui est chargé du pétrissage du sucre. Mais ce qui frappe le plus, c'est la spontanéité avec laquelle l'auteur dépeint un tel tableau, sans qu'aucun sentiment de commisération ou de justice ne transparaisse. Il recourt même aux analogies théologiques de la pénitence, de la souffrance, du purgatoire et de l'enfer afin de «spiritualiser» et de justifier l'inhumanité de leur peine et condamnation tout en avouant que, seuls, les condamnés savent vivre entre eux la solidarité et la fraternité:

Tout près de l'atelier du moulin, encore appelé atelier de l'engin, se trouve

---

<sup>24</sup> Au sujet de l'expression *pièce d'Inde*, remarquons qu'elle a une signification précise dans le langage négrier. A. Mansuy explique: «Peças», c'est-à-dire «peças da Índia». Ce terme dont l'équivalent français est «pièce d'Inde» appartenait au vocabulaire de la traite des nègres et désignait [...] «un homme ou une femme depuis quinze jusqu'à vingt-cinq ou trente ans au plus qui est sain, bien fait, point boiteux et avec toutes ses dents». "Introduction", 86, note 7. Alice Canabrava détaille la notion et la nuance: "Pièce ou Pièce d'Inde - Unité de valeur qui sert à évaluer l'esclave, définie par un Nègre de quinze à vingt-cinq ans. De huit à quinze ans et de vingt-cinq à trente-cinq ans, trois esclaves valent deux pièces. En-dessous de huit ans et au-dessus de trente-cinq à quarante-cinq ans, trois esclaves valent une pièce. Au-dessus de quarante-cinq ans leur valeur est déterminée par un arbitre. Les nourrissons ne comptent pas". Texte portugais: "*Peça ou Peça da Índia - Medida-padrão para a contagem de escravos, definida por um negro de 15 a 25 anos de idade; de oito a quinze anos e de vinte e cinco a trinta e cinco anos, são necessários três escravos para perfazerem duas peças; abaixo de oito e acima de trinta e cinco a quarenta e cinco, dois escravos valem uma peça; acima de quarenta e cinco anos o valor é determinado pelos árbitros; as crianças de leite não contam*". "João Antônio Andreoni...", 113.

l'atelier des fourneaux, ces bouches dévoreuses de forêts, ces prisons de flammes et de fumées éternelles, cette vivante image des volcans, des Vésuves et des Etnas et, je l'ai presque dit, du Purgatoire et de l'Enfer. Et il ne manque pas même à ces fourneaux la présence de leurs damnés: les esclaves atteints de tumeurs et ceux qui souffrent de suintements, et qu'on astreint à ce pénible travail afin que, par une sueur violente, ils se purgent des humeurs galliques dont leurs corps sont emplis. On y voit aussi des esclaves criminels qui, retenus par de longues et grosses chaînes de fer, paient par ce travail épuisant les excès répétés d'une malice peu commune, dont on n'a que peu d'espoir - et même, aucun espoir - de les voir s'amender (197 et 199).

Cet atelier [des cuivres] est lui aussi un lieu de pénitence; en effet, on y voit communément des mulâtres et des nègres créoles y exercer l'office de sucriers en sirop, attachés à un cep par de longues chaînes de fer, soit parce qu'ils ont voulu s'enfuir, soit parce qu'ils se sont fait particulièrement remarquer par quelque mauvaise action; on espère que, de cette façon, le feu et le travail les materont. Mais parmi eux il s'en trouve aussi parfois de moins coupables, ou même d'innocents, parce que le maître accorde trop facilement foi à ce qu'on lui raconte, ou bien parce qu'il est trop vindicatif et cruel (211 et 213).

Tel est le triste travail du nègre chargé de ce pétrissage, car les autres esclaves chargés de couper la canne et de la charroyer, ceux qui travaillent au moulin, aux chaudières à vesou, aux chaudières à sirop, à la purgerie et aux tréteaux, ont toujours de quoi s'amuser la bouche, tandis que seuls ce [sic] malheureux et ceux qui mettent le bois dans les fourneaux se serrent le ventre. Et bien qu'ensuite ils aient chacun leur tour dans la répartition des grappes, ce travail qui n'a pas le moindre adoucissement au milieu de la journée leur pèse. Mais ils ne manquent pas de compagnons qui ont pitié de leur sort et leur donnent qui un morceau de canne, qui un peu de sirop ou de sucre; et quand bien même leurs compagnons manqueraient de pitié, ils ne manqueraient pas, quant à eux, de savoir-faire pour y porter remède, en prenant n'importe où ce qui leur tombe sous la main (243 et 245).

Toutefois, l'auteur condamne, pour des raisons économiques et tout en se servant d'un langage religieux, le maître despote qui, en soumettant l'esclave à une oppression excessive ne fait que nuire à la productivité de l'*engenho*: "que ces malheureux, opprimés à tout instant, demandent justice à Dieu de toutes les vexations qu'ils souffrent et souhaitent voir leurs oppresseurs humiliés, afin qu'ils apprennent à ne pas maltraiter les humbles" (97).

Mais le châtement fait partie de l'éducation de l'esclave. Antonil cite le proverbe courant à l'époque: "Au Brésil, on a coutume de dire que l'esclave a besoin de trois P.P.P., c'est-à-dire de *Pau*, de *Pão* et de *Panno* (de bâton, de pain et de vêtements)" (127). Cependant, il ne faut pas oublier qu'il y a des paramètres à respecter pour que le châtement soit juste et raisonnable et ne porte pas préjudice à l'économie coloniale:

On ne doit permettre en aucune façon aux commandeurs de donner des coups de pied aux esclaves - et en particulier de frapper au ventre les femmes enceintes - ni de les battre à coups de bâton car, dans la colère, ils ne mesurent pas leurs coups et peuvent blesser mortellement à la tête un esclave de grande valeur qui coûte beaucoup d'argent, et causer sa perte. Les semoncer et leur frotter les épaules de quelques coups de liane, voilà ce que l'on peut et doit permettre aux commandeurs pour que cela leur serve de leçon. Mettre au cachot les fugitifs et ceux qui ont porté des blessures à d'autres en se battant, ou bien encore ceux qui se sont enivrés, afin que le maître les fasse châtier comme ils le méritent, voilà une mesure digne de louange. Mais attacher à un poteau et châtier jusqu'au sang à coups de liane, ou bien mettre à l'entrave ou aux chaînes pendant plusieurs mois - tandis que le maître séjourne à la ville - la négresse qui n'a pas voulu consentir au péché, ou l'esclave qui a fidèlement rendu compte de l'infidélité, de la violence ou de la cruauté du commandeur qui, pour s'en justifier, avait imaginé de prétendus délits, cela il ne faudra le tolérer à aucun prix, car ce serait avoir à son service un loup sanguinaire et non point un commandeur pondéré et chrétien (107 et 109).

Ces recommandations sont ambiguës quant à leur motivation. Charité à la coloniale, timide attention humaine à l'esclave et parfois même référence à l'injustice de l'«Égypte» ancienne, dans les cas extrêmes, se mêlent au calcul visant les meilleurs profits de l'*engenho* et le pouvoir du maître.

Ne pas châtier les excès dont ils [les esclaves] se rendent coupables ne serait pas une faute légère; mais il faut auparavant en faire la preuve, afin de ne pas châtier des innocents, et il faut entendre ceux qui ont été dénoncés; une fois qu'on les aura convaincus de leurs fautes, on les châtiara, soit en les fouettant avec modération, soit en les enchainant pendant un certain temps à quelque chaîne de fer ou en les mettant à l'entrave. Châtier avec violence, d'un coeur vindicatif, de sa propre main et au moyen d'instruments terribles, brûler les malheureux avec des tisons ou avec de la cire brûlante, ou bien encore les marquer au visage, cela ne saurait être toléré chez des barbares, et bien moins encore chez des chrétiens catholiques (131).

Si, en plus de cela, les châtiments sont fréquents et excessifs, ou bien les esclaves partiront et s'enfuiront dans la forêt, ou bien ils se tueront, suivant leur coutume, en se coupant la respiration ou en se pendant, ou bien ils chercheront à ôter la vie à ceux qui rendent la leur si dure, en ayant recours, si cela est nécessaire, à des pratiques diaboliques, ou bien encore ils élèveront de telle sorte leurs clameurs vers Dieu que Dieu les entendra et qu'il fera aux maîtres ce qu'il fit aux Égyptiens quand ceux-ci opprimaient les Hébreux (129).

Faire l'aumône, c'est prêter à Dieu, qui le rend au centuple. Mais il faut en premier lieu payer ce qui est un devoir de justice, et c'est seulement après que l'on peut aller pieusement plus loin, en faisant selon sa fortune et selon le revenu de l'année (139 et 141).

Par ailleurs, Antonil prêche le devoir de soumission de l'esclave au maître ou à celui qui le représente - le commandeur. Ce sont les rébellions, les fuites et autres

cas d'insoumission qui justifient les réprimandes et les châtiments les plus sévères. Mais encore une fois, l'auteur en appelle à l'autorité du maître pour que celui-ci évite les abus des officiers subalternes en établissant de cette façon les frontières de l'éthique chrétienne de l'esclavage:

Il convient que les esclaves se persuadent que le chef-commandeur a grand pouvoir de les commander, de les réprimander, et de les châtier lorsque cela est nécessaire, mais de telle manière qu'ils sachent aussi qu'ils peuvent recourir au maître et qu'ils en seront entendus, ainsi que le veut la justice [...] C'est pourquoi le maître doit énoncer bien clairement l'autorité qu'il donne à chacun d'eux, et davantage au chef-commandeur; et s'ils l'outrepassent, il doit tirer sur la bride en leur adressant les réprimandes que leurs excès méritent, mais pas devant les esclaves, afin qu'en une autre occasion ils ne se révoltent pas contre le commandeur et que celui-ci ne soit pas mortifié d'avoir été semoncé devant eux et n'ose plus les gouverner (107).

### 2.3. "Être servi, obéi et respecté"

Au sommet de la pyramide sociale de l'*engenho* se trouve le maître d'habitation, "un titre auquel beaucoup aspirent car il entraîne avec lui le privilège d'être servi, obéi et respecté par beaucoup" (85). Ce titre est d'autant plus convoité qu'on le compare aux gentilshommes du Royaume. Dans sa réflexion, Antonil va jusqu'au point de promouvoir le paradoxe de la relation entre père-maître et esclave, dans le sens où plus le maître se conduit en père, plus il peut se conduire en maître:

Ce qui est certain, c'est que si le maître se conduit comme un père envers ses esclaves, et s'il leur donne ce qui est nécessaire pour leur nourriture et leurs vêtements, ainsi que quelque repos dans leur travail, il pourra également se conduire ensuite en maître (131).

Quoi qu'il en soit, l'esclave-fils ne restera toujours, par rapport au maître-père, qu'un esclave-esclave qui n'aura le droit de se rassasier que de ce qui tombe de la table du maître-maître (Lc 17,21):

Si [les esclaves] constatent que les maîtres ont soin de donner à leurs jeunes enfants quelque relief de leurs repas, les esclaves les serviront de bonne grâce et se réjouiront de leur multiplier des serviteurs. Dans le cas contraire, certaines esclaves cherchent délibérément à avorter, afin que les fils de leurs entrailles n'aient pas l'occasion de souffrir ce qu'elles souffrent elles-mêmes (133).

Toutefois, Antonil, qui ratifie l'échelle sociale existante, n'oublie pas que l'honneur du maître d'habitation entraîne, outre ses droits, des obligations spirituelles



graves. Parmi celles-ci, il a, d'abord, l'obligation d'avoir dans son domaine "«une chapelle décente, avec ses ornements et tout l'appareil de l'autel»" (87 et 89), de choisir avec discernement le chapelain, "après s'être renseigné en secret sur son comportement et son savoir" (101)<sup>25</sup> et de recevoir chaleureusement la visite du missionnaire. De cette façon, le maître peut accomplir le plus grand de ses devoirs:

[Le chapelain] sera chargé de l'enseignement de tout ce qui appartient à la vie chrétienne, afin que le maître satisfasse ainsi au plus grand de ses devoirs, qui est celui d'enseigner la doctrine chrétienne ou de la faire enseigner à sa famille et à ses esclaves (101).

Les missionnaires qui, d'une façon désintéressée, vont accomplir leur métier, doivent être accueillis avec la meilleure bonne volonté afin que la froideur de l'accueil qu'on leur réserve ne les amène pas à conclure que le maître de l'habitation, par manque d'affection ou pour n'importe quelle autre raison, ne se réjouit pas de la mission au cours de laquelle ils mettent les consciences en accord avec Dieu, instruisent les ignorants, font disparaître des intimités et des occasions de scandale qui durent depuis de longues années, et font en sorte que chacun s'occupe du salut de son âme (141).

Ensuite, il doit résister à la forte tentation de devenir un tyran en voulant réduire tous les dépendants à la condition d'esclaves:

La possession de grands biens crée généralement, chez les hommes riches et puissants, le mépris des gens plus pauvres, et c'est la raison pour laquelle Dieu les leur reprend facilement, afin qu'ils ne s'en servent point pour accroître leur superbe. Celui qui est parvenu au titre de maître semble vouloir trouver en tous les hommes une soumission d'esclaves (95 et 97).

Enfin, il a l'obligation de nourrir suffisamment les esclaves, de les habiller, de leur donner des médicaments et de leur attribuer un travail qui les rende plus profitables ainsi que le requiert leur condition. Pour mieux convaincre le maître de cette obligation, Antonil non seulement le menace du châtement de Dieu, mais encore lui fait voir les pertes importantes qu'il subira dû au mécontentement des esclaves:

C'est pourquoi ne pas leur donner de farine, ni leur accorder de jour pour cultiver leur manioc, et vouloir qu'ils travaillent du lever au coucher du soleil dans leur champ de canne pendant la journée, et au moulin pendant la nuit, en leur laissant peu de repos, comment cela serait-il admis sans châtement devant le tribunal de Dieu? (129)

Les dimanches et les jours saints leur appartiennent, et quand leur maître les en prive et les oblige à travailler comme les jours ouvrables, la tristesse s'empare d'eux et ils se mettent à lui souhaiter tous les maux de la terre (129).

---

<sup>25</sup> Cf. Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 266-273.

### 3. L'éthique «chrétienne» de l'esclavage

Le regard que l'observateur Antonil jette sur la société rurale de son temps le mène à concevoir une éthique chrétienne des relations que les différents groupes sociaux doivent entretenir entre eux. Il met sa formation scolastique, les principes énoncés par le Concile de Trente, centralisateurs et autoritaires, ainsi que la catéchèse au service d'une chrétienté paradoxalement esclavagiste. De ce point de vue, Antonil n'innove pas. Il suit *ad litteram* les *Premières Constitutions* et il les applique au cas concret de l'*engenho*. La théologie et l'action missionnaire de l'Église sont aussi mises au service à la fois de l'ethnocentrisme ecclésial et de l'injustice outrageuse du système colonial qui se rejoignent ici dans le refus de l'autre - l'esclave noir.

#### 3.1. Une catéchèse au service du maître

D'abord, le salut des âmes ne devient accessible que grâce au sacrement du baptême. Étant donné sa nécessité absolue, l'Église impose au Noir le baptême dont elle fait une obligation pour le maître, le curé et le chapelain, selon les circonstances. L'administration du baptême est précédée d'une instruction catéchétique élémentaire, à forte teneur sacrificielle ou pénitentielle, selon la théologie de l'époque, et sans suivi post-baptismal.

Parmi les obligations du chapelain il y a celle d'expliquer le catéchisme, à savoir: les principaux mystères de la Foi, et ce que Dieu et la Sainte Église ordonnent d'observer; quel grand mal est le péché mortel; quel châtement Dieu lui a réservé dans ce monde et dans l'autre, où l'âme vit et vivra éternellement; quel remède Dieu nous a donné par l'Incarnation et la mort de Jésus-Christ, Son très saint Fils, afin que nous soyent remises tant nos fautes que les peines que nous devons souffrir à cause de nos fautes; de quelle façon nous devons confesser nos péchés et en demander pardon à Dieu, avec un repentir sincère et le ferme propos de ne plus les commettre, avec l'aide de la grâce divine; en quoi consiste faire pénitence pour ses péchés; qui est dans le très Saint Sacrement de l'autel; pourquoi il y est et pourquoi on le reçoit; avec quelles dispositions nous devons le recevoir pendant notre vie et, comme viatique, en cas de maladie mortelle; combien il importe de gagner les indulgences pour diminuer la peine que nous devons subir au Purgatoire; comment chacun doit se recommander à Dieu pour ne pas tomber dans le péché, et lui offrir, le matin, tout le travail de la journée; combien sont dignes d'abomination les sorciers, les guérisseurs et ceux qui ont recours à eux et qui négligent Dieu, de qui nous vient tout remède; ceux qui donnent du poison ou des philtres (comme ils disent) pour disposer et incliner

les volontés; les ivrognes, les concubins, les voleurs, les vindicatifs, les calomniateurs, et ceux qui font des faux serments par malignité, par intérêt ou pour d'autres considérations humaines; et, finalement quelle récompense ou quelle peine Dieu donnera dans l'Éternité à chacun d'entre nous suivant les oeuvres accomplies en cette vie (103).

Mais si, d'une part, Antonil reconnaît la défaillance d'une telle catéchèse, dit Eduardo Hoornaert, "à caractère répétitif, mécanique, automatique, passif"<sup>26</sup>, qui n'empêche pas que les pratiques ancestrales continuent d'exister, d'autre part, il ne s'interroge pas sur les raisons qui mènent l'esclave à comprendre tout de suite ce qui l'intéresse et à mettre de côté de ce qui prétend le déculturer.

Et parmi ceux qui sont baptisés, beaucoup ne savent pas qui est leur créateur, ce qu'ils doivent croire, quelle loi ils doivent observer, comment ils doivent se recommander à Dieu, pourquoi les chrétiens vont à l'église, pourquoi ils adorent l'hostie consacrée, ce qu'ils vont dire au Père quand ils s'agenouillent et lui parlent à l'oreille, s'ils ont une âme, si elle est mortelle, et où elle va lorsqu'elle se sépare du corps. Et alors que les plus «bossals» savent tout de suite comment s'appelle leur maître et qui il est, combien de pieds de manioc ils doivent planter par jour, combien de mains de canne ils doivent couper [*le texte portugais ajoute*: combien de tiges de bois ils doivent fournir], et bien d'autres choses qui relèvent du service ordinaire de leur maître; alors qu'ils savent aussi lui demander pardon quand ils ont commis une faute, et se recommander à lui pour qu'il ne les punisse pas, en lui promettant de se corriger - les maîtres prétendent que les esclaves se [*sic*] sont pas capables d'apprendre à se confesser, de demander pardon à Dieu, de réciter leur chapelet, ni de savoir les dix commandements: tout cela par manque de doctrine et parce qu'ils ne considèrent pas les grands comptes qu'ils auront à rendre Dieu [*sic*] de tout cela car, comme le dit saint Paul, bien qu'ils soient chrétiens, s'ils négligent leurs esclaves, ils se comportent plus mal envers eux que s'ils étaient infidèles. Et ils ne les obligent pas non plus, les jours saints, à aller à la messe; au contraire ils les occupent de telle sorte qu'ils n'en n'ont pas le loisir. Ils ne recommandent pas non plus au chapelain de leur enseigner le catéchisme, en lui accordant pour ce travail une plus grande rémunération, si cela est nécessaire (125 et 127).

Ensuite, la catéchèse, telle qu'Antonil la conçoit, cache des intérêts qui ne profitent qu'aux maîtres. Elle ne fait ainsi que consolider le système esclavagiste. Comme la société coloniale a besoin d'esclaves, l'Église locale leur fournit une "catéchèse d'esclaves"<sup>27</sup>, c'est-à-dire légaliste, formaliste et centrée sur le baptême. Or, une grande partie des esclaves sont déjà baptisés avant de quitter l'Afrique. Ils arrivent ainsi déjà intégrés au projet colonial et à l'Église. Ce n'est donc pas vers eux

<sup>26</sup> "A cristandade durante a primeira época colonial", 338.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 337.

que les intérêts de l'Église locale se tournent, mais vers les non-baptisés ou alors ceux sur qui pèse le doute du baptême. Le résultat en est que l'exclusion et l'infantilisme socio-politiques imposés aux esclaves se prolongent dans une exclusion et un infantilisme proprement chrétiens. Ils sont ainsi rendus inoffensifs tant pour la société coloniale que pour l'Église officielle. Ils ont beau appartenir *de jure* aux deux, ils en sont *de facto* exclus. Par ailleurs, la langue portugaise, véhicule de cette catéchèse orale, mais difficile à saisir pour le Noir, contribue beaucoup à accentuer son état d'ignorance et d'incapacité de protestation. Il s'agit, en fait, d'un instrument de plus pour la consolidation du système esclavagiste. Ainsi l'explique l'historien Eduardo Hoornaert:

Très tôt les maîtres ont compris qu'il n'y avait aucun intérêt à posséder des esclaves instruits sur des sujets bibliques ou catéchétiques. Plus efficace et moins compliqué est l'esclave ignorant, incapable d'analyser la situation où il se trouve. Un esclave conscient de sa position à l'intérieur de l'engrenage social du colonialisme se convertirait sans conteste en un révolté. Voilà pourquoi le système lui-même ne saurait se permettre la promotion d'une catéchèse ou d'une initiation chrétienne à partir d'un dialogue dans la langue natale des Africains<sup>28</sup>.

Enfin, le contenu même de la catéchèse faite à l'esclave noir soulève des interrogations. Partant du principe que celui-ci vit dans les ténèbres de l'erreur et qu'il se trouve condamné à l'enfer, elle fait *table rase* de ses croyances pour lui imposer une vérité et une éthique chrétiennes tout à fait adaptées à l'enfer social et au purgatoire des souffrances coloniales. Elle n'est qu'une autre façon d'accentuer encore davantage la "réduction" qu'il subit, de sacraliser l'esclavage et de justifier le système qui s'y articule. Comme dans le capitalisme moderne, la relation de productivité et la raison du profit l'emportent sur l'être humain et sur les relations avec ses semblables. Cette éthique mène à le sacrifier sur l'autel du dieu capital, que celui-ci se nomme sucre, tabac, or ou diamants.

---

<sup>28</sup> Texte portugais: "*Bem cedo os donos de escravos percebiam que não havia vantagem nenhuma em possuir escravos por demais esclarecidos acerca de assuntos bíblicos ou catequéticos: mais eficiente e menos complicado era o escravo ignorante, incapaz de analisar a situação em que se encontrava. Um escravo consciente de sua posição dentro da engrenagem social do colonialismo se converteria irremediavelmente num revoltado. Por isso o próprio sistema colonial não se podia dar o «luxo» de promover uma verdadeira catequese ou iniciação cristã a partir de um diálogo na língua nativa dos africanos". Ibid., 337-338.*

La catéchèse, qui pourrait être l'annonce de la bonne nouvelle du projet de fraternité évangélique, occulte la paternité de Dieu en dissociant la foi de la libération et en réduisant le salut à l'automatisme *ex opere operato* du baptême. En présentant le Dieu de Jésus-Christ comme le Très-Haut, sommet de la pyramide divine, implacable dans sa justice et sévère dans le respect de ses lois - les seules vraies - Antonil veut façonner la société coloniale à l'image et ressemblance de ce Dieu où elle se projette. Ainsi, chaque autorité, à chaque échelon de cette société, est *vicaire* de cette toute-puissance divine. Elle peut donc, en tant que telle, exiger la soumission et le respect de la part de ses sujets, châtier les pécheurs, les insubordonnés, les fugitifs et les désobéissants, inspirer la peur et substituer au droit au droit à la justice, la charité «injuste» et mystifiante de l'aumône. Bref, l'éthique chrétienne de l'esclavage dissocie l'être chrétien de l'agir chrétien et, paradoxe des paradoxes, s'appuie sur l'anti-fraternité structurelle pour ériger une chrétienté coloniale et dépendante sous le signe d'une fraternité chrétienne et d'une filiation divine fallacieuses.

### 3.2. Le martyr saint-sucre

Dans le chapitre qui clôt le «traité» du sucre<sup>29</sup>, Antonil fait une longue prosopopée de style baroque et à portée idéologique considérable. Laura de Mello e Souza considère ce chapitre comme "le document le plus extraordinaire qui atteste la divinisation de l'univers économique"<sup>30</sup>. En effet, dans le contexte que je viens d'esquisser, ce chapitre est loin de se réduire "à deux pages d'humour décrites avec beaucoup de grâce [...] et d'un humour que l'on trouve rarement dans un ouvrage portugais"<sup>31</sup>.

En personnifiant le sucre et en le dotant de tous les sentiments humains, Antonil décrit le «martyre» inhumain du sucre que les êtres humains, emportés par

---

<sup>29</sup> Voir Annexe II, liti - lv.

<sup>30</sup> *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 147.

<sup>31</sup> Affonso de E. TAUNAY. "Antonil e sua obra", 26.

leur inhumanité, lui font subir depuis sa naissance jusqu'à son départ du Brésil: "la vie qu'il mène consiste en un si grand nombre de martyres de toutes sortes que ceux qu'inventèrent les tyrans ne l'emportent pas d'un pouce sur eux" (285). La raison en est "l'avidité" avec laquelle les hommes cherchent "à multiplier leurs propres délices et leurs propres régals" (285), à "donner de grands profits aux maîtres d'habitation, aux planteurs et aux négociants [...à] assurer de bien plus grandes ressources au Trésor royal" (289). Voilà pourquoi "il souffre la fureur déchaînée de tous les hommes animés contre lui de la rancune et du dégoût que leur ont fait éprouver les travaux qu'ils ont accomplis" (287). Et tout cela à un degré d'inhumanité tel que "les supplices les plus atroces qu'il endure ne peuvent pas davantage être dénombrés qu'il ne peut se trouver quelqu'un pour les considérer avec suffisamment d'attention ou pour en faire la description" (287).

Le délice et le régals des uns et le plus grand profit des autres conduisent à la "cruauté inouïe" du martyr de cet "innocent" - le sucre - contre lequel "on n'a pu retenir la moindre présomption de crime" (287) et contre lequel la méchanceté humaine "a inventé [...] plus de cents instruments pour multiplier les supplices et les tourments qu'ils lui infligent" (285). Même enseveli dans le sépulcre des caisses, les hommes ne le laissent pas en paix. Il continue à courir le risque d'humiliations, y compris celle de tomber dans les mains des Infidèles. Le saint martyr sucre excelle dans l'oblation du sacrifice de sa propre vie. Enfin, "aussi blanc qu'innocent", loin de se venger de ses malfaiteurs, "il finit par faire du bien à ses bourreaux". "Toujours doux et triomphant des amertumes, il va réjouir dans les banquets le palais de ses ennemis" (289).

### **3.3. Idéologisation théologique du martyr saint sucre**

Il n'y a pas que verve poétique ou humour hyperbolique dans les deux pages d'Antonil auxquelles je viens de faire référence. Les épreuves de la canne à sucre telles que l'auteur les décrit ne peuvent pas ne pas faire penser à l'itinéraire du martyr du Serviteur souffrant du IV<sup>e</sup> chant du Deuxième Isaïe (Is 52,13-53,12), et à celui de la

passion et de la mort de Jésus. Ces rapprochements permettent de dégager encore mieux l'idéologisation théologico-sacrificielle qu'Antonil fait de l'esclavage et du profit capitaliste de la société coloniale.

D'abord, l'itinéraire du sucre calque, dans ses lignes maîtresses, les deux autres martyres. Le Serviteur et Jésus, victimes de la méchanceté de la multitude, condamnés à mort après avoir souffert, sont abattus comme des agneaux innocents et conduits à l'abattoir sans ouvrir la bouche. Ensevelis, leur mort est une source de vie pour leurs malfaiteurs. Qu'en est-il du sucre? Innocent, ne se laisse-t-il pas humilier à l'extrême, vendre, déshonorer, brutaliser, battre, clouer, faire prisonnier, suspendre, donner toute la substance de ses os, verser tout le sang de ses veines, traîner à l'abattoir toujours sans jamais se départir de sa douceur et, triomphant de ses amertumes, ensevelir comme un maudit pour, enfin, ressusciter et rendre la santé aux malades, réjouir le palais de ses ennemis, donner de grands profits à ses persécuteurs et assurer de bien plus grandes ressources au Trésor royal? Le sucre ne personnifie-t-il pas l'amour désintéressé et fécond, l'apogée de l'oblation, la victoire de la vie sur la mort, du bien sur le mal? Voilà pourquoi il ne faut perdre "aucune goutte de cette douce liqueur qu'il coûte tant de sueur, de sang et de larmes à recueillir" (219). Plus que d'une personnification, ne s'agirait-il pas plutôt d'une divinisation du sucre et de son symbolisme?

Par ailleurs, la nature même du parallèle soulève, en ce qui nous concerne, au moins une question de fond. Au-delà de l'itinéraire des martyrs sucre, Serviteur et Jésus, il faut s'arrêter au message annoncé. Or, c'est celui-ci qui met en évidence le caractère idéologique et monstrueux de la prosopopée. Laissons aux christologues le soin d'analyser le bien-fondé du parallèle. Considérons plutôt le rôle que jouent les malfaiteurs dans le martyre du sucre.

Ces malfaiteurs, poussés par l'avidité, prennent, peu à peu, le visage du bourreau<sup>32</sup>. Ainsi, outre le *on*, maintes fois répété au long du chapitre, lequel englobe

---

<sup>32</sup> Antonil considère aussi comme bourreaux "toutes sortes d'animaux [...] les bêtes de trait [...] le vent [...] la serpe" (285).

la totalité des travailleurs de l'*engenho*, Antonil affirme que le sucre "repait la cruauté d'autant de bourreaux qu'il y a d'hommes à vouloir monter sur les tréteaux" (287). Antonil mentionne bien les planteurs persécuteurs et les négociants, mais si l'on tient compte que la grande armée d'employés de l'*engenho* est constituée d'esclaves, on comprendra que la quasi-totalité des gens qui martyrisent le saint-sucre appartient surtout à cette classe d'ouvriers et que c'est sur celle-ci que se dirige le caractère haineux de son propos:

Les nègres, pour sa plus grande peine, l'aspergent de lessive [...] les négresses esclaves elles-mêmes lui jettent de l'eau [...] les négresses esclaves lui jettent à nouveau de l'eau sur le visage [...] d'autres femmes [...] armées de grands couteaux, lui coupent les pieds; et non contentes de les lui couper, ces femmes se joignent à d'autres esclaves armés de bâtons et s'amuse à réduire ces pieds eux-mêmes en miettes [...], foulé aux pieds par des nègres sans pitié (287).

En d'autres termes, les Noirs non seulement subissent une inhumaine condition d'esclaves, mais ils se voient encore taxés d'être des bourreaux inhumains. Ils sont donc doublement déshumanisés. Voilà l'esclave-esclave mué en esclave-bourreau.

Ensuite, l'autre notion capitale que l'auteur utilise concerne le "purgatoire" du sucre. Le terme fonctionne à partir de son analogie théologique et sert, une fois de plus, à expliciter l'éthique esclavagiste de l'auteur. En tant que réalité transitoire et aux intensités variables, on comprend "d'où vient que cette drogue reçoive tant de noms différents avant d'obtenir celui de sucre, le plus noble et le plus parfait" (227). En outre, "le sucre se purge plus ou moins vite ou plus ou moins lentement dans les formes" (251). Mais le purgatoire de la purification du sucre marque aussi le processus de son blanchiment ou de son retour à l'innocence: "à mesure que le sucre se purge, ses grains blanchissent" (251). Cela se fait en tenant compte de la qualité de la canne et du temps de la purge: "si le sucre se purge lentement [...] la purge sera bonne et rendra davantage de sucre, et de sucre fort. Mais si la purge se fait rapidement, le rendement sera faible" (251). Ce n'est qu'à la fin qu'"il sort de son purgatoire et de sa geôle aussi blanc qu'innocent" (287). Dans la logique de sa prosopopée, Antonil tire de là une conclusion, fondée sur le préjugé de la couleur, pour la spiritualité chrétienne:

Et ce n'est pas un mince sujet d'étonnement que de voir que l'argile, sale par nature, est l'instrument par lequel le sucre se purge, grâce aux humidifications, de même que c'est en se souvenant de l'argile que nous sommes et en versant des



larmes que nos âmes, auparavant souillées, se purifient et deviennent blanches (253).

Enfin, Antonil va plus loin et étend l'analogie du purgatoire à la colonie et aux âmes et établit une relation étroite entre ces trois images. Du point de vue théologico-pastoral, nous l'avons vu plus haut, la colonie, en tant que purgatoire spirituel, purifie et les Blancs qui pensent à leur ciel - la Métropole - et les Noirs à qui l'Église missionnaire impose le salut de Dieu et le ciel de l'éternité. Le catéchisme domestique rappelle la voie de la purification et embarque tout un chacun dans le même bateau qui conduit au ciel, tout en réservant la cabine aux Blancs et la soute aux Noirs.

Cette conception métaphorique du purgatoire crée, dans l'enfer social de la colonie, l'idéologie d'un fatalisme sociologique et d'un réductionnisme anthropologique. À l'instar du purgatoire théologique, la condition sociale de la colonie s'exprime en différentes strates et y trouve sa justification, depuis le moins purifié jusqu'au plus purifié, comme dans le cas symbolique du sucre: "dans cette drogue aussi, il y a une noblesse, une caste vile et un sang mêlé" (265). Et là-dessus, Antonil se permet de faire une remarque tout à fait curieuse au sujet de la cassonade blanche qui "tire son nom de la couleur qu'elle possède et qui, dans le sucre, est très louée et très estimée - couleur d'autant plus étonnante que c'est de l'argile qu'elle la tire" (265). C'est comme si Antonil disait que le blanc devait sa blancheur au noir, à l'argile, à ce qui est sale, ou encore, comme l'affirme l'historien cubain Manuel Moreno Fraginals, "dans ce monde, tout ce qui est blanc, fut un jour noir"<sup>33</sup>.

Par ailleurs, cette conception métaphorique du purgatoire incorpore les larmes et les souffrances de la purification, explique et justifie les multiples tourments, condition *sine qua non* de la rémission des péchés et de la remise de la grâce<sup>34</sup>. Grâce à elles, l'âme blanchit et se rend apte à entrer dans le ciel. Par analogie, les châtiments, les travaux forcés, la soumission, en un mot l'esclavage, surgissent, dans la

---

<sup>33</sup> Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 148.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 78-84.

colonie-purgatoire, comme des moyens tout à fait normaux de purifier et de conduire le Noir, par le fer et par le feu, au salut. C'est d'ailleurs l'exemple que l'observation attentive d'Antonil tire du sucre:

depuis le moment où on le plante jusqu'au moment où il est servi sur les tables, puis où il passe entre les dents pour aller s'ensevelir dans l'estomac de ceux qui le mangent, la vie qu'il mène est pleine d'un si grand nombre de martyres de toutes sortes (285).

Bref, l'obligation morale de tout chrétien de se purifier, de devenir «cassonade blanche», se projette sur les relations sociales pour en cacher la perversion intrinsèque et les sacraliser. En repoussant les «cieux nouveaux» dans l'éternité, la métaphore du purgatoire empêche de "voir" que la purification et le blanchiment des uns sont l'enfer et la mort des autres et donc que la sortie de l'enfer social de la colonie se trouve dans la rupture du système esclavagiste. En effet, si "les esclaves sont les bras et les jambes du maître de l'habitation" (121), on comprendra que la fin du purgatoire colonial esclavagiste signifierait la fin du système en tant que tel. Sans argile, il n'y a plus de cassonade blanche!

Cette saga et apologie du sucre prouvent à quel point Antonil subordonne les intérêts de l'Évangile à ceux de la Couronne et du capital, à quel point il met celui-là au service de ceux-ci. Le résultat en est simultanément la sacralisation de l'esclavage et la défiguration du Dieu chrétien. En stimulant une plus grande production du sucre, il en appelle à ce que l'on ne perde pas une seule goutte de cette douceur. En appelant à la modération des châtements, il ne vise qu'une façon de produire encore davantage de sucre, d'augmenter la richesse de la colonie et d'épargner au maximum la main-d'oeuvre esclave. En divinisant l'univers économique du sucre - le produit par excellence de la colonie - il déshumanise l'être humain personnifié par l'esclave, rend infernale l'éthique des relations sociales<sup>35</sup>, profane le sacrifice du Serviteur souffrant et l'oblation rédemptrice de Jésus.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 148-150.

#### 4. Expressions de la religion du peuple chez Antonil et leur récupération

Dans le chapitre sur le comportement du maître d'habitation envers les esclaves, Antonil fait cette remarque au sujet des distractions des esclaves:

Leur refuser totalement leurs amusements, qui sont l'unique allègement de leur captivité, c'est vouloir qu'ils soient désespérés, mélancoliques, c'est abrégier leur vie ou altérer leur santé. Que les maîtres ne s'opposent donc pas à ce qu'ils élisent leurs rois, à ce qu'ils chantent et dansent honnêtement pendant quelques heures à certains jours de l'année, et à ce qu'ils se divertissent honnêtement l'après-midi après avoir le matin célébré leurs fêtes de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito et du saint patron de la chapelle de l'habitation, sans qu'il leur en coûte rien, le maître aidant de sa libéralité les «juges» et leur donnant quelque récompense pour leur incessant travail. Car si les «juges» des fêtes, hommes et femmes, devaient dépenser leur propre argent, ce serait l'origine de bien des inconvénients et de bien des offenses à Dieu, car peu nombreux sont ceux qui peuvent en amasser licitement (133).

Outre l'aspect humanitaire du repos et l'intérêt d'un plus grand profit économique que les maîtres d'habitation puissent en retirer, Antonil se fait l'avocat des réunions festives des Noirs auxquelles souvent s'opposent les maîtres d'habitation. De ce point de vue, non seulement l'auteur rejoint-il les *Premières Constitutions* (PCAB 150-152), mais encore les dépasse-t-il dans ses propos dans la mesure où il fournit des détails sur l'existence de certains loisirs des esclaves. C'est là où l'on peut déceler des manifestations de religion du peuple et de syncrétisme religieux, dont l'auteur semble ne pas saisir la portée en voulant les favoriser. D'autant plus que, dit Laura de Mello e Souza, "des croyances africaines et indigènes étaient constamment démonisées par le savoir érudit, incapable de rendre compte de l'aspect de plus en plus pluriel de la religiosité coloniale"<sup>36</sup>.

Or, Antonil parle d'expressions bien concrètes de la religion du Noir. D'une part, il mentionne implicitement les confréries noires de Notre-Dame-du-Rosaire. Celles-ci ne se limitent pas à la seule vocation de centres de prière, de dévotion et de fêtes. Nous avons vu plus haut que ces confréries contribuent puissamment, chez les Noirs, à «nichier» l'expression de l'identité culturelle et religieuse, de la liberté d'être, de l'esprit associatif et communautaire et de l'entraide sociale. Elles servent également

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 149.

d'exutoire face aux contraintes esclavagistes coloniales. Comme l'exprime Eduardo Hoornaert, les confréries des Noirs sont "une structure qui essaye d'échapper aux parcours coloniaux [...] un espace de liberté dans un monde d'oppression"<sup>37</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai qu'elles jouent aussi un rôle d'intégration sociale dans la société coloniale, parce qu'en voulant imiter leurs consoeurs blanches, elles se font mieux accepter par les autorités.

D'autre part, Antonil parle de pratiques traditionnelles africaines qui continuent d'être véhiculées par les esclaves de la colonie. Les confréries et les fêtes leur donnent l'occasion de chanter, de prier et de célébrer leurs dieux et leurs ancêtres dans leurs propres langues quitte à emprunter les symboles chrétiens. Bien qu'elles soient interdites, les esclaves recourent à ces pratiques. Antonil les signale, en passant, dans la catéchèse baptismale, par exemple. Il y voit, en partie, un folklore servant utilement de soupape et, en partie, l'expression d'un paganisme démoniaque et dangereux.

Combien sont dignes d'abomination les sorciers, les guérisseurs et ceux qui ont recours à eux et qui négligent Dieu, de qui nous vient tout remède; ceux qui donnent du poison ou des philtres (comme ils disent) pour disposer et incliner les volontés (103).

Si en plus de cela, les châtiments sont fréquents et excessifs, ou bien les esclaves partiront [...] ou bien ils chercheront à ôter la vie à ceux qui rendent la leur si dure, ayant recours, si cela est nécessaire, à des pratiques diaboliques... (129)

En somme, la perspective éthique d'Antonil explique par elle-même le double ethnocentrisme de l'auteur. D'abord, en se faisant le défenseur du martyr saint sucre et du tabac, il parle aux maîtres d'habitation, et les renseigne sur la manière d'en retirer les plus grands profits aux frais des «esclaves-bourreaux» dont il légitime le sort. Les maîtres sont simplement encouragés à se rendre compte qu'une certaine largesse et compréhension peuvent être stratégiquement profitables. La dimension structurelle de l'injustice sociale coloniale semble échapper à Antonil obsédé par une prospérité se mesurant au nombre d'esclaves. Par ailleurs, en prêchant une société hiérarchique, en idéologisant le purgatoire, en divinisant le gain économique, Antonil fait le lit de l'éthique de l'esclavage qui consolide la totalité sociale coloniale. Bref, tout, y compris

---

<sup>37</sup> Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 385.

l'esclave réifié, est mis au service du "blanchiment du sucre", symbole du ciel du dieu capital! Dans quelques décennies (1758), Manoel Ribeiro Rocha mettra au service de cette cause réductrice et totalitaire le langage juridique, à l'allure libératrice, mais extrêmement aliénant.

## CHAPITRE X

### *L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE DU JURIDISME DE L'AFFRANCHISSEMENT*

Pour moi, n'êtes-vous pas comme des fils de Koushites,  
fils d'Israël? - oracle du Seigneur (Am 9, 7a).

L'ethnocentrisme totalitaire, nous l'avons vu, imprègne la théologie, la pastorale, la spiritualité et la morale du régime du patronat. Dans ce chapitre, je présenterai son aspect théologico-juridique. C'est l'avocat et canoniste portugais, résident à Bahia, Manoel Ribeiro Rocha, qui, en 1758, en témoigne dans son ouvrage *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*<sup>1</sup>. Cet ouvrage suit donc chronologiquement ceux que nous avons précédemment étudiés et s'en inspire.

Le livre de M. R. Rocha fut écrit à un moment où son auteur était déjà "sans

---

<sup>1</sup> Traduction du titre: "L'Éthiopien racheté, mis en gage, nourri, corrigé, élevé et affranchi. Discours sur la libération des esclaves dans le Brésil de 1758". Voir référence bibliographique plus haut, 279, note 5. L'édition brésilienne que j'utilise est précédée d'une "Introdução crítica", de Paulo Suess, VII-XLVI. Le texte de M. R. Rocha comporte, outre sa partie centrale, une «prière», «l'argument», un ensemble de cinq épigrammes, rédigés en latin, consacrés à l'érudition et à la grandeur d'âme extraordinaire de l'auteur; suivent, en langue vernaculaire, six sonnets et deux dizains, tous dans le même langage élogieux. De cet ensemble, cinq compositions appartiennent à des Jésuites, dont un sonnet signé par "plusieurs anonymes de la Compagnie de Jésus". C'est beaucoup dire de la résonance du livre auprès des Jésuites de l'époque. À la fin, l'auteur fait un "répertoire des choses plus ou moins importantes contenues dans le discours". Les références à l'ouvrage de M. R. Rocha seront faites à l'intérieur du texte de la manière suivante: ESC + page, pour la première fois, puis par la simple indication de la page. Pour toutes les autres composantes du livre ainsi que pour l'introduction critique de Paulo Suess je ne fournirai que la page. Au sujet du terme *Ethiopien*, Paulo Suess rappelle que les Égyptiens appellent les voisins du sud «Éthiopiens» pour désigner leur «visage brun». La Bible nomme cette région *Koush* (Na. 3,9) et y fait référence à plusieurs reprises, dont la dernière dans Les Actes des Apôtres (8, 27 sq.). Dans l'histoire coloniale de l'Amérique latine, le terme devient synonyme de *Noir africain* et d'*esclave* tout court, ce qui explique la figure de style empruntée par M. Rocha dans son livre. PAULO SUESS. "Introdução crítica", IX-X. Cf. COLLECTIF. *O Negro e a Bíblia: um clamor de justiça*. [Estudos bíblicos, 17]. Petrópolis, Vozes, 1988, 76 p.

beaucoup de forces" (ESC 2 et 25)<sup>2</sup>, mais dans l'espoir de pouvoir être "utile à quelques-uns, quoiqu'il ne soit pas bien apprécié et reçu de tous" (2). J'analyserai son ethnocentrisme totalitaire à partir de deux points: le titre juridique qui légitime l'esclavage et la trilogie métaphorique du rédempteur, du racheté et du rachat. Mais, auparavant, considérons l'auteur lui-même et son ouvrage.

## 1. Manoel Ribeiro Rocha (... - †1781?): L'homme et l'oeuvre

### L'homme

Personnage mal connu, Manoel Ribeiro Rocha, né à Lisbonne, est un prêtre séculier, formé en droit civil et canonique. Il exerce et son ministère et le droit à Bahia. Préoccupé par la crise de conscience soulevée par les rumeurs qui courent dans la colonie sur l'illégitimité de l'esclavage, il adresse aux commerçants et aux maîtres, un discours sur le rachat rédempteur de l'esclave aux allures théologico-juridiques et leur propose une voie qui leur permettrait de pouvoir continuer d'acheter et de posséder, *tuta conscientia*, des esclaves. Révolutionnaire en apparence seulement, M. R. Rocha recourt à une logique et à un juridisme formalistes pour engourdir la conscience des esclavagistes par une casuistique érudite et pour prolonger *saintement* et légalement le malheur du système établi sous le couvert d'un affranchissement conditionnel. Comme dirait E. Hoornaert, "le Brésil n'existe pas sans esclavage. Mais puisque le Brésil doit exister, l'esclavage doit aussi exister"<sup>3</sup>. Suivant Paulo Suess,

M. R. Rocha écrivit un livre casuistique à destination des commerçants et des maîtres. Son propos n'était pas d'écrire un manuel qui enseignât aux esclaves la conquête de leur liberté, mais une catéchèse de commisération et un discours qui présentât aux maîtres une «raison modératrice»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> En effet, le Père Francisco Gomes do Rego intitule son dizain comme suit: "En hommage à l'Auteur qui, en subissant une maladie très pénible, cela fait plus de vingt ans, a tout de même composé ce livre", et, plus loin, il affirme: "même infirme vous avez écrit ce que personne n'a osé écrire [...] Vous êtes un autre Moïse qui a libéré tout le peuple [...]: les Blancs, du péché, les Noirs, de l'esclavage" (16).

<sup>3</sup> Eduardo HOORNAERT. "A cristandade durante a primeira época colonial", 263.

<sup>4</sup> Texte portugais: "*Manoel Ribeiro Rocha escreveu um livro casuístico para os comerciantes e senhores de escravos. O propósito do autor não era de escrever um manual que ensinasse aos escravos a conquista de sua liberdade, mas uma catequese de comiserção e um discuso de uma*

M. R. Rocha trouve, en effet, une solution habile à l'épineuse question de conscience qui lui est posée. Grâce à elle, "sans perte ni diminution de leurs profits et intérêts, les commerçants catholiques qui vivent du malheur des autres" pourront poursuivre leur commerce esclavagiste "d'une façon valide, licite, sans péché, sans mauvaise conscience, sans scrupules" (5). En effet, les conquêtes, les maisons, les champs et les cultures ont besoin d'esclaves et il serait une grande perte s'ils disparaissaient. Pour y parvenir, il suffit de réduire l'esclavage "aux termes licites de rédemption" (76), et l'esclave au statut de *captif* et de *racheté*, c'est-à-dire de mettre en oeuvre la "voie médiane" du *juris pignoris*. Il s'agit ici d'un remarquable effort intellectuel pour mettre tout un savoir et une spiritualité au service de la réconciliation de l'irréconciliable: la structure esclavagiste et la fraternité chrétienne. Les deux notions-clés d'esclavage/esclave et de rachat rédempteur parcourent le livre.

### Deux notions-clés

Le premier terme - esclavage/esclave - reçoit plusieurs connotations. Il signifie, d'abord, le "malheur le plus grand qu'une créature rationnelle puisse subir dans ce monde" (4). Il est ensuite affilié à la spiritualité, générale ou spécifique, de l'esclavage<sup>5</sup> ou encore appliqué à la dimension morale de la situation de péché, le vrai esclavage du chrétien<sup>6</sup>. Enfin, il est spiritualisé à outrance dans le sens où il fournit "à l'esclave

---

«razão moderadora» para seus amos". "Introdução crítica", XVIII.

<sup>5</sup> Pour la spiritualité de l'esclavage tout être humain, quelle que soit sa condition, doit être un esclave de Dieu. Cette spiritualité développée par Saint Bonaventure gagne de l'ampleur avec, parmi d'autres, Sainte Thérèse d'Avila, Saint François de Sales, Le Cardinal de Bérulle, apôtre aussi du saint esclavage de Marie, Olier et Saint Jean Eudes. Tous ces auteurs font remonter cette spiritualité à Jésus et Marie, faits esclaves. En empruntant une telle métaphore, ces auteurs assument de l'esclavage humain l'attitude ontologique de dépendance et de reconnaissance libératrices de la souveraineté de Dieu, créateur et rédempteur, sans pour autant vouloir par là accepter le caractère déshumanisant de l'esclavage humain. J. DUTILLEUL. "Esclavage", dans: *DThC*, Tome Vème, cols. 457-520, 472. Par ailleurs, l'histoire rapporte l'existence aussi bien de confréries du Saint Esclavage (XVIe et XVIIe siècles), disparus ultérieurement en raison de leurs déviations doctrinales, que de la dévotion au "saint esclavage de Marie", dont le vulgarisateur fut Boudon (1624 - † 1702), archidiacre d'Évreux. C'est Simon de Royas, trinitaire, qui propage cette dévotion en Espagne. M. R. Rocha semble s'associer à ce courant spirituel, lorsqu'il signe "La prière consécatoire à la Vierge" qui ouvre son livre: "votre indigne esclave" (3). Voir aussi L. LE CROW. "Esclavage (dans la spiritualité chrétienne)". *Cath.*, Tome IVe, cols. 421-424, 422-423. Jorge Manuel Lima MIRA. *A evangelização do Negro no período colonial brasileiro*. São Paulo, Loyola, 1983, 221 p., 74.

<sup>6</sup> En effet, cette analogie, inépuisable chez les Pères, crée le paradoxe de l'esclave réel qui est libre moralement des griffes du démon et de celui qui est libre socialement, mais esclave du péché, comme le dit Saint Jean Chrysostome (345 - † 407): "Comment donc un esclave demeurant esclave peut-il être libre? Quand il est débarrassé des passions et des maladies de l'âme, quand il méprise les richesses, la



chrétien une mystique de son état qui lui permet de supporter l'insupportable et même de se sanctifier personnellement à travers l'esclavage" et en le transposant, dit J. Hofbeck,

à toutes les autres formes subséquentes de dépendance, politique, sociale, ou religieuse. On a presque créé un nouveau sacrement, celui d'un symbole visible et efficace d'une soumission totale au Christ à travers la spiritualisation extrême de l'esclavage<sup>7</sup>.

Quant au deuxième terme - rédemption -, véhiculé par la «voie médiane» du *juris pignoris*, il résulte de la confluence de trois expériences importantes. D'abord, influencé par la scolastique et par les juristes et moralistes *Salmanticenses*, l'auteur est tiraillé entre des intérêts contradictoires: le malheur de l'esclavage et les profits de la société coloniale. Ensuite, l'histoire des rançons versées pour le rachat d'esclaves, chrétiens ou non, n'appartient pas exclusivement au passé biblique, gréco-romain ou chrétien, mais également à la chrétienté médiévale et moderne et à l'histoire des luttes du Portugal contre les Maures. Au XVII<sup>e</sup> siècle encore, un saint Vincent de Paul (1581 - †1660) et ses compagnons, parmi d'autres, s'engagent dans le rachat de chrétiens prisonniers, mis en esclavage par les Berbères à Alger et à Tunis, dans l'Afrique du Nord<sup>8</sup>. Il s'agit donc d'une longue histoire et encore contemporaine de l'auteur. Enfin, sa formation théologique et juridique lui fait trouver, dans la notion de rédemption/satisfaction, héritée de la tradition anselmienne, propagée par le catéchisme tridentin, et encore très courante au XVII<sup>e</sup> siècle, le paiement intégral

---

colère et les autres convoitises... Et au contraire, quand un homme libre devient-il esclave? Quand il s'assujettit pour les hommes à quelque mauvaise servitude, soit cupidité, soit amour des richesses ou de la puissance". J. DUTILLEUL. "Esclavage", 472.

<sup>7</sup> "L'esclavage: un concept fondamental...", 61.

<sup>8</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 482-486. Pierre COSTE. *Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents*. Tome XIV<sup>ème</sup>. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1925, 648 p., 12, 42-43 et 606. Luigi MEZZADRI & José Maria ROMAN. *Histoire de la Congrégation de la Mission. De la fondation jusqu'à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle (1625 - 1697)*. Tome I. Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 581 p., 101-105 et 351-356. D'ailleurs, les *Ordenações Filipinas* affirment: "Il y a beaucoup de choses octroyées en faveur de la libération [de l'esclave] contre les règles générales". Silvia Lara commente l'esprit de cette loi: "Ce principe est énoncé pour rendre possible que le maître d'un Maure captif soit obligé de le vendre au cas où il serait requis comme rachat d'un chrétien captif dans un pays des Maures". Texte portugais: "*Este princípio aparece enunciado para possibilitar que um senhor de um mouro cativo seja constrangido a vendê-lo no caso de ser ele requerido como resgate de algum cristão cativo em terra de mouros*". Silvia Munold LARA. "Apresentação. Dilemas de um Letrado setecentista", dans: Manoel Ribeiro ROCHA. *Étipe resgatado... Campinas, IFCH - UNICAMP, 1991, 5-25, 12.*

d'une dette qui compense la justice et l'honneur de Dieu lésés par le péché humain<sup>9</sup>.

Ce schème juridique de la rédemption pourrait, à première vue, faire croire à une perspective novatrice, révolutionnaire et libératrice de l'esclavage, d'autant plus que l'auteur plaint la condition plus que misérable de l'esclave:

vivant, il s'estime mort par l'esclavage; libre, l'esclavage en fait un soumis; né pour dominer et posséder, il est dominé et possédé par l'esclavage [...] Comme il est au maître, il n'est rien à lui-même; rien pour le repos, tout pour le travail; et du travail, rien pour l'usage personnel, mais tout pour les profits et l'intérêt d'autrui (4)<sup>10</sup>.

En réalité, cette référence très logique correspond parfaitement à son projet d'examiner la perspective de la libération de l'esclave par le rachat rédempteur. M. R. Rocha ne fait que donner un second souffle à l'esclavage. Il suffit "que l'on change la façon injuste de négocier les esclaves, de les posséder *jure emptionis* en une manière juste de les négocier et de les posséder *jure redemptionis*" (148). En outre, il assure ses lecteurs que tout ce qu'il y expose "ce sont des doctrines fondées sur les lois divines et humaines" (148). Par conséquent, il souhaite "que tout se fasse quant aux esclaves comme il est dit dans ce livre" (148).

### L'ouvrage

Publié à Lisbonne, en 1758, le livre de M. R. Rocha est vite disparu de la circulation<sup>11</sup>, malgré l'approbation élogieuse du Saint-Office, signe que le livre ne

<sup>9</sup> Bernard SESBOUÉ. *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Tome I. *Problématique et relecture doctrinale*. [Jésus et Jésus-Christ, 33]. Paris, Desclée, 1988, 400 p., 69-74.

<sup>10</sup> Texte portugais: "*Sendo vivo, pela escravidão se julga morto; sendo livre, pela escravidão fica sujeito; e nascendo para dominar, e possuir, pela escravidão fica possuído, e dominado [...] Em que for tudo para ele, para si seja sempre nada; nada para o descanso, tudo para o trabalho; e do trabalho, nada para os misteres, e uso próprio, tudo para os lucros, e interesse alheio*".

<sup>11</sup> Paulo Suess avoue ne connaître que cinq exemplaires de l'édition *princeps* du livre: deux à Lisbonne, un à Paris, un à Londres et un à Stuttgart. La réédition de 1992 que je suis est celle préparée et commentée par cet auteur. "Introdução crítica", VIII, note 1. Cependant une autre réédition avait été publiée en 1991, sous la direction de Sílvia Hunold Lara. Pour la mise en oeuvre de cette réédition, S. Lara déclare avoir consulté et suivi les deux exemplaires existants à la Bibliothèque nationale de Rio de Janeiro et ajoute: "Ce qui suit est une première version pour le portugais d'aujourd'hui de presque tout le texte publié en 1758". "Note sur l'édition", 27.

contenait rien de subversif<sup>12</sup>. Si l'on ignore pourquoi le livre a disparu et donc la répercussion qu'il aurait eue à l'époque, on sait, au moins, que c'est "surtout pendant la campagne abolitionniste qu'[il] attira l'attention et fut considéré comme l'un des précurseurs de l'abolitionnisme au Brésil"<sup>13</sup>.

Le livre comprend huit parties. Les trois premières structurent l'ensemble éthique et juridique de la réflexion de M. R. Rocha sur l'esclavage. Élaboré dans le style de la deuxième scolastique, il offre aux maîtres une bonne conscience de leur statut d'esclavagistes, à l'État, une base légale solide de l'esclavage, au commerce, la poursuite de profits "aux frais du malheur des autres", à l'Église, la mission d'avoir trouvé la solution d'un problème de conscience, individuel et collectif, épineux, et aux esclaves, le titre de captifs rachetés<sup>14</sup>. Bref, d'après l'auteur, toutes les parties en question en sortent gagnantes.

Résolue la question du juste et légitime titre de l'esclavage, M. R. Rocha développe dans les quatre parties suivantes les obligations des maîtres et des commerçants à l'égard de l'esclave afin de rendre moins insupportable la vie de celui-ci et d'obvier aux abus coutumiers de leurs propriétaires. De ce point de vue, il ne s'écarte pas de la doctrine traditionnelle de l'Église dont témoigne J. Dutilleul:

La remarque de Léon XIII reste vraie: «L'action de l'Église, éducatrice et moralisatrice par excellence, est indispensable...; il serait vain d'abolir la traite, les marchés, et la condition servile elle-même, si les esprits et les coutumes restent barbares.» Allocution du 2 mai 1891. L'Église a sanctifié les relations réciproques des maîtres et des esclaves; les maîtres commandent et les esclaves obéissent, parce que Dieu, qui sera le juge des uns et des autres, l'a ainsi

<sup>12</sup> C'est ainsi que s'exprime Fr. Lourenço de Santa Rosa, le premier des Qualificateurs du Saint-Office: "Discours théologique et juridique où l'auteur se propose d'exposer la façon de négocier, de posséder légalement, dans le for mixte du droit et de la conscience, les Noirs africains captifs et les principales obligations qui incombent à ceux qui s'en servent [...] Une oeuvre très pieuse, dévote et savante". "Autorisation du Saint-Office. Approbation du T. R. P. M. Fr. Lourenço de Santa Rosa, Qualificateur du Saint-Office, etc." (18). Le deuxième, Fr. Alberto de S. Joseph Col., va plus loin dans son appréciation et affirme: "Avec ce discours, laborieux et savant, les propriétaires de ces esclaves seront de bonne foi, *tuta conscientia*, et auront le juste titre de leur possession". "Approbation du T. R. P. M. Fr. Alberto de S. Joseph Col., Qualificateur du Saint-Office, etc." (20). Plus incisive et sans détours est l'approbation du jésuite Paulo Amaro: "L'auteur traite la matière avec tant de clarté que, en mettant en évidence l'injustice faite à ces misérables, il indique un moyen avec lequel, sans faire cesser le commerce, on peut justifier et réparer tant d'injustices commises" (21).

<sup>13</sup> Sílvia LARA. "Apresentação. Dilemas de um letrado setecentista", 6.

<sup>14</sup> Paulo SUESS. "Introdução crítica", XIV.

déterminé; et Dieu fait homme a pris la forme d'esclave<sup>15</sup>.

Pour développer le sujet de ce deuxième ensemble, l'auteur se fonde sur le verset du Siracide: "au serviteur, le pain, la correction et le travail" (Si 33, 25b)<sup>16</sup>. Il s'efforce de faire voir aux deux parties intéressées les bienfaits de la spiritualisation de l'esclavage, c'est-à-dire de l'entretien de relations chrétiennes entre les deux parties. Mais, comme il s'agit d'un livre adressé aux propriétaires d'esclaves, l'auteur leur décrit minutieusement et avec conviction les obligations auxquelles ils s'engagent comme chrétiens. Enfin, la dernière partie du livre traite des quatre modalités auxquelles doit être soumise la libération de l'esclave. Ajoutons un mot sur les sources bibliographiques de l'auteur, en citant Paulo Suess:

La Bible de Manoel Ribeiro Rocha est la bible des livres sapienciaux - Psaumes, Proverbes, surtout le livre du Siracide -, de l'Évangile selon Matthieu et de quelques lettres de saint Paul [...] Plus de 80% des citations n'entrent en scène qu'à partir de la cinquième partie du livre[...] Les grands absents de cette Bible sont les livres prophétiques, sauf quelques citations secondaires. L'allusion à la patristique et aux autorités théologiques [...] est un exercice scolastique d'érudition et de légimitation. Les arguments de Ribeiro Rocha n'émergent pas de leurs sources. Celles-ci sont soumises, d'une manière opportuniste, à ses arguments. Il en fait autant avec les moralistes, les théologiens, les canonistes et les juristes qu'il cite en abondance. L'autorité la plus citée est Luís Molina (1535 - †1600), jésuite espagnol, très bien informé sur la pratique de l'esclavage [...] Lorsque celui-ci fait le choix entre les titres justes et injustes de l'esclavage, il opte toujours pour une «voie médiane» [...] Les autorités philosophiques, théologiques et juridiques citées par Manoel Ribeiro Rocha représentent plus de cent noms différents<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 518.

<sup>16</sup> Dans ce deuxième volet de sa réflexion, M. R. Rocha s'inspire essentiellement de deux sources: les *Premières Constitutions* qu'il cite abondamment en tout ce qui concerne la pastorale catéchétique et sacramentelle, et le jésuite italien Jorge Benci (1650? - †1708), auteur du livre "*Economia cristã dos Senhores no governo dos Escravos*", écrit en 1700. Cet auteur a rédigé les quatre discours de son livre à partir du même verset du Siracide. Il justifie l'esclavage et appelle chrétienne l'économie qui le soutient. Il s'adresse aux propriétaires, réels ou potentiels, d'esclaves et leur expose le «catéchisme» de leurs obligations, en exégète de 33, 25b du Siracide. Par ailleurs, les *Premières Constitutions* citent au moins une douzaine de fois l'oeuvre de J. Benci, précisément en ce qui a trait aux obligations des maîtres à l'égard des esclaves. D'après l'historien portugais Serafim Leite, s.j., qui a préparé, préfacé et annoté la deuxième édition (1954) du livre de Jorge Benci, il s'agit d'un ouvrage rare. L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Rome dont il s'est servi "est le seul qui, à sa connaissance, existe". Jorge BENCI. *Economia cristã dos Senhores no governo dos Escravos*. [Roma, 1705], Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1954<sup>2</sup>, 206 p., 17. En 1977, la maison d'édition brésilienne Grijalbo, à São Paulo, en fera une édition, précédée d'une étude préliminaire de Pedro de Alcântara Figueira et de Claudinei M. M. Mendes, 7-38.

<sup>17</sup> Texte portugais: "*A Bíblia de Manoel Ribeiro Rocha é a Bíblia dos livros sapienciais - Salmos, Provérbios, Eclesiástico, sobretudo - do Evangelho de S. Mateus e de algumas Cartas de S. Paulo [...] Mais de 80% das citações bíblicas só entram em cena a partir da quinta parte do livro [...] Os grandes ausentes desta Bíblia são os livros proféticos, com poucas citações*

## 2. De l'esclavage perpétuel à la captivité temporaire

Le livre de M. R. Rocha «se situe» pieusement dans l'optique du propriétaire de l'esclave dans la société coloniale blanche. Il regarde le Noir d'en haut et du dehors, à partir de sa supériorité culturelle et des intérêts économiques coloniaux représentés par le capitalisme florissant de l'époque.

### 2.1. Point de départ: légitimation de l'esclavage

M. R. Rocha expose ainsi le cas de conscience qui a suscité la rédaction de son livre:

Des personnes savantes et timorées désapprouvent le commerce, l'achat et la possession des Noirs africains captifs vu qu'ils ne furent pas légitimement rendus captifs dans une guerre juste et vraie [...] Ébranlés par cette rumeur, beaucoup d'entre eux veulent savoir dans quels devoirs et embarras une telle situation les entraîne, comment ils peuvent posséder des esclaves et les négocier valablement et licitement, quelles obligations ils ont à leur égard. Ils veulent dans leur for intérieur une réponse aux scrupules de leur conscience et une réponse juridique de l'État<sup>18</sup>.

M. R. Rocha n'innove pas là-dessus. N'y a-t-il pas plus d'un siècle que des

---

*secundárias. A alusão à patrística e às autoridades teológicas [...] é um exercício escolástico de erudição e legitimação. O argumento de Ribeiro Rocha não emerge de suas fontes. As fontes são oportunisticamente a serviço de seus argumentos. O mesmo vale para os moralistas, teólogos, canonistas e juristas que abundantemente cita. A mais citada de todas as autoridades de Rocha é Luís Molina (1535-1600), jesuíta espanhol, amplamente informado sobre a prática da escravidão [...] Ao fazer a triagem entre títulos justos e injustos de escravidão [...] Molina opta sempre por uma «via média» [...] As autoridades filosóficas, teológicas e jurídicas citadas por Manoel Ribeiro Rocha - ao todo se trata de mais de 100 nomes diferentes... "Introdução crítica", XXVIII-XXX.*

<sup>18</sup> Texte portugais: "Pessoas doutas e timoratas reprovam a negociação, compra, e possessão dos pretos cativos africanos, em razão de não serem legitimamente cativados em guerras públicas, justas, e verdadeiras [...] Excitados presentemente deste sucessivo rumor, desejam muitos saber os encargos, e embaraços de consciência, que nisto andam envolvidos; e o modo, e obrigações principais, com que aliunde se poderão válida, e licitamente comerciar, haver, e possuir estes ditos pretos cativos, tanto pelo que respeita ao foro interno, como no que toca ao contencioso.

moralistes et des juristes de l'école de Salamanque<sup>19</sup>, qu'il cite souvent, débattent de la légitimité de la traite et de l'esclavage africains vers les Amériques et dénoncent, conditionnellement certes, leur immoralité, dans une tentative d'accommoder le colonialisme et l'esclavagisme et d'élaborer ce que l'on pourrait appeler une colonisation juste? L'auteur est, d'ailleurs, conscient de cette tradition puisqu'il fait reculer cette situation dramatique à "bien plus de deux siècles" (5). Mais dans la colonie elle-même, les mentalités n'évoluent pas vite, comme en témoignent les *Premières Constitutions* et les ouvrages d'Antonil et de J. Benci, pour lesquels l'esclavage est un fait accompli. Le mérite de M. R. Rocha, s'il en est un, consiste à avoir introduit la question de la légitimité de l'esclavage dans la conscience coloniale, mais malheureusement pour la détourner de sa trajectoire libératrice. Voilà pourquoi, dit Sílvia Lara: "Je considère l'oeuvre de Ribeiro Rocha comme l'une des productions les plus élaborées et cohérentes au sujet de la domination seigneuriale, c'est-à-dire, d'un «gouvernement économique» qui soumet l'esclave au pouvoir du maître"<sup>20</sup>.

Le raisonnement de M. R. Rocha part du principe que tout homme naît libre et que "l'infélicité la plus grande que la créature rationnelle puisse subir ici-bas est celle de l'esclavage", parce qu'"il fait de l'homme un peu plus qu'une bête, un mort-vivant" et la "propriété d'un autre" (4). Ce malheur peut arriver et être légitimé entre Gentils par le droit naturel et par le *jure gentium* dans trois cas, à savoir: une guerre publique, juste et vraie; un délit très grave; une extrême indigence (5)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> On pourrait citer Antoninus Pierozzi, OP, (1389 - † 1459), Martin Azpilcueta (Navarrus), augustinien, (1493 - † 1586), Dominique de Soto, OP, (1495 - † 1560), Pierre de Ledesma, OP, (... - † 1616), Luís Molina, SJ, (1530 - † 1600), Jean Azor, SJ, (1535 - † 1603), Fernão Rebelo, SJ, (1546 - † 1608), Thomas Sanchez, SJ, (1550 - † 1610), Lessius (1554 - † 1623), Lugo (1583 - † ...) et Avendano (1596 - † 1688). Pour l'ensemble de ce problème, notamment en ce qui concerne les *Salmanticenses*, voir l'exposé de S. HARENT. "Infidèles (Salut des)", 1827-1845 et 1863-1894. Alphonse QUENUM. *Les Églises chrétiennes...*, 105-111. Paulo SUESS. "Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena", dans: Paulo SUESS (Dir.). *Queimada e sementeira. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1988, 268 p., 21-44, 32.

<sup>20</sup> Texte portugais: "Considero a obra de Ribeiro Rocha uma das produções mais elaboradas e coerentes a respeito da dominação senhorial enquanto um «governo econômico» que submete e preserva o escravo sob o poder do senhor". "Dilemas de um letrado setecentista...", 19.

<sup>21</sup> Rappelons que l'esclavage peut résulter d'une peine canonique. Voir plus loin, 358, note 61.

Or, les esclaves noirs qui arrivent à Bahia ne se trouvent dans aucune de ces trois situations (26-29), "parce qu'ils furent injustement réduits à l'esclavage" (30). Leur situation devient donc un malheur "indicible, immense, inexplicable" (5). En conséquence, le commerçant qui négocie des esclaves qui, de droit, continuent d'être des personnes libres (28), se trouve dans une situation de péché mortel à l'égard tant de la charité que de la justice. En état de condamnation éternelle, il se voit dans l'obligation de les dédommager et d'éviter de rechuter dans l'avenir:

Voilà ce qui se passe dans le for intérieur de la conscience quant au problème de négocier et de posséder des Noirs africains captifs, par l'achat, l'échange, l'acquisition, sans faire au préalable des enquêtes ni avoir la certitude de la légitimité de l'esclavage pour chacun d'eux. Les commerçants sont dans un état de condamnation (sauf celui qui se trouve dans un état d'ignorance totale et invincible, en sera excusé). Ils sont obligés de dédommager tous les captifs négociés dans une telle situation, de réparer les dommages et les pertes qui découlent de l'injustice avec laquelle ils les ont arrachés ou les ont fait arracher de leur pays, et de cesser le commerce par voie d'échange, d'achat ou de toute autre façon d'acquérir une propriété (48)<sup>22</sup>.

Pour changer la possession illégitime de l'esclave en une possession légitime, M. R. Rocha, qui ne perd pas de vue le profit de la colonie, ne voit qu'une seule issue: une déclaration d'intention visant le rachat rédempteur de l'esclave. Cette solution, selon l'auteur, respecterait la justice et la charité et s'accorderait à la loi divine:

Les commerçants catholiques peuvent (sans perte ni diminution de leurs profits et intérêts immédiats qu'ils retirent de tels malheurs) racheter par le commerce les esclaves injustes et fugitifs, pour qu'ils viennent servir, non «jure domini», sinon «jure pignoris», tant qu'ils n'auront pas payé ou compensé par des travaux de longue durée le prix et les profits de leur rédemption; et tout cela, d'une façon valide et licite, sans péché, ni mauvaise conscience ni scrupules<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Texte portugais: "*E eis aqui o que se passa no foro interno da consciência, com a negociação, e possessão dos pretos cativos africanos, praticada por via de compra, e permutação, com aquisição de domínio, sem preceder averiguação, e certeza da legitimidade da escravidão de cada um. Os Comerciantes andam em estado de condenação; exceto somente algum, a quem a sua total e invencível ignorância o excuse, e estão obrigados a ressarcir a todos os cativos, que assim tiverem comerciado, os danos, e prejuízos resultantes da injustiça com que os extraíram, ou fizeram extrair das suas terras, e a cessarem deste negócio, por via de permutação, compra, ou qualquer outra aquisitiva de domínio*". Quant au propriétaire qui doute de la légitimité de la possession de ses esclaves, il doit suivre les principes tutioristes: *pro ratione maioris propensionis et in dubiis tutior pars est eligenda. Ibid.*, 35-47 et 59.

<sup>23</sup> Texte portugais: "*Os Comerciantes Católicos (sem prejuízo, e diminuição desses mesmos lucros, e interesses, que atualmente tiram destas alheias desgraças) resgatar por comércio os ditos injustos, e furtivos escravos, para que venham servir, não jure domini, sendo somente jure pignoris, enquanto não pagarem, ou não compensarem em longos, e diuturnos serviços o preço, e lucros da sua redenção; e isto válida, e licitamente sem pecado, sem encargo, e sem escrúpulo*".

Dans ce cas concret, la légitimité civile de l'esclavage colonial, inacceptable de soi au for externe, ne devient "un commerce licite et valide" qu'à partir du moment où elle se pratique "par la voie de la rédemption des esclaves" (67). Ce qui confirme davantage la position colonialiste de l'auteur dans le développement de sa réflexion est le fait que, connaissant profondément le moraliste Luís Molina de qui il reprend, par exemple, les conditions fondamentales d'un esclavage légitime, il ne fait aucunement référence à l'une d'entre elles, particulièrement embarrassante par rapport à son objectif:

Si l'on admet qu'il puisse y avoir un avantage à la traite noire, à savoir, la conversion des Noirs, il serait cependant plus avantageux d'envoyer des missionnaires dévoués vers ces régions leur prêcher le christianisme et d'interdire de cette façon la traite<sup>24</sup>.

Ou encore, lorsque l'auteur écarte l'hypothèse de libérer tout esclave qui se fait baptiser, comme le propose le moraliste portugais Fernão Rebelo, s.j., cité par lui, parce que, dit-il, "cela nuit à la subsistance et poursuite du commerce, utile et nécessaire au Royaume". Et il ajoute: "il nous semble plus doux l'habile moyen que nous présenterons" (50).

### 2.1.1. La voie médiane: *jus pignoris*

Face à la nécessaire poursuite du mercantilisme et face aux objections soulevées à propos de la légitimité de sa pierre angulaire, l'esclavage tel qu'il se pratique dans la colonie, M. R. Rocha trouve l'inconnue de l'équation dans la voie médiane du *juris pignoris*, c'est-à-dire la «rédemption» de tous les agents compromis dans l'esclavage. Le droit du propriétaire sur l'esclave cesse d'être *jus emptionis* ou perpétuel, et devient *jus pignoris* ou provisoire. En conséquence, il rend non seulement "le commerce [de l'esclave] licite, libre de calomnie, de supercherie et expressément permis par le droit", mais aussi "positivement pieux et catholique" (51), parce qu'il est fondé "sur les lois divines et humaines" (148) et qu'il sauvegarde "l'utilité publique dans le spirituel et

---

<sup>24</sup> Texte portugais: "Admitindo-se, embora, a vantagem decorrente do tráfico, a saber, a conversão dos negros, seria muito melhor irem zelosos missionários àquelas regiões para difundir o cristianismo, ficando vedado o tráfico". Cité d'après João Manuel Lima MIRA. *A evangelização do negro...*, 77.



dans le temporel" (62).

Le *jus pignoris* confère un triple avantage à l'esclave: le premier qui, d'ailleurs, n'ajoute rien de neuf à la dimension morale traditionnelle de l'esclavage - le rachat de l'état de péché - est le fait que "ces misérables gentils amenés au pays de la chrétienté reçoivent la sainte foi et le saint baptême par lequel ils se délivrent de l'infamant esclavage du démon" (51). Le deuxième avantage, traditionnel lui aussi, et d'ordre socio-économique - le rachat d'un esclave - est le fait qu'"ils se libèrent complètement d'un esclavage injuste et violent auquel ils furent réduits par des gens de leur propre pays" (52). Le troisième avantage, de l'ordre de l'intention, est le fait que l'esclave devient un captif provisoire en attente d'une libération conditionnelle. En d'autres termes, la "voie médiane" fait de l'esclave un racheté et de l'enfer éternel et de l'enfer de son propre pays, sans pour autant le racheter de l'enfer social où il se trouve! En même temps, elle transforme le négrier et l'esclavagiste en des rédempteurs généreux et le rachat en un "commerce de rédemption" (53).

Les apparences ont beau changer, le fond du problème demeure inchangé. Par une fiction juridique, M. R. Rocha ne fait que transformer le *jus emptionis* perpétuel du propriétaire sur l'esclave en un *jure pignoris*, provisoire, parce qu'"il n'y a de plus grande iniquité que de vendre à chaque [esclave] la réduction à la foi et la réception du saint Baptême en échange d'un esclavage injuste et perpétuel" (52). En conséquence,

vaincue notre répugnance, après tout ce que nous avons dit, et déterminés à emprunter la voie de la rédemption des captifs, les commerçants n'ont pas à changer dans la pratique la manière de contracter les gentils [...] Ces captifs ne sont plus achetés sinon rachetés (56-57)<sup>25</sup>.

Similiter les propriétaires et les acheteurs n'ont qu'à transformer leur intention qui, jusqu'à maintenant, était d'acheter et d'acquérir une possession qui, dorénavant, ne consistera qu'à acquérir seulement le droit de les retenir à leur service et en gage jusqu'à ce qu'ils versent ou qu'ils satisfassent le prix par lequel

---

<sup>25</sup> Texte portugais: "*Vencida enfim, com a ponderação destas circunstâncias a nossa repugnância, e determinados já a tomar esta vereda de redenção de cativos; na sua praxe não têm os Comerciantes, que alterar no modo de contratar com os gentios [...] aqueles cativos já não são comprados; senão que são remidos*".

ils ont été achetés (57)<sup>26</sup>.

Et l'auteur de conclure sa pensée en faisant ressortir qu'une telle déclaration d'intention représente pour le propriétaire de l'esclave un sacrifice compensé par des largesses divines et, sait-on?, reconnu par les esclaves eux-mêmes:

Voilà la façon dont on peut validement et licitement continuer le commerce et la possession des Noirs captifs. Si nous la suivons, nous pouvons être sûrs que, par ce sacrifice volontaire, la Providence divine nous épargne le travail, nous éloigne du malheur et nous aide par des moyens occultes à retirer des profits plus avantageux dans la vie de chacun. Elle pourra ainsi toucher l'esprit de ces mêmes esclaves, déjà affranchis, à rester et à demeurer dans notre compagnie et à nous servir mieux dans la liberté que dans l'esclavage, si bien que si, peut-être, ils le faisaient alors mal parce que forcés, maintenant ils le feront bien parce que reconnaissants (64-65)<sup>27</sup>.

### 2.1.2. L'affranchissement de l'esclave et le temps de l'esclavage

Le rachat de l'esclave doit absolument aboutir à son affranchissement. M. R. Rocha subordonne cependant ce rachat aux intérêts économiques du capital et au rendement de l'esclave. Il s'écarte de la loi de l'Empire romain, qui prévoyait un délai de cinq ans pour l'affranchissement de l'esclave, sous prétexte que, dans l'Antiquité romaine, "les captifs étaient Blancs et leurs services plus lucratifs" (55).

Voilà pourquoi nous pouvons élargir le délai de cinq ans. Autrement il n'y aurait aucun intérêt à payer cent mille «réis», et même plus, pour un esclave. Comme personne ne les prendra pour ce prix, il n'y aura non plus personne pour armer les navires et les embarcations, pour régler le commerce de leur rachat. Dans le domaine temporel, ce sera une perte pour le Royaume et pour les Conquêtes; dans le domaine spirituel, la perte sera pour le service de Dieu, le bien des âmes

---

<sup>26</sup> Texte portugais: "Similiter não têm também os possuidores, e compradores, que alterar mais do que o ânimo, e intenção; que se até agora era de comprar e adquirir domínio, daqui em diante seja de adquirir somente direito de reterem os cativos no seu serviço, e em seu penhor, até serem pagos, ou satisfeitos do preço, por que compraram".

<sup>27</sup> Texte portugais: "Este é o modo, com que válida, e licitamente, se pode continuar a negociação, e a possessão dos pretos cativos. Se o seguirmos, podemos confiar, que a Divina Providência, por este voluntário sacrificio, nos desvie o trabalho, e o infortúnio, e nos favoreça com ocultos influxos de mais avantajados lucros no modo de vida de cada um; e poderá internamente comover o ânimo dos mesmos escravos já livres, para que fiquem, e permaneçam na nossa companhia, e nos sirvam melhor na liberdade, do que faziam na escravidão; de sorte que se talvez então o faziam mal, como forçados, depois o façam bem, como agradecidos".

qui résulte d'un tel commerce, le transport de ces gentils et leur conversion (62)<sup>28</sup>.

En conséquence, "le temps de service que ces esclaves doivent rendre [...] peut durer vingt ans, sans jamais les dépasser". La raison en est que "pour minimales que soient les intérêts annuels des biens rentables, leur rendement compense et égale chaque année un vingtième de leur valeur de base" (62-63). Ainsi, "pour avilis et inutiles que soient les esclaves, ceux qui les utilisent pendant vingt ans récupèrent leur investissement" (63). Mais, outre ce principe général d'affranchissement, il y a aussi trois autres circonstances où peut être mis fin à l'esclavage: le rachat anticipé obtenu par le paiement complet ou en partie de la rançon fait par l'esclave, la libération promise par le propriétaire lors du décès de celui-ci, la mort de l'esclave (131).

Entre l'achat et le rachat de l'esclave se déroule le temps de l'esclavage qui, légitimé et justifié, oblige l'esclave à "vivre sous la juridiction de son maître, à le servir totalement comme esclave jusqu'à ce qu'il lui restitue le prix de sa rédemption" (74). Il s'agit d'un principe que l'auteur répète deux pages plus loin avec une conviction non moins grande: "ceux qui sont légitimement faits esclaves doivent rester comme tels sous l'autorité de leurs maîtres" (76).

C'est donc réduits à leur condition d'esclaves que les Noirs vivront leur temps de servitude. Pendant quatre chapitres (du quatrième au septième), l'auteur s'efforce de montrer aux maîtres et aux commerçants qu'ils doivent, en toute circonstance, se comporter en chrétiens, "n'importe si [les esclaves] sont noirs, grossiers et méchants" (88), parce que "les corbeaux sont noirs, les juments sont grossières et les bêtes sont méchantes, mais vu que tous se trouvent au service de Dieu pour les fins auxquelles il les destine, tous ont les yeux fixés sur ses mains en espérant de lui ce dont ils ont

---

<sup>28</sup> Texte portugais: "*A razão de se poder estender tanto este prazo, sem embargo de prefinir o Direito, o espaço de cinco anos, é porque não sendo assim, não faz conveniência dar cem mil réis, e mais de cem mil réis, como vulgarmente se dão por cada um; e não havendo quem os tome por este preço, também não haverá quem arme navios, e embarcações, e quem maneie o comércio do ser resgate, e isto prejudica o Reino, e Conquistas no temporal; e no espiritual prejudica o serviço de Deus, e bem das almas, que resulta do dito comércio, e transporte deste gentios, e sua conversão*".

besoin" (88)<sup>29</sup>. De ce point de vue, on peut dire que l'auteur suit fidèlement les *Premières Constitutions*, Antonil et Jorge Benci, à cette différence près, aggravante, à mon avis, que plus il se fait humanitaire plus il se fait esclavagiste; plus il semble libérateur plus il se révèle totalitaire et réducteur. L'ethnocentrisme de M. R. Rocha est évident, par exemple, par les jugements de valeur qu'il porte sur l'être culturel et religieux de l'esclave en le rabaissant dans sa double dignité. Il ne s'interroge pas sur la raison de fond de certains comportements de l'esclave. Il se limite à juger l'*autre* par le Même. Il a beau reconnaître que la situation de captif du Noir fait quand même de celui-ci une créature rationnelle, libre, de nature égale à son propriétaire, partenaire, prochain, frère, petit, il ne cesse de le trouver entaché de tous les défauts: "ils sont naturellement ambitieux et calculateurs" (113), "ils n'apprennent que ce qui est de leur intérêt" (112). Lorsqu'il s'agit de leurs vices et péchés, l'auteur ne mâche pas ses mots: "par péchés et vices plus manifestes et publics de ces captifs on entend la continence [sic], l'ivrognerie, le jeu [...] Ils sont tous portés à les commettre avec facilité et, notamment avec excès, la sensualité" (121).

La manière dont M. R. Rocha préjuge de la tendance du Noir au péché est aussi symptomatique:

Si Adam, qui se trouvait dans l'état d'innocence et dans une nature saine et intacte, est malheureusement tombé dans le péché, que peut-on espérer de toutes ces brutes oisives dans l'état de la nature déchue et corrompue sinon qu'ils pèchent continuellement et qu'ils succombent aux péchés capitaux qui sont les sept démons qui, de nos jours, circulent partout? Où ils trouvent une maison abandonnée, ils entrent et s'y installent (124)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Texte portugais: "*Negros são os corvos, rudes os jumentos, e malévolos os brutos; mas porque todos são do serviço de Deus, para os fins a que ele os destinou, todos têm os olhos nas suas mãos, esperando o de que necessitam*".

<sup>30</sup> Texte portugais: "*Se Adão, achando-se no estado da inocência, e natureza sã, e inteira, caiu miseravelmente em culpa; que se pode esperar destes brutos ociosos, no estado da natureza lapsa, e corrupta, senão que continuamente cometam, e estejam caídos nos vícios capitais, que são os sete demônios, que atualmente giram por todo o mundo, e onde acham casa vaga, entram logo a habitá-la?*"

## 2.2. Droits et devoirs du maître

### 2.2.1. *Accipe, redde, cave*

Les relations entre maître et esclave créent des obligations "mutuelles et réciproques" (78)<sup>31</sup>. M. R. Rocha les fonde sur la tradition biblique et patristique<sup>32</sup>. Elles se résument aux deux principes énoncés par saint Paul: "les esclaves doivent obéir en tout à leurs maîtres; les maîtres doivent traiter avec justice et équité leurs esclaves"<sup>33</sup>. Ou d'après la formule délicatement spiritualisante de saint Jean Chrysostome: "Qu'il y ait réciprocité de service et de subordination; de la sorte, il n'y aura pas esclavage"<sup>34</sup>.

L'auteur reprend, d'une façon schématique, la veine inspiratrice de Jorge Benci. En ce qui concerne le maître, il puise dans la morale esclavagiste du Siracide - *panis, disciplina et opus* - l'éthique pratique du principe énoncé par saint Paul. Humanitaire à sa manière, il ne cesse de montrer aux maîtres qu'il faut supprimer les abus contre les esclaves et s'engager, comme devoir fondamental, à leur distribuer et le pain du corps (nourriture, vêtements et assistance en cas de maladie ou d'infirmité) pour qu'ils ne meurent pas prématurément, et le pain de la doctrine chrétienne pour qu'ils n'aillent pas en enfer (78-89 et 107-119)<sup>35</sup>. La spiritualité «spiritualisante» dont le maître doit être pénétré à l'égard de l'esclave répond aux trois impératifs - *Accipe, Redde, Cave* - que, de la part de Dieu, l'esclave lui adresse.

Avec le premier, [l'esclave] clame *Accipe*, prends, homme, use de moi et de mes services, puisque j'ai été créé pour te servir et je subsiste par la Divine

<sup>31</sup> Cf. J. BENCI. *Economia cristã dos Senhores...*, 29-30.

<sup>32</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 463-476.

<sup>33</sup> Col 3, 22 et 4, 1. Sur les différentes positions de Paul au sujet de l'esclavage, voir l'article de Joseph Comblin: "Os escravos e o Evangelho de Paulo", dans: COLLECTIF. *O Negro e a Biblia...*, 69-76. Alphonse QUENUM. *Églises chrétiennes...*, 15-24 et 40-52.

<sup>34</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 470.

<sup>35</sup> Cf. J. BENCI. *Economia cristã dos Senhores...*, Discours I, §§ 1-3, 33-61; Discours II, §§ 1-3, 63-85 et Discours IV, §§ 1-7, 151-204.

permission. Avec le deuxième, il clame *Redde*, rends grâce à Dieu, regarde le bien que je te fais, les bénéfices que je te fais réaliser [...] Et avec le troisième, il clame *Cave*, aie peur et ne sois pas ingrat, homme, évite le châtement que tu recevras si tu ne sais pas en remercier Dieu (MRR 132)<sup>36</sup>.

Dans un flagrant paradoxe, l'ethnocentrisme de l'auteur survole la "chair" du malheur, de l'injustice et du péché et s'embourbe dans la pire ambiguïté. Sa théologie, sa morale et sa spiritualité ne connaissent point le sens de l'incarnation, mais s'enferment dans une intemporalité trompeuse. L'ethnocentrisme, ici, passe outre les contradictions et réconcilie faussement les contraires: l'esclave/frère croise l'esclave/esclave sans heurt, la fraternité cohabite avec l'inégalité sociale et la rédemption coexiste avec l'esclavage, considéré comme expression de la bonté de Dieu: "Remercions Dieu Notre-Seigneur, en parole et en action, du bienfait qu'il nous a fait du profit et de l'usage de ces Noirs qui sont des créatures rationnelles. Il est certain que sans sa divine permission ils ne seraient pas à notre service" (131)<sup>37</sup>. En même temps, l'auteur avoue que, devant un tel Dieu, les uns et les autres ne sont que des esclaves. Mieux, "ces captifs sont, par rapport à Dieu, nos «co-esclaves»" (147). Les cruautés commises par les maîtres à l'égard des esclaves sont donc autant d'"abominations aux yeux de Dieu". Ce sont des bassesses "interdites par les lois divines et humaines" (98), parce que "notre esclave est notre frère et notre prochain" (101 et 106). Ou bien les colons qui disposent de captifs bons et fidèles

doivent aimer ceux-ci comme leur propre âme et les traiter comme des frères, selon la doctrine de l'Ecclésiastique, *cap. 33. vers. 31 ibi: Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua: quasi fratrem sic eum tracta*<sup>38</sup>; et cela non seulement pendant la vie, mais encore par la mort, ne les laissant en esclavage ni dans la pauvreté, comme le dit le même Ecclésiastique dans le *cap. 7. vers. 23*

---

<sup>36</sup> Texte portugais: "*Com a primeira clama Accipe, toma homem o meu uso, e o meu préstimo; pois para te servir fui criada, e estou subsistindo por Divina permissão. Com a segunda clama Redde, rende a Deus graças; olha e repara bem que nisto te faz grande, e sinalado beneficio. E com a terceira clama Cave, teme, e guarda-te homem de seres ingrato, fuge do castigo, que terás, e lho não souberes agradecer*".

<sup>37</sup> Texte portugais: "[...] *em agradecermos a Deus nosso Senhor, por palavra, e por obra, o beneficio, que nos fez, no logro, e uso de qualquer destes pretos, que são criaturas suas racionais; pois é sem dúvida certo, que precisa a sua Divina permissão, não nos serviriam nem prestariam eles*".

<sup>38</sup> "Si tu n'as qu'un domestique, qu'il soit comme un autre toi-même, puisque tu l'as acquis dans le sang" (Si 33, 31).

[...<sup>39</sup>] où on doit remarquer l'énergie avec laquelle parle ce texte, en disant que le maître ne doit pas tromper l'esclave fidèle sur la liberté. Cela suppose une dette et l'obligation de lui octroyer cette liberté (140-141)<sup>40</sup>.

Ou encore, au sujet de leur indigence, "si nous voulons que Dieu ait pitié de nos misères, il faut que nous aussi ayons pitié des misères de ces captifs qui sont à cet égard nos partenaires" (88). Enfin, "ces esclaves que le malheur a fait tomber dans la soumission, la nature les a constitués sur le même pied d'égalité que leurs propriétaires" (95). Sans tirer les conséquences théologiques les plus élémentaires de toutes ces affirmations, il fait encore une remarque singulière qui semble cependant plus tendre à intimider le maître qu'à le persuader de changer les structures:

ce qui est certain c'est que les esclaves quand les propriétaires les insultent et les couvrent d'opprobres, ils s'attristent, et ils allèguent en leur faveur qu'ils ont aussi une âme comme les Blancs; que le Christ Notre Seigneur a aussi souffert et est mort pour eux, que dans les Églises, maîtres et esclaves communient à la même table (104)<sup>41</sup>.

En dépit de tous ces bons propos, M. R. Rocha se montre toujours fidèle à la mystique et à la spiritualisation de l'esclavage et aux pertes que peuvent entraîner les abus des maîtres à la République (95). Ainsi, l'esclave déjà rabaissé dans la société, ne le sera pas moins à l'intérieur de la communauté des fidèles:

Ces misérables captifs [...] sont les petits sur lesquels se plaint Jérémie (Lam. 4, 4): «ils réclament du pain, personne ne leur en présente»; parce qu'en qualité de Noirs, dans la condition d'esclaves, dans la rudesse d'entendement et dans le peu d'âge chrétien qu'ils ont depuis qu'ils sont nés ou re-nés par le Baptême, en tout la nature et la fortune les ont faits petits. Mais ils le sont d'une façon plus particulière parce qu'ils sont néophytes et récemment convertis à notre Sainte Foi (107)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> "Que ton âme aime le serviteur intelligent, ne lui refuse pas sa liberté" (Si 7,21).

<sup>40</sup> Texte portugais: "*Devem eles amar, como a sua alma, e tratar como irmãos, conforme a doutrina do Eclesiástico, cap. 33. vers. 31. ibi: si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua: quasi fratrem sic eum tracta; e isso não somente em vida, senão também por morte, não os deixando em servidão, nem em pobreza, como o mesmo Eclesiástico diz no cap. 7. vers. 23 [...] onde se deve notar a energia, com que fala este texto, dizendo, que o senhor não defraude o escravo fiel da liberdade; no que supõe dívida, e obrigação de lha deixar*".

<sup>41</sup> Texte portugais: "*O certo é, que os escravos, quando os injuriam seus senhores com contumélias, e opróbrios graves, tomam disso conhecida pena; e alegam a seu favor, que também têm alma como os brancos; e que Cristo Senhor nosso também padeceu, e morreu por eles; e que nas Igrejas, senhores, e escravos, todos comungam na mesma mesa*".

<sup>42</sup> Texte portugais: "*Estes miseráveis cativos [...] são daqueles párvulos, de quem lamentava Jeremias Thren. 4. vers. 4. o não haver quem lhe partisse o pão que pediam: Parvuli petierunt panem, et non erat, qui frangeret eis; porque na qualidade de pretos, na condição de servos, na*

Par ailleurs, le sacrement du baptême reste lié au profit et au maintien du statu quo du système esclavagiste, parce qu'il contribue aussi à rendre les esclaves "plus serviables et plus fidèles à leurs maîtres" (119).

M. R. Rocha reconnaît que, si la correction est nécessaire, elle doit toujours être équitable et prendre en cause le temps, la cause, la qualité, la quantité et le mode de son application (90-106)<sup>43</sup>. Il prescrit même un modèle didactique, plutôt curieux, pour que le châtement soit "équitable, conforme à la religion et à la chrétienté" (91):

Quand les maîtres reprennent et châtent les captifs, qu'ils le fassent avec un châtement mesuré et proportionné à leurs fautes, que leurs paroles soient toujours bienveillantes. Au contraire, quand ils leur font du bien, qu'ils empruntent alors des paroles plus fermes, pour que de cette façon, l'amour, le pouvoir et le respect se tempèrent toujours réciproquement (*Ibid.*, 106)<sup>44</sup>.

Par contre, il en appelle à ce que "la théologie rurale" du châtement disparaisse une fois pour toutes de la pratique des maîtres, parce qu'elle est aux antipodes de la "théologie chrétienne" (95) de la correction telle qu'il l'expose dans le livre.

Enfin, il souligne l'importance de la bonne conduite et de la générosité des maîtres, car la réforme des coutumes des esclaves en dépend (120-130)<sup>45</sup>: "soyons généreux vis-à-vis de ces mauvais captifs pour que, au moins, de cette façon, ils soient et deviennent bons, puisque même les brutes malfaisantes [Dieu] les remplit de bonté en donnant et en étant généreux à leur égard" (89). Mais si, malgré tout, les esclaves persistent à être méchants et vicieux, alors il ne reste aux maîtres qu'à considérer qu'ils les possèdent par permission divine pour exercer leur patience et souffrance (129).

---

*rudeza de entendimento, e na pouco idade cristã, que têm depois de nascidos, ou renascidos pelo Batismo, em tudo os fez a natureza, e a fortuna pequenos; mas mais propriamente o são pela última razão de neófitos, e novamente conversos à nossa santa Fé.*

<sup>43</sup> Cf. J. BENCI. *Economia cristã dos Senhores...*, Discours III, §§ 1-5, 105-150.

<sup>44</sup> Texte portugais: "*Quando reprenderem, e castigarem este cativos, seja sim o suplicio condigno, e proporcionado; porém as palavras sejam sempre amorosas, e pelo contrário, quando lhes fizerem algum bem, ou beneficio, usem então de palavras mais dominantes; para que deste modo, sempre o amor, o poder e o respeito, reciprocamente se temperem.*"

<sup>45</sup> Cf. J. BENCI. *Economia cristã dos Senhores...*, Discours II, §§ 4-5, 85-103.



### 2.2.2. La catéchèse de l'esclave

Du point de vue de l'évangélisation, M. R. Rocha, qui ne fait que pratiquement citer et rappeler quelques détails des *Premières Constitutions* (84, 109, 111, 113-117 et 122), soutient que, vu que "de nos jours, les Noirs [...] ne sont plus aussi rudes et bossales que ceux d'autrefois" (109-110), ils doivent «s'intégrer» dans le christianisme ibérique, fût-ce par la violence physique ou par la ruse. En conséquence, les responsables de l'évangélisation n'ont aucune raison de surseoir à leurs obligations. Voilà pourquoi il regrette le peu d'intérêt des clercs pour la catéchèse des Noirs: "les curés s'en excusent et les confesseurs s'en écartent: les uns et les autres se disent pris par d'autres tâches". En effet, "ces misérables captifs [...] sont les petits à propos desquels Jérémie se lamente" (107), ils sont des affamés du pain de la doctrine et de la sagesse chrétiennes que personne ne veut rompre avec eux:

Chacun de ces captifs, à cause de leur même indigence spirituelle, nous demande sans cesse ce pain [1 Rg 3, 7b<sup>46</sup>]: Moi, Seigneur, je suis un Noir rude, petit dans la foi, qui ne sais pas entrer et sortir, enseignez-moi et instruisez-moi pour que cette même doctrine m'éclaire et fasse de moi un sage, selon le Ps., 18, 8: *Testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis* (108)<sup>47</sup>.

Par ailleurs, les esclaves ne peuvent pas non plus être excusés de ne pas avoir la capacité d'apprendre par coeur la doctrine:

s'il y a des oiseaux qui ont appris et répété des prières entières [...] que dire des hommes raisonnables, bien que «rudes», qui ne peuvent parvenir, au moins par coeur et par l'entendement, là où les oiseaux sont arrivés avec seulement la fantaisie et les moyens matériels? (110)<sup>48</sup>

Au cas où les esclaves ne se montreraient pas intéressés par l'enseignement du catéchisme, deux solutions se présenteraient. La première consisterait à

<sup>46</sup> "Moi qui ne suis qu'un tout jeune homme et ne sais comment gouverner".

<sup>47</sup> Texte portugais: "*Cada um destes cativos, pela boca da sua mesma espiritual indigência, continuamente nos está clamando, e pedindo este pão [...] lib. 3. Reg. cap. 3. vers. 7. Ego autem sum puer parvulus, et ignorans agressum, et introitum meum: Eu, Senhor, sou um rude preto e párvulo na fé, que não sei por onde hei de entrar, nem por onde hei de sair; ensinaí-me e instruí-me, para que a mesma doutrina me illustre, e faça sábio, conforme aquilo do Salmo 18. v. 8. Testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis*".

<sup>48</sup> Texte portugais: "*Se tem havido aves que aprenderam, e repetiram orações inteiras [...] como pode ser que os homens racionais, posto que rudes, não possam ao menos chegar com a memória, e entendimento, aonde as aves chegam com a fantasia, e potências materiais somente?*"

leur distribuer le pain de la doctrine et en même temps renouveler le châtement proportionné [...] Voilà pourquoi il faut aussi les inciter par la fêrule dans cet enseignement pour que, avec attention et ferveur, ils étudient, reçoivent et apprennent la Doctrine (112)<sup>49</sup>.

La deuxième solution consisterait à se servir de l'astuce, c'est-à-dire à "les piquer de l'éperon de la récompense [...] parce qu'ils sont naturellement ambitieux et calculateurs" (113).

### 3. La trilogie de l'affranchissement de l'esclave: rédempteur, racheté et rachat

Le *jus pignoris* dont M. R. Rocha se fait le porte-parole surgit dans l'horizon esclavagiste comme la solution idéale dans la mesure où toutes les parties en sortent gagnantes:

Plus souple nous semble l'habile moyen que nous allons indiquer maintenant et qui ne nuit pas au commerce [...] il se présente comme une voie médiane, laquelle doit prévaloir dans tout problème difficile, parce qu'elle favorise les deux parties en question (50)<sup>50</sup>.

Pour faire réussir cette solution, l'auteur se sert de l'analogie de la rédemption:

[Les esclaves] peuvent être négociés et achetés licitement, dans le for mixte, avec les mêmes profits et bénéfices qu'aujourd'hui par voie et titre de rédemption, *jure pignoris*. Ainsi nous serviront-ils comme esclaves jusqu'à ce qu'ils payent la valeur de leur rachat ou qu'ils complètent leur temps de service (6)<sup>51</sup>.

La rançon versée par le maître pour racheter l'esclave de sa condition inhumaine, prise par la Bible et la théologie comme métaphore pour traduire l'un des aspects du mystère de la rédemption de Dieu, voit ici son sens être inversée par l'auteur. Pour lui, c'est le mystère du rachat rédempteur qui illumine, analogiquement,

---

<sup>49</sup> Texte portugais: "*Repartir-lhe o pão da doutrina, e repetir-lhe também à proporção o castigo [...] por isso é necessário aquentá-los também com a palmatória neste ensino, para que com cuidado, e fervor estudem, tomem, e aprendam a Doutrina*".

<sup>50</sup> Texte portugais: "*Mais suave parece o modo hábil, que agora temos de apontar; pois sem destuição do comércio [...] sendo como uma via média, que em toda a matéria árdua se deve eleger a favor de ambas as partes*".

<sup>51</sup> Texte portugais: "*Muito bem se podem eles comerciar, haver, e possuir validamente em um, e outro foro, com os mesmos lucros, e interesses, que atualmente têm, por via, e título de redenção, com aquisição somente de direito de penhor, e retenção, para nos servirem como escravos, até pagarem o seu valor, ou até que com diuturnos serviços o compensem*".

la libération rédemptrice de l'esclave: ainsi que l'acquiescement de la dette du péché rachète le pécheur en satisfaisant le Dieu créancier, ainsi le *jus pignoris* affranchit l'esclave en satisfaisant le maître investisseur. Il faut souligner cependant que la perspective «spirituelle» - libération de l'esclavage du démon - accompagne utilement, selon la dynamique de la même analogie, la réflexion de l'auteur. Les trois éléments du vocabulaire sotériologique de la rédemption s'y trouvent: le rédempteur/sauveur, l'action de sauver (la rançon du rachat) et le racheté/sauvé. Les deux aspects du changement accompli par la rédemption y sont aussi présents: le recouvrement de la dette et la libération<sup>52</sup>.

Le discours théologico-juridique de M. R. Rocha aboutit aux conclusions suivantes: l'esclave, racheté, est délivré de l'esclavage et sauvé; le maître rachète sa mauvaise conscience et, comble de l'ironie, devient le rédempteur de l'esclave; l'argent du rachat (et le travail de l'esclave) accomplit la mission de l'oblation rédemptrice; l'État homologue juridiquement le commerce rédempteur sous la forme du *juris pignoris*; l'Église rachète le Gentil de l'esclavage du démon et sacralise la rédemption capitaliste. Bref, tous les agents concernés y trouvent leur «compte»: salut et/ou rôle rédempteur<sup>53</sup>.

### 3.1. Les éléments de la théologie de la rédemption empruntés par M. R. Rocha

D'où M. R. Rocha tire-t-il sa théologie de la rédemption? Il ne s'agit pas ici de juger de la valeur intrinsèque de chaque source utilisée par l'auteur, mais bien de tenter de saisir les différents filons de la tradition dont il s'inspire.

M. R. Rocha puise dans la tradition sotériologique de la «rédemption»<sup>54</sup> l'idée

<sup>52</sup> M. MESSIER. "Salut", dans: *Cath.*, Tome XIIIe, cols. 752-769, 753.

<sup>53</sup> Paulo SUESS. "Introdução crítica", X, XXVI-XXX.

<sup>54</sup> Voir les synthèses théologiques de Joseph DORÉ "Salut - Rédemption", dans: *DicRel*, 1514-1523; et de M. MESSIER, dans l'article déjà cité "Salut", 752-769. Voir aussi, dans une perspective classique et apologétique, l'étude historique de J. RIVIÈRE, "Rédemption", dans: *DThC*, Tome XIIIe, cols. 1912-

du rachat. Délivrance onéreuse et exigeante<sup>55</sup>, le rachat rédempteur exprime un versant secondaire et négatif de la compréhension de la rédemption et suppose l'aspect juridique d'une compensation qui relève de la justice commutative. L'Ancien Testament l'emploie maintes fois dans un sens commercial et religieux<sup>56</sup>. L'Église apostolique y fait référence et se réjouit de ses bienfaits<sup>57</sup>. Par ailleurs, d'après le témoignage des *Constitutions Apostoliques*<sup>58</sup>, les persécutions dont furent victimes les chrétiens font s'engager l'Église post-apostolique dans le rachat de chrétiens tombés entre les mains de leurs ravisseurs et exhorter les fidèles à se servir de leur argent pour les racheter et les délivrer de l'esclavage, bref, pour les affranchir.

Une branche de la sotériologie patristique, dont l'origine remonte à Origène (†259?), en prétendant expliquer la raison de la mort du Christ, mènera à l'extrême: "le schème juridique de la rançon"<sup>59</sup>, contesté par la suite, parce que considéré comme trop mercantile. Le rachat rédempteur s'accomplirait dans la rançon versée à Satan, dont le prix serait le sang du Christ, en raison d'un certain droit ou de l'abus du

---

2004. Voir encore l'étude de Bernard Sesboué sur les différents versants qui, au fil du temps, expriment le mystère du Salut: *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Tome I. *Problématique et relecture doctrinale*. [Jésus et Jésus-Christ, 33]. Paris, Desclée, 1988, 400 p; et *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et le Salut*. Tome II. *Les récits du Salut: proposition de sotériologie narrative*. [Jésus et Jésus-Christ, 51], Paris, Desclée, 1991, 472 p. En effet, le terme générique de rédemption, corrélatif de péché et de déchéance, suppose l'idée d'un changement d'état, accomplit le pardon et "renvoie par essence à une altérité" (J. Doré). Comme l'affirme Ferdinand Prat: "Autant d'aspects du péché autant de faces de la rédemption. Si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme". *La théologie de saint Paul*. II, 10e éd., 226. Cité d'après J. RIVIÈRE. "Rédemption", 1965. Le sacrifice humain ainsi que la «dévotion», au sens premier du terme, en sont les expressions les plus significatives.

<sup>55</sup> J. DORÉ. "Salut-Rédemption", 1515. J. RIVIÈRE. "Rédemption", 1967.

<sup>56</sup> La libération du Peuple de Dieu de l'esclavage de l'Égypte en est le point de repère fondamental, typique: Ex 6, 6-7 et Dt 7, 8.

<sup>57</sup> Dans La Bible on dénombre à peu près 200 références fondées sur l'idée du rachat. Citons-en quelques-unes, des plus connues, du Nouveau Testament: Mc 10, 45; Mt 20, 28; 1 Cor 7, 20-23; Gal 3, 13 et 4, 5; Ep 1, 7; 1 Tm 2, 5-6; Tit 2, 14; Hb 9, 12-15; 1 Pt 1, 18-20; 2 Pt 2, 1; Ap 14, 3-4.

<sup>58</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 463-464 et 467.

<sup>59</sup> B. SESBOUÉ. *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, I, 161.

pouvoir du démon sur l'être humain pécheur<sup>60</sup>. Dans l'ensemble de la patristique, cependant, l'accent reste, malgré tout, mis sur la victoire du Christ. Grâce à cette victoire et à la rançon versée, le pécheur est racheté de son esclavage du péché et introduit dans la condition d'enfant de Dieu délivré.

Par ailleurs, la patristique explique l'origine de l'esclavage (ainsi que de l'injustice) comme étant le fruit du péché de l'homme et ne serait donc pas à imputer à Dieu ou à la nature<sup>61</sup>. La tyrannie et l'iniquité humaines - la guerre et l'adversité - ont fait de l'esclavage une réalité historique, confirmée par la malédiction de Cham (Gn 9, 25) et la vente de Joseph par ses frères (Gn 37, 28-36). Une fois permis l'esclavage comme tel, les Pères, notamment à la suite de saint Paul (Eph 6, 5-9), développent, d'une part, l'éthique de l'obéissance, de l'humilité et de la fidélité chez

<sup>60</sup> Un autre courant parlera de la rançon versée à Dieu, comme moyen de réparer les dommages du péché et de satisfaire la justice divine. Et Bernard Sesboué de commenter cette double perspective: "Celle-ci (la rançon) n'est évidemment pas donnée au démon; bien moins encore elle ne peut être donnée au Père en compensation de quoi que ce soit". *Ibid.*, 153. Voir aussi 60-68 et 158-163. G. BARDY. "Origène", dans: *DThC*, Tome IIe, cols. 1489-1565, 1543. E. PORTALIÉ. "Augustin (Saint)". *DThC*, Tome Ier, cols. 2268-2472, 2371-2372. J. RIVIÈRE. "Rédemption", 1932-1933, 1939-1940 et 1942.

<sup>61</sup> Jorge Benci se fait écho de cette pensée patristique. Il affirme dans son livre: "Le péché a ouvert les portes de la captivité dans le monde, parce que l'homme, en se révoltant contre son Créateur, se sont révoltés en lui et contre lui ses mêmes appétits. Les dissensions et les guerres d'un peuple contre un autre peuple, d'une nation contre une autre et d'un Royaume contre un autre en proviennent. Et parce que dans les guerres on a trouvé qu'il était plus humain de ne pas verser tant de sang, le droit des gens a introduit la coutume d'épargner la vie de ceux qui ne résistaient pas et qui se remettaient spontanément dans les mains des vainqueurs. Ceux-ci se rendaient propriétaires à perpétuité des vaincus et les vaincus se soumettaient perpétuellement au service des vainqueurs". Texte portugais: "*O pecado, pois, foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo no mundo; porque rebelando-se o homem contra seu Criador, se rebelaram nele e contra ele os seus mesmos apetites. Destes tiveram sua origem as dissensões e guerras de um povo contra outro povo, de uma nação contra outra nação, e de um Reino contra outro Reino. E porque nas batalhas, que contra si davam as gentes, se achou que era mais humano não haver tanta efusão de sangue introduziu o direito das mesmas gentes que se perdoasse a vida aos que não resistiam, e espontaneamente se entregavam aos vencedores; ficando estes com o domínio e senhorio perpétuo sobre os vencidos, e os vencidos com perpétua sujeição e obrigação de servir aos vencedores". *Economia cristã dos Senhores...*, 28-29. Conséquence du péché et châtement dû pour certains péchés, l'Église n'hésitera pas, à la suite des conciles d'Orléans (511) et de Tolède (625), à appliquer l'esclavage comme une peine canonique aux ravisseurs de femmes, aux concubines des clercs et à leurs enfants. Par ailleurs, il y a des Conciles qui s'intéressent au sort chrétien des esclaves, à leur mariage, à leur sacerdoce conditionnel et à leur entrée dans les Ordres religieux. Avec la naissance de la Chrétienté, la loi de l'Église n'admet pas que le vainqueur asservisse le vaincu lorsque celui-ci est un chrétien, tandis que l'esclavage des Maures et des Sarrasins demeure légitime et que l'aide de chrétiens à ces ennemis de la foi est punie de l'excommunication et de l'esclavage, tels que le Concile de Latran (1179) et les papes Innocent IV (1214) et Nicolas V (1451) la sanctionnent. Dieudonné RINCHON. "Le Christianisme devant l'institution servile", dans: *Cath.*, Tome IVe, cols. 415-420, 417-418.*

l'esclave et, d'autre part, exhortent les maîtres à la modération et aux bons traitements<sup>62</sup>.

En Occident comme en Orient, les Pères se sont, pour la plupart, inspirés de saint Paul, et ont subi l'influence des philosophes de leur temps. En pratique, leur position reste assez proche de celle des stoiciens et elle pourrait se résumer comme suit: soumission des esclaves, bonté des maîtres, égalité de tous devant Dieu et fraternité en J.-C.<sup>63</sup>.

L'éthique du "bon esclave" traverse les siècles et ne cesse d'être prêchée dans l'église coloniale du Brésil, comme en témoignent fort bien Jorge Benci, Antonil et M. R. Rocha. Par exemple, elle explique la sévérité avec laquelle le *quilombola* - l'esclave marron - ou simplement l'esclave fugitif sont châtiés et condamnés par l'Église<sup>64</sup> parce que, par leur geste, ils refusent le salut de Dieu. Le paradoxe ne saurait être plus flagrant: libres corporellement, les Noirs sont des esclaves spirituels du démon, alors qu'en étant des esclaves corporels, ils sont des êtres spirituellement libres. D'où l'axiome: "il vaut «mieux être un chrétien esclave», et partant sauvé, «qu'être un païen libre», et donc perdu"<sup>65</sup>.

Au Moyen Âge, l'influence de la pensée grecque sur la théologie chrétienne de la rédemption ajoute, à la démarche entamée par une certaine patristique, le développement d'autres concepts tels que sacrifice, satisfaction<sup>66</sup> et mérite. Cette fois,

<sup>62</sup> João Manuel Lima MIRA. *A evangelização do Negro...*, 40 et 63-71. Riolando AZZI. "A Teologia no Brasil. Considerações históricas", dans: COLLECTIF. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1981, 196 p., 21-43, 24. Aldo Mário GONZALEZ. "A Igreja da Conquista e o Império Incaico", dans: COLLECTIF. *História da evangelização na América Latina*. [Teologia em diálogo, 14]. São Paulo, Paulinas, 1988, 88 p., 17.

<sup>63</sup> Alphonse QUENUN. *Les Églises chrétiennes...*, 41.

<sup>64</sup> Dieudonné Rinchon le confirme: "L'Église, tout en travaillant à transformer la mentalité des maîtres, ne veut pas qu'on prêche la révolte à leurs esclaves. Le 3ème canon du Concile de Gangres (364?) prononce l'anathème contre ceux qui enseignent aux esclaves à quitter leurs maîtres, et à se retirer du service sous prétexte de piété". "Le christianisme devant l'institution servile", 416.

<sup>65</sup> Paulo SUESS. "Introdução crítica", XI.

<sup>66</sup> C'est saint Anselme de Cantorbéry (1033/4 - † 1109), dans son *Cur Deus homo* qui "a placé la satisfaction au cœur de la doctrine du salut et [qui] y réintroduit subtilement l'idée de compensation", dit B. Sesboüé. *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, I, 327; aussi 53, 67 et 328-351. Il s'agit d'une initiative qui va se faire sentir sur la théologie scolastique. Le Concile de Trente assumera ces trois notions de sacrifice, satisfaction et mérite, comme des éléments essentiels de la rédemption et leur donnera un caractère officiel, alors que Le Premier Concile du Vatican parlera du mérite et de la satisfaction vicariale. J. RIVIÈRE. "Rédemption", 1917-1919. J. BAINVEL. "Anselme (Saint)", dans: *DThC*, Tome Ier, cols. 1327-1350, 1339.

la rançon, toujours inadéquate, est due à Dieu lui-même, créancier suprême qui ne peut être «satisfait» que par le sang de son Fils. Cette approche sacrificielle de la mort de Jésus en efface les circonstances historiques concrètes, comme elle occultera l'injustice des rapports sociaux. Ainsi, en ce qui concerne l'esclavage, la théologie médiévale l'introduit dans le *jure gentium*<sup>67</sup> et, avec l'apport esclavagiste aristotélien<sup>68</sup>, elle le «naturalise» et le légitime sous certaines conditions<sup>69</sup>.

Les théologiens juristes *Salmanticenses* du XVIe et du XVIIe siècles étudient de près le cas de conscience<sup>70</sup> suscité par la traite et l'esclavage noirs réduits, d'après eux, à un pur commerce au seul profit du capitalisme mercantile. Ils fournissent à M. R. Rocha, d'une façon plus immédiate, les principes juridiques de sa réflexion selon laquelle "les esclaves doivent être obtenus en bonne foi subjectivement et objectivement sur la base de la loi"<sup>71</sup>.

### 3.2. Le totalitarisme de la métaphore de la rédemption chez M. R. Rocha

M. R. Rocha réduit tellement le processus, infiniment riche, du salut de Dieu, appauvri déjà par sa conceptualisation théologique, qu'il ne retient que les éléments

<sup>67</sup> Saint Antoine de Florence (1389 - † 1459) dira même que ce droit est confirmé par le droit divin dans la malédiction de Cham. João Manuel Lima MIRA. *A evangelização do Negro*, 75.

<sup>68</sup> J. DUTILLEUL. "Esclavage", 458-459.

<sup>69</sup> Dans la pratique, lorsqu'il y a des prisonniers chrétiens dans des guerres, l'Église se soucie de leur obtenir la libération avec de l'argent de la rançon. Il s'agissait d'une raison de charité et d'une peur que les prisonniers chrétiens ne tombent dans l'apostasie. Des Ordres religieux (Trinitaires et Mercédaires) s'y consacrent, ainsi que la Confrérie de N.-D. du Gonfalon. Ils s'appellent rédempteurs et, lors du retour des captifs en terre chrétienne, ils organisent les défilés de la rédemption, une façon d'éprouver le peuple et de ramasser des dons pour l'oeuvre du rachat. Plus tard, d'autres instituts religieux s'y adonnent avec abnégation. G. MARSOT. "Captifs (L'Église et le rachat des)", dans: *Cath.*, Tome IIe, cols. 518-519.

<sup>70</sup> Mais le problème ne concerne pas que les *Salmanticenses*. En voici un exemple, contemporain de M. R. Rocha: "En 1685, le roi d'Espagne consulte le Conseil des Indes sur la légitimité du commerce négrier. La réponse à Charles II rappelle le droit de l'esclavage tel qu'il est alors reconnu par les théologiens, expose que pas une classe de la nation, en Espagne ou au Portugal, depuis des siècles, n'a de doute sur sa légalité, que la nécessité de la main-d'oeuvre noire est telle que la richesse du royaume en dépend, et elle conclut qu'il faut s'en tenir à la coutume". Dieudonné RINCHON. "Le Christianisme devant l'institution servile", 418. Ce dont il est question ici, c'est précisément le cas du titre juste de l'esclavage de Noirs qui sont capturés au titre d'un supposé droit de guerre ou de souveraineté et par la suite achetés par des négriers.

<sup>71</sup> Paulo SUESS. "Introdução crítica", XI.

matériels de l'aspect juridique de la métaphore du rachat rédempteur. Sa «situation» l'empêche d'en saisir l'esprit: l'amour sans limites et la gratuité libératrice du Rédempteur, la délivrance consentie et voulue du racheté, l'absence totale d'une compensation comptabilisée. La rédemption qui est, de par sa nature, le mystère d'une nouvelle création et qui marque le nouveau point de départ du processus libérateur de Dieu, s'étiole et se pervertit dans le cadre de l'analogie développée par l'auteur. Dans la perspective esclavagiste de celui-ci, la rédemption prolonge l'esclavage, sous le couvert d'une libération individuelle conditionnelle, sans en venir à proférer un cri prophétique en faveur de son abolition. L'ethnocentrisme totalitaire de la matérialité de cette métaphore se répercute dans le rôle de chaque agent et dans chaque aspect de la rédemption de l'esclave.

En premier lieu, il n'y a pas qu'un seul type de rédempteur. Il y a d'abord tous ceux qui font négoce des esclaves. M. R. Rocha les déclare sans péché pourvu qu'ils acceptent les modalités du commerce rédempteur qu'il leur propose. En fait, il s'agit ici de réduire l'esclave à une marchandise, à un objet négocié sur la base du *juris pignoris*, et de réduire la dimension d'un mal majeur, l'esclavage, à un mal mineur, la durée et non la nature de la captivité. Devenus rédempteurs, les commerçants et les maîtres accomplissent donc une action rédemptrice, car les rachetés ont satisfait en leur versant la rançon due, grâce à vingt années de travail servile. Voilà les grands gagnants. Comme l'affirme Paulo Sues: "ceux qui possédaient des esclaves ont matériellement profité de ce discours spiritualiste"<sup>72</sup>.

En sort également gagnante l'Église en tant que partie intégrante du régime du patronat. Elle s'identifie aux intérêts de l'État et de la société colonialistes et participe à ce commerce rédempteur. En en faisant une oeuvre de la Providence divine, elle fournit le cadre de la légitimité juridique de l'esclavage et, par le fait même, elle rassure les consciences. Elle justifie la poursuite d'une telle entreprise en vue du salut global de l'esclave. En d'autres termes, le *jus pignoris* ouvre la porte de la rédemption

---

<sup>72</sup> "Evangelização e inculturação. Conceitos, questionamentos, perspectivas", dans: Mácio Frabri DOS ANJOS. (Dir.). *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis, Vozes/Soter, 1994, 208 p., 19-47, 31.



en commuant une peine majeure, l'esclavage perpétuel, en une peine mineure, la captivité temporaire, et en offrant, en plus, le salut de Dieu et le ciel.

Il y a encore la rançon du rachat rédempteur. Elle se présente sous une double perspective. D'une part, elle signifie le capital investi par le commerçant et le maître dans l'achat/rachat de l'esclave. D'après la solution juridique soutenue par l'auteur, elle est "le prix de la rédemption" (74) parce qu'elle arrache les esclaves à l'enfer d'Afrique et à l'enfer du démon. Investie dans ce "commerce de rédemption", "utile et nécessaire au Royaume", elle devient un élément capital de cette oeuvre salvatrice. En d'autres termes, la rançon-capital en sort déifiée. D'autre part, la rançon du rachat rédempteur constitue la dernière station du long chemin de croix de la dépersonnalisation, de la «désocialisation» et de la déculturation que l'esclave a dû parcourir depuis qu'il a été enlevé de force de son pays. Elle est le prix de la «satisfaction» par lequel l'esclave compense l'investissement du capital de son maître. Une rançon dont le prix réel est le sang et la vie de l'esclave immolé sur l'autel du capital déifié. Dans ce cas, Origène n'aurait-il pas eu tort, peut-être, d'affirmer que la rançon versée était destinée au Satan du capital!

En deuxième lieu, il y a le racheté: l'esclave. C'est lui l'agent qui, d'après l'auteur, bénéficie de l'oeuvre de la rédemption. On veut lui faire croire que l'esclavage temporaire le sauve d'une possible condamnation à mort, d'une vie écourtée et de l'enfer. Il suffit qu'il se dispose à verser la rançon. Mais une fois acquittée la dette, l'esclave n'en demeure pas moins un être inférieur dans l'échelle sociale, marginal, exclu et abandonné. Quant à l'Église locale, elle le considère comme un "petit" et l'empêche d'accéder aux différents ministères ordonnés "et de contribuer, dit Paulo Suess au sujet de l'Indien, avec son héritage millénaire à un visage spécifique du christianisme"<sup>73</sup>. Il réussira à recueillir quelques miettes de la libéralité de ses rédempteurs s'il accepte de blanchir son *éthos* ou de s'intégrer à la chrétienté coloniale, parce qu'il n'a pas le droit d'être, en même temps et à part entière, Noir et colon, chrétien et Africain. La rédemption qui lui est imposée et promise ne dépasse pas le

---

<sup>73</sup> Paulo SUESS. "Evangelização e inculturação..." 19.

stade d'une fourberie qui ne profite qu'au colonialisme capitaliste et à la chrétienté coloniale qui en dépend. C'est lui le grand perdant de la métaphore.

Mais, évidemment, il ne faut pas oublier l'auteur qui surgit comme le sauveur/rédempteur de la conjoncture. C'est grâce à l'"habile moyen" de la voie médiane qu'il délivre les consciences, la loi de l'État, la morale de l'Église locale et le commerce esclavagiste de l'imbroglio juridique et éthique dans lequel ils se trouvent tous. C'est grâce à son raisonnement que l'Église locale rachète le péché contre la justice et la charité commis à l'égard de l'esclave par les maîtres et fait de son commerce, d'ailleurs déjà rédempteur, "une oeuvre pie, sage et catholique". C'est grâce à lui que l'esclave se mue en un captif et devient un sauvé. Voilà pourquoi, d'après l'auteur, toutes les parties prenantes en sortent gagnantes, d'autant qu'il s'agit de "doctrines fondées sur les lois divines et humaines".

Enfin, il reste à considérer le rôle du vrai Rédempteur, le second grand perdant de la métaphore de la rédemption utilisée par M. R. Rocha: le Dieu de Jésus-Christ. L'image du Dieu à qui doit être versée la rançon, en guise de «satisfaction» et de compensation, est aux antipodes de celle du Dieu de l'Exode. Dans l'exposé de l'auteur, Dieu surgit du côté des Pharaons colonialistes et abandonne les esclaves à leur triste sort, "comme si Dieu était un tyran injuste et inique susceptible d'accepter et d'approuver les tyrannies en raison de la part qui lui était offerte", dit Bartolomé de las Casas au sujet de la part payée par les commerçants à l'Église locale<sup>74</sup>. Ce Dieu, davantage assimilable à un corps de doctrines qu'à la source et au protecteur de la vie, se voit assujettir à la loi du "hors de l'Église point de salut".

Cette même Église s'arroge le dessein providentiel d'élargir la chrétienté coloniale jusqu'à l'incorporation des esclaves sans tenir compte de la richesse de leur altérité, et, dans le même mouvement, d'accomplir une tâche civilisatrice. Alors que l'annonce du vrai Dieu *Go'él* exige, comme rançon de l'esclave, le renversement de

---

<sup>74</sup> Gustavo GUTIERREZ. *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492 - 1992*. Paris, Cerf, 1992, 163 p., 116.

l'ordre colonialiste et non seulement la réforme de certains de ses abus et cruautés comme le prétendent M. R. Rocha, Antonil et J. Benci. La nouvelle création que la véritable rédemption inaugure révèle le vrai visage du Dieu libérateur, alors que la rançon versée par le capital l'occulte. La rançon institutionnalise et spiritualise<sup>75</sup> l'esclavage, introduit l'or comme médiateur de l'Évangile, offre "en sacrifice le produit de l'injustice", "offre un sacrifice prélevé sur les biens des pauvres" (Si 34, 21 et 24), «intègre» et soumet le Dieu Tout Autre au projet du «Même» colonialiste et oppresseur pour employer les catégories d'Emmanuel Lévinas. En somme, l'auteur a beau garantir que toutes les parties prenantes du *juris pignoris* en sortent gagnantes, seul le dieu-or du capital, comme caricature du vrai Dieu, parvient à être glorifié.

---

<sup>75</sup> Sur les conséquences néfastes de la spiritualisation de l'esclavage et de celles de sa mystique, voir J. HOFBECK, "L'esclavage: un concept fondamental...", 59-62.

## CHAPITRE XI

### ***TRANSITION: DE L'ETHNOCENTRISME TOTALITAIRE VERS L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DE L'ÉPOQUE RÉCENTE***

Dans la chrétienté traditionnelle, l'idée du salut éternel était pratiquement rattachée à l'appartenance, officialisée par le baptême, à la Couronne. Dans les nouvelles chrétientés, le salut doit être garanti par la réception fréquente des sacrements de la confession et de la communion, nécessaires à la conservation de la grâce de Dieu. D'une manière analogue à ce qui se passait dans le catholicisme romanisé, le prêtre devient un instrument du salut pour les fidèles chrétiens<sup>1</sup>.

Les trois derniers chapitres ont semblé laisser de côté le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* comme tel. Au temps des *Premières Constitutions* et de l'ouvrage d'Antonil, il n'avait pas encore vu le jour. Au temps de M. R. Rocha, le simple lavage de la chapelle à l'occasion de la fête annuelle du *Senhor do Bonfim* venait à peine de naître. En réalité, ces chapitres ont voulu montrer le contexte ecclésial et théologique extrêmement formaliste et réductionniste dans lequel le lavage apparaîtra et se transformera en un rite. Nous avons ainsi cherché à montrer comment le discours de l'Église locale avait opté pour l'identification à la culture portugaise et l'inféodation au pouvoir colonialiste comme médiation de sa mission évangélisatrice. En légitimant l'esclavagisme étatique et économique, l'Église hiérarchique coloniale a fait montre d'un ethnocentrisme doublement totalitaire.

L'État et l'Église officielle prétendaient incarner la vraie civilisation et la vraie

---

<sup>1</sup> Texte portugais: "*Na Crisandade tradicional a idéia da salvação eterna praticamente vinculada à pertença ao Estado luso, pertença oficializada através do ritual do batismo. Já nas novas crisandades a salvação deveria ser garantida mediante a recepção frequente da confissão e da comunhão, sacramentos necessários para a conservação da graça de Deus. Em modo análogo ao que ocorria no catolicismo romanizado, o padre transformava-se no instrumento de salvação para os fiéis cristãos*". Riolando AZZ1. "O catolicismo de imigração", dans: Martin N. DREHER (Dir.). *Migrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida - SP., Editora Santuário, 1993, 192 p., 65-98, 76.

religion et avoir pour mission d'y ramener les Barbares et les Infidèles. L'Église hiérarchique poursuivait en conséquence le refus socio-anthropologique et religieux des Noirs et leur imposait son visage du christianisme comme l'expression de l'Évangile pur, sans avoir le moindre respect pour la mémoire historico-religieuse de ces peuples. Cette incapacité de reconnaître l'altérité et de la rendre «pascablement» féconde dans l'Esprit<sup>2</sup>, l'a empêchée d'être une voix prophétique par la dénonciation du système. Le changement de cap ne commencera à s'esquisser qu'en 1968, à l'occasion de la Conférence de Medellin. Il n'est donc pas surprenant que, dans un tel contexte théologico-politique ostracisant, l'Église hiérarchique et le pouvoir colonial reculent le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, le proscrivent et l'excluent du temple sans autre forme de procès et encore moins de dialogue.

Ce chapitre nous conduira jusqu'au seuil de l'événement ecclésial de Medellin. Il comportera deux moments. Le premier montrera la poursuite constante par l'Église officielle latino-américaine et brésilienne de la conquête politique du pouvoir et de la conquête spirituelle des brebis égarées sans rien céder de son ethnocentrisme, sauf à partir de la fin des années 50 du présent siècle où une nouvelle perspective amorce son infléchissement. Par ailleurs, on verra les répercussions de cette attitude radicale sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

### 1. Évolution générale de l'Église brésilienne vis-à-vis de la religion du peuple (1758-1968)

La période historique que je viens d'analyser est d'une importance capitale. L'Église de Bahia vient de se voir dotée de la première législation ecclésiastique qui demeurera en vigueur, avec quelques adaptations imposées par l'indépendance du pays (1822), jusqu'au Concile plénier latino-américain, convoqué par le pape Léon XIII (bulle *Cum diuturnum* du 25 décembre 1898) et tenu à Rome du 28 mai au 9 juillet

---

<sup>2</sup> Paulo SUESS. "Evangelificação e Inculturação", 45 et 47.

1899<sup>3</sup>.

Par ailleurs, les événements politiques vécus par le Brésil en cours de ces années affectent la hiérarchie de l'Église qui, nostalgique d'un passé de privilèges et de pouvoir, s'y accroche tout en revendiquant l'autonomie de juridiction d'action par rapport à l'État. Si, jusqu'à présent, poussée par le zèle pour le salut des âmes, elle se montre d'un ethnocentrisme totalitaire à l'égard de l'esclave noir, c'est dorénavant emportée par les vents qui soufflent d'Europe et de Rome qu'elle persistera dans la même attitude. L'arrivée de l'esprit des Lumières au Brésil séduit une partie du clergé qui, au nom de la civilisation, déconsidère davantage le Noir «barbare». Élitiste, ce clergé rompt avec les expressions populaires de la foi et particulièrement avec celles des Noirs qui n'en continuent pas moins de développer leur culture et leur religion à partir de leurs propres sources, malgré la persécution systématique des pouvoirs civil et religieux. La remarque de J. O. Beozzo sur l'ethnocentrisme de cette attitude est significative:

Lors du passage de l'esclavage à une liberté plus grande à l'intérieur de la société, les ex-esclaves ont trouvé peu d'accueil dans la pastorale de l'Église [...] Les transformations qu'à la fin du XIXe siècle et au début de la République, l'Église subit ne furent pas en mesure d'attirer le grand nombre des populations

<sup>3</sup> Ce Concile fut préparé "par un groupe de théologiens et canonistes italiens, allemands et espagnols dont à peine trois avaient séjourné en Amérique latine. En outre, parmi les huit consultants officiels qui participaient aux séances, aucun n'était latino-américain", commente l'historien brésilien José Oscar Beozzo. Les actes, compilés en 16 titres et 998 articles, furent rédigés en latin. J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880 - 1930", dans: Enrique DUSSEL (Dir.). *Historia liberationis...*, 177-222, 198. Centré entièrement sur Rome, "il unifie dans des termes pastoraux, doctrinaux et juridiques, les directives romaines pour l'Amérique latine et impose une uniformité jusqu'alors inconnue". J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, Vozes, 1994, 342 p., 17. IDEM. "A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado e a redemocratização", dans: COLLECTIF. *Economia e Cultura. Livro Segundo. Igreja, Educação e Cultura*. Chapitre VI, 273-341, 293 (ronéo). Ou, comme dit E. Dussel, "l'esprit [du Concile] était de «conserver la foi», de la défendre et de la protéger. Une position conservatrice et d'arrière-garde". Enrique DUSSEL. "Introdução geral", dans: Enrique DUSSEL. *Historia Liberationis...*, 7-32, 21. IDEM. *Caminhos de libertação latino-americana*, I, 65 et 82. Pour le document conciliaire, voir: *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati, anno Domini MDCCCXCIX*. Rome, Typis Vaticanis, 1902, 462 p. *Appendix ad Concilium Plenarium Romae celebratum, anno Domini MDCCCXCIX*. Rome, typis Vaticanis, MCHI, 779 p. Voir encore Riolando AZZI. *Catolicismo do povo brasileiro*, Brasília, Editora Rumos, 1993, 158 p., 130. Padre Manoel BARBOSA. *A Igreja no Brasil. Notas para a sua história*. Rio de Janeiro, Editora e Obras gráficas a Noite, 1945, 340 p., 137-143. Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1955, 414 p., 280-281. Cristián Johansson FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla*, 95-10. Paulo SUESS. *A Conquista espiritual da América Espanhola*, 974-976.

noires et métisses au culte catholique<sup>4</sup>.

La *romanisation* de l'Église brésilienne ne favorise pas non plus le rapprochement de l'Église officielle et du peuple. Au contraire, elle ne fera que creuser encore plus profondément le fossé qui les sépare. Au nom d'une foi tridentine et ultramontaine, elle fait se replier l'Église sur elle-même. Celle-ci se préoccupe d'abord de structurer le pouvoir épiscopal et de charger gravement la conscience des pasteurs qui dédaignent leurs obligations de maîtres de la foi. Elle met tout en oeuvre pour faire de l'Église hiérarchique un bloc monolithique en parfaite harmonie avec Rome. En conséquence, elle veut donner aux fidèles une solide formation doctrinale afin de les prévenir contre les erreurs du moment et combattre l'ignorance religieuse, les superstitions<sup>5</sup> et le paganisme. Elle surveille l'orthodoxie des pratiques religieuses du peuple et veut les maintenir sous sa seule juridiction. Elle les isole généralement de leur totalité sociale, surtout celles qu'elle ne contrôle pas. Elle les évalue et juge négativement selon des principes d'ordre doctrinal et/ou pastoral qui assimilent la foi à une pure gnoséologie<sup>6</sup>.

Ce zèle apostolique de purification de la foi se traduit, dans le cas particulier des pratiques religieuses des Noirs, par une intransigeance et une intolérance radicales et n'hésite pas à en appeler "à la répression par la police, au patriotisme, à l'honneur

---

<sup>4</sup> Texte portugais: "*Nesta passagem da escravidão para uma liberdade mais ampla dentro da sociedade, os ex-escravos encontraram pouca acolhida dentro da pastoral da Igreja [...] As transformações por que passou a Igreja Católica nos fins do século e início da república não foram de molde a atrair o grosso das populações negras e mestiças para o culto católico*". "A Igreja na crise final do Império", 289.

<sup>5</sup> Nous ne saurions passer sous silence cette note de J. E. Freire de Carvalho, de la Direction de la confrérie du *Senhor do Bonfim*, reproduite par Carlos Alberto de Carvalho. Elle révèle qu'en dépit de l'opposition de l'Église officielle, les pratiques religieuses du Noir continuent d'avoir lieu dans le sanctuaire du *Senhor do Bonfim*, avec une certaine complaisance de la direction laïque de la Confrérie: "Le *Senhor do Bonfim*, Le Saint des Africains. Les Noirs africains ont l'habitude de faire une *retraite* à leurs novices qui doivent *faire le saint*. À la fin de leur retraite, elles vont toutes, dans une sorte de *romaria* [pèlerinage], dans un silence absolu, rendre grâce au *Senhor do Bonfim* qui dans la langue *nagô* s'appelle: *Oshala*". Texte portugais: "*Senhor do Bonfim, Santo dos Africanos. Os negros africanos costumam fazer o retiro das suas noviças que têm de fazer o santo, e no final daquela, vão todas ellas em uma especie de romaria, (sem ordem de pronunciarem uma só palavra), dar graças ao Senhor do Bonfim, que no nagô chama-se: «Oxalá»*". Carlos Alberto DE CARVALHO. *Tradições e Milagres do Bonfim*, 128.

<sup>6</sup> Cristián Johansson FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla*, 102-104.

et au bon renom de la patrie afin de faire disparaître la pratique religieuse des Noirs<sup>7</sup>. En contrepartie, en obéissant à la loi de la substitution, la hiérarchie offre au peuple des dévotions qu'elle contrôle<sup>8</sup> et qu'"elle manipule politiquement"<sup>9</sup>. D'une part, la hiérarchie se montre sévère à l'égard de l'ignorance, de la barbarie et des abus du peuple dans ses pratiques religieuses; d'autre part, "elle utilise le peuple pour, en son nom, satisfaire ses propres exigences par rapport à la nouvelle position de privilège qu'elle souhaite avoir au sein du Gouvernement de la République"<sup>10</sup>.

Le renforcement de cette nouvelle pastorale se fera un peu partout au Brésil, à partir de 1901, à l'aide de synodes diocésains qui se succèdent, comme suite pratique aux recommandations du concile plénier de 1899<sup>11</sup>. L'arrivée récente de nouvelles congrégations religieuses, européennes, d'esprit tridentin et anti-synchrétistes, soutient cet effort de retour à la pureté de la foi. Ces congrégations regardent, du même oeil anthropologique que les Lumières, les dévotions traditionnelles populaires et afro-brésiliennes en particulier. Elles n'y voient que superstition et fétichisme sur fond de pouvoir parallèle. La dominante de tous leurs efforts pastoraux sera l'enseignement de la doctrine, la parution d'un catéchisme à l'usage des fidèles<sup>12</sup> et la centralisation du pouvoir ecclésiastique à chaque échelon de la hiérarchie. Le mouvement culmine dans le Document des Provinces ecclésiastiques du sud du Brésil, paru en 1915, et appelé

---

<sup>7</sup> J. O. BEOZZO. "A Igreja na crise final do Império", 287.

<sup>8</sup> J. O. BEOZZO. "A Igreja frente aos Estados Liberais...", 211. Cet auteur remarque que la *romanisation* a encore une autre conséquence sur le visage de la pratique religieuse: à prédominance masculine dans le catholicisme traditionnel, elle passe, avec les nouvelles orientations, à avoir un visage plutôt féminin.

<sup>9</sup> Riolando AZZI. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. [História do pensamento católico - V], S. Paulo, Paulinas, 1994, 168 p., 104.

<sup>10</sup> Texte portugais: "[A hierarquia eclesiástica] utiliza o povo para, em nome dele, fazer suas próprias exigências com relação à nova posição privilegiada que deseja ocupar na República brasileira". *Ibidem*.

<sup>11</sup> Dans ce but, Mgr Jeronymo Tomé da Silva, archevêque de Bahia, convoque à Salvador deux conférences provinciales, l'une en 1901 et l'autre en 1915. Padre Manoel BARBOSA, *A Igreja no Brasil*, 146-147.

<sup>12</sup> Oscar F. LUSTOSA. *Catequese católica no Brasil. Para uma história da evangelização*. S. Paulo, Paulinas, 1992, 180 p., 81.



*Pastorale collective*<sup>13</sup>. D'après J. O. Beozzo, il s'agit d'"une synthèse créative à partir de la réalité pastorale du sud du pays et des décrets conciliaires, convertis en des normes pastorales à caractère éminemment pratique, destinées avant tout aux curés"<sup>14</sup>. L'impact de ce document fut tel que tous les autres diocèses du pays l'adoptèrent par la suite.

En comparant ce texte avec celui de 1707, le même auteur fait ressortir le changement d'axe pastoral entre les deux. Alors que les *Premières Constitutions* centrent leur mission sur le sacrement du baptême, la *Pastorale collective* met l'accent sur l'axe matrimonial: "Maintenant, dit-il, l'horizon du mariage et de la famille occupe une place de faveur dans la stratégie pastorale de l'Église"<sup>15</sup>. Quoi qu'il en soit, non seulement le Noir continue-t-il de demeurer extérieur aux préoccupations pastorales de l'Église locale, mais encore subit-il des restrictions de plus en plus radicales. Malgré tout, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* continue d'être pratiqué et de provoquer, de la part de la hiérarchie, des réactions négatives et condamnatoires.

Un nouvel élan apostolique, nationaliste, anti-communiste et populiste<sup>16</sup>, verra

---

<sup>13</sup> *Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre. 12-17 Janeiro 1915 em Nova Friburgo.* Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araújo & C<sup>o</sup>, 1915, 1028 p.

<sup>14</sup> Texte portugais: "*Uma síntese criativa a partir da realidade pastoral do sul do país e dos decretos conciliares, convertidos em normas pastorais, de caráter eminentemente prático, destinadas antes de tudo aos párocos*". "A Igreja frente aos Estados Liberais...", 199. Padre Manoel BARBOSA. *A Igreja no Brasil*, 159-161.

<sup>15</sup> J. O. BEOZZO. "A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre. A Igreja Católica ante os dois tipos de família", dans: Maria Luiza MARCÍLIO. *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*, 29-100, 89-90 et 92.

<sup>16</sup> J. O. Beozzo souligne qu'en mobilisant le peuple, la hiérarchie de l'Église ne pense, en vérité, qu'aux intérêts de l'appareil ecclésiastique: "Le peuple apparaît comme un allié subalterne qui sert les intérêts des groupes qui cherchent l'hégémonie ou la participation dans le pouvoir". "A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado e a redemocratização", 293. E. DUSSEL. *História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)*. S. Paulo, Paulinas, 1989, 102 p., 13-14. IDEM. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. I - De Medellín a Sucre (1968 - 1972)*. S. Paulo, Loyola, 1981, 230 p., 29.

le jour en 1930<sup>17</sup>, et sera consacré lors du Concile plénier brésilien, "rassemblé directement sous l'orientation de la Curie romaine"<sup>18</sup>, du 02 au 20 juillet, à Rio de Janeiro. Les documents de ce Concile furent rédigés en latin et "jamais traduits en portugais. Avant qu'ils n'aient dix ans d'existence, les évêques décidèrent, contre toute attente, de rééditer la vieille *Pastoral Colectiva* de 1915 [...] comme indispensable pour la vie de l'Église en tant que peuple de Dieu"<sup>19</sup>. Ce concile insiste sur l'unité monolithique de l'Église du Brésil autour de la hiérarchie, y implante formellement le modèle tridentin, "alors que celui-ci était en train d'épuiser ses possibilités de créativité significative"<sup>20</sup>, et considère le catholicisme comme un élément essentiel de l'unité nationale face à la récente proclamation de l'"État Nouveau"<sup>21</sup>. C'est le moment de faire renaître de ses cendres la nouvelle chrétienté. La pratique iconoclaste d'une évangélisation de la *table rase* poursuit inexorablement son chemin, en dépit des leçons de siècles de colonisation et des progrès dans le domaine des sciences sociales. Les raisons politiques de la nouvelle chrétienté l'emportent sur les motivations d'une véritable évangélisation. Mais rien ne semble pouvoir désarmer la tradition du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

À partir des années 1950<sup>22</sup>, une partie de la hiérarchie brésilienne amorce un engagement socio-politique et de solidarité avec les plus pauvres. C'est la conséquence

---

<sup>17</sup> Un événement pour le moins curieux est celui qui a lieu le 16 juillet 1930. Le pape Pie XI déclare Notre-Dame-Aparecida patronne du Brésil. Retirée des eaux du fleuve Paraíba en 1717 par un pêcheur, elle est représentée par une Vierge noire. En essayant de comprendre la raison de ce choix, J. O. Beozzo avance que du fait de son origine populaire et de sa couleur noire, elle permettrait aux couches populaires noires ou métisses de s'adresser à elle avec une plus grande confiance. "En étant une Vierge de plus pauvres, elle pouvait être une Vierge de tous". *Ibid.*, 294-295.

<sup>18</sup> Riolando AZZI. *Catolicismo do povo brasileiro...*, 130.

<sup>19</sup> J. O. BEOZZO. "A Igreja entre a revolução de 1930...", 334. Les textes de ce concile ont paru en deux livres: le premier comporte trois parties (notions générales, les personnes et les choses); le second rassemble les décrets des Sacrées Congrégations, les documents pontificaux, d'autres sujets et des normes pratiques. Mgr Paulo Florêncio da Silveira CAMARGO. *História Eclesiástica do Brasil*, 282-283.

<sup>20</sup> Riolando AZZI. *A Neocrisandade...*, 162.

<sup>21</sup> Enrique DUSSEL. "A Igreja nos regimes populistas (1930 - 1959)", dans: DUSSEL, Enrique (Dir.). *Historia Liberationis...*, 223-243, 229. J. O. BEOZZO. "A Igreja entre a Revolução de 1930...", 290-293.

<sup>22</sup> Pour une vision synthétique de cette époque, voir: Antônio Flávio de Oliveira PIERUCCI, Beatriz Muniz DE SOUZA et Cândido Procópio Ferreira DE CAMARGO. "Igreja Católica: 1945 - 1970", dans: COLLECTIF. *Economia e Cultura. Livro Segundo. Igreja, Educação e Cultura*. Chapitre VII, 343-379 (ronéo).

d'une prise de conscience de la "situation angoissante" où se trouve le continent et de la recherche d'une "solution juste" qui puisse "établir l'harmonie chrétienne entre le capital et le travail". Ce langage appartient à la Première Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain, réunie à Rio de Janeiro en 1955, même s'il s'agit d'une conférence, dit Segundo Galilea, qui "est davantage connue pour avoir donné naissance au CELAM que pour ses conclusions pastorales"<sup>23</sup>. Il faut cependant remarquer que cette conférence n'a pas changé les points de vue traditionnels de l'Église officielle sur les pratiques populaires de la religion. Le texte a beau y reconnaître le catholicisme matriciel du peuple latino-américain, il dénonce son caractère superstitieux et demeure inflexible par rapport à la pratique religieuse afro-américaine. On peut, en effet, lire dans ses conclusions:

En ce qui concerne, en particulier, le spiritisme et la superstition, on suggère que: 1) soit inclus dans les catéchismes un chapitre spécial sur le spiritisme et le commandement divin qui interdit les superstitions, la magie et l'invocation des morts et des esprits" (art. 75).

Elle [la Conférence] regrette la propagande que des autorités font, sous le couvert de folklore, de quelques pratiques superstitieuses, qui sont de véritables actes de faux culte, importées de contrées païennes (art. 78)<sup>24</sup>.

Dans le discours d'ouverture de la Conférence, le représentant du Pape Pie XII, le Cardinal Adeodato G. Piazza, employait encore un langage ethnocentrique par rapport au Noir et apologétique par rapport aux missionnaires:

Aussi bien en Amérique espagnole qu'en Amérique portugaise, les Indigènes et plus tard les Noirs venus d'Afrique, sauvages et cannibales, ne furent pas réfractaires à la prédication de la Parole de Dieu [...] Ces pauvres gens [les Noirs], réduits à l'esclavage et maltraités, furent uniquement soutenus et défendus par les hérauts de l'Évangile<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Segundo GALILEA. *A mensagem de Puebla*. S. Paulo, Paulinas, 1979<sup>2</sup>, 125 p., 11.

<sup>24</sup> Texte espagnol: "Por lo que se refiere en particular al espiritismo y a la superstición, sugiere que: 1) Se incluya en los catecismos un capítulo especial sobre el espiritismo y el mandamiento divino que prohíbe las supersticiones, la magia y la invocación de los muertos y de los espíritus" (Art. 75). "Lamenta la propaganda que incluso algunas personas autorizadas hacen, con el pretexto del folklore, de ciertas prácticas supersticiosas, que son verdaderos actos de falso culto, importados de regiones paganas" (Art. 78). *Conferencia General del Episcopado Latino-Americano. (Rio de Janeiro, 25 de Julio - 4 de Agosto de 1955). Conclusiones*. Vaticano. Tipografía Poliglotta Vaticana, 1956, 118 p., 67-68.

<sup>25</sup> Texte espagnol: "Lo mismo en la América española que en la portuguesa, los indígenas, y más tarde también los negros hechos afluir del Africa, salvajes y aun canibales, no fueron sin embargo refractarios a la palabra de Dios predicada [...] aquellas pobres gentes esclavizadas

Mais nous sommes à l'aube de grands événements qui seront autant de points de départ pour un renversement de perspective ecclésiologique en faveur des pauvres, que ce soit sous la mouvance du développement (*desarrollo*) ou de la théorie de la dépendance, appelée aussi théorie du capitalisme dépendant<sup>26</sup>. Une partie de la hiérarchie de l'Église brésilienne entrevoit ainsi les débuts de la "dimension mondaine"<sup>27</sup> du salut et s'y engage prophétiquement. Grâce à ce premier pas de géant, les années 60 amèneront l'Église officielle à réfléchir sur la culture du peuple et, par la suite, sur ce que l'on appellera la «religion du peuple».

La consécration de cette réflexion aura lieu lors de la Deuxième Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain, tenue à Medellin en 1968, en introduisant dans son texte final un document sur la religion du peuple. Il ne s'agit cependant pas d'une ouverture entièrement gratuite. L'instinct maternel de l'Église latino-américaine, qui se solidarise avec la cause du pauvre, n'a pas encore développé le respect pour l'altérité comme telle qui marque l'être du pauvre. Elle veut tellement la libération du pauvre qu'elle néglige, oublie, voire opprime son altérité. Or le pauvre est à la fois un pauvre et un *autre*: un pauvre-autre et un autre-pauvre, une distinction que Paulo Suess souligne fort bien:

---

*y maltratadas, y únicamente amparadas y defendidas por los heraldos del Evangelio*". *Ibid.*, 93. Cf. DONUM DEI. *Cahiers de la Conférence Religieuse Canadienne*. Au service de l'Église en Amérique Latine. I - *Documents*. Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, 1963, 127 p. ("Conférence générale de Rio de Janeiro. Lettre apostolique de Pie XII «Ad Ecclesiam Christi» au Cardinal Piazza, 29.06.55, 9-17). Cristián J. FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla...*, 110-116. F. HOUTART. "Initiatives pontificales", dans: DONUM DEI. *Cahiers...*, 81-93, 85 et 87. René LAURENTIN. *L'Amérique Latine à l'heure de l'enfance*. Paris, Seuil, 1968, 278 p., 121, 123-124.

<sup>26</sup> Ces changements de structure socio-économique (la révolution de Cuba en est le cas typique) et leurs différentes interprétations déclenchent un nouveau rapport de forces qui aboutiront, d'une part, à des gouvernements autoritaires ou d'extrême-droite et à la doctrine de la Sécurité nationale avec, comme effet premier, une situation de répression politique, et, d'autre part, à la naissance et la formation, un peu partout, de la guérilla et des mouvements populaires. La proportion qui s'établit entre ces deux contre-positions est d'ordre direct: plus l'une se montre active et répressive, plus l'autre la contrecarre de façon radicale. Enrique DUSSEL. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. II - De Sucre à crise relativa do neo-fascismo (1973-1977)*. S. Paulo, Loyola, 1982, 235-498, 246-247. IDEM. *Caminhos de libertação...*, I, 106.

<sup>27</sup> L'expression *dimension mondaine du salut* est ici prise dans le sens défini par M. Messier: "Par là, il faut entendre tout ce qui est condition ou conséquence du salut de l'homme, que ce soit au plan matériel ou culturel, écologique ou social, économique ou politique. Quelles sont les structures oppressives, aliénantes ou simplement ambiguës, qu'il faudrait supprimer, transformer ou utiliser autrement, pour que ce monde devienne plus habitable, facteur d'épanouissement plutôt que d'étouffement?". "Salut", 768.

La question sociale des *pauvres* est, en même temps, une cause culturelle des *Autres*. Les deux - réalité sociale et réalité pluriculturelle et multi-ethnique - ne peuvent ni être confondues ni être séparées. Les *Autres* ne sont pas une simple extension des *pauvres*. La cause des *Autres* est plus vaste que la cause des *pauvres*. En tant que résultat de l'asymétrie structurelle au plan socio-économique, la pauvreté est une pathologie sociale à combattre, alors que l'altérité représente une richesse à défendre, une arme de résistance contre les forces réductionnistes de la rationalité technocratique et utilitariste des systèmes et des institutions<sup>28</sup>.

## 2. Positions de l'Église bahianaise à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

Le lavage du *Senhor do Bonfim* remonte à l'époque de Mgr José Botelho de Matos (1741 - 1759). Ce n'est cependant qu'au fur et à mesure que les esclaves se l'approprient et que, par la suite, les Nago le réinterprètent qu'il fera surgir les premiers conflits et malentendus avec la hiérarchie locale. C'est donc à partir du moment où le lavage du *Senhor do Bonfim*, fait par des Noirs et des Afro-brésiliens, connaît des abus et est perçu dans sa dimension religieuse africaine, qu'il sera jugé et fustigé comme immoral, barbare, superstitieux, fétichiste, irrespectueux et, encore pire, contraire à la vraie religion et à la civilisation.

Mgr Romualdo Seixas (1827 - †1860), Archevêque de Bahia, est le premier à prendre des mesures pour interdire le lavage jugé irrespectueux, mais sans y réussir, car "la volonté tenace du peuple menait à bien sa lutte"<sup>29</sup>. En 1855, en effet, l'Archevêque demande que, pendant le lavage, on chante des chants religieux qui témoignent de la pureté de la dévotion. Il proteste contre les curieux qui assistent, des

---

<sup>28</sup> Texte portugais: "A questão social dos pobres é, ao mesmo tempo, uma causa cultural dos outros. Ambas - realidade social e realidade pluricultural/multiétnica - não podem ser confundidas, nem desvinculadas. Os outros não são uma simples extensão dos pobres. A causa dos outros é mais ampla que a causa dos pobres. A pobreza, como resultado da assimetria estrutural no plano sócio-econômico, é uma patologia social a ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza a ser defendida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e utilitarista de sistemas e instituições". "Evangelização e inculturação...", 20.

<sup>29</sup> Carlos Alberto DE CARVALHO. *Tradições e Milagres do Senhor do BomFim*, 50.

tribunes de l'Église, au lavage et applaudissent<sup>30</sup>. Il condamne les abus et les actes contraires à la moralité commis pendant le rite<sup>31</sup>. Il enjoint la Direction de la confrérie d'obéir aux directives diocésaines et de surveiller le bon déroulement du lavage. Toutefois, le *Livre des Actes 1814-1897* de la confrérie du *Senhor do Bonfim* ne fait aucune référence aux directives pastorales de Mgr Romualdo Seixas ni de ses successeurs immédiats<sup>32</sup>.

Un autre Archevêque de Bahia, Mgr Luís Antônio dos Santos (1881-1890) se fait aider de la police, en 1890, afin de prévenir des contestations populaires, et bannit le rite de l'intérieur du temple, allant même jusqu'à faire sceller les portes du sanctuaire. Le lavage finit par être exécuté par des employés de la chapelle et des gens pieux, le vendredi. Il se fait portes fermées, sous la surveillance du trésorier de la Dévotion et de l'aumônier<sup>33</sup>. Avec un an de retard, le même *Livre des Actes 1814-1897* enregistre ces mesures disciplinaires dans un langage de protestation voilé et

<sup>30</sup> M. H. GROETELAARS. *Quem é o Senhor do Bonfim?*, 37. Riolando AZZI. *Catolicismo do Povo brasileiro*, 80, 92 et 95.

<sup>31</sup> D'ailleurs, la presse de l'époque se fait écho des scandales dont le lavage est l'occasion. Par exemple, le *Jornal de Baía*, du 16-I-1856, parle d'"actes d'irrespect capables de faire frissonner un hérétique"; celui du 14-I-1858 dit: "Abus et coutumes que la civilisation condamne. Parmi les scandales que nous déplorons depuis longtemps, et que souvent nous avons censuré, celui du lavage du Bonfim les dépasse tous, c'est une orgie désordonnée, une véritable bacchanale des temps païens"; celui du 13-I-1860 affirme: "bien que le lavage d'aujourd'hui n'ait pas offert les scènes de scandale d'autrefois, malgré tout il y a encore de quoi se plaindre". Cité d'après Pierre VERGER. *Flux et reflux de la traite des nègres...*, 534-535.

<sup>32</sup> Outre les journaux de l'époque, deux documents, au moins, en parlent: José Eduardo Freire DE CARVALHO FILHO y fait référence dans son livre *A Devoção do Senhor J. do Bonfim*, 154. La *Revista Eclesiástica da Bahia*, périodique de la province ecclésiastique de Bahia, publie, en 1943, un décret de l'archevêché du 12 janvier, où il se fait écho des abus païens commis à l'occasion du lavage à cette époque et des interdictions canoniques qui pèsent sur lui: "On rappelle sur ce sujet les noms illustres des Mgrs Romualdo Antônio Seixas, Luiz Antônio dos Santos, Manoel Santos Pereira et Jerônimo Tomé da Silva, tous d'une très sainte et chère mémoire. Ces mesures ont provoqué une chute sensible et progressive, enfin, la disparition totale du caractère sacrilège et carnavalesque (*incredibile dictu*) du soi-disant «lavage» du temple". Texte portugais: "*Lembram-se a propósito os nomes egrégios dos Exmos. e Revmos. Srs. D. Romualdo Antônio Seixas, D. Luiz Antônio dos Santos, D. Manoel Santos Pereira e D. Jerônimo Tomé da Silva, todos de santa e estremecida memória. Deve-se a essas medidas, por exemplo, a quebra sensível, progressiva, a que se seguiu, enfim, o desaparecimento total do sacrilego timbre carnavalesco (incredibile dictu) da chamada «lavagem» do Templo*". "Governo Arquidiocesano. Portaria Nº 1". *Revista Eclesiástica da Baía e suas sufragâneas* (janvier-février 1943, nn. 1-2) 1-2, 1.

<sup>33</sup> Remarquons que le Brésil vient de proclamer la République (15.11.1889) et la séparation de l'Église et de l'État. Malgré cette nouvelle situation, c'est grâce à l'action du gouvernement provisoire, dit Carlos Alberto de Carvalho, contre l'évidence des faits, que "le lavage a rendu son âme et reçu la dernière pelletée de terre". Carlos Alberto DE CARVALHO, *Tradições e Milagres...*, 50.

manifeste une certaine désapprobation par rapport à elles:

Le trésorier communiqua que, comme l'année passée, a cessé d'avoir lieu la fête du lavage en vertu d'une interdiction de l'Archevêque et de l'intervention de la force publique qui répétait le douloureux spectacle d'encercler la chapelle en mettant deux policiers à chaque porte, sans qu'il y en ait eu besoin, puisque personne n'a désobéi aux ordres<sup>34</sup>.

Face à cette situation, les Noirs ne plient pas et commencent à laver l'escalier extérieur du sanctuaire selon un rituel qu'ils créent eux-mêmes, en attendant de pouvoir revenir à l'intérieur du sanctuaire.

Champion de l'orthodoxie et canoniste, Mgr Augusto Álvaro da Silva (1925 - †1968), Archevêque de Salvador, suit à la lettre la tradition *romanisante* de l'Église et se montre impitoyable à l'égard du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Il rassemble en un tout indivisible le lavage et les festivités qui l'entourent. Tout est à condamner: le lavage comme attentat à la foi, en tant qu'expression des survivances païennes et donc du syncrétisme religieux et les festivités comme portant attentat à la morale chrétienne.

Dans un décret du 12 janvier 1943, adressé à l'aumônier de la Basilique du *Senhor do Bonfim*, il laisse planer le soupçon que la Direction de la confrérie n'aurait pas fait respecter les interdictions précédentes sur le lavage à l'intérieur du sanctuaire<sup>35</sup>. En voulant donc se montrer fidèle à ses prédécesseurs qui, "sur-le-champ [...] ont conjuré avec l'interdiction canonique" ces abus, l'Archevêque renouvelle l'interdiction du lavage à l'intérieur du sanctuaire, car "il est convenable au plus haut point que rien ne puisse ni ne vienne ternir la sainteté de ces manifestations [la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*]". En effet, les termes empruntés par son vicaire général, Mgr Annibal Matta, sont d'une extrême intransigeance:

<sup>34</sup> Fl. 156 v. (1891). Texte manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*. Salvador. Riolando AZZI. "Dom Luís Antônio dos Santos, Primeiro Bispo do Ceará (1861 - 1881) e Arcebispo da Bahia (1881-1890)": *REB* (septembre 1990, n° 199) 652-674. IDEM. *Os bispos reformadores. A segunda evangelização no Brasil*. Brasília, Editora Rumos, 1992, 152 p., 98-117.

<sup>35</sup> En effet, dans une lettre, du 18 novembre 1937, au nom de l'Archevêque, Mgr Clodoaldo écrit à la Direction de la Confrérie au sujet du lavage en se plaignant que "La Direction n'a jamais introduit l'interdiction du lavage de l'église du Bonfim établie par le Secrétariat du Diocèse, sous prétexte qu'il s'agissait d'une coutume populaire". *Livre des Actes. 1931 - 1977*. Fl. 69v. (manuscrit). Archives de la Confrérie, Salvador.

le lavage qui, jadis, était un signe de piété et de pénitence [...] est maintenant devenu une manifestation honteuse de primarisme matérialiste, *fétichiste*, et visiblement exotique [...] Éhontée bassesse de la sainte religion catholique [...] Regrettable profanation du lieu saint de l'Église consacrée [au *Senhor do Bonfim*...] Pour prévenir la répétition d'un tel outrage [...] il est interdit aux bouffons d'entrer dans l'Église Basilique du *Senhor do Bonfim*. Le 14 janvier prochain, le lavage doit être fait sur le parvis du temple et non à l'intérieur. Le ménage intérieur de l'Église sera fait par des personnes pieuses, choisies d'avance et exécuté *clausis januis*<sup>36</sup>.

En outre, ce décret laisse transparaître la discrimination raciale sur laquelle il fonde sa prise de position: "Contre cette irrévérence s'insurge, avec justice, la conscience de notre peuple"<sup>37</sup>. Ce "notre peuple", qui est fait norme et paradigme de la conscience chrétienne, qui est-il? Ceux et celles qui font le rite du lavage et la fête qui sont-ils? Quel nom attribuer aux spectateurs qui se délectent du spectacle et à ceux qui le commercialisent ou en font un attrait touristique? En d'autres termes, ce qui est en jeu c'est le préjugé de la supériorité d'une civilisation sur une autre et celui de la foi chrétienne, qui est "non seulement la vraie religion, mais la seule vraie religion"<sup>38</sup>, sur les autres expressions religieuses. Le caractère péremptoire de ce décret ferme la porte à tout dialogue. C'est ainsi que Mgr A. Da Silva pense résoudre le dossier du lavage du *Senhor do Bonfim*. La vraie religion et la vraie civilisation ne peuvent pas pactiser avec le poison mortel des fausses religions et de la barbarie. Mgr A. Da Silva met au profit de l'Église tout le pouvoir politico-religieux de la situation de la

<sup>36</sup> Texte portugais: "*Esta [a lavagem] que era, entre nós, em dias bem afastados, e sem nenhuma retumbância exterior, sinal do cuidado piedoso, em espírito de penitência [...] tornou-se, depois, ensanchas de clara e oprobriosa demonstração de primarismo materialista, fetichista, visivelmente exótico [...] Desrespeitoso apoucamento da Santa Religião Católica [...] Lamentável profanação do recinto sagrado da Igreja a Ele dedicada na Bahia [...] Para prevenir, pois, a repetição dessa afronta [...] fica proibida a entrada de foliões na Igreja Basilica do Bonfim, devendo a lavagem do próximo dia 14 do corrente ser do átrio daquele Templo e não do seu interior, encarregando-se então da limpeza interna da Igreja apenas as pessoas devotas, de antemão escolhidas para esse mister, que será executado clausis januis*". "Governo Arquidiocesano. Portaria Nº1", 1-2. Mgr Lucas Moreira Neves, Archevêque de Salvador en exercice, classe cette intervention de son prédécesseur comme "la plus sévère et la plus efficace". D'après lui, Mgr. A. Da Silva aurait fermé non seulement le temple mais aussi le parvis de l'Église: "[Le Cardinal Álvaro da Silva] determina la fermeture de l'Église à l'intérieur de laquelle se faisait alors le lavage. Il fermait aussi, en même temps, le parvis de l'Église". Lucas Moreira NEVES. *Pôr-do-Sol em Reritiba e outras crônicas*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1992, 188 p., 144. Le *Livre des Actes 1931-1977* de l'époque ne fait aucune mention du décret en question de l'Archevêché.

<sup>37</sup> "Governo Arquidiocesano...", 2.

<sup>38</sup> Mgr. Augusto Álvaro DA SILVA. "Carta Pastoral": *Revista Eclesiástica da Bahia* (juillet-septembre 1956, nn. 2/3) 165.



«nouvelle chrétienté». D'une part, qui mieux que l'Église peut aider le gouvernement à développer l'unité nationale du pays et remporter le combat contre la barbarie et le communisme? D'autre part, la politique de collaboration entre les deux pouvoirs fera de l'État le bras droit de l'Église dans sa lutte contre les fausses religions. Dans un cas comme dans l'autre, le mur de l'État se dresse entre l'Église et le peuple. Le refus de l'autre - le Noir - ne saurait être plus radical. Et qu'importe qu'il se fasse au nom du régime du Patronat ou au nom de la collaboration nationaliste et anti-communiste. C'est toujours l'esprit de la chrétienté qui oriente la théorie et la pratique de l'Église officielle.

À l'occasion du bicentenaire de la Dévotion du *Senhor do Bonfim* (1945), le Cardinal Augusto da Silva souhaite que l'on profite de la circonstance pour faire, pendant la neuvaine, une catéchèse sur trois points: le culte des images, le fondement théologique du culte du *Senhor do Bonfim* qui n'est pas un saint parmi d'autres saints, mais le saint des saints, et enfin la différence entre la dévotion au *Senhor do Bonfim* et les cultes africains et la nécessité d'expurger cette dévotion des éléments fétichistes et idolâtriques qui souvent détournent les simples de la bonne voie<sup>39</sup>. Une fois de plus, la primauté du monologue doctrinal l'emporte sur le dialogue fraternel avec l'autre.

En cette même année, Mgr A. Da Silva convoque le deuxième synode diocésain bahianais (du 08 au 12 septembre)<sup>40</sup> afin de faire approuver les nouvelles Constitutions de l'Archevêché, "un complément nécessaire (du Code de Droit canon et du Concile plénier) au bon gouvernement de l'Archevêché et à celui des âmes"<sup>41</sup>. Ce projet pastoral ne fera que donner force de loi à toute une orientation pastorale déjà traditionnelle. Il consolidera le monolithisme de l'expression culturelle de la

---

<sup>39</sup> "Governo Arquidiocesano. Circular N. 3". 9 de Abril de 1945": *Revista Eclesiástica da Bahia* (mars-avril 1945, nn. 3/4) 45.

<sup>40</sup> -----, *Segundo Sinodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía*. Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de publication. Introduction: LIV p.; texte: 114 p.; index alphabétique: 9 p. -----, *Apêndice ao Segundo Sinodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía*. Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de publication. 194 p.

<sup>41</sup> -----, *Segundo Sinodo...*, IV.

chrétienté et étouffera tout ce qui lui semble déroger à ses paramètres canoniques. Qu'il suffise, pour illustrer cette orientation, de citer un article du document final du Synode, dans lequel des avertissements sévères sont faits aux laïcs sur leur appartenance idéologique ou leurs pratiques religieuses, mises ici sur le même plan:

151. - a) Que [les laïcs] se rappellent qu'il leur est interdit, *sub gravi*, d'appartenir à des sociétés secrètes, telles que la franc-maçonnerie; de pratiquer ou fréquenter les réunions du spiritisme et du théosophisme, les *candomblés* et toute sorte de superstitions, telles que le culte à la mère d'eau, la fausse dévotion à Saint-Côme et à Saint-Damien, etc.

b) Que les curés, recteurs d'églises et aumôniers prêchent fréquemment contre ces pratiques et rappellent les peines canoniques, parmi lesquelles l'excommunication, que peuvent encourir ceux qui les fréquentent. En outre, ils ne pourront accomplir le rôle de parrain dans le baptême ou dans la confirmation et participer à d'autres actes légitimes<sup>42</sup>.

Une attention spéciale est donnée aux deux versants du culte du *Senhor do Bonfim*. D'une part, "le culte dû à la vénérable statue du *Senhor do Bonfim* que l'on vénère dans sa basilique est digne d'une particulière attention et d'une grande affection"<sup>43</sup>, d'autre part, "les soi-disant «lavages» - cérémonies totalement abusives et impropres au temple sacré - continuent d'être interdits"<sup>44</sup>. Mais la pastorale sur la réalité afro-brésilienne de Bahia est tout simplement passée sous silence. Le Noir n'y a pas de place, comme si on ne lui réservait qu'une seule option possible: se blanchir, s'intégrer, c'est-à-dire, s'aliéner, continuer d'être pour les autres.

Quelques pages plus loin, des admonestations et des condamnations sont prononcées à l'égard de tout ce qui peut sembler païen ou fétichiste:

344. - Que les curés, prédicateurs de missions, de retraites, d'homélies et de sermons de fête s'efforcent, avec prudence et énergie, de faire abolir la dévotion à de fausses statues ou à un groupe de saints auquel on ajoute une idole

---

<sup>42</sup> Texte portugais: "151. - a) *Lembrem-se de que lhes é, sub gravi, proibido pertencer às sociedades secretas, como a maçonaria; praticar ou frequentar, de qualquer modo, o espiritismo, teosofismo, candomblés [sic] e tôda, sorte de superstições, como culto à mãe d'água, a falsa devoção a S. Cosme e S. Damião, etc. b) Preguem frequentemente os Revmos. Párocos, Reitores de Igrejas e Capelães contra estas práticas, e lembrem as penas canônicas, entre as quais, em que podem incorrer os seus frequentadores, além de serem privados do munus de padrinho de Batismo e crisma, e de participarem dos demais atos legítimos". Ibid., 42 [art. 151 a) et b)].*

<sup>43</sup> Ibid., 88-89, (art. 341).

<sup>44</sup> Ibid., 85, (art. 328).

représentative d'une divinité fétichiste afin de rappeler et vénérer la pseudo-trinité africaine. Qu'ils combattent le culte superstitieux de telles idoles à qui sont offerts des mets africains, qu'ils combattent aussi les soupers consacrés à ces idoles et offerts aux dévots [...]

345. - On condamne énergiquement le culte à la «mère d'eau», déesse des mers qui habite les eaux tranquilles, une ridicule parodie païenne du culte catholique à la très Sainte Vierge, Notre-Dame, étoile de la mer<sup>45</sup>.

Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* demeure, nonobstant les interdictions canoniques, le talon d'Achille pastoral de l'Église hiérarchique bahianaise. Cette idéologie, remarquons-le, se répercute au sein du laïcat engagé. En voici un exemple fort éloquent extrait de la conférence prononcée par Fernando São Paulo lors du bicentenaire de la dévotion au *Senhor do Bonfim* (1945) et reproduite intégralement dans la Revue de l'Archevêché de Bahia. Le conférencier parle des *Miracles du Senhor do Bomfim*:

Le Brésil devait recevoir du Portugal, avec la colonisation blanche, les premières influences du mélange des religions, en commençant par la poussée du paganisme et du polythéisme [...] Au Brésil, la tache la plus indélébile, imposée au catholicisme, est venue du continent africain notamment de la mystique Yorouba ou gégé-nago [...] Malheureusement, Bahia a eu la malchance de constituer le nid tumultueux où le système mythique et religieux africain est arrivé à l'absurde en assimilant ses *Orisha* aux saints du catholicisme, à la propre Divinité<sup>46</sup>.

Vers 1940, l'écrivain Stefan Zweig visite Bahia et décrit le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, qui, d'ailleurs, a lieu à l'intérieur du temple. Malgré ses propres préjugés de supériorité culturelle par rapport aux Noirs et quelques informations

---

<sup>45</sup> Texte portugais: "344. - Prudente mas energicamente se esforcem os Párocos e pregadores de missões, retiros, homilias e sermões de festa, no sentido de abolir a devoção a falsas imagens, ou grupo de santos a que acrescentam, um idolo representativo de divindade fetichista, afim de recordar e reverenciar a pseudo trindade africana. Combatam a superstição de cultuarem tais ídolos oferecendo-lhes certas comidas, dando jantares a devotos ou espertalhões, com as tais iguarias oferecidas ou consagradas a estes ídolos. 345. - Condena-se energicamente o culto à chamada "mãe d'água", deusa dos mares, moradora nas águas remançosas, ridícula paródia pagã, do culto à Virgem Santíssima, Senhora Nossa, Estrela do Mar". *Ibid.*, 89-90.

<sup>46</sup> Texte portugais: "O Brasil havia de receber de Portugal, com a colonização branca, os primeiros influxos da mistura de religiões, a começar pelo vicejar daquele paganismo, daquele politeísmo [...] No Brasil, a nódoa mais indelével, imposta ao catolicismo, proveito [sic] do continente africano, com preponderância da mística Yoruba ou gégé-nagô [...] Desgraçadamente, à Bahia coube a sorte de se constituir ninho rumoroso em que o sistema mítico-religioso africano chegou ao absurdo de igualar seus *Orixás* com os santos do catolicismo, com a própria Divindade". *Revista Eclesiástica. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia* (mai-juin 1945, nn. 5/6) 118.

historiques inexactes, S. Zweig perçoit, outre les abus tant commentés et censurés par beaucoup d'autres, ce que les autorités hiérarchiques ont de la difficulté à reconnaître: l'esprit religieux avec lequel les Bahianaises font le lavage:

La cérémonie principale et inoubliable de cette semaine est le lavage de l'église [...] Il constitue aujourd'hui une fête de la ville tout entière et l'une des plus surprenantes de toute ma vie [...] La primitivité du cortège est vraiment spectaculaire. Mais ce qui rend plus imposant le cortège, ce sont les bahianaises qui, avec ferveur religieuse et majesté, portent sur leurs têtes, tout au long du parcours sous un soleil brûlant, des poteries avec des fleurs. Ces reines noires [...] rayonnantes de bonheur, qui sont là pour servir le *Senhor do Bomfim* et être admirées du peuple, épatent [...] Enfin, les premières femmes du cortège franchissent majestueusement la porte de l'Église et mettent les fleurs sur l'autel. J'ai vu d'en haut comment elles progressaient bien droites entre deux files qui les applaudissaient avec beaucoup d'enthousiasme; j'ai vu aussi l'agitation de la foule rassemblée, j'ai vu des milliers de bouches acclamer à l'unisson: Vive le *Senhor do Bomfim!* Vive le *Senhor do Bomfim!*<sup>47</sup>.

Mais il faudra attendre 1968 pour que l'Église latino-américaine reconnaisse la réalité religieuse de la religion du peuple et en fasse l'objet d'une considération pastorale positive. La Conférence de Medellin aura eu le mérite d'amorcer une telle redécouverte qui, par la suite, connaîtra un développement inépuisable et sera la source d'une réflexion théologique qui en est encore à ses premiers pas.

---

<sup>47</sup> Texte portugais: "A cerimônia principal e inolvidável dessa semana de festa é a lavagem da igreja [...] Hoje constitui ela uma festa da cidade inteira e uma das mais impressionantes que vi em toda a minha vida [...] É verdadeiramente impressionante a primitividade desse cortejo [...] Mas o que torna imponente o préstito são as baianas que, com fervor religioso e majestade, carregam sobre a cabeça jarras com flores durante todo o longo trajeto, com um sol intenso. Essas rainhas pretas [...] radiantes de felicidade por servirem ao Senhor do Bomfim e serem admiradas pelo povo dão uma impressão aparatosa [...] Afinal as primeiras mulheres do préstito, com toda imponência, transpuseram a porta da igreja e foram colocar as flores sobre o altar. Vi do alto como avançavam erectas entre duas alas estrepitosas de ovações, vi também a agitação da multidão aglomerada, e ouvi de milhares de bocas uma só exclamação: viva o Senhor do Bomfim, viva o Senhor do Bomfim!". *Brasil país do futuro*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1941, 296 p., 278-281.

**QUATRIÈME PARTIE**

***L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DES  
DISCOURS DE MEDELLIN, PUEBLA ET SAINT-DOMINGUE  
PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET  
AU RITE DU LAVAGE DU SENHOR DO BONFIM***

## INTRODUCTION

On m'a souvent interrogée sur l'évangélisation menée au cours de ces cinq cents ans... Il faudrait d'abord répondre à la question: «Qui a évangélisé qui»? et, en second lieu, savoir de quelle évangélisation on parle!<sup>1</sup>

Cette dernière partie de la recherche nous introduit dans la trajectoire de l'Église latino-américaine d'aujourd'hui. Il s'agit donc d'un temps ouvert, héritier d'un patrimoine et dépositaire d'un héritage. C'est un temps en mouvement par rapport auquel il faut prendre une certaine distance, si on veut le saisir avec plus d'objectivité, ce qui n'exclut pas toute passion.

L'analyse menée dans la troisième partie a souligné le rôle primordial de l'ethnocentrisme totalitaire de l'Église bahianaise et latino-américaine dans son oeuvre d'évangélisation par rapport à l'Afro-brésilien (et l'Afro-américain) et au rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Cet ethnocentrisme se manifeste d'une façon exemplaire dans l'exercice du pouvoir de l'Église officielle, laquelle, par vocation, devrait se ceindre d'un linge et laver les pieds des disciples de Jésus. Si, aujourd'hui encore, il y a un problème d'évangélisation en Amérique latine, il est dû, suivant J. Comblin, à la conception et à l'usage que l'Église officielle fait du pouvoir:

Pour pouvoir faire une évangélisation directe, il faudrait de toute urgence un million de missionnaires. Ils sont là disponibles. Mais le clergé a peur de leur céder une parcelle de son pouvoir; les évêques ont encore plus peur des laïcs et Rome panique devant l'idée d'un pouvoir laïc, même infime<sup>2</sup>.

Avec l'évolution des mentalités, l'Église officielle latino-américaine fut certes contrainte de changer son langage et de revoir sa stratégie. Elle a réussi à le faire sans rien céder de son pouvoir. Elle affinera son ethnocentrisme en reconnaissant

---

<sup>1</sup> Rigoberta MENCHU. «Cette célébration n'appartient à personne», dans: *Les rendez-vous de Saint-Domingue...*, 73-79, 75.

<sup>2</sup> «Évangélisation des cultures et priorités apostoliques», dans: *Les rendez-vous de Saint-Domingue...*, 296-322, 320.

maintenant l'altérité, mais en l'évaluant par rapport à sa propre orthodoxie.

Cette quatrième partie examinera donc le nouveau langage du discours officiel de l'Église latino-américaine par rapport à la religion du peuple, notamment du peuple afro-américain et afro-brésilien et aussi par rapport au rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. On verra ainsi que le Noir, oublié à Medellín, est mentionné dans une note en bas de page à Puebla et reçoit une attention bien plus grande à Saint-Domingue.

Le chapitre XII mettra en évidence le maternalisme de la Conférence de Medellín qui fait la découverte libératrice du pauvre et de sa culture. Elle reconnaît la religion de celui-ci comme un problème pastoral, mais, en même temps, ignore l'autre qui habite ce pauvre. Le chapitre XIII développera un autre aspect du maternalisme exprimé, cette fois, par la Conférence de Puebla. La religion du peuple y est insérée dans le corpus doctrinal de l'évangélisation de la culture; elle y est envisagée comme une réalité théologique propre, à part entière, mais est récupérée par la hiérarchie qui la conçoit comme un élément important de son combat contre la sécularisation qui menace le substrat catholique de l'Amérique latine. Le chapitre XIV analysera, enfin, la Conférence de Saint-Domingue qui assume le langage de l'inculturation, mais n'exploite pratiquement que son aspect actif, c'est-à-dire ce que l'Église apporte comme richesse aux cultures et aux peuples, en passant sous silence l'aspect passif de l'inculturation.

L'Église officielle emprunte le nouveau langage théologique, mais elle le réinterprète pour garder jalousement non seulement le pouvoir exclusif du dépôt de la foi dont elle est l'interprète authentique, indépendamment de tout ce que l'on puisse dire sur le *sensus fidelium*, mais également le monopole de tout pouvoir dans l'Église. Quelles seront les répercussions de telles perspectives sur son approche du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*?

## CHAPITRE XII

### **L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DES CONCLUSIONS DE MEDELLIN PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN**

Medellin sera un point de référence fondamental pour l'histoire de l'Église latino-américaine au même titre que Nicée fut un point de référence fondamental pour l'histoire de l'Église européenne [...] Avec Medellin, l'Église en Amérique latine s'est donnée à elle-même une histoire<sup>1</sup>.

La Conférence de Medellin<sup>2</sup>, tenue en 1968, octroie le droit de citoyenneté à la religion du peuple<sup>3</sup>. Elle marque le début d'une relation qui se veut libératrice entre

---

<sup>1</sup> Texte portugais: "*Medellin há de ser um marco fundamental na história da Igreja deste continente, como Nicéia foi um marco fundamental na história da Igreja europeia. [...] Com Medellin a Igreja na América Latina deu-se a si mesma uma história*". J. COMBLIN. "Medellin: Vinte Anos Depois. Balanço temático." : *REB* (décembre 1988, n° 192) 806-829, 829.

<sup>2</sup> Remarquons que le texte final de la Conférence de Medellin rassemble seize documents, approuvés par l'assemblée et réunis en un tout. Chaque document fut rédigé par une commission autonome. C'est ce qui explique la pluralité théologique et le niveau inégal d'un document à l'autre que l'on y retrouve. Mais, tout en étant autonome, chaque document respecte la structure méthodologique du *voir-juger-agir*. En s'appuyant sur une recherche faite par ses étudiants, E. Dussel considère que les *Conclusions de Medellin* sont tributaires de trois courants théologiques, à savoir: théologie conciliaire (cinq documents: famille et démographie, III; jeunesse, V; liturgie, IX; prêtres, XI; formation du clergé, XIII); théologie post-conciliaire (huit documents: Pastorale populaire, VI; pastorale des élites, VII; catéchèse, VIII; mouvements de laïcs, X; religieux, XII; la pauvreté de l'Église, XIV; pastorale d'ensemble, XV; moyens de communication sociale, XVI); et théologie de la libération (trois documents: Justice, I; paix, II; éducation, IV). *De Medellin a Puebla. Uma década de sangue e esperança. I - De Medellin a Sucre (1968-1972)*. S. Paulo, Loyola, 1981, 230 p., 71. La traduction française des *Conclusions de Medellin* comporte, outre les seize documents, les parties suivantes: "Préface", d'Armand BOURGEOIS (9-11); "Introduction à l'édition française", d'Antoine CHARLES (13-21); "Présentation", de Mgr. Avelar Brandão Vilela et de Mgr. Eduardo F. Pironio (23-25); "discours de Sa Sainteté le pape Paul VI à l'ouverture de la IIe Conférence" (27-41); "Message aux Peuples d'Amérique latine" (43-49). À la fin: "Index analytique" (219-250). CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II. Conclusions de Medellin*. Paris, Cerf, 1992, 253 p. Les citations des différents documents seront faites à l'intérieur du texte de la sorte: Med + doc. + numéro, pour la première fois, puis par la seule indication du document et du numéro. Celles qui se rapportent aux autres textes du livre seront référées en note de bas de page et accompagnées du titre et de la page respectifs.

<sup>3</sup> Pour suivre, dans une perspective catholique, le développement historico-herméneutique sur la religion du peuple en Amérique latine, voir les ouvrages déjà cités de Cristián Johansson FRIEDEMANN: *Religiosidad popular entre Medellin y Puebla: antecedentes y desarrollo* et de Helcion RIBEIRO: *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. Voir aussi les articles de Jean MEYER:



l'Église officielle et la religion du peuple. Cette dernière cesse de relever de la seule activité missionnaire de l'Église, pour être envisagée comme un problème proprement ecclésial *ad intra*. La réflexion théologico-pastorale et les études scientifiques ont fini par émerger en contournant les perspectives officielles de la hiérarchie. L'Église officielle ne se détache cependant pas d'un ethnocentrisme qui ne lui fait accepter la religion du peuple qu'à partir du point de vue de la foi «adulte» des minorités engagées, pour mieux la récupérer, la contrôler et la «baptiser». C'est-à-dire qu'au lieu d'établir une relation dialectique et dialogale entre la religion du peuple et l'Évangile et de la saisir dans sa totalité socio-historique et culturelle, Medellín évalue et juge la religion du peuple par rapport à sa propre orthodoxie et orthopraxie, en tant que critères normatifs de la foi et de l'agir pastoral conséquent.

Dans ce chapitre, je tenterai de montrer que Medellín, malgré les avancées des recherches socio-anthropologiques, ne fait que tomber dans une forme mitigée de l'ethnocentrisme ecclésial. Celui cesse d'être totalitaire pour devenir «maternaliste». Je considérerai ici cinq points: le tournant décisif de Medellín dans la vie de l'Église latino-américaine, le rôle primordial du Concile Vatican II sur les prises de position de Medellín, la relation de type maternaliste de Medellín vis-à-vis de la religion du peuple, les répercussions de Medellín sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, et la suite de Medellín jusqu'à Puebla.

## 1. Le tournant de la Conférence de Medellín

Dans l'histoire de l'Église d'Amérique latine, 1968 et Medellín demeurent inséparables. L'un et l'autre constituent le tournant de la réflexion théologique et de la praxis pastorale latino-américaines. 1968, "l'année charnière de ce que les économistes appellent désormais les Trente Glorieuses de l'après Seconde-Guerre

---

"Metodología para una História de Igreja na América Latina", dans: CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina. Marcos teóricos (o debate metodológico)*. Petrópolis, Vozes, 1986, 147 p., 13-27.  
 Maximino Arias REYERO: "Religiosidad popular en América Latina": *Medellin* (décembre 1976, n° 8) 451-472.  
 IDEM. "La Religión del Pueblo: Documentos del Magisterio": *Medellin* (septembre 1977, n° 11) 328-350, 329-334.

mondiale"<sup>4</sup>, est un "moment qui a produit une coupure dans l'histoire de l'Église latino-américaine, une coupure en faveur des engagements chrétiens, des classes opprimées, des travailleurs, des paysans et des groupes marginalisés"<sup>5</sup>. Mgr Brandão Vilela et Mgr Eduardo Pironio qui présentent le texte de la Conférence affirment: "Nous croyons vraiment qu'il s'est vécu là [à Medellin], en union avec Marie la mère de Jésus, une Pentecôte authentique pour l'Église d'Amérique latine"<sup>6</sup>. Medellin est par la suite interprétée comme un diviseur d'eaux, un «signe de contradiction» pour l'Église continentale. Le théologien brésilien José Marins en dévoile les raisons. D'une part,

Medellin ne fut pas un événement pacifique, elle ne fut pas non plus acceptée au niveau continental, moins encore appliquée au niveau pastoral. Quelques églises la contestèrent tacitement. Quelques évêques l'attaquèrent directement, alors que d'autres, dix ans après, émettent encore des doutes qu'elle ait été approuvée par le Saint Père<sup>7</sup>.

D'autre part,

Medellin codifie la voie empruntée par de nombreuses églises latino-américaines qui avaient déjà assumé le dynamisme inauguré par Vatican II en le traduisant dans les grandes options «pour l'homme, pour nos peuples, pour les pauvres, pour la libération chrétienne intégrale»<sup>8</sup>.

On comprend pourquoi, au dire de E. Dussel, Medellin fut "l'événement du XXème siècle le plus important de l'Église en Amérique latine et peut-être même du

---

<sup>4</sup> Carles ANTOINE. "Introduction à l'édition française", 15.

<sup>5</sup> Texte portugais: "[O ano de 1968] produziu umj corte na história da Igreja latino-americana, corte em favor dos compromissos cristãos, em favor das classes oprimidas, dos operários e camponeses, de grupos marginalizados". Enrique DUSSEL. *De Medellin a Puebla...*, 1, 229.

<sup>6</sup> "Présentation", 24.

<sup>7</sup> Texte portugais: "Medellin não foi um fato pacífico, nem tampouco continentalmente aceito e aplicado em nível pastoral. Algumas Igrejas refutaram-no tacitamente. Alguns bispos atacaram-no diretamente, enquanto outros, dez anos depois, ainda alimentavam dúvidas de que tivesse sido aprovado pelo Santo Padre". José Maria MARINS, Teolide Maria TREVISAN & Carolee CHANONA. *De Medellin a Puebla. A práxis dos Padres da América Latina*. S. Paulo, Paulinas, 1979, 230 p., 15-16.

<sup>8</sup> Texte portugais: "Medellin, assume a tarefa de codificar o caminho tomado por muitas de nossas Igrejas, que haviam assumido o dinamismo inaugurado pelo Vaticano II, traduzindo-o em grandes opções «pelo homem, por nossos povos, pelos pobres, pela libertação cristã integral". *Ibid.*, 22.

continent en tant que tel"<sup>9</sup>. Ou comme J. O. Beozzo l'exprime: "Medellin fut l'Exode de l'Église en Amérique latine"<sup>10</sup>, de telle sorte qu'il y a sans doute dans l'histoire de l'Église en Amérique latine un avant et un après Medellin"<sup>11</sup>. Pour Segundo Galilea, c'est "à partir de Medellin, [que l'on] peut parler légitimement d'une Église latino-américaine, d'une pastorale latino-américaine, d'une théologie latino-américaine"<sup>12</sup>.

Attentive au changement socio-politique en Amérique latine, Medellin dénonce l'injustice structurelle séculaire qui a marqué le continent et s'attaque prioritairement au sort des «appauvris». C'est à la lumière de cette situation qu'elle réfléchit sur la pastorale populaire et la pastorale des élites. Medellin s'appuie sur les "minorités engagées" jugées plus aptes à affronter le sous-développement et la modernité. Elle appelle les masses à une reconversion et à une réévangélisation, afin qu'elles «se conscientisent» et deviennent un élément de la transformation sociale, au lieu de constituer un obstacle à la libération et à la pureté de la foi. Voilà pourquoi Medellin prend au sérieux la pratique religieuse des masses, appelée religiosité populaire.

Rappelons toutefois que Medellin joue sur une ambivalence - socio-anthropologique et théologico-pastorale - concernant le «peuple» et la «masse». D'une part, elle se fait le porte-parole indigné et solidaire de la "servitude inhumaine" (Med 4, 3), que représente la situation d'exclusion de la culture, ainsi que des "droits des pauvres et des opprimés" (2, 22), "ce sujet protagoniste de l'histoire, responsable de sa propre évangélisation", ce "lieu de toutes les options, discussions et actions"<sup>13</sup>, dit E. Dussel. Mais, en même temps, Medellin transforme parfois ce même peuple en une masse qu'il faut «conscientiser». D'autre part, au plan théologico-pastorale, Medellin

---

<sup>9</sup> E. DUSSEL. *De Medellin à Puebla...*, 1, 74.

<sup>10</sup> J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, 115.

<sup>11</sup> J. O. BEOZZO. "Medellin: vinte anos depois (1968 - 1988). Depoimentos a partir do Brasil": *REB*, (décembre 1988, n° 192) 771-805, 774.

<sup>12</sup> Segundo GALILEA. *A mensagem de Puebla*. S. Paulo, Paulinas, 1979, 125 p., 16.

<sup>13</sup> *História da Igreja latino-americana (1930 a 1985)*. S. Paulo, Paulinas, 1989, 102 p., 44 (et 68).

qui soutient le catholicisme du peuple latino-américain, le voit s'incarner soit dans les minorités engagées - les élites chrétiennes - soit dans la communauté ecclésiale de base (CEB), "la cellule initiale de la structuration de l'Église, le foyer de l'évangélisation et [...] le facteur primordial de la promotion humaine et du développement" (15,10), soit, en dernier lieu, dans la grande masse des baptisés à la foi fragile et menacée. C'est en faveur de ce peuple-masse que Medellín recommande de "favoriser en permanence une reconversion et une éducation [...] dans le sens d'un approfondissement et d'un mûrissement de sa foi" (6,8b).

Mais la conférence de Medellín, point de départ du renouveau ecclésial latino-américain, ne demeure pas moins la bénéficiaire de l'héritage de Vatican II, des apports de l'encyclique *Populorum Progressio* (1967)<sup>14</sup> et des développements articulés par des théologiens et spécialistes latino-américains<sup>15</sup> de la théologie pastorale, de plus en plus intéressés à la culture et aux manifestations religieuses du peuple.

## 2. Rôle décisif du Concile Vatican II

Le Concile Vatican II a joué le rôle d'inspirateur majeur de Medellín<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> La conférence de Medellín inclut dans sept de ses documents 30 citations de *Populorum Progressio* (notamment 12 dans le document sur la Paix, 6 dans celui des mouvements de laïcs et 5 dans celui de l'éducation).

<sup>15</sup> D'après J. C. Friedemann, la problématique de la «religion des masses» en Amérique latine aurait été soulevée par Renato Poblete. Celui-ci écrit en 1965 un article sur la religion du peuple dans lequel il "s'oppose à la réduction simpliste de l'Église conçue comme une élite engagée et éclairée, agent de la transformation sociale en Amérique latine". En outre, R. Poblete soulève deux autres questions corrélatives, à savoir: la possibilité de l'existence d'une religion populaire catholique et la conciliation, au niveau de la catholicité de l'Église, entre la religion supérieure des élites et la religion inférieure des masses. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla...*, 66-67 et 120. G. GUTIERREZ. *Théologie de la libération*, 80, note 20.

<sup>16</sup> En effet, j'ai dénombré dans les *Conclusions de Medellín* plus de 230 citations de Vatican II. En tête, on trouve les constitutions *Gaudium et Spes* et *Sacrosanctum Concilium*, avec, chacune, plus de 40 références. Elles sont suivies de la constitution *Lumen Gentium* et du décret *Presbyterorum Ordinis*, avec, chacun, plus de 30 références. Alors que la presque totalité des citations de la constitution *Sacrosanctum Concilium* se trouve dans le document sur la liturgie, celles de *Gaudium et Spes* et *Lumen Gentium* sont un peu partout. Les documents sur la jeunesse (Vème) et sur la catéchèse (VIIIème) ne comportent aucune citation conciliaire. Seuls trois documents conciliaires ne sont pas cités par Medellín: *Dignitatis Humanae*, *Orientalium Ecclesiarum* et *Unitatis Redintegratio*. Dans l'article déjà cité, "Medellin: Vinte Anos Depois. Balanço temático". Joseph Comblin présente d'autres chiffres: "Les conclusions de Medellín comportent 293 citations. De loin, c'est Vatican

Gustavo Gutierrez est catégorique là-dessus: "Sans Vatican II, il n'y aurait pas eu Medellin"<sup>17</sup>. Mais Medellin ne fait pas que suivre Vatican II, elle va courageusement au-delà et innove dans la mesure où "elle a tenté de penser à partir de nos peuples, [où] elle s'est efforcée de «latino-américaniser» le Concile. C'est ce qui fait que Medellin est profondément fidèle à son inspiration"<sup>18</sup>. Medellin innove encore en introduisant de nouveaux concepts d'analyse et d'interprétation<sup>19</sup>, une nouvelle méthodologie et en insistant sur ce "[qu']il ne suffit évidemment pas de réfléchir, d'être plus clairvoyant, ni de parler. Il importe aussi d'agir. L'heure n'a pas cessé d'être à la parole, mais elle est devenue, avec une urgence dramatique, l'heure de l'action"<sup>20</sup>. Relevons donc les éléments du Document de Medellin qui sont en relation directe avec notre sujet.

## 2.1. Socio-anthropologie de Medellin

C'est au Concile Vatican II que la conférence de Medellin doit d'abord son ouverture aux sciences socio-anthropologiques. Celui-ci invite la théologie à accepter

---

II qui prédomine: 191 citations, presque deux tiers du total, dont la majorité se rapporte à «Gaudium et Spes», 808. Pour une description factuelle de l'influence de Vatican II sur Medellin, voir: Charles ANTOINE. "Pentecôte en Amérique latine. De Medellin (1968) à Puebla (1979)", dans: Ignace BERTEN & René LUNEAU (Dir.). *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Enjeux d'un anniversaire (1492 - 1992)*. Paris, Centurion, 1991, 365 p., 101-139, notamment les pages 102-132. Voir aussi: Enrique DUSSEL. *De Medellin a Puebla...*, I, 52-56, 63-76 et 163-166. Dans son livre *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellin a Santo Domingo*, José Oscar Beozzo fait ressortir que Medellin est aussi tributaire de l'influence de quelques prélats latino-américains, parmi lesquels des brésiliens, qui, lors du Concile, participèrent dans des groupes de réflexion tels que celui sur l'Église des pauvres, que J. Beozzo appelle "l'héritage spirituel de Jean XXIII", 42-101 et 118-124. Le théologien brésilien J. Marins annote que Rome a promu et financé, à Vianna (Brésil), une rencontre de théologiens, bibliistes et «pastoralistes» de toute l'Amérique latine afin de leur présenter la théologie conciliaire. *De Medellin a Puebla...*, 20-21. Ajoutons, enfin, à titre de curiosité, que le nombre - seize - des documents de Medellin, fortuitement ou non, coïncide avec ceux du Concile Vatican II.

<sup>17</sup> *A força histórica dos pobres*, 181. N. B.: La traduction française du livre déjà rapportée omet la partie consacrée au "document de consultation sur Puebla (1978)", 153-194.

<sup>18</sup> Texte portugais: "[Medellin] tentou pensar a partir de nossos povos, procurou latino-americanizar o Concílio - e é isso o que torna Medellin profundamente fiel à sua inspiração". Gustavo GUTIERREZ. *Ibid.*, 181. Enrique DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana*, I, 81. IDEM. *De Medellin a Puebla. Uma década de sangue e esperança. III - Em torno de Puebla*. S. Paulo, Loyola, 1983, 503-704, 544.

<sup>19</sup> J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, 122-123.

<sup>20</sup> "Introduction aux Conclusions", 52.

leurs conclusions et à tenir compte de leur impact dans la mission de l'Église:

Que, dans la pastorale, on ait une connaissance suffisante non seulement des principes de la théologie, mais aussi des découvertes scientifiques profanes, notamment de la psychologie et de la sociologie, et qu'on en fasse usage: de la sorte, les fidèles à leur tour seront amenés à une plus grande pureté et maturité dans leur vie de foi<sup>21</sup>.

La méthodologie - *voir, juger et agir* - empruntée par Medellín à l'Action catholique reflètera cette attention nouvelle aux données scientifiques qui viennent renforcer l'ouverture conciliaire à la dimension mondaine du salut. L'Église d'Amérique latine est ainsi entraînée, à Medellín, à déplacer son centre d'intérêt vers l'extérieur d'elle-même. Elle fixe "son attention sur l'homme qui, dans ce continent, traverse une période décisive de son évolution historique"<sup>22</sup>, définie comme étant à la fois en termes de "violence institutionnalisée" ou d'"injustice qui crie vers le ciel"<sup>23</sup>, mais aussi d'espérance. Elle s'efforce "de comprendre ce moment historique de l'homme d'Amérique latine, à la lumière de la Parole qu'est le Christ"<sup>24</sup>, car, en citant Paul VI, Medellín part du principe que "«pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme»"<sup>25</sup>.

D'ailleurs, le thème de la Conférence de Medellín - "L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II" - et le cri du "Message aux Peuples d'Amérique latine": "Par vocation, l'Amérique latine veut sa libération à tout prix"<sup>26</sup>, traduisent dans un langage «indigène» des aspirations déjà formulées par Vatican II<sup>27</sup>. Le document sur la paix en fait une profession de foi: "cette situation appelle des transformations globales, audacieuses, urgentes et

---

<sup>21</sup> GS 62, § 2.

<sup>22</sup> "Introduction aux conclusions", 51. D'après J. Comblin, le terme "*homme*" revient dans le texte 128 fois. "Medellin: Vinte anos depois...", 809.

<sup>23</sup> Cf. Med. 1: 1, 11 et 15; 2: 1, 9 et 16; 10, 2; 14, 1; 15, 1. "Message aux Peuples d'Amérique latine", 44.

<sup>24</sup> "Introduction aux Conclusions", 51.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> "Message aux Peuples d'Amérique latine", 48.

<sup>27</sup> GS 9 et 42.

profondément rénovatrices" (2,16), lesquelles sont considérées comme "les préliminaires d'une gestation douloureuse pour une civilisation nouvelle"<sup>28</sup>. Cela explique pourquoi Medellín utilise à maintes reprises, en les faisant siens, des concepts-clés empruntés aux sciences sociales, tels dépendance, développement, esclavage, exclusion, impérialisme, injustice, justice, libération, marginalité, néo-colonialisme, oppression, structure, violence, etc.<sup>29</sup>

Par ailleurs, dans le sillage de Vatican II, Medellín élargit la notion humaniste et classique, c'est-à-dire élitiste et normative de la culture à des connotations anthropologiques et historiques<sup>30</sup>. Vatican II avait ainsi utilisé un concept dynamique, dialectique et pluriel de la culture pour caractériser, du point de vue du premier monde, les "changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe"<sup>31</sup> ainsi que les principes qui doivent orienter les relations entre la foi et la culture, entre l'Église et les cultures. Bénéficiant de ce progrès, Medellín élargit le concept de culture pour y intégrer une dimension «populaire» (4,5), politique (10,2) (la dépendance) et économique (pauvreté structurelle), et va même jusqu'à insérer, pour la première fois dans un texte officiel de l'Église hiérarchique, un document (VIème) sur la pastorale «populaire».

Medellin dépasse nettement Vatican II dans l'analyse du profil concret du pauvre en Amérique latine et des causes de la pauvreté. Dans le sillage de Jean XXIII, Medellín étend ce profil à la pauvreté évangélique qu'elle souhaite pour toute l'Église latino-américaine:

Que l'Église présente toujours plus clairement en Amérique latine un visage réellement pauvre, missionnaire et pascal; qu'elle soit libre de tout pouvoir temporel et audacieusement engagée dans la libération de tout l'homme et de tous les hommes (5,15).

<sup>28</sup> "Introduction aux Conclusions", 52.

<sup>29</sup> Dans l'article cité plus haut (385, note 1), J. Comblin présente un tableau statistique des termes socio-anthropologiques dont Medellín se sert, 809.

<sup>30</sup> GS 53. Cf. Hervé CARRIER s.j. *Lexique de la culture...*, 107-108 et 373-383. J. COMBLIN. "Evangelización de la cultura en América Latina": *Puebla* (septembre 78, n° 2) cols. 91-109, 92-97.

<sup>31</sup> GS 4.

En d'autres termes, à Medellin, les pauvres se dégagent du statut d'"objet de charité" et acquièrent le titre de "sujet de leur libération"<sup>32</sup>. En conséquence, Medellin se fait solidaire des pauvres, «situés» dans le coeur de Dieu et au centre de sa Parole, et ne cesse de dénoncer et condamner la pauvreté en tant que résultat d'une situation injuste. Elle saisit l'"unité profonde" qui existe "entre le projet salvifique de Dieu réalisé dans le Christ et les aspirations de l'homme, entre l'histoire du salut et l'histoire humaine, entre l'Église comme peuple de Dieu et les communautés terrestres" (8,4).

Medellin brise le dualisme traditionnel qui sépare le divin d'avec l'humain et s'attache au principe d'une seule histoire: celle de Dieu qui se concrétise dans l'histoire humaine et qui l'accomplit. La conception du pauvre et de la pauvreté est imbriquée donc dans le spirituel et le socio-politique et établit entre eux une relation dialectique et dialogale féconde. Il est vrai que Medellin se révèle encore tributaire de la théorie du développement et qu'elle fait écho aux aspirations européanisées de *Populorum Progressio*, mais elle n'en reste pas là<sup>33</sup>. Elle fait les premiers pas en direction de la nouvelle perspective de la libération, des conséquences de la théorie de la dépendance et de la nécessité de «conscientiser» politiquement les peuples afin qu'ils deviennent les agents et sujets de leur propre projet historique<sup>34</sup>.

Dans son enthousiasme utopique, Medellin manque encore d'analyse historique. Elle fait, certes, ressortir la contradiction entre libération et domination, mais ne fait pas d'enquête sur sa genèse historique<sup>35</sup>. En se solidarissant avec le pauvre et en dénonçant les structures injustes responsables de son appauvrissement, Medellin oublie l'*autre* présent dans le pauvre et sa culture. La perspective politique du *pauvre-autre* l'emporte sur la dimension anthropologique et culturelle de l'*autre-pauvre*. Même *latino-américanisée* par rapport au Concile Vatican II, Medellin ne demeure pas moins

---

<sup>32</sup> J. COMBLIN. "Medellin: Vinte anos depois...", 811.

<sup>33</sup> Voir les documents de Medellin sur la paix (2, 1-33), l'éducation (4, 1-31), Les mouvements de laïcs (10, 1-20) et la justice (1, 1-23).

<sup>34</sup> J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, 119.

<sup>35</sup> J. C. FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellin y Puebla...*, 179.



tributaire de l'ethnocentrisme maternaliste, «blanc et latin», en son sein même, au dire de Joseph Comblin<sup>36</sup>. Elle ignore le Noir et l'Amérindien ou, tout au plus, elle les intègre à la masse des petits gens, à des groupes ethniques, sans considération aucune pour leur être anthropologique propre. Elle les associe plutôt aux Blancs pauvres et les évalue en fonction du seul homme blanc latino-américain. Le pas de géant fait par Medellín par rapport à la dénonciation de la violence institutionnalisée dans la société latino-américaine demeure embryonnaire quant au rapport à l'*autre* à l'intérieur de l'Église elle-même. Le pas de géant fait par Medellín par rapport à sa libération du pouvoir temporel reste paralysé par rapport à l'exercice interne de son propre pouvoir.

## 2.2. Ecclésiologie de Medellín

Du point de vue ecclésiologique, Medellín *latino-américanise* avec force Vatican II. D'abord, Medellín fait sienne la prise de conscience du Concile que l'Église est, avant tout, "le nouveau Peuple de Dieu"<sup>37</sup>, une "communauté sacerdotale"<sup>38</sup>. En union avec le sacerdoce ministériel, ce peuple assume "les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église"<sup>39</sup> et apporte "à sa façon et dans l'unité son concours à l'oeuvre commune"<sup>40</sup>: "chercher le Règne de Dieu"<sup>41</sup>. Il s'agit bien d'une tâche où l'idiosyncrasie de chaque peuple, concret et historique, et la *sensus fidelium* doivent être respectés et pris en compte<sup>42</sup>. Cette «conscientisation» à la vocation baptismale des fidèles suscitera, à partir de Medellín, la prolifération des communautés ecclésiales de base (CEBs), le développement de mouvements laïques

---

<sup>36</sup> "Medellin: Vinte Anos depois...", 827.

<sup>37</sup> LG 9 et NA 4. Cf. Med. 1, 20; 8, 4 et 10, 7.

<sup>38</sup> LG 11, 32 et 37.

<sup>39</sup> LG 12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 12 et 13.

engagés, l'approfondissement d'une réflexion théologique propre et un premier regard positif sur la religion du peuple. Intimement rattachée à la redécouverte de la notion conciliaire de l'Église comme mystère de communion (15,5-9), Medellín franchit le pas et met à jour ce que le Concile, emporté par sa vision eurocentrée, avait d'abord projeté mais avait écarté par la suite: la perspective d'une Église "servante et pauvre". Il s'agit d'une idée reprise plusieurs fois par Medellín (1,5; 4,9.11; 5,15) et exprimée dans le XIV<sup>ème</sup> document, le plus biblique de tous: *la pauvreté de l'Église* (14,1-18).

La réflexion de Medellín sur la religion du peuple puise son inspiration dans ces prises de position coperniciennes du Concile. Il est vrai que le Concile n'a pas songé ni employé l'expression "religion du peuple" ou un équivalent:

Impardonnable, parce qu'il s'agit du christianisme réel qui touche, au moins, 98% du camp catholique. En effet, dans les documents finals du Concile, non seulement il n'existe ni un document sur ce thème - c'est le moins qu'on pourrait souhaiter - ni le moindre paragraphe où trouver une définition, une valorisation, une prise de position sur le sujet en question<sup>43</sup>.

Mais on y trouve, par exemple, isolées, des expressions telles que "le chant religieux populaire"<sup>44</sup>, ou bien "les «pieux exercices» du peuple chrétien"<sup>45</sup> ou encore "les traditions et la mentalité de chaque peuple"<sup>46</sup>.

Par contre, en prenant le terme culture dans sa signification classique, le Concile parle de culture des élites et des multitudes, de culture de masse et de base<sup>47</sup>. Medellín en est influencée et applique ces termes à la pastorale extensive et intensive,

---

<sup>43</sup> Texte espagnol: "*Imperdonable, dado que se trata del cristianismo real vigente para no menos del 98% del campo católico. De hecho, en los resultados finales del Concilio, no sólo falta un documento sobre el tema - que habría sido lo mínimo deseable -, ni siquiera existe un párrafo en el que se haya pretendido algo así como una definición, valoración o toma de postura frente al fenómeno*". J. L. GONZALEZ. "Confrontación de identidades: el campo católico al fin del milenio": *Voces* (Mexique), (janvier-juin 1993, n° 2) 51-74, 55.

<sup>44</sup> sc 118.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>47</sup> GS 56, 54 et 60.

sous les formes d'une «pastorale des masses»<sup>48</sup> et d'une pastorale des élites et s'interroge aussi sur la relation que l'Église doit établir entre catholicité, laïcs engagés et «masses».

Remarquons, cependant, que la démarche conciliaire «se situe» à une époque où l'optimisme et l'euphorie ont le vent en poupe. Medellín en bénéficie, bien qu'elle aperçoive qu'un autre vent commence à tempérer cette vision. Quoi qu'il en soit, la perspective ecclésiale conciliaire demeure encore sous l'emprise de la hiérarchie: le nouveau peuple de Dieu, communauté sacerdotale dont la diversité des charismes est reconnue et encouragée<sup>49</sup>, reste ancré dans une relation d'obéissance et d'adhésion à la hiérarchie<sup>50</sup> à qui est confiée la charge d'interpréter de façon authentique et exclusive la Parole de Dieu<sup>51</sup>. Le cas des pieux exercices du peuple chrétien en est un exemple fort «illustratif»: "les adaptations jugées utiles ou nécessaires seront proposées au Siège apostolique pour être introduites avec son consentement"<sup>52</sup>. Ainsi, la hiérarchie, tout en proclamant le caractère de l'Église-communion, peuple de Dieu, et tout en encourageant la théologie du *sensus fidelium* et une pneumatologie<sup>53</sup>, n'en contraint pas moins toute expression culturelle de la foi à se conformer à celle du catholicisme officiel. Le Magistère a beau affirmer qu'il "n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert"<sup>54</sup>, le Concile n'en relègue pas moins, dans la pratique, le rôle de l'Évangile et de l'Esprit au second plan. N'est-ce pas la matrice d'une attitude maternaliste concernant la religion du peuple?

Ceci devient tout à fait évident à propos de l'activité missionnaire de l'Église.

---

<sup>48</sup> C'est ainsi qu'avant l'approbation de Rome, le texte de Medellín avait intitulé le VIème document, devenu après *Pastorale populaire*.

<sup>49</sup> Par exemple: LG 4, 7, 12, 32; AG 4, 23; AA 3. Cf. Med. 10, 7.

<sup>50</sup> Par exemple: LG 25, 37, 67; GS 50; CPE 14; DV 23.

<sup>51</sup> DV 10 et GS 43 repris par Medellín (10, 9).

<sup>52</sup> SC 40.

<sup>53</sup> LG 12, 23, 35; DV 10; DOE 4 et 16.

<sup>54</sup> DV 10.

Le Concile reconnaît bien le droit des peuples à la diversité culturelle, mais il soumet ce droit à la foi exprimée dans le langage officiel, même s'il déclare qu'"entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens" et que Dieu "a parlé selon des types de culture propres à chaque époque"<sup>55</sup>. Autant le Concile semble entrevoir implicitement, en théorie, les richesses de ce que l'on appellera l'inculturation, autant il s'arrête, dans la pratique, au stade de l'adaptation. Voilà pourquoi l'Église post-conciliaire a heurté la piété populaire traditionnelle lorsqu'elle a voulu la «purger» de ses «superstitions». Le Brésil n'a pas été épargné par cet esprit puriste et anti-populaire. J. O. Beozzo le décrit:

La vague iconoclaste qui a retiré des églises les statues des saints, supprimé les processions, interdit les manifestations populaires telles que les «congadas», les «reizados»<sup>56</sup>, dissous des associations et des confréries et ridiculisé des dévotions traditionnelles, a inauguré un conflit aigu et a ouvert une blessure profonde dans l'âme populaire<sup>57</sup>.

Si, avec Vatican II, l'Église officielle finit, enfin, par s'ouvrir à la question de la sécularisation et de la modernité, elle reste, par ailleurs, plongée dans un profond sommeil hibernant par rapport à son peuple, humble et pauvre, désigné encore comme une masse et une multitude où surabondent d'innombrables survivances païennes. Si le Concile ne parle pas explicitement de religion du peuple, il n'a pas oublié pour autant le syncrétisme religieux dont il conserve une image complètement négative. Celui-ci découle d'une évangélisation ou d'un rapport équivoque entre l'Église et une culture non-occidentale. Le syncrétisme est donc pris dans son acception classique et apologétique et conserve une connotation nettement péjorative que ce soit au niveau

<sup>55</sup> GS 58; AG 22; SC 40; LG 17.

<sup>56</sup> Sur les deux termes «congadas» et «reizados», en voici les définitions de Roger Bastide: "*Congadas* ou *Congos*: Pièces populaires théâtrales sur des sujets africains (lutttes tribales, ambassades, mort et résurrection du prince) constituant, suivant l'expression de Mário de Andrade, de véritables ballets dramatiques intercalés de chants et de dialogues parlés". Quant au terme *reizado*: "Nom donné à des groupes de chanteurs et danseurs qui représentent en général, le jour des Rois Mages, en particulier dans la région d'Alagoas, des ballets dramatiques sur des sujets divers". Roger BASTIDE. *Les religions africaines...*, 563 et 571.

<sup>57</sup> Texte portugais: "*A onda iconoclasta, retirando os santos das igrejas, suprimindo procissões e proibindo manifestações populares, como congadas, reizados, dissolvendo associações e irmandades e ridicularizando devoções tradicionais, inauguraram um conflito agudo e abriram uma ferida profunda na alma popular*". J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, 87.

de l'oecuménisme<sup>58</sup> ou dans l'oeuvre missionnaire<sup>59</sup>.

### 3. Medellin et la religion du peuple

Medellin introduit le thème de la «pastorale populaire» dans le texte officiel d'une Église continentale et l'intègre dans le projet des activités pastorales, missionnaires, liturgiques et catéchétiques de celle-ci. Il ne s'agit évidemment que d'un premier pas, d'un balbutiement théologico-pastoral de la *latino-américanisation* de cette Église. Medellin découvre le filon de la religion populaire, encourage son exploration, mais se réserve exclusivement le titre de propriétaire de la mine!

#### 3.1. Les sources conciliaires de Medellin au sujet de la religion du peuple

Le document de Medellin sur la pastorale populaire se divise, comme tous les autres, en trois parties: analyse de la situation (voir), confrontation à des principes théologiques (juger) et recommandations pastorales (agir). On y trouve dix références au Concile Vatican II et une seule à la Bible. Toutes se concentrent dans la deuxième partie du document. Leur localisation est significative. Les cinq premières références conciliaires «situent» l'approche théologique de Medellin sur la religion du peuple dans l'activité *ad gentes* de l'Église. En effet, lorsque Medellin cite, sur ce point, le décret *Ad Gentes*, n° 9, où il est dit que, dans les religions non-chrétiennes, il existe une "secrète présence de Dieu" (6,5), Medellin introduit la religion du peuple dans le domaine de l'activité missionnaire de l'Église. Cet esprit est confirmé par une autre référence à la déclaration *Nostra Aetate*, n° 2, selon laquelle les religions non-chrétiennes apportent souvent une "étincelle de vérité qui éclaire tout homme" (6,5).

---

<sup>58</sup> "Autant que le permettent les situations religieuses, une action oecuménique doit être menée de telle sorte que, étant bannie toute apparence d'indifférentisme, de confusionisme et d'odieuse rivalité, les catholiques collaborent avec les frères séparés, selon les dispositions du décret sur l'oecuménisme" (AG 15).

<sup>59</sup> "De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée". *Ibid.*, 22.

Medellin envisage la religion du peuple dans la même perspective missionnaire, en reprenant les expressions patristiques des *semences du Verbe* ou de la *préparation évangélique*:

l'Église accepte avec joie et respect, purifie et fait entrer dans l'ordre de la foi les divers «éléments religieux et humains» (AG 11) qui se cachent sous cette religiosité comme des «semences du Verbe» (Ibid.), et qui constituent ou peuvent constituer une «préparation évangélique» (LG 16) (6,5)<sup>60</sup>.

Dans cette courte phrase, Medellin fait trois références à Vatican II, toutes concernant les religions non-chrétiennes et les perspectives appropriées de la part de l'Église. La religion du peuple, dirais-je, est vue comme une "extériorité" par rapport à la foi et non pas comme une entité ayant un sens théologique propre.

Les cinq dernières citations conciliaires (LG 16 et 26, PO 2, 4 et 6) sont concentrées dans le dernier numéro de la deuxième partie du document et touchent à la sanctification et au salut en communauté (LG 16). Celle-ci est

convoquée et rassemblée d'abord par l'annonce de la Parole du Dieu vivant. Cependant «aucune communauté chrétienne ne peut s'édifier si elle n'a pas pour racine et pour centre la célébration de la Sainte Eucharistie», l'Eucharistie «d'où vient à l'Église continuellement vie et croissance» (6,9).

Quant à la seule citation biblique (Mt. 12, 20) du document (6,5)<sup>61</sup>, elle se situe dans le contexte d'une référence à Isaïe sur le Serviteur souffrant (42, 3), mise dans la bouche de Jésus, et où il est question du salut du peuple de Dieu en exil. La religion du peuple est comparée à une mèche qui fume encore et à un roseau plié, c'est-à-dire à quelque chose qui est, de par sa nature, fragile et puénil. L'ethnocentrisme de cette prise de position se manifeste, non par le fait que l'Église officielle reconnaisse que la religion du peuple est distincte de la sienne et de celle des élites, mais parce qu'elle se constitue elle-même en modèle de la foi et qu'elle fasse de la religion du peuple un objet de conquête pastorale et missionnaire<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Sur l'origine des expressions *alma naturaliter christiana*, *præparatio evangelica* et *semina Verbi*, voir Paulo SUESS, "Evangelização e inculturação...", 41-43.

<sup>61</sup> Les 16 documents de Medellin ne comportent que 34 citations bibliques, dont 14 dans le document *Pauvreté de l'Église*.

<sup>62</sup> J. L. GONZALEZ. "Confrontación de identidades...", 70-74.

### 3.2. La «redécouverte» de la religion du peuple à Medellin

Medellin «voit» d'abord la religion du peuple comme en un clair-obscur. Medellin parle de la religion de "la grande masse des baptisés" (6,1) et de celle des élites; de celle qui s'exprime d'une "façon simple, émotionnelle et collective" (6,3) et de "la foi des minorités engagées" (7,14 et 19) et actives, de la "religiosité de type cosmique" (6,2) des majorités et de la religion de ceux qui "vivent honnêtement leur foi et font même un travail positif de conscientisation et de promotion humaine" (7,9); de celle qui n'est qu'un balbutiement et de celle qui représente une "foi personnelle, adulte, intérieurement structurée, agissante et confrontée en permanence aux défis de la vie d'aujourd'hui dans sa phase de transition" (7,13). En somme, la religion inférieure des masses, pour utiliser une expression classique, contraste avec la religion supérieure des minorités. Medellin accueille la religion du peuple, l'accepte d'en haut et du dehors. Elle la juge par rapport aux barèmes de l'orthodoxie officielle. L'agir pastoral s'efforcera donc de ramener la religion puérile du peuple au bercail de l'engagement ecclésial officiel et de l'âge adulte de la foi agissante.

Medellin fait ensuite un constat, avoue que, "parmi la grande masse des baptisés d'Amérique latine, les conditions de foi, de croyances et de pratiques chrétiennes sont très diversifiées" (6,1), et y distingue trois catégories: "On y trouve des groupes ethniques semi-païens, des masses paysannes qui gardent une religiosité profonde, et des masses urbaines de marginalisés aux sentiments religieux toujours existants mais à très faible pratique chrétienne" (6,1). Selon cette description, ce serait surtout dans le premier groupe, le plus éloigné de la foi chrétienne, que l'on pourrait sous-entendre la présence de l'Amérindien et du Noir ou de l'Afro-américain, étant donné que leurs cas ne sont pas pris en considération en particulier. Là encore le maternalisme élitiste de Medellin est évident. Les "groupes ethniques semi-païens" non seulement ne sont pas pris dans leur particularité spécifique ou dans leur totalité sociale, mais encore sont-ils objet de la pastorale missionnaire. Les "masses urbaines de marginalisés", quant à elles, sont jugées non par rapport à l'Évangile, mais à partir de leur faible pratique chrétienne. Enfin, Medellin range les "masses paysannes", qui gardent une religiosité profonde dans la constellation dévotionnelle, comme des gens qui favorisent les

expressions secondaires de la vie chrétienne au détriment de l'essentiel de la foi.

Medellin semble comprendre aussi que, du point de vue historique, cette religion du peuple découle d'une "pastorale de conservation", "basée sur une sacramentalisation" (6,1) et "d'une évangélisation commencée au temps de la conquête, avec des caractéristiques particulières" (6,2), "à une époque où les structures sociales coïncidaient avec les structures religieuses" (6,1). En conséquence, elle est décrite comme une religion

qui est faite de vœux et de promesses, de pèlerinages et de dévotions innombrables; qui est basée sur la réception des sacrements, dont le baptême et la première communion sont les principaux; et qui a davantage de répercussion sociale que d'influence dans la pratique de la vie chrétienne (6,2).

Enfin, après avoir sommairement enraciné dans l'histoire la religion du peuple et l'avoir phénoménologiquement décrite, Medellin croit que sa nature fragile risque de subir des "déformations religieuses", de se mélanger "avec un patrimoine religieux ancestral dans lequel la tradition exerce un pouvoir quasiment tyrannique", [...] "d'être facilement influencée par des pratiques magiques et superstitieuses", d'avoir "un caractère surtout utilitaire" et de révéler "une certaine peur du divin" (6,4). Et Medellin d'avertir qu'il ne faut surtout pas "conclure automatiquement à l'existence de la foi derrière n'importe quelle expression religieuse d'apparence chrétienne" (6,6).

Ouvrons ici une parenthèse pour nous demander si la religion officielle n'encourt pas les mêmes risques de déformation, lorsque, par exemple, elle s'enthousiasme pour une rationalisation excessive et prétendument exclusive; si elle n'est pas à l'origine, dans l'histoire du christianisme, d'un nombre non négligeable d'hérésies ou de violences anti-évangéliques; si, derrière des pratiques religieuses populaires, le visage de Dieu n'est davantage humain que dans celles de la religion officielle, si, enfin, l'Église officielle n'est pas conviée à s'évangéliser, à reconnaître sa nature catéchuménale et à se convertir comme elle le réclame de la religion du peuple.

Réconsidérant son attitude séculaire, l'Église officielle affirme, à Medellin, que les temps ont changé. En Amérique latine, déclare-t-on, "on assiste à une



transformation culturelle et religieuse" (6,1) et il importe d'y engager la religion du peuple, phénomène toujours vivant, afin que celle-ci puisse s'adapter "à la diversité et à la pluralité des cultures du peuple latino-américain" (6,1), parce que

même si l'on observe une augmentation du phénomène de la sécularisation, la religiosité populaire reste un élément de valeur en Amérique latine. Il ne peut en être fait abstraction en raison de l'importance, du sérieux et de l'authenticité de sa pratique chez de nombreuses personnes, surtout dans les milieux populaires. La religiosité populaire peut être l'occasion ou le point de départ d'une annonce de la foi (8,2).

Étant donné le rôle potentiel de «rempart» de la religion du peuple face à la sécularisation galopante de la société, l'Église officielle veut la récupérer, la purifier, la mettre au service de sa politique de re-christianisation et la rendre capable d'affronter les adversaires de l'Église officielle. La religion du peuple ne compte pas pour elle-même ou pour ce qu'elle symbolise, mais pour les services qu'elle peut rendre à l'Église officielle:

Il importe cependant de procéder à une révision et à une étude scientifique d'une telle religiosité, afin de la purifier des éléments qui la rendent douteuse, non pas en la balayant sans plus mais en faisant au contraire ressortir ses éléments positifs. Ce faisant, on évitera à cette expression religieuse de stagner dans des formes passéistes dont certaines révèlent aujourd'hui être ambiguës, inadaptées voire nocives (8,2).

### 3.3. La perspective théologico-pastorale de la religion du peuple à Medellin

Le noeud gordien de la position théologique de Medellin sur la religion du peuple repose, nous l'avons déjà vu, sur le fait que la Conférence la considère comme appartenant plutôt à l'activité missionnaire de l'Église et donc dans une relation d'extériorité et de condescendance. L'Église officielle latino-américaine, engagée dans la transformation sociale du continent, se tourne pour cela vers la réévangélisation et la rééducation de la religion du peuple, et se propose, dans une démarche non dépourvue d'ambiguïté, d'intégrer la religion du peuple à celle des minorités engagées (6,4; 8,2-3 et 17). En effet,

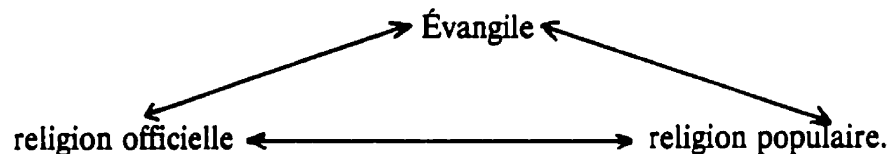
la religiosité populaire place l'Église devant un dilemme: ou bien l'Église continue d'être universelle, ou bien elle devient une secte si elle n'intègre pas à sa vie les hommes s'exprimant religieusement de cette façon. Parce qu'elle est Église et non point secte, elle doit proposer à tous les hommes son message de

salut, tout en prenant le risque que tous ne le reçoivent pas de la même manière et avec la même intensité (6,3).

J. Luís Segundo dénonce cette prise de position de Medellin comme "l'option peut-être la plus anti-libératrice qui ait été inconsciemment prise dans le document sur la pastorale populaire". La raison en est, dit l'auteur, que

aussi incroyable que cela paraisse, le seul argument qui soit ici en jeu est la nuance de valeur que les deux termes comportent. Le terme *secte* est employé dans un sens péjoratif alors que le terme *Église* non. Donc, la communauté chrétienne doit être *Église* et accepter les conséquences de cette option, qu'elles soient évangéliques ou non<sup>63</sup>.

J'ajouterai que Medellin ne se libère pas de la norme de la catholicité quantitative, encourageant le risque de nuire à la perspective qualitative. Il importe d'intégrer *l'autre* pour accomplir le mandat du salut universel. Elle est encore incapable d'entrevoir dans la religion du peuple un christianisme incarné, créatif et, en même temps, une identité culturelle toujours menacée. Elle n'a pas encore effectué le saut d'une relation univoque entre la religion officielle et la religion du peuple, à une relation dialectique et dialogale entre:



Par ailleurs, le discours prophétique et vigoureux de Medellin sur la misère collective du peuple latino-américain s'atténue quelque peu lorsqu'il est question d'analyser la nature de la foi du peuple. C'est-à-dire que la relation s'inverse même: l'appel à la démarche descendante de conversion que l'Église officielle exige des oppresseurs et d'elle-même en faveur du pauvre exploité et de la pauvreté structurelle, se mue en une exigence de démarche ascendante de conversion et d'intégration de la part de la religion du peuple, quand il s'agit du niveau de la foi et de son expression

<sup>63</sup> Texte portugais: "O único argumento que se esgrime, ainda que pareça incrível, é o matiz valorativo de duas palavras. Como seita se usa num sentido pejorativo e Igreja não, a comunidade cristã tem que ser Igreja, e aceitar as consequências desta opção, sejam ou não do Evangelho". J. L. SEGUNDO. *Libertação da Teologia...*, 209.

culturelle. *L'autre* - la grande masse des baptisés - doit s'élever pour rejoindre le « moi » officiel de l'Église. Politiquement, l'Église prêche et pratique, dans une perspective *kénotique*, la pauvreté, mais, culturellement, elle s'identifie à la foi pure et fait montre d'ethnocentrisme maternaliste, par nature anti-libérateur<sup>64</sup>.

Voilà pourquoi, tout en reconnaissant à la religion du peuple le droit à l'existence, Medellín la considère "comme les balbutiements d'une authentique religiosité qui s'exprimerait en fonction des éléments culturels disponibles" (6,4). Ces balbutiements se manifestent dans "une énorme réserve de vertus authentiquement chrétiennes [...] même si la conduite morale est déficiente (6,2), dans une "adhésion à l'organisation de l'Église très faible" (6,2), "de façon simple, émotionnelle et collective" (6,3), ou encore dans des manifestations de type cosmique et semi-païen. En conséquence, Medellín propose le principe liturgico-pastoral suivant:

Étant donné que certaines dévotions populaires sont très enracinées dans notre peuple, il est recommandé de rechercher les manières les mieux adaptées pour leur donner un contenu liturgique, de sorte qu'elles soient le véhicule de la foi et de l'engagement envers Dieu et envers les hommes (9,15).

Il s'agit d'une attitude ecclésiale d'autant plus étonnante que, quelques lignes plus loin, Medellín énonce un autre principe - d'ordre anthropologique - d'une richesse libératrice incomparable. Celui-ci révèle, par contraste, encore une fois, la difficulté que l'Église en Amérique latine éprouve à dépasser la contradiction et à appliquer à elle-même ce qu'elle soutient théoriquement au niveau socio-anthropologique:

Pour apprécier la religiosité populaire, nous ne devons pas partir des critères culturels à l'occidentale, qui sont ceux des classes moyenne et haute en milieu urbain, mais de la signification qu'a cette religiosité dans le contexte de la sous-culture des groupes humains en milieux rural et urbain marginalisé (6,4).

Par ailleurs, Medellín reconnaît que "la foi parvient à l'homme toujours enfouie dans un langage culturel" (6,4) et, dans un sens plus strict, que "les hommes adhèrent à la foi et participent à la vie de l'Église selon des modalités variées" (6,6). Medellín semble utiliser ici deux poids et deux mesures. L'un a trait au domaine socio-politique, extérieur à l'Église, et se présente comme tout à fait positif et libérateur. L'analyse et l'interprétation de la religion du peuple se fait, dans ce cas, à partir et en fonction de

<sup>64</sup> J. L. GONZALEZ. "Confrontación de identidades...", 56.

la religion du peuple elle-même et de sa sous-culture. L'autre concerne le champ ecclésiologico-culturel. Ici, le lieu herméneutique de la compréhension de la religion du peuple se déplace vers la hiérarchie, laquelle le «situe» elle-même à l'intérieur de la foi officielle de la communauté ecclésiale, mais à l'extérieur de la foi populaire de cette même communauté. Le point de convergence entre les deux lieux herméneutiques n'est pas l'Évangile, en regard duquel les deux types d'expression religieuse pourraient faire leur démarche *kénotique* de conversion, mais plutôt le Magistère lui-même, en tant que gardien exclusif et interprète authentique de ce même Évangile.

En conséquence, la diversité des langages culturels que l'Église officielle reconnaît dans l'expression de la foi s'uniformise dans l'unique lieu herméneutique qu'elle leur impose, considéré comme celui qui incarne le type idéal de la foi. Dans le premier cas - socio-politique - la religion du peuple est le sujet de l'analyse, alors que, dans le second cas - ecclésiologico-culturel - elle devient l'objet d'une conquête pastorale, d'un regard extérieur et est abordée isolément de sa totalité existentielle. Ce regard d'en haut présuppose et commande une relation de domination: la foi du peuple et la foi de l'Église hiérarchique ne sont pas «des locataires de la même maison». La foi adulte des minorités engagées a déjà gravi et rejoint le sommet de la montagne, alors que la grande masse des baptisés en est aux premiers pas de l'ascension. En réalité, il s'agit d'une inversion du principe de l'incarnation: au lieu de *descendre* au milieu du peuple, de *s'incarner* et de *faire sa demeure* dans la religion du peuple, la foi adulte, vécue par l'Église officielle et les élites, veut *redresser* la religion du peuple, la *désincarner*, en la purifiant, en l'introduisant dans «l'ordre de la foi», en faisant germer les *semences du Verbe* dont elle est porteuse, ou en tant que *préparation évangélique* (6,5).

En somme, Medellin suscite dans l'Église latino-américaine un intérêt pour la religion du peuple, encourage à mieux la comprendre (6,10-15 et 8,2), et lui ouvre toutes ses portes. Voilà pourquoi la pastorale doit changer de cap et faire la transition d'une société de chrétienté où l'accent était mis sur les sacrements, vers une société moderne où l'accent serait mis sur une praxis pastorale intensive et engagée. Elle

compte sur la religion du peuple, en tant que facteur social important en Amérique latine, et parce que celle-ci est vécue par de très nombreuses personnes, "surtout dans les milieux populaires", avec sérieux et authenticité (8,2). Rééduquée, réévangélisée, réintégrée dans le cadre de la foi officielle, la religion du peuple peut constituer un élément capital de la transformation sociale et ecclésiale en cours en Amérique latine. Cet intérêt reflète-t-il un amour gratuit et un effort d'incarnation ou bien la stratégie d'une armée en guerre qui a besoin de renforcer, de serrer ses rangs et d'y intégrer tous les alliés possibles?

#### 4. Répercussions sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

On pourrait se demander si toute cette démarche de réflexion latino-américaine sur la religion du peuple a influencé la compréhension globale du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. D'autant que Mgr Eugênio Salles, archevêque de Salvador (1969-1973), aujourd'hui archevêque de Rio de Janeiro, avait activement participé à la Conférence de Medellin et même présidé à l'assemblée extraordinaire de Mar del Plata (1966), qui avait préparé Medellin.<sup>65</sup> Quant à Mgr Avelar Brandão Vilela, son successeur (1973 - † 1986), il était, en 1968, le Président du CELAM et c'est lui qui présida la IIème Conférence générale de l'épiscopat latino-américain.

Or, du point de vue hiérarchique, rien ne va se passer à Salvador, pendant cette période, en ce qui concerne la pastorale de l'Afro-brésilien. Seules se font jour des attitudes plus souples et plus tolérantes que celles de Mgr Álvaro da Silva, prédécesseur de Mgr Eugênio Salles, à l'égard du rite du lavage et de l'Afro-brésilien en général. Le climat de persécution est terminé, mais le regard d'en haut et de l'extérieur persiste, nonobstant la multiplicité d'études socio-anthropologiques sur le Noir, mais qui restent sans écho dans les milieux ecclésiastiques de Bahia.

Dans ma recherche, je n'ai remarqué que deux courtes notes, disciplinaires,

---

<sup>65</sup> Charles ANTOINE. "Pentecôte en Amérique latine", 114.

absolument secondaires, mais aux répercussions majeures dans le domaine de la pratique qui témoignent de cet ethnocentrisme subtil qui semble accepter l'autre pour mieux le contrôler. La première note date du 4 janvier 1970. Mgr Eugênio Salles y établit que la grille extérieure du sanctuaire restera ouverte lors du lavage, pourvu que l'intérieur du temple soit à l'abri de tout désordre<sup>66</sup>.

Le 7 janvier 1976, la Direction de la Confrérie du *Senhor do Bonfim* se réunit pour étudier quelques modifications à introduire dans le programme de la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*, telles que celles suggérées par le nouvel archevêque Mgr Brandão Vilela. En ce qui concerne le lavage, le Cardinal se montre plus compréhensif que son prédécesseur et souhaite que, pendant le lavage, la porte principale du temple reste ouverte, mais qu'elle soit protégée par une grille sur toute sa largeur, afin d'éviter l'invasion des curieux<sup>67</sup>. L'esprit de l'époque ne permet pas de «voir» plus loin. Ouvrir la grille extérieure du sanctuaire ou laisser la porte ouverte, mais en protégeant l'intérieur du temple, paraissent des attitudes pastorales avancées et tolérantes à bien des égards. Mais, dans un diocèse où la majorité de la population est noire et métissée, afro-brésilienne, l'Église officielle n'est pas encore en mesure de découvrir l'originalité de son propre visage, parce qu'elle n'a découvert qu'un Christ fictivement latino-américain! Elle n'a pas donné la parole au peuple noir, afro-brésilien. Elle préfère être seule à penser à son sujet, à le juger, à parler de lui et à agir à sa place et en son absence. Malgré le cheminement accompli, la hiérarchie de Salvador adopte la voie du monologue. Elle ne condamne plus, mais elle maintient un comportement qui favorise l'exclusion et manifeste du mécontentement à l'égard d'une pratique qui la dérange et la bouscule, faute d'une réponse puisée dans le dialogue et dans la compréhension de la totalité sociale dont le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* fait partie intégrante.

---

<sup>66</sup> Lettre du Vicaire général de l'Archevêché, Gaspar de Natividade, écrite à la demande de Mgr. Salles et adressée au Président de la Dévotion. Archives de la Confrérie (manuscrit).

<sup>67</sup> *Livro de Actas. De 16 de Julho de 1931 a 30 de Maio de 1977*, fls. 234v - 236v.

## 5. Dans le sillage de Medellin

Medellin a levé un coin du voile sur la réalité complexe de la religion du peuple. C'est grâce à l'insistance de Medellin et de l'Église latino-américaine que le thème sera discuté dans le Synode de 1974 et assumé dans l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, de Paul VI, en 1975. Certes, Medellin n'a fait, ni d'une façon systématique ni sur un mode entièrement libérateur, ses déclarations sur la religion du peuple. Elle a tout simplement oublié le Noir (l'Afro-américain) et l'Amérindien. Mais, même d'en haut et du dehors, Medellin a permis que le phénomène de la religion du peuple soit dorénavant pris en compte dans les tâches théologico-pastorales prioritaires de l'Église latino-américaine. Il s'agit d'un signe évident que le dernier mot sur le sujet est loin d'avoir été prononcé et qu'on en est même pratiquement à pied-d'oeuvre. La *latino-américanisation* de Medellin n'est encore ni métissée ni inculturée. En substance, Medellin canalise vers la religion officielle la religion du peuple, notamment, d'une manière implicite, celle de l'Afro-américain et de l'Amérindien. Elle veut la récupérer, l'intégrer et la « baptiser » :

Indiens et Noirs furent absorbés par une culture unique dont les problèmes sont évidemment blancs [...] Jusqu'à aujourd'hui, par exemple, ni les religions africaines ni les religions indiennes ne furent prises en considération par l'Église. Celle-ci traite Indiens et Noirs comme les autres catholiques et exige qu'ils soient égaux aux autres. Elle leur applique les mêmes règles, sans s'apercevoir que, sous une acceptation passive, il y a deux mondes culturels qui survivent, qui veulent survivre et qui veulent apparaître à la lumière du jour<sup>68</sup>.

C'est ce que J. C. Friedemann synthétise de la façon suivante en comparant cette période à celle de la *romanisation*: "Dans la période post-Vatican II, l'influence est beaucoup plus eurocentrée avec une conscience réduite de la religion populaire"<sup>69</sup>. J. O. Beozzo ajoute toutefois qu'émane du texte une lueur d'espérance "lorsqu'il insiste

---

<sup>68</sup> Texte portugais: "*Índios e negros foram absorvidos numa cultura única cujos problemas são evidentemente brancos [...] Até hoje, por exemplo, nem as religiões africanas, nem as religiões indígenas foram levadas em conta pela Igreja. Esta trata índios e negros como os outros católicos, exigindo que sejam iguais aos outros. Aplica-lhes as mesmas regras, sem ver que debaixo de uma aceitação passiva existem dois mundos culturais que sobrevivem, querem sobreviver e querem subir à plena luz do dia*". J. COMBLIN. "Medellin: vinte anos depois...", 827.

<sup>69</sup> Texte espagnol: "*En el periodo post Vaticano II la influencia es más bien centro-europea con escasa consciencia de la religiosidad popular*". J. C. FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellin y Puebla...*, 242.

sur la présence de l'Église auprès des pauvres et des plus marginalisés<sup>70</sup>.

### 5.1. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*

Les années 70 voient, en effet, apparaître, un peu partout, une série d'études théologico-pastorales sur la religion du peuple, dont les perspectives les plus disparates ne font que démontrer la nature complexe et polysémique de celle-ci<sup>71</sup>. On pourrait même affirmer que c'est la décennie de la religion du peuple. Non seulement les publications se succèdent-elles à une cadence fulgurante, mais encore elles intègrent, de plus en plus, une interdisciplinarité et un effort pour saisir de l'intérieur ce phénomène qui est considéré à la fois comme le sujet et comme l'objet de l'évangélisation.

On ne se pose plus la question de sa raison d'être ou de sa légitimité. On distingue religion du peuple et catholicisme du peuple, en conférant à celle-là une signification qui dépasse le camp catholique. On constate même que l'expression «religion du peuple» ne se présente plus comme un concept opératoire et on lui préfère celui de pratiques populaires de la religion ou de pratiques religieuses du peuple. La religion du peuple ne cesse d'être regardée d'un oeil critique et sous un angle confessionnel. Cependant, la conception élitiste de la foi, iconoclaste par rapport à la religion du peuple, s'efface peu à peu et cède place à l'insertion de la religion du peuple non plus comme un problème pastoral, mais comme une réalité théologique propre et de plein droit. J. O. Beozzo décrit ce virage:

Seul le temps, la vaste croissance des communautés ecclésiales de base, la révision pastorale et théologique sur la religiosité populaire, la correction des erreurs commises et la synthèse croissante, au sein des communautés, entre le neuf et le traditionnel, sont en train de permettre de surpasser ce qui pourrait devenir l'une des plus graves équivoques de la réception de Vatican II: écarter

---

<sup>70</sup> *A Igreja do Brasil...*, 126.

<sup>71</sup> J. C. FRIEDERMAN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla...*, 123-255.



les classes populaires de sa compréhension et de son accueil<sup>72</sup>.

La première empreinte profonde de cette démarche sera, sans doute, l'influence de l'Église latino-américaine sur le synode des évêques sur l'*Évangélisation dans le monde moderne* (27 septembre - 26 octobre 1974). Les évêques latino-américains s'y préparent en introduisant dans leur document de travail - "Évangélisation, défi de l'Église" - un chapitre sur la religion du peuple en Amérique latine<sup>73</sup>. Si, d'une part, ce "document poursuit les lignes-maîtresses des orientations de Medellín face au phénomène de la religion populaire"<sup>74</sup>, d'autre part, il reconnaît le rôle positif de la religion du peuple comme un moyen d'évangélisation, grâce à une approche plus étroite entre religion du peuple, pauvreté et libération, perspective à laquelle *Evangelii Nuntiandi*<sup>75</sup> fera écho.

Il s'agit, en effet, du "premier document du Magistère universel qui parle de la religion populaire d'une façon explicite et qui la met en valeur"<sup>76</sup>. Même si on doit convenir que la religion du peuple, plutôt appelée "piété populaire", y est réduite à de simples "expressions particulières de la recherche de Dieu et de la foi", alors qu'elle désigne une réalité beaucoup plus vaste, on est d'accord pour admettre qu'elles furent "regardées longtemps comme moins pures, quelquefois dédaignées", mais qu'elles "font aujourd'hui un peu partout l'objet d'une redécouverte". Mais, aux yeux d'*Evangelii Nuntiandi*, elle demeure toujours fragile, ambiguë, passible de déformations, capable

---

<sup>72</sup> Texte portugais: "Só o tempo, o amplo crescimento das comunidades eclesiais de base, a revisão pastoral e teológica acerca da religiosidade popular, a correção de erros cometidos e a síntese crescente, no seio das comunidades, entre o novo e o tradicional, estão permitindo superar o que poderia se tornar num dos mais trágicos equívocos da recepção do Vaticano II: o afastamento das classes populares de sua compreensão e recepção". J. O. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, 87.

<sup>73</sup> Helcion RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, 91-92.

<sup>74</sup> J. C. FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla...*, 263. E. DUSSEL. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. II - De Sucre à crise relativa do neofascismo - 1973-1977*. S. Paulo, Loyola, 1982, pp. 235-498, 252-254.

<sup>75</sup> PAUL VI. "Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*": *CARS* (15 janvier 1976, n° 113) 3-62, 21 (n° 30) et 31 (n° 48).

<sup>76</sup> J. C. FRIEDEMANN. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla...*, 264.

de "mener à la formation de sectes" et de "mettre en danger la vraie communauté ecclésiale"<sup>77</sup>. Voilà pourquoi elle doit faire l'objet d'une pédagogie évangélistrice spéciale et d'une surveillance pastorale et théologique accrue.

On dirait qu'il y a encore, dans l'esprit de l'exhortation apostolique, la vision ethnocentrique d'une foi supérieure dont la mission serait de surveiller la foi inférieure du peuple, comme si des ambiguïtés ne pouvaient surgir à l'intérieur de cette foi supérieure. L'exhortation apostolique semble oublier qu'il incombe à l'Église, comme l'ont fait Paul ou Apollos, la tâche de planter ou d'arroser, mais que seul Dieu fait croître: "celui qui plante n'est rien, celui qui arrose n'est rien: Dieu seul compte, lui qui fait croître" (1 Co 3,7). Voilà pourquoi l'Église officielle estime de son droit d'étendre sur la religion du peuple son voile protecteur,

y être sensible, savoir percevoir ses dimensions intérieures et ses valeurs indéniées, être disposée à l'aider à dépasser ses risques de déviation. Bien orientée, cette religion populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ<sup>78</sup>.

## 5.2. À la croisée de Medellin et de Puebla (1976)

L'année suivante (22-28 août 1976), le CELAM organise, à Bogota, une rencontre sur la religion du peuple ayant pour thème: "L'Église et la religion populaire en Amérique latine"<sup>79</sup>. Le document issu de cette rencontre est à la charnière de

---

<sup>77</sup> EN 48.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM. "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina": *Medellin* (juin 1977, n° 10) 269-297. Soulignons qu'à cette même époque d'autres rencontres promues par le CELAM abordent le thème de la religion du peuple: la rencontre continentale sur liturgie (1976): *Liturgie et religion populaire*; dans la rencontre sur les CEBs, on analyse la relation entre celles-ci et la religion du peuple (1977); les évêques qui participeront au Synode sur la catéchèse se réunissent avec les directeurs nationaux de catéchèse et abordent la religion populaire (1977). Leur document de préparation au Synode - *Catéchèse pour l'Amérique latine* en fera état dans la première partie. L'exhortation apostolique *Catechesi tradendæ*, de Jean-Paul II, fera référence à la religion du peuple au numéro 56. En pleine ambiance de préparation pour la Conférence de Puebla, en 1978, après la remise du *Document de consultation (DC)* et avant la rédaction du *Document de Travail (DT)*, l'équipe de réflexion du CELAM élabore le texte: *Puebla: thèmes et options-clés* où il est question, parmi d'autres sujets, de l'évangélisation de la culture et de la religiosité populaire. ÉQUIPE DE RÉFLEXION THÉOLOGICO-PASTORALE: "Puebla: Temas y opciones claves": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 508-544. Les références au document en question seront faites à l'intérieur du texte comme

Medellin et de Puebla. Par rapport à Medellin, il représente un mûrissement. Par rapport à Puebla, il est, à la fois, un précurseur et une source. L'exposé qui y est fait sur la religion du peuple est plus global, davantage pluridisciplinaire et se veut, à partir "du peuple chrétien, en pleine communion avec toute l'Église" (IRP 39)<sup>80</sup>.

### 5.2.1. En route vers une perspective *culturaliste*

Évidemment, le document subit les conséquences du changement de cap du CELAM à l'occasion de sa XIVe assemblée, à Sucre, en Bolivie (novembre 1972). Dirigée par l'équipe de réflexion théologico-pastorale du CELAM, la rencontre de 1976 discrédite la théologie de la libération, la met à l'écart et, en conséquence, abandonne la perspective socio-religieuse et politique de l'histoire de l'Église en Amérique latine pour privilégier une vision *culturaliste*<sup>81</sup>. Cela signifie aussi un changement épistémologique dans l'analyse de la religion du peuple sur laquelle repose l'identité du peuple latino-américain. C'est-à-dire que l'Église, implantée dans le continent depuis ses débuts coloniaux, aurait joué le rôle principal d'agent évangélisateur et civilisateur de ces peuples. Malgré leur diversité, ces peuples seraient parvenus, grâce au "substrat catholique", à sauvegarder une unité culturelle et à devenir "un continent chrétien et catholique" (3)<sup>82</sup>. Le document préconise un "grand respect et une grande estime pour la culture populaire" (146) dont "les expressions de la religion populaire sont l'aspect le plus important" (149).

---

suit: IRP + numéro, pour la première fois, puis par la seule indication du numéro.

<sup>80</sup> Par cette affirmation, le document veut signaler sa distance par rapport à Medellin au sujet de la religion du peuple: "Une conférence d'une si extraordinaire valeur que Medellin a eu sur ce point particulier un regard un peu extérieur, même si elle met en valeur déjà les formes de la religion populaire comme un point de départ pour une dynamique évangélisatrice renouvelée". Texte espagnol: "*Aun una Conferencia de tan extraordinario valor como Medellín, tuvo sobre estos aspectos una mirada un poco exterior, aunque ya valorizada a las formas de religiosidad popular como un punto de partida para una renovada dinámica evangelizadora*" (4).

<sup>81</sup> H. RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, 113. Hernán ALESSANDRI. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. S. Paulo, Paulinas, 1981, 106 p., 70-83.

<sup>82</sup> Cf. "Présentation", 269.

L'analyse culturelle du document tombe dans le piège du mythe historique d'une Église sainte et irréprochable et oublie la domination politique et religieuse à laquelle elle a participé avec toute la force de son projet évangélisateur et l'efficacité de son pouvoir. En relisant l'histoire de la rencontre culturelle et religieuse des peuples, comme "tension dialectique entre conquête et évangélisation, domination et fraternité" (31), elle reporte la conquête et la domination du seul côté de l'oeuvre civilisatrice et revendique l'exclusivité de l'évangélisation et de la fraternité pour la mission, comme si celle-ci avait fait contrepoids à celle-là. L'oeuvre de l'Église est ainsi absoute de toute complicité avec l'inhumanité de la conquête violente et de toute servilité au sein du régime du patronat royal. En voulant soumettre le politique au culturel, le document finit par oublier le premier et transforme le second en un instrument idéologique qui falsifie l'histoire et efface les torts de l'Église coloniale.

Le texte fait cependant planer des doutes là-dessus et laisse entrevoir des violences insoupçonnées, qu'il canalise en faveur de la mission de l'Église:

Le heurt fut tellement intense que les religions païennes ont dû se réfugier dans la clandestinité, ce qui a provoqué de grandes campagnes d'extirpation de l'«idolâtrie», dont le théâtre joué par les Indiens eux-mêmes fut le principal véhicule pédagogique (33)<sup>83</sup>.

### 5.2.2. L'histoire chrétienne d'Amérique latine à travers l'optique *culturaliste*

Le document ne se limite pas à parler du substrat catholique du peuple latino-américain. Il l'enracine historiquement: "L'Amérique latine naît avec le baroque. C'est-à-dire, sous le signe du Concile de Trente. Voilà notre substrat original. Il se conjugue avec des formes religieuses antérieures, mais où l'une d'elles prédomine" (34)<sup>84</sup>. Le baroque représente donc "la première grande expression constituante de la nouvelle

---

<sup>83</sup> Texte espagnol: "El choque fue tan intenso, que las religiones paganas se refugiaron en la clandestinidad, lo que suscitó grandes campañas para la extirpación de la «idolatría», donde el teatro realizado por los propios indios fue el vehículo pedagógico principal".

<sup>84</sup> Texte espagnol: "Con el Barroco nace la América Latina. O sea, bajo el signo del Concilio de Trento. Ese es nuestro sustrato original, donde se conjugan con formas religiosas anteriores, pero con una forma dominante".

émergence historique d'Amérique latine" (34). C'est ce catholicisme, qui se rattache au moyen âge populaire, "qui est combattu par la Réforme et ratifié par Trente" (34). Eduardo Hoornaert, qui reconnaît le rôle culturel et religieux joué par le baroque, en rappelle les conséquences politiques:

Le grand instrument de l'universalisme catholique en Amérique latine fut l'art baroque [...] En Amérique latine, le baroque a servi à convaincre le peuple de la légitimité de la politique du Patronat: dans les églises coloniales brésiliennes, les symboles de la royauté portugaise s'unissent aux symboles du catholicisme. En même temps, il aida à légitimer l'ordre esclavagiste<sup>85</sup>.

Mais cette splendeur religieuse traversera la crise provoquée par les Lumières. Grâce à la *romanisation* ou *restauration romantique* (36), elle la surmonte en rétablissant le lien avec le baroque (37). Simplement, en mettant en oeuvre ce qui a été fait dans le vieux continent, elle oublie que son «indigénisation» s'accomplit du point de vue de la hiérarchie et d'une élite engagée qui refuse de se considérer comme métissée.

Dans sa perspective historico-culturelle, le document n'ignore évidemment pas les trois composantes de l'Amérique latine, à savoir: indigène, européenne et noire africaine. Mais, plutôt que de races, il préfère parler de cultures (11). Ainsi parle-t-il du "métissage, dans son acception la plus étendue de mélange, [qui] caractérise l'Amérique latine d'aujourd'hui" (10). Sur ce fond, le document estime "indispensable de souligner la nécessité de différencier soigneusement les substrats indigènes et noirs afin d'obtenir une carte religieuse et ordonnée des fondements sur lesquels reposent les formes de la religiosité populaire latino-américaines" (18)<sup>86</sup>.

Donc, la religion du peuple est une réalité multiforme. Il s'agit bien là d'une

---

<sup>85</sup> Texte portugais: "O grande instrumento do universalismo católico na América Latina foi a arte barroca [...] Na América Latina, o barroco serviu para convencer o povo da legitimidade da política do padroado: nas igrejas coloniais brasileiras, os símbolos da realeza portuguesa se uniram aos símbolos do catolicismo. Ao mesmo tempo, ajudou a legitimar a ordem escravocrata". E. HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, 120 et 122.

<sup>86</sup> Texte espagnol: "Es indispensable subrayar la necesidad de diferenciar muy bien los sustratos indígenas y negros para hacer un mapa religioso particularizado y ordenado de las bases desde las que se configuran las formas de religiosidad popular latinoamericanas".

prémisse fondamentale qui permettra non seulement de mieux comprendre la rencontre entre le christianisme et les religions amérindienne et africaine, mais encore d'éviter des positions herméneutiques extrêmes qui écarteraient, contre toute évidence historique, l'hypothèse du phénomène du syncrétisme religieux. Il faut donc éviter,

d'une part, celle d'une radicale hétérogénéité entre les religions païennes et l'Église de Jésus-Christ dans sa réelle nouveauté de contenu et de vitalité. Seulement à partir de cette hypothèse implicite et dominante on peut accuser a priori les formes de la religiosité américaine catholiques comme étant des «résidus» ou des «contaminations». Si l'on présuppose cette radicale hétérogénéité, elle empêchera toute compréhension concrète et rompra avec la pensée analogique. Une foule de recherches sont en train de se faire sur cette base erronée, ce qui les mène à dénoncer toute présence indigène ou africaine comme une «déviation». Au contraire, on doit discerner, dans chaque cas concret jusqu'où une forme d'origine païenne est transfigurée en une totalisation chrétienne et l'inverse.

D'autre part, une autre erreur habituelle est celle de prendre un moment historique de l'Église catholique, de congeler certaines formes de vie catholique et de les élever à un modèle intangible et inaltérable de l'être chrétien. Ainsi, à partir de ce critère non historique on élimine comme déviation ou contamination toute forme qui s'écarte de ce modèle et plus encore s'il est d'origine païenne. Il s'agit ici d'un autre postulat irrationnel et insoutenable. Selon ses principes fondamentaux, l'Église a pris les formes religieuses de tous les peuples dans lesquels elles s'est insérée. Cette position dénonce un préjugé eurocentré, qui fait retomber dans l'oubli des synthèses historico-religieuses qui y ont déjà eu lieu (23-24)<sup>87</sup>.

Sans le nommer, le texte soutient l'existence du syncrétisme religieux comme une réalité théologique et historique, mais sans en tirer les conclusions théologico-pastorales qui s'imposeraient, d'autant plus que le texte avoue: "Dans cet exposé, il y a un vide: celui de ne pas présenter les formes pré-chrétiennes, indigènes ou africaines.

---

<sup>87</sup> Texte espagnol: "*Por una parte la de una radical heterogeneidad de las religiones paganas y la Iglesia de Cristo dentro de su real novedad de contenido y vitalidad. Sólo desde esa suposición implícita y dominante puede acusarse apriorísticamente a las formas de religiosidad americana católicas como «residuos» o «contaminaciones». Esa radical heterogeneidad presupuesta impide toda comprensión concreta, y rompe con todo pensamiento analógico. Legión de investigaciones están hechas desde esa base errónea, que les lleva a denunciar cualquier presencia indígena o africana como «desviación». Por el contrario, debe discernirse en cada caso concreto hasta qué punto una forma de origen pagano está transfigurada en una totalización cristiana, y a la inversa. Por otra parte, otro error habitual es el de tomar un momento histórico de la Iglesia católica, congelar ciertas formas de vida católica y elevarlos a modelo intangible e inalterable del ser cristiano. Así desde ese criterio ahistórico se elimina como desviación o contaminación toda forma que se aparte de ese modelo, y más aún si son de proveniencia pagana. Este es otro postulado irracional e insostenible. Dentro de pautas fundamentales la Iglesia ha tomado formas religiosas de todos los pueblos en que se ha insertado. Esta posición, denuncia un prejuicio europeo-céntrico, que relega al olvido síntesis histórico-religiosas que allituvieron lugar".*

Ce serait quelque chose de très complexe" (25)<sup>88</sup>. Malgré le principe énoncé, la première hypothèse n'évite pas l'ambiguïté. Elle semble, d'une part, rejeter l'accusation de paganisme faite à certaines expressions catholiques de la religiosité américaine et, d'autre part, reconnaître qu'il faut y discerner la présence chrétienne, savoir ce qui appartient à la totalité chrétienne et ce qui appartient à d'autres cultures. Tout en voulant se montrer ouverte et condescendante, elle n'en demeure pas moins blanche et élitiste.

La seconde hypothèse se fonde sur le baroque où serait née l'Amérique latine. Le document réagit contre une certaine évangélisation européanisée, influencée par les Lumières, qui voudrait imposer une opération esthétique au catholicisme populaire latino-américain et rappelle que le même phénomène a déjà eu lieu dans le vieux continent. N'est-ce pas, d'ailleurs, l'européanisation des Lumières qui est à l'origine du *schisme* entre le catholicisme des élites et celui du peuple? "C'est la forme de religiosité populaire médiévale hispano-lusitanienne, arrivée au XVI<sup>e</sup> siècle, qui imprime son sceau profond sur nos peuples - avec différentes intensités de mélanges indigènes ou africains - jusqu'à aujourd'hui" (26)<sup>89</sup>.

### 5.2.3. La religion du peuple et la perspective *culturaliste*

Le Document du CELAM rappelle que l'Église, "communauté de foi, organique et hiérarchique [...] héritage *de tous les peuples* et de tous les hommes" (103), a pour mission d'évangéliser selon le principe de l'incarnation: "L'Église est appelée à s'incarner dans tout être authentiquement humain. Le principe de l'incarnation de l'Église chez tous les peuples de la terre et toutes les catégories d'hommes, est le

---

<sup>88</sup> Texte espagnol: "Un vacío en esta exposición es no presentar las formas religiosas precristianas, indígenas o africanas. Sería algo muy complejo".

<sup>89</sup> Texte espagnol: "Es la forma de religiosidad popular medieval hispano-lusitana, que es la que nos llega en el siglo XVI, e imprime su sello profundo a nuestros pueblos - con diversas intensidades de mezclas indígenas o africanas - hasta nuestros días".

critère de base qui préside à notre réflexion" (104)<sup>90</sup>. En conséquence, "l'Église doit incarner sa foi dans la religion du peuple" (109). Tout serait parfait si, une fois de plus, le document ne barrait la route de la *kénose*. D'un coup de baguette, l'Église, qui «est appelée à s'incarner», à prendre chair chez les peuples qui l'accueillent, à s'y inculturer, dirait-on aujourd'hui, «doit incarner sa foi», c'est-à-dire doit faire en sorte que la religion populaire se façonne à partir de la foi de la hiérarchie identifiée, dans le cas concret, à l'Église tout court. L'Église officielle doit, en conséquence, surveiller une relation où "elle assume tout ce qu'il y a (en eux) de valide (les semences du Verbe, les germes de la vertu), où elle purifie et détruit le négatif et où elle élève le positif" (105). Je dirais que plus l'Église latino-américaine découvre le «continent» de la religion populaire, plus elle étend sur lui sa puissance tutélaire, colonisatrice et anti-libératrice!

Par conséquent, le catholicisme populaire latino-américain, "expression d'un peuple catholique et religieux"<sup>91</sup>, provient d'une évangélisation qui "a atteint les racines de la culture de ses peuples" (140). Mais les éloges enthousiastes s'atténuent lorsque le document explore la vie *ad intra* de la religion de ce peuple et qu'il y décèle qu'elle fait partie tant de sa réalité ecclésiale que de la mission évangélisatrice *ad gentes*: "Non seulement nous pouvons découvrir dans cette religiosité les semences du Verbe, dans le sens des biens et valeurs à caractère religieux simplement naturel, mais encore des éléments organiques d'un vrai christianisme (142)<sup>92</sup>.

Par ailleurs, ce document évite les ambiguïtés de Medellín sur l'usage indéfini des termes peuple/masse et opte plutôt pour la dichotomie peuple/élites. D'une part,

---

<sup>90</sup> Texte espagnol: "*La Iglesia está llamada a encarnar-se en todo lo auténticamente humano. El principio de la Encarnación de la Iglesia en todos los pueblos de la tierra y en todas las categorías de hombres, es el criterio básico que subyace a la reflexión que hacemos*".

<sup>91</sup> "Présentation", 269. Le document y revient à plusieurs reprises. Par exemple: "La matrice culturelle du peuple latino-américain est fondamentalement catholique" (60); "nous croyons que ces peuples sont substantiellement catholiques" (141); "un peuple qui, dans sa religiosité, est chrétien et ecclésial" (144).

<sup>92</sup> Texte espagnol: "*No sólo, por conseguinte, podemos descubrir en esa realidad «Semillas del Verbo», en el sentido de bienes y valores de carácter religioso meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo*".



le terme «peuple» imprègne les pages du document. Il est compris comme étant "l'ensemble d'hommes unis par une communauté de culture, d'histoire et de destin" (101), et il touche particulièrement les "secteurs les plus opprimés et les plus pauvres de la société" (102). D'autre part, le document critique le *schisme* entre catholicisme populaire et catholicisme des élites et en appelle à "une profonde réconciliation entre les deux, source d'un enrichissement mutuel fécond" (198)<sup>93</sup>. Il reconnaît cependant qu'il s'agit de deux groupes qui se distinguent, soit par leur degré d'appartenance à l'Église, soit par la facilité ou la difficulté de conceptualiser cette même appartenance (61 et 123). Encore là, les critères qui président à cette distinction connotent un maternalisme élitiste.

Enfin, le document offre une définition de la religion du peuple extrêmement large, encore qu'elle ne contienne rien de spécifique au peuple d'Amérique latine: "un ensemble de croyances, de rites et de formes d'organisation particulières qui accompagnent une éthique déterminée" (41)<sup>94</sup>. Ce système "se bâtit sur une matrice culturelle fondamentalement catholique" (42), mais on peut y trouver "des éléments non-chrétiens" (43). Étant donné son importance et son rôle dans la vie de l'Église, la religion du peuple ne doit plus dorénavant être considérée comme "un service dans un secteur de l'Église [...] mais dans l'esprit d'une catholicité renouvelée capable d'imprégner la totalité de la pastorale" (147). Mais l'Église officielle doit être attentive à la nature fragile de la religion du peuple, qui peut être facilement déformée et manipulée par la magie, le fatalisme ou l'oppression (44-54 et 69-82). Aucune des deux n'est à l'état pur, avoue le texte, mais c'est à la première de convertir la seconde:

Il n'y a nulle part aucune religion ni aucune foi à l'état pur. Les croyances et rites religieux participent de l'ambiguïté de tout être humain. Ce qui arrive c'est que, soit par leurs mélanges d'origine, soit par manque d'une attention pastorale plus grande, il y ait des formes religieuses du peuple latino-américain qui, parfois, sont chargées d'un sens magique, notamment à un stade de

---

<sup>93</sup> Cf. 62 et 35-39.

<sup>94</sup> Texte espagnol: "*como un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares, que conllevan una determinada ética*".

développement pré-chrétien (44)<sup>95</sup>.

Nous sommes à trois années de la Conférence de Puebla. Le chapitre suivant nous fera voir dans quelle mesure celle-ci sera tributaire des principes énoncés par ce travail de l'équipe de réflexion théologico-pastorale du CELAM et dans quelle mesure la religion du peuple en sortira gagnante ou non.

---

<sup>95</sup> Texte espagnol: "Puede afirmarse que en ninguna parte hay religión ni fe puras y que las creencias y ritos religiosos participan en la ambigüedad de todo lo humano. Tanto por sus mezclas de origen como por la falta de una mayor atención pastoral hay formas religiosas del pueblo latinoamericano que a veces se cargan de sentido mágico, principalmente en un estadio desarrollo pre-cristiano".

## CHAPITRE XIII

### ***L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DU DOCUMENT DE PUEBLA PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN***

Bien que la conférence de Puebla, avec son capital de contributions et l'intensité de son travail, aboutisse à ce document, elle est avant tout un esprit [...] un esprit de communion et de participation [...]<sup>1</sup>.

Malgré les dix ans écoulés depuis Medellin, la Conférence de Puebla n'abandonne pas, concernant le Noir ou l'Afro-américain (et l'Amérindien), l'ethnocentrisme maternaliste de son ecclésiologie. Tournée vers l'évangélisation comme une mission de l'identité chrétienne et latino-américaine, la Conférence de Puebla tantôt ignore l'Afro-américain, tantôt l'intègre dans un ensemble soi-disant homogène et uniforme, ou tantôt le nomme pour souligner une relation de supériorité par rapport à lui. Piégée par l'unité mythique, latino-américaine et chrétienne, des peuples du continent, la Conférence de Puebla étouffe l'idiosyncrasie de l'Afro-

---

<sup>1</sup> "Présentation", 12. Je suivrai le texte de la traduction française de Charles ANTOINE et de Patrick Duboys de LAVIGERIE: *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*. Paris, Le Centurion, 1979, 285 p. [Texte officiel de la Conférence Nationale des Evêques brésiliens: III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*. São Paulo, Ed. Loyola, 1979<sup>6</sup>, 363 p. La version portugaise est précédée d'une "Introdução" (55-79), de J. B. LIBÂNIO. Texte espagnol: III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Caracas (Venezuela), Ediciones Tripode, 1979<sup>3</sup>, 231 p.]. Remarquons que la traduction française, au contraire des éditions brésilienne et espagnole, omet dans le titre du document la coordonnée de l'espace géographique où l'évangélisation a lieu: *de l'Amérique latine*, tel qu'arrêté par le Pape Paul VI. Les références aux citations du document proprement dit de Puebla seront présentées ici selon la traduction française. Elles seront incorporées dans le texte de la recherche de la façon suivante: DP + numéro, pour la première mention, puis par la simple indication du numéro. Le texte officiel comporte aussi la "Présentation" et le "Message au Peuple d'Amérique latine". Outre ces deux textes, la traduction française inclut encore la "Lettre du Pape Jean-Paul II" (7-8); et un "Index analytique" (255-278). À noter: Au sujet du "Message", Charles Antoine et P. de Lavigerie suivent la traduction française de *Documentation catholique*. Cependant, alors que celle-ci et les versions brésilienne et espagnole, le présentent sous le titre: *Message de l'Assemblée de Puebla aux peuples d'Amérique latine*, la transcription de Charles Antoine dit: "*Message au peuple d'Amérique Latine...*". DC (4 mars 1979, n° 1759) 221-224, 221.

américain car, bien que sensible au pauvre, elle reste aveugle à l'autre<sup>2</sup>. Sous le couvert d'être la porte-parole de ceux qui n'ont pas de voix, la Conférence de Puebla ne renonce pas aux principes d'une Église élitiste, descendante, qui se prend pour le fondement de l'orthodoxie et de l'orthopraxie de la foi, bien qu'elle demande de surmonter la distinction entre pastorale des masses et pastorale des élites [DP 1215 a)] et d'établir, comme norme première de l'évangélisation, le principe de l'incarnation (400).

Je tenterai de disséquer cet ethnocentrisme maternaliste tel qu'il se manifeste dans le Document de Puebla à propos de la religion du peuple, en partant de l'Afro-américain, en tant que pauvre parmi les pauvres et visage concret de l'autre. Cet ethnocentrisme se révélera non seulement dans le langage emprunté par Puebla, mais encore dans ses silences et dans ses présupposés théologico-pastoraux «culturalistes». Cette étude sera précédée, au début, par une mise en situation du document, et suivie d'un examen de ses répercussions sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

## 1. Le Document de Puebla

### 1.1. Trois remarques préalables

D'abord, au contraire des *Conclusions de Medellin* qui comportaient seize documents autonomes, le texte final de Puebla tient en un seul document qui, après avoir été étudié séparément par 21 commissions, chacune devant suivre le même schéma de travail, subit, à la fin, une révision générale d'ordre stylistique<sup>3</sup>. Ce travail n'a cependant pas cherché à éviter les inconvénients des répétitions, du vocabulaire

---

<sup>2</sup> La même attitude de principe se vérifie par rapport aux Américano-asiatiques, aux Musulmans d'Amérique latine (0.5% de la population) et aux Hispano-américains. Boaventura KLOPPENBURG. "Evangelización": *Medellin* (décembre 1979, n° 20) 451-478.

<sup>3</sup> Boaventura KLOPPENBURG. "Génesis del Documento de Puebla": *Medellin* (mars-juin 1979, n° 17/18) 190-207. Helcion RIBEIRO. *Religiosidade popular...*, 47-98. E. DUSSEL. *De Medellin a Puebla... III*, 564-618 et 660-670.

pluriel, des contradictions, des tensions et des lacunes inévitables inhérentes à n'importe quel texte collectif<sup>4</sup>. La "Présentation" en rend compte en partie:

Malgré les avantages qu'aurait pu avoir pour une meilleure articulation de ce document, la suppression des répétitions - nombreuses dans ce travail fait essentiellement en commissions -, il a été choisi de ne pas les supprimer dans un souci de plus grande objectivité. L'Assemblée, en effet, n'a pas eu l'occasion de mener à bien cette tâche ardue et délicate<sup>5</sup>.

En outre, comme tout document devenu public, celui-ci sera réapproprié par les différents courants de pensée et soumis aux présupposés de leurs interprétations<sup>6</sup>. Par ailleurs, le contenu du document de Puebla, dit encore la "Présentation", "ne prétend pas être un traité systématique de théologie dogmatique ou pastorale. Ceci a été expressément rejeté. On a cherché à considérer les aspects qui ont l'incidence la plus grande sur l'Évangélisation"<sup>7</sup>. Quoiqu'il en soit, le Document de Puebla comporte tout de même une partie doctrinale et élabore sur l'évangélisation de la religion du peuple une réflexion plus large (DP 162-562) que celle de Vatican II, de Medellin ou d'*Evangelii Nuntiandi*. Vatican II soulève, dans une perspective universelle et plutôt

<sup>4</sup> Jon SOBRIÑO. "Los documentos de Puebla. Serena afirmación de Medellín": *Puebla* (mai 1979, n° 4) cols. 197-217, notamment 206-209.

<sup>5</sup> DP "Présentation", 13. Jacques Van Nieuwenhove va beaucoup plus à fond dans l'analyse de la structuration du document: "Le Document donne surtout l'impression de juxtaposer des analyses de la situation et des discours théologiques, de multiplier les options pastorales sans montrer comment celles-ci sont déduites des analyses pastorales et des réflexions doctrinales". Texte espagnol: "*El Documento da sobretudo la impresión de yuxtaponer análisis de la situación y discursos teológicos, y de multiplicar las opciones pastorales sin mostrar de qué manera éstas se deducen de los análisis pastorales y de las reflexiones doctrinales*". Jacques VAN NIEUWENHOVE. "Iglesia y Teología en Puebla. Reflexiones sobre el mensaje del Episcopado Latinoamericano a la Iglesia Universal": *Prospective International*, (ronéo), 1980, 83 p., 20. Cf. J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 78-79.

<sup>6</sup> Par exemple, les pasteurs rassemblés mettent l'accent sur l'"esprit de communion et de participation qui est apparu comme fil conducteur des documents préparatoires". "Présentation", 12. D'aucuns considèrent l'option préférentielle pour les pauvres comme l'idée-maitresse de Puebla: "Aussi n'est-il pas étonnant que le thème de la pauvreté surgisse comme une question clé au cours de la préparation de Puebla [...] Sur ce point se jouait [...] la question de la continuité avec Medellin où avait été assumée une option claire de solidarité avec les pauvres et en faveur de leur libération". G. GUTIERREZ. *La force historique des pauvres...*, 109-110 et 193. Cf. H. ALESSANDRI. *O futuro de Puebla*, 30-31. Clódovis BOFF. "I - Introdução à leitura das Conclusões de Puebla. II - Subsídios para leitura". Brasília, Biblioteca INP, 1979, 29 p. J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 69-71. Jon SOBRIÑO. "Los documentos de Puebla...", 212-215. La réappropriation de Puebla doit tenir compte, à la fois, rappelle E. Dussel, de sa nature d'événement, de processus et d'esprit: "L'analyse du «texte» du document final peut être faite de deux manières, à savoir: comme «événement» de Puebla - dans ce cas tout consisterait à étudier le document d'une façon exhaustive pour lui obéir, l'appliquer et le critiquer; ou bien, comme une partie du processus dans un mouvement historique qui vient de commencer". Texte portugais: "*A análise do «texto» do Documento Final pode ser feita de duas maneiras. Como o «acontecimento» de Puebla - e neste caso tudo consistiria em estudar o documento exaustivamente para cumpri-lo, aplicá-lo, criticá-lo -, ou tomar o Documento Final como uma parte do processo em movimento histórico que apenas caba de começar*". *De Medellin a Puebla... III*, 622.

<sup>7</sup> "Présentation", 12.

«européocentrique», la possibilité d'un échange créatif entre la foi et les cultures sans pour autant aborder le problème de la religion du peuple<sup>8</sup>. Medellín ouvre la porte à une pastorale de la religion du peuple sans reconnaître à celle-ci une consistance proprement théologique. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, quant à elle, énonce trois aspects de la relation entre l'évangélisation et la culture: la portée «radicale» et universelle de l'évangélisation, la compatibilité sans identification entre l'une et l'autre et le drame de la rupture entre les deux. De plus, elle se montre sensible à la piété populaire<sup>9</sup>. Le Document de Puebla ébauche sur le sujet un discours théologico-pastoral plus systématique, encore qu'il reste incomplet, voire ambigu à l'égard de la réalité latino-américaine elle-même<sup>10</sup>, en raison de la perspective théorique assumée par le document.

Enfin, le Document de Puebla non seulement relève de l'entière responsabilité collégiale des pasteurs, mais encore se situe "dans une stricte perspective de pasteurs"<sup>11</sup> qui marchent avec leur peuple et qui s'engagent pastoralement auprès de lui à tout mettre en oeuvre pour l'évangélisation du présent et de l'avenir de l'Amérique latine. D'après J. B. Libânio, "[les pasteurs] sont le sujet juridique et formel" du document<sup>12</sup>. Plus tranchant, E. Dussel affirme: "la IIIe Conférence fut pensée, dès le début, comme une assemblée d'évêques, à l'exclusion de tous les autres ministères et charismes"<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> AG 15, 21-22; GS 44, 57-59, et 62.

<sup>9</sup> EN 20 et 48.

<sup>10</sup> Leopoldo ADANI, s.j. "Puebla: A evangelização da cultura": *Perspectiva teológica* (janvier-avril 1980, n° 26) 23-54, 24-27. Jon SOBRINO. "Los documentos de Puebla...", 204-206.

<sup>11</sup> "Présentation", 12. Cf. DP 2 et 15.

<sup>12</sup> J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 63. Cf. Fernando Bastos DE ÁVILA. "Em torno a Puebla - I. O sentido de Puebla": *Síntese Política Econômica Social (SPES)* (janvier-avril 1979, n° 15) 47-51, 48. DP, "Présentation", 11.

<sup>13</sup> Texte portugais: "A III Conferência foi pensada, desde o início, como uma reunião de bispos, com exclusão de todos os demais ministérios e carismas". E. DUSSEL. *De Medellín a Puebla... III.*, 518.

## 1.2. Processus d'élaboration du Document de Puebla

Le processus de la Conférence de Puebla débute en décembre 1976<sup>14</sup>, se poursuit par la convocation du Pape Paul VI (1977), par la remise, en décembre 1977, du Document de consultation (DC) aux 22 conférences épiscopales latino-américaines et par celle du Document de travail (DT), en septembre 1978. Il culmine avec la réalisation de la Conférence, du 27 janvier au 13 février 1979, à Puebla de los Angeles, au Mexique, après que celle-ci eut été reportée deux fois en raison des décès de Paul VI et de Jean-Paul I<sup>15</sup>. Les résultats furent codifiés dans le document final approuvé par Rome<sup>16</sup>. Le titre du document de Puebla (DP), *L'évangélisation dans le présent et l'avenir de l'Amérique latine*, annonce clairement connotation prospective de son esprit<sup>17</sup>. Ainsi s'est constitué un ensemble comportant 1 310 numéros, structuré sur

<sup>14</sup> Il s'agit de l'annonce faite par le Cardinal Baggio, au nom du Pape Paul VI, à l'occasion de la XVII<sup>e</sup> assemblée générale du CELAM, à San Juan de Puerto Rico (30 novembre-5 décembre 1976). Aloísio LORSCHIEDER. "Preparación de la III Conferencia General. Circular del Presidente del CELAM al Episcopado Latinoamericano": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 500-507, 500. Alfonso Lopez TRUJILLO. "Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano": *Medellin* (mars-juin 1979 nn. 17/18) 181-189, 181.

<sup>15</sup> E. DUSSEL. *De Medellín a Puebla... III*, 513-521, 575-618 et 636-640. J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 55-58.

<sup>16</sup> Entre la rédaction approuvée par l'Assemblée des évêques - le texte provisoire - et celle qui fut corrigée par Rome "il est prouvé, dit Enrique Dussel, qu'il y a eu plus de cinq cents modifications, à savoir: quelques-unes de simples virgules, d'autres des changements d'adverbes, d'autres encore la suppression de textes ou l'envoi de paragraphes à une note en bas de page, d'autres enfin des changements de mots qui modifient le sens de la phrase". Texte portugais: "*Ao se comprovar mais de 500 modificações- algumas vezes meras vírgulas, outras vezes mudanças de advérbios, outras supressão de textos, envio de parágrafos a nota, e outras mudanças de palavras que modificam o sentido*". *De Medellín a Puebla... III*, p. 615. En ce qui concerne la partie sur la religion du peuple, voici ce dont H. Ribeiro témoigne: "Entre la rédaction approuvée par les évêques à Puebla et le document officiel, on peut constater 82 modifications dans les 26 numéros sur la religion populaire. Quelques-unes sont de simples corrections et/ou des améliorations de style (plus de trente). D'autres sont des suppressions de termes ou de phrases, qui n'en changeaient pas le sens ou bien qui étaient de simples répétitions dans le texte immédiat ou encore dans le contexte du document. Quelquefois, au contraire, on a ajouté des mots ou des phrases pour en rendre plus clair le sens et même pour augmenter le nombre de citations du Pape Jean-Paul II". Texte portugais: "*Entre a redação aprovada pelos bispos em Puebla e o atual Documento Oficial, podem-se constar 82 alterações nos 26 parágrafos da RP. Algumas são simples correções e/ou melhorias estilísticas (mais de 30). Outras foram supressões de palavras ou mesmo frases, que ou não faziam sentido ou eram simples repetições no texto imediato ou ainda no contexto do Documento. Algumas vezes, pelo contrário, foram acrescentadas palavras ou frases para aclar-lhes o sentido e inclusive aumentar certas citações do Papa João Paulo II*". *Religiosidade popular...*, 62 (et 57). Dans une toute autre perspective statistique, voir: SECRETARIADO GENERAL CELAM. "Cambios en el Documento de Puebla": *Medellin* (juin 1980, n° 22) 240-244.

<sup>17</sup> Javier LOZANO. "Cultura y Religiosidad popular. Perspectivas desde Puebla": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 55-70.

la méthode du *voir - juger - agir* et divisé en cinq parties<sup>18</sup>. Le Document fut approuvé par 179 des 180 membres présents<sup>19</sup>. Mais, remarque J. B. Libânio,

la Puebla totale sera l'addition historique de la Conférence générale et de la pratique ecclésiale à travers le continent, éclairée par ses orientations et notamment fortifiée par la force de l'Esprit-Saint, le trait d'union des deux actes<sup>20</sup>.

Le Document de Puebla se situe dans le sillage des documents conciliaires et pontificaux post-conciliaires<sup>21</sup>, notamment l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, "la toile de fond de toute la conférence"<sup>22</sup>, dont celle-ci reprend d'ailleurs le thème principal: "Évangéliser est, en effet, la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde. Elle existe pour évangéliser"<sup>23</sup>. Puebla y puise aussi le thème de l'évangélisation des cultures, tout en faisant le choix de la culture au singulier, malgré l'avertissement de l'exhortation apostolique: "Aussi faut-il faire tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures"<sup>24</sup>. En outre, en voulant devenir «la voix de ceux qui ne peuvent pas parler, la voix de ceux qu'on fait taire» (24), les évêques, réunis à Puebla, affirment solennellement: "nous nous situons dans la ligne de Medellin dont nous faisons nôtres les perspectives et qui a inspiré tant de nos documents pastoraux au cours de la dernière décennie" (25, 685 et 1134). Dans son discours d'ouverture de la Conférence,

<sup>18</sup> Voir Tableau A, page suivante, 425-A.

<sup>19</sup> Boaventura KLOPPENBURG. "Genesis del Documento de Puebla", 205. Maximino Arias REYERO. "Puebla en votos. Pistas para futuros Diálogos en la Iglesia": *Medellin* (septembre 1979, n° 19) 388-395, 389.

<sup>20</sup> Texte portugais: "*A Puebla total será a soma histórica da Conferência Geral e a prática eclesial através do Continente, iluminada por suas orientações e sobretudo fortificada pela força do Espírito Santo, o elo de união dos dois atos*". J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 79. Voir aussi "Message", 16. E. DUSSEL. *De Medellin a Puebla... III*, 660-670. Boaventura KLOPPENBURG. "Visión Pastoral de la Realidad Latinoamericana": *Medellin* (mars 1980, n° 21) 81-101, notamment 88-92.

<sup>21</sup> José MARINS. "Reflexión Episcopal entre Medellin y Puebla": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 316-333. José MARINS & Alii. *De Medellin a Puebla. A Práxis dos Padres da América Latina*, 229 p.

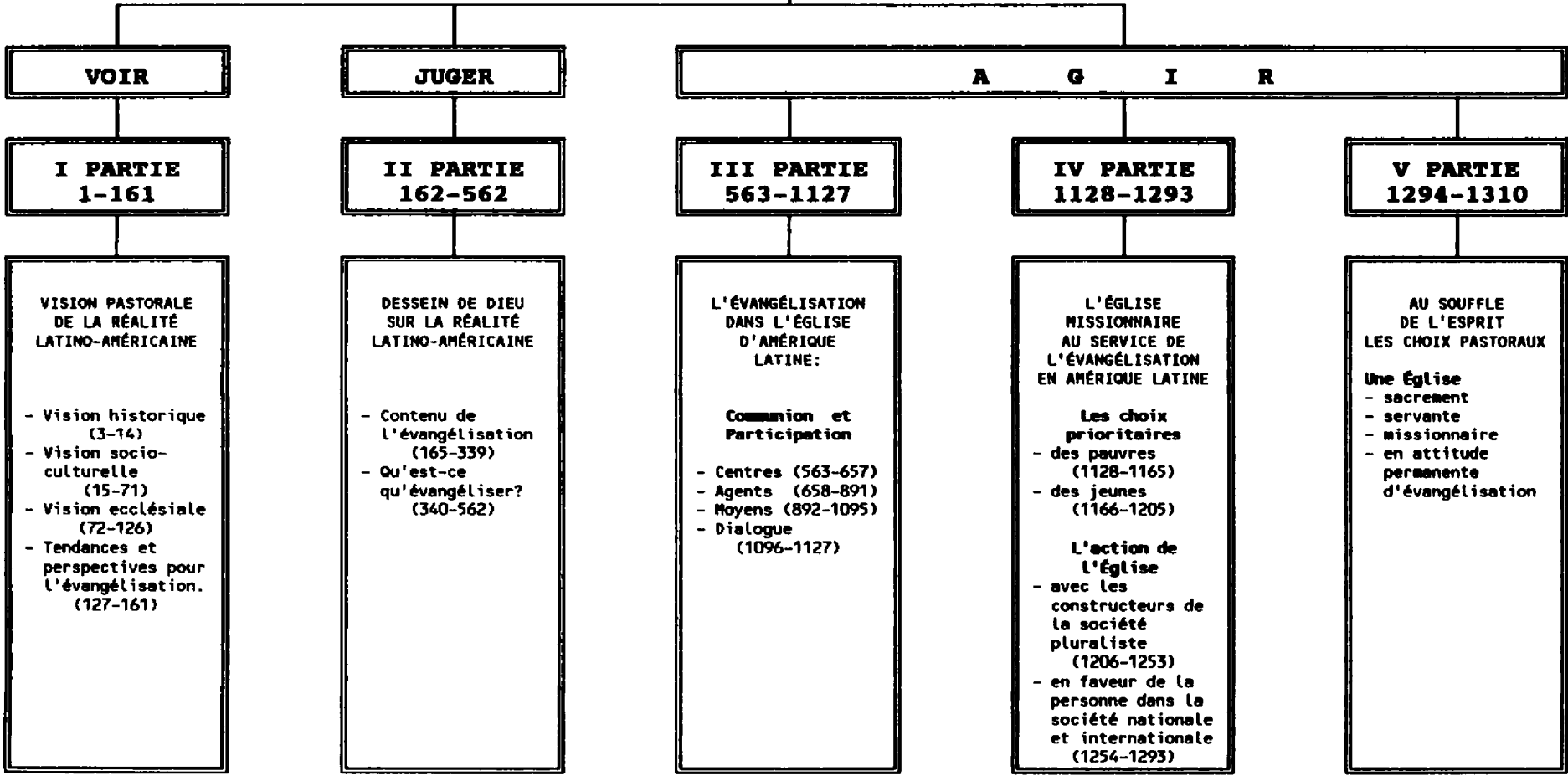
<sup>22</sup> JEAN-PAUL II. "Discours pour l'ouverture des travaux de la IIIe Conférence de l'Épiscopat latino-américain": *DC* (18 février 1979, n° 1758) 164-172, 164. Voir aussi Hernán ALESSANDRI. *O futuro de Puebla...*, 23-25. Jon SOBRINHO. "Los documentos de Puebla...", 197-204.

<sup>23</sup> EN 14.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 20.



**DOCUMENT DE PUEBLA**



**T A B L E A U A**

le Pape Jean-Paul II nuance cette fidélité:

Il faudra donc prendre comme point de départ les conclusions de Medellín, avec tout ce qu'elles ont de positif, mais sans ignorer les interprétations incorrectes qu'on en a faites parfois et qui demandent un discernement serein, une critique opportune et de claires prises de position<sup>25</sup>.

Enfin, les discours de Jean-Paul II, cités plus de cent fois tout au long du Document de Puebla, en furent une autre source d'inspiration fondamentale. "Cela confirme l'énorme impact que son voyage a causé auprès des évêques et qu'une certaine mémoire ecclésiale est courte. Elle se contente des derniers documents", observe J. B. Libânio<sup>26</sup>.

Malgré les affirmations solennelles de fidélité, de la part des évêques, aux orientations nouvelles ouvertes par Medellín<sup>27</sup>, dans la vie de l'Église latino-américaine, les changements de 1972 au sein du CELAM, se répercutent aussi bien dans la préparation et la constitution de la Conférence que dans le choix des experts, les orientations théologico-pastorales et l'élaboration même du texte<sup>28</sup>. La déclaration suivante n'en serait-elle pas un signe: "[Puebla] est, en outre, le début d'une nouvelle étape dans le processus de notre vie ecclésiale en Amérique Latine"<sup>29</sup>? Le premier indice officiel du changement de cap, déjà amorcé par l'équipe de réflexion théologico-pastorale du CELAM en 1976, vient du Document de consultation. Envoyé aux évêques, il est vivement critiqué, ce qui provoque son rejet et suscite de leur part des textes alternatifs<sup>30</sup>. La raison en est, dit G. Gutierrez, que

le document [DC] *déplace l'axe de la problématique* de l'Église latino-américaine

<sup>25</sup> JEAN-PAUL II. "Discours pour l'ouverture...", 164.

<sup>26</sup> Texte portugais: "*Isto vem confirmar o enorme impacto que sua viagem causou nos bispos e como certa memória eclesial é curta. Fixa-se nos últimos documentos*". "Introdução", 65.

<sup>27</sup> "Message...", 15.

<sup>28</sup> Ralph DELLA CAVA. "Política do Vaticano 1978-1990 (Visão geral)": *REB* (décembre 1990, n° 200, 896-921).

<sup>29</sup> "Présentation", 12.

<sup>30</sup> Ainsi, par exemple, l'équipe théologique des évêques de la région nord-est du Brésil réagit négativement au DC et ébauche un premier essai de document alternatif: *III Conferência dos bispos da América Latina. Contribuições para a reflexão*. À son tour, l'épiscopat brésilien propose à la place du DC le travail de 35 pages: *Subsídio para Puebla*. E. DUSSEL. *De Medellín a Puebla... III*, 546-547.

vers ce qui est considéré comme le questionnement le plus radical à la foi: le processus de sécularisation et ses conséquences. Ce déplacement est capital puisqu'à partir de là, on aura une lecture différente de la réalité de l'Amérique latine et des défis qui en surgissent. Cette perspective caractérise le traitement des grands thèmes présents dans le document. D'où la différence accentuée par rapport à la ligne adoptée par l'Église latino-américaine à Medellin<sup>31</sup>.

Le Document de travail<sup>32</sup> présenté à l'Assemblée est aussi rejeté. En contrepartie, celle-ci approuve, comme base de discussion et en partant pratiquement de zéro, le schéma élaboré par les évêques brésiliens<sup>33</sup>. Enfin, l'Assemblée approuve la quatrième rédaction du document élaboré par elle et le remet à Rome pour son approbation définitive<sup>34</sup>. Au dire de J. B. Libânio, il s'agit de "trois travaux [DC, DT, DP] qui n'ont pas abouti"<sup>35</sup>.

Cette évolution résulte des fortes tensions qui ont marqué la préparation

---

<sup>31</sup> Texte portugais: "*O documento desloca o eixo da problemática da Igreja latino-americana para aquilo que é visto como o questionamento mais radical da fé: o processo de secularização e suas consequências. Esse deslocamento é capital, pois a partir dele se terá uma leitura diferente da realidade da América Latina e dos desafios que dela surgem. Essa perspectiva marca o tratamento dos grandes temas presentes no documento, daí sua acentuada diferença com a linha adotada pela Igreja latino-americana em Medellin*". Gustavo GUTIERREZ. *A força histórica dos pobres*, 157. Voir aussi José Oscar BEOZZO. "A evangelização na América Latina. Uma visão histórica com vistas a Puebla": *REB* (juin 1978, n° 150) 208-243. Clódovis BOFF. "A Ilusão de uma Nova Cristandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla": *REB* (mars 1978, n° 149) 5-15. CLAR. "Análise crítica da Revelação e da Eclesiologia no Documento de Consulta": *REB* (mars 1978, n° 149) 33-42. José COMBLIN. "Temas Doutrinários com vista à Conferência de Puebla": *REB* (juin 1978, n° 150) 195-207. Luiz Alberto Gomez DE SOUZA. "Documento de Consulta: Críticas ao Diagnóstico da Realidade. Uma opção de base: cultura dominante ou classes emergentes?": *REB* (mars 1978, n° 149) 18-32. E. DUSSEL. *De Medellin a Puebla... III*, 522-534. EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM. "Puebla: Temas y Opciones claves": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 509-544. J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 56. IDEM. "A Cristologia no Documento Preparatório para Puebla": *REB* (mars 1978, n° 149) 43-58. Ronaldo MUÑOZ. "Aportes a la reflexión": *Puebla* (septembre 1978, n° 2) cols 67-91; Noé ZEVALLOS. "El documento de Puebla y la filosofía de la cultura": *Puebla* (septembre 1978, n° 2) cols 109-115.

<sup>32</sup> Le DT, un texte de 166 pages, outre ses 59 pages d'annexes, se compose de trois parties: réalité pastorale du peuple de Dieu en Amérique Latine; réflexion doctrinale; action évangélistrice. Parmi les 15 annexes, il y en a une qui est consacrée à la religion du peuple. J. B. LIBÂNIO. "Introdução", 58. INP/A. Antoniazzi. "«Documento de Trabalho» da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano": *REB* (décembre 1978, n° 152) 606-624.

<sup>33</sup> La structure du schéma brésilien est la suivante: vision pastorale de la réalité latino-américaine; réflexion doctrinale; évangélisation dans et par l'Église de l'Amérique Latine; l'Église évangélistrice et missionnaire aujourd'hui et dans l'avenir. E. DUSSEL. *De Medellin a Puebla... III*, 588.

<sup>34</sup> Concernant la partie sur la religion du peuple, elle connaît aussi quatre rédactions successives jusqu'à son approbation finale. H. RIBEIRO. *Religiosidade popular...*, 57-63.

<sup>35</sup> "Introdução", 58.

immédiate de Puebla<sup>36</sup>. Suivant Jacques Van Nieuwenhove, celles-ci révèlent deux tendances fondamentales:

l'une, centrée sur l'identité de l'Église en tant que communauté de foi et communauté évangélisatrice, l'autre, centrée sur l'histoire de l'Amérique latine, marquée par d'énormes injustices, dans un processus de transformation accélérée et convulsive. L'une, décidée à veiller sur l'identité de l'Église, sur sa théologie et sur sa vie *ad intra*; l'autre, disposée à donner la priorité à une réflexion sur les responsabilités sociales et libératrices de l'Église en Amérique latine<sup>37</sup>.

Bien que le document final de Puebla ait pris ses distances par rapport au document de consultation, il n'en demeure pas moins vrai que la vision historico-culturelle et anthropologique de celui-ci traverse les rédactions successives du document de Puebla et s'impose dans le texte final officiel, tout en conservant, certes, la méthodologie du *voir - juger - agir* adoptée par Medellín<sup>38</sup>. On semble donc s'être radicalement éloigné de la perspective socio-analytique en faveur de la perspective culturaliste. En conséquence, le présent et l'avenir de l'évangélisation de l'Amérique latine sont vus à partir d'une lecture qui privilégie l'identité chrétienne et latino-américaine (348, 412-413 et 445) des peuples du continent<sup>39</sup>, grâce au rôle joué par le catholicisme. L'expression populaire de celui-ci façonne l'idiosyncrasie de celui-là,

<sup>36</sup> Javier Lozano BARRAGAN. "Teologías Subyacentes en los Aportes a Puebla": *Medellín* (septembre-décembre 1978 nn. 15/16) 368-381. Jesus HORTAL, s.j. "As eclesiologías de Puebla": *Perspectiva Teológica* (mai-août 1979, n° 24) 83-96, notamment 87-88.

<sup>37</sup> Texte espagnol: "*Una centrada en la identidad de la Iglesia en cuanto comunidad de fe y comunidad evangelizadora, la otra centrada en la historia de A. L. marcada por enormes injusticias, dentro de un proceso de cambio acelerado y convulsionado. Una, decidida a velar por la identidad de la Iglesia, su teología e su vida ad intra; la otra, dispuesta a dar la prioridad a una reflexión sobre las responsabilidades sociales y liberadoras de la Iglesia en A. L.*". Jacques VAN NIEUWENHOVE. "Iglesia y Teología en Puebla...", 18.

<sup>38</sup> Il faut cependant tenir compte de la remarque faite par Leopoldo Adami au sujet de l'évangélisation de la culture à Puebla: "En contrariant la méthode suivie par les autres parties (fondamentalement celle du «voir», «juger» et «agir»), le texte commence par une description abstraite, conceptuelle, de la culture et des cultures, alors que l'identification des traits culturels et religieux caractéristiques des peuples latino-américains aurait été bien plus éclairant". Texte portugais: "*Assim contrariando o método seguido nas outras partes (fundamentalmente o do «ver, julgar e agir»), o texto começa por uma descrição abstrata, conceitual, da cultura e das culturas, quando a identificação dos traços culturais e religiosos característicos dos povos latino-americanos seria bem mais elucidativa*". "Puebla: a evangelização da cultura", 28.

<sup>39</sup> L'évaluation de E. Dussel sur la perspective historique du DC semble pouvoir s'appliquer au DP: "Une vision idéologique de l'histoire conduit à une théologie idéologique de l'évangélisation [...] Une vision dans une totalité sans contradictions se transforme soudainement en une abstraction non historique". Texte portugais: "*Uma visão ideológica da história leva a uma teologia ideológica da Evangelização [...] Uma visão numa totalidade sem contradições [que] se transforma rapidamente numa abstração a-histórica*". *De Medellín a Puebla*, 111, 527.

si bien que la mémoire historique du peuple est ramenée fondamentalement à sa mémoire chrétienne.

## 2. L'Afro-américain dans le Document de Puebla

Le Document de Puebla analyse la condition humaine et sociale du continent et condamne "comme anti-évangélique la pauvreté extrême qui affecte de très nombreux secteurs sociaux du continent" (1159). Il dénonce avec force cette situation qui, depuis Medellin, "s'est aggravée dans la majorité de nos pays" (487)<sup>40</sup>, et la considère "comme un scandale et une contradiction avec l'être chrétien [...] Le luxe de quelques-uns est une insulte à la misère des masses" (28)<sup>41</sup>. Cette situation inhumaine "prend, dans la vie réelle, des visages très concrets à travers lesquels nous devrions reconnaître les traits douloureux du Christ-Seigneur qui nous interroge et nous interpelle" (31)<sup>42</sup>. Le Document de Puebla s'attaque aux causes et aux structures génératrices d'une telle situation (437), qu'il désigne comme étant les mécanismes du matérialisme et du néo-colonialisme, que ce soit l'impérialisme international de l'argent ou le collectivisme marxiste (26, 30, 64, 312 et 542-543).

Interprétant théologiquement cette situation scandaleuse aux "dimensions individuelles et sociales extrêmement grandes" (73), Puebla déclare "qu'au plus profond de cette réalité il y a le mystère du péché" (70). C'est lui qui affecte les rouages de la société, si bien que celle-ci entre dans "une situation de péché social" et se meut sur "des structures de péché" (28 et 328). Cela est d'autant plus paradoxal qu'il s'agit d'un continent tenu pour catholique, mais pris dans l'engrenage de cette "contradiction radicale" avec la bonne nouvelle de Jésus (452). Solidaire du sort des victimes, le Document de Puebla dépeint les multiples visages du pauvre, parmi lesquels il aperçoit des "visages d'Indiens, et fréquemment d'Afro-américains qui sont marginalisés et

---

<sup>40</sup> Cf. 316, 320, 507, et 1259.

<sup>41</sup> Cf. 42, 49, 89, 181, 184-185, 252, 267-268, 281, 314, 417, 547, 778 et 1260-1265.

<sup>42</sup> Cf. Clódovis BOFF. "A ilusão de uma nova cristandade...", 5-8.

vivent dans des situations inhumaines; ils peuvent être considérés comme les pauvres parmi les pauvres" (34)<sup>43</sup>.

## **2.1. L'Afro-américain figure-t-il parmi les destinataires privilégiés de Puebla?**

Le Document de Puebla a beau donner des visages à la pauvreté sociale, déclarer l'Afro-américain pauvre parmi les pauvres, il ne cesse d'assimiler, d'un point de vue ecclésiologique, les peuples du continent à un ensemble homogène à l'intérieur duquel il y aurait des poches de résistance. Au fur et à mesure que l'on pénètre dans la lecture du document, l'Afro-américain, en tant que destinataire de Puebla, se dérobe et devient flou ou est simplement occulté. Ce qui émerge, de façon plus claire, cependant, c'est une singulière filiation avec les anciens colonisateurs et le passé glorieux de la chrétienté.

### **2.1.1. Le langage flou et l'occultation du Noir et de l'Afro-américain dans la vision historique du Document de Puebla**

Face à une situation sociale qui se dégrade, à une société qui passe de la vie rurale à la vie urbaine et face à la menace constante du sécularisme, le Document de Puebla structure un discours axé sur la vocation missionnaire de l'Église latino-américaine. Comme par le passé, celle-ci a pour mission de continuer à imprégner dans "nos peuples naturels" latino-américains une "assise catholique", "facteur unificateur de notre culture". Grâce à cette action, on découvre dans ces peuples "la présence de cet autre Peuple" (234). Ainsi l'Église latino-américaine se présente-t-elle comme la protagoniste de la construction de "«la civilisation de l'amour»" (642)<sup>44</sup>, âme de la société en gestation, et comme l'interprète "de nos peuples, conscients de

---

<sup>43</sup> Ajoutons le n. 711: "Que [les prêtres] donnent la priorité dans leur ministère à l'annonce de l'Évangile à tous les hommes mais spécialement à ceux qui sont le plus dans le besoin (ouvriers, paysans, indigènes, marginaux et afro-américains) en intégrant la promotion et la défense de leur dignité humaine".

<sup>44</sup> Cette expression est développée dans le "Message", 20-22.

leurs aspirations, particulièrement des plus humbles, qui sont la grande majorité de la société latino-américaine<sup>45</sup>.

Pour atteindre son but évangéliste, la Conférence de Puebla choisit les moyens que lui offre l'interprétation de la perspective «culturaliste» et subordonne à celle-ci les coordonnées socio-politiques de la réalité latino-américaine. Le chemin emprunté se montre sinueux parce que le texte ne parvient pas à résoudre le conflit des perspectives ni à éviter le mixage sémantique des termes employés. Il passe de la pluralité à l'intégration, du "métissage racial et culturel" (409), en tant qu'expression de l'idiosyncrasie latino-américaine, au cloisonnement stérile des groupes, du réel au rêve et à l'utopie. Le Document de Puebla voit la réalité sociale latino-américaine, mais, dès qu'il est question de la *juger* théologiquement et d'*agir* en conséquence, il tire l'interprétation du côté de son optique préalable, idéologise cette réalité ou bien l'ignore et repart à zéro. Puebla se solidarise du sort du pauvre, mais d'en haut et du dehors, et dans un mouvement du centre (latino-américain) vers la périphérie. La Conférence de Puebla n'a pas su ou n'a pas voulu aller jusqu'au bout des conséquences du principe de l'incarnation qu'elle propose. C'est là que s'enracine son maternalisme, aidé d'une idéologisation de l'histoire.

Puebla respecte, en théorie, les origines actuelles de l'histoire de l'Amérique latine qui résultent d'une "rencontre entre trois univers culturels différents (l'indigène, le blanc et l'africain) enrichis par la suite par différents passages de l'un à l'autre" (307)<sup>46</sup>. Cette rencontre aurait abouti, au fil des siècles, à un métissage racial et culturel, "la marque essentielle de ce processus" (409)<sup>47</sup>:

Dans la rencontre, parfois douloureuse, des cultures et des races les plus diverses, l'Amérique Latine a forgé un nouveau métissage des ethnies et des modes d'existence ou de pensée, favorisant ainsi la naissance d'une nouvelle race et le dépassement des oppositions antérieures (5).

---

<sup>45</sup> "Message", 17.

<sup>46</sup> Cf. 51: "L'Amérique latine porte la marque de races et groupes culturels aux évolutions diversifiées; il ne s'agit pas d'une réalité uniforme et continue".

<sup>47</sup> Cf. 52-53. Puebla reconnaît toutefois "la persistance de cultures indiennes et afro-américaines à l'état pur et l'existence de groupes humains situés à des niveaux divers d'intégration nationale" (410).

Tel quel, le texte omet la donnée fondamentale de la situation structurelle de violence provoquée lors du heurt des races et des cultures et, d'autre part, il réduit ce heurt, quand il en fait mention, à une contingence historique regrettable. Si la perspective culturaliste de Puebla ne peut passer sous silence les débuts de l'Amérique latine actuelle, elle s'en sert pour la faire évoluer vers l'unité culturelle et catholique du continent et laisser de côté le scandale de l'oppression dont résulte le métissage latino-américain. À l'occultation de l'injustice, donc, s'ajoute la dissolution de la pluralité légitime en faveur d'un métissage unitaire et uniformisant. L'approche culturaliste de Puebla n'est pas sans rappeler un phénomène contemporain auquel le document fait allusion par force: une *universalité* "équivalant à l'uniformisation de l'humanité" (427). Tendance inquiétante qui pourrait aboutir à la "suprématie ou [...] à la] domination injuste et agressive de certains peuples ou de certains secteurs sur d'autres peuples ou d'autres secteurs sociaux" (427). Comme pour justifier sa propre perspective, Puebla prône une intégration "dynamique" et "juste" (422 et 426) des peuples "à la course accélérée de la civilisation universelle" (422). Le mot de conclusion à ce chapitre est révélateur de sa vision profonde: "De par ses principes évangéliques, [l'Église] enregistre avec satisfaction les efforts que fait l'humanité pour parvenir à l'intégration et à la communion universelle" (425). Enfin, sans en énoncer les raisons, la Conférence met en garde,

à cette croisée historique, certains groupes ethniques et sociaux [qui] se referment sur eux-mêmes pour défendre leur culture, dans un isolationnisme stérile; d'autres, par contre, [qui] se laissent absorber facilement par le type de vie que prône la nouvelle culture universelle (424).

Une telle vision historique empêche le Document de Puebla de voir dans la "poussée de l'âme religieuse primitive", le signe de contestation et de résistance de l'*autre*, de sa culture et de sa religion opprimées et vaincues, à une intégration aliénante. Au contraire, il y revoit glorifié son passé missionnaire:

C'est au cours de la première époque, du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle, que sont posées les fondations de la culture latino-américaine, avec son substrat essentiellement catholique. L'évangélisation a été suffisamment profonde pour que la foi devienne constitutive de l'être et de l'identité de l'Amérique Latine en lui donnant une unité spirituelle, malgré sa division ultérieure en nations et en dépit des déchirements qui l'affectent sur le plan économique, politique et social (412).

On ne peut pas méconnaître en Amérique Latine une poussée de l'âme religieuse primitive qui est liée à une vision de la personne considérée comme prisonnière



des formes magiques dans la manière de voir le monde et d'agir sur lui. L'homme n'est pas maître de lui-même mais victime de forces occultes. Dans cette vision déterministe, il n'est d'autres attitudes possibles que de collaborer à ces forces et de s'anéantir face à elles (308).

En outre, Puebla attribue le "substrat catholique" du continent au "fruit du dynamisme d'une légion de missionnaires: évêques, prêtres et laïcs [...] qui ont pris la défense des Indiens contre les conquérants et les seigneurs, jusqu'à la mort y compris" (7 et 8). Le texte est radicalement tendancieux et profondément idéologique, dans la mesure où il ne se prononce que sur une demi-vérité. Le numéro suivant du document corrige cette partialité: "L'oeuvre évangélisatrice de l'Église en Amérique Latine est le résultat de l'effort missionnaire de l'ensemble du peuple de Dieu" (9). Il est vrai aussi que des évêques et des missionnaires, des religieux et des religieuses furent parmi les conquérants et les seigneurs, les maîtres et les *bandeirantes* (explorateurs et chasseurs d'Indiens), les exploiters et les bourreaux. Le salut libérateur de l'âme légitimait et sacralisait l'esclavage des corps et l'appel à la guerre sainte. Le Document de Puebla reste silencieux à ce sujet.

Plus loin, sur le témoignage dont l'évangélisation doit faire preuve, Puebla moralise et individualise les faiblesses de l'Église institutionnelle en mettant celle-ci hors de cause et en empruntant un langage universel anodin:

Cependant, tous les membres de l'Église n'ont pas respecté l'homme et sa culture; beaucoup ont montré une foi peu encline à vaincre leurs égoïsmes, leur individualisme et leur attachement aux richesses, oeuvrant injustement et brisant l'unité de la société et de l'Église elle-même (966).

Un autre texte, beaucoup plus courageux dans l'aveu du «péché ecclésial», ne vise pas particulièrement l'Amérique latine. Il lui manque du tonus prophétique: "L'Église pérégrinante en tant qu'institution humaine et terrestre reconnaît avec humilité que ses erreurs et ses péchés obscurcissent le visage de Dieu dans ses fils" (209). Enfin, ce n'est pas encore une attitude de contrition qui ressort du texte suivant:

S'il est vrai que l'Église a dû, dans son travail d'évangélisation, porter le poids de certaines défaillances, d'alliances avec les pouvoirs temporels, de perspectives pastorales insuffisantes et de la force destructrice du péché, il faut cependant reconnaître que l'évangélisation, faisant de l'Amérique Latine le «continent de l'espérance», a été beaucoup plus puissante que les ombres qui l'ont malheureusement accompagnée dans un contexte historique donné (10).

### 2.1.2. Un silence compromettant... et révélateur

La Commission 1 reçut la tâche d'élaborer le *voir* de Puebla. C'est sous sa responsabilité qu'est spécifié le destinataire du document. Or, ce que l'on y constate c'est que celui-ci est désigné différemment. Il ne s'agit pas d'une question de stylistique qui contribuerait à enrichir littérairement le contenu du texte, mais, bien au contraire, d'un mixage sémantique qui en crée l'ambiguïté<sup>48</sup>.

Ainsi le destinataire du document est-il désigné par le terme "peuple", défini ou indéfini, au singulier: tout court (30, 63, 87 et 141), accompagné de "notre" (40 et 54) ou qualifié de "latino-américain" (3, 15, 72 et 131)<sup>49</sup>, synonyme de l'ensemble "des riches et des pauvres" ou de la masse qui vit dans la misère et de quelques-uns qui vivent dans le luxe (28)<sup>50</sup>; au pluriel, précédé du possessif "nos", suivi du qualificatif "latino-américains" ou du génitif "de nos pays" (4, 12, 50 et 137). Il est aussi désigné par son caractère abstrait de "population" (127) ou comme synonyme de «nations» (65), par le collectif "homme" tout court, au singulier et au pluriel (140 et 145), ou par "homme du continent latino-américain", au singulier et au pluriel (8, 13-15 et 17), par "hommes d'aujourd'hui" (85), et par "un sujet de l'histoire" (135).

Enfin, le numéro 234, rédigé par la Commission 3, exprime typiquement l'ethnocentrisme possessif dont est victime le destinataire de Puebla et l'élitisme théologique dont font preuve les évêques. Ces "nos peuples naturels", dont parle le numéro, qui sont-ils? "Cet autre Peuple", qui regroupe-t-il? Quelle relation établir entre les uns et l'autre? En outre, une ambiguïté d'ordre analogique apparaît dans le même numéro, au sujet de la "fécondation réciproque" appliquée au principe de l'incarnation. Quelle signification et quelle portée lui attribuer? S'agit-il vraiment d'une

---

<sup>48</sup> Le même type de confusion sémantique se trouve dans le "Message" des Pasteurs. Il s'adresse, "aux peuples" de l'Amérique Latine, au "Peuple qui est en Amérique Latine", à "nos peuples latino-américains", à "nos peuples", aux "très chers frères d'Amérique Latine", aux "hommes d'aujourd'hui", aux "hommes de ce continent", à "tous les hommes de bonne volonté", à "nos communautés", etc., 15-22.

<sup>49</sup> Au moins dans le n° 171, le texte semble ne pas l'emprunter dans sa globalité latino-américaine: "Le peuple d'Amérique Latine, profondément religieux avant même d'être évangélisé, croit dans sa grande majorité à Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme".

<sup>50</sup> Cf. 449, 461, 851, 959, 1094, 1129, 1207, 1209 et 1290.

incarnation ou bien d'une intégration camouflée?

Après Medellín, nos peuples vivent des moments importants de rencontre avec eux-mêmes, en redécouvrant la valeur de leur histoire, des cultes indigènes et de la piété populaire. Au milieu de ce processus, se [sic] découvre la présence de cet autre Peuple qui accompagne dans leur histoire nos peuples naturels. Et on commence à apprécier son apport comme facteur unificateur de notre culture dans laquelle elle a fécondé avec une sève évangélique. La fécondation fut réciproque; l'Église a pu s'incarner dans les valeurs originales qui sont les nôtres et développer ainsi de nouvelles expressions de la richesse de l'Esprit (234)<sup>51</sup>.

Pourrait-on affirmer que, chaque fois qu'ils s'adressent à leurs destinataires, les évêques englobent l'Afro-américain? Ou devrait-on conclure que celui-ci n'est visé que lorsqu'il y a une référence directe à lui? À mon avis, la réponse à ces questions doit impérativement partir de l'option préférentielle pour les pauvres et vérifier si Puebla, qui déclare pauvre parmi les pauvres l'Afro-américain, le voit en fait avec son visage concret de *pauvre* et d'*autre*.

Si le destinataire de Puebla est pour le moins ambivalent, certains silences sur l'Afro-américain n'en demeurent pas moins compromettants... et révélateurs. En décrivant, au niveau anthropologique, sept réalités positives de l'homme latino-américain (17-23) qui les remplissent d'espérance, les évêques signalent, entre autres, qu'ils voient "grandir l'intérêt pour les valeurs autochtones et le respect des cultures et communautés indiennes" (19), mais ils omettent de mentionner l'Afro-américain. S'agit-il d'éliminer le problème de l'Afro-américain ou encore d'un refus pur et simple de l'Afro-américain camouflé sous la mentalité séculaire d'une protection de l'Amérindien?

Lorsque les évêques évoquent le désir de partager les angoisses du peuple, ils donnent plusieurs exemples, mais oublient le drame du refus que vivent l'Afro-Américain et l'Amérindien. Seraient-ils inclus dans l'incise "des millions de latino-

<sup>51</sup> Remarquons que le texte officiel brésilien diffère de cette traduction à deux moments précis dans les deuxième et troisième périodes du numéro: "Au milieu de ce processus... qui accompagne avec son histoire nos peuples naturels [No meio deste processo descobre-se a presença deste outro povo que acompanha com sua história os nossos povos naturais]... Et on commence... facteur unificateur de notre culture laquelle il féconde, d'une manière très riche, avec la sève de l'Évangile" [Começa-se a apreciar a contribuição dele como fator unificante de nossa cultura que ele tão ricamente fecunda com a seiva do Evangelho].

américains" ou dans le "etc." final du texte?

Nous considérons donc que le fléau le plus dévastateur et le plus humiliant est la situation de pauvreté inhumaine dans laquelle vivent des millions de latino-américains; il se traduit, par exemple, par la mortalité infantile, l'absence de logement approprié, les problèmes de santé, les salaires de misère, le chômage et le sous-emploi, la dénutrition, l'insécurité de l'emploi, les migrations massives forcées, etc (29).

Le paradoxe le plus choquant se trouve dans le numéro 8 du document de Puebla. Il n'est fait allusion au drame de l'esclavage et de l'oppression du Noir, pauvre parmi les pauvres, que dans la note en bas de page, laquelle prétend disculper, modérément, ce qui ne saurait point l'être: "Le problème des esclaves africains n'a malheureusement pas retenu de façon suffisante l'attention évangélisatrice et libératrice de l'Église"<sup>52</sup>. Déjà marginalisé, par rapport au corps de la société, l'esclave noir demeure aussi en dehors de la vision historique et du corpus doctrinal de Puebla, parce qu'il est resté en dehors de l'ecclésiologie et demeure en dehors des grilles protectrices du sanctuaire!

Pauvre parmi les pauvres, l'Afro-américain est tout simplement oublié dans le chapitre sur "le choix prioritaire des pauvres" (1128-1165) où on retrouve une protestation contre l'aggravation de la pauvreté et l'urgence de se vouer aux pauvres "dans la perspective de leur libération intégrale" (1134). Ceci est d'autant plus frappant que la note en bas de page du numéro 1135 énumère quelques catégories de pauvres, avec même une référence explicite à l'Indien et à la femme:

Les pauvres ne manquent pas simplement de biens matériels; ils sont également, au plan de la dignité humaine, privés de toute participation sociale et politique. Parmi eux se rangent principalement les Indiens, les paysans, les ouvriers, les marginaux des villes, sans oublier en particulier la femme dont la condition, dans ces secteurs sociaux, est doublement celle de l'oppression et de la marginalisation.

À la fin du même chapitre, le Document condamne la pauvreté extrême du

---

<sup>52</sup> J. O. Beozzo affirme à ce sujet: "Cette phrase faisait partie du texte final approuvé par les évêques. Le secrétariat du CELAM l'a convertie en une note en bas de page sans qu'il n'ait jamais justifié le critère ou la raison de son attitude". Texte portugais: "*Esta frase fazia parte do texto final aprovado pelos bispos e foi transformada na nota 40 pelo Secretariado do CELAM, sem que este jamais explicasse o critério ou a razão do seu proceder*". "500 anos de evangelização da América Latina (O que podemos aprender de suas luzes e sombras)": *REB* (juin 1992, n° 206) 282-316, 306.

continent (1159) et se porte comme défenseur des cultures indigènes, en faisant siennes les paroles de Jean-Paul II, à Oaxaca: "les cultures indiennes sont porteuses de valeurs certaines; elles sont la richesse des peuples" (1164). Mais il reste encore silencieux au sujet des cultures afro-américaines. Dans le chapitre suivant, sur "le choix prioritaire des jeunes" (116-1205), Puebla conserve le même mutisme par rapport à l'Afro-américain: "il existe de nombreux jeunes indiens, paysans, mineurs, pêcheurs et ouvriers, qui, en raison de leur pauvreté, sont obligés de travailler comme des adultes" (1176).

Puebla garde ainsi le même silence sur la plupart des sujets. C'est le cas pour l'éducation ou encore à propos des impacts délétères dont la famille est victime: "la pornographie, l'alcoolisme, les drogues, la prostitution, la traite des blanches" (577)<sup>53</sup>. La situation extrêmement humiliante de la femme noire est ignorée. On retrouve la même omission dans les quinze numéros consacrés à la femme (834-849). À propos de l'évangélisation de la religion du peuple, la conférence recommande de "prendre soin pastoralement de la piété populaire paysanne et indienne pour que ces populations, conformément à leur identité et à leur type de développement, croissent et se renouvellent dans la ligne du Concile Vatican II" (464). Soulignant le travail remarquable des religieux, Puebla affirme:

L'ouverture pastorale et le choix prioritaire des pauvres sont la tendance la plus remarquable de la vie religieuse latino-américaine. De fait, les religieux, en mission parmi les indigènes, se trouvent de plus en plus dans les zones marginalisées et difficiles, dans une situation caractérisée par l'enfouissement et l'humilité. Ce choix ne suppose l'exclusion de personne mais seulement une priorité et une approche du pauvre (733).

Dans les quarante et un numéros sur la pastorale des vocations (850-891), où il est pourtant déclaré que "toute pastorale des vocations doit être incarnée" (884), de façon incompréhensible, le Document de Puebla ne touche pas à la question particulière des vocations noires. Peut-être les inclut-il dans la courte incise des "groupes ethniques marginalisés" du numéro 886: "Il faut favoriser, avec un effort particulier, les vocations dans le milieu paysan, le monde ouvrier et les groupes ethniques marginalisés en planifiant leur formation postérieure pour qu'elle soit

---

<sup>53</sup> Voir à ce sujet: Maria Luiza MARCÍLIO (Dir.). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo, Loyola, 1993, 203 p.

appropriée»".

La Commission 15, qui élaborera le texte sur la liturgie, énonce le principe de l'adaptation: "On ressent la nécessité d'adapter la liturgie aux diverses cultures et à la situation de notre peuple jeune, pauvre et simple" (899). Quand elle applique ce principe à la piété populaire, la commission ignore la culture afro-américaine: "L'expression de la piété populaire doit respecter les éléments des cultures indigènes" (936). Aucun des exemples concrets qu'elle donne ne concerne l'Afro-américain, tout au plus "les groupes ethniques":

Revaloriser la force des «signes» et de leur théologie. Célébrer la foi dans la liturgie avec des expressions culturelles d'une saine créativité. Promouvoir des adaptations appropriées aux groupes ethniques et aux gens simples (groupes populaires) mais en ayant soin que la liturgie ne soit pas investie de fins éloignées de sa nature (940).

Enfin, lorsque le document de Puebla énumère les différentes "situations dans lesquelles l'évangélisation est davantage nécessaire", il commence par se référer à celles qui sont permanentes. En ce qui concerne l'Afro-américain, le texte ne saurait être plus authentique et représentatif de tout le document de Puebla: "Les Indiens habituellement mis à l'écart des biens de la société et, dans certains cas, non évangélisés ou insuffisamment évangélisés; les afro-américains, si souvent oubliés" (365).

Même si le Document de Puebla se dit le porte-parole de ceux qui n'ont pas de voix, il ne s'acquitte pas pour autant de sa dette historique au regard de l'Afro-américain. Il le plaint certes, se dit solidaire de lui, mais il ne le considère pas comme un cas majeur de conscience. Le ton de Puebla est prophétique par rapport à la dénonciation et à la condamnation de l'injustice structurelle du continent et à toute sorte de discrimination: "Il est, sans conteste, de notre devoir de proclamer, face à tous nos frères d'Amérique Latine, la dignité qui leur est propre à tous, sans discrimination et que cependant nous voyons si souvent et si durement bafouée" (316). Mais le ton devient flou lorsqu'il s'agit de faire l'examen de conscience de l'histoire de l'évangélisation et d'en avouer les faiblesses et les injustices structurelles perpétrées par elle au fil des siècles.

Au contraire, le Document de Puebla arbore le drapeau d'une évangélisation suffisamment réussie. Par le fait même, il masque, d'une part, les alliances de l'Église officielle avec le pouvoir constitué dans l'asservissement de l'Afro-américain. D'autre part, emporté par son assujettissement à une expression culturelle de la foi, il fait la sourde oreille aux cris de l'Afro-américain marginalisé et exclu, jusqu'à l'intérieur de l'ecclésialité, du droit d'être un "sujet de l'histoire" (135) et de faire entendre sa voix. Il interiorise et véhicule les «structures de péché» qu'il condamne dans la société et en vient à confondre, sous un mode nouveau, ecclésialité et structure ecclésiastique. Le *voir* critique à l'égard de la société se transforme en un «voir» a-critique et complaisant à l'égard de l'Église. Ainsi le Document de Puebla suggère-t-il, entre les lignes, une réussite de son évangélisation, identifiée au "baptême généralisé" et qualifiée de "l'un des chapitres majeurs de l'histoire de l'Église". Mais cette évangélisation ne s'est-elle pas faite aussi sous le signe de la violence et de l'obsession du salut?

En Amérique Latine, après bientôt cinq cents ans de prédication de l'évangile et de baptême généralisé de ses habitants, cette évangélisation [de la religion populaire] doit faire appel à «la mémoire chrétienne de nos peuples» (457).

Aiguillonnée par les contradictions et les déchirements des temps fondateurs, et insérée dans une interaction gigantesque de dominations et de cultures pas encore parvenue à son terme, l'évangélisation, constitutive de l'Amérique Latine, est l'un des chapitres majeurs de l'histoire de l'Église (6).

Peut-être nostalgique d'un passé de chrétienté, l'Église du Document de Puebla rêve-t-elle de bâtir en Amérique latine, une sorte de «nouvelle chrétienté» fondée sur la ré-évangélisation de la culture latino-américaine, catholique depuis les origines de la conquête: "évangéliser et catéchiser de façon appropriée les masses qui ont été baptisées et qui vivent un catholicisme populaire fragile" (461). Ce projet est cependant envisagé sous les couleurs d'une «ecclésialité» ethnocentrique et sous la houlette épiscopale<sup>54</sup>. En se présentant comme descendante de la chrétienté baroque, cette Église semble vouloir prolonger dans le temps, d'une manière captieuse, un ethnocentrisme qui, ne refusant plus l'*autre*, certes, le laisse cependant au seuil du sanctuaire, ne le fait accéder à celui-ci que s'il «blanchit» son *éthos* et *romanise* sa foi. Bref, le Document de Puebla se rend mal compte qu'il tente de faire coexister dans

<sup>54</sup> Cf. DP 247, 249, 257-258, 262, 375-376, 628, 681-684, 687 et 990.

l'évangélisation le témoignage d'une fraternité et une relation au moins sélective, de domination et d'exclusion, tombant du même coup sous l'accusation de Paul à propos de ceux qui "retiennent la vérité captive de l'injustice" (Rm 1, 18). Et que cet étouffement de l'altérité se fasse au nom de l'identité chrétienne et latino-américaine et de l'intégration ne change rien à sa perversion.

À la fin de ce parcours, une question angoissante persiste: de quel point de vue, le Document de Puebla parle-t-il du Noir et de l'Afro-américain, pauvre parmi les pauvres et *autre*: du point de vue des oubliés de l'histoire comme il le prétend, en tant que leur porte-parole? Ou bien du point de vue des descendants des colonisateurs du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, de ceux qui ont bâti la culture baroque latino-américaine et catholique? Ne serait-ce pas le sens que laissent sous-entendre le pronom "nous" et les possessifs "notre" et "nos" qui accompagnent très souvent la désignation du peuple, de la culture et de l'identité latino-américains et catholiques?

## **2.2. L'Afro-américain et la vision théologico-pastorale de Puebla**

L'approche théologico-pastorale réductrice de Puebla par rapport à l'Afro-américain s'exprime sous les trois aspects suivants: la revendication du substrat catholique du continent, la conception de l'évangélisation de la culture, et sa position vis-à-vis de la religion du peuple.

### **2.2.1. L'Afro-américain et le "substrat essentiellement catholique"**

En plus des silences eux-mêmes, l'expression "substrat essentiellement catholique" (412) dévoile l'oubli subi par l'Afro-américain dans le Document de Puebla. Elle résulte d'une lecture historiquement idéologisée de l'évangélisation en Amérique latine, sublimée en "l'un des chapitres majeurs de l'histoire de l'Église" (6). Il s'agit d'une thèse d'autant plus subtile qu'elle mène à croire à l'unité mythique de la chrétienté coloniale et post-coloniale du continent. Face aux nouveaux défis que lui



présente une société en transformation, face au "pluralisme religieux et idéologique qui ne cesse de croître" (1099), la Conférence de Puebla rappelle la supposée identité historique et chrétienne du peuple latino-américain forgée à travers le temps, grâce à la synthèse originale, exemplaire et nouvelle de l'évangélisation (9 et 12). Celle-ci constitue un "patrimoine culturel commun: les traditions historiques et la foi chrétienne" (51). Voilà le modèle archétypal du présent et de l'avenir de l'évangélisation de l'Amérique latine. Le Document en a fait son leitmotiv.

Cette perspective de fond nécessite quelques éclaircissements. D'abord, il faut signaler le caractère indéterminé du sujet de l'expression "substrat" ou "assise catholique" apparaissant trois fois dans le Document de Puebla:

Ce résumé historique a pour but de:

1 - Situer l'évangélisation actuelle en Amérique Latine dans la continuité de celle des cinq siècles passés, telle qu'elle dure dans ses éléments essentiels, après avoir constitué l'assise catholique du continent (1).

Notre assise catholique, avec ses caractéristiques essentielles d'une religiosité toujours vivante est le fruit d'une légion de missionnaires (7).

C'est au cours de la première époque, du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle, que sont posées les fondations de la culture latino-américaine, avec son substrat essentiellement catholique (412).

Dans le premier et le troisième cas, le Document de Puebla recourt à la prosopopée, ici le continent et la culture, pour désigner les sujets du substrat. Dans le deuxième cas, il emprunte une autre figure de style, la synecdoque, pour nommer le sujet du substrat: "notre". En somme, le substrat catholique s'applique également à la totalité du continent, à la culture et au "nous". En aucun cas, il ne s'agit expressément des différents peuples qui habitent le continent ou des différentes cultures qu'ils incarnent ou d'un "nous" respectueux des différences. Il s'agit, au contraire, d'un singulier ou d'un collectif indifférenciés. Ceci est renforcé par l'affirmation suivante: "le continent latino-américain fut évangélisé dans la foi catholique à partir de la découverte du continent. Cela constitue tout à la fois un trait fondamental de l'identité et de l'unité du continent et une tâche permanente" (1099)<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. 4: "L'évangélisation marque les origines de ce Nouveau Monde qu'est l'Amérique Latine. L'Église se trouve aux racines du continent". Encore: 200 et 342.

Ensuite, il faut souligner la constitution historique de ce substrat catholique. L'évangélisation latino-américaine s'est réalisée dans un continent où se sont rencontrées successivement sur place "la race hispano-lusitanienne avec les cultures précolombiennes et africaines" (409). Malgré certaines défaillances et compromissions repréhensibles avec les pouvoirs temporels, l'impact de l'évangélisation fut tel que celle-ci "a marqué l'âme de l'Amérique Latine en caractérisant son identité historique et en devenant la matrice culturelle du continent" (445). C'est à la lumière de cet âge d'or de l'évangélisation que l'histoire du catholicisme latino-américain est lue par Puebla:

À cette phase de l'évangélisation, si décisive pour la formation de l'Amérique Latine, phase suivie d'un cycle de stabilisation, de fatigue et de routine, ont succédé les grandes crises du 19<sup>e</sup> siècle et du début du 20<sup>e</sup>; celles-ci se sont traduites par des persécutions et des ressentiments contre l'Église, elle-même en proie à de grandes incertitudes et à des conflits qui l'ont secouée jusque dans ses assises. Après avoir essuyé cette rude épreuve, l'Église est parvenue, par un effort considérable, à survivre et à se refaire. Aujourd'hui, surtout à partir du Concile Vatican II, l'Église est rentrée en renouveau (11).

Le jugement global que Puebla porte sur l'activité évangélisatrice qui a réussi à constituer l'unité culturelle, historique et religieuse de ce que nous appelons l'Amérique latine, est, de loin, hautement positif (412). En guise de modèle, Puebla trouve cette identité symbolisée "de façon très lumineuse, par le visage métis de Maria de Guadalupe qui apparaît à l'aube de l'évangélisation" (446)<sup>56</sup>.

La thèse du substrat catholique, en ignorant les catégories socio-analytiques, a permis à Puebla de négliger les ombres et les ambiguïtés de l'évangélisation de la chrétienté coloniale<sup>57</sup>. L'assujettissement de la cause de l'Évangile à celle du patronat royal, espagnol ou portugais, et la légitimation tant de la conquête violente des Indiens, de leur réduction déshumanisante que du commerce inhumain de la traite et de

<sup>56</sup> Évidemment le texte ne met pas en relief toute la force du métissage que représente Maria de Guadalupe. Il ne s'agit pas simplement du visage. C'est tout l'ensemble de l'histoire de l'apparition de la *Morenita* et de sa représentation dans les images qui appartient au langage syncrétisé et inculturé de la dévotion chrétienne. Voir, à ce sujet, les articles de Virgil ELIZONDO, "La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural", dans Pablo RICHARD (Dir.), *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*. San José (Costa Rica), DEI/CEHILA, 1985, 430 p., 393-401; et de E. HOORNAERT "A evangelização segundo a tradição guadalupana. Análise de um folheto popular": *REB* (septembre 1974, n° 135) 524-545. Leonardo BOFF. *La nouvelle évangélisation...*, 149-155 ("La méthode libératrice de la Vierge brune").

<sup>57</sup> Enrique DUSSEL. *Caminhos de libertação... I*, 59.

l'esclavage du Noir, demeurent absents du résumé de l'histoire fait par le Document. Le baptême forcé du Noir et de l'Indien, réalisé sur la dissolution de leurs cultures et sur le discrédit de leurs religions, devient, dans le Document, l'épopée d'un baptême généralisé. Par contre, il n'hésite pas à faire de l'Église une martyre, à parler des persécutions subies par celle-ci et de son héroïsme à résister, à surmonter, à "survivre et à se refaire" (11). Leonardo Boff commente cette thèse de Puebla de la sorte:

Même le fameux «substrat fondamentalement catholique» de la «culture latino-américaine» est une conséquence de la conquête des âmes, de l'expansion du modèle catholique ibérique, et non pas le fruit de la rencontre de l'Évangile avec les cultures, dans une atmosphère de dialogue, de relation d'égal à égal et d'enrichissement mutuel<sup>58</sup>.

En interrogeant l'histoire du catholicisme latino-américain, à laquelle ils s'identifient, les Pasteurs se mettent, par le fait même, en cause de même que la sainteté de l'Église. C'est que tout en se proclamant peuple de Dieu, l'Église de Puebla s'accroche à l'ecclésiologie de la *société parfaite*. Aussi, les catégories historico-culturelles et anthropologiques de l'identité et du patrimoine commun leur permettent-elles de faire ressortir le bienfait de l'action missionnaire de l'Église en n'accordant à ses défaillances qu'un caractère individuel et sporadique. Une telle lecture simplifie le passé, confère une unité «mythique» au continent et oriente l'avenir de l'évangélisation vers la même perspective unitaire et mythique, c'est-à-dire une civilisation universelle imprégnée d'une culture chrétienne émergente, qui prendra forme dans la «civilisation de l'amour».

À partir de quelle optique les Pasteurs analysent-ils l'histoire du substrat catholique latino-américain? Est-ce en tant que porte-parole des pauvres ou bien en tant que porte-parole d'une Église sainte et parfaite qu'ils personnifient et qu'ils guident comme "maîtres de la vérité", "premier[s] évangéliste[s] et premier[s] catéchiste[s]" (259, 687 et 875). La perspective apologétique adoptée permet donc de maintenir inviolable la sainteté de l'Église et, conséquemment, la sainteté épiscopale. Il valait donc mieux ne pas aborder le péché ecclésial commis contre le Noir.

---

<sup>58</sup> *La nouvelle évangélisation...*, 30-31.

Enfin, le substrat catholique, avoue Puebla, est, d'une façon plus spéciale, vécu par les couches sociales les plus démunies. Leur religiosité, parce qu'elle "relève de la foi catholique", est "un catholicisme populaire" (444). Cependant, Puebla n'établit pas la relation qui s'imposerait entre substrat catholique, évangélisation de la culture et religion du peuple. Leopoldo Adami, qui accepte le principe du substrat catholique énoncé par le Document, remarque qu'il manque une articulation de base entre ces trois réalités:

L'affirmation d'un réel substrat catholique dans notre culture - une donnée réellement fondamentale - avec tout le ressort qu'on lui confère, demeure détachée et privée des expressions de ce substrat les plus significatives pour la religion et pour la culture et, par le fait même, pour l'évangélisation. Et l'évangélisation de la culture est vidée de son aspect sûrement le plus culturel<sup>59</sup>.

Si le Document de Puebla faisait cette articulation, comme la logique le commanderait, on se rendrait compte que le processus culturel et religieux de l'Amérique latine, vers lequel ont afflué des éléments de la foi catholique et des racines culturelles et religieuses pré-colombiennes et africaines, ne fut jamais exempt de ruptures, de violences, de refus, d'interactions et d'interpénétrations. Mais le texte a préféré développer le thème des bienfaits de la culture chrétienne déjà prouvés dans le passé, le faire déboucher sur la nouvelle civilisation urbaine et industrielle, et montrer qu'il peut être un grand instrument contre la menace du sécularisme<sup>60</sup>. C'est ainsi que toutes les autres expressions culturelles et religieuses doivent être mesurées à l'aune du substrat catholique, quitte à effacer leur histoire et leurs particularités propres. Bref, le substrat catholique sert à «glorifier» l'action passée de l'Église des Pasteurs, mais il appauvrit le pauvre et l'autre, parmi lesquels l'Afro-américain dont

---

<sup>59</sup> Texte portugais: "*A afirmação de um real substrato católico em nossa cultura - um dado realmente fundamental - com toda a relevância que se lhe atribui, fica desconectada e privada das expressões desse substrato mais significativas para a religião e para a cultura e, com isso, também para a evangelização. E a evangelização da cultura, esvaziada de seu aspecto porventura mais cultural*". "Puebla: A evangelização da cultura", 42.

<sup>60</sup> Dans la lecture chrétienne des événements, Puebla fait une distinction fondamentale entre *sécularisation* (processus des changements culturels qui s'opèrent dans le monde industrialisé, 774-776) et *sécularisme* (idéologie, une menace et un refus de la religion populaire, 435). Or, la religion du peuple est l'envers de la médaille du sécularisme, car, "imprégnée par la foi mais souvent sans une catéchèse suffisante, (elle) s'exprime dans les comportements religieux du peuple, marqués tout à la fois d'un sens profond de la transcendance de Dieu et de sa proximité" (413). Par contre, elle peut coexister avec la sécularisation (389). Mais, "tout cela sera le résultat d'une lutte, d'un effort passionné et lucide, de la créativité des évangélisateurs".

l'Église officielle se dit, paradoxalement, être le porte-parole.

### 2.2.2. L'Afro-américain et l'évangélisation de la culture<sup>61</sup>

Après avoir fait l'analyse historico-culturelle et anthropologique de l'évangélisation de l'Amérique latine et après avoir établi de façon globale les dimensions essentielles de l'évangélisation, Puebla, à la suite de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* et du discours de Jean-Paul II pour l'ouverture de la Conférence, déclare que l'évangélisation vise "non seulement l'individu mais aussi la culture du peuple" (394). En d'autres termes, "pour mener son action d'évangélisation avec réalisme, l'Église doit connaître la culture de l'Amérique Latine" (397). La raison en est double: d'abord, "l'évangélisation, qui prend en compte tout l'homme, cherche à l'atteindre dans sa totalité à partir de sa dimension religieuse" (390). Par ailleurs, "l'homme naît dans une culture" (394), tout en étant son créateur. Donc, "l'évangélisation cherche à aller jusqu'aux racines de la culture" (388 et 394) pour transformer celle-ci en une sève de vie:

L'action évangélisatrice de l'Église latino-américaine doit avoir comme objectif global le renouveau constant et la transformation évangélique de la culture du continent. Cela signifie la pénétration par l'évangile des valeurs et des critères qui inspirent cette culture (395).

Le Document de Puebla articule, par la suite, sa réflexion sur l'évangélisation de la culture autour des principes de l'identité chrétienne (348) et de l'identité latino-américaine (412 et 445). Il l'oriente vers la civilisation de l'amour et veut l'appliquer à la "nouvelle situation"<sup>62</sup> de l'Amérique latine, que l'Église officielle souhaite

---

<sup>61</sup> Remarquons que le *texte provisoire* - celui qui n'a reçu que l'approbation de l'assemblée - a intitulé ce paragraphe: *Évangélisation et culture*. Le *texte définitif*, approuvé par Rome, le corrige en le rendant plus fidèle à *Evangelii Nuntiandi* et au contenu de l'exposé: *Évangélisation de la culture*. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla. Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979. (Texto provisório)*. São Paulo. Edições Paulinas, 1979, 359 p., 131. L'expression *évangélisation des cultures* préférée par *Evangelii Nuntiandi* n'apparaît qu'une seule fois (DP 385), dans une référence à EN 20. Le n. 393 parlera de l'évangélisation "des nouvelles formes culturelles". Puebla laisse malheureusement échapper la richesse du filon de l'expression de Paul VI.

<sup>62</sup> DP 27-35, 42, 46, 54-62, 542-547.

racheter intégralement et imprégner des valeurs évangéliques:

L'effort d'évangélisation de la culture de notre continent doit être envisagé sur la toile de fond de l'ébranlement d'une vieille tradition culturelle par le processus de changement culturel qui affecte l'Amérique Latine et le monde entier dans les temps modernes et qui atteint son point de crise (DP 399)<sup>63</sup>.

Dans sa démarche, le Document de Puebla emprunte la double notion de culture du Concile Vatican II et s'en sert selon la perspective en jeu<sup>64</sup>. D'une part, il reconnaît que le processus culturel de l'Amérique latine traverse "des phases évolutives: elles se heurtent à de nouvelles valeurs ou contre-valeurs, et elles élaborent de nouvelles synthèses vitales" (393)<sup>65</sup>. La culture est ici entendue dans sa nature dynamique comme une "réalité historique et sociale" (392). D'autre part, dès que le Document de Puebla passe à la réflexion théologico-pastorale sur l'évangélisation, dans sa perspective de croisade contre le sécularisme, il passe de l'ethnologique au normatif, des cultures à la culture, entendue au sens de l'humanisation. Puebla refond ici la pluralité des peuples et des divers groupes ethniques et lui donne un statut socio-culturel unique, fondé sur "la foi comme base de communion", à savoir: la grande patrie latino-américaine (428) et la culture latino-américaine (51, 62, 412 et 414). Puebla homogénéise la situation et revient à la notion du substrat culturel et chrétien, âme et sceau du continent. L'ethnocentrisme culturaliste de cette perspective théologico-pastorale met en question la capacité de dialogue de l'Église latino-américaine, dans la mesure où elle «cloître» la foi dans un "ghetto culturel", dans un "catholicisme sociologique"<sup>66</sup>. L'inculturation de l'Évangile en est asphyxiée.

Or, indépendamment de ce danger, les différences culturelles et leurs vicissitudes historiques constituent un repère fondamental pour l'évangélisation des cultures en Amérique latine. Puebla préfère le taire. Valorisé, ce point de repère permettrait de comprendre les erreurs d'un passé marqué par la destruction, la

<sup>63</sup> Cf. DP 388. Le n. 394 revient sur la même idée de base et cite EN 19-20.

<sup>64</sup> DP 51-53, 307-308, 366, 387, 391-393, 410, 102 et 418.

<sup>65</sup> Cf. Leopoldo ADAMI. "Puebla: A evangelização da cultura", 29-32.

<sup>66</sup> Jacques VAN NIEUWENHOVE. "Iglesia y teología en Puebla", 57.

fragmentation, l'humiliation, la marginalisation et la diabolisation dont ont été et sont encore victimes les cultures et les religions vaincues au cours du processus colonial, post-colonial et néo-colonial. Il rappellerait que la culture et la religion officielles venues de la péninsule ibérique se sont imposées aux cultures et religions amérindiennes et noires et les ont dominées et détruites par la méthode de la *tabula rasa*. Il saurait remettre en mémoire que des évangélisateurs d'esclaves étaient en même temps des propriétaires d'esclaves, que la Bonne Nouvelle de la fraternité évangélique était véhiculée par des seigneurs du régime de servitude. Il expliquerait que s'il y a des groupes ethniques qui ne s'intègrent pas à la marche vers la civilisation universelle, c'est parce qu'ils ont été refoulés et déshumanisés, victimes d'une domination séculaire, et qu'ils n'ont trouvé que dans la résistance et dans la mémoire historique l'unique issue à la préservation de leur identité et l'unique sens à leur vie, fût-ce de façon figée faute d'être dynamique et créatrice.

L'évangélisation de la culture que Puebla prône en faveur de la libération intégrale des pauvres devrait donc se faire dans le respect le plus profond de leur identité culturelle et religieuse et de celui de l'action de l'Esprit en eux. En somme, ou bien l'évangélisation s'adresse à des êtres concrets, immergés dans une culture et une situation concrètes, ou bien elle reste l'instrument du «blanchiment» violent de l'altérité<sup>67</sup>.

Ce n'est pas parce que le Document de Puebla utilise comme telles les catégories historico-culturelles et anthropologiques que sa vision de l'évangélisation de la culture demeure prisonnière de l'ethnocentrisme. C'est bien plutôt parce que, d'une part, il les idéologise par l'occultation de la donnée analytique fondamentale de la participation active de l'Église officielle dans la violence d'une société structurée sur l'esclavage et sur le refus de *l'autre*, et parce que, d'autre part, il les canalise vers la thèse d'une matrice culturelle latino-américaine imprégnée d'une "«mémoire chrétienne»" (457), cachant ainsi la conséquence de la rencontre historique violente des cultures.

---

<sup>67</sup> José COMBLIN. "Evangelización de la cultura en América Latina", 101-102, 106-109.

Cependant, cette vision d'une identité chrétienne et culturelle que Puebla souligne comme fondamentale, présente des incohérences historiques à propos de l'évangélisation de la culture en Amérique latine. Si, à un certain moment, le texte affirme: "Nous sommes conscients de l'insuffisante proclamation de l'Évangile et des manques dans la vie de la foi de notre peuple" (173); s'il avoue "l'ignorance religieuse à tous les niveaux, des intellectuels aux analphabètes" (81); s'il reconnaît que les Indiens et les Afro-américains n'ont pas été évangélisés ou tout au plus insuffisamment évangélisés (365), ou encore que "l'Amérique Latine est insuffisamment évangélisée" (911), paradoxalement, ce même document n'hésite pas à déclarer: "l'évangélisation a été suffisamment profonde pour que la foi devienne constitutive de l'être et de l'identité de l'Amérique Latine" (412)!

Quoi qu'il en soit, cette lecture du passé se répercute sur celle du présent et sur celle de l'avenir où l'évangélisation jouerait un rôle clé dans la construction d'une nouvelle civilisation imprégnée de culture chrétienne. Pour y parvenir, Puebla fait ressortir l'importance de connaître, de comprendre, et de se mettre à l'écoute du peuple latino-américain et de sa culture (11, 14, 74 131 et 397) "dans son contexte historique aux multiples composantes" (3), et d'avoir "un grand amour des peuples" (397). Ce projet cadre-t-il avec l'esprit d'une véritable évangélisation ou vise-t-il d'abord à serrer les rangs d'une croisade contre le sécularisme? A-t-il une autre teneur que celle d'une restauration de la conception baroque de la chrétienté pour la mutation «sociétale» actuelle, quitte à sacrifier, une nouvelle fois, l'altérité plurielle du continent?

Il y a, pourtant, dans le Document de Puebla, des indices prometteurs d'une vraie évangélisation de la culture. Le sens primordial de la mission, tel que Jésus la comprend, est présent à Puebla: "les pauvres sont les premiers destinataires de la mission et leur évangélisation est par excellence le signe de la mission de Jésus" (1142 et 270). Aussi le potentiel évangélisateur des pauvres est-il solennellement reconnu par



Puebla (1147)<sup>68</sup>, d'autant plus que "les cultures «du silence», opprimées par la version latino-américaine d'un «monde occidental et chrétien», ont commencé à faire entendre leur voix inquiétante"<sup>69</sup>. Mais de tels textes ne semblent pas avoir d'écho ailleurs.

Puebla propose encore, comme norme de l'évangélisation de la culture, le principe de l'incarnation diversifiée:

Quand les peuples accueillent la foi, suite à l'annonce de l'évangile par l'Église peuple de Dieu, celle-ci s'incarne en eux et assume leurs cultures [...] Le principe général d'incarnation se concrétise de plusieurs manières" (400).

Cela implique que l'Église - à l'évidence, l'Église particulière - fasse l'effort de s'adapter en moulant le message évangélique dans le langage anthropologique et dans les symboles de la culture dans laquelle il s'insère (404).

Cette incarnation fait en sorte que l'Église "n'entre en lutte avec aucun peuple et peut s'incarner en tous pour faire germer dans les histoires de chacun de ces peuples, le Royaume de Dieu" (237). L'énoncé d'un tel principe paraît appartenir à l'esprit de l'inculturation, à la démarche *kénotique* d'une Église missionnaire. Mais le terme *inculturation*, déjà entré dans le vocabulaire officiel de l'Église, n'apparaît nulle part dans le Document de Puebla<sup>70</sup>. C'est que le développement de principe de la vision générale de la Conférence situe le document au niveau de l'évangélisation de la culture et non à celui de l'inculturation, si l'on part du principe que celle-là tend vers celle-ci et que celle-ci suppose celle-là. La première reste, en effet, au niveau de la rencontre culturelle, de l'«accolade» entre deux cultures, bref, de l'acculturation. Elle travaille dans le sens de l'adaptation, de l'accommodement et de l'assimilation, alors que l'inculturation s'en remet à l'Esprit de Dieu et se laisse couvrir par son ombre. Voici la suite du numéro 237: "Ainsi sert-elle et assume-t-elle toutes les richesses, les

<sup>68</sup> La traduction française édulcore les versions brésilienne et espagnole. Elle fait de l'engagement «avec» les pauvres et les opprimés un engagement «aux côtés» des pauvres et des opprimés et transforme le *potentiel évangélisateur* des pauvres en une *force évangélique* des pauvres. Par contre, la traduction du n° 910 respecte l'esprit du texte: "cette piété populaire [...] doit pouvoir faire découvrir son potentiel évangélisateur".

<sup>69</sup> Texte portugais: "Essas «culturas do silêncio» oprimidas pela versão latino-americana de um «mundo ocidental e cristão» começaram a fazer ouvir a sua inquietante voz". G. GUTIERREZ. *A força histórica dos Pobres...*, 160.

<sup>70</sup> Remarquons que le texte officiel brésilien, de 1979, ainsi que la version française, de 1980, l'introduisent dans leur *index analytique*, en référence au n° 404.

ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève (LG 13b)".

Plutôt qu'insister sur le rôle du véritable évangéliste qui oeuvre dans le sol de la culture, Puebla préfère souligner, d'une façon prioritaire, le rôle secondaire, devenu primordial, des évêques, comme premiers évangélistes et maîtres de la vérité. Le Document de Puebla préfère rappeler la transformation, la régénération, la purification, l'élévation, la pénétration et la rédemption intégrale dont les cultures bénéficient en ce qu'elles ont de bon, grâce à l'action de l'évangélisation (109, 237, 343-345, 362, 395, 403 et 407). Le Document préfère souligner le rôle de l'Église officielle en tant que juge des cultures et de l'évangélisation et y parvient, en parcellisant la culture de l'*autre* et en y puisant, à discrétion, les éléments positifs et bons - les *semina Verbi* - tout en écartant et ignorant ceux qui sont estimés mauvais et nocifs. Puebla préfère oublier que la culture, en tant que sens de la vie d'un peuple, est un tout articulé et logique, une unité qui ne peut se laisser découper au gré de quiconque. Bref, en dépit de la déclaration selon laquelle l'Esprit Saint est "chargé de nous faire accéder à la vérité tout entière" et qu'en conséquence, il "est le principal évangéliste qui anime tous les évangélistes et qui les assiste" (202), Puebla ne développe pas, concernant l'évangélisation de la culture, les corollaires de cette pneumatologie.

L'évangélisation de la culture, telle qu'entendue à Puebla, laisse la Conférence prisonnière de son regard réducteur par rapport à l'altérité malgré ses bonnes intentions de "se convertir en un lieu où les hommes apprennent à vivre la foi en l'expérimentant et en la découvrant incarnée en d'autres" (274). L'élément décisif de cette dérive résulte, en grande partie, du choix idéologique de Puebla qui préféra l'évangélisation de la culture latino-américaine plutôt que celle des cultures latino-américaines.

### 2.2.3. L'Afro-américain et la religion du peuple à Puebla

Le Document de Puebla traite de la religion du peuple dans deux groupes de textes précis<sup>71</sup>, élaborés par deux commissions différentes. Rappelons que la religion du peuple y est indifféremment nommée sous des désignations telles que «catholicisme populaire», «piété populaire», «religion du peuple», «religion populaire» et «religiosité populaire»<sup>72</sup>.

#### 2.2.3.1. Les principes du Document de Puebla sur la religion du peuple

##### Premier groupe de textes

Il y a d'abord les numéros 444-469, rédigés par la 7e Commission. Ils constituent une mince section, plutôt remplie de généralités, mais qui représente tout de même un mûrissement fort éloquent de la part de l'Église latino-américaine par rapport à Medellín. Cette section intitulée *Évangélisation et Religiosité Populaire*, est introduite dans le deuxième chapitre de la partie consacrée à l'évangélisation et comporte quatre sous-titres. Les deux premiers sous-titres<sup>73</sup> ("notions et affirmations fondamentales de la religion populaire": nn. 444-453; "descriptions de la religion populaire": nn. 454-456) définissent et décrivent, d'une façon indifférenciée et à plusieurs reprises, la religion du peuple; ils en présentent un tableau anthropologico-culturel avec beaucoup de

<sup>71</sup> Voir Tableau B, 451-A. DP 444-469 et 910-915, 935-937, 959-963. Ajoutons que l'on y trouve 5 références à *Evangelii Nuntiandi* (nn. 444, 448 et 458: EN 48; 449: EN 57, deux fois); 5 à Jean Paul II (nn. 445, 452, 454, 463: Homélie dans le sanctuaire de Zapopán, Guadalajara; 448: discours inaugural); deux au Concile Vatican II (n. 935: GS 18; n. 963: SC 104); et 1 à Medellín (n. 462).

<sup>72</sup> La désignation la plus fréquente, employée 30 fois, est *piété populaire*. D'après Joaquín Alliende Luco, lorsque la Conférence de Puebla emploie les mots *religiosité* ou *religion*, elle ne le fait pas dans le sens protestant de religion par opposition à foi comme le font Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer, mais, "pour éviter que l'on oppose une religion du peuple à une religion hiérarchique, on a préféré l'expression «religiosité populaire», déjà consacrée par les documents antérieurs à Puebla". Qui, en effet, oserait parler de religiosité épiscopale ou sacerdotale? Cette distinction comporte déjà une connotation ethnocentrique. "Religiosidad Popular en Puebla. Madurez de una reflexión": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 92-114, 98. Voir aussi José COMBLIN. "Evangelización de la cultura en América Latina", 101-102.

<sup>73</sup> Remarquons qu'au contraire des éditions brésilienne et espagnole qui mettent comme sous-titres, les termes *notion* et *description* au singulier, la version française emploie le pluriel. Cela semble vouloir interpréter le contenu des numéros respectifs, qui, en réalité, multiplient et superposent les définitions et/ou les descriptions de religion du peuple.

**LA RELIGION POPULAIRE À PUEBLA**

**II PARTIE (162-562)**

**DESSEIN DE DIEU SUR LA  
RÉALITÉ LATINO-AMÉRICAIN**

**1. CONTENU DE L'ÉVANGÉLISATION (165-339)**  
Commissions 2-4

- La vérité sur Jésus Christ le Sauveur que nous annonçons (170-219)
- La vérité sur L'Église: le peuple de Dieu, signe et service de communion (220-303)
- La vérité sur L'homme: la dignité humaine (304-339)

**2. QU'EST-CE QU'ÉVANGÉLISER? (340-562)**  
Commissions 5-8

- Dimension universelle et critères de l'évangélisation (342 - 384)

Commission 7

- L'évangélisation de la culture (385-443)
- Évangélisation et religiosité populaire (444-469)
  - \* Notions et affirmations fondamentales (444-453)
  - \* Descriptions de la religiosité populaire (454-456)
  - \* L'évangélisation de la religiosité populaire: processus, attitudes et critères (457-460)
  - \* Tâches et défis (461-469)
- Évangélisation, libération et promotion humaine (470-506)
- Évangélisation, idéologies et politique (507-562)

**III PARTIE 563 - 1127**

**L'ÉVANGÉLISATION DANS L'ÉGLISE  
D'AMÉRIQUE LATINE**

**3. MOYENS POUR LA COMMUNION ET LA  
PARTICIPATION (892-1095)**  
Commission 15

- Liturgie, prière particulière, piété populaire (895-963)
  - \* Situation (896-915)
    - \* Liturgie
    - \* Prière particulière
    - \* Piété populaire (910-915)
  - \* Critères doctrinaux et pastoraux (916-937)
    - \* Liturgie
    - \* Prière particulière
    - \* Piété populaire (935-937)
  - \* Conclusions (938-963)
    - \* Liturgie
    - \* Prière particulière
    - \* Piété populaire (959-963)
- Témoignage (964-976);
- Catéchèse (977-1011);
- Éducation (1012-1062);
- Communication sociale (1063 - 1095).

**T A B L E A U B**

clairs-obscur.

D'une part, Puebla ne cesse d'exprimer son admiration pour la richesse spirituelle de la religion du peuple sans spécifier pour autant son caractère latino-américain. On y découvre "un ensemble de valeurs", un "bon sens populaire catholique", "une sagesse", "un humanisme chrétien", "un principe de discernement", "un instinct évangélique" (448) et "un catholicisme populaire" (444)<sup>74</sup>. "De préférence vécue par les pauvres et les simples" (447), la religion du peuple a "une capacité de rassembler les foules" et de "parvenir «au coeur des masses»" (449). Elle "a la capacité d'exprimer la foi dans un langage total au-delà du rationalisme" (454). Elle est l'expression culturelle la plus caractéristique du substrat catholique du continent (444). Grâce à elle, le peuple "crée [...] des espaces de liberté lui permettant de vivre la fraternité" (452) et "l'Église remplit sa mission d'universalité" (449). En raison de la conjoncture socio-politique de l'Amérique latine, "la religiosité du peuple se transforme très souvent en un cri pour une vraie libération" (452). Enfin, "dans la mesure où la Parole de Dieu est incarnée en elle, [elle est] une manière active pour le peuple de s'évangéliser lui-même en permanence" (450).

Les expressions sont parfois tellement optimistes et idéalistes qu'elles en deviennent ambiguës théologiquement. "De telles affirmations nourrissent le dogmatisme dont la première victime serait le peuple lui-même", affirme J. Van Nieuwenhove<sup>75</sup>. Elles vont à l'encontre de la nature même du processus de l'inculturation, en tant que démarche *kénotique* de l'inaccompli vers l'accompli. Par contre, Xavier Lozano partage totalement la perspective de Puebla et développe ses fondements:

Le catholicisme populaire latino-américain, en tant qu'expression culturelle, jaillit du plus profond du sens religieux du peuple... Ainsi se constitue en Amérique latine le réquisit de toute culture: «la mémoire culturelle» qui signifie souvenir, permanence et semence d'avenir; en Amérique latine, il s'agit d'une

---

<sup>74</sup> Cf. Javier LOZANO. "Cultura y Religiosidad Popular...", 60, 67 et 100.

<sup>75</sup> Jacques VAN NIEUWENHOVE. "Iglesia y teología en Puebla...", 52.

«mémoire chrétienne»<sup>76</sup>.

Quelques lignes plus loin l'auteur ajoute même que "la religion populaire est l'objectivation la plus caractéristique de la culture"<sup>77</sup>.

Par ailleurs, le Document de Puebla reconnaît que

la piété populaire catholique, en Amérique Latine, n'est pas parvenue à marquer de son empreinte ni même à évangéliser certains groupes culturels autochtones ou d'origine africaine, lesquels, pour leur part, possèdent des valeurs extrêmement riches et recèlent des «semences du Verbe» en attente de la Parole de vie (451).

La religion du peuple "ne s'est pas suffisamment concrétisée dans l'organisation de nos sociétés et de nos États, même si elle marque bien la culture latino-américaine" (452). Elle dénote parfois des "signes d'épuisement et de déviation: des substituts aberrants apparaissent, ainsi que des syncrétismes rétrogrades" (453). Elle a une nature fragile, émotive, arriérée (461). Elle se montre ignorante, très vulnérable à la manipulation religieuse et idéologique et à l'action des sectes, et attachée aux coutumes ancestrales. Le problème d'une telle énumération négative, c'est que Puebla ne fait que suivre les généralités sur la religion du peuple, sans situer celle-ci dans le contexte spécifique de l'Amérique latine. Surtout, Puebla ne s'interroge pas sur le sens profond de certaines pratiques qui heurtent l'orthodoxie mais qui, entendues dans leur totalité socio-religieuse, pourraient bien exprimer *autrement* l'accueil du salut de Dieu.

Le profil des clairs-obscur de la religion du peuple n'est pas neutre. L'aspect positif est destiné à l'«exportation» et aux statistiques, et se fonde sur le principe que "l'évangile vécu dans les peuples du continent les rassemble dans une unité historique et culturelle propre que nous appelons Amérique Latine" (446). Il constitue le trophée de l'évangélisation de l'Église officielle. L'aspect négatif du profil concerne la vie intra-ecclésiale. En tant qu'autorité, l'Église hiérarchique juge la religion du peuple par rapport au dépôt de la foi dont elle est la gardienne et l'interprète authentique. Or,

---

<sup>76</sup> Texte espagnol: "El Catolicismo popular latinoamericano, como expresión cultural, brota de lo hondo del sentido religioso del pueblo [...] De esta manera se constituye en América Latina el prerequisite hondo de toda cultura: «la memoria cultural», que significa recuerdo, permanencia y semilla del futuro; y que aquí es una memoria cristiana". Javier LOZANO. "Cultura y Religiosidad popular...", 60.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 100.

de ce point de vue, la religion du peuple constitue un problème pour l'évangélisation, parce que non seulement elle invertit l'ordre des «constellations» dont parlait Pedro Ribeiro de Oliveira, en faisant des dévotions une obligation, en traduisant et vivant autrement la foi. De même, en raison de leur résistance ou bien à l'Évangile ou bien au contrôle doctrinal et disciplinaire de la hiérarchie, des groupes autochtones ou d'origine africaine sont rejetés dans la mission *ad extra* de l'Église. Mais étant donné la capacité que la religion du peuple a de rassembler les foules, l'Église officielle ne peut s'en passer afin de remplir sa mission d'universalité quitte à risquer de la pureté de sa doctrine (449).

Puebla souligne que, si la religion du peuple présente des lacunes graves, on les doit au "manque d'attention de la part des agents de pastorale" (453), au "divorce entre les élites et le peuple" (455)<sup>78</sup> et, sans les expliciter, à d'autres "facteurs complexes" (453). Au dire du document épiscopal, seule la hiérarchie demeure irréprochable dans sa mission, "à la hauteur du meilleur de notre histoire" (10).

Le troisième sous-titre ("évangélisation de la religion populaire: processus, attitudes et critères": nn. 457-459) rappelle que, "comme toute l'Église, la religion populaire a toujours besoin d'être évangélisée" (457). En ce sens, il incombe aux responsables de l'évangélisation de renouer avec une pédagogie pastorale de la religion du peuple. Cette pédagogie n'est point gratuite ni désintéressée, parce qu'il ne s'agit pas de *marcher avec*, mais de *ramener à*. Il faut à la fois mieux connaître la religion du peuple, l'aimer, l'assumer, entrer en dialogue avec elle et se montrer "prudents et fermes, persévérants et audacieux" (458), afin de la purifier, de la compléter, de la vérifier et de l'activer par l'Évangile (457 et 462)<sup>79</sup>.

Si l'on tient compte du titre du texte proposé par Puebla, *Évangélisation et*

---

<sup>78</sup> Il s'agit ici d'une problématique héritée de Medellín et reprise dans le n. 462: "Les élites doivent se pénétrer de l'esprit de leur peuple, le purifier, le vérifier et en vivre dignement; elles doivent participer aux rassemblements et aux manifestations populaires pour y apporter leur collaboration". Bref, elles doivent être plus généreusement "le ferment dans la pâte". Cf. IRP, 275-277, 279, 286 et 296.

<sup>79</sup> Puebla se fonde sur le fameux principe pastoral de l'incarnation, formulé par Saint Irénée: "ce qui n'est pas assumé, n'est pas racheté" (400 et 469).

*religiosité populaire*, on aurait pu s'attendre à un développement de la tension bipolaire ébauchée partiellement par le numéro 450: "La religiosité populaire n'est pas seulement l'objet de l'évangélisation; elle est aussi, dans la mesure où la Parole de Dieu est incarnée en elle, une manière active pour le peuple de s'évangéliser lui-même en permanence". Or, la perspective générale de Puebla ne retient que l'aspect passif de la religion du peuple, lui retirant tout "son potentiel évangélisateur", dans la mesure où elle est davantage l'objet d'une conquête pastorale qu'un sujet et un partenaire de la catholicité.

Le quatrième sous-titre ("tâches et défis": nn. 460-469) passe donc, sans plus, à la "crise décisive" que la religion populaire traverse, due à la transformation en cours de la société latino-américaine (460). Comme l'Église ne peut aucunement rester indifférente à cette "situation d'urgence" et que la religion du peuple reste fragile, le Document de Puebla énonce des mesures d'ordre pastoral en vue de la consolider, de l'insérer "dans le cadre d'une civilisation urbaine et industrielle" (466), d'éviter que se produise "un vide qui sera comblé par les sectes, les messianismes politiques sécularisés, l'esprit de consommation [...] ou le pan-sexualisme païen" (469).

Pointent donc ici les raisons profondes, très «ecclésiocentrées» de l'intérêt de l'Église officielle pour la religion du peuple, comme en témoigne un texte que Puebla emprunte étrangement à Medellin:

Comme l'a bien dit Medellin, «cette religiosité met l'Église face au dilemme d'être réellement universelle ou de se transformer en secte si elle n'incorpore pas vraiment les hommes s'exprimant avec cette religiosité» (Pastorale populaire 3) (462).

La religion du peuple est appelée au secours pour éviter à l'Église une marginalisation menaçante, tout en demeurant subordonnée à l'Église officielle. Le Document de Puebla n'arrive pas à considérer les richesses de la religion du peuple et son ecclésialité propre. Limitée à une vision réductrice de cette réalité dont elle admet pourtant la force objective de rassemblement, elle ne peut entrer qu'en *relation* récupératrice avec elle, en faveur de son projet politico-religieux de nouvelle chrétienté, tout en continuant de traiter cette partenaire en fille «mineure» qu'il faut



à la fois surveiller et protéger des menaces environnantes.

Au plan strictement ecclésial, l'enjeu qui reste invisible aux yeux de Puebla, soit l'élitisme d'une Église officielle qui ne conçoit pas que la religion du peuple traduise la foi autrement que selon une certaine orthodoxie. Pourtant, la religion du peuple n'a jamais soulevé le problème de son appartenance à l'Église. Ce qui est en jeu, c'est le manque d'attention au cheminement spécifique de la foi du peuple. Cette attention devrait entraîner, de la part de l'Église officielle, l'abandon de son statut de mère protectrice pour assumer plutôt celui de soeur, se laissant elle aussi guider par l'Évangile. S'y joue finalement le manque de foi de l'Église officielle dans l'oeuvre de l'Esprit qui agit de préférence à travers les pauvres, les «préférés» de Dieu, ce qu'avait mieux compris un François d'Assise, rêvant d'évangéliser toute l'Église à partir de la religion des simples<sup>80</sup>.

### Deuxième groupe de textes

Bien que le second groupe de textes soit court, il entrouvre, de façon embryonnaire, la porte à des développements pastoraux potentiellement plus cohérents avec l'option préférentielle pour les pauvres, tout en empruntant un langage assez vague<sup>81</sup>. D'une part, on y avoue que l'"on a souvent supprimé certaines formes de piété populaire sans raison valable et sans les remplacer par quelque chose de meilleur" (915). D'autre part, on reconnaît le "potentiel évangéliste" de la religion du peuple (910), le caractère multiple de ses manifestations (911-912), le devoir de "respecter les éléments des cultures indigènes" (936), de ne pas "priver le peuple de ses expressions de piété populaire" (961) et de prendre la religion du peuple comme point de départ de l'évangélisation (960). Malheureusement tout cela reste en plan.

---

<sup>80</sup> José Luis GONZÁLEZ. "Panorama histórico", 43.

<sup>81</sup> La Commission 15, qui travaille sur la liturgie, influencée par la terminologie de *Evangelii Nuntiandi*, y insère trois courts noyaux sur la «piété populaire» (910-915, 935-937, 959-963). Ils se trouvent dans le troisième chapitre, *Moyens pour la communion et la participation*, de la IIIe Partie, *L'évangélisation dans l'Église d'Amérique Latine*. Sur le rôle de la commission 15, cf. H. RIBEIRO. *A religiosidade popular...*, 66.

Quant au syncrétisme religieux, le Document de Puebla ne quitte pas les sentiers battus de la tradition théologique apologiste. Il s'agit d'un élément négatif dans la religion, dont il faut se méfier, d'un danger qu'il faut éviter. En tant qu'importé (342), le syncrétisme représente une menace pour l'évangélisation. En tant que rétrograde (453) ou encore en tant qu'il a une signification religieuse (914), il est un signe de l'épuisement et de la déviation auxquels en arrivée la religion du peuple. Il ne fallait pas s'attendre à des développements différents. Ces textes se situent dans la droite ligne de l'élitisme de l'exposé général sur la religion du peuple.

### **2.2.3.2. L'ethnocentrisme maternaliste de Puebla sur la religion du peuple**

Avouons que le Document de Puebla a consacré une attention spéciale à la religion du peuple étant donné l'importance qu'elle représente pour l'évangélisation de l'Amérique latine: "l'une des tâches essentielles de l'évangélisation dans son nouveau souffle, consiste à actualiser l'annonce de l'évangile et à réorganiser son contenu à partir de la foi des peuples de notre continent" (436). Mais voilà que Puebla subordonne la foi des peuples à la perspective culturaliste qu'elle a de l'évangélisation. De ce point de vue, en tant que dimension de la culture latino-américaine, la religion du peuple est considérée comme une sous-unité de l'âme de l'unité «mythique», culturelle et catholique, du continent, comme "l'un des rares liens rassemblant les hommes, dans nos nations si divisées politiquement" (447).

La réflexion sur la religion du peuple restera prisonnière de ce carcan même si Puebla nuance plus loin cette uniformité irénique. L'ethnocentrisme maternaliste de Puebla l'emporte ici, car l'Église officielle est davantage intéressée à revaloriser la religion du peuple comme sceau de l'identité culturelle et chrétienne latino-américaine (394-396), afin de récupérer des espaces religieux qui lui échappent ou des postes-clés qu'elle ne contrôle pas, qu'à considérer toutes les conséquences théologico-pastorales de la religion du peuple en tant qu'expression singulière et autre de la foi. C'est-à-dire qu'au lieu de respecter la spécificité des trois univers culturels qui, se heurtant et s'interpénétrant, ont été à l'origine de la religion du peuple, et d'essayer de

comprendre leur totalité socio-historique, le maternalisme de Puebla engage toutes ses énergies à ramener la religion du peuple à l'orthodoxie de la structure ecclésiastique et à consolider son emprise sur elle<sup>82</sup>. C'est ce qui explique que Puebla définisse et décrive la religion du peuple d'une manière tellement «anhistorique» que l'on n'y trouve plus rien de strictement latino-américain:

Par religion du peuple, religiosité ou piété populaire, nous entendons l'ensemble des croyances centrées sur Dieu, des comportements essentiels qui découlent de ces convictions, et des manifestations extérieures qui en sont l'expression. Il s'agit de la forme ou traduction culturelle que revêt la religion dans une population donnée (DP 444)<sup>83</sup>.

Le sujet de la religion du peuple, dans le Document de Puebla, souffre de la même indétermination. La religion du peuple concerne tous les secteurs sociaux (447), de très larges secteurs sociaux (449), tous les niveaux (910), une population donnée (444) ou, encore, d'une manière préférentielle, les pauvres et les simples (447). Dans ce dernier cas, les pauvres<sup>84</sup> et les simples<sup>85</sup> qui sont-ils? Sont-ils ceux qui appartiennent à une couche humble de la société, ceux qui se trouvent privés des biens matériels, ceux que l'on appelle les pauvres évangéliques, ceux qui sont à la fois croyants et opprimés, ceux qui constituent l'ensemble de ces groupes ou enfin tout simplement tout le monde?<sup>86</sup>

Or, la domination, l'exclusion et l'exploitation du pauvre, sur qui repose un

---

<sup>82</sup> José Luis GONZÁLEZ. "Panorama histórico", 36-38.

<sup>83</sup> D'ailleurs, suivant Helcion Ribeiro, "cette définition est de Manuel Marzal qui, après avoir endossé la ligne théologique du sociologue nord-américain Clifford Geertz, l'a développée dans ses études depuis 1974". Cf. Manuel MARZAL. "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular": *Pastoral Andina* (Pérou) (1977, n° 4) 9-14. Helcion RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino americana*, 142. IRP, 277.

<sup>84</sup> Les nn. 1137-1138 donnent une connotation sociale aux pauvres: "Soutenus par l'Église, les pauvres ont commencé à s'organiser pour vivre intégralement leur foi et pour exiger leurs droits" (1137). "La dénonciation prophétique de l'Église et ses engagements concrets avec les pauvres lui ont souvent valu la répression, ainsi que des vexations en tous genres; les pauvres ont été les premières victimes de ces vexations" (1138).

<sup>85</sup> Ainsi, sur les communautés ecclésiales de base, le n. 643 affirme: "Les communautés ecclésiales de base sont l'expression privilégiée de l'amour de l'Église pour le simple peuple; sa religiosité est exprimée, estimée, purifiée dans ces communautés".

<sup>86</sup> Cf. Jacques VAN NIEUENHOVE. "Iglesia y Teología en Puebla", 54. H. RIBEIRO. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, 228.

potentiel évangéliste, devraient constituer le seul lieu herméneutique et épistémologique de la lecture de la religion du peuple en Amérique latine, comme l'avait déjà remarqué Gustavo Gutierrez au sujet de la perspective sur la religion du peuple dans le Document de consultation de Puebla:

Le peuple chrétien et exploité: un point de départ pour l'analyse de la religion populaire et de ses expressions. C'est dans celles-ci que le peuple exploité et chrétien manifeste sa situation d'oppression, la marque que l'idéologie dominante a imprimé en lui, mais aussi sa résistance à toute domination, sa profonde aspiration à la libération et son espérance en un Dieu qui libère. Le document présente la religion populaire dans une autre perspective: celle du défi séculariste. Une fois de plus, la situation réelle de la pauvreté du peuple et la réalité conflictuelle sociale qu'elle implique sont absentes de l'analyse du document. Son point de départ serait le présupposé que le peuple latino-américain est chrétien et ecclésial<sup>87</sup>.

Par ailleurs, le Document de Puebla ne considère pas la religion du peuple comme expression concrète et indissociable d'une totalité socio-historique, à la lumière de laquelle il discernerait la pluralité de ses formes et de ses motivations. Cela mènerait forcément à reconnaître que la religion du peuple se décline au pluriel et qu'elle s'articule avec toutes les dimensions humaines quelle que soit leur nature, à parler de religions des peuples ou de pratiques et croyances religieuses populaires, à les comprendre et à les estimer à partir de leur propre *sitz im leben* et à les accepter dans leur agir pluriforme et dans leur langage singulier, bref à y découvrir une voie potentielle de libération. Si, d'ailleurs, l'évangélisation est, de par sa nature, foncièrement engagée dans le temps et l'espace concrets, elle ne peut pas ne pas tenir compte du processus historique et religieux de chaque peuple mis en cause, de son organisation, de sa «cosmvision», de sa situation dans l'ensemble de la société, de ses

---

<sup>87</sup> Texte portugais: "O povo da América Latina é crente e ao mesmo tempo explorado. Essa dupla situação tem constituído um ponto de partida para analisar a religiosidade popular desse povo e suas expressões de fé. É nelas que esse povo explorado e cristão manifesta sua situação de opressão, a marca que nele deixou a ideologia dominante, mas também sua resistência a toda dominação, sua profunda aspiração à libertação, e sua esperança no Deus que liberta. É nessa fé dos pobres que lança suas raízes o que existe hoje de mais vivo na Igreja latino-americana. O documento apresenta a religiosidade popular em outra perspectiva: a do desafio secularista. Mais uma vez, a real situação de pobreza do povo latino-americano e a conflitividade social que essa situação implica estão ausentes da análise do documento. O seu ponto de partida estaria no «pressuposto fundamental de que o povo latino-americano é cristão e eclesial". A força histórica dos pobres, 186-187.

contradictions internes et de l'asymétrie de ses relations internes et externes<sup>88</sup>.

Plus qu'une question d'orthodoxie et de mainmise de la part de la hiérarchie sur la religion du peuple, il s'agit d'accepter ces autres manières culturelles de vivre la foi à l'intérieur de l'ecclésialité, de s'ouvrir à l'oeuvre de l'Esprit en elles en reconnaissant que toute expression culturelle de la foi reste soumise d'abord à la norme de l'Évangile et non à l'expression particulière que pourrait véhiculer la hiérarchie. L'une et l'autre ont des comptes à rendre à l'Esprit de l'Évangile. Toutes sont appelées à la conversion. Toutes risquent de succomber à la tentation du Mauvais! Toutes se trouvent dans une démarche catéchuménale! Aucune n'a le droit d'étouffer l'autre. Parce qu'à Puebla l'action de l'esprit maternaliste a prévalu sur l'action de l'Esprit, le Noir et l'Afro-américain y ont été les grands oubliés! Voilà pourquoi l'"hypothèque" de Puebla à l'égard du Noir ou de l'Afro-américain et de l'Amérindien demeure insolvable<sup>89</sup>.

Puebla, comme l'Église latino-américaine depuis cinq siècles, a de la peine à larguer les amarres de l'ethnocentrisme, maternaliste, dans son cas. Cependant, on constate que celles-ci tendent, par la force des circonstances, à devenir de plus en plus ténues. D'une part, cela peut signifier un ethnocentrisme plus subtil, plus captieux et donc plus dangereux: on semble respecter l'autre, mais, en fait, on ne veut que le récupérer et se le subordonner. D'autre part, cela peut signifier que cet ethnocentrisme marche lentement mais sûrement vers la mort. Puebla témoigne de ce double mouvement contradictoire et semble hésiter entre les deux. D'où les ambiguïtés et les incohérences du texte, tout dépendant de l'apport de chaque commission.

D'un point de vue ecclésiologique, Puebla fait un grand pas en avant par rapport aux conclusions ecclésiales du passé. On est maintenant loin du "hors de l'Église, point de salut" des *Premières Constitutions*, de 1707 qui faisaient de l'Église l'unique accès au salut de Dieu et qui se guidaient par le *compelle eos intrare* (Lc 14, 23). Puebla ne

---

<sup>88</sup> José COMBLIN. "Evangelización de la cultura en América Latina", 100-102.

<sup>89</sup> Valfredo TEPPE. "Cultura e Teologia"; *REB* (décembre 1986, n° 184) 739-759, 754.

vit plus la mission comme un impérialisme religieux pressé seulement de réduire tous les peuples du continent à une expression uniforme et exclusive de la foi. Il ne considère plus que l'Église, peuple de Dieu, s'oppose, comme à l'époque de la chrétienté, aux peuples non-chrétiens, et que la société se compose ou bien de baptisés ou bien de condamnés à l'enfer. Une telle ecclésiologie avait paradoxalement mené l'Église officielle à devenir à la fois expansionniste et intégratrice, à cause de l'obligation du baptême, et à la fois élitiste et excluante en raison du refus et de l'exclusion de *l'autre*. Ce qui obsède maintenant l'Église officielle, c'est la sécularisation moderne avec laquelle elle entretient un dialogue très maladroit.

Puebla est loin, également, du Concile plénier latino-américain de 1899. Bien que le système traditionnel de chrétienté ait pratiquement disparu, à l'époque, l'Église officielle n'avait pas abandonné le projet de faire prévaloir le poids de sa présence sur le monde en se présentant comme une *société parfaite*, comme l'institution qui incarnait la vraie religion et qui pouvait sauver la société des ténèbres de l'erreur, de la barbarie et du cannibalisme.

Puebla redécouvre, en théorie du moins, que la mission se trouve sur la route de l'incarnation, qu'il importe d'articuler l'universalité du salut avec l'écoute de *l'autre*, qu'il faut lui parler des *mirabilia Dei* dans son langage et à partir de son sol culturel. Toutefois, l'agir pastoral de Puebla se montrera bien moins gratuit et désintéressé que l'énoncé de ses principes. Ne parvenant pas à faire brûler, une fois pour toutes, les gravats, accumulés au long des siècles, de l'ethnocentrisme évangéliste, l'apparition effective de *l'autre* a de la peine à se concrétiser. Le maternalisme fait obstacle à la fraternité.

Le Document de Puebla approfondit Medellín en transformant le problème pastoral de la religion du peuple en une réalité théologique. Il dénonce bien le divorce entre les élites et le peuple et se solidarise de la lutte des pauvres mais dès qu'il s'agit d'évaluer l'histoire et d'ouvrir les horizons de l'avenir, le document se referme sur son élitisme hiérarchique et maternaliste, sur son visage blanc, romain et occidental. Puebla s'ouvre certes aux principes de l'incarnation, de l'écoute, du témoignage, du service, de

la communion et de la participation, de la libération socio-politique, et, en même temps, les boucle en se faisant maître de la vérité. L'Épiscopat latino-américain rappelle à ses fidèles leur qualité de «sujet» de la foi, mais les garde «objet» de sa doctrine, de son orthodoxie et de sa pastorale; il reconnaît l'apport de la richesse de l'*autre*, mais veut la contrôler pour ne pas être dérangé dans ses certitudes.

En prenant l'évangélisation comme thème, le Document de Puebla aurait pu voir, à la lumière des différents visages concrets du pauvre ce que la religion du peuple pouvait signifier pour l'Amérique latine. Il aurait pu aussi convier toute l'Église du continent à s'engager dans un dialogue créatif, concret et enrichissant avec la religion du peuple. Au contraire, il s'est limité à regarder un présent et un avenir qu'il faut protéger des dangers et des menaces qui les entourent et sur lesquels il projette les lumières glorieuses et triomphalistes du passé comme condition *sine qua non* de la survie du substrat catholique du continent. Dans cette perspective, le Document de Puebla a considéré la religion du peuple comme une force de frappe - 95% du catholicisme latino-américain - de l'action évangélisatrice dans le continent. Oeuvre de l'Esprit ou stratégie de conquête pastorale et spirituelle? L'Église officielle s'intéresse-t-elle à la religion du peuple, pour ce qu'elle est - une autre voie d'interprétation du salut, une interpellation différente à la conversion - ou pour ce qu'elle peut apporter à la croisade «anti-sécularisante» de l'Église officielle?

Dans cette perspective, quelle est la place de l'Afro-américain à Puebla? Y trouve-t-il son titre de citoyen ecclésial à part entière, de vrai sujet de l'Église? Pourrait-il s'y trouver chrétien sans devoir renoncer à ses racines africaines, s'exprimer en chrétien dans son langage et à partir de sa culture dominée ou bien dialoguer avec l'Église - *oikouménè* de Dieu - en tant que partenaire de la fraternité chrétienne et humaine, en tant que témoin d'autres versants de Dieu? Le document de Puebla permet-il de comprendre la Bahianaise qui fréquente aussi bien l'Église du *Senhor do Bonfim* que le *terreiro* du *candomblé*, qui fréquente les sacrements et participe au lavage du *Senhor do Bonfim*, qui se fait baptiser à l'Église et se fait initier dans le culte africain? Ne pourrait-on pas dire comme François De L'Espinay: "Nous ne prêchons ni l'Église ni le Christ, lorsque nous sommes au milieu des fidèles de la religion

africaine, mais nous sommes portés à découvrir, à nouveau, ce qu'est l'Église et ce qu'est le Christ"<sup>90</sup>. Voilà une autre perspective que celle qui s'empresse d'apposer à la religion de l'Afro-américain l'écriteau péjoratif de «synchrétisme».

Quoi qu'il en soit, le Document de Puebla, qui se veut avant tout être un esprit et un processus, est aussi une invitation à la réflexion et au dépassement. Il ouvre les portes de la Conférence de Saint-Domingue. Il a entrevu l'inculturation, que Saint-Domingue, treize ans plus tard, adoptera et introduira, comme un leitmotiv, dans son texte. Puebla parle de l'évangélisation. Saint-Domingue lui ajoutera les qualificatifs de "nouvelle" et d'"inculturée", signifiant par là la volonté de répondre aux nouveaux défis que le monde pose à la foi dans son expression latino-américaine et de corriger les défaillances de la première évangélisation. L'histoire ne s'arrête pas. Nous sommes devant une Église latino-américaine aux mille visages et dont l'imaginaire ecclésiologique est loin d'être épuisé. Partis d'une Église «de chrétienté», nous avons traversé une Église «société parfaite», connu une Église «Peuple de Dieu» et ferment de libération, puis plongé dans une Église se représentant comme un «mystère de communion et de participation». À la veille du troisième millénaire, nous frappons à la porte d'une Église qui, à Saint-Domingue, arborant le drapeau de l'inculturation, est peut-être décidée à emprunter le seul chemin fécond de l'évangélisation, celui de l'incarnation *kénotique*.

### **3. Les répercussions de Puebla sur le rite du lavage du *Senhor do Bonfim***

#### **3.1. Visite de Jean-Paul II à Bahia (1980)**

Seize mois après la Conférence de Puebla, Jean-Paul II visite le Brésil. À cette

---

<sup>90</sup> "Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil": *REB* (décembre 1987, n° 188) 860-890, 886.



occasion, le pape prononce 53 allocutions<sup>91</sup>, dont cinq à Salvador, Bahia: une salutation à l'arrivée, des messages aux lépreux, aux habitants de la *favela* des Alagados et aux "bâtisseurs de la société pluraliste d'aujourd'hui" et, enfin, l'homélie de la messe qui clôture sa visite à Salvador, sur la "religiosité brésilienne"<sup>92</sup>.

D'emblée, cette homélie résonne à la manière de Puebla. Le thème de la "religiosité brésilienne", à première vue prometteur, y est développé dans sa généralité et dans une perspective entièrement culturaliste où prédomine une fois de plus le triomphalisme d'une évangélisation et d'une oeuvre civilisatrice réussies de la part de l'Église institutionnelle: "C'est ainsi que naît le catholicisme brésilien, résultat, comme le Brésil lui-même, d'un des brassages les plus importants de l'histoire humaine"<sup>93</sup>. On dirait que l'homélie de Jean-Paul II est plutôt un rappel des principes déjà énoncés et une mise au point sur des sujets déjà débattus: "évangélisation et culture" et "religion populaire". Le pape insiste sur la nécessité de cultiver la religion du peuple, et de s'en servir pour mieux évangéliser le peuple et sur les précautions à envisager pour que le message du Christ ne soit pas mutilé. Il convie les autorités de l'Église à surveiller ces manières de vivre la foi, "certaines d'une grande naïveté":

Les manifestations religieuses populaires, purifiées de ses [sic] contrevaleurs, de toute superstition et magie sont sans aucun doute un moyen providentiel pour la persévérance des masses dans leur adhésion à la foi de leurs ancêtres et de l'Église du Christ<sup>94</sup>.

Pourtant, le pape avait, quelques lignes auparavant, réaffirmé le principe que, depuis ses origines, l'Église médite et approfondit sans cesse à propos de sa mission:

L'apôtre Paul réfléchit sur cette mission, en ayant devant les yeux la vie concrète d'une Église parmi d'autres. Elle la voit une et multiple. Multiple dans la diversité des charismes, des ministères et des activités - une dans l'unique esprit

---

<sup>91</sup> On peut les classer comme suit: 15 salutations; 15 discours à portée sociale; 10 discours adressés aux clercs, religieux et religieuses; 5 discours sur des thèmes pastoraux (catéchèse, religiosité brésilienne, eucharistie, leaders des CEBs, missions et missionnaires); 3 sur l'œcuménisme; 3 sur Notre-Dame; 1 sur la Croix et 1 adressé aux Indiens. CNBB (Dir.). *A Palavra do Papa João Paulo II no Brasil. Discursos e Homilias*. Texto integral apresentado pela CNBB. São Paulo, Edições Paulinas, 1980<sup>2</sup>, 348 p. J. E. Martis TERRA, s.j. *A Palavra de João Paulo II no Brasil. (índice analítico sistemático)*. São Paulo, Edições Paulinas, 1980, 131 p.

<sup>92</sup> DC (7/21 septembre 1980, n° 1792) 785-787.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 786.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 787.

qui suscite la diversité. Multiple dans la variété des races, des conditions sociales, de l'origine de ceux qui sont appelés à la composer - une parce qu'il n'y a qu'un seul baptême qui introduit tous les hommes dans l'Église. Multiple comme sont multiples les membres - une à l'image de l'unité du corps<sup>95</sup>.

Malgré cette ouverture, le pape reste au seuil du "processus d'acculturation" et s'en tient au désir de voir l'Église "entrer en contact avec tous les peuples et toutes les cultures" et de "s'enrichir des vraies valeurs, des cultures les plus diverses"<sup>96</sup>. Mais il établit comme frontières d'un tel processus le pouvoir de l'autorité ecclésiastique, en citant comme exemple la liturgie:

En ce sens, l'expérience montre, de façon convaincante, qu'il est possible de sauvegarder religieusement les vérités et les expressions culturelles que l'autorité ecclésiastique légitime propose comme étant d'institution divine et de respecter avec une fidélité aimante et attentive les textes et les rites que cette même autorité légitime exclut délibérément de la créativité des individus et des groupes [...] et en même temps de donner à la célébration un sceau d'incarnation dans le cadre où elle est célébrée<sup>97</sup>.

### 3.2 Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*

Quant aux autorités ecclésiastiques de Salvador<sup>98</sup>, leur silence sur l'Afro-brésilien et le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* révèle un malaise profond. Medellín et Puebla ne les ont pas poussées à scruter l'âme afro-brésilienne, ses gestes sacrés, le sens profond du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Elles optent pour un mutisme surprenant. Dans le cas concret du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, elles n'interviennent que lorsque celui-ci semble envahir ou le terrain de l'orthodoxie ou le temps et l'espace sacrés de l'Église officielle. Voilà pourquoi celle-ci se limitera à émettre des notes éparses, disciplinaires, à saveur souvent journalistique, et tout à fait secondaires sur le rite du lavage. Aucune ne touche le fond du problème. Aucune ne

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, 785.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 786.

<sup>97</sup> *Ibidem.*

<sup>98</sup> Selon le recensement brésilien de 1990, la population du Pays compte 144 723 197 d'habitants. Des 62 231 000 de gens de couleur (44%), 7 000 000 sont des Noirs (4.9%). L'État de Bahia représente la partie la plus significative de la population non-blanche. D'un total de 11 867 991, 8 380 000 (70.6%) sont des non-Blancs, dont 629 000 Noirs (5.3%).

reflète une quelconque écoute des agents du rite du lavage. Elles partent d'en haut et du dehors et sont la voix d'une orthodoxie désincarnée. En voici quelques exemples.

Comme toute fête populaire, la fête du *Senhor do Bonfim* comporte une partie sacrée et une partie profane. Dans son message pour la fête de 1983, le Cardinal Avelar Brandão Vilela († 20 déc. 1986), en appelant la population à suivre ses instructions pastorales, souligne où réside le véritable sens de l'événement: "[elle] est une invitation à la méditation, à la convocation et à la croissance de la foi. En conséquence tout ce qui entrave ces objectifs constitue un obstacle à l'implantation du Règne de Dieu et à son plan d'amour, d'espérance et de paix"<sup>99</sup>. Dans cette perspective, le Cardinal A. Vilela exclut de la responsabilité de l'Église les aspects profanes de la fête, d'autant qu'ils peuvent offrir "une impression négative de la qualité authentiquement évangélique des fêtes". Ce faisant, le Cardinal met dans le même panier du profane le rite du lavage et les kiosques, sans s'interroger sur la signification du geste du lavage et sur sa portée dans la totalité sociale et religieuse bahianaise, bien qu'il fasse une rapide allusion "à de vieilles traditions bahianaises":

Nous devons reconnaître que les aspects profanes de la Fête qui ont lieu sur la place publique n'ont rien à voir avec l'Église catholique [...] Des mouvements tels que le Lavage du jeudi et l'installation des kiosques sont rattachés à de vieilles traditions bahianaises, contrôlées par les institutions publiques spécialisées et des organismes particuliers<sup>100</sup>.

Bref, d'après le Cardinal A. Vilela "ce qui est de notre compétence c'est ce qui se passe à l'intérieur du temple de la Colline sacrée et c'est le souci pastoral d'en

---

<sup>99</sup> Texte portugais: "*A Festa do Sr. do Bonfim é um convite à meditação, à convocação e ao crescimento da fé. Em consequência, tudo aquilo que contrariar esses objetivos se constitui em obstáculo à implantação do Reino de Deus e aos seus painos de amor, de esperança e de paz*". Avelar Brandão VILELA. "Mensagem. Aproxima-se a Festa do Sr. do Bonfim": *BAHIA. Programa de Festejos Religiosos da Colina Sagrada*. 1983. GRC - Bahiatursa, 1982, 1, (dépliant imprimé).

<sup>100</sup> Texte portugais: "*Devemos reconhecer que os aspectos profanos da Festa de Largo nada têm a ver com a Igreja Católica [...] Movimentos como a Lavagem da quinta-feira e a instalação de barracas estão ligados a velhas tradições baianas, controladas pelos órgãos públicos especializados e outros organismos particulares*". *Ibidem*. Remarquons cependant que, dans le programme de ces fêtes, il y a un horaire réservé à des *Messes spéciales*. Parmi elles, il y a la *Missa dos Barraqueiros* («Messe des Propriétaires de kiosques»): "Invités à louer Le Seigneur dans cette rencontre, ils s'engagent à respecter les célébrations religieuses". Mais la Messe ne semble pas produire les grâces attendues, étant donné les plaintes du Cardinal sur leur caractère abusif.

dénoncer les excès et les abus<sup>101</sup>. Il a beau, cependant, se tourner vers une célébration imprégnée d'une "vraie piété chrétienne et d'une responsabilité humaine", il ne cache pas qu'une intention apologétique l'oriente, en rendant synonymes Église et autorité ecclésiastique, "parce que beaucoup de gens qui aiment la Bible et de catholiques éclairés pourraient penser que de tels programmes dépendent de l'Église. Absolument pas"<sup>102</sup>.

L'idéologie du blanchiment culturel et de la *romanisation* de l'Église persiste contre vents et marées. L'Église officielle possède son paradigme inculturé de l'Évangile qu'elle prétend protéger de toute autre forme possible et à laquelle elle cherche à réduire et à ramener *l'autre*. Incapable d'envisager un dialogue ouvert, elle préfère, dans ce cas particulier, suivre les pouvoirs politique et économique, intéressés à folkloriser le rite du lavage et le vider de toute signification religieuse. Le rite du lavage deviendrait un divertissement folklorisé, un cas d'ordre public et donc un casse-tête pastoral de moins pour les autorités ecclésiastiques.

En ce qui concerne le *Livre des Actes* de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, la loi du silence règne sur le lavage. Il faut attendre 1988 pour trouver une courte note dans le livre *Crônicas* rédigé par le recteur de la Basilique, Mgr Walter Pinto de Andrade. En commentant le déroulement des fêtes du *Senhor do Bonfim* de cette année-là, il ne pouvait se dispenser d'une référence au lavage: "la seule note fautive, ce sont les excès du Lavage qui, chaque jour, perd sa caractéristique en raison des excès de la boisson, de la violence et de la permissivité"<sup>103</sup>. De même que le Cardinal A. Vilela avait rattaché le rite à de vieilles traditions bahianaises, ainsi le Recteur de la basilique déplore l'érosion des caractéristiques du lavage. Mais ni l'un

---

<sup>101</sup> Texte portugais: "O que nos toca é o que se passa dentro do Templo da Colina Sagrada, e o cuidado de denunciarmos as extravagâncias que se fazem e certos desatinos que acontecem". *Ibidem*.

<sup>102</sup> Texte portugais: "Porque muitos amantes da Bíblia e católicos esclarecidos poderiam imaginar que tais programas dependem da Igreja". *Ibidem*. Remarquons que le dépliant dans lequel le Cardinal écrit son message est commandité par les autorités publiques.

<sup>103</sup> *Livro de Crônicas da Devoção do Senhor do Bonfim*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, fl. 54v.

ni l'autre n'expliquent le sens et la racine de ces traditions et caractéristiques. À aucun moment, on n'observe le souci pastoral de renverser la situation pour que le rite du lavage transparaisse dans sa pureté religieuse et dans sa réinterprétation symbolique.

Malgré les oppositions officielles de la hiérarchie, ou peut-être grâce à elles, rien ni personne n'arrête l'affluence populaire au lavage. Si bien que, depuis 1989, le Cardinal Lucas Moreira Neves<sup>104</sup>, archevêque de Salvador depuis le 16 juillet 1987, et en accord avec la Direction de la confrérie et avec le Recteur de la Basilique, pense anticiper la neuvaine d'un soir afin que le sanctuaire reste fermé le jeudi<sup>105</sup>, étant donné que, "symbole majeur de la foi des bahianais"<sup>106</sup>, le sanctuaire du Bonfim voit l'espace public qui l'entoure converti, ce jour-là, en piste de danse et en lieu d'amusements. L'accès à la Basilique devient infranchissable. De son côté, le Cardinal, qui préside à la réunion de la confrérie du 4 décembre 1989, demande de fermer la grille qui entoure le sanctuaire après le lavage fait par les Bahianaises, afin d'éviter l'invasion du temple<sup>107</sup>. En effet, il reconnaît que "la «place publique appartient au peuple» et que tous les citoyens ont le droit et la liberté de promouvoir tous les «lavages» à leur gré"<sup>108</sup>. Cette manière de parler a évidemment une connotation ethnocentrique accentuée. Non seulement elle banalise et rabaisse le lavage, mais encore elle le désacralise gratuitement.

Après avoir vécu pendant presque vingt ans à Rome, le Cardinal Lucas Moreira Neves arrive à Salvador, en 1987, quelques mois avant la fête annuelle du *Senhor do Bonfim*. Chroniqueur de journaux brésiliens à tirage national, il y exprime ses opinions

---

<sup>104</sup> Giancarlo ZIZOLA. *Le Successeur*. Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 364 p., 145-148.

<sup>105</sup> *Livro de Actas. Início Maio de 1977*, fl. 92.

<sup>106</sup> Lucas Moreira NEVES. *Pôr-do-Sol em Reritiba e outras crônicas*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1992, 188 p., 143.

<sup>107</sup> *Livro de Actas. Início Maio de 1977*, fls. 80v et 92.

<sup>108</sup> *Pôr-do-Sol em Reritiba...*, 147.

sur des questions d'actualité, religieuses notamment<sup>109</sup>. Dans deux de ses chroniques, il aborde la pratique du rite du lavage du Bonfim et soulève des questions sur le sens de son évolution historique et sur son avenir. Sa réflexion se fonde sur une analyse phénoménologique qui justifie les mesures disciplinaires de ses prédécesseurs, mais sans aller plus loin dans la perspective théologico-pastorale. Toute son attention se centre en effet sur la façon d'améliorer l'ambiance spirituelle « officielle » de la « dévotion » au *Senhor do Bonfim*, de telle sorte que la neuvaine puisse avoir lieu sans être interrompue ou perturbée par le rite du lavage et les excroissances dont il est en partie l'occasion.

Pour appuyer sa position, le Cardinal L. Neves retrace l'évolution du lavage, depuis sa "naissance religieuse jusqu'à son mélange de « happening » touristique-carnavalesque et de « merchandising » politique d'aujourd'hui"<sup>110</sup>. Sans éviter un certain élitisme social et une certaine ambiguïté herméneutique d'ordre religieux, le Cardinal L. Neves distingue plusieurs aspects dans le rite du lavage, les énumère, mais se désiste de sa responsabilité pastorale lorsqu'il parle, en passant, de leur dimension religieuse et catholique.

Même si, au début, le lavage n'est qu'un geste pour faire le ménage du plancher du sanctuaire, le Cardinal L. Neves considère tout de même qu'il "est né comme un fait exclusivement religieux [...] et profondément catholique". Exécuté par "les dames bahianaises", c'est-à-dire les dames de la haute bourgeoisie du XVIII<sup>e</sup> siècle, "aidées de leurs esclaves", il est d'abord fait "dans un esprit purement religieux". Ensuite, l'« élément synchrétique » ne tarde pas à faire son apparition "grâce aux esclaves qui suivaient leurs *sinhás*" (maitresses). Dans cette perspective, l'élément synchrétique (réinterprétation du lavage à l'intérieur d'une signification africaine et plus tard comme *revival* du rite de l'eau d'*Oshala*) se marie au geste catholique, s'il en est un. Un

<sup>109</sup> Lucas Moreira NEVES. *Pôr-do-Sol em Reritiba e outras crônicas*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1992, 188 p. Ce livre compile des chroniques écrites pour des différents journaux à tirage national. Celles dont il est question ici sont les suivantes: "Leçons d'un événement", 143-145; "Leçons d'un événement/2", 146-148; "Un rite catholique afro-brésilien?", 152-154.

<sup>110</sup> Texte portugais: "A «lavagem», que nasceu religiosa, reduz-se hoje a um misto de «happening» turístico-carnavalesco e «merchandising» político". *Ibid.*, 146.

troisième élément s'y ajoute: l'amusement (d'ailleurs provoqué en partie, au début, par les commerçants portugais). Celui-ci avilit peu à peu le lavage et finit par "profaner le lieu saint"<sup>111</sup>.

Toujours selon le Cardinal Neves, ces profanations justifieraient, d'une part, les mesures disciplinaires de ses prédécesseurs, qui pèsent depuis 1855 sur le lavage. D'autre part, l'urbanisation et la sécularisation de la société, parmi d'autres facteurs, expliqueraient l'accélération du processus envahisseur de la profanation totale et de la dégradation morale du lavage. C'est-à-dire que "le nectar original du lavage s'est envolé avec le temps et a perdu toute sa substance". Bref, "on nomme lavage une réalité qui, depuis longtemps, a modifié son essence"<sup>112</sup>. Donc, le rite du lavage, tel qu'il se fait, serait un noyau de perturbation et de la religiosité et de la dévotion au *Senhor do Bonfim*: "il enlève aux fidèles leur inaliénable droit de participer, dans la soirée, à la neuvaine, que je considère comme l'une des choses les plus belles et significatives à Bahia"<sup>113</sup>.

À partir de ces constats, le Cardinal s'interroge sur le sens du rite du lavage aujourd'hui. Ses conclusions ne sauraient être plus négatives, élitistes et ethnocentriques:

De *catholique*, il ne reste rien, sauf dans les intentions les plus intimes et insondables de quelques-uns. De *religieux*, il reste seulement l'ablution faite à la hâte par les bahianaises. De *folklore* authentique, d'après ce que l'on peut voir à la TV ou lire dans les journaux, il reste les derniers corsos fleuris de feuilles de «pindoba»<sup>114</sup> ou un solitaire chevalier. De l'authentique *culture bahianaise* on aperçoit difficilement l'ombre d'une ombre, avouent amèrement les analystes de cette culture<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, 143-144.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>113</sup> Texte portugais: "A «lavagem» está roubando aos fiéis seu inquestionável direito a participar, naquela noite, da novena, que considero uma das coisas mais bonitas e significativas da Bahia". *Ibid.*, 147.

<sup>114</sup> Palmier du Brésil.

<sup>115</sup> Texte portugais: "De católico nada resta, a não ser nas intenções mais íntimas e inescrutáveis de alguns. De religioso sobra só a apressada ablução praticada pelas baianas. De folklore autêntico, pelo que é dado observar na TV ou ler nos jornais, ficam as últimas

En somme, fait dire le Cardinal aux experts en réalité bahianaise:

[Le lavage] se réduit à un formidable et inimitable «cri de carnaval», à l'explosion de masse incalculable et d'une dose de «marketing» politique [...] Le grand absent de cette mosaïque polychrome est sûrement Lui - le *Senhor do Bonfim*. Il faut avoir l'honnêteté de le constater et de le dire. Et le courage d'en tirer les leçons et les conséquences<sup>116</sup>.

En aucun cas, il n'est question d'entamer avec les agents du rite du lavage un dialogue intrareligieux<sup>117</sup> ni de se pencher sur la place de l'inculturation dans ce cas particulier. D'abord, le Cardinal L. Neves ne dit rien du geste catholique parce que, d'après lui, il demeure intime et insondable. En quoi consisterait-il? Ceux et celles qui le posent, qui sont-ils? Pourquoi le font-ils? Comment sait-on qu'il existe s'il ne s'agit que de quelques intentions intimes et secrètes? Par ailleurs, même s'il reconnaît son existence, le Cardinal L. Neves ne s'attarde pas au geste religieux de l'ablution faite "à la hâte" par les Bahianaises. En tant que tel, ce geste ne mériterait-il pas une réflexion religieuse de la part de l'Église officielle? Ne pourrait-il pas servir d'amorce d'un dialogue fructueux entre les parties intéressées, pour savoir ce qu'il y a de «catholique» ou de simplement religieux là-dedans? Du moment où ces mêmes Bahianaises, qui sont toutes baptisées, participent à l'Eucharistie, fréquentent assidûment le sanctuaire, vénèrent les saints et avouent aimer l'Église, elles ne constituent pas un problème pour la hiérarchie. Le problème commence, lorsque, avec le rite du lavage, elles paraissent être en contradiction avec l'orthodoxie de l'Église officielle. Mais s'agit-il, en réalité, d'une contradiction avec la vérité ou plutôt d'une participation différente à cette même vérité? Antônio Aparecido, théologien brésilien noir, déclare:

Dans le milieu populaire du *candomblé* on ne pense pas supprimer le syncrétisme. C'est une réalité trop inculturée pour l'éliminer par un décret. La

---

*rarafeitas carruagens enfeitadas de folha de pindoba ou algum solitrio cavaleiro. Da lídima cultura baiana, percebe-se com dificuldade a sombra de uma sombra, gemem os analistas dessa cultura". Ibid., 144-145.*

<sup>116</sup> Texte portugais: "*Reduz-se a um formidável, inimitável «grito de carnaval», explosão momesca de uma multidão incalculável. E a uma dose de «marketing» político [...] O grande ausente no variegado mosaico é certamente Ele - o Senhor do Bonfim. É preciso ter a honestidade de constatá-lo e dizê-lo. E a coragem de aprender as lições do evento e tirar as consequências". Ibid., 145.*

<sup>117</sup> Je crois que la distinction de R. Pannikar entre dialogue inter-religieux et dialogue intrareligieux a ici toute son importance, parce qu'il ne s'agit pas de discuter des doctrines, mais l'esprit d'une démarche de foi. *Le dialogue intrareligieux*, 8-9.



suppression du syncrétisme est curieusement soutenue tant par l'élite lettrée du *candomblé* que par la haute hiérarchie, la plus conservatrice, de l'Église catholique. La première, en vue de l'affirmation du *candomblé* en tant que religion, la seconde, au nom de la purification des pratiques catholiques<sup>118</sup>.

C'est, donc, sur le fond du problème que le Cardinal L. Neves se désiste de son ministère, d'autant plus curieusement que lui,

un Brésilien à la peau sombre est peut-être le seul homme au sein du collège des cardinaux à réunir en sa personne l'Afrique et l'Amérique latine, puisqu'il est le lointain descendant d'Africains déportés à l'époque du premier esclavagisme<sup>119</sup>.

Voici sa réponse: "Je n'ai ni autorité ni délégation pour parler du seul aspect religieux qui survit dans le lavage - celui des ablutions de l'*água de cheiro* faites par les Bahianaises [...] lesquelles s'y préparent avec un sérieux exemplaire"<sup>120</sup>. Regrettant que celles-ci ne puissent avoir accès au parvis du Temple, avec la permission déjà acquise de sa part et de la Direction de la Confrérie, il cherchera, en établissant une entente avec les autorités civiles, avec la direction de l'organisation du rite du lavage et avec les Bahianaises elles-mêmes, à donner à celles-ci et à elles seules, "avec quelques changements dans le programme"<sup>121</sup> l'accès au parvis du sanctuaire du Bonfim. Envisage-t-il par là une pastorale du pauvre et de l'*autre* ou bien une pastorale de la commisération et de la condescendance afin d'éviter des contestations gênantes? S'ouvre-t-il à l'évangélisation inculturée ou prône-t-il le blanchiment de la foi et la primauté de l'orthodoxie?

---

<sup>118</sup> Texte portugais: "*Na base popular do Candomblé, não se cogita suprimir o sincretismo. É uma realidade por demais inculturada para que se acabe por decreto. A supressão do sincretismo, curiosamente, é defendida tanto pela elite letrada do Candomblé, quanto pela cúpula mais conservadora da Igreja católica. A primeira, em vista da afirmação do Candomblé enquanto religião; a segunda, em nome da purificação das práticas católicas*". Antônio Aparecido DA SILVA. "Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira", dans: Márcio Fabri DOS ANJOS. *Inculturação. Desafios de hoje*, 95-119, 107.

<sup>119</sup> Giancarlo ZIZOLA. *Le Successeur*, 145.

<sup>120</sup> Texte portugais: "*Não tenho autoridade nem delegação para falar do único aspecto religioso que ainda sobrevive na «lavagem» - o das abluções de água-de-cheiro realizadas pelas «baianas» [...] para o qual muitas se preparam com exemplar seriedade*". *Pôr-do-Sol em Reritiba*, 146.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 148.

La troisième chronique du Cardinal L. Neves, "Un rite catholique afro-brésilien?", qui se voulait une réponse à une nouvelle diffusée par les mass media brésiliens - *Le Vatican autorise des rites afro dans les célébrations* - confirme que l'absence de perspective d'inculturation dans sa conception sur l'évangélisation ne découle pas du hasard<sup>122</sup>. Dans son propos, le Cardinal L. Neves se contente de montrer, en profond connaisseur des rouages du pouvoir curial, toutes les démarches bureaucratiques qu'une telle question doit faire parcourir avant d'être soumise à la considération souveraine et à l'autorité suprême du Pape. Si une telle autorisation aboutit, dit-il, "l'Archevêque de Bahia n'hésitera pas, même en raison de la forte incidence de la culture noire ici présente, à donner l'exemple de son application"<sup>123</sup>.

En février-mars 1995, j'ai eu l'occasion de retourner à Salvador et de constater la multiplication folklorique des «lavages», qui s'étendent même aux alentours de Salvador. En profitant de cette folklorisation, les hôtels les plus cosmopolites de Salvador attirent avec l'appât du gain, les «mercenaires» du lavage, se remplissent de touristes curieux et renflouent leurs caisses. Ainsi, vide-t-on de signification profondément religieuse un rite qui pourrait apporter quelque chose de neuf à la catholicité.

La crainte et la méfiance par rapport au rite du lavage ne traduisent-elles pas le vrai visage de l'ethnocentrisme? Il est beaucoup plus commode de continuer à voir dans les expressions pratiques de la religion du peuple une forme imparfaite de christianisme qu'il faut racheter, une matière première qu'il importe de passer au creuset de la foi que de reconnaître l'existence d'une inculturation faite "à l'insu et en

---

<sup>122</sup> Le Cardinal Lucas Moreira Neves fut l'auteur de l'une des quatre conférences magistrales, de 17 pages, de la Conférence de Saint-Domingue, prononcée dans la séance plénière du 17 octobre 1992. Sous le thème: *La nouvelle Évangélisation*, le Cardinal L. Neves y déclare les pauvres comme destinataires prioritaires de la nouvelle évangélisation, mais "il ne mentionne pas les Indigènes ni les Afro-Américains parmi les sujets de la nouvelle évangélisation". COLLECTIF DE THÉOLOGIENS. "Para compreender...", 9-10. Saint-Domingue, qui suit la définition du Cardinal L. Neves sur la nouvelle évangélisation, s'en écarte "pour y introduire une mention à l'inculturation de l'Évangile dans les cultures du continent, une mention étrangère à la Conférence du Cardinal Lucas Neves". FRANCISCO TABORDA. "Nova evangelização - promoção humana - cultura cristã - Leitura crítica dos três conceitos e sua articulação no Documento de Santo Domingo", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*. São Paulo, Paulinas, 1993, 191 p., 103-125, 105, note 3.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 154.

marge de l'Église<sup>124</sup> officielle, mais non en opposition à elle.

L'Église officielle, continentale ou locale, ne fait pas de sauts qualitatifs. Platonicienne, elle semble vouloir persister à conserver l'Esprit de Vérité et de Liberté emprisonné dans le corps de sa structure ecclésiastique, malgré l'apparence libératrice de ses discours. La Conférence de Saint-Domingue ira-t-elle plus loin dans la mise en oeuvre d'une évangélisation renouvelée et inculturée?

---

<sup>124</sup> Fernando CASTILLO. "Le christianisme et l'inculturation en Amérique latine": *Conc(F)* (1994, n° 251) 93-107, 102-103.

## CHAPITRE XIV

### **L'ETHNOCENTRISME MATERNALISTE DU DOCUMENT DE SAINT-DOMINGUE PAR RAPPORT À LA RELIGION DU PEUPLE ET À L'AFRO-AMÉRICAIN**

On reconnaît aujourd'hui que la voix des Indigènes et des Afro-américains est explosive et que la «question culturelle» peut en venir à être plus explosive que les conflits de classe<sup>1</sup>.

La récente Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain, réunie à Saint-Domingue<sup>2</sup>, répond, en partie, aux attentes de l'évêque brésilien, Pedro Casaldaliga<sup>3</sup>. Elle «canonise» l'inculturation de l'Évangile ou l'évangélisation incultivée. Mais jusqu'où pousse-t-elle son audace théologique? Considère-t-elle l'Afro-américain comme un véritable interlocuteur de l'Évangile? Lui offre-t-elle un visage afro-américain de l'Évangile? L'inculturation l'engage-t-elle dans la voie de la "conversion

---

<sup>1</sup> Texte espagnol: "*Hoy día se reconoce que la voz de los indígenas y de los afroamericanos es explosiva y que la «cuestión cultural», puede llegar a ser más explosiva que los conflictos de clase*". COLECTIVO DE TEÓLOGOS. "Para comprender Santo Domingo": *Christus* (février 1993, n° 662) 7-35, 17.

<sup>2</sup> Je suivrai la traduction française de MAINE et Michèle JARTON: IVE CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN (12-28 octobre 1992). *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Conclusions de Saint-Domingue*. Paris, Cerf, 1993, 252 p. Cette traduction comporte encore, avant le texte proprement dit, par ordre: "Préface" de Jean-Yves CALVEZ, 5-12; "Présentation" des évêques, 15-17; "Lettre du Saint-Père aux évêques diocésains de l'Amérique latine, autorisant la publication du document final de l'assemblée de Saint-Domingue", 19-20; "Discours inaugural du Saint-Père", 21-51; "Message de la IVE Conférence aux Peuples d'Amérique latine et des Caraïbes", 53-66. Après les *Conclusions*, le livre inclut trois allocutions de Jean-Paul II: "Message aux Indigènes d'Amérique", 217-224; "Message aux Afro-Américains", 225-229 et "Audience générale de Jean-Paul II après son retour à Rome", 231-234. À la fin: "Index analytique", 235-246. [Texte officiel brésilien: CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Nova evangelização. Promoção humana. Cultura cristã. Santo Domingo*. São Paulo, Paulinas, 1992<sup>3</sup>, 264 p. Texte espagnol: IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Nueva Evangelización, Promoción humana, cultura cristiana. Conclusiones*. 86 p., (ronéo)]. Les références aux *Conclusions* proprement dites de Saint-Domingue seront signalées à l'intérieur du texte suivies du sigle SD + numéro, pour la première mention, puis par la seule indication du numéro.

<sup>3</sup> Voir *supra*, 86.

pastorale" et "continue" (SD 30 et 23) de l'*ecclesia semper reformanda*? Bref, s'est-elle vraiment appropriée cette notion d'inculturation? L'inculturation lui a-t-elle fait abandonner le maternalisme ecclésiologique, cet élément reproducteur d'une évangélisation colonisatrice, celui-là même qui empêcha les conférences précédentes de Medellin et de Puebla d'être «intégralement» libératrices?

C'est à partir de ces interrogations que j'essaierai d'étudier, en trois temps, quelle figure ecclésiale l'Afro-américain prend dans le Document de Saint-Domingue: d'abord, dans le langage que celui-ci utilise, ensuite, dans le rôle que le texte attribue à l'Afro-américain à l'intérieur de l'inculturation, enfin, dans la place qu'il lui confère par rapport à la religion du peuple. Mais, auparavant, situons le Document de Saint-Domingue.

### 1. Saint-Domingue: "une conférence «en perspective»"<sup>4</sup>

La tenue de la Conférence de Saint-Domingue fut décidée (1 et 22)<sup>5</sup> par le Pape Jean-Paul II dans une lettre du 24 septembre 1989, adressée au Cardinal Bernardin Gantin, président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine (CAL)<sup>6</sup>. Le thème arrêté fut le suivant: *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*<sup>7</sup>. La Conférence était cependant déjà prévue depuis 1983, lorsque

<sup>4</sup> Alberto ANTONIAZZI. "O que Santo Domingo trouxe de novo?": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 7-11, 11.

<sup>5</sup> Cf. "Message", 53.

<sup>6</sup> Pour un résumé de l'évolution historique de l'Église latino-américaine depuis la réunion de Sucre (1972) jusqu'à Saint-Domingue et pour mieux comprendre le sens de la lettre du Pape adressée au Président de la CAL, voir: Enrique DUSSEL. "De Sucre a Santo Domingo (1972-1992)": *Estudios Teológicos* (1992, nn. 2/3) 5-24. COLECTIVO DE TEÓLOGOS. "Para comprender Santo Domingo", 7-35. José MARINS, Teolide M. TREVISAN & Chanone CAROLEE. "O processo eclesial latino-americano, a Assembléia e o Documento de Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 29-34, 30. José Ernane PINHEIRO. "Tentativa de uma visão global da IV Conferência Episcopal Latino-Americana", dans: José Ernane PINHEIRO. *Santo Domingo. Uma leitura pastoral*. São Paulo, Paulinas, 1993, 184 p., 13-38. D. Demétrio VALENTINI. "Um depoimento pessoal", dans: José Ernane PINHEIRO. *Santo Domingo. Uma leitura pastoral*, 365-389.

<sup>7</sup> Le thème fut arrêté définitivement le 12 décembre 1990 par Jean-Paul II. Il est suivi d'une devise: *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, toujours* (He 13, 8). Cf. D. Angélico Sândalo BERNARDINO. "Santo Domingo: um pouco de história e coração na caminhada": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 2-6, 2.

Jean-Paul II, en visite en Haïti, annonça la nécessité pour l'Église latino-américaine de s'engager dans une nouvelle évangélisation:

Comme Latino-Américains, vous devrez célébrer cette date [1992] avec une sérieuse réflexion sur les chemins historiques du sous-continent, mais aussi avec joie et fierté. Comme chrétiens et catholiques, il est juste de la rappeler en jetant un regard sur ces cinq siècles de travail pour annoncer l'Évangile et édifier l'Église sur ces terres [...] La commémoration du demi-millénaire d'évangélisation aura sa pleine signification dans la mesure où elle est un engagement pour vous, comme évêques, avec vos prêtres et vos fidèles; un engagement, non de ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression<sup>8</sup>.

Les étapes de préparation de la Conférence de Saint-Domingue débutent en décembre 1988. Elles constituent un ensemble de sept documents<sup>9</sup>, parmi lesquels le *Document de Consultation*<sup>10</sup>, deux textes appelés *Prima* et *Secunda Relatio* et le *Document de Travail*<sup>11</sup>. Ce dernier, approuvé par Rome, devait servir de référence de base à la Conférence, mais il fut abandonné "parce que la coordination de l'assemblée insistait sur quatre conférences magistrales comme référence «obligatoire» pour les groupes thématiques"<sup>12</sup>. En outre, la coordination des travaux, confiée à 30 commissions, a contribué à faire ressortir non seulement le manque d'unité de pensée et d'action dans l'ensemble du document final, mais encore les tensions entre les

<sup>8</sup> "Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine. Discours à la 19e assemblée plénière du CELAM": *DC* (17 avril 1983, n° 1850) 435-438, 438.

<sup>9</sup> "La Conférence de Saint-Domingue", dans: *L'Osservatore Romano* (édition française), du 27 octobre 1992, 5.

<sup>10</sup> José Oscar BEOZZO. "Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina": *REB* (septembre 1990, n° 199) 556-617. Juan Carlos SCANONNE s.j. "Les thèmes de la IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain": *DC* (17 novembre 1991) 1008-1011.

<sup>11</sup> Voir: La revue *Christus* (Mexique) qui consacre tout le numéro 642, février 1991, 57 pages, à Saint-Domingue. Trois autres articles y étaient déjà parus en 1990: Diego IRARRÁZAVAL. "Una nueva evangelización en una nueva cultura": (septembre 1990, n° 638) 40-47; José SANCHEZ S. "La nueva evangelización: Evangelización desde las culturas de los pobres": (octobre 1990, n° 639) 19-22; Carlos BRAVO G. s.j. "Para leer el documento de Santo Domingo": (novembre-décembre 1990, nn. 640-641) 50-59. Le numéro 643, mars 1991, consacre encore trois articles à la préparation de Saint-Domingue, 7-33. Enfin, Ricardo ANTONCICH. "Structures et culture dans l'Église latino-américaine": *Études* (avril 1991, n° 374) 539-546.

<sup>12</sup> Texte portugais: "A coordenação da assembléia insistiu em propor as quatro «ponências» como referência «obrigatória» aos grupos temáticos". José MARINS, T. TREVISAN & C. CAROLEE. "O processo eclesial latino-americano...", 30. Ces auteurs commentent: "Elles [les conférences] donnèrent l'impression que Saint-Domingue allait se résumer en une conférence POUR évêques plutôt qu'à une conférence D'évêques". Texte portugais: "Deram a impressão de que SD ia resumir-se a uma conferência PARA bispos e não DE bispos". *Ibidem*, 31.

différentes perspectives sur le même problème<sup>13</sup>: "Le document peut comporter plusieurs lectures, puisqu'il n'est pas homogène et se trouve traversé de courants théologiques différents"<sup>14</sup>. Le thème de la conférence en est, d'ailleurs, un reflet, dans la mesure où il veut concilier l'esprit de l'inculturation de l'Évangile avec celui de la culture chrétienne. Ajoutons à cela le fait que d'aucuns ont soulevé l'hypothèse de donner à Saint-Domingue la structure consultative d'un synode<sup>15</sup>.

La structure définitive du document comporte trois parties différemment aménagées<sup>16</sup>. Dans son ensemble, dit le théologien Pedro López, le document de Saint-Domingue, en tant que texte,

présente un genre littéraire assez hybride, peu commun dans les documents du magistère: un discours religieux qui associe chaire, catéchèse, profession de foi, homélie, plan de pastorale, livre de prières. Il offre des articles de foi, des enseignements dogmatiques, des exhortations, des orientations morales, des

<sup>13</sup> A. ANTONIAZZI. "O que Santo Domingo trouxe de novo?", 7. José Oscar BEOZZO. "Perspectivas para o Ecumenismo: de Medellín a Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 25-28, 26. Vitor Galdino FELLER. "Promoção humana no documento de Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 13-16, 13. José MARINS & alia. "O processo eclesial latino-americano", 29 et 32-33. COLLECTIF. *L'option pour les pauvres, menacée? Santo Domingo 1992*. Québec, Fides, 1992, 87 p.

<sup>14</sup> Texte espagnol: "El texto puede tener varias lecturas, pues no es homogéneo y está atravesado por líneas teológicas diferentes". COLECTIVO DE TEÓLOGOS. "Para comprender...", 17.

<sup>15</sup> C'est ce qui a laissé entendre Mgr Jorge Esteves Medina (Chili), deuxième secrétaire de la Conférence, en affirmant que les conclusions élaborées par l'assemblée seraient envoyées à Rome. José Ernane PINHEIRO. "Tentativa de uma visão global da IV Conferência...", 32. Clódovis BOFF dira: "On ne saurait mettre en doute la légitimité de la Conférence. Mais une analyse objective des faits soulève honnêtement des questions sur son authenticité". "Um «ajuste pastoral». Análise global do Documento da IV CELAM", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*. Petrópolis, Soter Ameríndia/Vozes, 1993, 389 p., 9-54, 18. Suivant Afonso Murad, "La CAL n'était pas favorable à la publication d'un document final. Elle prônait des conclusions provisoires qui, comme dans un Synode, seraient présentées au Pape pour que celui-ci élabore un texte sur le sujet en question". Texte portugais: "A CAL não era favorável a nenhum documento, mas somente conclusões provisórias, que como num sínodo, seriam apresentadas ao Papa para que este elaborasse um texto sobre o assunto". "Documento de Santo Domingo. Princípios hermenêuticos de leitura": *PerTeol* (1993, nº 23) 11-29, 28.

<sup>16</sup> La première partie a pour titre: *Jésus-Christ, Évangile du Père* (nn. 1-21). Outre une courte introduction (nn. 1-3), elle se compose essentiellement d'une profession christologique de la foi épiscopale (nn. 4-15) et d'un aperçu historique, plus que succinct, de l'évangélisation en Amérique latine (nn. 16-21). La deuxième partie - *Jésus-Christ, Évangéliste vivant en son Église* (nn. 22-286) - constitue le noyau doctrinal du document et se divise en trois chapitres: la nouvelle évangélisation (nn. 23-156); la promotion humaine (nn. 157-227); la culture chrétienne (nn. 228-286). La troisième partie - *Jésus-Christ, vie et espérance de l'Amérique latine et des Caraïbes* (nn. 287-302) - énonce les orientations pastorales prioritaires pour l'Église latino-américaine dans les années à venir. Une *Prière* (nº 303) clôt le document.

hymnes christologiques, une prière, des schèmes didactiques, etc.<sup>17</sup>

Quant au niveau théologico-pastoral du texte, la plupart des experts s'accordent pour affirmer qu'il est assez moyen. D'après le théologien brésilien Alberto Antoniazzi, "la partie théologique du document final est la plus faible de l'ensemble"<sup>18</sup>. José Marins et son équipe, mettant en rapport les documents de Medellín, de Puebla et de Saint-Domingue, concluent: "Medellin en est arrivé à un texte supérieur à ses participants; Puebla, à un texte semblable à l'assemblée qui l'a produit. Saint-Domingue est resté inférieur à ses auteurs et à l'Église qu'ils représentaient"<sup>19</sup>.

En faisant l'analyse globale de Saint-Domingue, Clódovis Boff considère la IVe Conférence du CELAM comme un "ajustement pastoral" de Medellín et de Puebla, c'est-à-dire une réorientation dans le cheminement qui était en train de devenir une tradition dans l'Église latino-américaine. Le document renforce le pouvoir de la hiérarchie et met en relief la spécificité religieuse de l'évangélisation au détriment de sa dimension socio-politique. Bref, "Saint-Domingue se sert d'une guitare romaine pour jouer une musique latino-américaine"<sup>20</sup>, dit Clódovis Boff.

Francisco Catão emprunte un langage plus direct et plus tranchant pour faire le même type d'affirmation:

Dans le milieu ecclésiastique, bien que l'on affirme officiellement le contraire, il est évident que Saint-Domingue rompt avec le mouvement de rénovation de l'Église latino-américaine suscité par le Concile et soutenu par Medellín et Puebla. Elle trace, avec l'autorité du Saint-Siège, une nouvelle orientation

---

<sup>17</sup> Texte espagnol: "[El documento de conclusiones] presenta un género literario, bastante híbrido, poco común entre los documentos del magisterio;: un discurso religioso que combina cátedra, catequesis, profesión de fé, homilía, plan de pastoral, devocionario. Ofrece artículos de fé, enseñanzas dogmáticas, exhortaciones, directivas morales, himnos cristológicos, una plegaria, esquemas didácticos, etc". Pedro LÓPEZ. "Las Cristologías del Documento de Santo Domingo": *Voces* (Mexique) (janvier-juin 1993, n° 2) 87-108, 92.

<sup>18</sup> Alberto ANTONIAZZI. "O que Santo Domingo trouxe de novo?", 7.

<sup>19</sup> Texte portugais: "Medellin chegou a um texto superior aos seus participantes. Puebla, similar à assembléia que o produziu. SD ficou inferior aos seus autores e à Igreja que representava". José MARINS & ALÍ. "O processo eclesial Latino-americano...", 32.

<sup>20</sup> Texte portugais: "Santo Domingo é música latino-americana, tocada com guitarra romana". "Um «ajuste pastoral»...", 11.



pastorale, qui doit être suivie par l'épiscopat<sup>21</sup>.

Quelques pages plus loin, l'auteur synthétise sa pensée: "Saint-Domingue représente le moment de contestation de la rupture"<sup>22</sup>. Selon Afonso Murad, le document de Saint-Domingue est

un enfantement douloureux dans lequel de nombreuses forces sont intervenues: les différentes pratiques ecclésiales latino-américaines, représentées par les évêques, les experts, le CELAM et la CAL. Le statut interne de la Conférence, élaboré par des instances étrangères à l'Amérique latine ne faisait allusion qu'à un «document éventuel»<sup>23</sup>.

Soulignons deux aspects nouveaux et, pour le moins, étonnants du document. Le premier concerne le choix de la méthodologie. Saint-Domingue abandonne le *voir, juger et agir* de Medellin et de Puebla et adopte une autre méthode qui consiste, d'abord, à exposer les fondements théologiques de la problématique, ensuite, à analyser les défis soulevés par la réalité et, enfin, à en présenter les orientations pastorales:

Les considérations précédentes sur la sainteté de l'Église, sur son caractère prophétique et sa vocation à célébrer, nous conduisent à reconnaître plusieurs défis qui nous paraissent fondamentaux et auxquels il s'agit de répondre: en Amérique latine et aux Caraïbes, l'Église sera alors pleinement le mystère de la communion des hommes avec Dieu et entre eux (SD 38)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Texte portugais: "*No meio eclesiástico, embora se afirme oficialmente o contrário, é patente que Santo Domingo rompe com o movimento de renovação da Igreja latino-americana despertado pelo Concílio e sustentado por Medellin e Puebla, imprimindo, com a autoridade da Santa Sé, uma nova direção pastoral, a ser seguida pelo episcopado*". *Santo Domingo: Significação e Silêncios. A IV Conferência do Episcopado Latino-Americano 1992. Leitura de um ponto de vista leigo*. São Paulo, Paulinas, 1993, 102 p., 7.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>23</sup> Texte portugais: "[*O texto final de Santo Domingo*] é fruto de um parto doloroso, no qual tantas forças intervieram: as diferentes práticas eclesiais latino-americanas, lá representadas por bispos e assessores, o CELAM e a CAL. O estatuto interno da Conferência, elaborado por instâncias alheias à América Latina, fazia alusão somente a um «eventual documento»". "Documento de Santo Domingo...", 28. Voir Gustavo Gutierrez: "Una Agenda": *Voces*, Mexique, (janvier-juin 1993, n° 2) 119-130. [Texte brésilien: "Documento: um corte transversal", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*, 55-68].

<sup>24</sup> Cf. "Discours inaugural", 26. Luis G. DEL VALLE s.j. "Reflexões metodológicas em Santo Domingo", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*, 69-79. [Version espagnole: "Reflexiones metodológicas en Santo Domingo": *Christus* (février 1993, n° 662) 29-32]. Sebastián MIER, s.j. "¿Partir de la doctrina o partir de la realidad? La disputa por el método": *Christus* (février 1993, n° 662) 33-35.

Il y a donc non seulement une inversion dans l'ordre chronologique des deux premiers moments, mais aussi dans le processus du mouvement théologico-pastoral: alors que la première méthode favorise la voie ascendante et inductive et privilégie la «praxis», la seconde renforce la voie descendante et déductive et s'appuie sur la doctrine. La première se veut incarnée dans l'histoire et ouverte aux problèmes existentiels qu'elle juge à la lumière de la Parole de Dieu. La seconde éclaire la «praxis» par le choix préalable de principes universels et la subordonne aux paramètres exclusifs de l'orthodoxie officielle. En dépit de cela, le Document de Saint-Domingue réaffirme la fidélité à Medellín<sup>25</sup> et fait sien le choix prioritaire des pauvres<sup>26</sup>. Il approfondit Puebla<sup>27</sup> sur le thème de l'évangélisation, et qualifie celle-ci de "nouvelle"<sup>28</sup>, "renouvelée" et "inculturée".

Par ailleurs, l'importance accordée à l'autorité de la parole de Jean-Paul II est beaucoup plus grande et décisive que celle qui est conférée à la Parole de Dieu<sup>29</sup>. Saint-Domingue frôle la «papolâtrie». En effet, c'est le Pape qui, depuis la convocation, l'arrêt du thème et de la méthode de travail, le discours-programme de l'ouverture, l'ordre du jour, la composition des membres et des invités et jusqu'à l'approbation du document final, a de façon directe ou indirecte, et toujours pyramidale, commandé la Conférence. On trouve dans le texte de Saint-Domingue plus de 150 citations de Jean-Paul II, y compris celles qui sont extraites de ses

---

<sup>25</sup> Selon Alberto Antoniazzi, on trouve 11 références à Medellín dans le document de Saint-Domingue sans qu'il n'y en ait aucune citation explicite. "O que Santo Domingo...", 9. Pablo RICHARD. *Textos Proféticos de Santo Domingo. En continuidade con Medellín y Puebla*. San José, Costa Rica, DEI, 1993, 47 p.

<sup>26</sup> Par exemple: SD 50, 178-180, 290, 296.2.1., 302-303.

<sup>27</sup> D'après Alberto Antoniazzi il y a dans le document de Saint-Domingue trente références à Puebla. Toutefois, "La devise caractéristique de Puebla - «communion et participation» - semble avoir été oubliée". "O que Santo Domingo trouxe de novo?", 9.

<sup>28</sup> Dans un autre contexte ecclésial, donc avec une autre connotation, le "Message aux Peuples d'Amérique latine" de la Conférence de Medellín s'était déjà engagé à "encourager une nouvelle évangélisation et une catéchèse intensive pour les élites comme pour les masses afin de les ouvrir à une foi lucide et engagée". Ce n'est donc pas la première fois qu'en Amérique latine les évêques parlent d'une nouvelle évangélisation! Cf. Med. "Message", 47. Francisco Catão souligne, avec raison, le pléonasme de l'expression *nouvelle évangélisation*. *Santo Domingo. Significação e silêncios...*, 17.

<sup>29</sup> José SAYER. "O discurso inaugural programático de João Paulo II e sua importância para Santo Domingo". COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*, 80-107. Enrique DUSSEL. "A questão institucional", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral*, 111-121, notamment 114-120.

documents magistériels, alors que l'on en trouve moins de cent tirées du Nouveau Testament, moins de dix de l'Ancien Testament, et tout juste un peu plus de trente du Concile Vatican II! La patristique ne compte qu'une seule référence (9) et le Magistère local, régional et continental n'est jamais cité!

Enfin, le Document porte en lui le paradoxe le plus inconcevable. Il a beau «canoniser» l'inculturation de l'Évangile, en faire l'apologie, en proclamer la nécessité impérieuse, il témoigne d'un ecclésiocentrisme et d'un «hiérococentrisme» sans précédent, tellement il fut télécommandé par des instances étrangères à l'Amérique latine et astreint de s'y soumettre. La Conférence se fait héraut de l'inculturation sans s'inculturer elle-même! Et pourtant, l'espérance plane sur l'esprit du document, dépassant le langage coercitif de son discours. Comme le souligne Alberto Antoniazzi:

Malgré ses incohérences nombreuses, le document ouvre des *perspectives presque illimitées* à l'action de l'Église, que ce soit dans la sphère de l'évangélisation dans le sens strict du terme [...] ou que ce soit dans la sphère de la promotion humaine et de l'inculturation<sup>30</sup>.

## 2. L'Afro-américain et le langage de Saint-Domingue

La lecture des *Conclusions* de Saint-Domingue éveille, d'emblée, l'attention du lecteur sur le langage nouveau, plus ouvert et plus attentif aux changements sociaux et culturels du moment, malgré une méthodologie défavorable. Ce langage concerne, d'abord, la pluralité géopolitique et anthropologique de la partie centrale et australe du continent américain et l'injustice structurelle de l'histoire coloniale, ensuite, le péché commis contre l'Indien et le Noir, et, enfin, la place de l'Afro-américain, en tant qu'*autre*, en tant que pauvre et en tant que sujet de l'évangélisation, dans l'ensemble de la perspective culturaliste du texte.

---

<sup>30</sup> Texte portugais: "*Apesar das incoerências numerosas do documento, afinal ele abre perspectivas quase ilimitadas para a ação da Igreja, tanto no campo da evangelização no sentido restrito [...] quanto nos campos da promoção humana e da inculturação*". Alberto ANTONIAZZI. "O que Santo Domingo trouxe de novo?", 11.

## 2.1. Amérique latine et Caraïbes

La Conférence de Saint-Domingue associe, pour la première fois, dans un seul ensemble, les deux expressions "Amérique latine" et "Caraïbes". Prédominante, cette expression y apparaît une quarantaine de fois, plus que toutes les autres réunies<sup>31</sup>. Par ailleurs, le terme "Noir" est remplacé par "Afro-américain", ce qui paraît correspondre mieux à la réalité actuelle du descendant du Noir de jadis. En outre, l'espace qui est consacré à l'Afro-américain dans le document n'a rien de comparable avec Medellín et Puebla. Sur chaque sujet abordé, il y a une référence explicite à l'Afro-américain<sup>32</sup>, sans compter la section consacrée à "l'unité et pluralité des cultures indigènes, afro-américaine et métisse" (243-251)<sup>33</sup>. Il s'agit, en effet, d'un acquis important, quoique ce qui paraissait le plus évident à changer soit demeuré inchangé, c'est-à-dire le nom même de la Conférence générale de l'Épiscopat *latino-américain*. En tout cas, l'adoption de ce langage plus compréhensif correspond mieux à la réalité anthropologico-culturelle exprimée dans le document:

L'Amérique latine et les Caraïbes constituent un continent multi-ethnique et pluriculturel. S'y côtoient en général des aborigènes, des Afro-Américains, des métis et des descendants d'Européens et d'Asiatiques, chaque groupe humain ayant sa culture propre qui lui confère une identité sociale, en accord avec la vision du monde qui est la sienne (244).

<sup>31</sup> Par contre, les allocutions de Jean-Paul II prononcées en cet anniversaire se contentent de parler d'*Amérique latine* (30 fois), d'*Amérique* (17 fois), de *Nouveau Monde* (6 fois) et de *continent américain* (1 fois). Quant au "Message" de Saint-Domingue, il s'adresse *aux Peuples d'Amérique latine et des Caraïbes*. Cette expression y revient 10 fois, alors que *Nouveau Monde* n'y apparaît qu'une seule fois, *Amérique latine* et *latino-américains*, trois fois chacun et *notre terre américaine*, 1 fois. Mais le détail le plus frappant du "Message" se trouve à la page 60. En citant le discours inaugural de Jean-Paul II (49), il ajoute, entre crochets, l'incise "et les Caraïbes". En effet, Jean-Paul II dit: "Pour l'Amérique latine, qui a reçu le Christ il y a maintenant cinq cents ans, le plus grand signe de reconnaissance pour le don reçu et pour sa vitalité chrétienne, c'est de s'engager elle-même dans la mission". Le "Message" le reproduit de la sorte: "«Pour l'Amérique latine [et les Caraïbes], qui ont reçu le Christ il y a maintenant cinq cents ans...".

<sup>32</sup> Saint-Domingue associe en général dans le même groupe l'Indigène, l'Afro-américain et le Métis. Elle l'élargit même et reconnaît d'autres groupes culturels et religieux, tels que les Asiatiques, les Musulmans et les Juifs. Par contre, rien n'est dit sur les frères séparés, de confession chrétienne. L'espace qu'ils occupent est bien mince par rapport à celui des sectes et des mouvements religieux contemporains, qu'ils soient ou non chrétiens. D'ailleurs, la présence des frères séparés lors de la Conférence a baissé de moitié, de 10 à 5, par rapport à Puebla. "Dans le discours inaugural (du Pape) il n'y a même pas une salutation ou une allusion aux observateurs d'autres églises chrétiennes, présents comme invités", dit J. O. Beozzo. "Perspectivas para o Ecumenismo...", 25. Cf. SD 138-148.

<sup>33</sup> A ce propos, remarquons que la traduction française, en s'écartant des versions portugaise et espagnole qui mettent au pluriel les deux épithètes *afro-américaine* et *métisse*: "*Unidade e pluralidade das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças*" (192) et "*Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas*" (67), ne respecte pas la diversité anthropologique de l'Afro-américain et du Métis.

La Conférence de Saint-Domingue va même un peu plus loin et introduit dans son texte, timidement et comme entre parenthèses, le terme *altérité*, sans pour autant explorer la portée de sa signification métaphysique: "Chaque personne et chaque groupe humain développent son identité dans la rencontre avec les autres (altérité). Cette communication est le chemin nécessaire pour parvenir à la communion (communauté)" (279). Le simple fait de faire référence à l'altérité ne voudrait-il pas signifier que le problème culturel de *l'autre*, dans son altérité même, se profile à l'horizon de l'Église latino-américaine et, qu'à l'avenir, l'Église ne saurait s'en passer? Un début hésitant, mais un début! Quoi qu'il en soit, le terme met en lumière l'insistance avec laquelle Saint-Domingue parle du dialogue «interreligieux» comme chemin incontournable de la communion, de l'acceptation de *l'autre* et de la reconnaissance de sa différence (137-138).

Ce langage ouvert couvre cependant un état d'esprit qui a de la difficulté à se détacher d'un ethnocentrisme européenisé, d'un cléricalisme romanisé et d'un colonialisme évangéliste. C'est encore une Église *blanche et romaine* qui s'arroge le droit de reconnaître *l'autre*, qui lui parle de l'extérieur et qui le juge à partir de ses propres catégories. La preuve la plus évidente de cette perspective se traduit dans la lacune historique (16-21)<sup>34</sup> de Saint-Domingue qui résume, en suivant la vision de Jean-Paul II, cinq cents ans d'évangélisation, en trois pages glorieuses: "l'histoire nous montre «qu'a été réalisée une oeuvre évangéliste admirable, précieuse et féconde..." (18)<sup>35</sup>. Habitée au triomphalisme de son «histoire sainte», l'Église latino-américaine accepte mal que le péché ecclésial puisse s'y infiltrer et l'entacher. L'ethnocentrisme historique de Saint-Domingue se révèle dans l'esprit qui l'inspire. Le Document part d'un pluriel culturel et religieux incontestable pour en arriver au résultat unificateur de la culture chrétienne:

[...] nous envisagerons le défi que pose le dialogue entre l'Évangile et les différents éléments qui constituent nos cultures, afin de les purifier et de les

<sup>34</sup> Ajoutons à cela d'autres références historiques très courtes qui y reviennent de façon éparse. La raison fondamentale de cette lacune provient du fait que le projet du texte historique ne fut pas approuvé par l'Assemblée: "La partie sur l'histoire de l'Église en Amérique latine [...] fut rejetée en session plénière, parce qu'elle était longue et ne correspondait pas aux attentes des évêques". J. E. PINHEIRO. "Tentativa de uma visão global...", 27.

<sup>35</sup> JEAN-PAUL II. "Discours inaugural...", 25 et 44.

perfectionner du dedans, grâce à l'enseignement et à l'exemple de Jésus, jusqu'à parvenir à une culture chrétienne (SD 22)<sup>36</sup>.

## 2.2. Le langage du pardon

À plusieurs reprises la Conférence de Saint-Domingue recourt, certes, au langage du pardon. Mais il faut voir comment elle le fait et à qui elle l'adresse. D'abord, elle n'hésite pas à reconnaître l'Église latino-américaine, incarnée dans le "nous" épiscopal, comme créature de Dieu et pécheresse «métaphysique»: "Nous rendons grâce à Dieu pour le don inestimable de la foi et pour les dons innombrables de sa miséricorde. Nous demandons pardon pour nos infidélités à sa bonté" (1)<sup>37</sup>. Ensuite, elle fait sien l'aveu du Message de Jean-Paul II aux Indigènes sur la responsabilité du péché commis contre eux non par l'institution, mais par des individus: "«Il faut reconnaître en toute vérité les abus qui ont été commis, par suite du manque d'amour de ceux qui n'ont pas su voir dans les indigènes des frères et des fils de Dieu le Père lui-même»" (20)<sup>38</sup>. La raison en est que "les grands évangélistes défendirent les droits et la dignité des aborigènes, et blâmèrent «les mauvais traitements infligés aux Indiens, à l'époque de la conquête»" (20)<sup>39</sup>, et que l'Église latino-américaine, "«par ses religieux, ses prêtres et ses évêques, a toujours été aux côtés des indigènes»" (*Ibidem*)<sup>40</sup>. Voici la vision extrêmement cléricalisée d'une histoire missionnaire qui ne peut, en aucun cas, être le fait des seuls religieux, prêtres et évêques.

<sup>36</sup> Cf. Francisco TABORDA. "Nova Evangelização - Promoção Humana - Cultura Cristã", dans: José Ernane PINHEIRO (Dir.). *Santo Domingo: Uma leitura pastoral...*, 103-125, notamment 113-118.

<sup>37</sup> Saint-Domingue reprend, d'ailleurs, plus loin, la même attitude pénitentielle: "Nous demandons pardon pour nos faiblesses, et implorons la grâce du Seigneur pour accomplir avec plus d'efficacité la mission que nous avons reçue". *Ibid.*, 124. Quant au "Message", il demande pardon "pour les ombres indéniables qui ont marqué cette période [en référence aux cinq cents ans d'évangélisation]". "Message", 53.

<sup>38</sup> Cf. "Message aux Indigènes d'Amérique", 219.

<sup>39</sup> Soulignons que le Document de Saint-Domingue atténue les propos de Jean-Paul II, en substituant les *graves injustices*, dont parle le Pape, aux *mauvais traitements* et en supprimant la dernière incise de la phrase. Voici le texte du pape: "les graves injustices commises contre les indigènes à l'époque de la conquête et à l'arrivée des conquistadores".

<sup>40</sup> Cf. "Discours inaugural", 25.

Enfin, Saint-Domingue ne va pas plus loin touchant le péché inhumain de la traite et de l'esclavage des Noirs ni non plus sur les massacres perpétrés contre les Indiens. D'après le Document, l'Église institutionnelle n'a rien à voir avec ce qui fut une histoire inhumaine. Cette histoire ne concerne que les pays colonisateurs et quelques baptisés:

Au cours des quatre derniers siècles, il est exact que plusieurs millions de Noirs africains ont été transportés comme esclaves, après avoir été, par la violence, arrachés de leur terre, séparés de leur famille et vendus comme marchandise. L'esclavage des Noirs et les massacres des Indiens ont été le plus grand péché de l'expansion coloniale de l'Occident. Malheureusement, certains baptisés ne furent pas étrangers à cette implantation de l'esclavage, du racisme et de la discrimination (SD 246).

L'un des épisodes les plus tristes de l'histoire de l'Amérique latine et des Caraïbes fut le transfert forcé d'un nombre considérable d'Africains. À cette traite des Noirs, participèrent des entités gouvernementales et particulières de presque tous les pays de l'Europe atlantique et des Amériques. L'inhumain trafic des esclaves, le manque de respect envers la vie, envers l'identité de la personne et de la famille et envers les ethnies sont une offense scandaleuse pour l'histoire de l'humanité (SD 20)<sup>41</sup>.

Ce sont les initiatives de demande de pardon de Jean-Paul II qui poussent Saint-Domingue à descendre dans le concret de l'histoire latino-américaine, mais sans l'originalité, ni le tonus prophétique, ni l'esprit pénitentiel auxquels on se serait attendu<sup>42</sup>. On dirait que Saint-Domingue n'a pas eu assez de courage pour assumer son passé de complicité avec le pouvoir colonial et l'esclavage, se protégeant derrière la vision papale qui fait du péché ecclésial un péché individuel, et en atténuant et en raccourcissant même l'aveu papal.

Au n° 20 du Document, on parle de l'"holocauste méconnu" que fut l'esclavage du Noir, alors que le Pape reprend l'expression *magnum scelus* ("crime énorme") de Pie II, de 1462, pour qualifier la même inhumanité. Mais le Document emboîte le pas au pape dans l'attribution du péché de l'esclavage aux baptisés: "Nous voulons, avec Jean-

<sup>41</sup> Cf. "Message aux Afro-Américains", 225-227.

<sup>42</sup> La Présidence de La Conférence, ayant rejeté, le 17 octobre, la motion de 33 évêques qui sollicitaient un geste public, de pardon, dans la Cathédrale, pour toutes les atrocités commises contre les Indigènes et les Noirs, ne l'a pas présentée en plénière pour être votée. Ce pardon fut exprimé, à huis clos, dans l'Eucharistie du 23 octobre, sous le thème "L'Église, un signe de réconciliation". "Un moment triste et contradictoire. La majorité des évêques voulaient une autre chose, mais ils n'ont pas pu s'imposer à une Présidence qui, sur ce point, n'a pas voulu céder". COLECTIVO DE TEÓLOGOS. "Para comprender Santo Domingo...", 12.

Paul II, demander pardon à Dieu pour cet «holocauste méconnu» auquel ont pris part des baptisés qui ne vivaient pas leur foi<sup>43</sup>. Dans l'autre texte, c'est encore poussés par l'initiative de Jean-Paul II, que les membres de la Conférence de Saint-Domingue implorent le pardon de l'Afro-américain. Se rattrapant à la dernière minute, ils introduisent dans le n° 248 le pardon exprimé par le Pape déjà de retour à Rome, lors de l'audience générale du 21 octobre. L'aveu du Pape est de loin bien plus riche et plus latino-américain que le texte appauvri et presque anodin de Saint-Domingue. Il vaut la peine de les mettre en parallèle:

### SAINT-DOMINGUE

Après avoir, avec le pape, demandé pardon à nos frères indigènes et afro-américains «devant l'infinie sainteté de Dieu, pour tout ce qui [...] a été marqué par le péché, l'injustice et la violence» [...] nous voulons mettre en oeuvre une évangélisation inculturée.

### JEAN-PAUL II

La prière du Rédempteur s'adresse au Père et en même temps aux hommes qui ont été les victimes des diverses injustices. À ces hommes, nous ne cessons de demander pardon. Cette demande de pardon s'adresse surtout *aux premiers habitants des terres nouvelles*, aux «Indios», et également à ceux qui, *depuis l'Afrique*, y furent déportés comme *esclaves* pour y accomplir les travaux les plus durs.

«Pardonne-nous nos offenses...»: cette prière fait aussi partie de l'évangélisation (233).

Le Document de Saint-Domingue laisse transparaître des tendances contradictoires et des rapports de force entre les participants de la Conférence. Mais devant l'évidence du péché social et ecclésial du colonialisme et de l'inhumanité de l'esclavage, le Document de Saint-Domingue ne pouvait pas ne pas aborder la question. Il l'a fait dans un langage énergique par rapport au péché social et l'a plutôt oblitéré par rapport au péché ecclésial, en dépit de sa réflexion sur l'évangélisation inculturée et de ses lignes pastorales prioritaires. D'autant que la première démarche de l'inculturation/incarnation est l'adoption d'un esprit *kénotique* et que le pape faisait du

<sup>43</sup> Cf. "Message aux Afro-Américains...", 226: "De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon. Rencontre avec la communauté catholique à Gorée": *DC* (5 avril 1992, n° 2047)) 324-325, 325; "Amérique, ouvre toutes grandes tes portes au Christ. Homélie pour le Ve centenaire de l'évangélisation des Amériques et la canonisation d'Ezequiel Moreno y Diaz": *DC* (6 décembre 1992, n° 2061) 1017-1020, 1019.



pardon un élément de l'évangélisation. Bref, d'après Saint-Domingue, l'esclavage du Noir, "le plus grand péché de l'expansion coloniale de l'Occident" (246), ne semblerait pas souiller la réputation de la sainteté de l'Église latino-américaine.

### 2.3. Christianisation de la culture

Paradoxalement nostalgique et tridentine dans son esprit<sup>44</sup>, mais post-conciliaire et même avant-gardiste dans la lettre, la Conférence de Saint-Domingue rêve de revivre les gloires passées de la culture chrétienne coloniale dans sa conception d'une évangélisation inculturée. Elle ne se montre cependant pas à la hauteur de la conjoncture historique en se rabattant finalement sur la thèse «culturaliste» et l'identité catholique du continent. Francisco Catão traduit cette insistance de Saint-Domingue de la sorte:

*Saint-Domingue se préoccupe plus de revendiquer les racines chrétiennes de notre culture et de proposer une action de christianisation de la culture [...] que de marier chrétiennement la culture plurielle qui règne dans le monde d'aujourd'hui*<sup>45</sup>.

Dans une vision dualiste de l'histoire, le Document de Saint-Domingue conçoit l'évangélisation latino-américaine comme une réalité qui flotterait au-dessus de celle de la colonisation, de telle sorte qu'il peut s'arroger le droit d'être "«une sorte de tribunal d'accusation pour les responsables [colonisateurs parfois sans scrupules] de ces abus»" (18). Protagonistes d'une histoire sans reproche, les Pasteurs réunis à Saint-Domingue vont plus loin et élargissent leurs dénonciations à la situation actuelle<sup>46</sup>. À ce sujet, dépassant Medellin et Puebla, ils ne se contentent pas de donner un signal d'alarme à propos de l'appauvrissement général du continent, mais clament que "cette

<sup>44</sup> José COMBLIN. "A Nova Evangelização...", 207-209. Afonso Murad dit à ce sujet: "Une première lecture du document de Saint-Domingue donne l'impression que son ecclésiologie ne fut pas baptisée par Vatican II". Art. cit., 22.

<sup>45</sup> Texte portugais: "Santo Domingo se mostra mais preocupada em reivindicar as raízes cristãs da nossa cultura e a propor uma ação de cristianização da cultura [...] do que a esposar cristãmente a cultura plural hoje reinante no mundo". FRANCISCO CATÃO. *Santo Domingo. Significação e silêncios...*, 49.

<sup>46</sup> "Message aux Indigènes d'Amérique", 219. Cf. SD 107, 110, 167 et 174.

dernière décennie a vu les situations de pauvreté augmenter tant en chiffres absolus qu'en pourcentage" (179)<sup>47</sup> et enfanter l'exclusion sociale (112). Les expressions se succèdent sur le "problème d'exclusion qui pèse sur la population noire" (249), sur les "peuples exclus" (243), sur l'"exclusion de groupes ethniques" (9), sur les "secteurs exclus" (168) et sur les "religions exclues" (137). Ils élargissent le tableau des visages pauvres et souffrants de Puebla et découvrent de nouvelles expressions de l'appauvrissement (178). Par le fait même, sans s'éloigner de leur optique de fond, ils se rendent plus sensibles et plus attentifs à l'Afro-américain, à l'Indien, à la femme<sup>48</sup> et aux paysans<sup>49</sup>, parmi d'autres. Eux tous font l'objet d'un souci théologico-pastoral particulier et d'une manifestation de solidarité de la part des évêques:

Nous prenons les engagements suivants: [...] - oeuvrer à la pleine application des droits de l'homme pour les indigènes et les Afro-Américains, ce qui inclut la légitime défense de leurs terres; [...] - faire tout notre possible pour que soit assurée aux indigènes et aux Afro-Américains une éducation adaptée à leurs cultures respectives, à commencer par une alphabétisation bilingue (251).

Adapter l'enseignement au mode de vie des indigènes et des Afro-Américains en sorte de ne pas les marginaliser ni les exclure du progrès, de l'égalité des chances et de la possibilité de construire l'unité nationale (270).

Consciente du problème de l'exclusion et du racisme qui pèse sur la population noire, l'Église entend, dans sa mission évangélisatrice, participer à ses souffrances et l'accompagner dans ses aspirations légitimes, en vue d'une vie plus juste et plus digne pour tous (cf. Jean-Paul II, *Message aux Afro-Américains*).

- Aussi l'Église en Amérique latine et aux Caraïbes veut-elle soutenir les peuples afro-américains dans la défense de leur identité et pour la reconnaissance de leurs valeurs propres; [...] de même, nous nous engageons à prêter une attention spéciale à la cause des communautés afro-américaines dans le domaine pastoral, en favorisant la manifestation des expressions religieuses propres à leur culture (249).

"En dépit des aspects conflictuels" surgis ici et là comme des incidents de parcours, et ayant accompli sa mission évangélisatrice - le substrat catholique du continent - et culturelle - la symbiose du métissage culturel -, l'Église officielle latino-

---

<sup>47</sup> Cf. 23 et 197-199.

<sup>48</sup> À ce sujet, lire Ivone GEBARA. "Elas estão chegando... Uma leitura feminista dos textos de Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 17-23.

<sup>49</sup> Sans oublier d'autres thèmes actuels, tels que l'écologie (169-170), la terre (171-177), les droits humains (164-168), l'ordre démocratique (190-193) et le nouvel ordre économique (194). Pablo RICHARD. *Textos proféticos de Santo Domingo*, 25, notes 15 et 16.

américaine prétend donc s'ériger en tribunal suprême de la totalité sociale latino-américaine, incapable, en tant qu'institution humaine, de s'humilier et de s'avouer pécheresse. Le texte suivant témoigne de cette prétention, au prix d'ambiguïtés idéologiques et d'une vision triomphaliste et falsifiée de l'histoire de l'Église du continent:

Ainsi, la rencontre du catholicisme ibérique avec les cultures américaines a-t-elle donné lieu à un processus spécifique de métissage mettant en relief les racines catholiques tout autant que l'identité particulière du continent, en dépit des aspects conflictuels. Ce phénomène de métissage, perceptible aussi sous de multiples formes de religiosité populaire et d'art métis, est une rencontre de la pérennité chrétienne avec les caractéristiques propres de l'Amérique, rencontre qui, dès la première heure, s'est étendue d'un bout à l'autre du continent (18).

La rencontre dont il est question se passe entre le "catholicisme ibérique", ou "la pérennité chrétienne", et les "cultures américaines" ou "les caractéristiques propres de l'Amérique". Rencontre pour le moins curieuse, étant donné la perspective évangélisatrice de Saint-Domingue, mais logique si l'on s'en tient à sa thèse anthropologico-culturelle. En effet, ce à quoi l'on s'attendait dans le texte c'était au témoignage de la rencontre historique, violente et réductrice, entre les religions et du résultat qui en avait découlé. Or, le texte ne part pas de ce point de vue, mais de la rencontre qui s'établit entre la vraie religion (et la vraie civilisation) et les cultures américaines. Saint-Domingue occulte la résistance de peuples entiers au processus de conquête militaire et spirituelle, au «génocide» spirituel et culturel de millions d'Indiens et d'Africains, et se contente de souligner, idéologiquement, le bienfait du métissage qui se manifeste, entre autres, "sous de multiples formes de religiosité populaire". Et même dans ce cas, Saint-Domingue semble aussi ignorer que cette religiosité s'est souvent développée "à l'insu et en marge" de l'Église officielle. Aux fins de montrer que la culture chrétienne imprègne le continent, la Conférence de Saint-Domingue récupère la religion du peuple et en fait "une expression privilégiée de l'inculturation de la foi" (36).

Cette religion du peuple surgit donc dans le cadre bien particulier du processus du métissage, qui prend les allures d'une culture entièrement christianisée et complètement réussie. Cependant, il semble bien que ce processus ne touche pas

l'Église officielle elle-même. Qu'en est-il de son propre métissage? Qu'en est-il du métissage de son annonce de l'Évangile et de sa «praxis»? Comment peut-elle concilier le projet d'inculturation de l'Évangile et celui d'une culture chrétienne?

### 3. L'Afro-américain et l'inculturation de l'Évangile dans le Document de Saint-Domingue

Saint-Domingue emploie le terme «inculturation», sans en compter les dérivés, plus d'une trentaine de fois. Outre la nouveauté et la richesse dont il est, en soi, porteur, le terme apparaît dans le Document comme "la marque déposée", le "mot-clé" de Saint-Domingue<sup>50</sup>. Essayons, d'abord, de l'analyser concernant l'«afro-américanisation» de l'Évangile. Établissons ensuite sa relation avec la pratique religieuse populaire afro-américaine.

#### 3.1. Inculturation de l'Évangile et stratégie évangélisatrice

Tout le contexte du Document de Saint-Domingue portait à croire qu'il allait faire de la constitution d'une "culture chrétienne"<sup>51</sup> l'objectif de la nouvelle évangélisation. En réalité, des membres de l'assemblée, se rendant compte du

<sup>50</sup> Paulo SUESS. "O processo da inculturação", 55.

<sup>51</sup> En voici la définition: "Nous pouvons parler d'une culture chrétienne lorsque la sensibilité commune de la vie d'un peuple a été profondément imprégnée de cette foi, au point de «placer le message évangélique à la base de sa pensée, de ses principes de vie fondamentaux, de ses critères de jugement, de ses normes d'actions» (Jean-Paul II, *Discours inaugural*, 24); culture qui, à partir de là «se projette dans l'ethos d'un peuple [...] dans ses institutions et dans ses structures» (*Ibid.*, 20)" (SD 229). En réalité, Saint-Domingue semble vouloir éviter l'expression *culture chrétienne*, qu'elle n'emploie que 9 fois. D'ailleurs, l'expression *culture chrétienne* est plus utilisée dans les autres chapitres que dans celui qui lui est dédié. Paulo SUESS. "O esplendor de Deus em vasos de barro. Cultura cristã e inculturação em Santo Domingo", dans: COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio...*, 166-190, 171. Alberto Antoniazzi affirme: "Le chapitre 3 de la IIe Partie a pour titre «La culture chrétienne». En réalité, ce thème spécifique et très discuté dans le passé, ne fut même pas abordé par Saint-Domingue. Dans la section sur les orientations pastorales, ce qui se réfère à ce chapitre fut mis sous un titre plus adéquat: «évangélisation inculturée». Texte portugais: "*Nas linhas pastorais, o que se refere a este capítulo foi colocado debaixo de um título mais adequado: «Evangelição inculturada»*". "O que Santo Domingo trouxe de novo?", 10. Voir encore: Francisco TABORDA. "Nova evangelização...", 113-118. Paulo SUESS. "Evangelição e inculturação. Conceitos, questionamentos, perspectivas", dans: Márcio Fabri DOS ANJOS (Dir.). *Inculturação. Desafios de hoje*. Petrópolis, Vozes / Soter, 1994, 208 p., 19-47.

caractère préconciliaire de l'expression "culture chrétienne" et des malentendus qu'elle pourrait susciter, se tournent vers l'inculturation et lui offrent la place d'honneur du document. Cela ne veut pas, pour autant, signifier la disparition des tensions d'ordre théologique et politique entre les participants, mais explique pourquoi la signification du concept d'inculturation ne cesse d'osciller<sup>52</sup>.

En effet, il ne suffit pas de «canoniser» ou d'«officialiser» un terme simplement parce qu'il est en vogue. Il ne suffit pas non plus de présenter l'inculturation comme "un impératif pour suivre Jésus" (13), comme une condition *sine qua non* de l'événement évangélique, dirait Claude Geffré<sup>53</sup>. En voulant faire prévaloir le terme «inculturation» sur l'expression «culture chrétienne», la Conférence de Saint-Domingue introduit-elle le vin nouveau de l'inculturation dans la vieille outre d'une église tridentine<sup>54</sup>?

L'inculturation de l'Évangile, telle que Saint-Domingue la décrit, ne peut être comprise en dehors du contenu du n° 22, pivot du document. Saint-Domingue s'y engage, en effet, "pour les prochaines années à venir", dans une "nouvelle stratégie évangélisatrice", dans "un plan global d'évangélisation"<sup>55</sup>, consistant à établir un dialogue entre l'Évangile et les différentes cultures du continent et à purifier celles-ci du dedans "jusqu'à parvenir à une culture chrétienne" (22). Dans la perspective de l'inculturation, le langage de Saint-Domingue ne saurait être plus malencontreux parce que, comme dit Paul Beauchamp au sujet de l'inculturation, "tout repose sur l'Incarnation, non sur un calcul stratégique"<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> José Oscar BEOZZO. "Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo": *REB* (décembre 1993, n° 212) 801-823, 809-818. Francisco CATÃO. *Santo Domingo. Significação e silêncios...*, 47-55. Paulo SUESS. "Les Missions. Manque de projet d'ensemble. Analyse critique des tendances et documents ecclésiaux récents": *Conc(F)* (1994, n° 251) 129-142, 137.

<sup>53</sup> Voir ci-dessus, 92.

<sup>54</sup> Cf. José COMBLIN. "A nova evangelização...", 206-224, notamment 207-209.

<sup>55</sup> Le "Message" des Évêques dira: "La IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain a voulu tracer les lignes fondamentales d'un nouvel élan", 53.

<sup>56</sup> Voir *supra*, 96.

Malgré cela, le Document de Saint-Domingue se propose de mettre en oeuvre, "dans la force de l'Esprit" (23)<sup>57</sup>, l'évangélisation inculturée. L'inculturation devient donc la voie de ce projet de l'Église institutionnelle, voire un "projet théologique" (243). Saint-Domingue met en marche la nouvelle évangélisation comme "le ferment d'une culture chrétienne" (45) et identifie l'évangélisation avec l'inculturation de l'Évangile: "Toute évangélisation doit donc être inculturation de l'Évangile. Ainsi, toute culture peut devenir chrétienne, c'est-à-dire faire référence au Christ et s'inspirer de lui et de son message" (13)<sup>58</sup>.

Le propos confus de Saint-Domingue contribue non seulement à faire osciller la notion d'inculturation, mais encore à lui donner une connotation qui s'apparente davantage à celle d'évangélisation des cultures<sup>59</sup>, de *plantatio Ecclesiae*<sup>60</sup> et de culture chrétienne<sup>61</sup> qu'à celle d'inculturation de l'Évangile proprement dite. Celle-ci apparaît dans le texte plutôt comme "une voie à sens unique", au dire de Francisco Taborda<sup>62</sup>. La raison en est que Saint-Domingue fait prévaloir, dans la plupart de ses textes, l'aspect actif et institutionnel de l'inculturation, celui qui demeure sous le contrôle de la hiérarchie, celui qui fait de celle-ci l'architecte de l'évangélisation, le juge des valeurs et contre-valeurs des cultures, le creuset où celles-ci se purifient, s'élèvent et se régénèrent. L'inculturation "se réduit à une entreprise [...] de moralisation de la culture en accord avec la morale chrétienne (ou, plutôt, avec une morale chrétienne

---

<sup>57</sup> Cf. Francisco CATÃO. *Santo Domingo. Significação e silêncios*, 15-21. Paulo SUESS. "O esplendor de Deus...", 172-173.

<sup>58</sup> Cf. "Discours inaugural", 41. En même temps, Saint-Domingue regrette "la faible conscience de la nécessité d'une véritable inculturation comme le chemin pour évangéliser la culture" (SD 253).

<sup>59</sup> D'ailleurs, dans son "Discours inaugural", Jean-Paul II déclare: "L'évangélisation des cultures représente la forme la plus profonde et la plus globale de l'évangélisation d'une société, car, par elle, le message du Christ pénètre dans les consciences des personnes", 40.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 23. En effet, le pape y affirme: "Elle [la Conférence] se réunit pour célébrer l'implantation de l'Église". Quelques lignes plus loin, il dira: "l'amiral Christophe Colomb est arrivé sur ces terres, avec les trois caravelles qui venaient d'Espagne et y a planté la croix du Christ". Cf. SD 71.

<sup>61</sup> Paulo SUESS. "O esplendor de Deus...", 172.

<sup>62</sup> Francisco TABORDA. "Nova evangelização...", 117.

déterminée)<sup>63</sup>. Dans cette perspective, l'inculturation part d'en haut et de l'extérieur (24 et 30); elle est ecclésiocentrée et hautement doctrinale<sup>64</sup>. Elle fonde ce que Paulo Suess appelle "les conditions coloniales de l'évangélisation"<sup>65</sup>. Elle inculque l'idée que le dialogue s'établit entre le parfait et l'imparfait, l'archétype de l'accompli et l'imperfection de l'inaccompli. Tel est le cas, par exemple, du numéro 229, édulcoré par la traduction française qui lui enlève sa connotation conquérante et violente (présente dans les versions portugaise et espagnole), inappropriée à la *kénose* de l'inculturation:

Cette évangélisation de la culture, jusqu'en son centre dynamique, se traduit dans l'effort d'inculturation que Jean-Paul II a appelé «centre, moyen et objectif» de la nouvelle évangélisation (*Discours au Conseil international de catéchèse*, 26 septembre 1992). Les valeurs culturelles authentiques, discernées et assumées dans la foi, sont nécessaires pour incarner dans cette même culture le message évangélique, la réflexion et la praxis de l'Église<sup>66</sup>.

Dans un langage «verticaliste», Saint-Domingue affirme le caractère conditionnel et exclusivement descendant de l'inculturation: "cette inculturation est un processus qui conduit de l'Évangile au coeur même de chaque peuple et communauté, par l'intermédiaire du langage et des symboles compréhensibles et appropriés, reçus par l'Église" (187)<sup>67</sup>. Par contre, un autre texte synthétise le phénomène oscillatoire de Saint-Domingue au sujet de l'inculturation en en conjuguant les aspects actif et passif:

<sup>63</sup> Fernando CASTILLO. "Le christianisme et l'inculturation en Amérique latine": *Conc(F)* (1994, n° 251) 93-107, 95.

<sup>64</sup> Il serait d'un grand intérêt d'étudier la signification de l'insistance de Saint-Domingue sur l'importance primordiale donnée à l'aspect intellectuel et doctrinal de l'évangélisation et à la fidélité et au respect au Magistère *divinement assisté*. "Discours inaugural", 28. Cf. SD 10-11, 16, 43-49, 85, 99-101 et 237. "Message", 54.

<sup>65</sup> Paulo SUESS. "O esplendor de Deus...", 177.

<sup>66</sup> En voici les versions portugaise et espagnole du texte: Texte portugais: "*Esta evangelização da cultura, que a invade até seu núcleo dinâmico, manifesta-se no processo de inculturação...*" (186) [Traduction: Cette évangélisation de la culture qui l'envahit jusqu'en son noyau dynamique...]. Version espagnole: "*Esta evangelización, que las invade hasta su núcleo dinámico, se manifiesta en el proceso de inculturación...*" [Traduction: Cette évangélisation de la culture qui les envahit jusqu'en leur noyau dynamique...]. D'autres exemples: "Message", 54 et 61. SD 13, 17, 22, 49, 55, 229-230, 243, 248-249 et 302.3. Francisco TABORDA. "Nova Evangelização...", 116.

<sup>67</sup> Les textes portugais et espagnol disent, au lieu de "reçus par l'Église", "selon le jugement de l'Église". En portugais: "*segundo o juízo da Igreja*" (192) et en espagnol: "*a juicio de la Iglesia*" (67). Pablo RICHARD. *Textos proféticos...*, 36, note 22. Là-dessus, ce même auteur cite le n° 513 du *Document de Travail* de Saint-Domingue, selon lequel "(l'inculturation) est la rencontre de l'histoire d'un peuple avec l'histoire de l'incarnation du Verbe". La rédaction finale du texte n'a pas retenu cette perspective ascendante!

Jésus-Christ nous demande de proclamer la Bonne Nouvelle dans un langage qui rende plus proche des réalités culturelles nouvelles d'aujourd'hui l'Évangile de toujours. C'est à partir de la richesse inépuisable du Christ que doivent être recherchées les nouvelles expressions permettant d'évangéliser les milieux marqués par la culture urbaine et d'inculturer l'Évangile dans les formes nouvelles de la culture naissante. La nouvelle évangélisation doit s'inculturer davantage dans la façon d'être et de vivre de nos cultures, tenant compte des particularités des cultures différentes, particulièrement de celles des indigènes et des Afro-Américains. (Il est urgent d'apprendre à parler selon la mentalité et la culture de ceux qui écoutent, en accord avec les formes de communication et les moyens qu'ils utilisent). Ainsi la nouvelle évangélisation s'inscrira-t-elle en continuité avec la ligne de l'incarnation du Verbe. La nouvelle évangélisation exige la conversion pastorale de l'Église, et cette conversion doit être cohérente avec le Concile. Elle concerne tout et tous (30).

Le Document de Saint-Domingue présente, ailleurs, d'une façon plus incisive, ce que l'on pourrait considérer comme le vrai dynamisme de l'inculturation: "Le processus de l'inculturation comprend l'annonce, l'assimilation et une ré-expression de la foi" (256). Malheureusement, il ne fait pas l'herméneutique de son affirmation. Malgré ses oscillations, Saint-Domingue demeure une conférence ouverte à l'avenir, parce qu'elle s'engage à ce que l'évangélisation, toujours inculturée, "s'incarne dans les cultures indigènes et afro-américaines" (302.3), et à ce qu'elle ait pour objectif "le salut et la libération intégrale d'un peuple ou d'un groupe humain déterminé" (243). C'est-à-dire que la Conférence-événement semble s'ouvrir à la Conférence-processus, que sa «lettre» codifiée s'incline devant l'Esprit qui oeuvre dans les communautés, que le magistère épiscopal ne se ferme pas à l'espace du *sensus fidelium* réinterprétatif.

Enfin, en suivant Jean-Paul II, qui présente l'inculturation comme "un processus profond et global"<sup>68</sup>, Saint-Domingue la considère aussi comme un "processus" (230, 243 et 256) dans lequel toutes les instances de l'Église s'engagent. Ce processus demeure, cependant, subordonné à l'orthodoxie de l'Église officielle<sup>69</sup>. On comprend d'autant mieux les rappels successifs de Saint-Domingue là-dessus si l'on tient compte de l'avertissement du Pape dans la lettre où il autorise la publication du document final de Saint-Domingue. Cet avertissement met en cause, d'une part, la nature même de l'inculturation en la convertissant en une oeuvre de l'Église officielle et fait ressortir,

<sup>68</sup> "Discours inaugural", 43 et 44.

<sup>69</sup> SD 33, 43, 49, 55, 58, 84, 87, 248, 256, 263 et 302.3.



d'autre part, son ethnocentrisme romain, par l'insistance sur le caractère monoculturel de l'expression de la foi: "Comme cela est évident, les conclusions de la Conférence de Saint-Domingue devront être analysées à la lumière du Magistère de l'Église universelle et devront être appliquées dans la fidélité à la discipline canonique en vigueur"<sup>70</sup>.

Cette frontière d'autorité imposée à l'inculturation va de pair avec l'absence d'une pneumatologie<sup>71</sup> à Saint-Domingue. La Conférence n'a pas su développer, par conséquent, l'autre pôle que la dialectique de l'inculturation suppose: la marche *kénotique* vers la mort du grain et la naissance d'une «nouvelle Église particulière». Car, comme le dit N. Standaert avec tant d'expressivité: l'inculturation ne saurait se comprendre sans l'embaillotement<sup>72</sup>. D'où l'obsession permanente de Saint-Domingue de vouloir disposer de "la richesse inépuisable du Christ", de juger des voies insondables de Dieu et d'étouffer, par "le Magistère divinement assisté", le souffle créateur de l'Esprit (230). Elle paraît incapable de comprendre que le dialogue entre la semence et le sol peut avoir lieu pendant que le semeur dort... Voilà pourquoi les évêques, dans leur "Message", et, à la suite du Pape faisant de la foi, de l'Église et de l'homme une gnoséologie, se présentent davantage comme Maîtres de la Vérité, dont ils se déclarent les dépositaires, que comme serviteurs du Dieu de Jésus-Christ qui est Esprit de Vérité: "Telle est notre tâche: faire en sorte que la vérité sur le Christ, l'Église et l'homme pénètre plus profondément dans toutes les couches de la société à la recherche de leur transformation progressive"<sup>73</sup>.

### 3.2. Principes théologiques de l'inculturation selon Saint-Domingue

Saint-Domingue éclaire l'inculturation de l'Évangile à la lumière des mystères

---

<sup>70</sup> "Lettre du Saint-Père...", 20.

<sup>71</sup> Même s'il y a plus de 30 références à l'Esprit-Saint dans le texte.

<sup>72</sup> Voir ce-dessus, 95.

<sup>73</sup> "Message", 54.

de l'Incarnation, de Pâques et de la Pentecôte:

C'est à la lumière des trois grands mystères du salut qu'il faut inculturer l'Évangile: la Nativité, qui montre le chemin de l'incarnation et incite l'évangéliste à partager sa vie avec l'évangélisé; Pâques, qui conduit, à travers la souffrance, à la purification des péchés afin qu'ils soient rachetés; et la Pentecôte qui, par la force de l'Esprit, donne à tous d'entendre dans leur propre langue les merveilles de Dieu (230).

L'analogie entre la «nativité» et l'inculturation, exposée par Saint-Domingue, reste trop pauvre, atrophiée. D'une part, le Document restreint l'analogie à un aspect particulier de l'Incarnation - la nativité - en appauvrissant la relation analogique entre les deux réalités. Il réduit l'inculturation non seulement à une relation d'adaptation entre l'évangéliste et l'évangélisé, mais encore à une relation de supériorité du premier sur le second (13). D'autre part, il l'appauvrit en l'envisageant comme une activité de la foi "en pleine fidélité au Magistère" (33) et comme un projet théologique: "L'analogie entre l'incarnation et la présence chrétienne dans le contexte socioculturel et historique des peuples nous conduit au projet théologique de l'inculturation" (243).

Le Document de Saint-Domingue passe, donc, sous silence, le mystère fécond où l'accueil et l'amour de l'annonciation peuvent surgir, où la contestation, le refus et les mises en question peuvent surgir, où le passage vers de nouveaux horizons peut enrichir mutuellement les parties en cause, les convertir, les faire relativiser les dogmatismes intégrateurs et réducteurs ou les y faire tomber<sup>74</sup>. Il passe aussi sous silence l'aspect *kénotique* d'un Dieu qui se fait un homme concret, le juif Jésus, qui s'est laissé emmailloter et enculturer par la société qui l'a accueilli et l'a entouré. Malheureusement, Saint-Domingue préfère traduire cette richesse divine dans un langage trop général: "en vertu de l'incarnation, le Christ s'est en quelque sorte uni lui-même à l'homme (cf. GS 22)" (13).

En proposant Pâques comme deuxième analogie, Saint-Domingue la spiritualise et la confine au seul domaine du rachat du péché, dans une attitude à la fois contradictoire et cohérente. Contradictoire, d'une part, parce que Saint-Domingue non

---

<sup>74</sup> Thomas GROOME. "L'inculturation. Comment procéder dans un cadre pastoral": *Conc(F)* (1994, n° 251) 143-158, 145.

seulement dénonce les injustices structurelles qui règnent dans cette partie du monde, mais soutient aussi que "l'objectif d'une évangélisation inculturée sera toujours le salut et la libération intégrale d'un peuple" (243). Or, aucune autre analogie ne pourrait traduire parfaitement cette libération intégrale que le mystère de Pâques de Jésus. D'autre part, cette attitude est aussi logique parce que le Document de Saint-Domingue s'est proposé d'analyser les perspectives religieuses de l'évangélisation au détriment de sa dimension mondaine, en faisant une dissociation entre le temporel et le spirituel, entre l'histoire profane et l'histoire sacrée, entre le péché du monde et la sainteté de l'Église.

Saint-Domingue réduit enfin la perspective de la troisième analogie - le mystère de Pentecôte - à un simple "entendre dans leur propre langue les merveilles de Dieu". Une telle compréhension ne fait que transformer le mystère en un miracle et, par conséquent, confirmer la dimension unilatéralement active de l'inculturation. Mais la Pentecôte ne se réduit pas à la seule dimension linguistique de la foi. Elle comprend la totalité socio-culturelle où cette langue est véhiculée, le langage global dont elle n'est que l'un des instruments de communication. Elle suppose, donc, le travail de la ré-expression, de la réinterprétation et de la réappropriation du message dans l'ensemble de l'*éthos* d'une culture, d'un groupe humain, selon ses représentations et sa «cosmvision». Elle en appelle à un témoignage original de la foi. Elle est cette langue de feu qui inspire le dialogue et la conversion continue entre chaque culture, chaque communauté chrétienne et l'Évangile, en vue de l'universalité plénière de Dieu.

La vision étroite de la Pentecôte que présuppose le Document est d'autant plus curieuse que Saint-Domingue reconnaît ailleurs, au passage, la nouveauté créatrice et libératrice que signifie la Pentecôte pour la nouvelle évangélisation. Ainsi,

Elle [la nouvelle évangélisation] est aussi un nouvel horizon, une nouvelle Pentecôte [...] où l'accueil de l'Esprit Saint fera surgir un peuple renouvelé, constitué d'hommes libres, conscients de leur dignité [...] et capables de forger une histoire véritablement humaine (24).

La nouvelle évangélisation doit être capable d'éveiller une nouvelle ardeur missionnaire dans une Église toujours plus enracinée dans la force et le pouvoir éternels de la Pentecôte [Cf. EN 41] (124).

### 3.3. L'inculturation et la *Morenita*

Jean-Paul II, se montrant plus latino-américain que les membres de la Conférence de Saint-Domingue, invoque la Vierge Marie sous le titre de "Notre-Dame de Guadalupe", la *Morenita*, et la prend pour un exemple hors pair, d'après sa conception, de l'évangélisation inculturée:

En *Sainte Marie de Guadalupe*, l'Amérique latine offre un grand exemple d'évangélisation parfaitement inculturée. En effet, dans la figure de Marie - depuis le début de la christianisation du Nouveau monde et à la lumière de l'Évangile de Jésus - d'authentiques valeurs culturelles indigènes se sont inculturées. Sur le visage métis de la Vierge de Tepeyac, se résume le grand principe de l'inculturation: «l'intime transformation des authentiques valeurs par leur intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans les différentes cultures» (RMI, 52)<sup>75</sup>.

Les évêques réunis à Saint-Domingue, qui confient leurs "travaux à Notre-Dame de Guadalupe, étoile de la nouvelle évangélisation" (48), ne développent pas la théologie de l'inculturation dont elle est un symbole vibrant et préfèrent se contenter de citer le Pape. Par ailleurs, dans un autre passage, sans invoquer le titre de "Notre-Dame de Guadalupe", ils diront que la Vierge Marie "est le sceau distinctif de la culture de notre continent" (15) et ne parleront plus de Marie comme modèle d'évangélisation inculturée, mais comme modèle d'évangélisation de la culture:

Marie [...] est également le modèle de l'évangélisation de la culture. Elle est la femme juive qui représente le peuple de l'Ancienne Alliance avec toute sa réalité culturelle. Mais elle s'ouvre à la nouveauté de l'Évangile et est présente sur nos terres comme la Mère commune, tant des aborigènes que des nouveaux venus qui favorisent dès le début cette synthèse culturelle que sont l'Amérique latine et les Caraïbes (229).

Par leur silence pastoral, ils laissent sous-entendre qu'ils craignent d'explorer le potentiel d'une évangélisation inculturée à partir de la *Morenita*.

En conclusion, on pourrait dire que le Document de Saint-Domingue semble employer le nouveau vocabulaire théologique de l'inculturation davantage forcé par les circonstances et poussé par le discours inaugural du Pape que par conviction. En réalité, le Document ne définit même pas l'inculturation. Il ne *latino-américanise* pas

---

<sup>75</sup> "Discours inaugural", 45.

la Bonne Nouvelle de Jésus. Au contraire, il semble façonner l'inculturation selon le paradigme de la culture chrétienne qu'il souhaite *ré-implanter* dans la société latino-américaine en cours de transformation. Le Document élabore son discours, plus attentif à ce que la vérité sur le Christ, l'Église et l'homme soit adéquatement annoncée<sup>76</sup> qu'à ce que le mystère du Dieu-Vérité s'incarne dans chaque peuple, groupe ou individu, dans le respect du caractère fragmentaire, catéchuménal et pluriel de la Révélation de Dieu. Mystère de l'Esprit, l'inculturation ne devrait présenter aucune parenté avec les stratégies d'une quelconque géopolitique évangélisatrice. Saint-Domingue n'éradique pas l'ethnocentrisme qui ronge l'Église latino-américaine depuis ses débuts, qui la mine dans son âme et qui l'empêche de s'incarner vraiment dans le *pauvre* et dans l'*autre* latino-américain. Peut-être est-ce parce que le Document ne s'est pas encore «conscientisé» à cette réalité que "l'Église qui n'est pas l'Église des pauvres met en sérieux péril son caractère ecclésial: être l'Église des pauvres devient un critère ecclésiologique", dit Júlio de Santa Ana<sup>77</sup>.

Malgré ses limites et ses tergiversations, la Conférence de Saint-Domingue ouvre des pistes. Elle a le courage d'éveiller les communautés des fidèles au mystère de l'inculturation et de les inviter à dépasser les prémisses qu'elle pose. Son discours ne lui appartient plus. Une fois remis entre les mains des Églises en communion de foi, celles-ci n'ont plus qu'à se laisser guider par l'Esprit dans l'aventure du salut de Dieu, notamment auprès de ceux et celles qui vivent exclus de la société, méprisés ou ignorés en raison de leur altérité et de l'impossibilité de se faire accepter dans leur idiosyncrasie.

#### 4. L'Afro-américain et la religion du peuple à Saint-Domingue

La Conférence de Saint-Domingue, on l'a déjà vu, hésite entre une socio-

---

<sup>76</sup> "Discours inaugural", 26.

<sup>77</sup> *El desafío de los pobres a la Iglesia*. Editorial universitaria centroamericana, 1977, 37. Cité dans: Claude ROYON & Roger PHILIBERT (Dir.). *Les pauvres, un défi pour l'Église*. Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Les Éditions ouvrières, 1994, 553, 13.

anthropologie libératrice et l'ethnocentrisme d'une ecclésiologie tridentine, entre l'inculturation et la christianisation de la culture. Cette oscillation se fait aussi sentir au sujet de la perspective «culturaliste» de Saint-Domingue, de son traitement de la religion du peuple et, plus précisément, des pratiques religieuses de l'Afro-américain.

#### 4.1. La perspective culturaliste de Saint-Domingue

Sans entrer dans un débat sur l'emploi du terme «culture»<sup>78</sup>, tel qu'il est utilisé à Saint-Domingue, intéressons-nous plus largement à la vision anthropologique et théologique de l'Église latino-américaine à propos des cultures du continent et des Caraïbes. Les auteurs du Document se débattent entre le pluriel anthropologique et le singulier théologique, entre la diversité culturelle et l'uniformité ecclésiologique.

Saint-Domingue part bien de ce constat historique: "l'Amérique latine et les Caraïbes constituent un continent multi-ethnique et pluriculturel" (244). Elle s'engage, en conséquence, à appuyer l'autodéveloppement des divers groupes, à soutenir leurs revendications auprès des diverses instances de droit (251) et à défendre leurs "authentiques valeurs culturelles [...] contre la force écrasante des structures de péché qui se manifestent dans la société moderne" (243). De façon contradictoire avec cette reconnaissance, ce n'est pas dans le document de Saint-Domingue que la richesse des cultures afro-américaines (et indigènes) et de leur apport à la vie du continent trouve sa place d'honneur, mais plutôt dans les messages adressés par Jean-Paul II à ces deux communautés:

Considérant la réalité actuelle du Nouveau Monde, nous voyons de vigoureuses et vivantes communautés afro-américaines qui, sans oublier leur passé historique, apportent la richesse de leur culture à la diversité multiforme du continent<sup>79</sup>.

[...] Les populations afro-américaines] représentent une partie importante de l'ensemble du continent et [...] avec leurs valeurs humaines et chrétiennes, ainsi

<sup>78</sup> D'après le théologien Afonso Murad, le terme «culture» joue dans le document de Saint-Domingue le rôle d'un joker: "quelque chose qui effraierait un anthropologue", dit-il. "Documento de Santo Domingo...", 25, note 5.

<sup>79</sup> "Message aux Afro-Américains", 227. Cf. "Message aux Indigènes d'Amérique", 217.

qu'avec leur culture, enrichissent l'Église et la société en de si nombreux pays<sup>80</sup>.

Quelques lignes plus loin, le pape exhorte les Afro-américains à poursuivre la défense de leur identité culturelle: "Je vous encourage à défendre votre identité, à être conscients de vos valeurs et à les faire fructifier"<sup>81</sup>.

Or, poussé par sa vision culturaliste de l'histoire du christianisme latino-américain, le Document de Saint-Domingue oriente cette diversité culturelle vers le métissage, la "synthèse culturelle" (229 et 247), c'est-à-dire vers le "processus spécifique [...] mettant en relief les racines catholiques tout autant que l'identité particulière du continent" (18). Voilà pourquoi Saint-Domingue s'engage à "faire grandir la conscience du métissage, non seulement racial mais culturel, qui caractérise la grande majorité de beaucoup de nos peuples, car cette réalité est en lien étroit avec l'inculturation de l'Évangile" (250). Aussi la noblesse et les valeurs des différentes cultures s'estompent-elles devant la perfection accomplie de la foi catholique et se métamorphosent-elles en une culture commune: "Nous devons encourager une évangélisation qui pénètre jusqu'aux racines les plus profondes de la culture commune de nos peuples..." (32).

La Conférence de Saint-Domingue reconnaît, cependant, que, "par son Esprit, Dieu est sans cesse à l'oeuvre à l'intérieur de toutes les cultures" (243) et que, dans le cas de l'Amérique latine, "la présence créatrice, providentielle et salvatrice de Dieu accompagnait déjà la vie de ces peuples [indigènes]" (17)<sup>82</sup>. Mais nous sommes au stade de la "religion naturelle" (17), donc, d'une religion inférieure à la religion chrétienne, qui est révélée et surnaturelle. Cette distinction suppose une conception dualiste de la révélation de Dieu et de la réponse de l'être humain à ses appels. Or, la révélation de Dieu est toujours surnaturelle, parce qu'elle est un don, quelle qu'en soit l'expression. La réponse, mythique ou rationnelle, symbolique ou discursive,

---

<sup>80</sup> "Message aux Afro-Américains", 226.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 228. Dans le même sens, et encore plus vigoureusement, le pape manifeste son estime pour les valeurs culturelles des Indigènes, pour leur fierté à vouloir les préserver, comme une richesse pour le continent. Il encourage les Indigènes à être les agents de leur propre destin et à transmettre leur culture aux générations futures. "Message aux Indigènes", 217, 219-220 et 222.

<sup>82</sup> Cf. SD 188 et "Message aux Indigènes d'Amérique", 218.

poétique ou déductive, traduit un acte de foi, collectif et/ou individuel, en la Transcendance. La marche vers l'accomplissement de la révélation de Dieu et de la réponse humaine ne se fait nulle part ailleurs qu'au fil de l'histoire humaine que Dieu fait aussi sienne. Toutes les démarches humaines, inachevées et catéchuménales de par leur nature, apportent leur cachet à l'édification du profil plénier du projet de Dieu. Elles ne se définissent pas par des relations d'infériorité ou de supériorité par rapport à Dieu, parce que, Lui, les dépasse toutes, y compris le catholicisme historique.

Saint-Domingue, qui avait reconnu la présence de Dieu dans les religions des Afro-américains et des Indiens avant l'arrivée des colonisateurs, rabaisse celles-ci au nom de sa théologie de l'inculturation de l'Évangile. En empruntant un langage de l'Ancien Testament, utilisé encore au XIXe siècle et repris de Jean-Paul II, Saint-Domingue affirme que "grâce à la rédemption du Christ, tous les hommes sont passés des ténèbres à la lumière, de l'appellation de «Pas mon peuple» à celle de «Fils du Dieu vivant»<sup>83</sup>. Un langage d'autant plus curieux que le combat social et culturel, mené par le pape et Saint-Domingue, contre l'exclusion, disparaît ici. Le salut de Dieu, tel qu'il est annoncé, comporte donc des exclus, non parce qu'ils le refusent, mais parce qu'ils sont dans les ténèbres de l'erreur. Un tel postulat préconciliaire présuppose que Règne de Dieu et Église s'identifient, que celle-ci est la voie exclusive de celui-là. En ce sens, la foi catholique surgit, suivant Jean-Paul II, comme le "grand trésor", "la plus grande des richesses" que les Afro-américains et les Indigènes puissent recevoir, quel qu'en soit le prix: "Comme pasteur de l'Église, je vous exhorte surtout à être conscients du grand trésor que, par la grâce de Dieu, vous avez reçu: votre foi catholique"<sup>84</sup>.

En conséquence, l'esprit missionnaire des évêques les mène, à leur façon, à être "particulièrement préoccupés d'une authentique incarnation de l'Évangile dans les cultures indigènes et afro-américaines" (32). Mais cette incarnation est essentiellement d'ordre actif, c'est-à-dire que, par elle, l'Église renouvelle les cultures, combat les erreurs, purifie et élève la morale des peuples, féconde les traditions, les consolide et

---

<sup>83</sup> "Message aux Afro-Américains", 227. Cf. "Message aux Indigènes", 218.

<sup>84</sup> "Message aux Afro-Américains, 228. Cf. "Message aux Indigènes d'Amérique", 222.



les restaure dans le Christ (GS 58)<sup>85</sup>. Et le pape de se défendre à ce sujet d'une possible accusation:

C'est pour cette raison que l'on ne peut regarder comme un facteur de destruction l'évangélisation qui invite à abandonner les fausses conceptions de Dieu, les conduites contre nature et les manipulations aberrantes de l'homme par l'homme<sup>86</sup>.

Toutefois, quelques lignes auparavant, les propos du pape avaient été plus nuancés, puisqu'il avait reconnu que cette oeuvre de l'évangélisation des cultures ne leur enlevait pas leur visage propre:

Sans oublier que nombre de valeurs évangéliques ont pénétré et enrichi la culture, la mentalité et la la vie des Afro-Américains, l'on souhaite renforcer l'attention pastorale et favoriser les éléments spécifiques des communautés ecclésiales, avec leur visage propre<sup>87</sup>.

On en trouve un écho à Saint-Domingue:

La nouvelle évangélisation doit s'inculturer davantage dans la façon d'être et de vivre de nos cultures, tenant compte des particularités des cultures différentes, particulièrement de celles des indigènes et des Afro-Américains (il est urgent d'apprendre à parler selon la mentalité et la culture de ceux qui écoutent, en accord avec les formes de communication et les moyens qu'ils utilisent). Ainsi, la nouvelle évangélisation s'inscrira-t-elle dans la ligne de l'incarnation du Verbe. La nouvelle évangélisation exige la conversion pastorale de l'Église, et cette conversion doit être cohérente avec le Concile. Elle concerne tout et tous (30).

En conclusion, les Afro-américains qui accueillent le don de la foi ne peuvent conserver leur identité culturelle que dans la mesure où leurs valeurs sont compatibles avec, soulignons-le, la doctrine chrétienne, et non l'Évangile: "elle [l'Église en Amérique latine et aux Caraïbes] veut aussi les aider [les peuples afro-américains] à garder vivants leurs us et coutumes compatibles avec la doctrine chrétienne [...]" (249). Mais la phrase qui suit en revient à l'identité afro-américaine: "De même, nous nous engageons à prêter une attention spéciale à la cause des communautés afro-américaines dans le domaine pastoral, en favorisant la manifestation des expressions religieuses propres à leur culture [...]" (249). Bref, l'Église latino-américaine hésite à couper le cordon ombilical de son ethnocentrisme maternaliste, parce qu'elle ne s'est

---

<sup>85</sup> "Message aux Afro-Américains", 229. Cf. "Discours inaugural", 42; SD 194.

<sup>86</sup> "Message aux Afro-Américains", 228.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

pas «conscientisée» à rendre à Dieu ce qui est à Dieu et au «César» ecclésiastique ce qui lui revient, pas plus!

#### 4.2. La religion du peuple à Saint-Domingue

Saint-Domingue ne consacre à la religion du peuple ni le même espace ni la même importance que Medellin et Puebla. D'une part, le Document se contente d'affirmer l'actualité de Puebla sur la religion du peuple: "Les paroles de Paul VI (cf. EN 48), reçues et développées par la Conférence de Puebla en des propositions claires, sont encore aujourd'hui valables (cf. DP 445 s.)" (36)<sup>88</sup>. D'autre part, il se contente de formuler deux propos - d'ordre intellectuel et pastoral - par rapport à l'attitude vis-à-vis de la religion du peuple:

Il est nécessaire que nous réaffirmions notre propos de poursuivre nos efforts pour comprendre toujours mieux la façon dont nos peuples sentent, vivent, comprennent et expriment le mystère de Dieu et du Christ; et nous devons les accompagner par une pastorale appropriée, afin qu'ils arrivent à trouver leur propre place dans nos Églises locales et dans leur action pastorale, après avoir éliminé les limitations et déviations possibles (36).

Cette attention particulière à la religion du peuple a pour but de mieux l'intégrer dans le cadre des églises locales et d'en éliminer "les limitations et déviations possibles". Cependant, le Document de Saint-Domingue introduit la religion du peuple dans le domaine de l'inculturation de l'Évangile. Mais il le fait dans le cadre de sa logique hésitante à propos de l'inculturation, ce qui ne peut manquer de se répercuter sur sa vision de la pratique pastorale:

la religiosité populaire est une expression privilégiée de l'inculturation de la foi. Il ne s'agit pas seulement d'expressions religieuses, mais de valeurs, de critères, conduites et attitudes qui s'enracinent dans le dogme catholique et constituent la sagesse de notre peuple, pour former sa matrice culturelle (36)<sup>89</sup>.

En effet, dans la perspective véritable de l'inculturation, la religion du peuple

<sup>88</sup> Remarquons que, dans ce particulier, Saint-Domingue ne mentionne même pas Medellin.

<sup>89</sup> Cf. 247 et "Message", 53: "La Parole de Dieu a fécondé les cultures de nos peuples jusqu'à devenir partie intégrante de leur histoire".

exprime une manière concrète et plurielle (38) de traduire la catholicité de la foi autrement qu'à la lumière du seul paradigme officiel du dogme catholique. Elle se profile, sous "diverses expressions" dans la totalité sociale du groupe qui la célèbre, si bien qu'elle exprime une unité profonde entre tous les secteurs de la vie, y compris entre le sacré et le profane. La catholicité de l'une et de l'autre ne se définit pas exclusivement dans le rapport de l'une à l'autre: l'une n'est pas inférieure à l'autre; l'une ne devait pas constituer un problème par rapport à l'autre; l'une ne peut disqualifier l'autre; le «savoir» de l'une ne peut s'imposer à la «sagesse» de l'autre; l'une et l'autre prennent leur origine dans le mystère de la Pentecôte<sup>90</sup>; l'une ne saurait prétendre être le paradigme ou le creuset de l'autre (39). L'une et l'autre, enfin, traduisent, ensemble et dans leur domaine propre, la problématique que Johann Baptist Metz appelle l'"inculturation polycentrique"<sup>91</sup>.

À l'encontre de cette vision, l'affirmation fondamentale de Saint-Domingue récupère la religion du peuple dans sa perspective de la culture chrétienne, pour en faire, comme disait Puebla, une "sagesse chrétienne", "un bon sens populaire catholique", une "sagesse qui est un humanisme chrétien" (DP 448), bref, la matrice culturelle du continent.

Aveuglés par leur projet, les auteurs du Document de Saint-Domingue oublient cependant le Jésus de la religion du peuple et le caractère populaire du christianisme des origines, le grand syncrétisme que les premiers chrétiens ont su accomplir grâce à l'action de l'Esprit. La perspective culturaliste et apologétique du Document de Saint-Domingue fait prévaloir le christianisme monoculturel, ethnocentrique, "a-catholique", sur l'universalité de la foi exprimée sous des formes culturelles différentes.

---

<sup>90</sup> Cf. JEAN-PAUL II. "Discours aux évêques français de la région «Provence-Méditerranée»": *DC* (19 décembre 1982, n° 1842) 1133-1136, 1134. Le Pape s'y exprime ainsi: "Remarquons tout d'abord que, dans l'ère chrétienne, Le Peuple de Dieu prend son origine dans *le peuple de la Pentecôte* [...] en un sens, le christianisme populaire venait de naître, avec l'essentiel de sa foi, de sa prière, de sa liturgie, de sa loi dont témoignent les actes des apôtres ou les épîtres. C'est à partir de lui, en comparaison avec lui, qu'il faut apprécier aujourd'hui le catholicisme populaire de nos fidèles, avec *ses valeurs et ses limites*". Aussi: JEAN-PAUL II. "La rencontre avec Les Indiens à Popayan": *DC* (10-24 août 1986, n° 1923) 745-747, 745-746.

<sup>91</sup> "Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation": *Conc(F)* (1989, n° 224) 87-96, 88.

Le Document pousse l'Église officielle latino-américaine à jouer le rôle de tutrice de la religion du peuple. L'Église officielle oriente ainsi la religion du peuple selon les normes de l'orthodoxie telles qu'elle les comprend dans le monophysisme, européenisé et romain, de son expression culturelle; elle lui impose une loi absolue et universelle, monolithique et soi-disant catholique.

Saint-Domingue suit bien l'appel du pape: "Vous, pasteurs bien-aimés, vous avez à veiller surtout sur la foi des gens simples qui, sans cela, seraient désorientés et confondus"<sup>92</sup>. Les raisons de ce souci pastoral, le pape les donne un peu plus loin. Ces raisons témoignent plus d'une stratégie évangélisatrice que d'une vraie catholicité:

Avec ses extraordinaires valeurs de foi et de piété, de sacrifice et de solidarité, la tenace *religiosité populaire* de vos fidèles, évangélisée comme il convient et célébrée dans la joie, orientée autour des mystères du Christ et de la Vierge Marie, peut être, grâce à ses racines éminemment catholiques, un antidote contre les sectes et une garantie de fidélité au message du salut<sup>93</sup>.

À son tour, Saint-Domingue parle d'adopter, dans la liturgie, des formes, signes et gestes propres aux cultures de l'Amérique latine, pourvu qu'elles respectent les "normes fixées par l'Église (104). Cela s'applique particulièrement à la piété populaire qui doit se purifier et s'ouvrir à des situations nouvelles; autrement "le sécularisme s'imposera plus fortement à notre peuple latino-américain et l'inculturation de l'Évangile sera plus difficile" (104).

#### 4.3. Les pratiques religieuses de l'Afro-américain

Dans l'horizon théologico-pastoral de Saint-Domingue, l'Afro-américain est au bas de l'échelle de l'inculturation de l'Évangile et de la religion du peuple. Au fur et à mesure que le texte détaille la réflexion sur lui, son espace ecclésial se resserre et se résume à quelques lignes d'orientation pratico-pastorale non dépourvues d'un ethnocentrisme maternaliste troublant. Son catholicisme populaire ne mérite aucune

---

<sup>92</sup> "Discours inaugural", 29.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 33.

réflexion particulière de la part de Saint-Domingue. La section sur l'unité et la pluralité des cultures indigènes, afro-américaines et métisses, élaborée par la 26e Commission, ne dépasse pas quatre pages, dans lesquelles on relève six citations papales sans en compter les références implicites (243-251)<sup>94</sup>. Ce qui a trait spécifiquement à l'Afro-américain ne remplit même pas une page. Saint-Domingue traduit aussi le malaise d'une Église officielle qui se veut experte en humanité, mais myope en altérité et en catholicité.

Le Document de Saint-Domingue distingue les pratiques religieuses des Afro-américains. À certains endroits, il veut établir un dialogue interreligieux avec les religions non-chrétiennes présentes sur le continent, surtout avec "celles des indigènes et des Afro-Américains, ignorées ou exclues pendant très longtemps" (137). Mais, en même temps, il demande aux évangélistes d'être attentifs aux "semences du Verbe" dont est dépositaire la religion africaine, pour les faire fructifier "avec un véritable discernement chrétien", et de prendre garde contre "toute forme de syncrétisme" religieux (138)<sup>95</sup>.

En d'autres endroits, le Document de Saint-Domingue considère les pratiques religieuses de l'Afro-américain comme catholiques. Ainsi reconnaît-il, parmi les protagonistes de l'évangélisation, le catéchiste afro-américain (19). Mais, au sujet de la pastorale des vocations, Saint-Domingue reste vague et se limite à renvoyer le lecteur à l'appel du pape sans le citer. L'Afro-américain n'y est que sous-entendu:

chercher à stimuler les vocations provenant de toutes les cultures présentes dans nos Églises particulières. Le pape nous a invités à prêter attention aux vocations des indigènes (cf. *Message aux indigènes*, 6; *Message aux Afro-Américains*, 5) (116)<sup>96</sup>.

Or le message du Pape souhaite bien "que les Afro-Américains du continent puissent compter sur des ministres sortis de [leurs] propres familles" (80). Par contre, le n° 84 précise: "Sans diminuer les exigences d'une sérieuse formation intégrale, il faut donc

---

<sup>94</sup> Cf. Joseph SAYER. "O discurso inaugural...", 93-95.

<sup>95</sup> Cf. SD 17 et 245.

<sup>96</sup> Cf. "Message aux Afro-Américains", 229.

prêter une attention particulière au défi que représente la formation sacerdotale des candidats provenant de cultures indigènes et afro-américaines". La pastorale des jeunes s'intéresse aussi aux jeunes, paysans, indigènes et afro-américains (119).

De façon générale, le Document de Saint-Domingue est allé plus loin que jamais, mais on sent bien que c'est Jean-Paul II qui l'y a poussé. D'une part, il prend en considération les exigences de l'évangélisation des cultures. Ainsi, veut-il "aider [les Afro-Américains] à garder vivants leurs us et coutumes compatibles avec la doctrine catholique" (249). D'autre part, dans un vrai esprit d'inculturation où la perspective de l'enrichissement mutuel se fait plus manifeste, il veut se rapprocher des peuples indigènes et afro-américains, "pour que l'Évangile incarné dans leurs cultures manifeste toute sa vitalité, et qu'ils entrent dans un dialogue de communion avec les autres communautés chrétiennes pour un enrichissement mutuel" (299.3.2). Cette dernière attitude représente un sommet du projet d'inculturation de Saint-Domingue. Tout est cependant compromis lorsque cette inculturation doit s'accomplir "selon le jugement de l'Église" (243), comme seule façon de contrer le "syncrétisme religieux" (138, 147 et 230), de surmonter l'ignorance religieuse et d'affronter le sécularisme de la "culture naissante".

On comprendra d'autant mieux le texte de Saint-Domingue si l'on remarque qu'il y a là un "nous", épiscopal, auteur du texte, qui parle aux différents groupes par rapport auxquels il «se situe»: "Nous voulons nous rapprocher des peuples indigènes et afro-américains" (299.3.2). C'est aussi par rapport à ce "nous" que leur foi et leurs célébrations doivent se conformer. Par ailleurs, en s'appuyant sur le pape, le "nous" épiscopal s'engage, concernant les Afro-Américains, à leur "prêter une attention spéciale [...] dans le domaine pastoral, en favorisant la manifestation des expressions religieuses propres à leur culture [...]" (249). S'agit-il là d'un signe décidé de l'ouverture à l'*afro-américanisation* de l'Évangile?

Mais Saint-Domingue passe sous silence les affirmations «inculturalistes» les plus riches de Jean-Paul II. Celles-ci concernent les Indigènes, certes, mais sans s'y limiter. Voici ce que le Pape leur dit: "Il s'agit, en définitive, de faire en sorte que les

catholiques indigènes deviennent les maîtres d'oeuvre de leur propre promotion et de leur évangélisation. Et cela dans tous les domaines, y compris les divers ministères<sup>97</sup>. Et quelques lignes plus loin: "L'Église [...] fera tout ce qui est en son pouvoir pour que les descendants des anciennes populations d'Amérique occupent dans la société et dans les communautés ecclésiales la place qui leur revient"<sup>98</sup>.

Enfin, l'avenir de Saint-Domingue repose sur son engagement à mettre en oeuvre une évangélisation nouvelle en son expression, c'est-à-dire à "s'inculturer davantage dans la façon d'être et de vivre de nos cultures, tenant compte des particularités des cultures différentes, particulièrement de celles des Indigènes et des Afro-américains" (30)<sup>99</sup>. En somme, Saint-Domingue, en tant que processus ecclésial, en appelle non seulement à une évangélisation "nouvelle en son ardeur" (28) et par son objectif de salut et de "libération intégrale" (123), mais aussi à des outils qui puissent aider à faire germer et pousser la semence de l'Évangile dans le sol culturel des peuples de la région et qui aident ceux-ci à devenir les sujets adultes et pluriels de la foi commune, les artisans d'expressions nouvelles à travers lesquelles le Dieu de Jésus-Christ se révèle et le Règne de Dieu se bâtit. Il incombe aux communautés, notamment afro-américaines, de dépasser les hésitations et les contradictions humaines de l'événement Saint-Domingue, pour plutôt en dégager la perspective de Pentecôte et pour s'inscrire dans son processus de quête de l'originalité de l'inculturation, ce "pèlerinage vers la catholicité"<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> "Message aux indigènes d'Amérique", 223.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cf. 53, 249 et 302.3.

<sup>100</sup> Peter SCHINELLER. "L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité", 107.

## OUVERTURE FINALE

Mais l'heure vient, - et maintenant elle est là - où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche Dieu. Dieu est esprit et c'est pourquoi ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité (Jn 4, 23-24).

En arrivant au terme de cette recherche, j'avoue avoir l'impression de me trouver devant une nouvelle ouverture à l'horizon illimité. Le cheminement que j'entrevois pour l'avenir me paraît cependant s'annoncer aussi tâtonnant et sinueux que celui qui vient d'être parcouru, parce que le "pèlerinage vers la catholicité" ne peut que se poursuivre jusqu'à la véritable adoration de Dieu en esprit et en vérité. C'est l'histoire du peuple de Dieu et notamment du plus pauvre, ce radicalement *autre*, dans notre cas le Noir et l'Afro-brésilien qui, malgré les marginalisations et les oublis dont il a été et est encore victime, maintient ouverte et vivante cette perspective. Je ne saurais donc clore le débat.

C'est le pasteur, chez moi, qui a été guidé vers un tel sujet à partir de sa pratique. Après ce «détour» par la réflexion théologique intégrant une analyse socio-historique, c'est à nouveau le pasteur qui, à la veille de repartir pour le Brésil, reprend la parole pour dégager quelques implications du parcours réalisé. Je voudrais donc, d'abord, revenir sur l'hypothèse énoncée au début de cette étude, pour mettre en évidence quelques résultats auxquels cette clé de lecture m'a conduit à travers l'examen des rapports entre la religion officielle et la religion du peuple en Amérique latine et plus particulièrement au Brésil et à Salvador (Bahia). Je risquerai ensuite quelques jalons ecclésiologiques que je voudrais aux antipodes de ceux qui ont fondé la relation analysée et qui, de ce fait, renverseraient ce qu'elle a d'asymétrique, d'anti-fraternel et d'a-catholique. Cette fin de millénaire nous invite à un regard ecclésiologique rêveur, sans frontières sociologiques discriminatoires, entièrement respectueux de l'idiosyncrasie de l'*autre*, vraiment oecuménique et authentiquement «catholique». Cela devient d'autant plus urgent que l'Église officielle latino-américaine et bahianaise de



l'après Saint-Domingue, télécommandée d'ailleurs par Rome, me semble reculer par rapport aux acquis ecclésiologiques des dernières années, s'enfermer dans le cocon de sa loi et en appeler sans cesse au «retour de la grande discipline». Mais, auparavant, j'aimerais faire quelques remarques sur la nature du regard qui a été le mien tout au long de cette expérience.

## 1. Les risques d'un regard

### Un regard libre

Ce regard s'est, d'abord, voulu libre. Pour y parvenir, il a non seulement recouru à l'interdisciplinarité, mais il a aussi essayé de *voir* à neuf la problématique développée, en partant d'en bas, de l'envers de l'histoire, d'un pauvre et d'un *autre* concret et «négligeable», le Noir esclave puis l'Afro-brésilien, considéré pleinement dans sa totalité socio-religieuse. Il fallait contredire l'antique jugement sans appel à l'égard d'un autre lieu marginalisé: "De Nazareth [...] peut-il sortir quelque chose de bon?" (Jn 1, 46). Mais, en même temps que ce regard s'est décentré de l'Église officielle et des puissants, il a aussi considéré comme primordiale la liberté de Dieu. Ce Dieu qui n'est propriété privée de personne et qui ne se laisse ni verrouiller à l'intérieur des quatre murs d'un temple ni assujettir par des axiomes, fussent-ils dogmatiques (1 Co 2, 10-11). Bref, la lumière que l'Église reçoit d'un *Autre* ne peut être prétexte à jeter de l'ombre sur les autres lumières ni à les empêcher de monter vers la Lumière. Comme le souligne Jean Mercier,

le christianisme ne peut plus prétendre totaliser de façon absolue «*toutes les vérités disséminées dans la très longue histoire de l'humanité*». Le Christ serait celui qui récapitule la vérité présente en chaque religion, «*mais en respectant chacune dans ce qu'elle a d'unique et de différent*»<sup>1</sup>.

Ce regard n'a pas voulu, par ailleurs, juger les consciences de la pléiade de hérauts qui se sont consacrés tout entiers à l'évangélisation en Amérique latine, malgré

---

<sup>1</sup> "Être théologien après Auschwitz": *ARMO* (15 juin 1996) 37-39, 38.

leur complicité consciente ou inconsciente avec le système esclavagiste ou autre. Ce qui est en jeu ici, c'est l'ethnocentrisme en tant que système structuré et issu d'une Église officielle qui, se prenant pour l'Église tout court, s'est presque continuellement compromise avec des régimes politiques abusifs et s'est repliée narcissiquement sur son seul visage occidental et romain. Mon regard tient pour acquis le prophétisme d'autres hérauts, hélas minoritaires, qui ont dénoncé le caractère violent d'une telle évangélisation, qui ont pleinement saisi la contradiction radicale entre l'utopie d'un Dieu pauvre, humble et à visage humain, et celle d'un Dieu conquistador, guerrier, destructeur de cultures et de peuples et caution des initiatives les plus totalitaires.

Voilà pourquoi, en cherchant à comprendre la nature et la portée du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, ce regard a scruté la relation entre la religion officielle et la religion du peuple telle qu'elle était envisagée à l'intérieur de chaque totalité sociale, tant celle de l'Église officielle latino-américaine que celle où le rite s'inscrivait et prenait sa signification sacrée. Tant pour chacune de ces totalités que pour la relation elle-même, il a tenté d'en rassembler les éléments constitutifs, d'en mettre en évidence d'autres qui pouvaient paraître isolés, mais qui, conjugués ensemble, apparaissaient tout à coup comme essentiels. Ce regard a ainsi permis de reconnaître et de débusquer le mécanisme fondamental - l'*ethnocentrisme* - qui a engendré et nourri, pendant plus de trois siècles, le système réducteur de l'évangélisation latino-américaine, et qui s'est exprimé d'une façon exemplaire, dirais-je, dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

### **Un regard interpellateur**

Un tel regard n'est-il pas susceptible de favoriser, de la part de l'Église latino-américaine, une nouvelle prise de conscience de sa nature et de sa mission, même si cela peut la faire rougir de quelques-uns des épisodes de son histoire? L'histoire n'est-elle pas maîtresse de vie? L'Église peut-elle revendiquer l'apport du passé et de la tradition dans le discernement du sens du présent et de l'avenir de la foi si elle continue de nier le passé et la foi de l'*autre*? Pourquoi, dans leur dialogue avec les

Franciscains, les sages indiens ont-ils affirmé qu'ils préféreraient mourir? N'était-ce pas que, maintenant qu'on avait tué leurs dieux, ils n'avaient plus de raison de vivre: leur passé venait de disparaître, leur mémoire avait été effacée et leurs traditions étaient tombées avec les ruines de leurs temples? C'était ainsi leur identité qu'ils avaient perdue. Par ailleurs, et à l'opposé, pourquoi le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* subsiste-t-il toujours? N'est-ce pas parce qu'il traduit une mémoire qui résiste à l'oppression et à la mort? N'est-ce pas parce qu'il maintient éveillée l'identité d'un peuple qui refuse de s'aliéner dans une intégration réductrice? N'est-ce pas parce qu'il insiste pour vivre son idiosyncrasie et que c'est pour cela que sa ténacité fait ombrage à celui qui est enfermé dans le *même*, à celui qui refuse de reconnaître à l'*autre* le droit même à son altérité?

### Un regard jeté vers l'avenir

Enfin, en prenant comme repère une expérience concrète comme celle du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, ce regard a été davantage à même de débusquer et de délégitimer l'incohérence de la disparité sociale et ecclésiale qui est maintenue à l'intérieur d'une institution qui se définit pourtant sans classes, égalitaire. Il a aidé, je l'espère, à découvrir des motivations de poursuivre la route malgré les effets délétères d'un ethnocentrisme qui ne cesse d'agir à l'encontre du souffle de l'Esprit, malgré les engagements de Saint-Domingue à l'égard de l'évangélisation inculturée. En d'autres termes, il s'est agi de se laisser interroger par le pauvre et par l'*autre*, de le proposer comme un lieu herméneutique central de la réflexion ecclésiologique et, conséquemment, de lui restituer son statut de sujet dans l'aménagement de la pratique pastorale. N'est-ce pas là l'antidote de l'ethnocentrisme aveugle ou camouflé? Voilà le chemin qu'il faut risquer d'emprunter: apprendre du pauvre et de l'*autre* à marcher sur les voies du Seigneur dans le dépouillement le plus complet sans se laisser envahir par un esprit de conquête ni par un préjugé de supériorité, vidés de toute la sagesse des sages et de toute l'intelligence des intelligents (1 Co 2,19) et en quête de l'*ecclésiogenèse* permanente d'un peuple pèlerin vers l'*oikoumène* de Dieu?

## 2. Retour sur l'hypothèse de travail et les résultats du parcours

Prenant comme point de référence critique le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, l'hypothèse de travail énonçait que la relation entre la religion officielle et la religion du peuple en Amérique latine s'appuyait sur un présupposé que j'ai appelé *ethnocentrisme*. Ce terme m'a paru d'autant plus pertinent que l'agent du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, l'Afro-brésilien, était non seulement un pauvre - esclave, ex-esclave, marginalisé et au plus bas échelon tant de la société que de l'Église - mais encore foncièrement un *autre*, en raison de son appartenance à une totalité sociale autre qu'occidentale et catholique. En partant de ce rite particulier, j'avais l'intuition que je toucherais un point névralgique et de l'ecclésiologie et de la conscience missionnaire de l'Église. Je risquais de rouvrir un kyste logé depuis longtemps au flanc de l'Église officielle latino-américaine et affectant profondément la santé de son ecclésiologie même. Le projet faisait l'hypothèse que cet ethnocentrisme se manifesterait, d'une manière aiguë et exemplaire, dans le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, en ce que ce rite mettrait à l'épreuve et à nu la contribution ambivalente de l'Église officielle latino-américaine à une catholicité ecclésiale véritable.

Dans mon hypothèse, cet ethnocentrisme, redisons-le, démontre une "naïveté épistémologique"<sup>2</sup>, vicie la relation qui devrait être dialectique et dialogale entre la religion officielle et la religion du peuple et engendre l'intolérance, la violence et le mépris vis-à-vis de l'*autre*. Il pervertit la proposition du salut faite par Dieu à l'humanité et, de façon idolâtrique, caricature Dieu en le taillant à son image et à sa ressemblance.

Le parcours réalisé au long des quatorze chapitres de la recherche me semble avoir démontré le bien-fondé de l'hypothèse. Si on se place d'un point de vue synthétique, j'ai pu vérifier, à partir du cas du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, mais aussi plus largement, que c'est la double formulation de l'ethnocentrisme - totalitaire

---

<sup>2</sup> R. PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, 22.

et maternaliste - qui a, au fil du temps, commandé la relation de la religion officielle à l'égard de la religion du peuple. Le discours, les normes disciplinaires et les pratiques pastorales de l'Église officielle bahianaise et latino-américaine, qui s'étendent du XVIII<sup>e</sup> siècle au milieu de notre siècle, sont, en effet, tombés dans le piège de l'ethnocentrisme le plus extrême. Celui-ci s'est révélé particulièrement expressif dans les énoncés au sujet du Noir et de la place de celui-ci dans l'Église institutionnelle. Ce n'est que vers les années 60 que cet ethnocentrisme radical de l'Église officielle latino-américaine s'est quelque peu relâché pour se soumettre à une chirurgie plastique, pour rajeunir son apparence et transformer le radicalisme totalitaire de la relation de la religion officielle à l'égard de la religion du peuple en une relation *maternaliste*. Le refus de *l'autre* cède sa place à la hiérarchisation et à la subordination de *l'autre*. Cette transformation de l'ethnocentrisme, à un moment où le Concile Vatican II avait donné un coup de grâce au totalitarisme ecclésiologique, n'a pu camoufler complètement la visée de récupération, de la part de l'Église officielle latino-américaine, d'une part plus que substantielle de sa composition, pour son projet de «nouvelle chrétienté», impensable sans l'appui de la religion du peuple.

Examinons maintenant le parcours et ses résultats d'un point de vue analytique. Nous constaterons que, si les conclusions se sont montrées accablantes, et témoignent de contradictions au niveau de la réalité socio-historique et ecclésiale, elles n'en demeurent pas moins porteuses d'ouvertures inattendues concernant la recherche faite sur les concepts fondamentaux étudiés dans la première partie, soit la religion du peuple, l'inculturation de l'Évangile et le syncrétisme religieux.

D'abord, la relation de la religion officielle vis-à-vis de la religion du peuple, analysée à partir du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, nous a montré que, pendant une très longue période, l'ethnocentrisme ecclésial est allé de pair avec l'ethnocentrisme qui régnait dans la société. La polarité sociale et culturelle s'est doublée, dans l'Église institutionnelle, d'une dualité entre une hiérarchie hégémonique et dominante, messagère d'un «catholicisme pur» et ayant le monopole des moyens du salut, et une masse de fidèles, parmi lesquels on comptait une majorité d'esclaves.

Cette relation a revêtu toutes les caractéristiques de la domination et de l'oppression, à une différence près: alors que le pouvoir politique séparait ouvertement les différentes couches de la société et soutenait d'une manière ouverte et éhontée l'inégalité sociale et raciale, l'Église officielle en appelait à l'unité formelle du baptême tout en maintenant cette unité sous le signe de l'inégalité et de l'exclusion sociale. Tous les baptisés sont des enfants de Dieu, mais tous n'ont pas les mêmes droits au sein de l'Église bahianaise. Les maîtres doivent s'efforcer d'être de *bons maîtres*, alors que les esclaves, sous peine de châtiments très sévères, doivent apprendre à être de *bons esclaves*. On pourrait dire avec raison que, dans de telles circonstances, la religion des esclaves n'est pas seulement religion du peuple mais encore et surtout religion de l'opprimé, de la non-personne. En même temps, la masse de ces baptisés - notamment les esclaves et les exclus de la société - se sont appropriés le catholicisme vécu et véhiculé par le petit colon, l'ont *syncretisé* à l'intérieur de leur totalité socio-religieuse vaincue et dans le contexte de violence politique et symbolique dans lequel ils étaient contraints de vivre. Ils ont ainsi introduit, *de facto*, dans le tissu prétendument uniforme de l'Église, ce que l'on appelle aujourd'hui la «pluralité catholique». C'est ce qui est ressorti de l'enquête de la deuxième partie de la recherche autour du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*.

Dans la troisième partie, j'ai ensuite essayé de démontrer que plus le système esclavagiste s'enracinait dans le Brésil colonial, plus il avait besoin d'un discours qui le justifie et le sacralise. C'est ainsi que l'Église hiérarchique, au service de la couronne portugaise et inféodée au système du patronat royal, a mis, peu à peu, tout le poids de son organisation et toute la logique de son discours sacré, à la manière d'un «intellectuel organique», au service de la diffusion de la foi et de l'empire, en consacrant l'inégalité sociale, en servant le capitalisme mercantile, en condamnant le Noir à l'esclavage et en créant ce que Carlos Rodrigues Brandão appelle "la forme subalterne de la foi"<sup>3</sup>. L'analyse de trois sources, les *Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia* ainsi que les ouvrages de deux auteurs influents de l'époque,

---

<sup>3</sup> "Anotação antropológica", dans: José Luís GONZÁLEZ, Carlos Rodrigues BRANDÃO et Diego IRARRÁZVAL. *Catolicismo popular. História, cultura, teologia...*, 80-127, 89.

nous a permis de constater le poids et la subtilité des outils théologico-juridiques et éthiques mis par l'Église institutionnelle au service du pouvoir colonial, sous le couvert du salut des âmes. Nous sommes ainsi descendus au plus creux de la mine ténébreuse de l'ethnocentrisme.

Appuyée sur une conception dualiste de l'âme et du corps héritée de la philosophie grecque, l'Église institutionnelle a réussi à faire valoir que le bien supérieur du salut de l'âme rachetait le mal mineur de l'esclavage du corps. Ainsi, non seulement faisait-elle de Dieu un être inhumain mais elle insufflait encore une nouvelle âme au colonialisme, lui enlevant toute mauvaise conscience concernant l'esclavage, et lui permettait de poursuivre ce que Jean-Paul II a reconnu, à Gorée, être le "péché de l'homme contre l'homme et le péché de l'homme contre Dieu". Sur l'autel du veau d'or du capitalisme naissant, l'Église officielle s'est prêtée à sacrifier le sacrifice de l'esclave pour que le système colonial puis néo-colonial ne soit pas amputé de ses bras et de ses jambes. Il ne s'agissait donc pas de rompre avec le système mais, au contraire, de le renforcer et de le légitimer en faisant voir aux uns et aux autres qu'il était possible d'être à la fois des enfants de Dieu tout en étant de *bons maîtres* et de *bons esclaves*, bref, de vivre la fraternité du baptême au sein d'une inégalité sociale injuste et du fait même de celle-ci. Une sotériologie sacrificielle de la rédemption et du rachat, le salut des âmes accompli par l'*ex opere operato* du baptême, l'éthique de l'ordination providentielle du sort de tous au bien commun, la malédiction de Cham et de ses descendants (africains) et les préjugés sur le travail manuel furent réquisitionnées par l'Église officielle au service de la légitimation maudite de l'esclavage. La troisième partie a donc éclairé la question de fond du rapport entre la religion officielle et la religion du peuple en mettant en évidence comme l'Église avait paradoxalement créé deux systèmes contradictoires de pratique soi-disant chrétienne, l'un pour la classe dominante et le pouvoir politique et l'autre pour la classe dominée et soumise à l'esclavage, tout en les réunissant dans l'unité «supérieure» mais combien pervertie de la fraternité chrétienne et du salut des âmes.

Abandonnés dans la périphérie de la société et de l'Église, et maintenus dans

la subordination et l'inhumanité, les Nago se doivent de résister à l'oppression et de puiser dans leur mémoire collective la force de survivre et de s'adapter. Ils s'approprient le lavage du *Senhor do Bonfim* et le transforment en rite de l'eau d'*Oshala*. Le syncrétisme religieux marque aussi l'effort de cohérence et de libération de la totalité sociale à laquelle ils appartiennent.

Enfin, plus près de nous, dans la dernière partie du XXe siècle, la relation de la religion officielle à l'égard de la religion du peuple fait un saut de géant sans que l'on puisse pour autant parler proprement de saut qualitatif. La religion du peuple acquiert certes sa citoyenneté ecclésiale et le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* n'est plus démonisé comme auparavant. La religion du peuple surgit cependant sous le signe du manque et de la fragilité. Malgré les apparences de renouveau et de libération, l'Église officielle ne fait que continuer de traduire, d'une manière captieuse, la relation de domination qu'elle a toujours maintenu par rapport à la religion du peuple. *Maternaliste* et, sous prétexte de vouloir protéger cet enfant de toute contagion pernicieuse, l'Église officielle pense à instrumentaliser la religion populaire dans ses différents projets pastoraux. En d'autres termes, l'Église officielle ne considère pas la religion du peuple en elle-même, comme une *autre* traduction de l'Évangile et comme un partenaire qui a construit culturellement l'expression de sa foi comme un tout organique à l'intérieur de sa totalité sociale. La religion du peuple qui, en Amérique latine, ne cesse d'être la religion du pauvre et de la classe subalterne, se voit ainsi refuser le statut de fille majeure de l'Église, parce que l'Église officielle ne renonce pas à son rôle de tutrice sur elle. Ainsi les Conclusions de Medellin, qui ont eu le mérite de soulever le problème pastoral de la religion du peuple, n'ont pas réussi à la considérer autrement que dans une perspective élitiste, en proposant de l'élever au niveau de la foi adulte des minorités engagées en tant que critère de la véritable appartenance à l'Église. L'Église officielle se donne la mission de faire grandir la religion du peuple jusqu'à la rendre adulte.

À Puebla, la Conférence épiscopale latino-américaine dépasse bien Medellin dans sa perspective théologique, mais elle paraît d'abord obsédée par la force de



frappe que peut représenter la religion du peuple dans le combat contre le sécularisme et dans la concurrence avec les nouvelles sectes évangéliques et fondamentalistes. Puebla *recupère* la religion du peuple et la rétroprojette jusqu'à la découverte du continent, fût-ce au prix d'une idéologisation de l'histoire du christianisme latino-américain, pour prouver l'assise catholique du continent et fonder ainsi le projet d'un avenir «chrétien» du continent. Le Document de Puebla n'en demeure pas moins *blanc* et *latin* dans sa perspective pastorale sur la religion du peuple.

La Conférence de Saint-Domingue, pour sa part, reflète son temps et entre dans l'ère de l'inculturation sans pour autant sortir du périmètre de la culture chrétienne. C'est dans cette perspective contradictoire que surgit son intérêt nouveau à l'égard de l'Afro-américain. Il semblerait bien qu'à Saint-Domingue, l'inculturation de l'Évangile, dont la religion du peuple est une expression privilégiée, soit mise au service des valeurs d'une culture chrétienne *restaurée* dans une société en dérive. C'est dire combien l'Église latino-américaine, retombant sous la coupe de l'influence romaine, manque la jonction entre la redécouverte de la religion du peuple et la perspective de la libération en raison, entre autres, d'une compréhension trop «ecclésiocentrée» de sa mission. N'est-ce pas l'émancipation sociale de générations entières qu'elle fait ainsi avorter?

Que conclure de cette enquête socio-historico-théologique du point de vue des trois concepts analysés dans la problématique? Les trois derniers chapitres de la première partie avaient joué un rôle capital, du point de vue notionnel, dans l'élaboration de la problématique et de l'hypothèse de cette recherche. En effet, dès l'adoption du sujet, la nécessité de ces trois chapitres a vite paru fondamentale en raison des questions soulevées. C'est sur ce fond conceptuel que l'ethnocentrisme du rapport étudié est apparu dans toute sa crudité et que l'urgence de son renversement s'est clairement imposée. Un premier déblayage autour de la question proposée et examinée à partir du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* a commandé, comme une évidence, une étude de la notion complexe de religion du peuple, et la nécessité de la contextualiser dans le cadre spécifique de l'Amérique latine et du Brésil. Comme le

souligne V. Lanternari,

il n'existe pas *une* religion populaire, ni comme catégorie historique universelle, ni comme notion historiographique autonome. La complexité des rapports entre religion populaire et religion officielle est le reflet de la complexité des rapports de classe dans une société déterminée, ou encore des rapports entre cultures et peuples dans les rencontres interethniques<sup>4</sup>.

Le chapitre sur la religion du peuple a non seulement dévoilé la perspective de la religion comme une réponse aux appels de Dieu, mais a encore souligné l'apport de richesse spirituelle et mystique que, dans ses formes concrètes et originales, elle offre à l'Église tout entière, notamment lorsqu'elle est vécue au jour le jour par un peuple pauvre, opprimé et croyant, comme c'est le cas en Amérique latine. Il a aussi montré que l'Église doit se mettre à l'écoute des cris de ce peuple et qu'elle doit se laisser évangéliser par lui. C'est à partir de ces présupposés que l'on a pu dessiner le profil du visage concret des gens qui, à Bahia, pratiquent le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Pauvres, non seulement appartiennent-ils à une couche sociale inférieure, mais ils sont encore marginalisés en raison de la condition d'esclave de leurs ancêtres et de ses séquelles jusque dans le présent. Surtout, ils se rangent du côté de l'*autre*, en raison de leurs racines négro-africaines; ils ne sont pas des Blancs. Enfin, si l'on tient compte que la plupart des agents du rite sont des femmes noires ou métisses et que nous sommes dans un pays où le *machisme* est profondément ancré, la situation d'exclusion sociale et ecclésiale est, à tous les titres, beaucoup plus frappante et scandaleuse, d'autant plus que ces femmes surgissent comme les vraies prêtresses du rite du lavage.

Enfin, le parcours nous a mis à même de constater que la religion du peuple pauvre et croyant n'est pas une réalité éclatée et faite de morceaux hétérogènes, mais un tout organique et un langage structuré qu'il faut entendre et interpréter dans sa cohérence sociale, culturelle et religieuse propre sous peine d'escamoter la vérité qu'elle traduit. En Amérique latine, elle est le fruit du message d'une Église missionnaire, prêché à un peuple pauvre et *autre*. Le métabolisme de la foi que cette Église lui a imposé a provoqué une digestion tout à fait inattendue aux yeux de

---

<sup>4</sup> "La religion populaire. Prospective historique...", 136.

l'orthodoxie. Aujourd'hui, on l'a constaté, cette même Église regarde le résultat, l'évalue et le juge défavorablement à partir de ses principes, mais oublie absolument de considérer la façon coercitive dont elle a imposé sa nourriture à ce peuple et d'en tenir compte dans l'appréciation des résultats. Au fond, l'évangélisation colonisatrice du continent latino-américain, considérée du point de vue des Amérindiens et des esclaves noirs, n'a-t-elle pas été d'abord une *mauvaise nouvelle*? L'annonce concrète de la *Bonne Parole* a omis de traduire celle-ci en *Bonne Réalité*, afin de respecter le double sens du mot *dabar* en hébreu: parole et chose. La *parole* ecclésiale a surtout servi à mystifier les victimes de la *réalité* coloniale et esclavagiste.

La perspective globale sur la religion du peuple et sa compréhension comme possible traduction autre de l'Évangile a fait déboucher son étude sur le nouvel horizon de l'inculturation de l'Évangile. Celle-ci renforce le déplacement déjà amorcé et qui plaçait le critère de la conversion non plus dans l'expression culturelle de la foi véhiculée par l'Église officielle, mais dans l'Évangile. L'une et l'autre, religion officielle et religion du peuple, se rapportent à l'Évangile, toutes les deux sont des *romeiros* - de véritables catéchumènes de la foi - qui traversent le même désert vers la libération, se nourrissant de la même manne qui tombe du ciel mais respectant mutuellement leur métabolisme de la foi, et anticipant dans des rapports de fraternité et de communion leur appel au même banquet de la catholicité offert par le Père.

Le problème de la rencontre entre la foi et la culture a posé la question fondamentale de l'aboutissement du mystère de la contextualisation et de la gestation de la foi dans une culture et une totalité sociale données. Cette question se posait d'autant plus radicalement qu'ici, dans le cas du Noir esclave ou de l'Afro-brésilien, le sol culturel qui recevait la foi n'appartenait pas à la culture occidentale et latine; et encore que cette culture était une culture subalterne, opprimée et que l'Église missionnaire était située du côté de la société et de la culture dominantes. C'est là que surgit le phénomène du *syncrétisme*, qui ne peut plus être considéré comme un simple amalgame ou comme une fusion a-critique. L'analyse de la totalité sociale du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, c'est-à-dire faite d'en bas et du dedans de la perspective

de l'*autre*, a montré la dynamique en jeu dans le syncrétisme et la cohérence que celui-ci comportait. Le syncrétisme m'est apparu comme le «sacrement» d'une véritable inculturation de l'Évangile, dans le sens où il traduit une manière visible et perceptible de vivre la foi sans que l'on ait à s'aliéner de sa propre culture ou à s'intégrer à une autre totalité qui estime monopoliser, dans son expression culturelle, la foi.

Ces trois chapitres avaient donc tracé les paramètres théologiques de la recherche. L'analyse du rite du lavage du *Senhor do Bonfim* a fait travailler ces paramètres sur une expression concrète. Éclairés et actualisés par cette démarche, nos trois concepts-clés ont contribué à dévoiler l'ethnocentrisme d'une Église particulière, latino-américaine et bahianaise, qui, historiquement, n'a pas su respecter la religion d'un peuple non seulement pauvre mais aussi *autre*. Ces paramètres mettaient ainsi en question la nature de cette relation, montraient sa contradiction fondamentale par rapport à l'Évangile et pointaient, en creux, vers d'autres jalons ecclésiologiques restés trop longtemps sous le boisseau (Mt 5, 15-16).

### 3. Jalons ecclésiologiques

Les jalons ecclésiologiques que je voudrais mettre de l'avant seront eux aussi guidés par l'expérience et les notions théologiques qui sont à la source de cette recherche. Centrés sur la question visée par l'hypothèse, ils n'épuisent pas la problématique, mais veulent tout simplement constituer l'arrière-fond d'une réflexion théologique et d'une praxis pastorale visant le renversement de l'ethnocentrisme en donnant la primauté au pauvre et à l'*autre* et en montrant qu'appartenant à l'Église, ceux-ci pourraient être pleinement chez eux. Ces jalons n'excluent donc pas qu'un autre type de réflexion théologique puisse être tiré des résultats de cette étude, au plan christologique ou au plan sotériologique, par exemple.

Par ailleurs, si je m'en tiens au domaine ecclésiologique, c'est parce que l'analyse faite au long de la recherche m'a semblé mettre en évidence que le problème étudié

était essentiellement ecclésiologique ou du moins que c'était à ce niveau que se nouaient concrètement tous les problèmes soulevés ici: la conception que l'Église officielle se fait d'elle-même et du pouvoir qu'elle s'octroie au nom de Dieu, et dont elle se sert pour établir sa relation avec les expressions culturelles de la religion du peuple, pauvre et *autre*. Je ne m'étendrai pas sur chaque jalon présenté, car ils appartiennent au domaine universel de l'ecclésiologie. Je ne ferai qu'essayer de les remettre sur le lampadaire lui-même, sinon au moins sur le boisseau. Il m'a semblé que la religion du peuple et que le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* pouvaient être éclairés à partir de ces jalons et que ceux-ci pouvaient, à leur tour, contribuer à la conversion théologique et pastorale de l'Église.

### Une Église-communion...

L'ethnocentrisme ecclésiologique se caractérise, de prime abord, par une relation de domination et, par le fait même, par un refus de *communio*. Il contredit dans ses fondements mêmes la nature de l'Église de Dieu qui est, avant toute autre chose, *koinônia*, communion de tous les baptisés rassemblés par l'Esprit de Dieu, illuminés par la Parole et nourris du pain de l'Eucharistie. Cette communion de l'Église de Dieu s'enracine dans le mystère de Dieu qui est le mystère de communion plénière entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, le mystère où la diversité des personnes ne contredit pas l'unité de leur nature. Au contraire, ce mystère de communion, à la fois un et pluriel, se révèle une source intarissable de vie<sup>5</sup>. L'histoire de l'évangélisation en Amérique latine a heurté cet esprit de la *koinônia* dans la relation que la religion officielle a établie avec la religion du peuple, en créant, consciemment ou non, des discriminations telles que l'Église officielle en est venue à côtoyer, par exemple, le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* sans entrer avec lui dans un *dialogue eucharistique*<sup>6</sup> qui l'aurait mieux amenée à saisir sa «cosmovision».

---

<sup>5</sup> Cf. J.-M.-R. TILLARD. *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*. [Cogitatio Fidei, 143]. Paris, Cerf, 1987, 415 p., 14-76.

<sup>6</sup> R. PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, 12.

... qui naît à la Pentecôte sous le feu probatoire de l'Esprit...

Historiquement, cette *communio*n, que l'on appelle Église de Dieu, aurait son origine à la Pentecôte, "cellule mère de l'Église", dit J.-M. Tillard. Antithèse par excellence du drame de Babel (Gn 11, 1-9), la Pentecôte se présente sous le signe de la *koinônia* de toutes les langues comprenant la Parole de Dieu. "Le feu de cet unique Esprit qui se saisit de chacun pris en sa singularité, étreint la multitude pour la ressouder en unité"<sup>7</sup>. Jean-Paul II, nous l'avons vu, y enracine la religion du peuple et la religion officielle en les mettant sous le signe de l'Esprit de Dieu. Au long de l'histoire du christianisme latino-américain, cependant,

pour paradoxal que cela puisse paraître, la dimension catholique dans l'Église, au moins du point de vue culturel, ne fut pas la caractéristique de l'Église officielle qui n'a su que configurer son organisation, sa théologie et son culte à partir des éléments d'une seule culture. Cette catholicité fut le privilège du christianisme populaire<sup>8</sup>.

En effet, d'abord sous le régime du patronat royal et par la suite sous le manteau du *maternalisme*, le péché de l'Église officielle latino-américaine a fait en sorte qu'elle a détourné le message de cette *communio*n et que, par le fait même, elle a caricaturé l'image du Dieu de Jésus-Christ, sa propre image de «communion de communions» et qu'elle a «mercantilisé» le cadeau du salut de Dieu. Le péché de cette Église officielle a donc consisté à exproprier à ses propres fins l'action de l'Esprit de la Pentecôte, en s'imposant abusivement à tout le corps ecclésial par le fardeau de ses normes et par la primauté donnée à son orthodoxie. Elle a, en pratique, aboli la pneumatologie et converti sa théologie en une idéologie afin de légitimer et de sacraliser des conquêtes politiques et pastorales.

Alors, le Dieu de Jésus-Christ, Père de miséricorde, le protecteur de l'orphelin,

---

<sup>7</sup> J.-M.-R. TILLARD. *Ibid.*, 22.

<sup>8</sup> Texte espagnol: "Por paradójico que parezca, la dimensión católica en la Iglesia, al menos desde el punto de vista cultural, no ha sido característica de la Iglesia oficial que sólo supo configurar su organización, su teología y su culto desde los elementos de una sola cultura. Esa catolicidad ha sido privilegio del cristianismo popular". José Luis GONZALEZ. "Confrontación de identidades...", 64.

de la veuve et de l'étranger, devient un bourreau, un tyran à visage inhumain qui «bénit» les conquêtes et les invasions, les «guerres justes», les atrocités de la «sainte inquisition», la réduction de l'Indien, la traite et l'esclavage des Noirs africains, qui dépersonnalise, déculture et désocialise le pauvre et l'*autre*, les vide de leur être et les ramène à la «mêmeté». Aussi le salut que ce Dieu offre en cadeau à ce pauvre et à cet *autre* est-il parodié par la métaphore d'un Antonil qui fait de l'esclave le bourreau du saint-sucre, innocent et martyr, considéré comme le vrai sauveur du Brésil-colonie. Ou par celle de Manoel Ribeiro Rocha, qui sacrifie l'esclave sur l'autel du *juris pignoris* en rachetant la mauvaise conscience du maître, en faisant de celui-ci le sauveur du système et en transformant le commerce de l'esclavage en un commerce rédempteur. Ou, enfin, par les *Premières Constitutions* qui, faisant fi de la liberté de l'être humain, imposent, au nom du salut de Dieu, le salut de l'âme aux frais de l'esclavage du corps.

L'occultation de la pneumatologie, faite par l'Église hiérarchique latino-américaine, a transformé l'Église de la Pentecôte en une *hiéarrococratie* et l'ecclésiologie en une *hiéarcologie*. Ayant emprisonné l'Esprit, l'Église officielle latino-américaine s'est présentée comme l'Église tout court et s'est identifiée purement et simplement au Règne de Dieu. Elle a fait, en conséquence, de l'expression culturelle de la foi qu'elle véhiculait l'expression culturelle exclusive de la foi, et à laquelle toutes les autres devraient se soumettre. En outre, elle a revendiqué toute autorité sur les ministères et les charismes et monopolisé les moyens et les signes du salut en empêchant la mise en oeuvre d'une véritable *ecclésiogénèse*. Le pouvoir de service est devenu un pouvoir de domination et d'exclusion. Il ne s'agirait ni d'abolir l'autorité de l'Église hiérarchique ni de contester son existence, mais de mettre en question l'exercice de cette autorité pour la resituer à sa place à l'intérieur du peuple de Dieu, au service et à l'écoute de celui-ci (*sensus fidelium*) pour l'aider à poursuivre dans le temps et l'espace la difficile réalisation de la *communio* commencée à la Pentecôte, et non pour donner le contre-témoignage de l'*ex-communio* de l'*autre*.

Cette *hiéarcologie* qui est à l'origine historique de l'ethnocentrisme ecclésiologique, a connu, dans notre étude, deux phases, l'une totalitaire et l'autre

*maternaliste*. Dans les deux phases, l'histoire de l'évangélisation du continent latino-américain, imprégnée d'ethnocentrisme, révèle l'Église officielle latino-américaine en train de se constituer comme une institution monolithique de conquête et d'écrire une histoire de l'identité aux frais de l'altérité<sup>9</sup>, en muant la rencontre avec l'*autre* en une conquête de l'*autre*. Ceci a été d'autant plus évident que l'*autre* a surgi dans son horizon comme pauvre, ignorant, impuissant, esclave, marginalisé et exclu. On a pu constater une telle démarche d'identité dans l'histoire de l'esclave noir et de l'Afro-brésilien, qui s'est placé devant le dilemme de devoir ou bien blanchir son *éthos* et *latiniser* sa foi ou bien de signer son exclusion sociale et sa marginalisation ecclésiale. Mais, même blanchi, on ne lui permettait que l'accès au vestibule de la société et de l'Église. Cet ethnocentrisme, converti aujourd'hui en un *maternalisme*, constitue l'obstacle majeur à la *latino-américanisation* ou *vernaculisation* de l'Église latino-américaine, bref, de l'inculturation de l'Évangile dans ce continent. Le problème, qui n'a donc pas changé, est simplement devenu plus sophistiqué parce qu'il a lieu sous le couvert des droits de l'homme et des principes démocratiques qui n'arrivent cependant pas à cacher d'autres formes d'esclavage et d'autres sacrifices sur l'autel du dieu-or du néo-libéralisme contemporain. Bref, ni le totalitarisme d'hier ni le maternalisme d'aujourd'hui ne sont plus acceptables. J. L. González le souligne d'ailleurs fort bien:

La «pastorale moderne», plus raffinée, continue de se montrer obsédée par l'«incorporation» de la religion populaire, en ce sens que l'«incorporation» exprime l'euphémisme du processus qui éliminerait la religion populaire en l'assimilant au catholicisme cultivé et rationnel des élites<sup>10</sup>.

**...afin de se constituer en catholicité de Dieu...**

L'histoire de l'identité ecclésiale qui a assuré la victoire d'un monolithisme culturel totalitaire de la foi a donné un coup mortel à la catholicité de l'Église telle

<sup>9</sup> Luiz Carlos SUSIN. "O Esauecimento do «Outro» na História do Ocidente": *REB* (décembre 1987, n° 188) 820-838, 821.

<sup>10</sup> Texte portugais: "O mais refinado da «pastoral moderna» continua tendo como pretensão obsessiva a «incorporação» da Religião Popular, sendo «incorporação» a forma eufemística de exprimir um processo que acabaria com a Religião Popular mediante a sua assimilação ao Catolicismo culto e racional das elites". "Panorama histórico", 59.



qu'elle a été vécue le matin de la Pentecôte. Or, c'est la catholicité qui peut faire échec à l'ethnocentrisme ecclésiologique, à ses deux niveaux. D'abord, dans la vie *ad intra* de l'Église. La catholicité accueille en son sein l'*autre*, l'invite à se mettre sur la voie de la conversion, de la *koinônia* et de la *diakonia*, lui confère le droit de continuer à être lui-même, d'être égal à tous sans leur être identique et d'être différent de tous sans leur être supérieur ou inférieur<sup>11</sup>. En d'autres termes, la catholicité respecte l'*autre* qu'elle reçoit tel qu'il est. Elle refuse toute relation de domination totalitaire ou *maternaliste* ainsi que tout confusionnisme et s'engage à connaître l'*autre*, à l'aimer, à se solidariser avec sa cause et son sort et à bâtir avec lui la « communion de communions » dans une *ecclesia* une et diverse. Cette diversité dans l'unité fait la richesse du mystère de la catholicité interne de l'Église, souligne l'action unique de l'Esprit à l'oeuvre dans l'inculturation de l'Évangile et rend caduque, en tant que telle, la relation entre la religion officielle et la religion du peuple en la transformant en une relation fraternelle de pèlerins catéchumènes, rassemblés par l'Esprit, vers la maison commune du Père.

Par ailleurs, la catholicité de l'Église se manifeste aussi par rapport à l'*autre*, qui est à l'extérieur, cet *autre*, et de façon privilégiée, le pauvre, qui, comme elle, marche vers la Vérité et vers la Lumière. Il s'agit bien ici d'une mission de compagnonnage humain et d'un rôle éminemment gratuit de la part de l'Église en tant qu'image de l'*oikouménè* de Dieu. Cette démarche suppose une dédogmatisation mutuelle de la vérité de chaque partenaire, une "dékerygmatisation de la foi"<sup>12</sup>, un esprit d'incarnation *kénotique* et de conversion permanente au Dieu Vérité, point de convergence de toutes les vérités humaines. La foi en ce Dieu Vérité se revêt, par conséquent, de mille expressions culturelles de foi, et toutes jouant ensemble la symphonie de Dieu. L'Église-communion témoigne là-dedans de la catholicité de Dieu comme horizon de sa propre catholicité. Elle offre son obole à la quête spirituelle de l'humanité qui cherche à tâtons la maison de Dieu. En somme, même à ce niveau, la

---

<sup>11</sup> Tzvetan TODOROV. *La conquête de l'Amérique...*, 186-188 et 310.

<sup>12</sup> RAJAMUNDO PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, 115.

catholicité est, de par sa nature, anti-réductrice, anti-ethnocentrique et anti-excluante. Respectueuse de l'*autre* et de l'expression de vérité dont il est porteur, elle se laisse enrichir par lui et lui témoigne aussi de sa part de vérité. Une telle Église est l'antonyme le plus expressif de l'ethnocentrisme ecclésiologique, parce qu'elle réduit à néant le totalitarisme de l'axiome "hors de l'Église, point de salut". Elle fait rougir l'histoire de la traite et de l'esclavage noirs et tous les essais de maternalisme élitiste, récupérateur ou restaurateur.

**... où le pauvre-autre et l'autre-pauvre seront les premiers!**

Le renversement de la nature de la relation de la religion officielle à l'égard de la religion du peuple suppose que l'ecclésiologie déplace son lieu herméneutique et qu'elle offre une place d'honneur et centrale, mais non exclusive évidemment, au pauvre et à l'*autre*. Comme le soulignent les théologiens de la libération, il faut considérer le pauvre comme le lieu herméneutique principal de l'ecclésiologie. Le christianisme ne fut-il pas dès le début la religion des pauvres? Ceux-ci n'occupent-ils pas une place privilégiée dans le coeur de Dieu? Ne s'est-il pas identifié à eux et à leur cause (Mt 25, 31-46)? Jésus ne s'est-il pas fait pauvre lui-même et n'a-t-il pas fait des pauvres les destinataires premiers et privilégiés de sa Bonne Nouvelle, ses auditeurs les plus intéressés et les plus attentifs? L'Évangile ne glorifie pas la pauvreté comme telle, mais réclame sans ambiguïté la solidarité avec les pauvres dans la mesure où cette condition est le résultat d'un processus d'exclusion par quelque pouvoir que ce soit. Cette solidarité a conduit Dieu à être lui-même exclu, crucifié «hors les murs», au nom de la Loi! Où l'Église officielle se range-t-elle?

Il est vrai qu'au long des siècles, l'Église officielle s'est toujours intéressée aux pauvres, mais sous des bannières différentes. Si elle a été, en effet, au début de son histoire, une Église essentiellement *pauvre* et constituée *de* pauvres, sa constantinisation l'a, peu à peu, convertie en une Église au mieux *pour* les pauvres, c'est-à-dire en une mère quelquefois sévère, intransigeante et intolérante, au nom de Dieu et «pour le bien» de ces pauvres, et quelquefois *maternaliste* par son

protectionnisme, refusant toujours de leur donner voix, majorité et place à part entière dans son assemblée.

Medellin a secoué la conscience de l'Église officielle latino-américaine et lui a fait redécouvrir la richesse insoupçonnée d'être une Église *avec* les pauvres, les privilégiés de Dieu, comme un moyen incontournable de revenir à sa source: une Église *pauvre* constituée *de* pauvres. Cette redécouverte devient d'autant plus urgente que ces pauvres sont un *autre* qui vient d'ailleurs, d'un autre monde culturel que celui de l'Église latine et occidentale. Le lieu herméneutique du pauvre se revêt donc d'un double versant: l'option pour le pauvre et l'option pour l'*autre* dans le respect de sa différence<sup>13</sup>. C'est là que la religion du peuple, exemplifiée dans cette recherche par le rite du lavage du *Senhor do Bonfim*, trouve sa vraie place: l'Église-communion du Peuple de Dieu, rassemblé par son baptême et guidé par l'esprit de Dieu.

J'ai voulu par l'évocation de ces quelques jalons ecclésiologiques, d'une part, indiquer le sens et l'urgence d'un renversement du schéma théologico-idéologique de l'ethnocentrisme ecclésiologique, dont on a pu découvrir la présence et les effets dans la relation entre la religion officielle et la religion du peuple, à partir du cas du rite du lavage du *Senhor do Bonfim*. Ce schéma s'est tellement ancré dans l'histoire de l'Église officielle latino-américaine qu'il a provoqué et provoque toujours des torts irréparables à son ecclésialité. J'ai cherché, par ailleurs, à rappeler les piliers qui font de l'Église de Dieu ici-bas l'antidote de cet ethnocentrisme, extrême ou mitigé, en la convertissant en un temps de grâce, en un espace de communion fraternelle et en une maison ouverte à tous les adorateurs de Dieu en esprit et en vérité.

---

<sup>13</sup> Johann Baptist METZ. Unité et pluralité..., 92-93.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Le rite du lavage du *Senhor do Bonfim* et la religion du peuple

#### 1.1 Sources premières

- . *Compromisso da Irmandade do Senhor Jesus do Bom-Fim. 6 de Junho de 1792*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador.
- . *Actas da Mesa do S. B. J. do Bom-Fim, 1814-1897*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador, 202 fls.
- . *Livro de Actas. De Fevereiro de 1897 a Fevereiro de 1931*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador, 250 fls.
- . *Livro de Actas. De 16 de Julho de 1931 a 30 de Maio de 1977*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador, 250 fls.
- . *Livro de Actas. Início Maio de 1977*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador, 250 fls.
- . *Livro de Crônicas da Devoção do Senhor do Bonfim*. Manuscrit. Archives de la Confrérie du *Senhor do Bonfim*, Salvador.
- AZZI, Riolando. "Elementos para a história do catolicismo popular: *REB* (mars 1976, nº 141) 95-130.
- O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos*. [Cadernos de teologia e pastoral, 11]. Petrópolis, Vozes, 1978, 156 p.
- "Religiosidade popular": *REB* (décembre 1978, nº 152) 642-650.
- "As romarias no Brasil": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, nº 73) 39-54.
- Catolicismo do povo brasileiro*. Brasília, Editora Rumos, 1993, 158 p.
- BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia (rites nagô)*. Paris/La Haye, Mouton & Co, 1958, 260 p.
- Images du Nordeste Mystique en noir et blanc*. Clamecy, Pandora/Des Sociétés, 1978, 246 p.

- BEOZZO, José Oscar. "Religiosidade popular": *REB* (décembre 1982, n° 168) 744-758.
- BOFF, Leonardo. "Catolicismo popular: que é catolicismo?": *REB* (mars 1976, n° 141) 19-52.
- "Que signifie théologiquement Peuple de Dieu?": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 143-155.
- "La religion de la résistance": *ARMo* (15 octobre 1992, n° 104) 27-29.
- BOGLIONI, Pierre. *La religion populaire au Moyen-Âge. Dossiers de travail pour le cours ETM 6630*. Montréal, Université de Montréal, 1989, 35 p., ronéo.
- Pour une définition de la religion populaire. Notes de travail pour le séminaire ETM 6630*. Montréal, Université de Montréal, 1989, 22 p., ronéo.
- CÉSAR, Waldo. "O que é «Popular» no catolicismo popular": *REB* (mars 1976, n° 141) 5-18.
- CNBB LESTE 1. *Cultos afro-brasileiros. Candomblé, umbanda. Observações pastorais*. S. Paulo, Paulinas, 1976<sup>2</sup>, 115 p.
- COLLECTIF. *A religiosidade do povo*. [PUC - Estudos, 3], S. Paulo, Paulinas, 1984, 191 p., 109-122.
- COMBLIN, Joseph. "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil": *REB* (mars 1968) 46-73.
- DE CARVALHO, Carlos Alberto. *Tradições e Milagres do Bomfim*. Bahia, Typ. Bahiana, 1915, 166 p.
- DE OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "«Catolicismo popular» no Brasil": *REB* (mars 1976, n° 141) 272-280.
- "A ambivalência política da religião popular": *REB* (juin 1994, n° 214) 413 - 426.
- DUPRONT, Alphonse. "Religion populaire", dans: *DicRel*, 1429-1434.
- FILHO, José Eduardo Freire de Carvalho. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim e sua história*. Bahia, Typ. de S. Francisco, 1923, 220 p.
- FRIEDEMANN, Cristián Johansson. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*. [Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLI (1990), Cuaderno único]. Santiago (Chili), Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990, 306 p.

- GALILEA, Segundo. *Religiosité populaire et pastorale*. Version française de la Conférence haïtienne des religieux, s/d, (ronéo), 46 p.
- GINZBURG, Carlo. "Premessa giustificativa": *QSt*, Ancona, (mai-août 1979, n° 41) 393-397.
- GONZÁLEZ, J. L. "Confrontación de identidades: el campo católico al fin del milénio": *Voces*, Mexique, (janvier-juin 1993, n° 2) 51-74.
- GONZÁLEZ, José Luís, Carlos Rodrigues BRANDÃO et Diego IRARRÁZAVAL. *Catolicismo popular. História, Cultura, Teologia. Desafios da religião do povo*. [Série VII, Tome III], São Paulo, Vozes, 1993, 264 p.
- GROETELAARS, Martien M. "Religiosidade popular e suas implicações eclesiais". Brasília, Biblioteca da CNBB (Conférence nationale des évêques brésiliens)/INP (Institut national de pastorale), 1974, 13 pages, ronéo.
- Quem é o Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1983, 211 p.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis, Vozes [1974], 1991<sup>3</sup>, 140 p.
- "O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: Pressupostos": *REB* (mars 1976, n° 141) 189-201.
- O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991, 181 p.
- IRARRÁZAVAL, Diego. "Religión popular", dans: ELLACURIA, Ignacio & Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. [Mysterium Liberationis, II], Madrid, Ed. Trotta, 1990, 689 p.
- ISAMBERT, François A. "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore": *ASSR* (avril-juin 1977, n° 43) 161-184
- "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore": *ASSR* (juillet-septembre 1978, n° 46) 111-133.
- LANTERNARI, V. "La religion populaire. Prospective historique et anthropologique": *ASSR* (janvier-mars 1982, n° 53) 121-143.
- LAWERS, M. "Religion populaire", dans: *Cath.*, Vol. LVIIe, cols. 835-849.
- MALDONADO, Luís. "Religiosité populaire. Dimensions, niveaux, types": *Conc(F)* (1986, n° 206) 13-22.

- MATTAI, G. "Religion populaire", dans: DE FIORES, Stefano & Tullo GOFFI (Dir.). *Dictionnaire de vie spirituelle*. Paris, Cerf, 1987, 1246 p.
- NEVES, D. Lucas Moreira. *Pôr-do-Sol em Reritiba e outras crônicas*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1992, 188 p.
- PRANDI, Carlo. "Religion et classes subalternes en Italie. Trente ans de recherches italiennes": *RSSR* (janvier-mars 1977, n° 43) 93-139.
- REYERO, Maximino Arias. "Religiosidad popular en América Latina": *Medellin* (décembre 1976, n° 8) 451-472.
- RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. S. Paulo, Paulinas, 1985, 246 p.
- RICHARD, Pablo & Diego IRARRÁZAVAL. *Religião e Política na América Central. Para uma nova interpretação da religiosidade popular*. S. Paulo, Paulinas, 1983, 63 p.
- SANCHIS, Pierre. "Festa e religião popular: as Romarias de Portugal": *Revista de Cultura Vozes* (mai 1979, n° 4) 5-18.
- SÃO PAULO, Fernando. "Milagres do Senhor do Bonfim, na Bahia": *Revista Eclesiástica. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia*, (mai-juin 1945, nn. 5/6) 114-147.
- SCANNONE, Juan Carlos. "Culture populaire, Pastorale et Théologie": *LV.F* (1977, n° 32) 21-38.
- "«Peuple» et «populaire». Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentine": *NRTh* (1986, n° 108) 860-877.
- SUESS, Paulo Günter. *Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo, Loyola, 1979, 213 p.
- "Le rôle créateur et normatif de la religion populaire dans l'Église": *Conc(F)* (septembre 1986, n° 206) 153-163.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des Orixa e Vodum à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Ifan (Dakar) 1957, 609 p. + photos et planches, 1-159.
- "Yorouba. Mythes et religion. Et leurs prolongements afro-américains", dans: BONNEFOY, Yves (Dir.). *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. II. Paris, Flammarion, 1981, 544-553.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orisha. Les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Éditions A. M. Métailié, 1982, 293 p.

VILELA, Cardeal Avelar Brandão. "Mensagem. Aproxima-se a Festa do Sr. do Bonfim". Dépliant imprimé. GRC - Bahiatursa, 1982.

## 1.2 Sources d'appui

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas/São Paulo, Papyrus, 1984, 175 p.

ANTONIAZZI, Alberto. "Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil": *REB* (mars 1976, n° 141) 82-94.

BASTIDE, Roger. "Contribution à l'Étude de la Participation": *CISoc* (1953 n° 14) 30-40.

"Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", dans: BALDUS, Herbert (Dir.). *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas. São Paulo, 23 a 28 de Agosto de 1954*. Volume I. S. Paulo, Ed. Anhembi, 1955, 556 p., 493-503.

*Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, PUF, 1960, 578 p.

*Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris, Payot, 1967, 236 p.

"Les cultes afro-américains", dans: PUECH, Henri-Charles (Dir.). *Histoire des religions, III*, [Encyclopédie de la Pléiade, 40], Paris, Gallimard, 1976, 1460 p, 1027-1050.

*Le prochain et le lointain*. Paris, Editions Cujas, 1970, 302 p.

*Anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971, 247 p.

*Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion, 1972, 263 p.

BOUDON, R. & F. BOURRICAUD. "Religion", dans: *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF, 1986<sup>2</sup>, 714 p., 487-499.

BRIONES, R. & P. CASTON. "Repertorio bibliografico para un estudio del tema de la religiosidad popular": *Communio*, Vol. X (1977), 155-192.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 171 p.



- CNBB. *Bibliografia sobre a religiosidade popular*. [Estudos da CNBB, 27], S. Paulo, Paulinas, 1981, 103 p.
- COLLECTIF. *Foi populaire, foi savante*. Actes du Ve Colloque du Centre d'Études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa). [Cogitatio Fidei, 87]. Paris, Cerf, 1976, 168 p.
- COLLECTIF. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. S. Paulo, Paulinas, 1984, 160 p.
- COMBLIN, Joseph. "L'héritage de la religion populaire au Brésil": *LV.F* (1986, n° 1) 165-182.
- COURTAS, Raymonde & François ISAMBERT. "Ethnologues et Sociologues aux prises avec la notion de «populaire»": *MD* (1975, n° 122) 20-42.
- DE OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Religiosidade popular na América Latina": *REB* (juin 1972, n° 126) 354-364.
- "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro": *REB* (mars 1976, n° 141) 131-141.
- "Que signifie analytiquement «peuple»?": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 131-142.
- DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. "Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique": *ASSR* (janvier-mars 1979, n° 47) 147-157.
- DÉSILETS, Andrée & Guy LAPERRIÈRE (Dir.). *Recherche et religions populaires*. Colloque international 1973. [Cahiers de l'Institut Social Populaire, 11], Montréal, Bellarmin, 1976, 204 p.
- DESPLAND, Michel. "Religion", dans: *DicRel*, 1421-1425.
- DHAVAMONY, Mariasusai. "Religion", dans: LATOURELLE, René & Rino FISICHELE (Dir.). *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*. Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, 1535 p., 1032-1043.
- JEAN-PAUL II. "Discours aux évêques français de la région «Provence-Méditerranée»": *DC* (19 décembre 1982, n° 1842) 1133-1136.
- "La rencontre avec les Indiens à Popayan": *DC* (10-24 août 1986, n° 1923) 745-747.
- LACROIX, B. & P. BOGLIONI (Dir.). *Les religions populaires*. Colloque international 1970. Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 1972, 154 p.

- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1983<sup>2</sup>, 193 p.
- PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo. Um estudo sobre a inculturação*. S. Paulo, AM edições, 1990, 175 p.
- PLONGERON, B. (Dir.). *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976, 238 p.
- RICARDI, A. "Du monde aux religions": *NRTh* (mai 1991, nº 3) 321-339.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. "Religiosidade popular", dans: INSTITUTO DIOCESANO DE ENSINO SUPERIOR DE WÜRZBURG. *Teologia para o cristão de hoje. I. O cristão no mundo atual*. S. Paulo, Loyola, 1975<sup>2</sup>, 288 p., 222-240.
- "Condicionamentos sociais do catolicismo popular": *REB* (mars 1976, nº 141) 142-170.
- "Religião do pobre e seu anúncio": *REB* (décembre 1981, nº 164) 745-776.
- "Max Weber e sua proposta de comunidade fraternal": *REB* (décembre 1986, nº 184) 795-813.
- WALDENFELS, Hans. "Religion", dans: EICHER, Peter (Dir.) *Dictionnaire de Théologie*. Paris, Cerf, 1988, 838 p., 640-654.
- ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1941, 296 p.

## 2. Documents de l'Église officielle bahianaise et latino-américaine

### 2.1 Sources premières

- *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americæ Latinæ in Urbe celebrati, anno Domini MDCCCXCIX*. Rome, Typis Vaticanis, 1902, 462 p.
- *Appendix ad Concilium Plenarium Romæ celebratum, anno Domini MDCCCXCIX*. Rome, Typis Vaticanis, MCMI, 779 p.

- . *Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre. 12-17 Janeiro 1915 em Nova Friburgo.* Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araújo & C<sup>a</sup>, 1915, 1028 p.
- . *Estatutos da Devoção do Senhor Bom Jesus do Bomfim.* Bahia, Livraria Catilina, 1919, 31 p.
- . *Estatutos da Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim.* Salvador, Gráfica Central, 1992, 27 p.
- . *Segundo Sínodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía. Nos dias 8 a 12 de Setembro de 1945.* Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de publication. 114 p.
- . *Apêndice ao Segundo Sínodo da Arquidiocese de S. Salvador da Baía. Nos dias 8 a 12 de Setembro de 1945.* Pas de référence au lieu de l'édition, à l'éditrice, à l'année de publication, 194 p.
- . "Governo Arquidiocesano. Portaria nº 1": *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Baía e suas sufragâneas.* (janvier-février 1943, nn. 1-2) 1-2.
- . "Governo Arquidiocesano. Circular nº 1. Proclamação do Jubileu bicentenário da Devoção do Senhor do Bonfim": *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Baía e suas sufragâneas* (mars-avril 1945, nn. 3-4) 42-44.
- . "Governo Arquidiocesano. Circular nº 3": *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Baía e suas sufragâneas* (mars-avril 1945, nn. 3-4) 45.
- . *Revista Eclesiástica da Bahia. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia* (juin 1950, nº 42).
- . "Atos do Governo Arquidiocesano. Carta Pastoral": *Revista Eclesiástica da Bahia. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia* (septembre 1950) 227-239.
- . "Carta Pastoral": *Revista Eclesiástica da Bahia. Órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia* (juillet-septembre 1956, nn. 2-3) 161-171.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.* Lisboa, Officina Real Deslenderina, [1711], 1982<sup>3</sup>, 239 p. Traduction française d'Andrée MANSUY: ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.* Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968, 627 p.
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos Senhores no governo dos Escravos.* [Roma, 1705], Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1954<sup>2</sup>, 206 p.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO.  
*Conclusiones.* (Rio de Janeiro, 25 de Julio - 4 de Agosto de 1955). Pro manuscripto.  
Vatican, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1956, 118 p.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine à la lumière du Concile Vatican II. Conclusions de Medellin 1968.* Paris, Les éditions du Cerf, 1992, 253 p.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN.  
*Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation.* Paris, Centurion, 1980, 285 p.

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO.  
*Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla de los Angeles. México, 27-1 a 13-2 de 1979 (Texto provisório).* S. Paulo, Edições Paulinas, 1979, 359 p.

IVe CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN.  
*Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours. Conclusions de Saint-Domingue.* Paris, Cerf, 1993, 252 p.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707).* S. Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853, 510 p.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758.* Petrópolis/S. Paulo, Vozes/Cehila, [1758] 1992, LIII p. + 174 p.

## 2.2 Sources d'appui

-----, "La Conférence de Saint-Domingue", dans: *L'Osservatore Romano* (édition française), du 27 octobre 1992, 5.

ADAMI, Leopoldo, s.j. "Puebla: a evangelização da cultura": *PerTeol* (janvier-avril 1980, n° 26) 23-54.

ALESSANDRI, Hernán. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial.* S. Paulo, Paulinas, 1981, 106 p.

ANTONCICH, Ricardo. "Structures et culture dans l'Église latino-américaine": *Études* (avril 1991, n° 374) 539-546.

- ANTONIAZZI, Alberto & INP. "«Documento de Trabalho» da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano": *REB* (décembre 1978, nº 152) 606-624.
- "O que Santo Domingo trouxe de novo?": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 7-11.
- AZZI, Riolando. *A Neocrisandade: um projeto restaurador*. [História do pensamento católico, V]. S. Paulo, Paulinas, 1994, 168 p.
- BARBOSA, Padre Manoel. *A Igreja no Brasil. Notas para a sua história*. Rio de Janeiro, Editora e Obras gráficas a Noite, 1945, 340 p.
- BARRAGAN, Javier Lozano. "Teologias Subyacentes en los Aportes a Puebla": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 368-381.
- BENOÎT XV. *Maximum Illud*, du 30 novembre 1919, dans: *Actes de Benoît XV. Encycliques, motu proprio, breves, allocutions, actes de dicastères, etc...* Tome II (1919-septembre 1920). Paris, Maison de la bonne presse, 1926, 292 p.
- BEOZZO, J. O. "A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado e a redemocratização", dans: COLLECTIF. *Economia e Cultura. Livro Segundo. Igreja, Educação e Cultura*. Chapitre VI, 273-341 (ronéo).
- "A evangelização na América Latina. Uma visão histórica com vistas a Puebla": *REB* (juin 1978, nº150) 208-243.
- "Medellin: Vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil": *REB* (décembre 1988, nº 192) 771-805.
- "500 anos de evangelização da América Latina (O que podemos aprender de suas luzes e sombras)": *REB* (juin 1992, nº 206) 282-316.
- "Perspectivas para o Ecumenismo: de Medellin a Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 25-28.
- "Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo": *REB* (décembre 1993, nº 212) 801-823.
- A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellin a Santo Domingo*. Petrópolis, Vozes, 1994, 342 p.
- BERTEN, Ignace & René LUNEAU (Dir.). *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*. Paris, Centurion, 1991, 365 p.
- BOFF, Clódovis. "A ilusão de uma Nova Crisandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla": *REB* (mars 1978, nº 149) 5-15.

- CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *História Eclesiástica do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1955, 414 p.
- CATÃO, Francisco. *Santo Domingo: Significação e Silêncios. A IV Conferência do Episcopado Latino-Americano 1992. Leitura de um ponto de vista leigo*. S. Paulo, Paulinas, 1993, 102 p.
- CLAR. "Análise crítica da Revelação e da Eclesiologia no Documento de Consulta": *REB* (mars 1978, nº 149) 33-42.
- COLECTIVO DE TEÓLOGOS. "Para compreender Santo Domingo": *Christus* (février 1993, nº 662) 7-35.
- COLLECTIF. *História da teologia na América Latina*. S. Paulo, Paulinas, 1981, 196 p.
- COLLECTIF. *O Negro e a Bíblia: um clamor de justiça*. [Estudos bíblicos, 17]. Petrópolis, Vozes, 1988, 76 p.
- COLLECTIF. *L'option pour les pauvres, menacée? Santo Domingo 1992*. Québec, Fides, 1992, 87 p.
- COLLECTIF. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*. São Paulo, Paulinas, 1993, 191 p.
- COLLECTIF. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*. Petrópolis, Soter Ameríndia/Vozes, 1993, 389 p.
- COMBLIN, J. "Temas Doutrinários com vista à Conferência de Puebla": *REB* (juin 1978, nº 150) 195-207.
- "Evangélización de la cultura en América Latina": *Puebla* (septembre 1978, nº 2) cols. 91-109.
- "Medellin: Vinte Anos Depois. Balanço temático": *REB* (décembre 1988, nº 192) 806-829.
- CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II. *Constitutions, décrets, déclarations. Messages*. Paris, Centurion, 1967, 1013 p.
- COSTE, Pierre. *Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents*. Tome XIVème, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1925, 648 p.
- DE ÁVILA, Fernando Bastos. "Em torno a Puebla - I. O sentido de Puebla": *Síntese Política Econômica Social (SPES)* (janvier-avril 1979, nº 15) 47-51.
- DE SOUZA, Luiz Alberto Gomes. "Documento de Consulta: Críticas ao Diagnóstico da Realidade. Uma opção de base: cultura dominante ou classes emergentes?": *REB* (mars 1978, nº149) 18-32.

- DELLA CAVA, Ralph. "Política do Vaticano 1978-1990 (Visão geral)": *REB* (décembre 1990, nº 200) 896-921.
- DONUM DEI. *Cahiers de la Conférence Religieuse Canadienne*. Au service de l'Église en Amérique Latine. I - *Documents*. Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1963, 127 p.
- DORÉ, Joseph. "Salut - Rédemption", dans *DicRel*, 1514-1523.
- DUSSEL, Enrique. *História da Igreja latino-americana (1930 a 1985)*. S. Paulo, Paulinas, 1989, 102 p.
- "De Sucre a Santo Domingo (1972-1992)": *EstTeol* (1992, nn. 2/3) 5-24.
- DUTILLEUL, J. "Esclavage", dans *DThC*, Tome Ve, cols. 458-520.
- ELIZONDO, Virgil. "La Virgen de Guadalupe como simbolo cultural", dans: RICHARD, Pablo (Dir.). *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*. San José (Costa Rica), DEI/CEHILA, 1985, 430 p., 393-401.
- EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM. "Iglesia y Religiosidade popular en América Latina": *Medellin* (juin 1977, nº 10) 269-297.
- "Puebla: Temas y opciones claves": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 508-544.
- GALILEA, Segundo. *A mensagem de Puebla*. S. Paulo, Paulinas, 1979<sup>2</sup>, 125 p.
- GEBARA, Ivone. "Elas estão chegando... Uma leitura feminista dos textos de Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 17-23.
- GUTIERREZ, Gustavo. *La force historique des pauvres*. Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1986, 240 p. Version portugaise: *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1984<sup>2</sup>, 328 p.
- "Una Agenda": *Voces*, Mexique, (janvier-juin 1993, nº 2) 119-130.
- HARENT, S. s.j. "Infidèles" (salut des)", dans: *DThC*, Tome VIIe, cols. 1726-1930.
- HOFBECK, Joseph. "L'esclavage: un concept fondamental dans la théologie chrétienne et dans la morale sociale catholique", dans PETIT, Jean-Claude & Jean-Claude BRETON (Dir.). *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*. Actes du 28e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991. [Héritage et projet, 48]. Montréal, Fides, 1992, 440 p., 51-67.

- HOORNAERT, Eduardo. "A evangelização segundo a tradição guadalupana. Análise de um folheto popular": *REB* (septembre 1974, n° 135) 524-545.
- HORTAL, Jesus, s.j. "As eclesiologias de Puebla": *PerTeol* (mai-août 1979, n° 24) 83-96.
- JEAN-PAUL II. "Discours pour l'ouverture des travaux de la IIIe Conférence de l'Épiscopat latino-américain": *DC* (18 février 1979, n° 1758) 164-172.
- A Palavra do Papa João Paulo II no Brasil. Discursos e Homilias.* Texto integral apresentado pela CNBB. São Paulo, Edições Paulinas, 1980<sup>2</sup>, 348 p.
- "Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine. Discours à la 19e assemblée plénière du CELAM": *DC* (17 avril 1983, n° 1850) 435-438.
- "De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon. Rencontre avec la communauté catholique à Gorée": *DC* (5 avril 1992, n° 2047) 324-325.
- "Amérique, ouvre toutes grandes tes portes au Christ. Homélie pour le Ve centenaire de l'évangélisation des Amériques et la canonisation d'Ezequiel Moreno y Diaz": *DC* (6 décembre 1992, n° 2061) 1017-1020.
- KLOPPENBURG, Boaventura. "Génesis del Documento de Puebla": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 190-207.
- "Evangelización": *Medellin* (décembre 1979, n° 20) 451-478.
- "Visión Pastoral de la Realidad Latinoamericana": *Medellin* (mars 1980, n° 21) 81-101.
- LAURENTIN, René. *L'Amérique Latine à l'heure de l'enfancement.* Paris, Seuil, 1968, 278 p.
- LE CROM, L. "Esclavage (Dans la spiritualité chrétienne)", dans *Cath.*, Tome IVe, cols. 421-424.
- LIBÂNIO, João B. "A Cristologia no Documento Preparatório para Puebla": *REB* (mars 1978, n° 149) 43-58.
- LOPEZ, Pedro. "Las Cristologias del Documento de Santo Domingo": *Voces*, Mexique, (janvier-juin 1993, n° 2) 87-108.
- LORSCHIEDER, Aloísio. "Preparación de la III Conferencia General. Circular del Presidente del CELAM al Episcopado Latinoamericano": *Medellin* (septembre-décembre 1978), nn. 15/16) 500-507.



- LOZANO, Javier. "Cultura y Religiosidade popular. Perspectivas desde Puebla": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 55-70.
- LUCO, Joaquín Alliende. "Religiosidade popular en Puebla. Madurez de una refflexión": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 92-114.
- LUSTOSA, Oscar F. *Catequese católica no Brasil. Para uma história da evangelização*. S. Paulo, Paulinas, 1992, 180 p.
- MARCÍLIO, Maria Luiza (Dir.). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*. S. Paulo, Loyola, 1993, 203 p.
- MARINS, José. "Reflexión Episcopal entre Medellin y Puebla": *Medellin* (septembre-décembre 1978, nn. 15/16) 316-333.
- MARINS, José Maria, Teolide Maria TREVISAN & Carolee CHANONA. *De Medellin a Puebla. A práxis dos Padres da América Latina*. S. Paulo, Paulinas, 1979, 230 p.
- "O processo eclesial latino-americano, a Assembléia e o Documento de Santo Domingo": *Vida Pastoral* (mai-juin 1993) 29-34.
- MARSOT, G. "Captifs (L'Église et le rachat des), dans: *Cath.*, Tome IIe, cols. 518-519.
- MARZAL, Manuel. "Diez hipotesis de interpretación del catolicismo popular": *Pastoral Andina*, Pérou, (1977, nº 4) 9-14.
- MESSIER, M. "Salut", dans *Cath.*, Tome XIIIe, cols. 752-769.
- MEZZADRI, Luigi & José Maria ROMAN. *Histoire de la Congrégation de la Mission. De la fondation jusqu'à la fin du XVIIe siècle (16125-1697)*. Tome I. Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 581 p.
- MUÑOZ, Ronaldo. "Aportes a la reflexión": *Puebla* (septembre 1978, nº 2) cols. 67-91.
- MURAD, Afonso. "Documento de Santo Domingo. Princípios hermenêuticos de leitura": *PerTeol* (1993, nº 23) 11-29.
- PAUL VI. "Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*": *CARS* (15 janvier 1976, nº 113) 3-62.
- PINHEIRO, José Ernanne (Dir.). *Santo Domingo. Uma leitura pastoral*. S. Paulo, Paulinas, 1993, 184 p.
- REYERO, Maximino Arias. "La Religion del Pueblo: Documentos del Magistério": *Medellin* (septembre 1977, nº 11) 328-350.

- REYERO, Maximino Arias. "Puebla en votos. Pistas para Futuros Diálogos en la Iglesia": *Medellin* (septembre 1979, nº 19) 388-395.
- RICHARD, Pablo. *Textos Proféticos de Santo Domingo. En continuidad con Medellín y Puebla*. San José, Costa Rica, DEI, 1993, 47 p.
- RINCHON, Diudonné. "Le Christianisme devant l'institution servile", dans: *Cath.* Tome IVe, cols. 415-420.
- RIVIÈRE, J. "Rédemption", dans: *DThC*, Tome XIIIe, cols. 1912-2004.
- SCANONNE, Juan Carlos, s.j. "Les thèmes de la IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain": *DC* (17 novembre 1991) 1008-1011.
- SECRETARIADO GENERAL CELAM. "Cambios en el Documento de Puebla": *Medellin* (juin 1980, nº 22) 240-244.
- SESBOÛÉ, Bernard. *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Tome I. *Problématique et relecture doctrinale*. [Jésus et Jésus-Christ, 33]. Paris, Desclée, 1988, 400 p.
- Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et le Salut*. Tome II. *Les récits du Salut: proposition de sotériologie narrative*. [Jésus et Jésus-Christ, 51], Paris, Desclée, 1991, 472 p.
- SOBRINO, Jon. "Los documentos de Puebla. Serena afirmación de Medellín": *Puebla* (mai 1979, nº 4) cols. 197-217.
- SUESS, Paulo. "Les Missions. Manque de projet d'ensemble. Analyse critique des tendances et documents ecclésiastiques récents": *Conc(F)* (1994, nº 251) 129-142.
- TEPPE, Valfredo. "Cultura e Teologia": *REB* (décembre 1986, nº 184) 739-759.
- TERRA, J. E. Martins, s.j. *A Palavra de João Paulo II no Brasil. (Índice analítico sistemático)*. São Paulo, Paulinas, 1980, 131 p.
- TRUJILLO, Alfonso Lopez. "Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano": *Medellin* (mars-juin 1979, nn. 17/18) 181-189.
- VAN NIEUWENHOVE, Jacques. "Iglesia y Teología en Puebla. Reflexiones sobre el mensaje del Episcopado Latinoamericano a la Iglesia Universal": *Prospective International* (ronéo), 1980, 83 p.
- ZEVALLOS, Noé. "El documento de Puebla y la filosofía de la cultura": *Puebla* (septembre 1978, nº 2) cols. 109-115.

### 3. Autres questions

#### 3.1 Théologie de la libération et méthodologie

AUROUX, Silvain & Yvonne WEIL. *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*. Paris, Hachette, 1975.

BOFF, Clódovis. *Théorie et Pratique. La méthode des théologies de la libération*. [Cogitatio Fidei, 157], Paris, Cerf, 1990, 404 p.

BOFF, Leonardo & Clódovis BOFF. *Da Libertação. O teológico das libertações socio-históricas*. Petrópolis, Vozes, 1979, 119 p.

*Teologia da Libertação no debate atual*. Petrópolis, Vozes, 1985<sup>2</sup>, 77 p.

BRANCO, Manoel J. de F. Castelo. "A Negação do Sujeito na Empresa Colonial. (Por uma Antropologia Filosófica Latino-Americana). Fundamentos II: O Lugar do Negro na Dupla Condição do «não»": *REB* (mars 1988, n° 189) 57-77.

CHENU, Bruno & Bernard LAURET (Dir.). *Théologies de la libération. Documents et débats*. Paris, Cerf/Centurion, 1985, 226 p.

CHENU, Bruno & Marcel NEUSCH. *Au Pays de la Théologie - À la découverte des hommes et des courants*. Paris, Le Centurion, 1986<sup>2</sup>, 262 p.

CHENU, Bruno. *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris, Centurion, 1987, 213 p.

COLLECTIF. *L'expérience comme lieu théologique*. Actes du Congrès de la Société canadienne de Théologie (tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981). [Héritage et Projet, 26], Montréal, Fides, 1983, 266 p.

COLLECTIF. *Inculturação e libertação*. Semana de Estudos Teológicos. CNBB/CIMI. S. Paulo, Paulinas, 1986, 232 p., 9-17.

DUQUOC, Christian. *Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe*. Paris, Cerf, 1987, 142 p.

FOULQUIÉ Paul & Raymond SAINT-JEAN. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris, PUF, 1969<sup>2</sup>.

- GUTIERREZ, Gustavo. *Théologie de la Libération - Perspectives*. Bruxelles, Lumen Vitæ, 1974, 343 p.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris, PUF, 1968<sup>1</sup>, 913 p.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. [Fé e realidade, 22]. S. Paulo, Loyola, 1987, 299 p.
- LONERGAN, Bernard J. F. *Pour une méthode en théologie*. [Héritage et Projet, 20]. Québec, Fides, 1988, 468 p.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M. "Ethnocentrisme", dans: BONTE, Pierre & Michel IZARD (Dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991, 755 p.
- SEGUNDO, Juan Luís. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. S. Paulo, Loyola, 1975, 99 p.
- Libertação da Teologia*. S. Paulo, Loyola, 1978, 262 p.
- "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine": *Études* (septembre 1984, n° 361) 149-161.
- "Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération": *DC* (7 octobre 1984, n° 1881) 912-917.
- SUESS, Paulo. "Alteridade versus integração. Apontamentos para o debate pro-Constituinte": *Puebla* (juin 1985, n° 32) 41-43.
- SUSIN, Luiz Carlos. "O Esquecimento do «Outro» na História do Ocidente": *REB* (décembre 1987, n° 188) 820-838.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 1982, 343 p.

### 3.2 Ecclésiologie

- AGENEAU, Robert & Denis PRYEN. *Un nouvel âge de la mission*. Paris, Spiritus, 1973, 320 p.
- AGOSTINI, Nilo. *Nova Evangelização e opção comunitária. Conscientização e movimentos populares*. Petrópolis, Vozes, 1990, 247 p.

- ALBERICH, Emilio. "Le catéchisme universel. Obstacle ou catalyseur dans le processus d'inculturation?": *Conc(F)* (1989, n° 224) 97-106.
- AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. "Inculturation", dans: LATOURELLE, René & Rino FISICHELLA. *Dictionnaire de théologie fondamentale*. Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, 1535 p., 612-624.
- BATAILLON, M. "Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde", dans: COLLECTIF. *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*. Colloque de Strasbourg, 09-11 mai 1957. Paris, 1959, 144 p.
- BEAUCHAMP, Paul. *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. [Cogitatio Fidei, 114]. Paris, Cerf, 1982, 257 p.
- BIBLIOTHÈQUE DES CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971). Paris, PUF, 187 p., 179-187.
- BOFF, Leonardo. "A necessidade da Igreja official de se deixar evangelizar": *REB* (mars 1976, n° 141) 265-271.
- "Avaliação teológico-crítica do sincretismo": *Revista de Cultura Vozes* (septembre 1977, n° 7) 53-68.
- Église: charisme et pouvoir*. Paris, Lieu Commun, 1985, 288 p.
- "Evangelizar a partir das culturas oprimidas": *REB* (décembre 1989, n° 196) 798-839.
- América Latina: da Conquista à nova Evangelização*. S. Paulo, Ática, 1992, 142 p.
- La nouvelle évangélisation dans la perspective des opprimés*. Paris, Cerf, 1992, 171 p. Version portugaise: *Nova evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*. Fortaleza, Vozes, 1991<sup>3</sup>, 126 p.
- BREEVELD, Marie Madeleine. "Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa": *REB* (juin 1975, n° 138) 415-423.
- BUREAU, René. "La venue du Christ au regard des civilisations": *RSR* (avril-juin 1977, n° 2) 173-190.
- CARRIER, Hervé, s.j. *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Vatican/Paris, Libreria Editrice Vaticana/Éditions Mediaspaul, 1987, 276 p.
- Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*. Tournai/Louvain-La-Neuve, Desclée, 1992, 441 p.

- CASTILLO, Fernando. "Le christianisme et l'inculturation en Amérique latine": *Conc(F)* (1994, n° 251) 93-107.
- CHARLES, Pierre. "Missiologie et acculturation": *NRTh* (1953, n° 75) 15-32.
- COLLECTIF. *Inculturação e Libertação*. Semana de Estudos Teológicos. CNBB/CIMI. S. Paulo, Paulinas, 1986, 232 p., 160-175.
- COLLECTIF. *História da evangelização na América Latina*. [Teologia em diálogo, 14]. S. Paulo, Paulinas, 1988, 88 p.
- COLLECTIF. *América Latina: 500 anos de evangelização. Reflexões teológico-pastorais*. S. Paulo, Paulinas, 1990, 280 p.
- COMBY, Jean. "1492: le choc des cultures et l'évangélisation du monde": *Documents Épiscopat. Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France* (octobre 1990, n° 14) 1-11.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE. "La Foi et l'inculturation": *EeV.D* (2 février 1989, n° 5) 65-76.
- D'ALÈS, A. "Synchrétisme", dans: *DAFC*, Tome IV, cols. 1582-1583.
- DAGENS, Mgr Claude. "Le christianisme dans l'histoire": *NRTh* (novembre-décembre 1992, n° 114) 801-815.
- DE L'ESPINAY, François. "La religion des Orixas, une autre parole du Dieu unique?": *LV(L)* (1984, n° 168) 17-28.
- DEBARGE, Louis. "Le synchrétisme religieux": *EeV* (22 novembre 1990, n° 47) 635-639.
- DE OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Igreja e modernidade: o caminho das CEBs": *REB* (décembre 1992, n° 208) 814-820.
- DE ROUX, Rodolfo. "Nouveau Monde, nouvelle Église": *RSR* (1992, n° 80) 535-550.
- "Le rêve messianique de la première évangélisation": *LV(L)* (juillet 1992, n° 208) 29-37.
- DOS ANJOS, Márcio Fabri. *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis, Vozes/Soter, 1994, 208 p.
- DUNAND, Françoise & Pierre L'ÉVÊQUE (Dir.). *Les synchrétismes dans les religions de l'antiquité*. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973). Leiden (Netherlands), E. J. Brill, 1975, 234 p., 152-185.

- DUQUOC, Christian. "L'invention des Amériques et la missiologie": *RSR* (1992, n° 4) 611-624.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação latino-americana. I - Interpretação historico-teologica*. S. Paulo, Paulinas, 1985, 152 p.
- Caminhos de Libertação latino-americana. II - História, colonialismo e libertação*. S. Paulo, Paulinas, 1985, 228 p.
- Caminhos de Libertação latino-americana. III - Interpretação ético-religiosa*. S. Paulo, Paulinas, 1985, 180 p.
- DUTILLEUL, J. "Esclavage", dans: *DThC*, Tome Ve, cols. 457-520.
- DUTILLEUX, Christian. "Pedro Casaldaliga. Le défenseur intransigent des plus pauvres": *ARMo* (15 juin 1992, n° 101) 41-44.
- FAUCHER, François. *Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église*. [Héritage et Projet, 8], Montréal, Fides, 1973, 157 p.
- FLORISTAN, Casiano. "Modèles d'Église sous-jacents à l'action pastorale": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 117-127.
- GEFFRÉ, Claude (Dir.). *Théologie et choc des cultures*. Paris, Cerf, 1984, 190 p.
- GEFFRÉ, Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. [Cogitatio Fidei 120], Paris, Cerf, 1988<sup>2</sup>, 361 p.
- "Théologie de la religion et du dialogue interreligieux", dans: *Cath.*, Tome LVIIe, cols. 784-802.
- GRITTI, Jules. *L'expression de la foi dans les cultures humaines*. Paris, Le Centurion, 1975, 153 p.
- GROENEN, Henrique Estêvão. "Na Igreja quem é povo?": *REB* (juin 1979, n° 154) 195-221.
- "Povo, religião do povo e papel da Igreja": *REB* (septembre 1979, n° 155) 435-465.
- GROOME, Thomas. "L'inculturation. Comment procéder dans un cadre pastoral?": *Conc(F)* (1994, n° 251) 143-158.
- HOOFT, W. A. Visser't. *L'Église face au syncrétisme. La tentation du mélange religieux*. Genève, Éd. Labor et Fides, 1963, 172 p.
- HOORNAERT, Eduardo. "Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo": *Revista de Cultura Vozes* (septembre 1977, n° 7) 43-52.

- HOUTART, François. "L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines: ASSR (juillet-septembre 1986, n° 31) 93-105. [Version portugaise: *REB* (septembre 1987, n° 187) 655-665].
- IRARRÁZAVAL, Diego. "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana": *Paginas* (juillet 1992, n° 116) 77-97.
- JAOUEN, René. "Les conditions d'une culture fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun": *LV(L)* (juillet-septembre 1984, n° 168) 29-41.
- "Possibilités et limites de l'inculturation": *Kerygma* (1987, n° 21) 185-191.
- JEAN-PAUL II. "Allocution à la Commission biblique pontificale. L'insertion culturelle de la Révélation": *DC* (20 mai 1979, n° 1764) 455-456.
- "Catechesi Tradendæ": *DC* (1979, n° 1773) 901-922.
- La mission du Christ Rédempteur. Lettre encyclique Redemptoris Missio*. Québec, Fides, 1991, 157 p.
- "Portugal, je t'appelle à la mission!": *DC* (16 juin 1991, n° 2030) 569.
- KLOPPENBURG, Boaventura. "Elementos para un Seminario sobre los Sincretismos en América Latina": *Medellin* (décembre 1979, n° 5) 547-553.
- LANGÉVIN, Gilles & Raphaël PIRRO (Dir.). *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Québec, Bellarmin, 1991, 401 p.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris, (PUF 1922), RETZ-C.E.P.L., 1976, 443 p.
- MARZAL, Manuel. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahia)*. Lima, Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985, 237 p.
- MATHON, G. "Religion et religions", dans: *Cath.*, Tome LVIIe, cols. 783-784.
- MERCIER, Jean. "Être théologien après Auschwitz": *ARMo* (15 juin 1996) 37-39.
- MESLIN, Michel. *L'expérience humaine du divin*. [Cogitatio Fidei, 150], Paris, Cerf, 1988, 417 p.
- METZ, Johann Baptist. "Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation": *Conc(F)* (septembre 1989, n° 224) 87-96.
- MOLET, Louis. "Synchrétisme", dans: *DicRel*, 1644.



- MOUTTAPA, Jean. "Raimond Panikkar": *ARMo* (15 mars 1995, n° 131) 42-46.
- MÜLLER, Karl. "La Mission de l'Église. De Vatican II à «Redemptoris Missio»": *Spiritus* (mai 1992, n° 127) 147-159.
- ORTEGA, Xavier. "L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Études des documents du Magistère: 1962-1977": *NRTh* (novembre-décembre 1991, n° 113) 864-881.
- PANIKKAR, Raimundo. *Le dialogue intrareligieux*. Paris, Aubier, 1985, 175 p.
- PEELMAN, Achiel. *L'inculturation. L'Église et les cultures*. Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1989, 196 p.
- RICHARD, Pablo. *Mort des Chrétientés et naissance de l'Église. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique Latine*. [Série: Amérique Latine n° 3, novembre 1978]. Paris, Centre Lebreton, 235 p.
- "L'Église des pauvres dans le Mouvement populaire": *Conc(F)* (novembre 1984, n° 196) 23-31.
- RIES, Julien. *Les chrétiens parmi les religions*. [Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie, 5]. Paris, Desclée, 1987, 479 p.
- ROSSLÄNDER, Peter. "Le monde Un. Chance ou péril pour l'Église universelle?": *Conc(F)* (1989, n° 224) 117-128.
- ROYON, Claude & Roger PHILIBERT (Dir.). *Les pauvres, un défi pour l'Église*. Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions ouvrières, 1994, 553 p.
- SABBATUCCI, Dario. "Synchrétisme", dans: *EncU* (1989) 980-982.
- SCHEUER, Jacques. "L'inculturation. Présentation du thème": *LV.F* (1984, n° 39) 251-259.
- SCHINELLER, Peter. "L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité": *Conc(F)* (1989, n° 224) 107-116.
- SCHOUVER, Pierre. *L'Église et la Mission*. Paris, Le Centurion, 1975, 147 p.
- SCHREITER, R. "Inculturation de la foi ou identification avec la culture?": *Conc(F)* (1994, n° 251) 29-39.
- SOMETTI, José. *O maravilhoso: Pastoral e teologia*. [Teologia e Libertação. Desafios da Religião do Povo, VII/5], S. Paulo, Vozes, 1991, 232 p.

- STANDAERT, N. "L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains": *NRTh* (juillet-août 1988, n° 110) 555-570.
- SUESS, Paulo. "Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da América Latina": *REB* (septembre 1988, n° 191) 645-671.
- "Cultura e religião": *REB* (décembre 1989, n° 196) 778-798.
- "Inculturação. Desafios - Caminhos - Metas": *REB* (mars 1989, n° 193) 81-126. Version espagnole: "Inculturación", dans: ELLACURIA, Ignacio & Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. [Mysterium Liberationis, II], Madrid, Ed. Trotta, 1990, 689 p., 377-422.
- SUESS, Paulo (Dir.). *Queimada e Semeadura. Da Conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1988, 168 p.
- THILS, Mgr Gustave. *Synchrétisme ou catholicité?* Tournai, Casterman, 1967, 195 p.
- TILLARD, J.-M.-R. *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*. [Cogitatio Fidei, 143]. Paris, Cerf, 1987, 415 p.
- VAN NIEUWENHOVE, Jacques. "Iglesia y Teología en Puebla. Reflexiones sobre el mensaje del Episcopado Latinoamericano a la Iglesia universal": *Prospective international* (1980) 1-83.

### 3.3 Histoire et société brésilienne

- AZZI, Riolanso. *A Cristandade colonial: Mito e ideologia*. Petrópolis, Vozes, 1987, 152 p.
- A Cristandade colonial: Um projeto autoritário*. [História do pensamento católico no Brasil, I]. S. Paulo, Paulinas, 1987, 232 p.
- "Dom Luís Antônio dos Santos, Primeiro Bispo do Ceará (1861-1881) e Arcebispo da Bahia (1881-1890)": *REB* (septembre 1990, n° 199) 652-674.
- Os Bispos reformadores. A segunda evangelização no Brasil*. Brasília, Rumos, 1992, 152 p.
- O clero no Brasil. Uma trajetória de crises e reformas*. Brasília, Editora Rumos, 1992, 130 p.

- AZZI, Riolando. *Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador*. [Teologia e História do Brasil, 1]. Brasília, Editora Rumos, 1992, 46 p.
- "O catolicismo de imigração", dans: DREHER, Martin N. (Dir.). *Migrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida (SP), Editora Santuário, 1993, 192 p., 65-98.
- BARRAQUÉ, Jean-Pierre. "Un aspect original des liens d'homme à homme dans la péninsule ibérique au XI<sup>e</sup> siècle": *RH* (1991, n<sup>o</sup> 286) 3-20.
- BASTIDE, Roger. "Amérique du sud": *PrAf* (1950 nn. 8-9) 383-392.
- Estudos Afro-Brasileiros (3<sup>a</sup> série)*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1953, 104 p.
- "État actuel des études afro-brésiliennes", dans: BALDUS, Herbert (Dir.). *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas. São Paulo, 23 a 28 de Agosto de 1954*. Volume I. S. Paulo, Ed. Anhembi, 1955, 533-554.
- Brésil, terre des contrastes*. Paris, Hachette, 1957, 345 p.
- "État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines". Cet article est extrait du numéro spécial "Les Amériques noires", du *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVIII, Paris, 1969, 29 p.
- BASTIDE, Roger (Dir.). *La femme de couleur en Amérique latine*. Paris, Editions Anthropos, 1974, 267 p.
- BEOZZO, José Oscar. "Visão indígena da Conquista e da Evangelização", dans: CNBB/CIMI. *Inculturação e Libertação*. S. Paulo, Paulinas, 1986, 232 p.
- "Evangelização e V centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina": *REB* (septembre 1990, n<sup>o</sup> 199) 556-617.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder. (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. S. Paulo, Ática, 1986, 254 p.
- CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1967, 142 p.
- COLLECTIF. *Courants religieux et humanisme à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle*. Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957. Paris, PUF, 1959, 144 p.
- COLLECTIF. *2 000 ans de christianisme*. Tome IV. Paris, Aufadi, 1976, 292 p., 241-245.
- COLLECTIF. *D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará - Arcebispo Primaz (1830-1891)*. [Cadernos de História da Igreja no Brasil, 1]. S. Paulo, Loyola/CEPEHIB, 1982, 79 p.

- COLLECTIF. *Esclavage, colonisation, libérations nationales. De 1789 à nos jours.* Colloque organisé les 24, 25 et 26 février 1989, l'Université de Paris VIII, à Saint-Denis. Paris, Harmattan, 1990, 354 p.
- COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe.* Vozes, Petrópolis, 1987, 237 p.
- DAGET, Serge. *La traite des noirs. Bastilles négrières et vellétés abolitionnistes.* Evreux, Editions Ouest-France, 1990, 300 p.
- DAGET, Serge (Dir.). *De la traite à l'esclavage.* Actes du Colloque international sur la traite des Noirs, Nantes, 1985. Tome I: Ve-XVIIe siècles. Nantes/Paris, Centre de recherche sur l'histoire du monde antique/Société française d'histoire d'outre-mer, 1988, 551 p.
- De la traite à l'esclavage.* Actes du Colloque international sur la traite des Noirs, Nantes, 1985. Tome II: XVIIIe-XIXe siècles. Nantes/Paris, Centre de recherche sur l'histoire du monde antique/Société française d'histoire d'outre-mer, 1988, 733 p.
- DE OLIVEIRA, Miguel. *História Eclesiástica de Portugal.* Lisboa, União Gráfica, 1940, 428 p.
- DOS SANTOS, Juana Elbein. "Résistance et cohésion de groupe. Perception idéologique de la religion négro-africaine au Brésil": *ASSR* (janvier-mars 1979, n° 47) 123-134.
- DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. I - De Medellín a Sucre (1968-1972).* S. Paulo, Loyola, 1981, 230 p.
- De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. II - De Sucre à crise relativa do neo-fascismo (1973-1977).* S. Paulo, Loyola, 1982, 235-498.
- De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança. III - Em torno de Puebla. 1977-1979.* S. Paulo, Loyola, 1983, 503-704.
- DUSSEL, Enrique (Dir.). *Historia Liberationis. 500 anos da Igreja na América Latina.* S. Paulo, Paulinas, 1992, 712 p.
- FERREIRA, Olavo. *História do Brasil.* S. Paulo, Editora Ática, 1991<sup>16</sup>, 392 p.
- FILHO, Melo Moraes. *Festas e Tradições populares do Brasil.* Rio de Janeiro, Editora Technoprint, s/d, 248 p.
- FREITAS, Décio. *Palmares. A guerra dos escravos.* Rio de Janeiro, Graal, 1982<sup>4</sup>, 219 p.

- FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974<sup>2</sup>, 551 p.
- GARCIA Y GARCIA, António. "Les donations pontificales des Indes": *RSR* (octobre-décembre 1992, n° 80) 491-512.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Les Découvertes. XVe - XVIe: une révolution des mentalités*. Paris, Autrement, 1990, 88 p.
- GROULT, Pierre. *Los místicos del los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid, Fundación Universitaria española, 1976, 429 p.
- GUETNY, Jean-Paul. "Découverte": *ARMO* (15 octobre 1992, n° 104)) 2.
- HAUCK, João Fagundes (Dir.). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. A Igreja no Brasil no século XIX*. Tome II/2. Petrópolis, Vozes/Paulinas, 1985<sup>2</sup>, 322 p.
- HOORNAERT, Eduardo. "As relações entre Igreja e Estado na Bahia Colonial": *REB* (juin 1972, n° 126) 275-308.
- HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo, Paulus, 1994, 443 p.
- HOORNAERT, Eduardo (Dir.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. IX Simpósio latino-americano da CEHILA, Manaus, 29 de Julho a 01 de Agosto de 1981*. [Estudos e debates latino-americanos, 3]. S. Paulo, Paulinas, 1982, 259 p.
- História da Igreja no Brasil. Primeira época*. Tome II/1, Petrópolis/S. Paulo, Vozes/Paulinas, 1983<sup>2</sup>, 442 p.
- HURBON, Laënnec. "La traite et l'esclavage des Noirs en Amérique": *Conc(F)* (novembre 1990, n° 232) 111-122.
- KLEIN, Herbert S. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, 191 p.
- LEPARGNEUR, H. "Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro". Rio de Janeiro, INP (Institut national de pastorale), 1974, 22 p. (ronéo).
- LOPES, António. "De la «conquête» à l'évangélisation du Brésil": *RSR* (octobre-décembre 1992, n° 80)) 581-610.
- LURAGHI, Raimundo. *Histoire du colonialisme. Des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*. Verviers, Marabout université, 1967, 312 p.

- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano. Um aprendizado de liberdade*. [Cadernos de História da Igreja no Brasil, 9]. S. Paulo, Loyola, 1990, 157 p.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Dir.). *Reformismos da Igreja no Brasil Império. Do Celibato à Caixa Eclesiástica*. [Cadernos de História da Igreja no Brasil, 6]. S. Paulo, Loyola, 1985, 104 p.
- MAESTRI, Mário. *L'esclavage au Brésil*. Paris, Karthala, 1991, 197 p.
- MAHN-LOT, Marianne. "La «liberté» de l'Indien de l'Amérique aux XVIe e XVIIe siècles et la politique de regroupement": *RH* (1990, n° 284) 77-87.
- MARQUES, A. H. De Oliveira. *História de Portugal*. Vol. I, Lisboa, Palas Editores, 1985<sup>12</sup>, 435 p.
- História de Portugal*. Vol. II, Lisboa, Palas Editores, 1980<sup>10</sup>, 537 p.
- História de Portugal*. Vol. III. Lisboa, Palas Editores, 1986<sup>3</sup>, 694 p.
- MARTINIÈRE, Guy & Consuelo VARELA (Dir.). *L'État du monde en 1492*. Paris/Madrid, La Découverte/Sociedad Estatal para la ejecución de programas del Quinto Centenario, 1992, 638 p.
- MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Être esclave au Brésil. XVIe-XIXe*. Paris, Hachette, 1979, 317 p.
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF, 1986, 375 p.
- MINTZ, Sidney W. (Dir.). *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*. Paris, Bordas, 1981, I-XV p. + 271 p.
- MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. S. Paulo, Loyola, 1983, 221 p.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos. Resistência ao escravismo*. S. Paulo, Editora Ática, 1987, 94 p.
- Sociologia do Negro Brasileiro*. [Série Fundamentos, 34], São Paulo, Editora Ática, 1988, 250 p.
- História do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática, 1989, 84 p.
- NADAI, Elza & Joana NEVES. *História do Brasil. Da Colônia à República*. S. Paulo, Editora Saraiva, 1991<sup>14</sup>, 303 p.

- PARRINDER, Geoffrey. *La religion en Afrique occidentale illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*. Paris, Payot, 1950, 229 p.
- PEREÑA, Luciano. "Le message de Francisco de Vitória": *RSR* (1992, nº 80) 513-532.
- PIVA, Dionísio. "En torno da Abolição da escravatura": *REB* (septembre 1988, nº 191) 689-705.
- QUENUM, Alphonse. *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*. Paris, Karthala, 1993, 341 p.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização. Formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis, Vozes, 1988<sup>5</sup>, 580 p.
- "Le peuple latino-américain": *Conc(F)* (1990, nº 232) 25-42.
- RICARD, Robert. "La dualité de la civilisation hispanique et l'histoire religieuse du Portugal": *RH* (1956, nº 216) 1-17.
- SCHADEN, Egon. "Le messianisme en Amérique du sud", dans: PUECH, Henri-Charles. *Histoire des religions, III*, [Encyclopédie de la Pléiade], Paris, Gallimard, 1976, 1460 p, 1051-1107.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. S. Paulo, Companhia das Letras, 1989, 396 p.
- SUESS, Paulo. "Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à questão indígena": *REB* (mars 1987, nº 185) 16-45.
- A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 Documentos - Século XVI*. Petrópolis, Vozes, 1992, 1028 p.
- VERGER, Pierre. *Flux et reflux des Nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle*. Paris/La Haye, Mouton & Co, 1968, 720 p.
- WAGUA, Aiban. "Conséquences actuelles de l'invasion européenne en Amérique": *Conc(F)* (novembre 1990, nº 232), 57-68.
- ZWETSCH, Roberto (Dir.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. S. Paulo, Paulinas, 1992, 326 p.
- ZWEIG, Stefan. *Brasil país do futuro*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1941, 296 p.

**ANNEXE I**

**ARTICLES DES  
*PREMIÈRES CONSTITUTIONS DE L'ARCHEVÊCHÉ DE BAHIA*  
QUI CONCERNENT DIRECTEMENT LES ESCLAVES NOIRS**



- 4 Nous ordonnons à toutes les personnes, aussi bien ecclésiastiques que séculières, d'enseigner ou de faire enseigner la doctrine chrétienne à leur famille et surtout à leurs esclaves qui, en raison de leur caractère fruste, en ont le plus besoin. Elles doivent les envoyer à l'Église pour que le curé leur enseigne les *Articles de la foi* afin qu'ils sachent bien croire; le *Notre Père* et le *Je vous salue Marie* afin qu'ils sachent bien demander; les *Commandements de la Loi de Dieu*, ceux de notre Sainte Mère Église et les péchés mortels afin qu'ils sachent bien agir; les vertus afin qu'ils les suivent; les sept sacrements afin qu'ils les reçoivent dignement ainsi que la grâce qui les accompagne et toutes les autres oraisons de la doctrine chrétienne afin qu'ils soient instruits sur tout ce qui intéresse leur salut. C'est un grave cas de conscience pour les personnes ci-dessus mentionnées d'agir ainsi car elles savent qu'elles en rendront compte à Dieu Notre Seigneur.
- 50 Pour une plus grande garantie des baptêmes des esclaves *bossales* qui parlent une langue inconnue, comme ceux qui viennent de la Côte de Mina et aussi d'Angola, on agira de la sorte: après leur avoir appris quelques rudiments de notre langue, ou avec l'aide d'interprètes, on les instruira des mystères mentionnés au Livre III, article 579. Aux *bossales* déjà mentionnés on ne posera que les questions suivantes:
- Veux-tu laver ton âme avec de l'eau bénite?
  - Veux-tu manger du sel de Dieu?
  - Jettes-tu en dehors de ton âme tous tes péchés?
  - Veux-tu être fils de Dieu?
  - Jettes-tu hors de ton âme le démon?
- 51 Et comme il est arrivé que des *bossales* sont morts sans que l'on connaisse leur désir d'être baptisés au plus tôt on leur posera les questions mentionnées plus haut (*art. 50*) soit par l'intermédiaire d'interprètes soit dans notre langue s'ils en connaissent quelque rudiment: c'est très important pour le salut de leur âme. En danger de mort, comme l'on est déjà au courant de leur désir et intention, même si cela fait déjà longtemps, ils peuvent être baptisés *sub conditione* ou bien absolument selon le concept que l'on aura de leur capacité.
- 52 Nous ordonnons à tous nos sujets, qui ont à leur service des infidèles captifs, qu'ils s'efforcent de les faire convertir à notre sainte foi catholique et baptiser, en prenant conscience des erreurs dans lesquelles ils vivent et de l'état de perdition dans lequel ils continuent à vivre. Pour ce faire, qu'ils les envoient à des personnes savantes et vertueuses, afin de leur faire voir leur erreur et leur enseigner ce qui est nécessaire à leur salut.
- 53 Et s'il arrive que de tels esclaves, fils d'infidèles, n'ont pas encore dépassé l'âge de sept ans ou qui sont nés dans la servitude, nous ordonnons qu'ils soient baptisés sans l'accord de leurs parents. Il est vrai que les fils d'infidèles ne doivent pas être baptisés sans l'autorisation des parents avant d'atteindre l'âge de raison ou l'âge de demander le baptême (sauf dans le cas où un seul des parents ne serait pas d'accord). Dans ce cas, le baptême n'aura pas lieu quand les parents sont libres. Mais si les enfants ont plus de sept ans, nous ordonnons aux maîtres qu'ils les éloignent de l'influence de leurs parents, pour qu'ils puissent se convertir plus facilement et demander le baptême. Après leur baptême, les maîtres feront tout ce qui est à leur portée pour les éloigner des parents infidèles afin que ceux-ci ne les pervertissent pas et s'efforceront aussi de leur faire apprendre tout ce qui est nécessaire pour devenir de bons chrétiens.

- 54 Nous ordonnons aux curés et aux vicaires qu'ils se renseignent, avec la plus grande diligence, sur l'existence d'esclaves, hommes et femmes, dans leurs paroisses. S'ils constatent que ceux-ci ne savent pas le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie*, le *Credo*, les *Commandements de la Loi de Dieu* et ceux de notre Sainte Mère l'Église, mais sont capables de l'apprendre, qu'ils agissent contre leurs maîtres afin que ceux-ci les leur enseignent ou leur fassent apprendre la sainte doctrine et qu'ils les envoient à l'Église l'apprendre, de telle sorte que, tant qu'ils ne l'auront pas apprise, ne leur soit pas administré le sacrement du Baptême ni aucun autre sacrement s'ils sont déjà baptisés.
- 55 L'expérience nous a montré que parmi les nombreux esclaves qui vivent dans cet Archevêché, beaucoup d'entre eux sont tellement *bossales* que toute la diligence de leurs maîtres ne parvient pas à leur faire apprendre la doctrine. Au contraire, il semble qu'à chaque fois ils en sachent moins. Tout en compatissant à leur rudesse et à leur misère, nous donnons permission à nos curés et vicaires de vérifier d'abord la diligence des maîtres et l'incapacité des esclaves à continuer à apprendre de manière profitable, ensuite leur administrer les Sacrements du Baptême, de la Pénitence, de l'Extrême-Onction et du Mariage. Mais qu'ils soient d'abord catéchisés sur les mystères de la foi, sur les dispositions nécessaires pour les recevoir et sur les obligations qu'ils assument, de telle sorte que, selon leurs réponses, on soit assuré qu'ils y consentent, qu'ils en ont connaissance et qu'ils savent tout ce qui est supposé nécessaire pour recevoir les sacrements mentionnés plus haut.
- 56 Que les Curés et les Vicaires soient avertis que cette permission n'est pas une occasion d'administrer facilement les sacrements aux esclaves. Ces dispositions ne peuvent avoir lieu que lorsqu'il est prouvé qu'il y a eu diligence de la part des maîtres et une grande rudesse de la part des esclaves. Il faut donc agir avec une attention particulière, les examiner d'abord et puis les instruire, s'ils en sont capables, pour que les maîtres ne profitent pas de l'occasion pour ignorer l'obligation qu'ils ont d'instruire les esclaves. D'ailleurs, ils accomplissent tellement mal ce devoir que rarement on en trouve un qui y mette tout son zèle. Ils se trompent dans la façon d'enseigner parce qu'ils n'enseignent pas la doctrine par parties et lentement, comme il convient à des gens *bossales*, mais, au contraire, en une seule fois et très vite.
- 57 En ce qui concerne les esclaves qui sont arrivés de Guinée, d'Angola et de la Côte de Mina ou d'autres contrées, s'ils ont plus de sept ans et moins de douze, nous déclarons qu'ils ne peuvent pas être baptisés sans leur consentement, sauf quand ils sont tellement *bossales* qu'il s'avère qu'ils n'ont ni entendement, ni usage de la raison. Si tel n'est pas le cas, l'âge de sept ans est présumé être l'âge de raison. Dans ce cas, ainsi le déclarent les saints canons, que nul passé l'âge de sept ans ne soit baptisé sans son consentement.
- 177 [Péchés réservés... non commis par des esclaves. Dans le cas des esclaves, il n'existe pas de réserve].  
VIII Voler.  
 La réserve s'étend au vol des esclaves fugitifs ou de ceux qui ont quitté le maître ou qui ont été volés. Est aussi un vol l'achat et la vente d'Indiens libres, commis dans le but de les rendre esclaves ou pour servir à d'autres fins injustes. Il s'agit toujours d'un péché réservé, que l'Indien soit baptisé ou non.

- 224 Pour que [...] ne soient admis aux Ordres que des candidats de qui on puisse espérer une vie exemplaire, comme le requiert le Concile de Trente, nous ordonnons [...] qu'ils soient examinés et leur candidature approuvée, qu'ils nous adressent une demande [...] Si quelqu'un est au courant des empêchements ci-dessous énumérés nous lui ordonnons que, selon la loi de l'obéissance et sous peine d'excommunication majeure, il les dénonce dans un délai de trois jours [...]

#### POUR LA PREMIÈRE TONSURE ET LES QUATRE DEGRÉS

1. Si le candidat est baptisé et confirmé.
  2. S'il est ou fut hérétique, apostat de notre sainte foi, fils ou petit-fils d'Infidèles, de Juifs ou de Maures; prisonnier ou condamné par le Saint-Office;
  3. S'il est né d'un mariage légitime;
  4. S'il fait partie de la race juive ou d'une race impure: noire ou métisse;
  5. S'il est esclave et qu'il veut recevoir les Ordres sans la permission de son maître;
  6. S'il a l'âge de recevoir l'Ordre: pour la première tonsure, l'ostiarat, le lectorat et l'exorcistat, au moins 7 ans; pour l'acolytat, 12.
- 7-24.[...]

- 225 Mais s'il prétend recevoir un Ordre sacré, on lui lira l'interrogatoire mentionné plus haut (sauf le sixième) et on y ajoutera les points suivants.

25-29 [âge, censures, titre patrimonial...]

- 228 Afin que les clercs consacrés au service de Dieu ne mènent pas une misérable vie de mendiants ou pour qu'ils ne se mettent pas à accomplir des travaux serviles et humiliants, le saint Concile de Trente a ordonné que nul clerc séculier, bien que de bonne conduite, savant et d'âge requis, ne soit admis aux Ordres sans être en possession légitime d'un bénéfice, d'une pension ou d'un patrimoine qui lui rapporte chaque année ce qui sera nécessaire à son entretien et à son honnête subsistance.

- 285 [Empêchements dirimants de mariage]:

6 Disparité de religion: un chrétien ne peut contracter mariage avec un Infidèle sous peine de nullité.

- 303 Selon le droit divin et humain, les esclaves, hommes et femmes, peuvent se marier avec des personnes esclaves ou libres. Leurs maîtres ne peuvent empêcher leur mariage ni son accomplissement. À cause de ce mariage, les maîtres ne peuvent ni les traiter plus mal qu'avant, ni les vendre dans d'autres contrées éloignées où le conjoint, parce qu'il est esclave ou par suite d'un empêchement légitime, ne pourrait suivre. Si les maîtres agissent ainsi ils commettent un péché mortel et chargent leur conscience des fautes de leurs esclaves... Voilà pourquoi nous ordonnons que les maîtres n'empêchent pas le mariage de leurs esclaves par des menaces et des mauvais traitements; qu'ils ne mettent pas obstacle à l'accomplissement du mariage; qu'après le mariage de leurs esclaves ils ne les vendent pas dans des régions éloignées où leurs femmes, parce qu'elles sont esclaves ou qu'elles ont un autre empêchement, ne puissent les accompagner. Nous déclarons que, malgré leur mariage, les esclaves restent esclaves comme auparavant et sont obligés de servir leur maître.

- 304 Mais pour que ce sacrement [le mariage] ne s'administre aux esclaves que lorsqu'ils sont capables d'en comprendre la signification, nous ordonnons aux curés, aux vicaires, aux chapelains et à tous les autres prêtres de notre archevêché qu'avant de marier les esclaves, hommes et femmes, ils les examinent sur la doctrine chrétienne, au moins sur le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie*, le *Credo*, les *Commandements de la Loi de Dieu* et les *Commandements de notre Sainte Mère l'Église*. Il faut savoir s'ils comprennent les obligations liées au sacrement du mariage qu'ils désirent recevoir et si c'est leur intention d'y être fidèles pour le service de Dieu et le bien de leur âme. S'ils trouvent que ceux-ci ne comprennent pas, qu'ils n'acceptent de les marier que lorsqu'ils les auront bien comprises. Alors, ils les marieront, même si leur maître s'y montre défavorable... En obéissant à la Bulle du Pape Grégoire XIII, du 25 janvier 1585, nous ordonnons que tous les curés, lorsqu'ils reçoivent des esclaves récemment convertis, si l'on soupçonne qu'ils se sont mariés dans leur Pays (encore que le mariage n'ait pas été sacramentel) ce premier mariage sera annulé.
- 367 Selon une coutume très répandue, nous ordonnons à nos sujets qu'ils entendent la messe conventuelle le dimanche et les fêtes d'obligation dans l'église paroissiale et qu'ils y fassent aller leurs enfants, serviteurs et esclaves [...] sauf ceux qui sont précisément nécessaires au service et à la garde de leurs maisons, troupeaux et propriétés. Mais, qu'ils fassent alterner ce service pour que ne soient pas toujours les mêmes privés de Messe.
- 377 [...] Nous ordonnons à tous nos sujets qu'ils s'abstiennent, les dimanches et les fêtes d'obligation, de tout travail, d'oeuvres serviles [...]
- 378 Parce que l'abus le plus scandaleux en cette matière est la façon dont les maîtres de moulins à sucre font travailler ouvertement ces jours-là, nous ordonnons à tous nos fidèles, quelle que soit leur condition, qu'ils s'abstiennent de tout travail servile, en observant entièrement le commandement de la loi de Dieu [...]
- 379 De nombreux maîtres commettent un abus non moins inhumain, cruel et nuisible au service de Dieu et au bien des âmes: ils font travailler toute la semaine les misérables esclaves, sans les nourrir ni les habiller, d'ailleurs, un devoir qui est fondé sur le droit naturel. En outre, ils ne leur laissent libres même pas le dimanche et les fêtes d'obligation afin qu'ils puissent se procurer la nourriture et l'habillement dont ils ont besoin. D'où il s'ensuit que les misérables esclaves ne vont même pas à la messe, qu'ils n'observent pas la loi de Dieu qui interdit de travailler ces jours-là. Voilà pourquoi... nous exhortons tous nos sujets et leur demandons, par les plaies de Notre-Seigneur-Jésus-Christ et Rédempteur, que, dorénavant, ils portent aide à leurs esclaves pour que ceux-ci puissent accomplir les commandements et vivre en chrétiens [...]
- 390 Même s'il n'incombe pas aux Princes séculiers d'ordonner le repos de certains jours parce qu'il s'agit d'une juridiction exclusivement spirituelle, cependant, selon le droit, ils peuvent punir les sujets qui n'observent pas les fêtes d'obligation décrétées par l'Église. L'extravagante du Saint-Père Pie V leur attribue cette tâche, de telle sorte que ce crime devient *mixti fori* et donne lieu à la prévention. Donc, nous recommandons fortement aux ministres de Sa Majesté qu'ils y portent toute leur attention et qu'ils punissent ceux qui n'obéissent pas à ce commandement.

- 576 Étant que les gens frustes et incultes ne pourront apprendre facilement l'acte de contrition, tel qu'il a été énoncé plus haut, nous le résumons tout en lui conservant toute sa substance. Il suffit qu'ils le récitent sous la forme suivante:

Seigneur, je regrette de vous avoir offensé parce que vous êtes un Dieu infiniment bon. Je tiens fermement à ne plus vous offenser. Je regrette tous mes péchés en raison des peines de l'enfer ou de la honte qu'ils entraînent. Je promets de me corriger.

- 577 Ce sont les esclaves de notre Archevêché et de tout le Brésil qui ont le plus besoin de la doctrine chrétienne étant donné le nombre de Nations auxquelles ils appartiennent et la diversité des langues qu'ils parlent [...] Pour cette raison, nous devons chercher tous les moyens de les instruire dans la foi soit par des gens qui parlent leur langue soit dans notre langue s'ils sont capables de la comprendre. Nous n'avons pas d'autre moyen plus efficace et plus profitable que celui d'une instruction accommodée à la faiblesse de leur compréhension et à la pauvreté de leur langue.

- 578 Par conséquent, les curés seront obligés de faire faire des copies (s'il s'avère que celles que nous avons fait imprimer sont insuffisantes) d'une forme abrégée du catéchisme, que nous leur communiquons ici, pour qu'ils les distribuent à leurs fidèles afin qu'ils instruisent leurs esclaves dans les mystères de la foi et dans la doctrine chrétienne selon la formule de l'instruction ci-jointe. Ils seront examinés à partir de ces questions. D'après leurs réponses, ils seront admis ou non à la confession, à la communion. Cela est plus facile que d'apprendre par coeur le *Credo* et autres leçons qui ne conviennent qu'à ceux qui en sont plus capables. Il se peut que même les curés soient aussi plus instruits dans les Mystères de la foi par ce bref résumé. Que les curés s'y engagent avec tout leur dévouement. Ainsi, avec très peu de travail, ils gagneront les âmes dont ils ont la charge.

**INSTRUCTION BRÈVE SUR LES MYSTÈRES DE LA FOI  
ADAPTÉE AU LANGAGE DES ESCLAVES DU BRÉSIL  
POUR QU'ILS SOIENT CATÉCHISÉS**

<b>QUESTIONS</b>	<b>RÉPONSES</b>
Qui a fait ce monde?	- Dieu.
Qui nous a faits?	- Dieu.
Où Dieu est-il?	- Au ciel, sur la terre et partout dans le monde.
Avons-nous un seul Dieu ou beaucoup?	- Nous avons un seul Dieu.
Combien de personnes?	- Trois.
Dis leurs noms.	- Père, Fils et Esprit-Saint.
Laquelle de ces Personnes a-t-elle pris notre chair?	- Le Fils.
Laquelle de ces Personnes est-elle morte pour nous?	- Le Fils.
Comment ce Fils s'appelle-t-il?	- JÉSUS-CHRIST.
Comment sa mère s'appelle-t-elle?	- Vierge Marie.
Où ce Fils est-il mort?	- Sur la Croix.
Après sa mort où s'en est-il allé?	- Il s'en est allé sous la terre chercher les bonnes âmes.
Et puis où s'en est-il allé?	- Au ciel.
Reviendra-t-il?	- Oui.
Que vient-il chercher?	- Les âmes qui ont un bon coeur.
Vers où les amènera-t-il?	- Vers le Ciel.
Et les âmes qui ont un mauvais coeur où iront-elles?	- À l'enfer.

- Qui habite l'enfer? - Le Diable.
- Et qui encore? - Les âmes et les coeurs mauvais.
- Que font-elles là? - Elles subissent un feu qui ne s'éteint pas.
- Sortiront-elles de là un jour? - Jamais.
- Quand nous mourons, notre âme meurt-elle aussi? - Non. Seul notre corps meurt.
- Et vers où va l'âme? - Si l'âme est bonne, elle s'en ira au Ciel; si l'âme n'est pas bonne, elle s'en ira en enfer.
- Et le corps où s'en va-t-il? - Vers la terre.
- Sortira-t-il de la terre vivant? - Oui.
- Vers où s'en ira le corps qui a eu une âme au coeur mauvais? - Vers l'enfer.
- Vers où s'en ira le corps qui a eu une âme au coeur bon? - Vers le Ciel.
- Qui est au Ciel avec Dieu? - Tous ceux qui ont une bonne âme.
- Sortiront-ils du Ciel ou y resteront-ils à jamais? - Ils y resteront à jamais.

### INSTRUCTION POUR LA CONFESSION

580

- À quoi sert la confession? - À laver l'âme de ses péchés.
- Celui qui se confesse peut-il cacher ses péchés? - Non.
- Celui qui cache ses péchés vers où s'en va-t-il? - Vers l'enfer.
- Celui qui commet des péchés, doit-il recommencer à les commettre? - Non.
- Le péché que fait-il? - Il tue l'âme.
- Après la confession l'âme revient-elle à la vie? - Oui.

- Ton coeur doit-il commettre à nouveau des péchés? - Non.
- Pour l'amour de qui? - Pour l'amour de Dieu.

### INSTRUCTION POUR LA COMMUNION

581

- Veux-tu la communion? - Oui.
- Pourquoi? - Pour mettre dans l'âme Notre-Seigneur-JÉSUS-Christ.
- Quand est-ce que Notre-Seigneur-JÉSUS-Christ est dans la communion? - Quand le Prêtre dit les paroles.
- Où est-ce que le Prêtre dit les paroles? - Dans la Messe.
- Et quand est-ce qu'il dit les paroles? - Quand il tient l'Hostie dans la main.
- Avant que le Prêtre ne dise les paroles, est-ce que Notre-Seigneur-JÉSUS-Christ est déjà dans l'Hostie? - Non. Il n'y a là que du pain.
- Et qui a mis Notre-Seigneur-JÉSUS-Christ dans l'Hostie? - Lui-même, après que le Prêtre eut dit les paroles.
- Et dans le Calice qu'est-ce qu'il y a quand le Prêtre le tient dans la main? - Il y a du vin, avant que le Prêtre ne dise les paroles.
- Et après qu'il eut dit les paroles quelle chose est dans le calice? - Le sang de Notre-Seigneur-JÉSUS-Christ.

### ACTE DE CONTRITION

#### A L'USAGE DES ESCLAVES ET DES GENS INCULTES

582

Mon Dieu, mon Seigneur, mon coeur ne veut que vous, il n'aime que vous. J'ai commis beaucoup de péchés et mon coeur en souffre beaucoup en raison de tous mes péchés commis. Pardonnez-moi, mon Seigneur; je ne commettrai plus de péchés. Je les rejette tous en dehors de mon coeur et de mon âme pour l'amour de Dieu.



QUESTIONS

RÉPONSES

- Ton coeur croit-il tout ce que Dieu a dit? - Oui.
- Ton coeur n'aime-t-il que Dieu seul? - Oui.
- Dieu te conduira-t-il au Ciel? - Oui.
- Veux-tu aller où Dieu habite? - Oui.
- Veux-tu mourir parce que Dieu le veut? - Oui.

584 Qu'on leur répète souvent l'acte de contrition. Que l'on prenne note que, avant de faire l'instruction indiquée plus haut, on doit dire à ceux qui l'entendent ce qu'est la confession, la communion, l'hostie, le calice et la messe. Tout cela avec des termes simples, de telle sorte qu'ils comprennent ce que l'on leur enseigne. Si l'on ne connaît pas la langue du pénitent ou du moribond et qu'il y a quelqu'un qui la connaît, celui-là peut traduire les questions et en même temps l'instruire.

728 L'Église est la maison de Dieu... Voilà pourquoi on doit y faire preuve de respect, d'humilité, de dévotion et en extirper toutes les superstitions, tous les abus, commerces et traitements profanes [...] En notre Archevêché, un tel avertissement est nécessaire à cause de la présence de beaucoup de néophytes, de Noirs, de *bossales* qui chaque jour se font baptiser et se convertissent à notre sainte foi. Ils apprennent plus facilement ce qu'ils voient faire aux Blancs faire que les paroles et la doctrine qu'on leur enseigne. Leur rusticité ne les aide pas à aller plus loin.

754 Même si, en général, l'immunité de l'Église défend les délinquants, cette règle comporte cependant des exceptions [...]

757 L'esclave [bien qu'il soit chrétien] qui échappe à son maître [ne jouit pas de l'immunité de l'Église]. Cependant, si l'esclave fuit parce que le maître le traite avec une sévérité extrême, il ne sera pas remis à son maître, sans que d'abord celui-ci cautionne, au moins par serment s'il ne peut le faire autrement, qu'il ne traitera plus mal son esclave ou qu'il le vendra dans le cas où le droit l'y oblige.

758 Le Juif, le Maure ou l'Infidèle [ne jouissent pas de l'immunité de l'Église]. L'Église ne défend pas ceux qui ne vivent pas sous sa loi et n'obéissent pas à ses commandements. Cependant, si celui qui demande l'immunité veut se convertir immédiatement et recevoir le baptême avant de quitter le temple, il pourra jouir de son immunité et cela au même titre qu'un chrétien.

- 838 La raison et la piété chrétienne n'admettent pas que ces maîtres, qui se sont servis de leurs esclaves, les oublient à leur mort. Nous leur demandons avec insistance qu'ils fassent célébrer des Messes pour l'âme de leurs esclaves défunts et soient obligés de faire célébrer pour chaque esclave, homme ou femme, de 14 ans ou plus la Messe des morts pour laquelle ils offriront les honoraires habituels.
- 844 Lors de la visite que nous avons faite à notre Archevêché, nous avons trouvé [à notre profonde regret] que quelques maîtres oublient toute humanité et font enterrer leurs esclaves dans les champs comme des bêtes. Parce que nous voulons obvier à cette impiété, nous ordonnons, sous peine d'excommunication majeure *ipso facto incurrenda* [...] que personne, de quelque condition ou statut qu'elle soit, n'enterre ou ne fasse enterrer en dehors du terrain sacré un défunt, s'il s'agit d'un chrétien baptisé [...]
- 989 Étant donné qu'il faut trouver une solution rapide au concubinage des esclaves qui est d'usage fréquent et fort répandu [...] nous ordonnons qu'on les réprimande à ce sujet sans pour autant leur imposer aucune amende. Cependant on informera leurs maîtres judiciairement de cette déplorable situation. Si, malgré tous les avertissements [...], les esclaves persistent dans leur déplorable état [...] on agira contre eux en les emprisonnant ou en les déportant, même si cela entraîne une perte pour leurs maîtres, qui sont ainsi privés de leurs esclaves. Ce n'est pas le fait d'être captif qui exempte l'esclave de la peine que son crime mérite.
- 1285 L'irrégularité n'est pas une censure, mais un empêchement ou une inhabilité imposée par le droit canon. Elle ne peut habiliter quelqu'un à recevoir les Ordres et à remplir ses fonctions de clerc ordonné.
- 1292 L'irrégularité qui provient du défaut d'ancienneté dans la foi est celle par laquelle sont considérés comme irréguliers ceux qui se sont convertis récemment à notre sainte foi et dont la fidélité n'a pas encore été éprouvée.
- 1294 L'irrégularité par défaut de naissance est celle par laquelle deviennent irréguliers ceux qui sont enfans illégitimes.
- 1295 L'irrégularité par défaut de l'origine est celle par laquelle les esclaves sont irréguliers.

## **ANNEXE II**

### ***CULTURA E OPULÊNCIA DO BRASIL POR SUAS DROGAS E MINAS***

#### **CHAPITRE XII**

***DES ÉPREUVES QUE TRAVERSE LE SUCRE  
DEPUIS SA NAISSANCE DANS LA CANNE À SUCRE  
JUSQU'À SON DÉPART DU BRÉSIL***

285 Pour ceux qui méditent sur les choses de la nature, c'est un objet de réflexion singulière de voir que celles qui apportent au genre humain les profits les plus grands ne sont pas amenées à leur perfection sans passer au préalable par de remarquables épreuves. On observe très bien cela, en Europe, pour le drap de lin, le pain, l'huile et le vin - produits de la terre d'une si grande nécessité, et qui sont enterrés, trainés, foulés, exprimés et moulus avant de parvenir à la perfection de ce qu'ils sont. Quant à nous, nous l'observons bien davantage encore dans la fabrication du sucre: depuis le moment où on le plante jusqu'au moment où il est servi sur les tables, puis où il passe entre les dents pour aller s'ensevelir dans l'estomac de ceux qui le mangent, la vie qu'il mène est d'un si grand nombre de martyres de toutes sortes que ceux qui inventèrent les tyrans ne l'emportent pas d'un pouce sur eux.

En effet, si la terre, obéissant à la domination du Créateur, a libéralement donné aux hommes la canne à sucre pour que de sa douceur elle régale leur palais, les hommes, dans leur avidité à multiplier leurs propres délices et leurs propres régals, ont inventé contre cette même canne, grâce à leurs artifices, plus de cent instruments pour multiplier les supplices et les tourments qu'ils lui infligent.

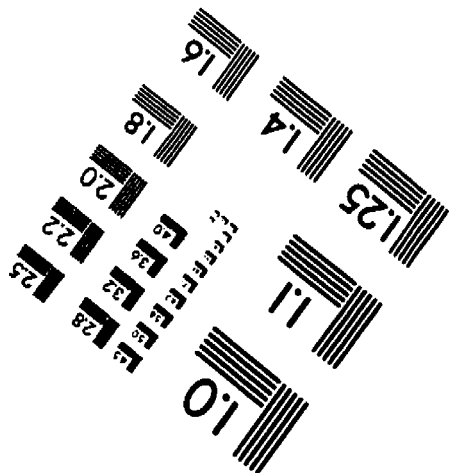
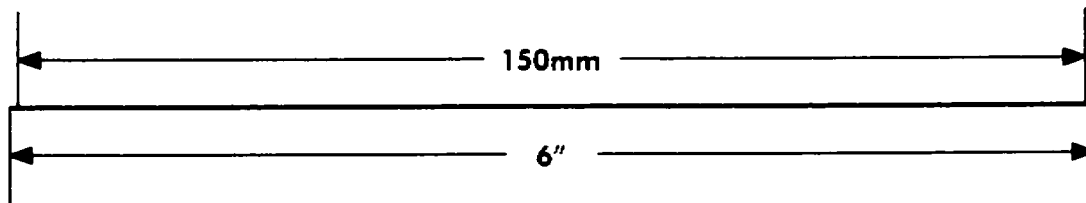
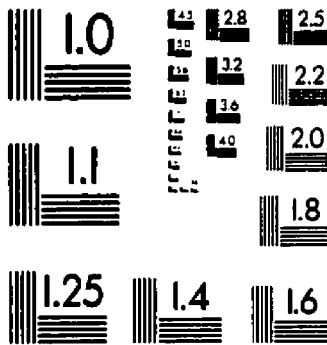
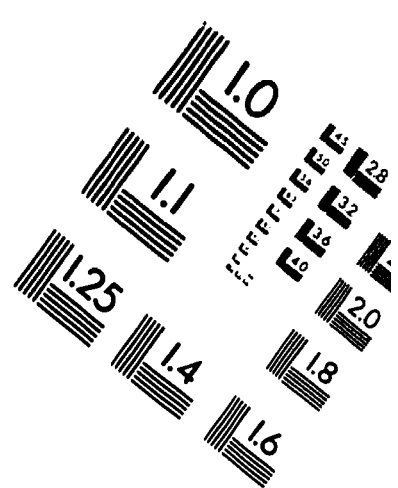
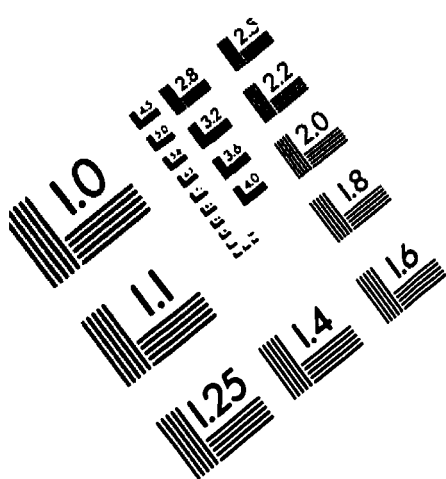
Ils commencent pour cela par mettre en morceaux les cannes qu'ils vont planter, et ils les ensevelissent dans la terre ainsi coupée. Mais alors que, presque miraculeusement, les cannes ressuscitent aussitôt, quels tourments ne souffriront-elles pas, dans leur jeune vie et leur jeune vigueur, de la part de ceux qui les voient pousser? Tantôt mordues par toutes sortes d'animaux, tantôt foulées par les bêtes de trait, tantôt abattues par le vent, décapitées enfin et coupées à la serpe. C'est ligotées qu'elles quittent la cannaie, et combien de fois sont-elles déjà vendues avant même d'en sortir! Ainsi prisonnières, on les transporte soit dans des cabrouets, soit dans des barques, à la vue même de leurs soeurs, filles de la même terre, tels les condamnés qui, dans les fers, sont conduits à la prison ou au lieu de leur supplice, souffrant honte en eux-mêmes et inspirant la terreur à tous. Une fois rendues au moulin et engagées entre les rouleaux, ne sont-elles pas obligées de livrer, avec quelle force et sous quelle pression, toute la substance qu'elles renferment? Avec quel mépris ne lance-t-on pas à la mer leurs corps écrasés et mis en pièces? Avec quelle cruauté ne brûle-t-on pas sans pitié leurs bagasses? Tout le sang

287 qui est sorti de leurs veines et toute la substance que renfermaient leurs os sont entraînés dans leurs becs d'écoulement; on le manipule sans ménagement, on le suspend au câble de levage; il va bouillir dans les chaudières où les nègres, pour sa plus grande peine, l'aspergent de lessive; amené dans le canot presque à l'état de boue, il va rassasier les bêtes de trait et les porcs; il sort de la baille sous forme d'écume, et on lui impute l'ivresse des ivrognes. Combien de fois ne le fait-on pas tourner et ne l'agite-t-on pas à l'aide de monstrueuses écumeurs? Combien de fois après l'avoir filtré dans des blanchets, ne le bat-on pas avec des mouverons, tandis que de chaudière en chaudière il expérimente un feu de plus en plus ardent, tantôt presque brûlé tantôt reprenant quelque peu de souffle, pour en arriver seulement à souffrir encore davantage de tourments. Dans les cuites, on le bat de plus en plus, et sous l'effet des pagalles, l'agitation se multiplie; on le laisse refroidir comme un mort dans les formes; on l'amène à la purgerie, alors qu'on n'a pu retenir contre lui la moindre présomption de crime, et là il pleure, transpercé et blessé, sa douceur si fatale. C'est alors qu'on lui jette de l'argile sur la tête et que pour plus de dérision, les négresses esclaves elles-mêmes lui jettent de l'eau par dessus cette argile sale. Ses larmes coulent en autant de torrents qu'il y a de becs d'écoulement pour les recevoir, et elles sont si nombreuses qu'elles suffisent à emplir de profonds bassins. Oh, cruauté inouïe! Les larmes même de cet innocent sont mises à bouillir, et on recommence à les battre dans les chaudières; et ces mêmes larmes sont distillées dans un alambic à grand renfort de feu; et c'est au moment où il pleure le plus son triste destin, qu'on lui jette à nouveau de l'argile sur la tête et que les négresses esclaves lui jettent à nouveau de l'eau sur le visage. Il sort enfin de son purgatoire et de sa geôle aussi blanc qu'innocent; sur

un tréteau bas, il est alors livré à d'autres femmes qui, armées, de grands couteaux, lui coupent les pieds; et non contentes de les lui couper, ces femmes se joignent à d'autres esclaves armés de bâtons, et s'amuse à réduire ces pieds eux-mêmes en miettes. De là, il passe au dernier théâtre de ses supplices, formé par d'autres tréteaux plus grands et plus hauts où, exposé à qui veut le maltraiter, il souffre la fureur déchaînée de tous les hommes animés contre lui de la rancune et du dégoût que leur ont fait éprouver les travaux qu'ils ont accomplis en le suivant. Alors, brisé au moyen de bâtons briseurs, coupé avec de grands couteaux, mis en pièces par des bâtons, traîné par des râbles, foulé aux pieds par des nègres sans pitié, il repait la cruauté d'autant de bourreaux qu'il y a d'hommes à vouloir monter sur les tréteaux. Pour terminer, on examine dans la balance, avec la plus grande rigueur, ce qu'il pèse une fois réduit en miettes: mais les supplices les plus atroces qu'il endure ne peuvent pas davantage être dénombrés qu'il ne peut se trouver quelqu'un pour les considérer avec suffisamment d'attention ou pour en faire la description. Je croyais qu'après avoir été réduit à un état si lamentable on le laisserait en paix. Mais je vois au contraire que, même enseveli dans une caisse, on ne se lasse pas de le piler avec des pilons ni de cogner sur son visage, déjà réduit en poudre, à l'aide d'un bâton. Finalement, on le cloue

- 289 et on marque au fer rouge le sépulcre dans lequel il git. Et c'est ainsi cloué et enseveli qu'il est vendu et revendu bien des fois, saisi, confisqué, et traîné. Et s'il échappe aux prisons du port, il n'échappe par contre ni aux tempêtes de la mer ni au bannissement, avec leur cortège d'impôts et de tributs, et il est aussi assuré d'être acheté et vendu par des chrétiens qu'exposé au risque d'être conduit à Alger parmi les Maures. Et même ainsi, toujours doux et triomphant des amertumes, il va réjouir dans les banquets le palais de ses ennemis, rendre la santé aux malades sous forme de remèdes, donner de gands profits aux maîtres d'habitation, aux planteurs qui l'ont persécuté, et aux négociants qui l'ont acheté et l'ont emmené en exil dans les ports, et, grâce aux douanes, assurer de bien plus grandes ressources encore au Trésor royal.

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5989

© 1983, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

