

Deux siècles de protestantisme en Haïti
(1816-2016)

Deux siècles de protestantisme
en Haïti (1816-2016)

Implantation, conversion et
sécularisation

SOUS LA DIRECTION DE VIJONET DEMERO ET
SAMUEL REGULUS

Éditions science et bien commun
Québec



Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016) de Vijonet Demero est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution 4.0 Ceci peut être votre site web principal ou la page d'informations vous concernant sur une plate forme d'hébergement, comme Flickr Commons., except where otherwise noted.

Titre : Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016). Implantation, conversion et sécularisation

Auteurs : Sous la direction de Vijonet Demero et Samuel Regulus

Image en couverture : Photographie d'Anderson Pierre.
Design de la couverture : Djossè Roméo Tessy
Conversion au format ePub : Pressbooks

Édition, traduction et révision linguistique : Érika Nimis, Vijonet Demero, Florence Piron, Samuel Jean Baptiste, Caroline Dufresne et Élisabeth Arsenaault

ISBN ePub : 978-2-924661-32-1

ISBN pour l'impression : 978-2-924661-31-4

ISBN pour le PDF : 978-2-924661-39-0

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec 4e trimestre 2017

Dépôt légal – Bibliothèque nationale d'Haïti 17-10-611

Imprimé à Port-au-Prince par C3 Éditions et à Québec par les Copies de la Capitale

Ce livre est sous licence Creative Commons CC-BY 4.0

Éditions science et bien commun
<http://editionscienceetbiencommun.org>
1085 avenue de Bourlamaque
Québec (Québec) G1R 2P4

Diffusion: info@editionscienceetbiencommun.org

Ce livre est dédié aux personnalités de marque issues des universités du secteur protestant qui, par leurs travaux, ont grandement contribué à l'expansion du protestantisme en Haïti :

- D^r Charles Poisset Romain, Recteur de l'Université Jean Price Mars
- D^r Jean Robert Charles, Recteur de l'Université Autonome de Port-au-Prince
- D^r Jean Chavannes Jeune, Recteur de l'Université Lumière
- D^r Jules Casséus, Recteur de l'Université Chrétienne du Nord d'Haïti

Il est aussi dédié aux églises protestantes établies en Haïti depuis plus de 50 ans et qui exercent encore une influence considérable sur le développement du protestantisme en Haïti :

- Église Méthodiste d'Haïti
- Église Adventiste du 7^e jour
- Église Épiscopale
- Église Afro-Méthodiste Épiscopale d'Haïti
- Église de Dieu en Christ d'Haïti
- Convention Baptiste d'Haïti (CBH)

- Union des Églises Évangéliques Baptistes d'Haïti (UEBH)
- Mission Évangélique Baptiste du Sud d'Haïti (MEBSH)
- Mission Baptiste Conservatrice d'Haïti (MBCH)
- Église Wesleyenne d'Haïti
- Église du Nazaréen
- Église Méthodiste Libre à l'Intérieur d'Haïti
- Armée du Salut
- Église de Dieu
- Église de Dieu de la Prophétie
- Mission des Églises Évangéliques Baptistes Associées (MEEBA)
- Église Assemblée de Dieu
- Conférence de l'Église de Dieu

Une pensée spéciale pour les étudiants et étudiantes de l'Université INUFOCAD et pour les fidèles de l'Église de la Bonne Nouvelle, pour leur support ô combien apprécié.

Un remerciement spécial aux membres du comité exécutif de la Fédération protestante d'Haïti (FPH) et particulièrement au Rév. D^r Sylvain Exantus, président de la FPH, pour son support institutionnel à la réussite du colloque et à la publication de cet ouvrage.

Table des matières

Avant-propos Vijonet Demero	xi
Premye koze Vijonet Demero	xiii
Foreword	xv
Introduction Samuel Régulus	xvii
Entwodiksyon Samuel Regulus	xxi
 Partie 1. Implantation du protestantisme en Haïti	
1. Le protestantisme en Amérique française sous l'Ancien Régime Jean Fritzner Etienne	3
2. Survol des deux cents ans du méthodisme en Haïti Rosny Desroches	23
3. Implantation des églises afro-méthodistes épiscopales et l'Église épiscopale d'Haïti dans le contexte du flux migratoire afro-américain en Haïti Léon D. Pamphile	31

Partie 2. Protestantisme haïtien : entre
conversion et sécularisation

4. Règles de conduite dans les Églises pentecôtistes
et l'expansion du pentecôtisme dans le champ
religieux haïtien : le cas de l'Église de Dieu de la
Prophétie de Mithon de Léogane
Louis-Jacksonne Lucien 45
5. Problématique de la succession de la charge
sacerdotale et de l'héritage familial dans le
protestantisme en Haïti
Wesler Lindor 69
6. Modernité, laïcité, sécularisation et éthique
protestante en Haïti
Fritz Calixte 79

Partie 3. Le protestantisme haïtien comme force
de transformation sociale

7. Religion, politique et développement en Haïti :
du chrétien aliéné au chrétien libéré
Samuel Regulus 93
 8. Enquête sur les représentations des leaders
protestants haïtiens à propos de questions d'ordre
théologique
Vijonet Demero 109
 9. Le protestantisme, une force de transformation
pour la communauté haïtienne
Rosny Desroches 141
 10. Symbolisme de la langue dans le protestantisme
en Haïti
Renauld Govain 155
- Résumés - Rezime - Abstracts 179
L'INUFOCAD 195

Avant-propos

VIJONET DEMERO

Ce livre est le fruit du colloque du bicentenaire du protestantisme organisé par l'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD) du 15 au 17 août 2016. Réalisé sous les auspices de la Fédération protestante d'Haïti (FPH), cet événement scientifique a été un espace de réflexion citoyenne permettant de jeter un regard scientifique autour d'une religion jubilaire implantée en Haïti depuis 1816. C'était une occasion pour les universitaires et les chercheurs de partager avec la communauté scientifique et les leaders du secteur protestant un savoir critique autour de ce phénomène religieux aux fins de contribuer au développement de la sociologie des religions en Haïti.

Historiquement, trois systèmes religieux ont architecturé les faits religieux haïtiens : le catholicisme, le vodu et le protestantisme. De *Ayiti* à Hispaniola, en passant par Saint-Domingue pour aboutir à Haïti, la religion s'est imposée, en effet, comme un puissant facteur de lien social, à la fois, dans le temps et dans l'espace. Dans le cadre de ce livre, il s'agit donc de baliser le fait religieux haïtien, en dehors de la repentance, mais en l'articulant dans le cadre social qui lui donne du sens.

Le rapport entre la politique et la religion ne peut pas nous laisser indifférents. Y a-t-il des relations causales entre la responsabilité citoyenne des chrétiens et leur place dans le champ politique? Peut-on parler du peu ou trop de place donnée à la politique dans le

protestantisme en Haïti? Comment trouver un équilibre qui serait nécessaire? L'éducation civique à l'école peut-elle accompagner cette articulation, si elle n'est pas accolée à la réalisation et à la satisfaction des biens communs, particulièrement dans la vie de quartier? Comment concilier la foi et l'urne dans le déploiement de l'évangélisation? Ces interrogations renvoient aux difficultés, à la fois culturelles et culturelles, qui se manifestent dans les usages sociaux relatifs à la modernisation du pays. Les réponses à ces questions sont certes collectives. Chacun des auteurs, à son niveau, apporte des éléments de réponse à ces interrogations.

N.B. : Les positions et points de vue exprimés à travers les textes présentés ici n'engagent que leurs auteurs. L'expression de ces points de vue est en lien avec le principe de la « liberté de conscience » que le protestantisme a toujours revendiqué et prôné.

Vijonet Demero
Chancelier de l'Institut universitaire de Formation des Cadres
(INUFOCAD)
Vice-président de la Fédération Protestante d'Haïti (FPH)

Premye koze

VIJONET DEMERO

Liv sa a ki gen pou tit : *De syèk pwotestantis ann Ayiti (1816-2016) : enplantasyon, konvèsyon ak sekularizasyon* se rezilta brase lide ki te fèt nan kòlòk Inivèsite INUFOCAD te òganize nan dat 15 pou rive 17 out 2016 la. Kòlòk sa a te fèt nan moman lidè pwotestan yo t ap prepare pou selebre de san lane depi Legliz Pwotestan te tabli epi ap fonksyone ann Ayiti.

Evennman syantifik sa a te rive fèt nan tèt kole ak Federasyon Pwotestan d Ayiti (FPH). Li te sèvi espas pou sitwayen peyi a reflechi sou relijyon sa a ki enstale nan peyi a depi 1816. Se te yon okazyon pou inivèsite ak moun k ap fè rechèch yo pataje ak kominote syantifik la epi lidè nan sektè pwotestan yo, yon konesans kritik sou fenomèn relijye sa a, yon fason pou yo pote kontribisyon pa yo nan devlopman sosyoloji relijyon an, ann Ayiti.

Sou plan istorik, gen 3 sistèm relijye ki make peyi d Ayiti : relijyon katolik, vodou ak relijyon pwotestan. Soti nan Ayiti pou rive nan Ispanyola, pase pa Sendomeng pou n retoube nan Ayiti, larelijyon te toujou la toupatou pou l enprime mak li tankou yon faktè sosyal pwisan toupatou nan sosyete a. Nan kad pwojè liv sa a, objektif la se pa prezante aspè repantans la nan reyalyte relijye Ayisyen an, men se pito eseye sènen fenomèn sa a anndan yon kad sosyal ki ba li sans.

Kesyon rapò ant politik ak relijyon ann Ayiti pa ka rete san nou

pa etidye l. Nan sans sa a, gen plizyè kesyon ki dwe poze : Eske gen yon relasyon ant responsabilite sitwayen kretyen yo avèk plas yo nan lavi politik la ? Eske nou kapab di politik la pa genyen ase plas oswa pran twòp plas nan sektè pwotestan ayisyen an ? Kijan nou ta ka jwenn yon ekilib si sa ta nesèsè ? Eske edikasyon sivik nan lekòl yo ta kapab mache ansanm ak atikilasyon sa a si li pa makònen ak enterè majorite a, sitou nan lavi katye yo ? Kijan nou kapab konsilye lafwa avèk bwat bilten vòt nan pwosesis evanjelizasyon an ? Kesyon sa yo voye nou reflechi sou ni difikilte sou plan kiltirèl ni difikilte sou plan relijye ki manifeste nan rapò mòd fonksyònman sosyete a genyen ak modènizasyon peyi a. Repons kesyon sa yo regade tout moun. Chak otè yo, nan fason pa yo, eseye pote kèk eleman repons pou kesyon sa yo.

NB. Pozisyon ak lide ki devlope nan tèks sa yo angaje sèlman moun ki ekri yo a. Lide ki devlope nan liv la makònen ak prensip « Libète konsyans » ke pwotestan yo te toujou revandike depi tout tan.

Vijonet DEMERO

Chanselye – Institut universitaire de Formation des Cadres
(INUFOCAD)

Vis-Prezidan – Fédération Protestante d'Haïti (FPH)

Foreword

This book entitled “Two Centuries of Protestantism in Haiti (1816-2016): Implementation, Conversion and Secularization” is the result of the symposium of the bicentenary of Protestantism organized by the Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD) from 15 to 17 August 2016. Under the auspices of the Protestant Federation of Haiti (FPH), this scientific event was a space for citizen reflection allowing to take a scientific look around a jubilee religion established in Haiti since 1816. It was an opportunity for academics and researchers to share with the scientific community and leaders of the Protestant sector critical knowledge about this religious phenomenon in order to contribute to the development of the sociology of religion in Haiti.

Historically, three religious systems have structured Haitian religious facts: Catholicism, voodoo and Protestantism. From Ayiti to Hispaniola, through Santo Domingo to Haiti, religion has become a powerful social link in time and space. In this book, it is a matter of marking the Haitian religious fact, apart from repentance, but articulating it in the social framework that gives it meaning.

The relationship between politics and religion cannot leave us indifferent. Are there causal relationships between Christian citizenship and their place in politics? Can we talk about little or too much place given to politics in Protestantism in Haiti? How to find a balance that would be necessary? Can civic education at school accompany this articulation, if it is not contiguous to the realization and satisfaction of the commons, especially in neighborhood life? How can the faith and the urn be reconciled in the unfolding of evangelization? These questions refer to the difficulties, both cultural

and cultic, that are manifested in the social usages relating to the modernization of the country. The answers to these questions are certainly collective. Each of the authors, at their level, provide answers to these questions.

BN: The positions and views expressed in the texts presented here are those of the authors. The expression of these points of view is in keeping with the principle of “freedom of conscience” which Protestantism has always claimed and advocated.

Vijonet DEMERO

Chancellor – Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD)

Vice President – Fédération Protestante d’Haïti (FPH)

Introduction

SAMUEL RÉGULUS

En tant que puissant agent de socialisation, la religion occupe une place prépondérante au sein de la société haïtienne. La prolifération des églises et des temples dans les villes comme dans les campagnes et le nombre élevé d'heures d'antenne réservées à l'expression du sacré dans les médias (émissions évangéliques) sont des indicateurs du poids du religieux dans l'univers mental du peuple haïtien. Dans ses diverses morphologies et dénominations (vodou, catholicisme, protestantisme, islam), la religion en Haïti participe profondément à la formation de l'identité individuelle et collective. Ceci induit une diversification du paysage religieux haïtien qui s'opère à la fois de manière concurrente et sous des « signes de recomposition ».

Si, historiquement, l'Église catholique s'est imposée et domine ce paysage, on peut observer depuis une cinquantaine d'années une croissance spectaculaire du développement du protestantisme en Haïti. Charles-Poisset Romain (1986), un des spécialistes du monde protestant haïtien, a pu faire remarquer que « tout le pays est quadrillé » et qu'« à Port-au-Prince, [la capitale d'Haïti], les églises poussent comme des champignons ». En analysant cette expansion des courants réformés du christianisme, André Corten (2014) soutient l'hypothèse d'une *pentecôtisation* de la société. Cette croissance, selon lui, prend place dans un processus général d'assimilation des pratiques

pentecôtistes par des Églises protestantes et, aussi, par l'Église catholique à travers le mouvement du Renouveau charismatique.

Toutefois, en dépit de l'ancrage historique du catholicisme et de l'expansion géographique et numérique du protestantisme en Haïti, il semble que les formes d'adhésion au christianisme soient moins qualitatives que quantitatives. En 1946, selon le prêtre catholique Père Foisset, on pouvait estimer que 90 % des Haïtiens étaient des chrétiens baptisés et que, sur ce nombre, 80 % étaient vodouisants, c'est-à-dire ayant des pratiques religieuses relatives au vodou tout en fréquentant les églises chrétiennes (Romain, 1986). Du côté des Églises réformées, des enquêtes révèlent que 13,5 % de la population des convertis ont aussi des pratiques vodou, ce qui serait le signe d'une « inculturation superficielle », conformément à l'analyse de Fritz Fontus (2001). Cette réalité complexe suggère une bouffonnerie (diffusée par les militants vodou) selon laquelle la population des croyants en Haïti se partage entre 85 % de catholiques, 15 % de protestants et 100 % de vodouisants.

Ces considérations renvoient à des problématiques complexes telles que la conversion et la validité des statistiques religieuses dans un contexte de religion dominante et de religion dominée ou opprimée, le processus de la transmission religieuse et l'efficacité des stratégies d'évangélisation, les problèmes de la crise identitaire et de la dissonance cognitive dans un espace de diversification de l'offre religieuse. Pour aborder ces questions dans une perspective réflexive et objective, un colloque scientifique a été organisé à l'occasion de la commémoration du bicentenaire du protestantisme en Haïti (1816-2016). La plupart des chapitres de ce livre proviennent de ce colloque.

Cet ouvrage, *Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016) : implantation, conversion et sécularisation*, vise donc à revisiter les différentes étapes du développement du protestantisme en Haïti et à questionner ses fonctions éthique, sociale et politique dans la société haïtienne. L'ouvrage s'articule autour de trois sections. La première fait état de l'histoire de l'implantation du protestantisme en Haïti. La deuxième évalue les avancées et les contraintes des Églises réformées relativement à leur établissement et au processus de conversion et de transmission des valeurs dans un contexte de transformations relatives aux phénomènes de la sécularisation et de la mondialisation. Enfin,

la troisième section analyse le protestantisme haïtien comme force de transformation sociale dans ses complexités, enjeux et défis.

Cette publication est l'expression d'une maturité acquise et consciente du secteur protestant. Elle signifie que les leaders du secteur veulent exposer ce champ religieux à un diagnostic impartial et non complaisant. Aussi, les auteurs ont-ils été appelés à exposer leurs analyses en dehors de toute censure, avec esprit critique et dans une perspective d'objectivation qui prend en compte à la fois la position et le statut des intervenants. Cet exercice tend à permettre aux acteurs du milieu protestant de mieux connaître le passé et le présent de ce secteur, afin de mieux définir son rôle et son avenir dans la société haïtienne. Comme l'a si bien montré l'historien d'Oxford A. McGrath (2007), « c'est l'essence du protestantisme de se réexaminer et de se renouveler lui-même ».

Références

- Corten, Andre, « Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 29, 1 (2014), 119-132.
- Fontus, Fritz, *Les églises protestantes en Haïti: Communication et inculturation*, L'Harmattan, 2001.
- McGrath, Alister E., *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, HarperCollins, New York, 2007
- Romain, Charles-Poisset, *Le protestantisme dans la société haïtienne : contribution à l'étude sociologique d'une religion*, Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1986.

Entwodiksyon

SAMUEL REGULUS

Paske li se yon ajan sosyalizasyon puisan, larelijyon okipe yon plas enpòtan anndan sosyete ayisyen an. Lè nou konsidere jan legliz ak tanp ap miltipliye nan vil yo tankou nan zòn andeyò yo, kantite tan antèn – emisyon evanjelik yo genyen nan medya yo, endikatè sa yo montre nou aklè kijan larelijyon peze lou nan balans lespri pèp ayisyen an. Sou divès fòm ak denominasyon li yo (vodou, katolik, pwotestan, islam), larelijyon patisipe nan fòmasyon idantite endividyèl ak kolektif pèp ayisyen an. Nan sans sa a, anviwònman relijye ayisyen an vin divèsifye; divèsifikasyon sa a pran plas sou baz konpetisyon ak kèk « siy rekonpozisyon ».

Si listwa montre nou se legliz katolik ki t ap taye banda epi domine anviwònman relijye a an Ayiti, nou ka wè, depi anviwon senkant (50) ane konsa, yon fenomèn estwòdinè kote pwotestantis la grandi epi devlope nan tout peyi a. Charles-Poisset Romain (1986), youn nan espesyalis pwotestantis ayisyen an, fè remake « tout peyi a fin kouvri » epi nan « Pòtoprens [kapital Ayiti], legliz yo pouse tankou dyondyon ». Nan analiz li t ap fè sou kwasans rapid diferan kouran pwotestantis la, Andre Corten (2014) soutni yon ipotèz li rele « pannkotizasyon sosyete a ». Kwasans sa a, selon li menm, anrasinen nan yon pwosesis jeneral kote legliz pwotestan yo ap asimile pratik pannkotis yo, tankou legliz katolik yo, atravè mouvman Renouvo Karismatik la.

Sepandan, malgre anrasinman legliz katolik la nan istwa peyi a,

malgre jan pwotestantis lan ouvè kò l epi rale anpil moun dèyè l nan tout peyi a, ta sanble konvèsyon moun yo nan relijyon kretyèn yo, sou kèlkeswa fòm nan, ta plis chita sou kantite pase kalite. Dapre yon pè katolik, pè Foisset, nan lane 1946, anviwon 90% Ayisyen yo se te kretyen batize, men 80% nan pousantaj sa a te vodouyizan tou, si n ap konsidere relasyon yo te kenbe ak vodou a nan fason yo t ap pratike larelijyon, menm lè yo te konn ale nan legliz kretyen yo tou (Romain 1986). Bò kote pa legliz refòm yo, gen yon ankèt ki fè konnen 13,5% nan moun ki konvèti yo retounen nan pratik vodou yo ; sa ki ta montre egzistans yon « enkiltirasyon sipèfisyèl » jan Fritz Fontus (2001) te montre sa nan analiz li a. Reyalite konplèks sa a enspire yon blag (militan vodou yo fè mache) ki di konsa nan popilasyon kwayan yo ann Ayiti, gen 85% se katolik, 15% se pwotestan, epi 100% se vodouyizan.

Konsiderasyon sa yo mennen nou nan yon seri pwoblematik konplèks, tankou konvèsyon ak validite estatistik sou relijyon yo nan yon kontèks relijyon dominan nan relasyon l ak relijyon domine/ maltrete; pwosesis transmisyon relijyon yo epi efikasite estrateji evanjelizasyon yo, pwoblèm kriz idantite a ak entèpretasyon fenomèn relijye yo nan yon espas k ap ofri divès kalite relijyon. Nan lide pou nou reflechi sou kesyon sa yo yon fason objektif, yon kòlòk syantifik te reyalize nan okazyon komemorasyon de san (200) lane pwotestantis la ann Ayiti (1816-2016).

Liv sa a: *Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016) : implantation, conversion et sécularisation* rasanble kontribisyon plizyè espesyalis. Objektif li, se retounen sou diferan etap devlopman pwotestantis la ann Ayiti epi reflechi sou wòl li genyen sou plan etik, sosyal ak politik nan sosyete ayisyen an. Liv sa a genyen twa chapit. Premye a rakonte kijan pwotestantis lan te vin rive tabli ann Ayiti. Dezyèm chapit la mezire pwogrè ki fèt yo ak difikilte legliz pwotestan yo rankontre nan enplantasyon yo, pwosesis konvèsyon an ak transmisyon valè yo nan yon kontèks transfòmasyon ki gen pou wè ak sekularizasyon epi mondyalizasyon. Pou fini, twazyèm chapit la analize pwotestantis ayisyen an kòm yon fòs transfòmasyon sosyal nan tout konpleksite l, ak pwoblèm pou l rezoud yo epi defi pou li leve yo.

Li enpòtan pou nou fè remake piblikasyon sa a ki se rezilta kòlòk syantifik ki te fèt nan kad komemorasyon de san (200) lane pwotestantis la ann Ayiti (1816-2016) eksprime yon nivo matirite

relijye sektè pwotestan an vin genyen. Sa vle di, lidè yo montre volonte pou yo fè yon bon jan dyagnostik sektè relijye sa a sans fòs kote, ni griyen dan. Epi tou, otè yo te gen pou yo prezante analiz yo t ap fè a san presyon, epi ak yon lespri kritik nan lide pou yo te rive founi yon travay syantifik ki enplike tou pozisyon ak estati prezantatè yo. Egzèsis sila a ap pèmèt chak aktè ki nan sektè pwotestan an rive konprann pase ak prezan li yon fason pou li ka pi byen defini wòl li ak avni li nan sosyete ayisyen an. Menm jan istoryen Oxford la, McGrath (2007) te montre l tèlman byen nan tèks li a, : « Christianity's today Dangerous Idea. The Protestant Revolution, « Esans pwotestantis lan menm, se kapasite l pou l egzamine epi renouvle tèt li chak fwa sa nesesè. »

Referans

- Corten, Andre, « Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 29, 1 (2014), 119-132.
- Fontus, Fritz, *Les églises protestantes en Haïti: Communication et inculturation*, L'Harmattan, 2001.
- McGrath, Alister E., *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, HarperCollins, New York, 2007
- Romain, Charles-Poisset, *Le protestantisme dans la société haïtienne : contribution à l'étude sociologique d'une religion*, Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1986.

Implantation du
protestantisme en Haïti

1

Le protestantisme en Amérique française sous l'Ancien Régime

JEAN FRITZNER ETIENNE

Jean Fritzner Étienne est professeur et membre du Conseil de direction de l'École Normale Supérieure (ENS) de l'Université d'État d'Haïti (UEH). Il est aussi membre fondateur du Laboratoire Dynamiques des Mondes Américains (Ladma).

Introduction

Vers 1521, les doctrines des réformés ont pénétré les différentes couches de la population française : classe des lettrés, noblesse et classes populaires. La foi évangélique est « tolérée, sinon acceptée, patronnée par les grands » du royaume comme François Ier et sa sœur

Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre. Cependant, François Ier va bientôt changer de sentiments à l'égard des protestants qui doivent faire face à toutes sortes de persécutions : peine de mort, exécutions, massacres... Sous Henri II, fils de François Ier, les lois visant à extirper l'hérésie se durcissent. Le 27 juin 1551 est pris l'édit de Châteaubriant qu'on peut résumer en un ensemble d'efforts pour découvrir et punir les doctrines et les rites dits hérétiques. Les suspects sont exclus des charges publiques et universitaires, les biens de ceux qui laissent le royaume sont confisqués. Interdiction est faite d'introduire des livres hérétiques en France et l'impression de ces livres est censurée. C'est dans ce contexte que se développe l'idée d'un refuge ailleurs pour les protestants, d'un lieu où ils pourraient exercer librement leur foi. Gaspard de Coligny (1519-1572), amiral de France (1552), est favorable à la colonisation par les protestants de terres étrangères qui leur offriraient ce lieu de refuge. Son projet rencontre la faveur du roi Henri II. Les protestants vont-ils trouver en Amérique française ce havre où ils exerceraient librement leur religion sans être inquiétés? Quelle va être l'attitude du pouvoir royal à leur égard? Voilà les grandes questions que cet article essaie d'élucider.

Les tentatives de colonisation protestante en Amérique

Nicolas Durand de Villegagnon au Brésil

La première tentative d'établissement protestant en Amérique remonte à 1555, quand Nicolas Durand de Villegagnon, chevalier de Malte¹, entreprend la colonisation du Brésil avec l'appui de Gaspard de Coligny. Villegagnon qui, apparemment, avait embrassé la religion réformée, voulait se retirer en Amérique pour fuir les persécutions contre les huguenots consécutives à l'édit de Châteaubriant du 27 juin 1551. Le 10 juillet 1555, Villegagnon débarque dans la baie de Guanabara, appelée baie de Rio de Janeiro par les Portugais. Il est accompagné d'un cordelier, le prêtre André Thevet, mais son état-major est composé essentiellement de protestants. L'entreprise est étouffée dans l'œuf en raison des révoltes de ses compagnons provoquées par la rigueur chevaleresque appliquée sur l'île, la haine des Indiens dont les

1. Ordre de Saint-Jean de Jérusalem.

contacts avec les Français viennent d'être prohibés, la faim, l'action des « truchements »² et les désertions.

En 1556, Villegagnon se tourne vers Calvin pour demander un nombre plus important de protestants. Calvin lui envoie un convoi de Genevois, commandé par le gentilhomme Philippe de Corguilleray. Comme ministre du culte, il choisit un ancien carme déchaussé, docteur en théologie, Pierre Richer, et le jeune Guillaume Chartier. Parmi les Français réfugiés à Genève, il y en eut onze, dont Jean de Léry qui a écrit un ouvrage intéressant sur cette entreprise, intitulé *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publié en 1611 et dédié à la Princesse d'Orange, Louise de Coligny, fille unique de Gaspard de Coligny. Le but avoué de l'expédition est la prédication de l'évangile de Jésus-Christ. C'est ce qu'exprime Jean de Léry dans la dédicace de son livre : « Comme donc mon intention est de perpétuer ici la souvenance d'un voyage fait expressément en la terre du Brésil, dite Amérique, pour établir le pur service de Dieu, tant entre les Français qui s'y étaient retirés, que parmi les Sauvages habitant en ce pays-là ».

Parti de Genève le 17 septembre 1556, le convoi arrive au Brésil le 7 mars 1557. En dépit de la ferveur qu'ils montrent dans leur culte et leur vie austère, les calvinistes n'ont pas créé d'église. Ils célèbrent leur culte en plein air devant « l'assemblée muette et attentive des Sauvages »³, imposant les mains aux enfants, convertissant « les incrédules » et célébrant « de saintes unions »⁴. Mais des querelles de doctrine les opposent très vite à Villegagnon qui considère comme une hérésie la doctrine des calvinistes selon laquelle le pain et le vin n'ont, dans l'eucharistie, qu'une simple valeur de symbole. Villegagnon insiste pour que le vin soit mêlé à de l'eau, croit que le pain profite tant au corps qu'à l'âme, qu'il faut mêler du sel et de l'huile à l'eau du baptême, qu'un ministre ne peut se marier en secondes noces⁵. Face à l'hostilité de Villegagnon qui semble avoir changé d'opinion à l'égard de la religion réformée, les Genevois sont obligés de quitter l'île pour regagner l'Europe. Plus de la moitié des colons passent alors sur le continent, dans le but de regagner

2. Le terme « truchement » se réfère aux Européens qui vivaient au milieu des populations autochtones dont ils partageaient le mode de vie.

3. Frank Lestringant, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI^e siècle)*, Genève : Droz S.A., 1996, p. 12.

4. Charles-André JULIEN, *Les voyages de découvertes et les premiers établissements (XV^e-XVI^e siècles)*, Saint- Pierre de Salerne : Gérard Monfort, 1979, p. 197.

5. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique*, 5^e édition. Genève : Jean Vignon, 1611, p. 83.

également l'Europe ou de rejoindre les Français qui y vivaient, disséminés parmi les populations indigènes. Le 16 mars 1560, les Portugais s'emparent de la colonie. Les protestants sont supplantés par les jésuites portugais qui brûlent leur bibliothèque hérétique, avant d'ériger un autel et une croix à la place.

L'entreprise de Jean Ribault et Goulaine de Laudonnière en Floride

En Amérique du Nord, les efforts d'établissement permanent de la France entrent en léthargie à partir de 1543, date à laquelle le roi rapatrie les débris de la colonie fondée au Canada par Jacques Cartier et Jean-François La Rocque de Roberval (un protestant). À partir de cette date, les contacts entre la France et l'Amérique se font par l'intermédiaire des pêcheurs de Terre-Neuve, qui n'ont pas été pour rien dans l'échec des tentatives de Cartier. Cette situation perdure jusqu'à la dernière décennie du XVI^e siècle.

Au cours de cette période, les guerres de religion jettent sur les mers de nombreux protestants à la recherche d'un lieu de refuge. La nouvelle destination est l'Amérique du nord. L'entreprise est organisée par Gaspard de Coligny qui envoie, dès 1562, une expédition en Floride, dont la direction est confiée à Jean Ribault et Goulaine de Laudonnière, tous deux huguenots, accompagnés d'un pasteur. Cette démarche répond, comme le soutient Charles-André Julien, à une « volonté d'apaisement interne », dans le contexte des guerres religieuses qui font rage dans le royaume.

Catherine de Médicis, qui assure la régence pendant cette période sombre, déclare devant l'ambassadeur d'Espagne : « Si c'était à souhaiter, je voudrais que tous les huguenots fussent en ce pays-là »⁶. Le 30 avril 1562, les huguenots abordent la côte de Floride. Mais cette seconde expérience protestante n'a pas mieux survécu que celle entreprise par Villegagnon au Brésil. Les Espagnols détruisent la jeune colonie « en une sorte de guerre sainte »⁷. En effet, vers la fin de 1565, la colonie huguenote est entièrement décimée par Menéndez de Avilés qui, pendant plusieurs jours, procède à une extermination en règle de tous les colons. Ces massacres expliquent dans une large

6. Julien, *op. cit.*, p. 239.

7. Lestringant, *L'expérience huguenote au nouveau monde (XVI^e siècle)*, Genève : Droz S.A., 1996, p. 12.

mesure l'« entrée fracassante » sur la scène coloniale des « chiens de mer » anglais qui vont assurer la continuité de l'expérience protestante en Amérique.

Mise en place d'une doctrine coloniale

L'expérience huguenote en Amérique française se développe au moment même où s'élabore une véritable doctrine coloniale fondée essentiellement sur la religion. Cette doctrine s'articule autour de deux objectifs fondamentaux : la gloire de Dieu, résultat de l'évangélisation et de la conversion des populations païennes, et la grandeur du royaume, qui est fonction non seulement de la prospérité de la navigation et du commerce, mais aussi du succès de l'œuvre missionnaire.

Pour Claude d'Abbeville, un des missionnaires qui accompagna François de Razilly au Brésil en 1612, l'œuvre missionnaire est indissociable de la prise de possession de territoire. Il rapporte :

Après que les Indiens eurent eux-mêmes arboré la croix, en signe de l'alliance qu'ils faisaient pour jamais avec notre Dieu, et du désir qu'ils témoignaient par cette action porter au christianisme, on leur fit entendre que ce n'était pas encore assez, mais qu'il fallait ... planter par même moyen les armes de la France, au milieu de leur terre auprès de ladite croix, à ce que tout ainsi que la croix était un signe comme nous avons pris possession de leur terre au nom de Jésus-Christ, de même ces étendards leur fussent une marque et un ressouvenir de la souveraineté du roi de France, et comme un témoignage... de l'obéissance qu'ils promettaient pour toujours et à perpétuité, à Sa Majesté Très-chrétienne⁸.

« Gloire de Dieu et grandeur du Royaume » constitue une formule récurrente dans les lettres patentes, commissions et instructions remises aux administrateurs coloniaux. C'est le cas par exemple des lettres patentes de Prouville de Tracy, lieutenant-général du roi en Amérique (1663) :

[...] il est nécessaire d'y établir quelque personne d'autorité qui... puisse régir, augmenter et conserver les lieux, et puisse, en étendant notre domination dans le pays, y servir [...] à l'accroissement du christianisme, et à l'amélioration du commerce [...] avec plein

8. Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'île de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris : Huby, 1614, p. 15.

pouvoir d'y établir notre autorité et d'assujettir, soumettre et faire obéir tous les peuples des dites terres, les appelant par toutes les voies les plus douces qu'il se pourra à la connaissance de Dieu et lumière de la foi et de la religion catholique apostolique et romaine, et en établir l'exercice à l'exclusion de toute autre [...]»⁹.

L'exclusivisme catholique dans la politique coloniale française

Fin du XVII^e siècle : réajustement de la doctrine coloniale

Vers la fin du XVII^e siècle, on constate un réajustement de la doctrine coloniale, afin qu'elle puisse répondre mieux au nouveau contexte politique, économique, démographique et social créé par les nécessités de l'économie de plantation (dans les Antilles particulièrement). Vidée d'une partie importante de sa substance première, celle notamment se rapportant à la conversion des « indigènes », la doctrine se charge d'un contenu nouveau, à savoir la consolidation de la foi des fidèles et l'instruction des « nègres ». Ce réajustement se justifie également par le fait que l'omniprésence de l'objectif religieux ne vise pas seulement à la conversion des peuples considérés comme païens, « naturels » ou « nègres », mais aussi à fonder les sociétés coloniales sur des bases solides. Dans le cadre de ce réajustement doctrinal, on accorde à la religion et à l'Église une place prépondérante dans le maintien du système. Il s'agit d'inspirer aux sujets du roi un sentiment de vertu et de piété, dans la perspective de la pérennisation du système colonial. Les ecclésiastiques, par leur statut, ont été les seuls susceptibles de s'acquitter honorablement de cette tâche. Ils doivent être des modèles pour les colons qu'ils sont tenus de soutenir moralement, d'autant plus que, dans les premiers moments de la colonisation, ces derniers font face à toutes sortes de calamités, notamment les attaques fréquentes des indigènes, des Anglais et des Espagnols, les maladies et la famine, l'Amérique n'étant pas toujours ce pays de cocagne dont beaucoup rêvent. Dans de telles conditions, le rôle des hommes d'église est essentiel. Ils doivent procurer aux colons un encadrement moral, du réconfort dans leurs malheurs, de l'assistance dans la maladie et dans la mort, phénomènes si fréquents dans ces contrées.

9. *Lettres patentes établissant le sieur de Prouville de Tracy, lieutenant-général du roi en Amérique*, 19 novembre 1663. Archives Nationales de France (ANF), série B1.

Dans le cadre de ce même réajustement doctrinal, l'Église se voit attribuer la lourde tâche d'exercer une influence particulière sur les consciences. Ce fait est d'une extrême importance, car, autant les « nègres » et les sujets du roi sont imprégnés des vérités de la foi, autant la doctrine coloniale est capable de se maintenir. La viabilité de l'ordre social suppose une parfaite cohésion idéologique, fondée sur les dogmes de la religion catholique. Dans un tel contexte, le pluralisme religieux est inconcevable.

Si les protestants, les juifs aussi, sont par leur fortune, leur dynamisme, leur savoir-faire, susceptibles d'apporter une contribution importante à la consolidation des établissements coloniaux, ils ne sont pas moins considérés comme des hérétiques. Leurs croyances sont vues comme quelque chose de dangereux pour le maintien de l'ordre colonial. Leurs hérésies sont d'autant plus dangereuses que, dans les débuts de la colonisation notamment, le pouvoir royal doit chercher les bonnes grâces du Saint-Siège pour assurer la position de la France sur la scène coloniale. Ainsi, des débuts de la colonisation jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, le pouvoir royal a-t-il mis en place un véritable monopole catholique dans les colonies. Cet exclusivisme religieux s'exprime à travers une pléthore de règlements contre les protestants. Les doctrines et, parfois, la présence même de ces derniers, étant considérées comme potentiellement dangereuses pour la sûreté publique, l'Ancien Régime s'attache soigneusement à détruire leur influence aux colonies.

L'exclusivisme catholique au XVII^e siècle

Le premier indice d'une volonté manifeste du pouvoir royal d'établir aux colonies un monopole religieux en faveur de l'Église catholique nous est fourni par les instructions du roi aux administrateurs locaux, mais aussi par les règlements établis par ces derniers. En 1663, le roi ordonne au sieur de Courcelles, gouverneur et lieutenant-général du Canada, d'œuvrer à l'établissement de l'exercice de la religion catholique, apostolique et romaine « à l'exclusion de toute autre »¹⁰. Les provisions de Prouville de Tracy (1663), de Frontenac (1672) et d'Estrées portent également la marque

10. *Pouvoir de gouverneur et lieutenant-général du Canada, Acadie et Terre-Neuve pour le sieur de Courcelles, en remplacement du sieur de Méri*, 23 mars 1663, ANF : B1.

de ce monopole catholique. En 1669, une ordonnance de M. de Baas, gouverneur général des îles françaises, défend expressément à tous les capitaines de navires faisant profession de la religion « prétendue » réformée (protestante) « de chanter publiquement des psaumes, de faire des mariages ni aucun autre exercice de leur religion dans aucune des rades des îles françaises [...], sauf à faire leurs prières en particulier et à voix basse, suivant les ordonnances du roi, et d'en user aussi dans leur traversée, comme on fait dans les vaisseaux de Sa Majesté [...] »¹¹. Il leur est également ordonné de se servir uniquement de commandeurs catholiques, « et lorsqu'ils n'en auront point pour prendre soin d'instruire leurs nègres, et de les faire prier Dieu soir et matin, de les envoyer tous les dimanches et fêtes à la messe, aux catéchismes et aux autres exercices de piété [...] »¹².

Si, d'un côté, on reconnaît aux protestants le droit d'avoir des esclaves, de l'autre, on leur refuse tout droit sur leur âme qui appartient à l'Église catholique. Le droit de subjuguier le corps n'autorise donc point les non catholiques à subjuguier l'esprit. C'est pourquoi le Code noir oblige les protestants à prendre des commandeurs catholiques qui rempliraient auprès des nègres la fonction spirituelle, en les accompagnant dans l'accomplissement de leur devoir divin. Cette précaution est d'autant plus importante que les commandeurs sont en état d'exercer une influence très étendue et potentiellement dangereuse sur la population servile.

Le 30 septembre 1683, un ordre du roi fait savoir à MM. de Blénac et Bégon qu'ils ne doivent pas souffrir que les protestants, appelés péjorativement *religionnaires*, « fassent aucun exercice de leur religion, ni qu'aucun soit employé dans les fermes; et ils ne doivent pas même permettre qu'aucun habitant de cette religion s'établisse dans lesdites îles pour y prendre des terres sans un ordre exprès de Sa Majesté [...] »¹³. Ceux qui y arrivent en qualité de commerçants peuvent être tolérés, à condition de ne faire aucun exercice de leur religion.

11. *Ordonnance de M. de Baas touchant les religionnaires, les juifs, les cabaretiens et les femmes de mauvaise vie*, 1^{er} août 1669, Moreau de Saint Méry/Lois et Constitutions... (MSM/LC), tome I, p. 180.

12. *Ibid.*

13. *Extrait de l'ordre du roi à MM. de Blénac et Bégon, touchant les religionnaires*, 30 septembre 1683, MSM/LC, tome I, p. 390.

Vers un pluralisme religieux : l'exclusivisme, de 1685 à la Révolution

À partir de 1685, la politique royale est devenue de plus en plus rigide à l'égard des non catholiques. En mai 1685, le roi fait savoir à l'intendant des îles de l'Amérique, Maitz de Goimpy, que les protestants doivent avoir un ordre exprès de Sa Majesté pour y prendre des terres¹⁴. Les administrateurs sont tenus d'œuvrer à leur conversion, et même à les forcer à abjurer leurs « erreurs ». Dans une lettre à Hincelin, gouverneur de la Guadeloupe, datée du 30 septembre 1686, le ministre écrit :

[...] à l'égard des huguenots qui sont encore en grand nombre dans votre gouvernement, vous ne sauriez rien faire de plus agréable au roi que de les porter à se convertir, et j'espère qu'agissant en cela avec tout le zèle et l'application qu'une affaire de cette importance demande, vous donniez cette satisfaction à sa majesté [...] s'il s'en trouvait quelques-uns d'opiniâtres qui refusassent de s'instruire, vous pourriez, après avoir tenté toutes les voies de douceur, vous servir de soldats pour mettre garnison chez eux, ou les faire mettre en prison en joignant à cette rigueur le soin nécessaire pour leur instruction, mais il faut que vous preniez auparavant les précautions nécessaires pour empêcher lesdits religionnaires de sortir de l'île pour s'aller établir chez les étrangers [...]¹⁵.

L'édit du mois de mars 1685, connu sous le nom de Code noir, constitue une référence en termes d'exclusivisme religieux. Ce code interdit l'exercice dans les colonies de toute autre religion que la catholique. Ses troisième et quatrième articles stipulent :

Interdisons tout exercice public d'autre religion que la catholique, apostolique et romaine; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles, et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu, même contre les maîtres qui les permettront ou souffriront à l'égard de leurs esclaves. Ne seront proposés aucuns commandeurs à la direction des nègres qui ne fassent profession de la religion catholique, apostolique et romaine, à peine de confiscation desdits nègres contre les maîtres qui les auront préposés et de punition arbitraire contre les commandeurs qui auront accepté ladite direction.¹⁶

14. *Instructions au sieur du Maitz de Goimpy, choisi comme intendant aux îles de l'Amérique*, Versailles, 1^{er} mai 1685, ANF : B11.

15. *Lettre à Hincelin*, 30 septembre 1686, ANF : B12.

Les maîtres protestants sont tenus de respecter la liberté de conscience de leurs esclaves, sous peine de « punition exemplaire ». Tous ceux qui ne professent pas la religion catholique sont déclarés incapables de contracter mariage valable, leurs enfants réputés bâtards et leurs unions tenues pour de « vrais concubinages »¹⁷.

Dès le mois de septembre de l'année précédente, un arrêt du Conseil d'État interdit à la compagnie d'Afrique, ainsi qu'aux fermiers du Domaine d'Occident, d'envoyer aux îles et colonies françaises de l'Amérique et aux côtes de l'Afrique, des commis qui ne soient français et catholiques, sous peine d'une amende de 3 000 livres. Cette mesure vise essentiellement les réformés, auxquels les intéressés en la compagnie du Sénégal accordent, dans les lieux de leurs concessions, les principaux emplois. Le Conseil d'État juge ces pratiques contraires à l'intention du roi d'établir dans ces contrées « le culte divin dans sa pureté »¹⁸. Dans une lettre à M. de Blénac du 25 février 1688, le ministre informe que l'intention du roi est qu'aucun de ses sujets ne professe la religion protestante. Le sieur de Ruffane, lieutenant réformé d'une compagnie de l'île de la Martinique, doit, selon la volonté du roi, se convertir. S'il refuse d'obéir, le roi veut qu'il soit arrêté et jeté en prison d'où il ne sortira point qu'il ne soit converti. Dès qu'il aura abjuré sa foi, on lui redonnera son emploi¹⁹.

Le 4 octobre 1717, le Conseil Supérieur du Cap prend un arrêt qui défend à quiconque de tenir des écoles publiques et d'enseigner aux enfants dans des maisons particulières, s'il ne fait profession de la religion catholique. Le Conseil croit que l'enseignement dispensé par des personnes dont on ne connaît pas la religion et les mœurs, ou d'une religion opposée à la religion catholique, pourrait être « d'une dangereuse et très grande conséquence... »²⁰. L'Église catholique paraît seule apte à garantir l'attachement à l'ordre établi, en veillant à la bonne éducation de la jeunesse. L'instruction, principal vecteur des valeurs sociales, ne saurait être laissée aux soins de gens à la capacité

16. Voir *Code noir*, article 5.

17. *Ibid.*, article 8.

18. *Arrêt du Conseil d'État portant défenses aux intéressés en la Compagnie d'Afrique, aux Fermiers du Domaine et autres d'envoyer aux îles et colonies françaises de l'Amérique et Côtes d'Afrique d'autres personnes que des Français faisant profession de la religion catholique, apostolique et romaine*, 12 septembre 1684, MSM/LC, tome I, p. 399.

19. *Lettre à Blénac*, 25 février 1688, ANF : B14, folio 21.

20. *Arrêt du Conseil du Cap touchant les instituteurs publics*, 4 octobre 1717, MSM/LC, tome II, p.596.

et la probité douteuses ou inconnues ²¹. Ainsi est-il expressément interdit à toutes personnes

de s'ingérer, de tenir de petites écoles pour enseigner aux enfants à lire et à écrire, ni d'aller enseigner sur les habitations, s'ils n'ont auparavant une approbation par écrit du curé de la paroisse où ils seront établis, enregistrée au greffe de la juridiction, sous peine de 50 livres d'amende [...] et d'un mois de prison, et de plus grosse peine en cas de récidive [...]²².

Les aspirants maîtres d'école doivent préalablement prouver leur appartenance à la religion officielle, en se faisant délivrer par le curé de la paroisse une attestation de catholicité.

Dans ce système fondé sur l'intolérance religieuse et la répression des croyances considérées comme hérétiques, tous ceux qui veulent tirer quelque profit de la domination coloniale sont obligés de prendre le manteau du catholicisme, quitte à s'en débarrasser le plus promptement possible, le moment opportun. Pour les protestants, le passage dans les colonies étrangères constitue un moyen privilégié pour mettre en sûreté la fortune acquise dans un pays qui refuse de leur accorder droit de cité.

Les réformés qui refusent d'abjurer leur foi sont contraints à l'exil, transportant souvent leurs biens chez les puissances ennemies. Ils savent s'y prendre merveilleusement bien, en faisant préalablement une fausse abjuration, dont l'unique but est d'avoir le temps de mettre de l'ordre dans leurs affaires avant de passer à l'étranger. Ces évasions représentent des pertes considérables pour les colonies françaises. Et le roi paraît très préoccupé par la fuite des huguenots, réalité qui a été également celle du royaume²³. Ces huguenots qui ont pris la route de l'exil sont, selon le roi, perdus pour la religion. Leur fuite représente en outre « une fort grande perte pour la colonie que cela diminuerait considérablement »²⁴. Le pouvoir royal désire que les

21. *Arrêt du Conseil du Cap touchant les écoles publiques*, 28 février 1785, MSM/LC, tome VI, p. 718.

22. *Ordonnance des administrateurs concernant les écoles*, 7 mai 1745. MSM/ LC, tome III, p. 829.

23. Suite à la révocation de l'édit de Nantes, près de 200 000 réformés, dont des industriels, des commerçants, des agriculteurs, prirent la route de l'exil, redoutant une conversion forcée. Ils se réfugièrent dans des États protestants comme l'Angleterre, les Provinces-Unies, le Brandebourg et la Suisse. L'émigration provoqua l'affaiblissement économique de la France et la perte d'une partie de l'élite intellectuelle.

24. *Mémoire du roi aux sieurs comte de Blénac et Dumaitz de Goimpy*. Versailles, 25 août 1687, ANF : B13, folio 63.

réformés se convertissent, s'installent dans les îles et deviennent de bons habitants²⁵.

Les mesures contre les protestants ont-elles abouti aux résultats escomptés? Les règlements contre les protestants n'ont jamais été convenablement appliqués. Leur multiplication n'est, d'ailleurs, qu'une preuve de leur inexécution. Elle témoigne aussi des difficultés rencontrées par les autorités pour maintenir rigoureusement l'exclusivisme catholique dans les colonies françaises. C'est pourquoi on retrouve toujours aux colonies des personnes de toutes les confessions. Hilliard d'Auberteuil écrit à cet égard : « on s'informe peu du lieu de leur naissance et de la nature de leur culte, quand ils ne sont ni méchants ni trompeurs; tous peuvent jouir de l'estime qu'on doit à la probité et à l'utilité »²⁶.

L'ordonnance du mois de mars 1685 est prise dans un contexte où, en métropole, les esprits se préparent à la révocation de l'édit de Nantes du 13 avril 1598, qui accordait la liberté de conscience aux protestants dans tout le royaume de France. L'édit de Fontainebleau du 18 octobre 1685 marquera la fin du dualisme religieux en France. À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la politique royale vis-à-vis des protestants montre une certaine inflexion, laquelle est probablement en rapport avec les idées de tolérance religieuse prônées par les Lumières²⁷. Au cours de cette période, des voix commencent à s'élever contre l'exclusivisme catholique. Déjà, à l'aube du XVIII^e siècle, le baron de Lahontan avait proposé, dans ses *Nouveaux Voyages*, qu'on fit passer les protestants au Canada, au lieu de les faire sortir du royaume en emportant avec eux leur argent à l'étranger. Il prônait la reconnaissance de leur liberté de conscience²⁸. Dans ses *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-*

25. *Ordre du roi touchant les religionnaires et les nouveaux convertis envoyés aux îles*, 1^{er} septembre 1688, MSM/LC, tome I, p. 469.

26. Michel René Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris : Grangé, 1777, tome II, p. 52.

27. Dans son ouvrage intitulé *Du Contrat Social* paru en 1762, Rousseau réduit les dogmes positifs de la religion civile en six vérités : l'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois. Il résume les dogmes négatifs en un seul : l'intolérance. Il écrit : « Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel : dès lors, les prêtres sont les vrais maîtres; les rois ne sont que leurs officiers. Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen » (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam : M. M. Rey, 1762 [Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 179].

Domingue, Hilliard d'Auberteuil défend le principe de l'utilité au bien public comme seul facteur valable d'admission ou d'exclusion dans les établissements coloniaux :

S'il est une portion d'hommes, écrit-il, que l'on doive exclure des pays florissants de l'Amérique, ce doivent être les gens oisifs, les malhonnêtes; mais dans le siècle dernier, on défendait par un préjugé aussi dangereux que barbare, à un Français protestant, homme laborieux et utile, de passer à Saint-Domingue et d'y réclamer le droit de citoyen que l'on accordait à un catholique souillé de forfaits, échappé à la rigueur des tribunaux de la métropole²⁹.

De son côté, Émilien Petit, tout en reconnaissant la difficulté de changer les lois proscrivant les protestants, s'appuie sur les lettres patentes d'octobre 1727³⁰ et sur l'édit de Fontainebleau d'octobre 1685, pour suggérer de les admettre dans les colonies, avec un statut d'étrangers. Les protestants pourraient, selon lui, jouer un rôle important dans l'économie coloniale. Ils fourniraient aux colonies des planteurs, formeraient des établissements ou achèteraient des manufactures établies. Et les retombées seraient inestimables : « la population augmenterait; les terres seraient mises en valeur : une plus grande exportation accroîtrait la marine; de plus grands revenus libéreraient les propriétaires; des revenus plus assurés relèveraient le crédit des colonies; les terres rentreraient dans le commerce, dès qu'une augmentation de fonds assurerait les vendeurs de leur paiement »³¹. Petit ne croit pas que la présence des protestants soit capable d'avoir des conséquences néfastes pour la sûreté publique. Des chrétiens et des déistes, des luthériens et des calvinistes, des anglicans et des presbytériens ne vivent-ils pas en parfaite union dans les colonies anglaises? Les armées européennes ne sont-elles pas composées de catholiques et de protestants, « sans que la religion

28. Baron de Lahontan, *Nouveaux voyages de M. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, La Haye : Frère L'Honoré, 1703, tome II, p. 83.

29. Hilliard d'Auberteuil, *Ibid.*, p. 52.

30. L'article 1^{er}, titre 6, de l'édit du 27 octobre 1727 interdit aux étrangers le commerce dans les colonies, tout en leur permettant de se faire habitants : « Les étrangers établis dans nos colonies, même ceux naturalisés ou qui pourront l'être à l'avenir, ne pourront y être marchands, courtiers et agents d'affaires de commerce, en quelque sorte et manière que ce soit; à peine de 3 000 livres d'amende applicable au dénonciateur, et d'être bannis à perpétuité de nos dites colonies; leur permettons seulement d'y faire valoir des terres et habitations, et d'y faire commerce des denrées qui proviendront de leurs terres. » (Émilien Petit, *Droit public...*, p. 440).

31. Émilien Petit, *Ibid.*, p. 460.

influe sur les affaires générales, ni sur la défense ou les attaques des postes par des troupes de même religion? »³².

Petit propose d'affranchir les protestants de toute obligation par rapport à l'exercice de la religion catholique, « qu'ils croient en conscience ne pouvoir suivre »³³, et de leur reconnaître le principe de l'égalité dans la contribution aux charges publiques, ainsi que la libre disposition de leurs biens³⁴. S'il ne suggère pas clairement la reconnaissance de la liberté de culte aux protestants, Petit propose un autre moyen qui permettrait d'aboutir aux mêmes résultats, sans déroger aux lois du royaume. Il s'agit de leur reconnaître un statut d'étrangers. C'est à ce titre qu'on doit les admettre dans les colonies, puisque les lois du royaume les considèrent comme tels³⁵.

Dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*³⁶ paru en 1789, l'abbé Grégoire prône l'idée de « droits naturels dans les affaires du salut », basée sur le principe de l'illégitimité de tout acte religieux impliquant l'individu sans son consentement ou celui de ses parents, s'il n'a pas encore atteint l'âge de raison³⁷.

L'inflexion de la position du pouvoir royal vis-à-vis des juifs et des protestants participe de ce contexte où l'opinion éclairée, réprouvant le monopole catholique, prône la tolérance religieuse. Le bien public, exprimé notamment en termes temporels, demeure, aux yeux de tous ceux qui entendent briser l'exclusivisme catholique dans les colonies, l'objectif primordial. L'idée de liberté religieuse, qui gagne progressivement l'opinion publique, à laquelle s'ajoutent les difficultés d'application rigoureuse des règlements restrictifs, porte le pouvoir à adopter une politique plus ou moins nuancée à l'égard

32. *Ibid.*, p. 460.

33. *Ibid.*, p. 461.

34. *Ibid.*, p. 461.

35. En effet, d'après un arrêt du Conseil d'État du 11 janvier 1686, les protestants étrangers pouvaient emmener leurs effets et leurs familles en France, pourvu qu'ils n'y fissent aucun exercice public de leur religion. N'étaient pas alors considérées comme culte public les assemblées tenues dans les chapelles des ambassadeurs des puissances étrangères. Pour contourner le principe de l'incapacité civile des protestants, il propose de naturaliser ceux qu'on appellerait aux colonies. Ils pourraient alors disposer de leurs biens en faveur de qui ils voudraient. Les preuves de l'état civil seraient fournies, non par les registres paroissiaux, mais par ce qu'on appelle la « possession d'état » : titres de filiation en usage dans les pays étrangers, déclarations à l'arrivée dans les colonies françaises, contrats de mariage, les actes passés en qualité de mari et femme, de pères et d'enfants, dispositions testamentaires, les recensements annuels, etc.

36. Henri Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, Metz : Claude Lamort, 1789 [Paris : EDHIS, 1968].

37. Grégoire, *Ibid.*, p. 151.

de ceux qui ne professent pas la religion officielle. Dès 1687, des instructions du roi à Auger lui défendent de contraindre les protestants d'aller à la messe, ni de s'approcher des sacrements. Le roi recommande la douceur à leur égard, exigeant qu'on les oblige à s'instruire et qu'on les engage « peu à peu à faire leur devoir à l'égard de la religion »³⁸. En 1706, le ministre recommande également à Deslandes, commissaire ordonnateur à Saint-Domingue, la douceur à l'égard des réformés :

Le roi veut absolument que tous les habitants professent la religion catholique, de même que dans le royaume, et s'il reste quelques religionnaires à Saint-Domingue, vous devez les exciter à s'instruire pour faire abjuration, en quoi cependant vous apporterez tous les ménagements et la douceur possibles sans user d'aucune contrainte pour les obliger à recevoir les sacrements, mais seulement à faire instruire leurs enfants [...]³⁹.

Néanmoins, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle que la politique coloniale montre la perspective d'un changement profond d'attitude vis-à-vis des non catholiques. Le mémoire du roi au chevalier de Rohan, daté du 18 mars 1766, considère très sérieusement la possibilité de permettre la liberté religieuse dans les colonies. Cette mesure n'aurait, de l'avis du pouvoir royal, aucune conséquence néfaste étant donné le peu de zèle des habitants pour la religion :

[...] Le tolérantisme serait donc sans inconvénient dans nos îles, où il ne pourrait d'ailleurs que contribuer au progrès de leur établissement. Néanmoins, il n'a pas été dérogé en faveur des colonies aux lois prohibitives du royaume en matière de religion. Sa majesté en laissant subsister ces lois prohibitives, et en proscrivant dans les îles comme dans le royaume tout exercice public de la religion juive, ou protestante, ne peut cependant que trouver bon que les protestants, ou les juifs, établis ou qui s'établiront dans les colonies ne soient point inquiétés pour raison de leur croyance⁴⁰.

On retrouve le même argument dans un mémoire du roi, daté du 24 avril 1771, à Montarcher, choisi comme intendant de la colonie

38. *Lettre à Auger*, Versailles, 25 août 1687, ANF : B13, folio 91.

39. *Lettre à Deslandes*, 14 avril 1706, ANF : B28, folio 107.

40. *Mémoire du roi pour servir d'instruction à M. le chevalier prince de Rohan, chef d'escadre des armées navales, gouverneur lieutenant général des Îles sous le Vent, et Bongars, président à Mortier au Parlement de Metz, intendant des Îles sous le Vent*, 18 mars 1766, ANF : B123, folio 59.

de Saint-Domingue. Le roi y reprend la thèse de l'irrégion des colons en tant que facteur favorable à la liberté religieuse⁴¹. En 1788, le pouvoir royal réaffirme sa volonté de favoriser l'établissement des juifs et des protestants à Saint-Domingue, où ils jouiraient de la liberté de conscience, à la seule condition qu'ils ne fassent exercice public de leur religion. Il promet, au surplus, de leur accorder des faveurs plus étendues⁴², conformément à l'édit de novembre 1787 qui pourtant n'était pas immédiatement applicable dans les colonies⁴³. Il a fallu préparer les esprits et scruter l'opinion, avant de l'étendre aux possessions françaises.

Ce n'est qu'une année plus tard que l'édit est envoyé aux administrateurs coloniaux pour être enregistré. Une circulaire adressée à ces derniers affirme que l'intérêt même de l'ordre public exige des mesures moins sévères à l'égard des non catholiques. Le pouvoir royal considère, dans cette même circulaire, qu'il est de l'intérêt de l'État que les naissances, les mariages, les décès des citoyens soient constatés par un acte légal⁴⁴. Les mariages mixtes sont désormais autorisés, les prohibitions n'ayant jamais été que « nuisibles à la pureté de la véritable religion »⁴⁵. La circulaire vante le succès de la tolérance religieuse en Alsace, où le culte public luthérien est autorisé, de même que les mariages entre catholiques et non catholiques⁴⁶.

Conclusion

Les différentes mesures que nous venons de présenter montrent

41. *Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur de Montarcher, conseiller au parlement de Bourgogne*, Versailles, 24 avril 1771, ANF : C/9a/139.

42. *Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur Duchilleau, maréchal des camps et armées de Sa Majesté, gouverneur de Saint-Domingue et au sieur Barbé de Marbois, intendant de la même colonie*, Versailles, 1^{er} août 1788, ANF : C/9a/160.

43. Cet édit accorde un état civil aux non catholiques. Cependant, la religion catholique continuerait de jouir seule du culte public (article 1^{er}). L'édit permet à ceux qui ne professent pas la religion catholique de jouir « de tous les biens et droits qui peuvent ou pourront leur appartenir à titre de propriété ou à titre successif, et d'y exercer leurs commerces, arts, métiers et professions, sans que, sous prétexte de leur religion, ils puissent y être troublés ou inquiétés » (article 1^{er}). Sont, toutefois, exclues les charges de la judicature, ayant provision du roi ou des seigneurs des municipalités érigées en titres d'office, ainsi que les places d'enseignement. Ils sont autorisés à contracter mariage (article 2), mais ne peuvent constituer un corps, ou société, ou communauté particulière (article 3). Leurs mariages peuvent être célébrés soit par des curés soit par des officiers de justice, mais à domicile (*Édit du roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*, Versailles, novembre 1787. ANF : F3 95, folio 217).

44. *Circulaire*, 1^{er} décembre 1788. ANF : B198, folio 214/190.

45. *Ibid.*

46. À partir de 1774.

que le pouvoir royal a adopté une politique mitigée à l'égard des non catholiques. Cette politique était parfaitement conforme au principe qui a toujours caractérisé la politique coloniale de la France en Amérique, à savoir, la primauté du temporel par rapport au spirituel. L'exclusivisme catholique a été ainsi miné à la base par le principe de l'utilité publique. À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la tolérance religieuse apparaît, aux yeux du pouvoir, comme un facteur qui ne peut que favoriser le progrès de l'économie coloniale, tant par l'apport démographique considérable qui en résulterait que par des investissements assurés. Le changement d'orientation constaté dans la politique coloniale, à partir de la fin du XVII^e siècle, annonce des modifications profondes dans le système. Cependant, l'Ancien Régime n'a pas eu le courage d'aller jusqu'au bout de ces innovations jugées pourtant nécessaires. C'est la Révolution française qui adoptera, dès 1789, le principe de la liberté religieuse, encore que cette heureuse avancée ne fût que provisoire⁴⁷.

Références

Abbeville, Claude d', *Histoire de la mission des Pères capucins en l'île de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, Huby, 1614, 395 p.

Arrêt du Conseil d'État portant défenses aux intéressés en la Compagnie d'Afrique, aux Fermiers du Domaine et autres d'envoyer aux îles et colonies françaises de l'Amérique et Côtes d'Afrique d'autres personnes que des Français faisant profession de la religion catholique, apostolique et romaine, 12 septembre 1684, MSM/LC, tome I, p. 399.

Arrêt du Conseil du Cap touchant les écoles publiques, 28 février 1785, MSM/LC, tome VI, p. 718.

Arrêt du Conseil du Cap touchant les instituteurs publics, 4 octobre 1717, MSM/LC, tome II, p. 596.

Circulaire, 1^{er} décembre 1788, ANF, B198, folio 214/190.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 26 août 1789.

47. La *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, votée par l'Assemblée constituante, le 26 août 1789, pose le principe de la liberté religieuse dans les termes suivants : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (art. X). En décembre de la même année, on a reconnu aux protestants leurs droits civiques. La même mesure est étendue aux juifs en janvier 1790.

- Édit du roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*, Versailles, novembre 1787, ANF, F3 95, folio 217.
- Extrait de l'ordre du roi à MM. de Blénacet Bégon, touchant les religionnaires*, 30 septembre 1683, MSM/LC, tome I, p. 390.
- Grégoire, Henri, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, Metz, Claude Lamort, 1789 [Paris : EDHIS, 1968].
- Hilliard d'Auberteuil, Michel René, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, tome II, Paris, Grangé, 1777, 368 p.
- Instructions au sieur du Maitz de Goimpy, choisi comme intendant aux îles de l'Amérique*, Versailles, 1^{er} mai 1685, ANF : B11.
- Julien, Charles-André, *Les voyages de découvertes et les premiers établissements (XV^e-XVI^e siècles)*, Saint-Pierre de Salerme, Gérard Monfort, 1979, 533 p.
- Lahontan, Baron de, *Nouveaux voyages de M. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, tome II, La Haye, Frère L'Honoré, 1703, 220 p.
- Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique*, 5^e édition, Genève, Jean Vignon, 1611.
- Lestringant, Frank, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI^e siècle)*, Genève, Droz S.A., 1996, 341 p.
- Lettre à Auger*, Versailles, 25 août 1687, ANF : B13, folio 91.
- Lettre à Blénac*, 25 février 1688, ANF : B14, folio 21.
- Lettre à Deslandes*, 14 avril 1706, ANF : B28, folio 107.
- Lettre à Hincelin*, 30 septembre 1686, ANF : B12.
- Lettres patentes établissant le sieur de Prouville de Tracy, lieutenant-général du roi en Amérique*, 19 novembre 1663, Archives Nationales de France (ANF), série B1.
- Mémoire du roi aux sieurs comte de Blénacet, Dumaitz de Goimpy*, Versailles, 25 août 1687, ANF : B13, folio 63.
- Mémoire du roi pour servir d'instruction à M. le chevalier prince de Rohan, chef d'escadre des armées navales, gouverneur lieutenant général des Îles*

sous le Vent, et Bongars, président à Mortier au Parlement de Metz, intendant des Îles sous le Vent, 18 mars 1766, ANF, B123, folio 59.

Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur de Montarcher, conseiller au parlement de Bourgogne, Versailles, 24 avril 1771, ANF, C/9a/139.

Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur Duchilleau, maréchal des camps et armées de Sa Majesté, gouverneur de Saint-Domingue et au sieur Barbé de Marbois, intendant de la même colonie, Versailles, 1^{er} août 1788, ANF, C/9a/160.

Moreau de Saint-Méry, Médéric-Louis-Elie, *Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique Sous le Vent*, Paris, chez l'Auteur, 1784-1790, 6 vol. : 790, 851, 936, 914, 976 et 962 p.

Ordonnance de M. de Baast ouchant les religionnaires, les juifs, les cabaretiers et les femmes de mauvaise vie, 1^{er} août 1669, MSM/LC, tome I, p. 180.

Ordonnance des administrateurs concernant les écoles, 7 mai 1745, MSM/LC, tome III, p. 829.

Ordre du roi touchant les religionnaires et les nouveaux convertis envoyés aux îles, 1^{er} septembre 1688, MSM/LC, tome I, p. 469.

Petit, Émilien, *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises d'après les lois faites pour ces pays*, Paris, Delalain, 1771 [Paris : Paul Geuthner, 1911.- 512 p.].

Pouvoir de gouverneur et lieutenant-général du Canada, Acadie et Terre-Neuve pour le sieur de Courcelles, en remplacement du sieur de Méri, 23 mars 1663, ANF : B1.

Rousseau Jean-Jacques, *Du contrat social*, Amsterdam, M. M. Rey, 1762 [Paris : Garnier-Flammarion, 1966, 187 p.]

2

Survol des deux cents ans du méthodisme en Haïti

ROSNY DESROCHES

Rosny Desroches est l'une des grandes figures du protestantisme en Haïti. Il a d'abord été professeur de philosophie et de psychopédagogie au Collège Bird et à l'Université d'État d'Haïti (UEH). Il a ensuite été titulaire du Ministère de l'éducation nationale et de la jeunesse et des sports (MENJS), président du Haut Conseil de l'Université Quisqueya et président du Conseil d'administration de la Fondation haïtienne de l'enseignement privé (FONHEP). Ancien membre du comité exécutif de la Fédération protestante d'Haïti et ancien président de la Société biblique

haïtienne, il est actuellement membre du comité national de l'Église méthodiste d'Haïti.

Le Comité de célébration du bicentenaire du méthodisme en Haïti m'a confié la difficile tâche de vous présenter¹ un survol de ces deux cents ans d'une histoire à la fois dense et complexe. Au lieu d'adopter une approche purement chronologique des faits, j'ai pris l'option de vous présenter quelques traits caractéristiques de l'Église méthodiste, tels qu'ils se manifestent à travers ces deux siècles de présence dans notre pays.

Le premier trait est, bien sûr, qu'il s'agit d'une Église pionnière. C'est une évidence d'affirmer que l'Église méthodiste a ouvert la voie au protestantisme en Haïti. La première autorisation officielle obtenue pour introduire la foi protestante en Haïti a été accordée en 1815 par le Président Pétion, dans une lettre de son secrétaire d'État Inginac adressée au méthodiste qui l'avait sollicitée, le capitaine de bateau Francis Raynald. Cette autorisation a été transmise à la Mission de Londres qui a commencé les préparatifs qui ont conduit à l'arrivée des pasteurs John Brown et James Catts, le 7 février 1817.

Cette implantation du méthodisme, et partant, du protestantisme s'est faite dans la douleur et au prix de grands sacrifices. En effet, si le Président Pétion en homme généreux et bon a ouvert ses bras à ces premiers missionnaires, il n'en a pas été de même pour son successeur, Jean-Pierre Boyer. Celui-ci, influencé par la branche romaine du christianisme et dominé par la peur du Roi Christophe dont les penchants anglophiles étaient connus, a voulu étouffer dans l'œuf cette église naissante. Vingt-deux mois après leur arrivée, Brown et Catts ont dû quitter le pays. Les cultes méthodistes ont été interdits. Et comme nos courageux méthodistes ont continué à se réunir dans la clandestinité, ils furent jetés en prison, battus, humiliés. La condition pour être libérés, c'était d'abjurer et de confesser la foi catholique. Heureusement que les jeunes nouveaux convertis comme Martial Evariste, Jean-Charles Pressoir et St-Denis Beauduy, le premier

1. Ce chapitre reprend un discours prononcé à Port-au-Prince le mardi 7 février 2017, à l'occasion de la célébration du bicentenaire du méthodisme en Haïti (1817-2017).

pasteur haïtien méthodiste, et partant, protestant, ont su résister pour maintenir la flamme allumée. À la chute de Boyer en 1843, une nouvelle constitution fut votée qui, dans son article 38, consacrait la liberté des cultes. Les sacrifices de nos premiers méthodistes n'auront pas été vains et nous en sommes aujourd'hui les bénéficiaires.

La deuxième caractéristique de l'Église méthodiste qui apparaît au cours de ces deux siècles, est que c'est une Église meurtrie par la politique haïtienne. D'une façon régulière au cours de ces deux siècles, les élans et les progrès de l'Église ont été brisés par la turbulence et la férocité de nos soit disant révolutions. Le premier temple méthodiste à Port-au-Prince a été édifié par le pasteur Hartwell et achevé en 1844 par le pasteur Mark Baker Bird qui y ajouta une école primaire, un collège, un presbytère et d'autres bâtiments qui constituèrent le quartier général de l'Église. En 1869, à la fin de la présidence de Salnave, une révolution éclata. Le pays était divisé en trois républiques, avec Nisage Saget dans le Nord soutenu par les Cacos et Domingue dans le Sud soutenu par les Piquets. Les révolutionnaires bombardèrent le Palais national où était stockée une grande quantité de poudre. Il s'ensuivit un immense incendie qui dévasta plus de mille édifices parmi lesquels tout le complexe méthodiste.

Bird, alors âgé de 65 ans, se releva et se mit à rebâtir tout le complexe. Puis survint un autre désastre moins de quarante ans après, à la fin du règne de Nord Alexis en 1908, à l'occasion de nouveaux troubles politiques : un autre incendie ravagea tout le quartier de Sainte-Anne et par conséquent, tout le complexe méthodiste dont les archives disparurent dans les flammes. Si aujourd'hui le pavillon secondaire du Nouveau Collège Bird a de grandes portes en fer, c'était une précaution prise en 1954 par le pasteur McConnell pour éviter une troisième destruction. Mais ce n'étaient pas seulement les bâtiments qui étaient visés par les troubles politiques. Parfois c'étaient les familles méthodistes elles-mêmes. Le pasteur anglais Thomas Robert Picot rapporte qu'en 1883, lors du débarquement de Boyer Bazalais, sous Salomon, tous les membres de l'Église méthodiste de Port-au-Prince ont été ruinés. Selon le témoignage même de Picot, c'était une guerre entre Noirs et Mulâtres. En 1902, toutes les propriétés de l'église méthodiste de Petit-Goâve ont été détruites, parce que beaucoup de membres de cette église soutenaient Anténor Firmin. L'église du Cap a subi le même sort en 1906 et celle des

Cayes en 1911. Plus près de nous, plusieurs familles méthodistes ont subi de graves pertes humaines et matérielles sous François Duvalier, aussi bien à Jérémie qu'à Port-au-Prince. La politique haïtienne a sérieusement malmené notre Église au cours de ces deux siècles d'existence.

La troisième caractéristique que je voudrais signaler, c'est que l'Église méthodiste est une Église au service de la communauté. Le service fait partie de l'ADN de l'Église méthodiste. Elle hérite ce trait des gènes transmis par le Christ lui-même, lui qui guérissait les malades et multipliait le pain pour les foules affamées. Elle tient aussi ce trait de son fondateur Jean Wesley qui a lutté pour la libération des esclaves et pour les ouvriers des mines en Angleterre. L'Église méthodiste d'Haïti a porté bien haut le flambeau du service dans le domaine humanitaire avec le pasteur McConnell qui, à l'occasion du cyclone Hazel en 1954, a été responsable pendant cinq ans de l'administration de l'aide fournie par le Church World Service, lequel allait devenir par la suite le Service Chrétien d'Haïti. L'Église méthodiste allait faire des avancées exceptionnelles dans le domaine du développement, avec l'ouverture de l'Institut Chrétien de la Vie Rurale par le pasteur et agronome Marco Dépestre. Deux importantes leçons peuvent être retenues du travail de l'Institut de Vialet. Première leçon : l'Église a pour devoir de s'engager dans un travail de développement économique et social, lorsque la communauté vit dans des conditions infrahumaines. Deuxième leçon : il ne peut y avoir de développement économique et social véritable sans un développement moral et spirituel. Avec l'expérience du Projet de Réhabilitation Rurale de Gébeau dans la Grand'Anse, le pasteur Alain Rocourt allait ajouter un troisième enseignement, c'est que le processus de développement est multidimensionnel. Il n'y a pas de développement sans éducation de base, sans formation professionnelle, sans formation civique, sans promotion de la femme, sans programme de santé, d'agriculture, d'élevage et de reboisement. Le projet intégré de Gébeau fera école dans le pays.

Mais l'un des plus grands services que l'Église méthodiste a rendu à la communauté haïtienne, c'est la libération mentale des masses haïtiennes en leur donnant accès aux différentes avenues de la connaissance, de la communication écrite et d'énormes possibilités d'épanouissement personnel et social grâce au développement d'une graphie phonétique du créole, au lancement de la première campagne

d'alphabétisation dans le pays et à la production des premiers livres religieux dans notre langue vernaculaire. Lorsqu'est sorti le premier bulletin de nouvelles haïtien en créole *Zétwal Metodis*, le Directeur de l'instruction publique d'alors, M. Emmanuel Thézan, a affirmé : « Ce moment que nous venons tout juste de vivre marque un tournant historique dans la vie de notre pays. Le premier journal populaire du pays vient de naître ». M. Thézan a trouvé l'expression juste. Un tournant historique, c'est ce que l'Église méthodiste a opéré dans notre communauté avec le créole, tout comme elle a opéré un tournant historique dans le domaine de l'éducation avec l'introduction des méthodes pédagogiques actives et modernes dans l'enseignement haïtien, à travers le Nouveau Collège Bird et le Centre Pédagogique Rural Protestant de Frères, avec le concours d'éducateurs suisses. La nation haïtienne doit beaucoup à l'Église méthodiste d'Haïti pour son développement économique et social.

La dernière caractéristique que je voudrais signaler, c'est qu'en deux siècles, l'Église méthodiste d'Haïti a connu une importante mutation. En 1817, c'était une terre de mission que les pasteurs anglais Brown et Catts venaient défricher. Aujourd'hui, en 2017, de par son appartenance à la MCCA (Methodist Church in the Caribbean and the Americas), elle est devenue avec les sept autres conférences de la Caraïbe et des Amériques, une Église régionale autonome qui s'étend des Bahamas au Nord, du Honduras à l'Ouest à la Guyane au Sud-Est, en passant par la Jamaïque, le Belize, le Costa Rica, la Barbade, Trinidad, pour ne citer que ces pays. Mais plus encore, l'Église méthodiste d'Haïti est devenue une église missionnaire. Lorsque le pasteur McConnell est arrivé en Haïti en 1933, il n'y avait que deux pasteurs haïtiens qui n'étaient même pas ordonnés en pleine connexion, Pierre Nicolas à Petit-Goâve et Alain Cléris à Jérémie. Aujourd'hui, non seulement nous avons 17 pasteurs en pleine connexion ici sur le terrain, mais également des pasteurs qui servent dans les autres conférences de la MCCA et en Angleterre, ainsi que des pasteurs qui travaillent dans de véritables champs missionnaires, particulièrement aux États-Unis et au Canada. Pendant ces deux cent ans, s'il est vrai que nous avons beaucoup souffert, Dieu nous a aussi richement bénis.

Je ne voudrais pas me contenter de jeter un coup d'œil rétrospectif sur le passé sans parler des défis qui attendent notre Église aujourd'hui. Les défis sont nombreux. Mais je voudrais en signaler

deux. Le premier est celui de l'autonomie financière. Au cours de ces deux siècles, l'Église méthodiste en Haïti a souvent fait face à des crises financières qui la privaient des moyens pour entretenir ses pasteurs et ses propriétés. L'Église méthodiste d'Angleterre a toujours été généreuse et responsable. Cependant, il faut se rappeler que la société missionnaire avait d'énormes responsabilités financières dans d'autres pays du continent américain, mais aussi en Afrique, en Asie. Car le méthodisme a essaimé partout dans le monde. La situation financière a quelques fois été très difficile, au point que certains pasteurs ou même des congrégations entières sont passés sous l'obédience d'autres confessions religieuses. C'est le cas par exemple de notre premier pasteur méthodiste St-Denis Beauduy qui a fini chez les Épiscopaliens. Au cours de ces dernières décennies, d'autres partenaires nous ont apporté leur aide financière : la Suisse, l'Allemagne, les États-Unis, le Canada. Mais l'Église méthodiste d'Haïti ne doit pas se complaire dans la dépendance financière. Elle doit chercher les voies de l'autonomie financière : consolider son programme d'investissement dans des activités génératrices de revenus, aider ses membres à développer le goût de la formation, l'éthique du travail et le sens de l'entrepreneuriat, afin qu'ils puissent prospérer économiquement et aider financièrement leur église.

L'autre défi que je voudrais indiquer, c'est celui de développer une église méthodiste haïtienne véritablement inclusive. Lorsqu'on parcourt ces deux siècles d'histoire du méthodisme en Haïti, on est frappé de constater le grand succès que notre Église a eu auprès d'une part importante de l'élite intellectuelle, professionnelle, politique et économique haïtienne. Qu'il nous suffise de nommer des noms connus de notre histoire comme le poète et juge Etzer Villaire, le député et président de l'Assemblée nationale Alain Clérié, l'écrivain et diplomate Louis Joseph Janvier, le pasteur et journaliste Auguste Albert, ainsi que son fils Maître et député Descartes Albert, le célèbre médecin Jean-Baptiste Dehoux, le juriste et secrétaire d'État Solon Mémos, le poète et éditeur en chef du journal *Le Moniteur* Paul Lochard, les grands commis de l'État, réputés pour leur intégrité, Sadrack Hippolyte et Alexandre Jackson, l'éminent juge Ernest Bonhomme, les commerçants parmi lesquels Jaeger. Si l'Église méthodiste a trouvé le langage approprié pour présenter l'Évangile du Christ à la frange éduquée de la population haïtienne, elle a aussi trouvé le langage qui convenait pour la population créolophone unilingue et sans instruction formelle. L'Église méthodiste a prêché

aux Mulâtres, aux Noirs, aux Griffes, a attiré dans son culte les Anglais, les Allemands, les Jamaïcains ou les Saint-Thomasiens qui vivaient en grand nombre dans le pays. Nous devons continuer à relever le défi d'une Église véritablement inclusive et aller vers toutes les catégories sociales, les hommes et les femmes de toute appartenance ethnique ou culturelle et leur apprendre à vivre ensemble, à reconnaître et à apprécier leurs différences, leur apprendre à s'enrichir mutuellement à partir justement de leurs différences, leur apprendre à exercer les uns envers les autres l'amour chrétien, la fraternité chrétienne, leur apprendre à grandir ensemble et à développer ensemble leur communauté chrétienne. Ce faisant, l'Église méthodiste peut rendre un énorme service à notre pays, notre pays qui souffre tellement d'un manque de cohésion sociale, un pays où le lien social est extrêmement faible au point que nous avons beaucoup de peine à respecter le bien public, à protéger notre patrimoine national, à nous conformer à un socle commun de valeurs et de normes, à concevoir une vision commune de notre avenir. En devenant une communauté véritablement inclusive, plurielle mais unie dans la fraternité et dans l'amour, l'Église méthodiste deviendra une institution forte, rayonnante, conquérante. Elle deviendra aussi un modèle pour le pays, une inspiration pour notre nation. C'est en tout cas mon vœu, mon souhait le plus entier pour notre Église, à l'aube de ce troisième centenaire.

Implantation des églises
afro-méthodistes épiscopales et l'Église
épiscopale d'Haïti dans le contexte du flux
migratoire afro-américain en Haïti

LÉON D. PAMPHILE

Léon D. Pamphile est historien, théologien et éducateur. Il est le doyen de la faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD). Ses recherches portent sur l'occupation américaine en Haïti et sur les églises afro-méthodistes épiscopales et l'Église épiscopale d'Haïti en Haïti.

Introduction

L'année 2016 marque la commémoration du bicentenaire de l'implantation du protestantisme en Haïti. Le mouvement protestant fut introduit en 1816 par l'arrivée aux Cayes de deux missionnaires : Étienne de Grellet et John Hancock de la Société des Amis. Après un court séjour dans la métropole du Sud, ils se sont rendus à Port-au-Prince, afin de rencontrer le Président Alexandre Pétion. Sous son patronage, ils ont conduit un service religieux au Palais national.

Suite à cette visite, il a fallu attendre un an avant d'assister à la naissance de la première église protestante dans le pays, la Mission méthodiste wesleyenne d'Angleterre, grâce à l'intervention de deux autres missionnaires : John Brown et James Catts, invités par le Président Pétion. Les deux missions qui se sont ensuite établies sur le territoire haïtien furent, en 1824, la Mission afro-méthodiste épiscopale et, en 1861, l'Église protestante épiscopale d'Haïti.

C'est à cette dernière, c'est-à-dire l'Église protestante épiscopale, que nous allons consacrer ce chapitre. Nous décrivons d'abord le contexte historique du flux migratoire des Noirs américains en Haïti au dix-neuvième siècle, étroitement lié à la mise en place de cette mission. Nous montrerons aussi comment la vie et les idées de James Theodore Holly, le fondateur, ont permis cette implantation et son épanouissement. Nous nous tournerons ensuite vers l'impact de son intervention, tant sur le mouvement protestant en particulier que sur la société haïtienne en général.

Le flux migratoire des Afro-Américains vers Haïti

Le dix-neuvième siècle fut très hostile à la race noire. Bien qu'Haïti ait proclamé son indépendance en 1804, le pays ne cessa d'être mis à l'épreuve par les puissances coloniales de l'époque, ses citoyens étant considérés comme inférieurs à la race blanche. L'ancien consul britannique à Port-au-Prince, Spencer Saint-John, fit même la déclaration péjorative suivante : « le Noir s'est montré totalement inapte à se gouverner et incapable en tant que peuple de faire preuve d'aucun progrès »¹. De telles opinions avaient donné lieu à la publication des œuvres apologétiques d'Anténor Firmin, *De l'égalité*

1. Spencer St. John, *Hayti or the Black Republic*, 1864, reprint (London: Frank Case and Company, 1971) p. xi.

des races humaines (1885) et de Louis-Joseph Janvier, *L'Égalité des races* (1884).

La situation était bien pire aux États-Unis où les Noirs furent maintenus dans l'esclavage jusqu'à son abolition officielle le 31 janvier 1865 par le Congrès américain, en application du treizième amendement de la Constitution. La population minoritaire des Afro-Américains libres n'en restait pas moins plongée dans un profond état de désenchantement, ayant souffert de conditions socio-économiques défavorables durant la période précédant la Guerre civile américaine. Ils occupaient essentiellement le Nord et étaient tous sujets à cette condition d'infériorité. Ils ne jouissaient d'aucun droit civique ni politique. Selon le Dr. Rulx Léon, c'étaient des « hommes qui n'étaient plus esclaves et qui n'étaient pas libres »².

Les Afro-Américains libres cherchaient donc à échapper à cette situation de citoyens de seconde classe. C'est ainsi que se formèrent deux courants différents, dans l'espoir de régler cette énorme injustice : un premier groupe tenta de changer le climat du contexte national, tandis qu'un deuxième contempla les possibilités au-delà des frontières du pays. Les membres de ce dernier groupe commencèrent à développer une idéologie nationaliste. Ils défendaient le droit des Noirs de posséder un territoire leur permettant d'exercer un contrôle politique et économique, un territoire où établir leur propre nation. Cette idéologie était très évidente dans le questionnaire que Lowring D. Dewey avait soumis au Président Jean-Pierre Boyer en faveur des Afro-Américains qui envisageaient une immigration vers Haïti : « Votre gouvernement permettrait-il à la Société de former une colonie dans votre île, laquelle aurait ses propres tribunaux, sa législature, en un mot comme un de nos États qui forment les États-Unis et cependant libre et soumise au gouvernement d'Haïti, de la même manière que chacun de nos États se trouve dépendant de notre gouvernement général? »³.

C'est ainsi qu'en 1816 apparut la Société de Colonisation Américaine, afin d'établir, sur les côtes africaines, une colonie qui pouvait « induire les Noirs affranchis à aller s'y installer »⁴. Les dirigeants noirs américains de l'époque, Richard Allen, James Forten et Absolom Jones, rejetèrent catégoriquement cette proposition. Ils

2. Rulx Léon, *Propos d'Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince : Imprimerie de l'Etat, 1945, p. 196.

3. Léon, *Propos d'Histoire*, p. 199.

4. Finley à Mumford, le 14 février 1815 in *African Repository* 1 (mars 1825), p. 2.

acceptèrent, par contre, l'idée de Thomas Paul, un missionnaire noir américain envoyé par la Société Missionnaire de Boston et qui séjourna dans le pays pendant quelques mois, d'aller plutôt en Haïti pour profiter de « la jouissance de la liberté et de l'égalité et des avantages qui l'accompagnent »⁵.

Jusqu'en 1824, date de l'arrivée des premiers immigrants, Haïti était exclusivement catholique. Christophe voulait introduire la religion anglicane dans son royaume. Prince Saunders qui dirigeait l'Académie Royale, était chargé d'exécuter les intentions du roi. Trois ministres de foi anglicane arrivèrent dans le Nord pour organiser le système éducatif. Christophe voulait remplacer le catholicisme par l'anglicanisme, pensant que le clergé anglican était plus éclairé et honnête que le clergé catholique. De plus, il vit l'Église anglicane comme une arme dans sa lutte contre les Français.

De son côté, pour attirer des immigrants en Haïti, en vue de promouvoir la production agricole du pays, Boyer leur promit, en plus de l'exercice des droits civiques et politiques, la liberté religieuse. Le Président envoya Jonathan Granville aux États-Unis pour une campagne de recrutement avec l'ordre « d'assurer aux individus de sang africain la jouissance, après une année de résidence, de tous les droits civiques et politiques et de la qualité de citoyens, de leur garantir une entière liberté de conscience dans les pratiques religieuses et leur donner en toute propriété les terres sur lesquelles ils se seront établis »⁶.

Cette campagne incita un grand nombre d'Afro-Américains à entreprendre le voyage vers Haïti. D'après Beaubrun Ardouin, les premiers immigrants arrivèrent en Haïti le 20 septembre 1824. « Ils furent répartis dans les villes et les centres ruraux : Boutillier, dans la plaine de Torbeck; Debora dans la vallée de la Grande-Anse, non loin de Jérémie; Marigot, Jacmel, Drouillard, non loin de Port-au-Prince, l'Arcahaie; Saint-Marc; Plaisance; Marmelade; Grande-Rivière-du-Nord; le Dondon; et dans la partie espagnole de l'île, jointe à celle de langue française depuis deux ans »⁷.

5. Voir Dorothy B. Porter, *Early Negro Writings, 1760-1837* (Boston: Beacon Press, 1971) p.279.

6. Léon, *Propos d'Histoire*, p. 201.

7. Catts Pressoir, *Le Protestantisme Haïtien*, Port-au-Prince : Imprimerie Adventiste, 1976, p. 9.

Religion et libération

Parallèlement au désir de nationalisme politique mentionné ci-dessus, les Afro-Américains ont également manifesté une profonde aspiration à un nationalisme religieux. Suivant cette idéologie, « au niveau du christianisme, il est établi que les Noirs se doivent d'établir et de contrôler leurs propres églises, que Dieu, ou Jésus ou les deux sont noirs et que les Afro-Américains constituent un peuple choisi »⁸. La religion devint alors un instrument non seulement de combat contre l'esclavage et la discrimination raciale mais aussi un vrai levain de transformation sociale et de progrès. Les Noirs se mirent alors à répandre l'évangile en Afrique et à travers le monde. Lott Carey et William Crane organisèrent la Société missionnaire baptiste de Richmond en Virginie. Dans ce contexte, la Société missionnaire baptiste de Massachusetts commissionna Thomas Paul, un autre pionnier missionnaire noir, à travailler en Haïti. Pourtant l'homme qui a immanquablement marqué le protestantisme haïtien par sa vision et son inlassable labeur fut James Theodore Holly.

Holly est né à Washington, D.C. le 3 octobre 1829, de foi catholique. Dès son jeune âge, il s'engagea dans la profession de cordonnier, suivant les traces de son père. Son éducation primaire se limita à quelques années à l'École Sainte-Trinité de Washington, D.C., mais il paracheva sa formation lui-même par des études privées. En fait, avant son émigration en Haïti, il fut éditeur et correspondant de journal, enseignant, prêtre épiscopal, abolitionniste et spécialiste en questions raciales. Il se convertit à l'anglicanisme en 1851. Ordonné diacre en 1855, il reçut la consécration pastorale en 1856. Il servit alors comme recteur de Saint-Luc, à New Haven dans le Connecticut.

Dans le contexte du dix-neuvième siècle où prévalait le racisme, Holly caressait la noble vision d'élévation de la race noire. Il proclamait sans ambages : « Je suis nègre. J'aime ma race. Je n'ai pas honte de mon identité. Je le déclare en saison et hors saison »⁹. Selon sa stratégie, cette élévation ne se ferait que sur la terre d'Haïti. En 1857, il déclara, lors d'une conférence, qu'Haïti est « une

8. George Eaton Simpson, *Religious Cults of the Caribbean*, New York: Columbia University Press, 1978, p. 306.

9. J. Carleton Hayden. "James Theodore Holly (1829-1911), First Afro-American Episcopal Bishop: His Legacy to Us Today." (*Black Apostles: Afro-American Clergy Confront the Twentieth Century*, edited by Randall K. Burkett and Richard Newman" Boston: G. K. Hall, 1978), p.129.

justification de la capacité de la race noire à l'auto-gouvernance et au progrès civilisé »¹⁰. Il invita ses frères afro-américains à quitter les rivages des États-Unis pour « aller identifier notre destinée avec celle de nos frères héroïques dans cette île indépendante de la Mer des Caraïbes, en amenant avec nous de tels arts, sciences, et le génie de la civilisation moderne (...) afin de promouvoir le progrès en Haïti, au lieu de rester indolemment ici, à revendiquer des droits politiques »¹¹.

En 1855, Holly fit une visite de reconnaissance en Haïti, en vue de l'implantation d'une mission de l'Église protestante épiscopale dans le pays. Dans le rapport soumis à Samuel Dickson, secrétaire des Affaires étrangères du Board of Missions de ladite église, il souligna « l'opportunité splendide » pour une mission épiscopale en Haïti. Il anticipait même l'assistance du gouvernement du Président Faustin Soulouque pour la réalisation de cette entreprise.

Holly considérait l'émigration comme un moyen pour les Afro-Américains d'obtenir l'autosuffisance par le biais de la régénération politique et du développement des ressources naturelles d'Haïti. Il exposa ses idées sous forme de six articles intitulés *Pensées sur Haïti*, dans lesquels il associait étroitement Haïti à la destinée de la race noire. Comme il l'affirme : « Si l'indépendance d'Haïti cesse d'exister, le ciel de la destinée noire sera plongé dans les ténèbres impénétrables »¹². Il considère Haïti comme le lieu idéal d'un puissant « nationalisme noir »¹³. C'est à la lumière de ces objectifs qu'il a cherché des immigrants potentiels exhibant les qualités d'autosuffisance et d'ardeur au travail pour émigrer dans l'île.

Holly était convaincu du rôle de la religion comme un outil puissant capable de promouvoir le progrès en Haïti. Pourtant il n'était pas dupe de la réalité des régimes de tyrannie qu'a connus le pays, de Dessalines à Soulouque. À cause de cette instabilité, l'avenir d'Haïti dépendait d'une base solide d'enseignement moral et religieux, renforcée par l'importance accordée à la littérature, aux arts et aux sciences. C'est ce qu'il appelait « les deux armes de tout bien-être national »¹⁴.

10. Voir Leon D. Pamphile, *Haïtiens and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope* (Gainesville: University Press of Florida, 2001), p.25.

11. Cité in Bell, *Black Separatism*, p. 65.

12. Holly, *Thoughts on Haïti*, p.187.

13. Holly, *Thoughts on Haïti*, p.185.

14. Holly, *Disabilities*, p. 20.

Selon Holly, le catholicisme n'a pas réussi à résoudre les problèmes de la nation. Au contraire, il accable le peuple « des éléments les plus déformés et exagérés du Christianisme »¹⁵. Le protestantisme par contre encourage au changement « en inculquant les principes informatifs de la religion pure de Jésus-Christ »¹⁶. La religion serait aussi un moyen de rééquilibrer le climat politique. Elle devrait fournir l'élément susceptible « d'être injecté dans la communauté haïtienne afin de combattre la corruption interne des partis révolutionnaires » qui constituaient l'ultime obstacle à sa souveraineté politique.

Pour y remédier, Holly entrevoyait un mouvement migratoire qui « prendrait la forme de groupes religieux bien organisés, dirigés par un clergé éclairé et soutenu par des laïcs également informés, en nombre suffisant, pour frayer la route, et pourvoir aux besoins de progrès de colonies civilisées »¹⁷. Pour atteindre cet objectif, les immigrants devraient s'engager à subordonner leur intérêt temporel au labeur servant le Royaume de Dieu en Haïti.

Église protestante épiscopale d'Haïti

Sur de telles prémisses, Holly démarra la campagne de recrutement des émigrants. Le Président Fabre Nicolas Geffrard y participa également, en lançant sa propre campagne d'émigration d'Afro-Américains pour faire avancer son projet de production cotonnière en Haïti. Il confia à James Redpath la charge d'établir le Bureau de l'émigration haïtienne à Boston. À l'automne 1860, Holly devint un agent à titre d'assistant commissaire de ce Bureau aux côtés de Redpath. Ses démarches en Pennsylvanie et au New Jersey portèrent leurs fruits, quand il débarqua à Port-au-Prince à la tête d'un groupe de cent-onze Afro-Américains, le 26 mai 1861. Holly ne tarda pas à établir une église en harmonie avec sa vision axée sur l'indépendance des Noirs, en vue de construire une nation forte aux niveaux politique, économique et religieux. Cette église devait tout d'abord être dirigée par un clergé national.

La colonie de Holly de New Haven s'établit à Drouillard, une habitation de Geffrard à quelques kilomètres de Port-au-Prince. Les

15. Holly, *Disabilities*, p.220

16. Holly, *Disabilities*, p. 220-221.

17. Holly, *Objects and Method*, p. 299-300.

débuts furent extrêmement difficiles. Holly et sa colonie furent ravagés par la fièvre et les épidémies. Il perdit quarante-trois membres, y compris sa femme Charlotte, sa fille Cora et son fils Joseph Geffrard. D'autres choisirent de regagner les États-Unis. Néanmoins Holly persévéra avec le petit groupe restant qui s'installa à Port-au-Prince. Il retourna aux États-Unis pour recueillir des fonds auprès de l'Église mère. Durant son séjour, il se remaria avec Sarah Hanley de New Haven, puis revint à Port-au-Prince pour rejoindre sa colonie. C'est en 1863 qu'il consacra Sainte Trinité comme la première église protestante épiscopale d'Haïti.

L'église ne tarda pas à afficher des progrès marquants. Déjà en 1866, « la première convocation missionnaire du 17 juin réunissait trois prêtres, un diacre et seize délégués laïques (...) La paroisse Sainte Trinité comprenait 25 familles »¹⁸. À la lumière de « son vif sentiment de conscience raciale », il se consacra particulièrement à établir une église nationale. Comme il le proclama, « Nulle communion ne s'est revêtue jusqu'ici, parmi le peuple haïtien, de toutes les attributions d'une Église nationale exerçant son autonomie ecclésiastique par un épiscopat et un clergé indigènes. »¹⁹

Il fit face à de nombreux défis relatifs à l'instabilité politique de son pays adoptif. En 1863, le feu ravagea une église nouvellement construite, ainsi que le presbytère et l'école attenante. Deux autres églises érigées ultérieurement furent également détruites par des incendies. En 1868, Holly relate qu'en Haïti « la Guerre civile de la pire espèce a déchaîné les passions des partis, bouleversé la société et sème maintenant la mort et la dévastation partout dans ses pistes »²⁰. En 1879, il décida encore une fois la guerre civile dans les différentes régions du pays qui « a ajouté de son fardeau à tous ces éléments et porta notre privation au dernier point d'endurance »²¹. Néanmoins Holly demeura fidèle au pays et à son œuvre. Il confesse avoir trouvé le réconfort dans ce qu'il appelle « l'influence vivifiante du Saint-Esprit » qui l'a rendu capable de gérer les responsabilités de son ministère.

En 1874, la mission de l'Église protestante épiscopale reconnut l'Église d'Haïti comme une église nationale indépendante tout en

18. Cité in Pressoir, *Le Protestantisme haïtien*, p. 30.

19. *Ibid.*, p.43.

20. Holly à Denison, 1^{er} août 1868, *Haïti Papers*.

21. Annual Reports of the Bishop of Haiti, 30 juin 1879, in *Holly Papers*.

maintenant des relations fraternelles avec la dénomination aux États-Unis. Holly s'était naturalisé haïtien. L'Église, qui prit alors le nom d'Église orthodoxe apostolique haïtienne, consacra une attention particulière aux régions rurales. Après l'instauration très réussie d'une chapelle à Buteau, dans la commune de Léogâne, douze autres furent subséquemment érigées dans la même commune. L'Église mère honora Holly en l'élevant à l'office d'évêque d'Haïti. En 1874, il fut consacré à l'église Grace de New York comme le premier évêque noir de l'Église protestante épiscopale des États-Unis.

Cette reconnaissance était une victoire extraordinaire pour Holly qui avait longtemps lutté pour une église dirigée par un clergé haïtien. Il se réjouissait beaucoup de constater qu'après seize ans d'existence dans l'île, l'Église épiscopale « comptait onze ministres nationaux, tandis que l'Église catholique romaine dont la fondation remontait à près de quatre siècles ne comptait que deux prêtres nationaux des 93 qui composaient son clergé national »²².

L'église d'Holly se proposait aussi d'offrir des services sociaux dans la communauté haïtienne. Dans le domaine de la santé, il fit des démarches incessantes auprès du Board of Missions pour envoyer un médecin en Haïti. Ce rêve se concrétisa avec la formation médicale de son propre fils, le D^r Alonzo Potter Burgess Holly. Avec l'aide d'autres médecins venant du cadre de son église, il établit une clinique et un dispensaire. En 1901, le docteur Arthur Holly, un autre fils, inaugura la clinique Saint-Jacques.

Les réalisations de Holly furent particulièrement rayonnantes sur le plan éducatif. Selon Catts Pressoir,

l'œuvre pastorale de Holly fut accompagnée d'un programme scolaire. À l'attention des étudiants en théologie, il ouvrit, en 1875, au quartier du Poste Marchand, l'Institut Universitaire des Antilles. Déjà en 1861, il avait acheté une habitation d'une étendue de dix carreaux à Diquini (...) pour y installer une École normale élémentaire agricole et industrielle. Il encouragea les curés à ouvrir des écoles primaires paroissiales²³.

En s'installant en Haïti, James Theodore Holly avait une double vision. La première était de faire d'Haïti « une nation nègre forte, puissante, éclairée, progressive, conforme aux normes du dix-

22. "Report of the Bishop of Haiti," Octobre 1877, in Holly, *Haïti Papers*.

23. Pressoir, *Le Protestantisme haïtien*, p. 45.

neuvième siècle, et capable de commander le respect de toutes les nations de la terre »²⁴. La deuxième concernait l'établissement d'une église qui contribuerait à cette réalisation. Au prix d'énormes sacrifices, il concrétisa le rêve d'implanter en Haïti l'Église protestante épiscopale dont il devint le premier évêque. Le D^r Charles-Poisset Romain relate que « l'Église épiscopale d'Haïti fêta son centenaire en 1961 sous la direction de l'évêque américain Voegeli. Elle accusait alors un effectif de 34 000 membres dont 3 000 communicants, 76 missions et 94 stations administrées par 23 prêtres et 136 lecteurs laïques »²⁵.

Malheureusement, la deuxième vision d'Holly reste jusqu'à présent inaccomplie. Car un siècle plus tard, Haïti qui faisait la fierté des peuples noirs du dix-neuvième siècle est désormais classée au rang d'État en faillite. L'exemple poignant de ce visionnaire devrait cependant demeurer une source d'inspiration dans notre lutte pour redonner à Haïti sa gloire d'antan, mais surtout mener le pays sur la voie du développement et de la vraie démocratie pour assurer le bonheur de tous ses citoyens.

Références

Bell, Howard. *Black Separatism and the Caribbean*, 1860. Ann Arbor Michigan: University of Michigan Press, 1970.

Hayden, J. Carleton. « James Theodore Holly (1829-1911), First Afro-American Episcopal Bishop: His Legacy to Us Today. » In *Black Apostles: Afro-American Clergy Confront the Twentieth Century*, edited by Randall K. Burkett and Richard Newman, 129-140. Boston: G. K. Hall, 1978.

Holly, James Theodore. « The Disabilities Under Which That Country Labors. » *Anglo-African Magazine*, 1 (1859), 218-221.

_____ « Objects and Method Necessary to a Successful Emigration of the Colored of the United States to Haiti. » *Anglo-African Magazine*, 1 (1859), 298-300.

_____ « Thoughts on Hayti: The Important Position That This

24. Hayden, *James Theodore Holly (1829-1911), First Afro-American Episcopal Bishop: His Legacy to Us Today*. p. 131.

25. Charles-Poisset Romain, *Le Protestantisme dans la Société Haïtienne*, Port-au-Prince : Imprimerie Henri Deschamps, 1986, p. 71.

Nationality Holds in Relation to the Future Destiny of the Negro Race », *Anglo-African Magazine*, 1 (1859), 185-187.

Léon, Rulx. *Propos d'Histoire d'Haïti*. Port-au-Prince : Imprimerie de l'État, 1945.

Pamphile, Léon D. *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*. Gainesville: University Press of Florida, 2001.

Porter Dorothy, B., *Early Negro Writings, 1760-1837*. Boston: Beacon Press, 1971.

Pressoir, Catts. *Le Protestantisme haïtien*. 2 vol. Port-au-Prince : Imprimerie Adventiste, 1976.

Anonyme, « Report of the Bishop of Haiti », Octobre 1877, in *Holly Haïti Papers*. Archives of the Episcopal Church, Austin, Texas, U.S.A.

Romain, Charles-Poisset. *Le Protestantisme dans la Société Haïtienne. Contribution à l'étude sociologique d'une religion*, Port-au-Prince : Imprimerie Henri Deschamps, 1986.

Simpson, George Eaton. *Religious Cults of the Caribbean*. New York: Columbia University Press, 1978.

St. John, Spenser. *Hayti or the Black Republic*, 1864, reprint (London: Frank Case and company, 1971) p. xi.

Protestantisme
haïtien : entre
conversion et
sécularisation

Règles de conduite dans les Églises
pentecôtistes et l'expansion du pentecôtisme
dans le champ religieux haïtien : le cas de
l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon
de Léôgane

LOUIS-JACKSONNE LUCIEN

Louis-Jacksonne Lucien est sociologue. Il est membre du Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine (GRIPAL) de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) et de l'Université d'État d'Haïti (UEH).

Introduction

Depuis des décennies, à partir d'un discours social¹, dans lequel la société se juge « en absence de moralité », une expression de « notre naufrage collectif »², différents secteurs interpellent les institutions sociales, pour mettre fin à cette situation, jugée comme une descente déshonorante. C'est particulièrement aux institutions religieuses que l'appel est lancé avec plus d'insistance, car, aux yeux de la majorité, elles se doivent de perpétuer un ordre normatif (acceptable), en régulant les conduites de vie dans la collectivité. En fait, la religion, en tant que système de croyances particulières, détermine un rapport particulier au monde et impose ce rapport aux adeptes.

Toutefois, certains courants laissent à leurs fidèles la pleine responsabilité de leur conduite de vie. Les églises pentecôtistes, quant à elles, élaborent des codes éthiques très rigoureux et tendent à déterminer toute la gestion de la conduite de vie des fidèles³. En effet, pour les pentecôtistes, « [...] la société dans laquelle vit le croyant est en perdition [...]. En conséquence, le croyant doit se placer en retrait du "monde" » (André Corten, 1999 : 168). Ainsi, « [...] il faut choisir entre Jésus et le monde » (André Corten, 1999 : 168). Le pentecôtisme construit « une éthique négative qui trouve son fondement dans la prohibition » (Jesús Garcia-Ruiz, 2006 : 6).

Il arrive que des mises sous sanction donnent lieu à des tensions à l'intérieur de l'église et que certains adhérents abandonnent

1. « Le discours social : tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les médias électroniques. Tout ce qui se narre et argumente [...] » (André Corten, 2001 : 24).
2. « [...] "une déviance morale" mise à jour par toutes sortes de pratiques (particulièrement sexuelles), expressions pour l'ensemble de "notre naufrage collectif" » (Sic). Voir Aly Acacia. 2015. « L'amour : une opportunité d'affaires à Port-au-Prince? », *Le Nouvelliste*, lundi 17 et mardi 18 août, no 39533, p. 2. L'absence de toute base de moralité est si présente dans la société qu'un parti politique, apparemment sans origine confessionnelle, inscrivaient dans ses missions « le rétablissement des valeurs morales » lors des campagnes électorales de 2015. Voir *Le Nouvelliste* du samedi 18 et dimanche 19 avril 2015, no 39451, p. 17.
3. Nous relevons les points suivants des principes de l'Église de Dieu de la Prophétie : « Tout membre de l'Église impliqué dans des scandales publics doit être mis sous sanction; aucun membre de l'Église de Dieu de la Prophétie n'a le droit de visiter une autre Église sans avertir d'avance les responsables; le comité de l'Église n'acceptera pas que deux jeunes qui ne sont pas encore préparés aient une relation amoureuse; le comité de l'Église ne tolérera pas que des membres de l'Église fondent une relation amoureuse avec une personne non convertie; un membre de l'Église qui laisse l'Église en plein déroulement d'une réunion d'affaire ou d'une réunion de membres pour rentrer chez lui sera mis sous sanction; un membre de l'Église qui s'absente à une réunion et qu'on surprend dans des jeux de divertissements sera sous sanction » (principes consignés dans la charte disciplinaire de l'Église).

définitivement l'assemblée, après avoir été sanctionnés par les responsables. Comment expliquer cependant que les sanctions fassent toujours partie de la vie de la communauté religieuse? Comment comprendre l'accord, la « soumission » de la majorité des fidèles dans ce rapport de pouvoir à l'intérieur de l'église, entre eux et les dirigeants? Malgré cette réalité, ce courant religieux serait en constante progression en Haïti (André Corten, 2001 : 93; 2014 : 126). En ce sens, comment expliquer l'expansion du pentecôtisme, en dépit de cette réalité interne qui le fragiliserait par rapport aux autres institutions religieuses chrétiennes qui, elles, laissent davantage de liberté à leurs adeptes et n'appliquent pas de sanctions, compte tenu qu'elles créent entre elles un espace concurrentiel⁴

Dans cet article, nous questionnerons, dans un premier temps, les stratégies mises en place par les églises pentecôtistes afin de gérer la conduite de vie de leurs fidèles à partir de l'établissement de règles de conduite et l'institutionnalisation des sanctions qu'encourent les adeptes en cas d'infraction à une règle. Dans un second temps, nous tenterons d'étudier ces stratégies en relation avec la dynamique actuelle du champ religieux haïtien marqué par un recul de l'église catholique et une expansion considérable de différents courants protestants, notamment les églises pentecôtistes, depuis la fin des années 1980.

Les analyses de cet article se basent sur des données recueillies lors d'une recherche de terrain réalisée durant les mois de février et mars 2016 à Léogâne. Les données ont été collectées à partir d'une méthodologie composite alliant des méthodes qualitatives et quantitatives. Nous avons élaboré une grille d'entretien en vue de réaliser une vingtaine d'entretiens semi-dirigés avec des fidèles de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne⁵. Ces entretiens devaient permettre de saisir les représentations que se faisaient les fidèles de la réalité interne de l'église, en lien avec l'existence des règles de conduites et des sanctions, leurs représentations du pasteur, des autres institutions religieuses et leur

4. ? Dans une dynamique de restructuration d'un champ religieux, les relations de *transaction* ainsi que les relations de *concurrence*, exprimeraient une situation globalement favorable aux courants religieux en expansion. [...] *Les relations de transaction* qui s'établissent sur la base d'intérêts différents entre les spécialistes et les laïcs et les relations de concurrence* qui opposent les différents spécialistes à l'intérieur du champ religieux constituent le principe de la dynamique du champ religieux et, par-là, des transformations de l'idéologie religieuse* (souligné par l'auteur*) (Pierre Bourdieu, 1971 : 313).

5. Une ville haïtienne, située à une trentaine de kilomètres de la capitale (Port-au-Prince).

histoire de vie. Deux questionnaires ont aussi été élaborés pour interviewer des laïcs-profanes⁶ et des chrétiens non pentecôtistes, dans la région léogânaise, de manière à prendre en compte leur point de vue sur le champ religieux en général et sur le comportement du chrétien idéal en particulier. Enfin, nous avons aussi pratiqué l'observation directe dans toute la région léogânaise, notre cadre sociogéographique de recherche.

La première partie de ce travail passe en revue différents travaux sur la question de l'expansion du mouvement pentecôtiste en Haïti. La seconde partie tente d'analyser le processus sociologique à partir duquel la situation interne, autrement dit l'acceptation des sanctions par la majorité des adeptes, trouve sa légitimité. D'autre part, nous présentons le contexte d'évolution du champ religieux en Haïti, ses logiques, ses enjeux, sa structure, afin de mieux saisir comment le jeu de la concurrence entre les institutions religieuses penche en faveur des églises pentecôtistes en pleine expansion.

De la question des règles de conduite et de l'expansion du pentecôtisme en Haïti

Dans différentes études effectuées sur le pentecôtisme⁷, les chercheurs ont souvent mentionné « ses formes culturelles foisonnantes et sa croyance en la guérison divine » (Véronique Boyer, 2005), « sa forte capacité d'adaptation avec les représentations, imaginaires locales », « les normes éthiques universelles que ces croyances permettent de créer [...] » (Jean-Paul Willaime, 1999; Véronique Boyer, 2005), le « rigorisme du mouvement », « le système normatif créé par le pentecôtisme » (Chiarella Mattern, 2008 : 10)⁸.

6. Par « *laïc-profane* nous désignons ici, l'Haïtien ordinaire qui n'est affilié à aucune institution religieuse et qu'on serait tenté de prendre pour un « athée ». En fait, il s'agirait du non pratiquant, mais qui observe et produit des jugements sur les religions, leurs pratiques et la conduite des fidèles de chacune d'elles et c'est souvent de ces jugements que nous pourrions tenter de comprendre la distance qu'il aurait maintenu jusque là, mais aussi ce qui pourrait le motiver à devenir pratiquant dans telle ou telle autre institution ».

7. Certains diront peut-être que notre revue de littérature comporte des auteurs qui n'auraient pas effectué au préalable des enquêtes empiriques rigoureuses pour étayer leurs affirmations sur l'expansion du pentecôtisme, ou ceux qui les ont plus ou moins effectuées, les auraient faites depuis trop longtemps. Ce point s'est révélé très délicat pour notre propre travail, cependant, conscient que « l'état actuel des connaissances constitue [...] la première contrainte de la recherche scientifique, dans la mesure où l'on accepte que la science procède en grande partie d'un raffinement, d'une amélioration du savoir organisé [...] » (Benoît Gauthier, 2009 : 34), on a fait le choix malgré tout de les citer au lieu de tout bonnement faire fi de leur existence comme écrits sur le fait religieux pentecôtiste en Haïti.

En fait, « [...] ses membres disposent de peu d'autonomie vis-à-vis de la hiérarchie des Églises » (Boyer, 2005). Mais cette réalité et les situations qui en découleraient n'auraient pas touché fondamentalement la curiosité des chercheurs d'ici et d'ailleurs. Nous n'avons pas, en tout cas, trouvé jusqu'ici des travaux qui les auraient ciblés fondamentalement.

La croissance du mouvement a généré une vaste littérature. Pour Haïti, c'est particulièrement en se penchant sur la gestion de la difficile situation socio-économique par différentes catégories sociales, qu'il conviendrait de chercher les raisons de la transformation du champ religieux haïtien depuis les années 1980, selon François Houtart et Anselme Rémy (2000 : 170). Par ailleurs, ajoute Laënnec Hurbon (2001 : 234), « le pentecôtisme vient rencontrer l'individu dans sa condition de dénuement, [où il] fonctionne apparemment comme un désaffilié [...] ».

Les analyses des statistiques⁹ disponibles feraient du pentecôtisme la troisième religion du pays (André Corten, 2014 : 8-9). Corten parle même d'une « pentecôtisation de la société » (2001 : 91). Selon lui, « le prosélytisme tellement fort dans le pentecôtisme [...] se colle à la réalité de son expansion continue [...] » (Corten, 2001 : 101). En effet, pour certains, « [...] le principal dénominateur commun entre les pentecôtistes semble être le prosélytisme qui fait de chaque "croyant" un évangéliste, un militant qui doit propager sa foi » (Regina Noaves, 1999 : 127).

Selon Laënnec Hurbon, « pour comprendre l'importance du succès actuel du type de protestantisme que représente le pentecôtisme en Haïti, il faut se référer à la position qu'occupe le catholicisme dans l'histoire et la culture du pays » (Hurbon, 2001 : 230). De plus, avec la propagation de l'imaginaire persécutif des forces du mal, « [...] la maladie ouvre la première brèche chez l'individu pour le mettre sur l'orbite du pentecôtisme » (Hurbon, 2001 : 234). Enfin, continue-t-il, « [...] l'individu ne se sent guère dépaysé [parce qu']à l'intérieur des assemblées pentecôtistes, [...] les réunions sont

8. « [...] prônant une lecture littérale de la Bible, les fidèles sont soumis à un système normatif nouveau qui leur dicte une éthique de vie, basée sur les interdits de la Bible. Ces interdits fonctionnent comme des lois et constituent un système de règles qui tend à gérer la communauté toute entière ».

9. « À la lumière du recensement de 2003, selon l'Institut haïtien de statistique et d'informatique (IHSI), le pentecôtisme est la troisième religion en Haïti. La religion catholique romaine est prédominante avec 54,7 % de la population de l'ensemble du pays. Les baptistes et les pentecôtistes représentent respectivement 15,4 % et 7,9 % de la population ».

faites de chants, de danses sous forme de trances de l'Esprit saint, d'expression de rêves, de témoignages individuels » (Hurbon, 2010).

Fritz Fontus (2001 : 90-94) énumère, quant à lui, pas moins de six¹⁰ facteurs qui contribueraient à la croissance du protestantisme en général en Haïti. Pour Gérard Guiteau, le succès du pentecôtisme « [...] s'explique par la réponse qu'il apporte au malheur de ces gens qui vivent dans la peur et la crainte [...] du vodou. Les églises pentecôtistes offrent à ces derniers la possibilité de vaincre [...] les forces sataniques, les mauvais sorts, les persécutions, etc. » (Guiteau, 2003 : 126).

Ces travaux recensés sont très intéressants. Toutefois, nous les estimons insuffisants. Sans prétention de penser pouvoir épuiser un débat qui n'en serait qu'à ses débuts et sans rejeter complètement ces précédentes propositions, nous pensons pouvoir néanmoins apporter notre modeste contribution, en présentant une autre orientation de recherche que ces dernières semblent négliger.

Selon nos observations, les églises de tous les courants du protestantisme s'éparpillent dans tous les coins et recoins du pays et développent toutes, chez leurs croyants, une très forte culture prosélyte. Ce constat nous permet de relativiser, de nuancer les thèses du prosélytisme des pentecôtistes et de leur proximité avec les populations défavorisées. En effet, la quasi-totalité des courants protestants constituerait toute une "famille spirituelle", étant donné leur rôle dans le quotidien du croyant / chrétien haïtien et la structure des relations instituées entre les croyants par l'institution (notamment le nouveau mouvement religieux des Témoins de Jéhovah¹¹). Par ailleurs, le simple fait que les pentecôtistes dominent l'espace public,

10. Les six facteurs seraient : « [...] la conviction communiquée à chaque croyant par son Église qu'il doit partager sa foi avec ceux qui l'entourent; [...] l'ouverture d'annexes par la plupart des Églises dans les villes et dans les régions environnantes. Ces annexes aidèrent à apporter le message aux gens là où ils se trouvaient; Les missionnaires américains introduisent [...] plus de vie dans nos Églises. Les missionnaires américains apportèrent avec eux l'enthousiasme et la joie; Les services de réveil que, sous l'influence de ces missionnaires, les Églises prirent l'habitude d'organiser périodiquement contribuèrent également à l'expansion de l'Évangile dans le pays; Un dernier facteur [...] L'utilisation du créole dans les cultes; [...] la rupture totale avec le vodou que les Églises protestantes réclament de leurs adeptes ».
11. Dans le nouveau mouvement religieux des Témoins de Jéhovah, par exemple, presque chaque « témoin » (comme il se nomme) ou aspirant, aurait un *père* ou une *mère spirituelle* qui serait *une personne un peu plus âgée*, comme un tuteur auquel les plus jeunes seraient affiliés, de manière à les conseiller, pour les aider à vivre le plus conformément possible leur croyance. Loin de nous l'idée de prendre ce principe pour une réalité effective dans la vie des « témoins », toutefois, nous voulions simplement souligner que d'autres courants religieux - et pas seulement le pentecôtisme - institueraient directement des mécanismes pouvant conduire à construire une

comme le relève Hurbon (2001 : 230), ne suffirait pas pour autant à expliquer leur expansion. D'autant plus qu'une telle affirmation n'est appuyée par aucune analyse approfondie sur la manière dont cette occupation (religieuse) particulière de l'espace public déterminerait les perceptions, les appréciations, les pratiques quotidiennes d'une catégorie importante de croyants, et par là, les orienterait vers ce courant (particulier) sur le marché religieux.

De plus, affirmer que le pentecôtisme serait aussi en expansion, parce qu'il se serait approprié certains éléments du vodou¹² (Hurbon, 2001: 239; 2010) ne serait-il pas, dans une double mesure, assez réducteur? D'une part, cette affirmation réduirait la culture, tout le socle expressif de l'émotion populaire au vodou, d'autre part, elle homogénéiserait les individus issus des classes populaires, en les assimilant à d'anciens pratiquants du vodou ou à des passionnés particuliers de la danse, de la transe de l'Esprit, des témoignages individuels et des rêves. En ce sens, produire de manière mécanique et dans une logique purement théorique¹³ une telle correspondance, de notre point de vue, est un peu arbitraire. En d'autres termes, c'est une affirmation qu'on qualifierait relativement d'insoutenable, c'est-à-dire difficilement défendable.

Par ailleurs, il faut revenir sur les raisons, facteurs et pistes mis de l'avant, pour analyser le prosélytisme qui ne peut être considéré ici comme n'importe quel type de communication¹⁴ (Pierre Bourdieu

vie religieuse partagée (intime) entre différents adeptes (information récoltée à partir d'échanges personnels avec des Témoins).

12. Nous reconnaissons le fait que, dans une certaine mesure, les croyances du vodou n'ont jamais pu être déracinées, elles ont continué à servir de matrice d'interprétation de tous les événements de la vie quotidienne pour une bonne partie de la population. Mais est-ce que cela nous permettrait pour autant de réduire l'ensemble des gens issus des classes populaires à d'anciens pratiquants ou passionnés du vodou? Ne serait-ce pas comme affirmer que le vodou aurait été la religion de tous ces individus au cours de toute leur existence et qu'ils n'auraient jamais fréquenté d'autres espaces, d'autres groupes sociaux étrangers au vodou où la culture ni non plus les imaginaires vodouesques ne pénétreraient?
13. Nous disons que le travail de Hurbon suit simplement une logique théorique, du fait que ses analyses ne font pas du tout suite à une enquête empirique datée, et ne serait au contraire que le simple fruit de son raisonnement et de son observation et, de plus, en dehors de tout partage de la pratique quotidienne réelle des individus des quartiers populaires du pays.
14. La pratique "prosélytiste" - soit l'établissement d'un rapport de communication, de formation sur une théologie donnée, entre un pratiquant (un formateur, un émetteur) et un non pratiquant (un récepteur) - est une action à visée pédagogique et de ce fait, elle fait place, dans ses logiques, aux implications de toutes les actions pédagogiques, autant dans l'étude du fait éducatif que dans celle du fait religieux. Nous reprenons les propos suivants de Bourdieu et Passeron dans *La Reproduction* : « Contre le sens commun et nombre de théories savantes qui font de l'entendre (au sens de comprendre) la condition de l'écouter (au sens de prêter attention et accorder crédit), dans les situations réelles d'apprentissage (y compris celui de la langue), la

et Jean-Claude Passeron, 1970 : 34). Ces travaux traitent secondairement ou, du moins, font totalement l'économie du fait que dans l'espace social global, les religions créent, entre elles, un espace concurrentiel¹⁵ relativement autonome. De plus, la concurrence vise d'abord la quête des âmes des laïcs-profanes, des Hommes de la religion ou d'un Homme religieux (Charles-Poisset Romain, 1989 : 259)¹⁶. Dans l'étude des religions, ici du pentecôtisme, nous pensons qu'il faudrait non seulement s'intéresser au discours du sujet déjà converti / pratiquant, mais aussi, au discours du sujet laïc-profane, Homme de la religion ou Homme religieux non pentecôtiste, pour tenter d'expliquer la plus grande réceptivité de la prédication du pentecôtisme dans la population haïtienne, particulièrement dans les couches populaires, jusque-là sa principale clientèle.

La structuration dualiste monde païen / monde chrétien

Bien que la vie religieuse soit objectivement circonscrite dans le cadre global de la vie humaine, la structuration dualiste monde chrétien/monde païen serait de notre point de vue le soubassement symbolique du contexte religieux national. Pour être plus clair, elle serait l'idéologie religieuse dominante, soit un ensemble de schèmes constitué suivant la logique que « le chrétien est *dans* le monde, mais sans être *du* monde, c'est-à-dire que le monde le comprend, mais qu'il n'appartient pas au monde ». Selon ce principe de vision et de division, il n'y a rien de significatif à l'extérieur de la vie chrétienne, sinon que mensonge, désespoir, misère, maladie, souffrance, etc. De

reconnaissance de la légitimité de l'émission i.e. de l'AuP - [AuP : Autorité pédagogique] - de l'émetteur, conditionne la réception de l'information, et plus encore, l'accomplissement de l'action transformatrice capable de transformer cette information en formation. Donc, nous pouvons nous permettre d'affirmer que la propagation d'une théologie par une institution religieuse donnée ne peut être prise comme formation que si l'institution elle-même est crédible, donc légitime, aux yeux des récepteurs considérés.

15. Un espace concurrentiel donc, apte à produire fondamentalement des *effets de champ*, en d'autres termes, que leurs discours se croisent, s'entrecroisent, se connectent, s'affrontent, se disputent et se bousculent, de plus, que c'est de ces interactions discursives qui qualifieraient péjorativement ou pas les pratiques culturelles autant les conduites de vie ordinaires des adhérents des unes et des autres, que pourraient aussi prendre naissance et survivraient des jugements, des présupposés des pratiquants mais aussi des laïc-profanes pour s'orienter en définitif dans les différents lieux/institutions du champ.
16. L'« Homme religieux est celui qui fréquente régulièrement les temples [...] participe aux services ou cérémonies cultuels, en un mot c'est le pratiquant; par Homme de la religion, nous entendons le pratiquant ou le non pratiquant dont la mentalité a été structurée par une religion donnée. Cet Homme peut être éventuellement en révolte ouverte contre telle religion, mais il ne demeure pas moins vrai qu'il en garde un certain repli, que certains de ses schémas de discussion et de délibération éthique renvoient à ses références religieuses ».

ce fait, « n'est véritablement chrétien que celui qui s'abstient au maximum du monde, c'est-à-dire du monde païen ». En conséquence, il y a la vie païenne qui serait sous la domination de Satan et le monde chrétien qui vit dans *la grâce, de la grâce et pour la grâce*, enfin la paix qui ne peut être vécue que dans la consécration totale de la vie à Dieu.

C'est là le socle symbolique de la dynamique du champ, dans le sens que c'est à partir de cette structuration que la majorité des dirigeants des institutions religieuses se jugent, donc tendent à définir les doctrines et légitimer (ou pas) les autres dirigeants. Cette vision structurante des relations internes au champ, selon laquelle les institutions représentent la conduite de vie la plus légitime du chrétien, détermine non seulement le regard de tous les adhérents, mais aussi celui des laïcs-profanes. En effet, pour la grande majorité des individus interviewés dans le cadre de notre enquête, « [le chrétien] doit mener une vie à part, dans le sens qu'il doit être un modèle, il doit pouvoir aider les autres à la repentance, il ne doit pas s'habiller n'importe comment, il ne devrait pas porter de décolleté (...) les programmes mondains ne sont pas pour lui, etc. ».

Définissant le comportement du chrétien modèle, ils sont 15, soit 75 % des chrétiens non pentecôtistes interrogés dans cette enquête menée à Léogâne, à faire référence à la manière de traiter son corps, de se vêtir en s'abstenant des pratiques païennes, etc. Pour les laïcs-profanes, ils sont 14, soit 70 %, à mettre en exergue le fait que ce chrétien modèle devrait se tenir en retrait du monde. En effet, tous les chrétiens non pentecôtistes interrogés dans cette enquête, soit 20 personnes, soutiennent que le chrétien devrait s'abstenir de fumer. Pour neuf d'entre eux, soit 45 % des répondants, il devrait s'abstenir totalement de boire de l'alcool et pour 13 d'entre eux, soit 65 %, d'aller admirer les bandes de *rara* ou de carnaval. Pour six d'entre eux, soit 30 %, une chrétienne ne devrait pas porter de pantalon, pour 15 d'entre eux, soit 75 %, elle ne devrait pas porter non plus de faux cheveux (*alonj*, greffes, etc.). Les laïcs-profanes, quant à eux, affirment tous que le chrétien devrait s'abstenir totalement de fumer. Ils sont 13, soit 65 %, à penser que le chrétien devrait s'abstenir totalement de boire de l'alcool. Six, soit 30 %, soutiennent qu'une chrétienne ne devrait pas porter de pantalon, et pour 13 d'entre eux, soit 65 %, qu'elle ne devrait pas porter non plus de faux cheveux. Enfin dix d'entre eux, soit 50 %, soutiennent qu'il ne devrait pas du tout aller

assister à des activités culturelles comme le carnaval ou le *rara*. Par ailleurs, ils sont quatre, soit 20 %, à répondre que c'est parce qu'ils n'arrivent pas encore à se passer de certaines de ces choses qu'ils n'ont pas encore décidé de se convertir.

Cette vision est aussi un déterminant de la mise en place et de l'acceptation des mesures contraignantes dans la gestion de la conduite de vie des croyants. En effet, 70 % des chrétiens non pentecôtistes jugent acceptable l'établissement de sanctions dans les églises; ils sont 60 % des laïcs-profanes à penser la même chose. Par ailleurs, 90 % de ces derniers jugent normal, dans le sens d'acceptable, que les églises contrôlent leurs membres, en leur dictant ce qu'ils peuvent faire ou pas, dans le cadre de la conduite de leur vie.

Prime éducation et intériorisation d'arbitraires culturels

L'acceptation des exigences entourant la vie du croyant, particulièrement dans le cas du pentecôtisme, découlant des rapports de pouvoir, donc de domination entre les dirigeants et les laïcs, ne saurait être possible que parce que ces derniers ont été socialisés à partir des mêmes *habitus*. En raison de l'éducation, plus spécifiquement de l'*éducation familiale* de la majorité de la population haïtienne, s'imposent les arbitraires culturels qu'elle légitime. En effet, « l'espace habité – et au premier chef la maison – est le lieu privilégié de l'objectivation des schèmes générateurs et, par l'intermédiaire des divisions et des hiérarchies qu'il établit entre les choses, entre les personnes et entre les pratiques, ce système de classement fait chose, inculque et renforce continûment les principes du classement de l'arbitraire culturel » (Pierre Bourdieu, 1980 : 129).

Comme nous pouvons l'interpréter à partir des données recueillies sur le terrain, la prime éducation se fait, en Haïti, fondamentalement sur fond de maltraitances : 73,68 % des adeptes interviewés ont été battus dans leur enfance et pour 78,9 % d'entre eux, un bon enfant se définit, avant tout, par le fait qu'il est très obéissant envers ses parents. C'est cet arbitraire culturel, ce rapport arbitraire de domination *parent/enfant, plus âgé/moins âgé* que la famille haïtienne inculque aux enfants, particulièrement dans les milieux populaires.

En conséquence, selon un principe universel (Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, 1970 : 24), tous les arbitraires que produisent

ces rapports familiaux sont intériorisés par les différents individus les ayant subis. Ainsi, il devient naturel pour l'enfant lui-même qu'il soit battu. C'est ce qui a conduit un adepte de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne à prononcer ces propos au sujet de son éducation familiale :

S'il arrive que tu désobéisses [plusieurs fois], mon cher, tu seras battu (sévèrement). Mais, à ce moment-là, je pensais que c'était un mal, mais je finis par comprendre que c'était un bien malgré tout, lorsqu'on te battait [...]. J'ai grandi, je finis par comprendre que ce n'était pas un mal [...].

Ces dispositions sont transposées dans les rapports à l'intérieur de l'église. Nous avons par exemple le cas de Fritz¹⁷, membre de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne, qui nous a conté sa propre histoire, pour nous expliquer l'attitude que devrait avoir tout enfant envers ses parents et toute autre personne plus âgée que lui. En fait, il aurait accepté d'être battu par son père, en présence de ses enfants, de sa femme, de sa belle-mère et des voisins, parce qu'il avait simplement passé trois jours sans aller saluer son père qui ne vivait pas avec lui, alors qu'il s'était déjà marié et vivait dans sa propre maison. Plus loin, au sujet de l'existence des sanctions à l'église, Fritz s'exprime ainsi :

Éliminer les sanctions à l'église, ce serait faire de même que l'État haïtien qui décide de bannir le fait qu'un enfant soit battu à l'école. L'Haïtien est quelqu'un d'exceptionnel, en ce sens, ils ont tout le temps besoin d'un commandeur, donc il faut avoir quelqu'un armé d'un bâton pour les conduire [...].

Tous ces faits relatés sont l'expression même du pouvoir d'une violence symbolique (Pierre Bourdieu, 2003 : 245-246), fruit des arbitraires sociaux intériorisés dans les rapports familiaux et transposés dans les rapports à l'intérieur de l'église.

L'analogie famille / église : réactivation des intériorisées, extériorisation des dispositions

La régularité de certaines pratiques peut certes correspondre

17. Les noms sont des emprunts pour l'explication, les entretiens ont été réalisés de manière anonyme.

aux dispositions données d'un groupe, parce que « [l'habitus] est au fondement d'une *collusio implicita* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables » (Pierre Bourdieu, 2003 : 209), mais cette correspondance ne pourrait être constatée qu'à partir de la conjoncture qui les réactive, ici l'église.

Non seulement la famille est « [...] une institution qui occupe une position privilégiée par rapport à la religion [...], [où diverses] analogies étroites unissent l'institution familiale et l'institution religieuse [...] » (Carrier Hervé, s.j, et Émile Pin, 1967 : 38), mais les rapports religieux sont eux aussi articulés explicitement sur le mode des rapports familiaux. Ainsi, dix adeptes de la communauté, soit 52,63 % des personnes interviewées, perçoivent le pasteur comme un père pour l'assemblée. En effet, nous a dit une adepte : « [...] moi, je suis à l'église depuis des années, mais je n'ai jamais été mise sous sanction, parce que je sais ce que je pouvais faire et ce que je ne devais pas faire. Je savais que je devais être respectueuse comme je l'étais chez mes parents [...] ». Et pour un autre : « Un pasteur [...] est notre père, parce que si nous laissons notre maison pour venir à l'église, de la même manière que nos parents ont des conseils pour nous, l'église est une autre famille [...] ».

Ainsi, les dirigeants de l'église n'ont rien à prouver pour légitimer leur propre vision aux yeux des adeptes. Certes, ils ne sont que quatre, soit 21,05 % des adeptes interviewés, à faire référence aux rapports familiaux, pour juger acceptables les sanctions à l'église. Mais, alors qu'ils affirment, pour la plupart, que l'église ne peut pas fonctionner sans sanction, ils ne sont que sept, soit 36,84 %, à avoir une représentation négative des églises qui ne sanctionneraient pas leurs membres. Donc, ce n'est pas dû au fait qu'ils trouvent d'autres raisons pour légitimer les sanctions, qu'ils n'ont pas en tête leurs rapports familiaux, les arbitraires et visions du monde qu'inculquent ces rapports, sinon, ils seraient plus nombreux à être amers envers les institutions où il n'existe pas de sanctions.

Définitivement, ce sont à partir de ces trois points traités (la structuration dualiste monde païen / monde chrétien; le rapport de la prime éducation avec l'intériorisation d'arbitraires culturels et l'analogie famille / église qui réactive les dispositions des agents) que les relations de *transaction* se retrouvent favorables à ces courants. Les adeptes et leurs dirigeants ont été socialisés à partir des mêmes types d'arbitraires familiaux. Et vu qu'il existe une puissante analogie

entre la famille et l'église pour les croyants, ces arbitraires ont été transposés à l'intérieur de l'église à travers l'établissement des règles de conduites et des sanctions. Ce qui favorise la réactivation des dispositions acquises antérieurement par ces individus, donc assure la soumission d'une majorité dans leur rapport avec les dirigeants. Maintenant, qu'en est-il de la situation concrète du champ lui-même, des rapports de concurrence?

Le champ religieux haïtien : logiques, enjeux et structure

Dans la dynamique du champ religieux, le capital religieux investi par les institutions en vue d'inculquer aux laïcs un habitus religieux, résulte, d'une part, de la relation objective existant entre la demande et l'offre religieuses, d'autre part, cet ensemble est déterminé, commandé par les stratégies¹⁸ (Pierre Bourdieu, 1971 : 318-319) mises en place par les institutions avec, comme enjeu, le monopole du pouvoir religieux. C'est dans ce sens que nous interprétons les points de vue des différentes catégories de personnes interviewées sur leur représentation du chrétien idéal, qui nous informent notamment de l'habitus religieux qu'elles ont intériorisé. Nous tentons par ailleurs de voir le rapport entre la demande et l'offre religieuses en Haïti et, enfin, nous évaluons comment la position des différentes institutions, notamment celle des églises pentecôtistes, détermine ce rapport.

Les réponses des différentes catégories de personnes interviewées au sujet de leurs représentations de la conduite de vie idéale du chrétien et des choses auxquelles il devrait s'abstenir, sont l'expression de l'idéologie religieuse, de la logique dualiste monde païen / monde chrétien présentée précédemment. Pour toutes les catégories d'individus interrogées dans le cadre de cette enquête, il est fondamental que les pratiques et les manières de vivre des populations de ces deux mondes, monde païen / monde chrétien, soient différentes.

La possibilité de transmettre cet habitus dépend notamment de la relation objective entre la demande religieuse globale et les offres religieuses produites sur le marché des biens de salut. Dans une approche de sociologie fonctionnelle (Henri Desroche, 1967 : 5)¹⁹,

18. Stratégie, dans le sens bourdieusien du terme.

19. « [...] La religion est saisie essentiellement comme *une fonction de la société opérant sur elle-*

la nature de la demande religieuse, elle, serait déterminée par le jugement général qu'aurait la société d'elle-même et la religion serait un reflet de ce regard. Or, nous avons bien vu, au début, que la société haïtienne, en s'interrogeant sur elle-même, se voyait « en absence de moralité ». De ce fait, la fonction de la religion ne pourrait être qu'une fonction de différenciation, de contestation et, à la fin, de protestation sur certains points. En ce sens, la nature de cette demande religieuse détermine aussi l'offre religieuse la plus légitime, c'est-à-dire que seuls les courants religieux qui réussiront à produire ou qui produisent déjà la doctrine équivalente, gagneront le respect de la plupart des croyants et des potentiels clients.

À partir des statistiques disponibles, le champ religieux serait dominé par l'Église catholique. Viendraient ensuite les différents courants protestants puis enfin le vodou. Ces constats forment le contexte dans lequel s'établissent des règles de conduite contraignantes dans certains courants, les interprétations des discours et les représentations que les pentecôtistes se font d'eux-mêmes et des autres institutions religieuses.

Nécessité de se singulariser, de se distinguer

La position des différentes institutions est l'un des points essentiels pour comprendre la logique d'un champ religieux (Pierre Bourdieu, 2013 : 27) et sa dynamique (Pierre Bourdieu, 1971 : 326), ici, qui s'exprime depuis la fin des années 1980, avec le recul de l'Église catholique et l'expansion des églises dites "rigoristes". Comment expliquer l'expansion de ces courants subie par l'Église catholique qui a eu pendant des décennies le monopole du pouvoir religieux en Haïti? À ce sujet, il convient de saisir que « [...] la conservation du monopole d'un pouvoir symbolique tel que l'autorité religieuse dépend de l'aptitude de l'institution qui le détient à faire reconnaître à ceux qui en sont exclus la légitimité de leur exclusion [...] » (Pierre Bourdieu, 1971 : 322). De ce fait, le monopole de l'autorité du pouvoir religieux est un enjeu même de la lutte.

*même**. Dans une société *s'affirmant**, se confirmant, s'attestant, une religion se manifeste comme une fonction d'*intégration**, disons d'*attestation**. Dans une société *s'interrogeant** sur elle-même, se redistribuant ses complémentarités et ses antagonismes, la religion se manifeste comme une fonction de *différenciation** et à la limite de *contestation**. Dans une société *se niant**, se refusant elle-même, la religion se manifeste comme une fonction de *protestation**, de révolte voire de subversion. » (* Souligné par l'auteur)

Notre hypothèse est que l'Église catholique, afin de se maintenir depuis des décennies comme la première Église en Haïti, aurait fait des concessions vis-à-vis d'une certaine catégorie de laïcs : par exemple, la célébration de la messe en langue créole, l'introduction du tambour (instrument central du vodou) ou d'autres instruments de la culture populaire dans le culte, mais aussi le fait même de n'être pas du tout exigeante comme d'autres. Autrement dit, dans sa volonté de se montrer ouverte et proche de toutes les catégories sociales haïtiennes, de manière à se valoriser, l'Église catholique aurait cessé de se singulariser. Ainsi, aux yeux de la majorité de la population, être catholique ne revient plus à cesser d'être un vodouisant, si bien que se convertir véritablement pour la majorité des haïtiens est synonyme d'être protestant. Du coup, pour le laïc-profane qui ne se sent pas exclu totalement de l'Église catholique, cette dernière perd à ses yeux de sa légitimité.

Globalement, ce terrain allait être exploité par les églises pentecôtistes comme nouveaux entrants – par rapport à l'histoire de l'implantation récente de leurs différents courants en Haïti, particulièrement la vague des années 1960 et 1970 (Gérald Guiteau, 2003) – dans le champ (Pierre Bourdieu, 1991 : 24)²⁰.

La nécessité de se différencier est fondamentale, non seulement pour l'institution à travers sa doctrine (Pierre Bourdieu, 1971 : 32)²¹, mais cette différenciation doit aussi être constatée dans la conduite de vie exigée des adeptes. C'est ainsi que dans l'imaginaire populaire haïtien, le pentecôtisme est rattaché à l'interdiction de porter des bijoux, des faux cheveux, etc. Mais, objectivement, pourquoi se différencier? Selon les pentecôtistes interviewés, d'abord parce que c'est l'expression même de leur foi en tant que chrétien, mais aussi pour mériter le respect des païens, comme ils nous l'ont clairement affirmé :

[...] Dans notre manière d'être, nous ne portons pas de bijoux,

20. « [...] L'initiative du changement revient presque par définition aux nouveaux entrants, [...] qui sont aussi les plus démunis de capital spécifique, et qui, dans un univers où exister c'est différer, c'est-à-dire occuper une position distincte et distinctive, n'existent que pour autant que, sans avoir besoin de le vouloir, ils parviennent à affirmer leur identité, c'est-à-dire leur différence, à la faire connaître et reconnaître ("se faire un nom"), en imposant des modes de pensée et d'expression nouveaux, en rupture avec les modes de pensée en vigueur, donc voués à déconcerter [...] »

21. « C'est aussi le souci de définir l'originalité de la communauté par rapport aux doctrines concurrentes qui conduit à valoriser les signes distinctifs et les doctrines discriminantes, à la fois pour lutter contre l'indifférentisme et pour rendre difficile le passage à la religion concurrente. »

nos oreilles ne sont pas percées, nous ne portons pas de pantalon, nous sommes tellement belles dans notre simplicité ... Cela me fait du bien, dès que j'arrive quelque part, on m'identifie en tant que chrétienne [et on lui demande, dit-elle] « [...] tu es pentecôtiste? » [...] On me demande quelle est mon assemblée et lorsque je dis que c'est la Prophétie, les gens sont toujours prêts à me féliciter.

[...] Nous sommes des servantes et serviteurs de Dieu, nous devons être différents. Différents dans quel sens? [...] Tu es une servante de Dieu, tu n'as pas besoin de le crier sur tous les toits ... Non, immédiatement que tu arrives quelque part, ils peuvent déjà faire la différence, le monde païen peut déjà faire la différence parce que tu arrives, tu ne prononces pas un mot, mais d'autres personnes parlent à ta place, c'est une belle chose, je pense que cela fait plaisir à Dieu, c'est pourquoi j'aime l'Église de Dieu de la Prophétie.

[...] Le monde païen [...] celui qui n'est pas serviteur, qui n'est pas une servante de Dieu porte des bijoux, elles portent ce qu'elles veulent et si moi qui suis chrétienne je les porte aussi, nous ne sommes plus différentes, il n'y aurait plus de différence... Mais les gens doivent pouvoir le témoigner pour toi, immédiatement que nous arrivons quelque part ... Le monde doit pouvoir faire la différence.

Voilà un ensemble de propos exprimant leur souci de distinction et le besoin qu'ils ont de se sentir respectés par les païens. Ainsi, pour huit d'entre eux, soit 42,10 % des pentecôtistes interviewés, les sanctions sont nécessaires à l'église, de manière à ce que leurs assemblées soient respectées par les païens qui les observent. À ce sujet, rapportons ces propos de deux membres de l'Église de Dieu de la Prophétie, s'exprimant sur la pertinence de la sanction à l'église :

Ce serait un peu laid qu'un membre de l'église qui aujourd'hui en pleine rue fait un scandale en insultant d'autres personnes, etc., demain le comité de l'église l'appelle et il dit qu'il est conscient et après, peut-être le même jour, plus tard ou le lendemain [...] on observe cette personne, micro en main à l'église, dans la même zone pour prêcher l'évangile. *Comment est-ce que les gens [les païens, les passants] vont voir ça? [...]* Cette personne sera un agent qui portera les gens à parler mal de l'évangile à mon avis.

[...] [Tu as reconnu certes ta culpabilité], tu as tout avoué clairement, [mais] tu prends une pause *pour les gens* [les païens, les individus extérieurs à l'église], *il y a des gens, des païens qui nous écoutent et qui nous observent*, pour qu'ils ne disent pas du mal de l'église par rapport à ce [que tu as fait] tu prends une pause.

Cela démontre clairement la volonté explicite des pentecôtistes à répandre une bonne image d'eux-mêmes, à tenter de gagner le respect des individus extérieurs, de par leur comportement, la gestion de leur conduite de vie, le sens des exigences qu'ils s'imposent jusque dans leur tenue vestimentaire, leur apparence. Cela représente clairement de leur part un ensemble de stratégies d'investissement symboliques (Patrice Bonnewitz, 1998 : 57)²².

Ainsi, 95 % des chrétiens non pentecôtistes interrogés (soit 19 personnes), affirment avoir un grand respect pour le souci de rigueur des pentecôtistes dans leur comportement. Ils sont 17, soit 85 %, à soutenir que le comportement des pentecôtistes est celui du vrai chrétien. Il y en a même trois qui, en raison de cela, ont répondu positivement à l'idée de quitter leur assemblée pour rejoindre une église pentecôtiste, mais ils sont aussi 16, soit 80 %, à répondre que ce n'est pas une raison suffisante. Les laïcs-profanes sont, quant à eux, 75 % (soit 15 personnes) à avoir du respect pour le souci de rigueur des pentecôtistes dans leur conduite de vie. Ils sont 14, soit 70 %, à penser que leur comportement correspond à celui du vrai chrétien. Enfin ils sont 13, soit 65 %, à penser que ces assemblées seraient les églises à fréquenter pour sauver leur âme.

Il faut souligner que, tout en propageant une excellente représentation d'eux-mêmes, consciemment ou pas, comme stratégie (Pierre Bourdieu et Pierre Lamaison, 1985 : 4)²³, les pentecôtistes développent par ailleurs des représentations très négatives de l'Église catholique, tout particulièrement, la plaçant sur la même ligne que le vodu. En effet, 18 d'entre eux, soit 94,73 % du groupe interrogé, ont une représentation négative de l'Église catholique. Pour neuf d'entre eux, soit 47,36 %, elle ferait même partie des églises qui

22. « [...] [des] actions visant à conserver et à augmenter leur capital de reconnaissance. Il s'agit de stratégies dont l'objectif est de reproduire des schèmes de perception et d'appréciation les plus favorables à ses propriétés et de produire des actions susceptibles d'être appréciées favorablement selon ces catégories. »
23. « Disposant d'un certain capital, dans un champ structuré par des règles et des enjeux, un agent adopte une stratégie pour en tirer le maximum de profit. Non point moyen de l'action, manœuvre ou plan, la stratégie apparaît comme un modèle de comportement, un mode d'action ou de conduite, une pratique qui a des effets bénéfiques, voire optimaux, conçus en terme de « profit », bref un acte finalisé : c'est ce qu'on fait dans le monde social présent dans sa relation avec le monde social futur, compte tenu du monde social passé; [...] La stratégie se pose ainsi contre l'économisme, qui envisage, d'un côté, de par sa composante subjectiviste, un acteur rationnel orientant son action vers la recherche de l'optimum et une fin consciemment posée, et envisage, de l'autre côté, de par sa composante objectiviste, des causes économiques mécaniques : bref elle se conçoit à la fois comme une arme contre le finalisme et contre le mécanisme » (Alain Dewerpe, 1996 : 2-4).

enseigneraient de fausses doctrines. Un membre de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne décrit l'Église catholique en ces termes :

[...] Si l'on parle de l'Église catholique sur ce qu'on pense d'une manière générale, l'Église catholique est guidée par le pape qui prétend affirmer qu'il serait le représentant de Dieu sur la terre en quelque sorte, mais tout le monde sait que les papes sont des représentants physiques de Satan sur la terre. Et à l'intérieur, il y a quelque chose de simple, il y a [lien] entre l'Église catholique et [...] les affaires de Satan. Lorsque quelqu'un vient [...] d'être initié comme « Kanzo », (grade dans la hiérarchie du vodou), dans un péristyle (temple vodou), on lui demande de faire un pèlerinage, on ne lui demande jamais d'entrer dans une église protestante, il rentre dans une église catholique, aux pieds des saints. Si lorsque la personne vient d'être « Kanzo », ce qu'on accepte tous comme une action satanique, diabolique, si quelque chose de diabolique te guide dans une église et ces églises sont des églises catholiques, c'est parce qu'il y a quelque chose de commun entre les églises catholiques et les gens sous les temples de Satan. Pour dire qu'il y a deux camps, soit quelqu'un est chrétien, soit qu'il est dans le camp de Satan le diable. Chaque église catholique [...] a un esprit qui marche avec elle [...].

Par ailleurs, ils ne visent pas seulement l'Église catholique comme l'Église qui détiendrait le monopole de l'autorité du pouvoir religieux jusque-là, mais aussi tous les autres courants ou "sectes" indépendantes. Pour abonder dans ce sens, rapportons les propos suivants tenus par un membre de l'Église :

On [les dirigeants] parle toujours des Adventistes, des Témoins de Jéhovah, comme des religions que je pourrais dire de fausses doctrines. Ce sont surtout ces Églises, pour nous de la Prophétie, qu'on nous dit qui ont de faux enseignements, on nous demande toujours d'éviter de les visiter.

En ce sens, les Témoins de Jéhovah, les Adventistes, l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours, les Disciples, les Full Gospel, les Églises de l'Armée céleste, etc., seraient des "sectes" qui enseigneraient de fausses doctrines à leurs yeux.

Les milieux populaires haïtiens et le pentecôtisme

Étant donné que, « pour qu'un champ marche, il faut qu'il y

ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc. » (Pierre Bourdieu, [1984] 2002 : 114), selon nous, toute cette dynamique ne se perpétue que parce que ces églises qui tendent vers cette gestion rigoureuse de la conduite de vie de leurs membres, trouvent une majorité d'individus dans la société haïtienne, prête à jouer le jeu, une majorité ayant l'*illusio*, c'est-à-dire, prête à se prendre au jeu, à s'investir (Pierre Bourdieu, [1984] 2002 : 34-35)²⁴. C'est ce que les milieux populaires haïtiens offrent à ces églises. Dans la commune de Léogâne, les églises pentecôtistes seraient au moins une centaine : alors qu'elles sont moins d'une dizaine à s'établir au centre-ville de Léogâne, elles pullulent dans les sections communales reculées.

D'un côté, les milieux populaires, avec le plus fort taux de parents analphabètes, sont dominés par une éducation familiale sur fond de maltraitance. De l'autre, dans ces mêmes milieux populaires, les individus sont déjà objectivement exclus de la société globale. C'est pourquoi le discours pentecôtiste de retrait du monde et le respect de règles de conduites leur interdisant certaines pratiques mondaines (bijoux, maquillage, sortir en club, etc.) qu'ils ne peuvent de toute façon s'offrir, les séduisent facilement. Ainsi, cette gestion religieuse de leur conduite de vie rejoint-elle parfaitement les limites objectives et les aspirations subjectives de ces individus (Pierre Bourdieu, 1971 : 314)²⁵. Ce sont, en partie, ces logiques assez déterminantes, de notre point de vue, qu'il faudrait toujours tenter de mettre à jour, au-delà du simple fait de mentionner la proximité des églises pentecôtistes avec les milieux ruraux et populaires.

Selon nous ici, il convient de prendre en compte aussi ces facteurs, pour expliquer l'expansion du pentecôtisme, notamment dans les milieux populaires haïtiens, dans les quartiers pauvres des principales villes du pays et l'espace rural. Partant de là, ces églises gagneraient en prestige, en respect aux yeux des laïcs, dans le sens que

24. « L'investissement, c'est l'inclination à agir qui s'engendre dans la relation entre un espace de jeu proposant certains enjeux (ce que j'appelle un champ) et un système de dispositions ajusté à ce jeu (ce que j'appelle un habitus), sens du jeu et des enjeux qui implique à la fois l'inclination et l'aptitude à jouer le jeu, à prendre *intérêt* au jeu, à se prendre au jeu. »

25. « [...] le message religieux le plus capable de satisfaire l'intérêt religieux d'un groupe déterminé de laïcs, donc d'exercer sur lui l'effet proprement symbolique de mobilisation qui résulte du pouvoir d'absolutisation du relatif et de légitimation de l'arbitraire est celui qui lui apporte un (quasi) système de justification des propriétés qui lui sont objectivement attachées en tant qu'il occupe une position déterminée dans la structure sociale. »

« [...] le capital symbolique est un crédit, mais au sens le plus large du terme, [...] que la croyance du groupe peut seule accorder à ceux qui lui donnent le plus de garanties matérielles et symboliques [...] » (Bourdieu, 1980 : 203-204); donc, de ce fait aussi, les relations de concurrence leur sont favorables. Ce sont, en somme, les différentes raisons à partir desquelles nous estimons que les églises pentecôtistes ou toute autre institution “rigoriste” sont en pleine expansion en Haïti depuis la fin des années 1980. Et cela, sans prétendre rejeter purement et simplement les autres pistes mentionnées par d’autres travaux.

Conclusion

Partant de différentes observations sociologiques réalisées au sein d’un courant pentecôtiste particulier, cette recherche a tenté, avant tout, de présenter une autre forme d’analyse de la dynamique religieuse en Haïti à partir du concept de *champ*. En effet, en traitant l’état de la recherche sur la question, nous avons constaté que les principaux travaux sur le sujet faisaient totalement l’économie du fait que les différentes institutions religieuses constituent, par le fait même de leur pluralité, un espace social concurrentiel, soit un champ social particulier, qui donne lieu à des luttes, des stratégies, des enjeux communs et des intérêts divergents. Par ailleurs, la question religieuse étant l’affaire de tous, on doit tenter de comprendre les motivations qui poussent un laïc-profane, c’est-à-dire un croyant non adhérent, à s’allier à telle ou telle institution donnée. C’est ce qui a été au fondement même de la démarche adoptée ici, en se donnant pour objectif d’interroger, dans notre collecte de données, tant les pentecôtistes que les différents autres types de croyants chrétiens, particulièrement les croyants qui seraient immédiatement exclus, en un certain sens, du champ, autrement dit les laïcs-profanes.

Dans leur quête d’une conduite de vie rigoureuse, les pentecôtistes finissent par bénéficier d’une image positive auprès des chrétiens non pentecôtistes, autant que des laïcs-profanes. Tout cela contribuerait à leur expansion dans le champ religieux haïtien, dans le sens que les relations de transaction et les relations de concurrence leurs deviennent favorables.

Cependant, nous devons avouer que cette recherche contient plusieurs limites. Elle ne pouvait notamment pas cerner toute la

problématique de l'expansion du pentecôtisme en Haïti. De ce fait, il reste encore beaucoup à faire, à dire sur le sujet. Disons que le pentecôtisme est surtout trop hétérogène, pour pouvoir prétendre expliquer son expansion en interrogeant spécifiquement la réalité d'une seule de ses dénominations et sur un seul angle. De plus, dans le cadre de cette recherche, nous n'avons ciblé qu'une église d'une seule dénomination. En fait, objectivement, toute volonté d'arriver à formuler une seule explication sur l'expansion de l'ensemble du mouvement pentecôtiste ne serait qu'une chimère qui ne ferait, d'une façon ou d'une autre, que violer la diversité du pentecôtisme, en prétendant la circonscrire dans le mot "pentecôtiste" des chercheurs. Ce mouvement est lui-même tout un monde dans l'univers du protestantisme, en ce sens, nous ne pouvons fournir dans le cadre d'une seule recherche que des explications pour un certain type de courant de ce vaste mouvement religieux. Toutefois, notre travail ne perd en rien de sa nécessité, dans le sens que cette gestion de la conduite de vie, avec l'établissement de règles et de sanctions, est l'une des spécificités des églises pentecôtistes classiques haïtiennes.

Références

- Acacia, Aly. 2015. « L'amour : une opportunité d'affaires à Port-au-Prince? », *Le Nouvelliste*, lundi 17 et mardi 18 août, no 39533, p. 2.
- Bonnewitz, Patrice. 1998. *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, PUF, 2^e éd.
- Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude. 1970. *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- Bourdieu, Pierre et Lamaison, Pierre. 1985. « Nouvelles de... De la règle aux stratégies : entretien avec Pierre Bourdieu », *Terrain* [En ligne], 4, mis en ligne le 23 juillet 2007, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://terrain.revues.org/2875>.
- Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, pp. 295-334.
- . 1980. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- . 1984. « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche*

- en sciences sociales*, vol. 52-53, Le travail politique, pp. 3-14. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335_5322_1984_num_52_1_3327
- . 1991. « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, no 1, pp. 3-46. URL : http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2986
 - . [1984] 2002. *Questions de sociologie*. Paris, Éditions de Minuit.
 - . 2003. *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais ».
 - . 2013. « Séminaires sur le concept de champ, 1979-1075. Introduction de Patrick Champagne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, no 200, pp. 4-37. URL : <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2013-5-page-4.htm>
- Boyer, Véronique. 2005. « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Nuevo Mundo Mundos nuevos* [En ligne] Bibliothèque des auteurs du centre, consulté le 3 mai 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/603>
- Carrier, Hervé, s.j. et Pin, Émile. 1967. *Essais de sociologie religieuse*, Chicoutimi (Québec) : Classiques des sciences sociales [Édition électronique réalisée à partir de l'édition Paris, Éditions SPES, 1967, 593 p., Collection sociologie d'aujourd'hui].
- Corten, André. 1999. « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil / Pentecostalism and “Neo-Pentecostalism” in Brazil », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 105, no 1, pp. 163-183. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_03355985_1999_num_105_1_1083
- . 2001. *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Paris, Karthala.
 - . 2014. « Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, no 29, mars 2014, pp. 119-132. URL : <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2014-1-page-119.htm>
- Desroche, Henri. 1967. « Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle », *Archives de sociologie des religions*, vol. 23, no 1, pp. 3-17. URL :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1967_num_23_1_2608

Dewerpe, Alain. 1996. « La stratégie chez Pierre Bourdieu », *Enquête* [En ligne], 3, mis en ligne le 11 juillet 2013, consulté le 13 octobre 2013. URL : <http://enquete.revues.org/533>

Fontus, Fritz. 2001. *Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation*. Préface de Jean-Claude Margot, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines ».

Garcia-Ruiz, Jesús. 2006. « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 17 janvier 2015. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/462>

Gauthier, Benoît (dir.). 2009. *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, 5e édition, Québec, PUQ.

Guiteau, Gérald. 2003. *Le pentecôtisme en Haïti. Un mouvement expansionniste et revivaliste*. Préface de James M. Beaty, Port-au-Prince, La presse évangélique.

Houtart, François et Rémy, Anselme. 2000. *Haïti et la mondialisation de la culture. Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*. Postface de Gérard Barthélémy, Paris, L'Harmattan, Port-au-Prince, CRESFED.

Hurbon, Laënnec. 2001. « Le pentecôtisme et l'imaginaire de l'espace public », *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable*, Paris, Karthala.

-. 2010. « Haïti. Une exploitation religieuse des souffrances du peuple », interview de Céline Chadelat publiée le 3 décembre 2010, *Le Monde des Religions*.

Mattern, Chiarella. 2007-2008. « Approche transversale des Églises pentecôtistes : Introduction et perspectives », Université catholique de Louvain, Faculté de sciences économiques, sociales et politiques.

Novaes, Regina Reyes. 1999. « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours / Brazilian Pentecostalism: Current Debates », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 105, no 1, pp. 125-143.

Romain, Charles-Poisset. 1989. *Le protestantisme dans la société haïtienne. Contribution à l'étude sociologique d'une religion*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

Willaime, Jean-Paul. 1999. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, no 105, dossier Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion, pp. 5-28. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_03355985_1999_num_105_1_1076

Problématique de la succession de la charge
sacerdotale et de l'héritage familial dans le
protestantisme en Haïti

WESLER LINDOR

Wesler Lindor est enseignant à l'Université d'État d'Haïti (UEH). Il a fait des recherches doctorales sur le protestantisme en Haïti.

Le statut juridique contemporain de l'Église est flou. En effet, elle n'est pas l'État ni de l'État, c'est-à-dire du secteur public, depuis les traités de Westphalie en 1648 qui consacrèrent la naissance de l'État moderne (Goyard-Fabre, 1999), mais seulement un partenaire de l'État (elle police ou polit les mœurs). Elle n'est pas non plus du secteur privé¹, mais un partenaire du secteur privé. Elle serait une

organisation communautaire (OC), en ce sens qu'elle appartient à la communauté, à tous. Or l'OC est mal définie. Par exemple, la définition de l'ONU selon laquelle l'OC est une organisation sans but lucratif dont 50 % de son financement provient de dons de charité reste assez limitative et restrictive (Bélangier, 1999). Cette situation conduit à un paradoxe : sans être de l'État ou du secteur privé, l'Église produit des biens et des services dont des biens immobiliers, la construction d'écoles, d'universités, de centres de santé ou d'hôpitaux, orphelinats, coopératives agricoles, banques de crédit agricole (Napoléon, 2016), services religieux tels l'organisation de cultes, la cure d'âmes, les mariages, les baptêmes, les cérémonies funéraires. Si l'Église ou l'église relèvent du communautaire, pourquoi ou comment la succession de la charge sacerdotale est-elle devenue un problème d'héritage familial dans le protestantisme en Haïti? Cette problématique peut être articulée à la fois autour d'une approche économique et d'une approche sociologique, c'est-à-dire qu'elle prend en compte le transfert de la direction d'une église et d'une Église à la fois comme objet de conflits fonciers ou de rapport à la terre², et de lutte pour le pouvoir.

Au commencement les humains ne luttaient que pour leur survie. Étant les êtres biologiques les plus mal équipés en armes naturelles (griffes, crochets, poches à venin), ils auraient vite disparu face à des prédateurs qui sont de loin mieux équipés naturellement, comme le lion, le tigre, le serpent. Pour survivre dans une nature hostile, les premiers hominiens ont dû être intelligents, c'est-à-dire qu'ils ont su devenir eux-mêmes des prédateurs, soit en fabriquant des armes et des pièges, en s'organisant en sociétés hiérarchisées, soit en créant la culture pour manipuler la nature (Ruffié, 1983 ; Malinowski, 1968). Néanmoins, la lutte pour la survie n'a pas été seulement engagée entre les humains et les animaux, elle l'a été aussi entre les humains eux-mêmes. Selon une formule chère à Rousseau (1774), tout le mal vient de la vie en société ou de la propriété³.

1. Une église [l'infrastructure physique ou l'immeuble] ou une Église [la communauté des fidèles] n'est pas, en droit, la propriété d'une personne physique ou d'un individu.
2. Une problématique de la propriété ou de l'expropriation des propriétaires.
3. Selon Jean-Jacques Rousseau, tout le mal vient de la propriété : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, que de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain, celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eut crié à ses semblables : « gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ». Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Autrement dit, les tractations visant la séparation entre le patrimoine collectif (l'église) et le patrimoine individuel (terre familiale) ou à l'opposé, celles de perpétuer la fusion des deux patrimoines expliqueraient en tout ou en partie l'émiettement des Églises protestantes en Haïti. Au cours de ces conflits fonciers, les chrétiens protagonistes auraient fait abstraction des notions de frères dans la foi et de pèlerins sur la terre. Autant dire que fait défaut ici la morale de l'une des trois volontés d'Alexandre le Grand sur son lit de mort, que ses deux mains soient exhibées hors du cercueil comme vides, c'est-à-dire qu'il n'a rien emporté, aussi richissime fût-il!

Le mal vient aussi de la négligence et de la coutume qui l'emporte sur les formalités légales. Le philanthrope donne verbalement ses terres ou partie de ses terres à l'Église pour y construire une église. Mais il omet de se présenter devant un notaire accompagné de témoins pour signer un acte de don. Il omet aussi soit de rédiger un testament (une constitution), soit de désigner son successeur au cas où il serait frappé d'incapacité physique ou mentale, d'absence prolongée ou de départ pour l'au-delà. Cette situation coutumière a laissé une large marge de possibilité à des conflits de succession de charges et de biens.

On comprend bien que ces conflits fonciers n'auraient rien à voir avec la valeur cultivable (l'agriculture) ou rentable (les rentes foncières) de la terre mais peut-être, sans en être sûr, avec les exonérations d'impôts comme celle de la Contribution foncière à la propriété bâtie (CFPB) prévue dans le décret du 5 avril 1979 en faveur des bâtiments des églises en Haïti (Moniteur, 1979). Cette réflexion concorde avec celle de Radin (1941) qui montrait que les prêtres forment une classe d'hommes improductifs, qui ne travaillent pas ou qui ne génèrent pas de revenus, mais qui bénéficient des revenus des autres (fidèles) au moyen des offrandes apportées au temple, c'est-à-dire les offrandes offertes aux hommes (aux prêtres) pour les dieux (Mauss, 1997). En suivant ces réflexions, on est porté à croire que celui qui bénéficie de la charge sacerdotale obtient une carte blanche pour entreprendre des activités générant des revenus qui ne seraient pas frappés d'impôts ou, plus précisément, tirer profit des offrandes des fidèles. Il n'existe pas de statistiques publiées en Haïti sur les offrandes collectées dans les Églises protestantes et leur utilisation, qui

(1754). URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_origine_inegalite/origine_inegalite.html

pourraient informer le public sur l'épineuse question, si c'en est une, de la richesse rapide de certains pasteurs. Autrement dit, il devient impossible de vérifier de manière objective que les conflits fonciers en milieu protestant sont bel et bien alimentés par un intérêt pécuniaire.

Mais en fouillant un peu plus loin, tout le mal viendrait aussi de la tendance libérale du protestantisme. Suite au constat que l'économie est contrôlée par les protestants, Weber (1999) a repris la formule de Martin Offenbacher⁴ pour indiquer la différence entre le Protestant et le Catholique dans leur rapport avec l'économie. Pour comprendre cette situation, on doit se rappeler que le protestantisme n'a pas été seulement une protestation contre les indulgences ou contre les dérives du catholicisme, mais aussi contre un ordre politique, social, religieux et économique qui a été alimenté par des philosophes.

Pascal et Descartes interrogeaient l'existence de Dieu et de leur foi (Obadia, 2012), tout cela pour dire qu'il y a eu une remise en question de la vérité (d'après la Bible) et du catholicisme, que l'on retrouve aussi chez Boileau qui écrivait que « tout protestant fut pape, une Bible à la main » (Delbiausse, 1961). Avec la Réforme protestante, c'est tout le monde médiéval qui s'écroule et l'économie devient ainsi une science profane qui échappe au contrôle de l'Église catholique. La mentalité protestante, s'il en est une, a consisté à s'ouvrir au monde des affaires ou à croire que la meilleure façon de servir Dieu est de prospérer en affaires. Elle fut à l'origine de la prospérité des nations protestantes (Weber, 1999). Par ailleurs, la chasse aux protestants dans la France de Louis XIV aurait été entraînée par le désir caché de faire main basse sur leurs riches propriétés (Rops, 1958). Par opposition à l'Église catholique qui dispose d'une structure hiérarchisée, dès le départ et jusqu'à date, les Églises protestantes reposent sur une structure polycéphale. Le chrétien protestant ne s'est pas seulement appliqué à interpréter la Bible à sa convenance, mais aussi à s'ériger en bâtisseur d'églises. Sans aucune forme de préavis, il peut ainsi monter une Église en un rien de temps. Aussi, en termes de nombre de temples et dans l'ordre décroissant et en tête de liste pour l'ensemble

4. « Le catholique est [...] plus tranquille, possédé d'une moindre soif de profit; il préfère une vie de sécurité, fût-ce avec un assez petit revenu, à une vie de risque et d'excitation, celle-ci dût-elle lui apporter richesses et honneurs. La sagesse populaire dit plaisamment : soit bien manger, soit bien dormir. Dans le cas présent le protestant préfère bien manger; tandis que le catholique veut dormir tranquille. » in Offenbacher, M., « Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden », *Volkszoirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen*, tome IV, fasc. 5 (Tübingen und Leipzig, 1901), p. 58.

d'Haïti, figureraient les protestants dont les baptistes (3 651 temples), les pentecôtistes (2 252 temples), les Églises de Dieu (1 778 temples), le vodou (631 temples, 3 665 péristyles et 73 *demanbre*) et les catholiques (1 856 temples) (IHSI, 2005). Si les églises protestantes pullulent en Haïti (Romain, 2004; Jeanty, 1990), c'est en partie à cause de l'absence de lois régissant le fonctionnement du secteur religieux, mais c'est aussi un corollaire de dissidences vis-à-vis du catholicisme (Mission Évangélique du Christianisme, 2003), du vodou (Métraux, 1958; Nérestant, 1994; Vonarx, 2012) ou à l'intérieur du protestantisme.

L'émiettement des Églises protestantes au motif de la succession de la charge sacerdotale est un fait divers en Haïti qu'il faut également scruter au regard du rapport de l'Homme avec la terre. Selim (2002) soulignait déjà que la propriété confère quelque sécurité psychologique, un avoir auquel on peut s'identifier, le plaisir d'avoir des droits sur des choses. Le rapport à la terre peut être lié au sentiment d'avoir un chez soi dans lequel l'Homme met ses objets de souvenirs, ses objets d'histoire familiale (Thalineau, 2013). En suivant cette démarche, nous comprenons que les héritiers naturels peuvent entrevoir que les fidèles cherchent à les déposséder de ce qui leur est intime ou d'une partie de leur identité individuelle et familiale, de cette terre des ancêtres, être vivant et témoin, qui leur a vu naître et grandir. À la manière des Indiens du Nouveau Monde qui n'ont pas pu concevoir et satisfaire volontairement aux demandes d'achat de leurs terres comme fait de colonisation, les héritiers naturels des pasteurs protestants emboîtent le pas. Pour appréhender cette situation, il convient de distinguer l'univers ou l'espace national (le cosmos, la planète, le pays, la commune, le département, le bourg), qui est de l'ordre de l'imaginaire, et l'espace familial qui est bien du domaine du concret et de la quotidienneté et qui fait sens aux yeux des individus (Jean, 1993). Transférer cet héritage à un tiers (les fidèles) reste pour les héritiers naturels une séparation angoissante vis-à-vis d'un cordon ombilical, d'une source vitale. Paradoxalement, refuser cet héritage aux fidèles, c'est les priver de leurs morceaux de ciel sur la terre, cette hiérophanie (Eliade, 1958), ce lieu, cette église où ils ont fait l'expérience du sacré, où ils ont rencontré Dieu.

Définir à qui revient de droit la succession de la charge sacerdotale n'est pas aussi simple qu'il semble l'être. S'agit-il de prioriser le droit du sang ou le droit du mérite, la dynastie ou la

méritocratie, le fils du pasteur ou l'assistant du pasteur, qui peuvent se référer dans la pratique à une seule et même personne? On peut créer une dissidence, aussi bien pour se donner raison de se démarquer de la dynastie familiale que pour mener une campagne visant à apprivoiser la loyauté des ouailles, à maintenir une relation de pouvoir sur les autres. Le pouvoir se définit alors comme pouvoir de (d'un pasteur) mais aussi comme pouvoir sur (les fidèles) (Stirn, 1978). Ainsi abordée, la succession de la charge sacerdotale peut déborder le cadre de conflits fonciers pour prendre la posture de conflits de pouvoir.

Les conflits de pouvoir éclatent, quand au moins deux leaders ou deux groupes d'intérêt cherchent, dans le même espace-temps, à assouvir leur soif d'exercer les fonctions de sacrificateur mais aussi de roi. Un des prétextes mis en avant est l'argumentaire de la révélation qui tient lieu d'autorité et qui peut même prendre la forme de terrorisme (Lefebvre, 1967) sous la formule de « Dieu a parlé » souvent utilisée pour asseoir le leadership d'un candidat. On se retrouve alors dans une situation d'auto-proclamation ou de plébiscite.

Aussi, en l'absence d'un pacte qui définit la succession de la charge sacerdotale, tous les coups sont permis, même machiavéliques : intrigues, mensonges, dénigrement, dénonciation, trahison, clanisme, des pratiques qui sont loin d'être chrétiennes et qui nous rappellent bien que, sous tous les cieux, « les hommes sont l'Homme » (Meurice, 1902, d'après un poème de Victor Hugo), c'est-à-dire que leur affiliation religieuse importe peu, quand ils sont sous l'emprise des passions humaines (jalousie, envie, haine, amour, etc.). Avec de telles frasques, les protestants sont souvent confinés dans un rôle social de protagonistes dont il est difficile de se départir, tant ils sont piégés par leurs propres passions.

Plusieurs mécanismes de désamorçage des conflits terriens et de pouvoir ont été mis en place à travers le temps. Il a plu à des fondateurs de rédiger une constitution (règlements internes) dans laquelle une clause les protège contre l'évincement : ils s'attribuent un titre honorifique de pasteur-fondateur ou président de mission comme gage de contrôle d'une zone d'incertitude (Crozier et Friedberg, 1977). D'autres ont compris qu'ils devraient prendre leur retraite de leur vivant et non pas à l'occasion de leur voyage pour l'au-delà, arranger leur lit avant de dormir. On a vu aussi des pasteurs se

rendre chez le notaire pour faire don de l'église à l'Église et cela sous les projecteurs des caméras.

Néanmoins, toutes ces précautions constituent un garde-fou nécessaire mais pas suffisant. Ce qu'il convient d'autant plus de maîtriser, ce sont les passions humaines qui alimentent les conflits. Serait-ce une gageure de prétendre chasser le naturel car il revient au galop? Autrement dit, les passions humaines ont la vie dure : elles remonteront à la surface là où nous avons essayé de les enterrer, pour nous faire assister à de nouveaux épisodes de conflits fonciers ou de pouvoir dans les Églises. Hôtes ignorées par les protestants, elles ne sont jamais pointées du doigt comme étant les vrais mobiles des conflits qui sont conduits au nom de Dieu ou au nom de la raison. L'issue? On ne peut pas recommander aux protestants de vivre sans les passions humaines ou de continuer à ignorer leur emprise, mais plutôt de les sublimer, c'est-à-dire de choisir le bon dosage au bon endroit et au bon moment.

Références

- Bélangier J.-P., 1999, « Les organismes communautaires, une composante essentielle de ce tiers secteur », *Nouvelle pratique sociale*, 12, 2, pp. 89-102.
- Crozier M. et Friedberg E., 1977, *L'acteur et le système*. Paris : Éditions du Seuil.
- Delbiausse R., 1961, *Boileau. Satires*. Paris : Librairie A. Hatier.
- Eliade M., 1958, *Traité d'histoire des religions*. Paris : Petite bibliothèque Payot.
- Goyard-Fabre S., 1999, *L'État*. Paris : Armand Colin.
- IHSI, 2005, *Inventaires des ressources et des potentialités d'Haïti*. Port-au-Prince.
- Jean B., 1993, « Terre, territoire, territorialité : les agriculteurs et leur attachement au territoire », *Cahier de géographie du Québec*, 37, 101, pp. 291-307.
- Jeanty E. A., 1990, *Le Christianisme en Haïti*. Port-au-Prince : La Presse Évangélique.
- Lefebvre H., 1967, *Position : contre les technocrates*. Paris : Gonthier.

- Malinowski B., 1968, *Une théorie scientifique de la culture*. Paris : Maspero.
- Mauss M., 1997, *Sociologie et Anthropologie*. Paris : 7ème Éd. Quadrige/PUF.
- Métraux A., 1958, *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Meurice, P., 1902, *Victor Hugo. Dernière gerbe* (manuscrit).
- Mission Évangélique du Christianisme, 2003, Acte de foi et Acte constitutionnel. Port-au-Prince : Éd. Henri Deschamps.
- Moniteur, 1979, Décret portant sur la contribution foncière des propriétés bâties, 32A du 19 avril. Port-au-Prince : Les Presses Nationales d'Haïti.
- Napoléon L., 2016, *La Mission Évangélique Baptiste du Sud d'Haïti. Un octogénaire dans le Bicentenaire du Protestantisme en Haïti*. Port-au-Prince : Média-Texte.
- Nérestant M. M., 1994, *Religions et politiques en Haïti*. Paris : 3^e Éd. Karthala.
- Obadia L., 2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.
- Radin P., 1941, *La religion primitive. Sa nature et son origine*. Paris : Gallimard.
- Romain C.-P., 2004, *Le Protestantisme dans la société haïtienne*. Coconut Creek : Educa vision Inc.
- Rops D., 1958, *L'Église des temps classiques. Le grand siècle des âmes*. Paris : Librairie Arthème Fayard.
- Rousseau J.-J., 1754, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie, lignes 1 à 18, U, G. E.
- Rufé J., 1983, *De la biologie à la culture*, 2. Paris : Flammarion.
- Selim A., 2002, *L'identité culturelle*. Beyrouth : Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph.
- Stirn F., 1978, *Violence et pouvoir*. Paris : Hatier.
- Thalineau A., 2013, « Avoir un chez soi et être chez soi », conférence à Tours-France.
- Vonarx N., 2012, *Le Vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

Weber M., 1999, *L'éthique protestante et l'esprit du catholicisme*. Paris :
Flammarion.

6

Modernité, laïcité, sécularisation et éthique protestante en Haïti

FRITZ CALIXTE

Fritz Calixte est professeur de philosophie et représentant du pôle de l'Université Catholique de Dijon en Guadeloupe. Il est directeur de publication au journal *Haïti Monde* en France. Il est aussi professeur au programme de maîtrise en éducation, leadership et développement à l'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD).

Introduction

Le lien intellectuel et géographique entre la laïcité, la sécularisation et la réforme protestante est évident. Toutes trois sont

des moments dans l'évolution de la pensée européenne. Avec Haïti, toutefois, la relation ne semble pas aller de soi. C'est en déplaçant la question du cadre géographique vers celui de l'histoire de la pensée que la modernité paraît lier aussi bien la laïcité, la sécularisation, la réforme protestante qu'Haïti. Le présent article analysera la relation de connivence entre la modernité, les notions qui la constituent, la réforme protestante et ce pays. Car ceux-ci ont en commun, chacun à leur manière, de renvoyer à l'essence du projet moderne, c'est-à-dire à cet arrachement du nouveau à l'ancien¹. Ils ont ainsi contribué à rapprocher le mot et la chose et ont formé un attelage conceptuel ayant des articulations historiques. Car de la fin du 17^e siècle jusqu'au début du 18^e siècle, Saint-Domingue, puis Haïti, ont fourni un « banc d'essai », un cadre d'expérimentation et de vérification, à la pensée philosophique moderne. L'idée d'un échange comparable se retrouve chez le philosophe allemand Hegel. En effet, ce dernier écrivait dans *Les principes de la philosophie du droit* que « ce qui est rationnel est effectif; et ce qui est effectif est rationnel »². Si la formule est connue, elle n'en est pas moins mal comprise. Comme le note Jean-François Kervégan, dans la traduction qu'il consacre à cet ouvrage monumental, le rationnel et l'effectif ont une relation bijective. Le rationnel est le réel tel qu'il est, et l'effectif est ce qu'on comprend du réel. Mais le bijectif, pour « être », introduit une mutuelle influence entre les deux ensembles. Si l'effectif modifie le rationnel, à son tour également le rationnel transforme l'effectif.

C'est cette relation bijective, cette transformation mutuelle entre le réel et la théorie, qu'on retrouve entre la modernité, la laïcité, la sécularisation, la réforme protestante et Haïti. Somme toute, la modernité est ce qu'elle est, parce qu'elle est travaillée par la réforme protestante, par la laïcité, par la sécularisation et, en ultime instance, par Haïti qui apporte à toutes ces notions leur contenu effectif. En revenant sur chacun de ces concepts, nous examinerons comment ils sont constitutifs de la modernité et comment Haïti, étant à la fois les bornes de début, en 1492, et de fin, en 1804, de cette époque, influence et précise la définition de ce moment dans l'histoire de la pensée. Si, selon Hans Robert Jauss, la « modernité serait l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa 'nouveau' par

1. Focssel M., Kervégan J.-F., 2007, d'Allonnes M. R., *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Léo Strauss*, Paris, CNRS éditions, p. 7.

2. Hegel G. W. F., 2003, *Principes philosophie du droit*, trad., Jean-François Kervégan, Paris, PUF, p. 104.

rapport au passé »³, cette idée est sans cesse retravaillée par diverses expériences politiques. Cette analyse n'est pas différente du constat de Jürgen Habermas selon qui la modernité est un projet inachevé, sous-entendant par-là que la modernité en prétendant à l'universel serait capable d'intégrer toutes les expériences de la liberté et de chercher constamment à les intégrer dans la critique qu'elle se formule à elle-même.

La Modernité : le mot et la chose

En histoire de la philosophie, la modernité commence à la fin du Moyen-Âge. Ses repères remonteraient à la fin du 15^e siècle pour se refermer après la dernière révolution de la liberté qui, selon Philippe Raynaud, correspond à la révolution française. Dans *Les trois révolutions de la liberté* (2008), Raynaud développe cette thèse, en montrant comment la modernité, sur le plan philosophique et politique, s'est forgée et est arrivée à son accomplissement avec les révolutions anglaise (1683), américaine (1776) et française (1789). Selon lui, le point commun entre ces trois révolutions qu'il qualifie de « modernes », est leur apport pratique à la problématique de la liberté subjective. Ces révolutions ont fourni à la pensée philosophique moderne, la matière pour une réflexion qui allait lui permettre dans certains cas de renouveler ou de modifier les théorisations qu'elle avait formulées. Alain Renaut est de l'avis de Philippe Raynaud et présente ces trois révolutions comme étant des moments « où ce qui avait pu être conçu par l'école du droit naturel ou par les théoriciens du contractualisme s'est trouvé soumis à l'épreuve de la pratique » (Renaut, 1999 : 21).

Pour distinguer les deux dernières révolutions, Philippe Raynaud voit dans la révolution américaine « une grandeur, et même une poésie propre, qui relève de la *beauté*, là où la révolution française serait plutôt de l'ordre du *sublime* » (Raynaud, 2009 : 164). Cette comparaison qui place la *beauté* dans la réalisation de l'idéal de la modernité du côté de la révolution américaine et le *sublime* du côté de la révolution française n'est pas sans rappeler la différence qu'Emmanuel Kant opère entre les deux notions. En effet, le philosophe allemand définit la beauté comme ce qui plaît

3. Jauss H. R., 1978, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, p. 173.

universellement sans concept, qui consomme avec harmonie et bonheur sans écart ni dépassement. Le sublime pourtant ne suscite pas nécessairement l'attrait. Il évoque au contraire l'effroi jusqu'à la démesure. Kant (1985 [1790]), en parlant de la révolution française, remarque qu'elle provoque une « émotion sublime », tant elle entend rompre avec le passé et créer, pour reprendre la formule d'Hannah Arendt, de toute pièce un nouvel ordre social, où la liberté et l'égalité seraient les seules valeurs pour définir un homme. Peut-on néanmoins véritablement considérer la révolution française comme « sublime », dans le sens kantien du mot, tenant compte du cadre anthropologique limité auquel les concepts de liberté et d'égalité qu'elle met en œuvre s'appliquent?

La révolution haïtienne de 1804 semble être plus radicale. Elle n'est pas, dans le contexte colonialiste et esclavagiste du 18^e siècle, seulement grande, elle est grande au-delà de toute comparaison. Des hommes pensés comme serviles se sont départis de cette représentation, pour s'élever au rang d'êtres libres et égaux de tout autre homme. C'est un acte qui, dans l'esprit du concept « sublime », fait violence à l'imagination qui tente de le saisir. En ce sens, il force l'admiration et le respect de l'intelligence qui échoue à le représenter, tant il dépasse l'imagination. C'est en ce sens que sa réalisation octroie aux concepts fondamentaux de la modernité leur effective universalité. Ainsi, cette ultime révolution renvoie la révolution française du côté de la *beauté* et prendrait, elle-même, la place du *sublime*.

Sans l'introduction de la révolution haïtienne, la définition de la modernité serait incomplète. Le cadre temporel de la période évoquée ne peut en effet s'arrêter à 1789. Il aurait plutôt pris fin en 1804. Et, ainsi, la découverte du Nouveau monde, c'est-à-dire l'arrivée de Christophe Colomb au Môle-Saint-Nicolas, serait le début véritable de la Modernité qui s'est conclue en ce petit matin du 1^{er} janvier 1804 aux Gonaïves. Ce déplacement de la fin de la Modernité, de la révolution française, là où Philippe Raynaud l'avait placée, vers la révolution haïtienne, n'est pas seulement l'affaire d'une quinzaine d'années (de 1789 à 1804), il contient surtout la proposition d'une nouvelle thématization des concepts de liberté, d'égalité, d'autonomie et d'universalisation de la raison. En effet, si le déplacement de la clôture de la Modernité nous dévoile l'inachèvement du projet moderne, telle que Habermas l'affirme, la révolution des esclaves de

Saint-Domingue fait entrevoir que le projet moderne est en marche. En montrant que l'épiderme n'est pas imperméable à la liberté, l'expérience haïtienne a ouvert la voie des idées modernes aux hommes jusqu'ici oubliés dans ces théories aux visées universelles mais pensées dans un cadre euro-centrique.

S'il apparaît qu'Haïti est indissociablement liée à la modernité, un autre lien tout aussi important est toutefois négligé. Il s'agit de celui qui rattache la période avec le moment qui la précède : le Moyen Âge. Dans une certaine conception de l'historiographie, le Moyen Âge est souvent présenté, à tort, comme une vaste parenthèse entre Aristote et Descartes, entre l'Antiquité et la modernité. Durant cet intervalle, le monde n'aurait fait que des régressions, dans une obscurité sans fin, auxquelles la modernité est venue mettre fin, en y apportant une éclatante lumière. Ce regard est à nuancer tant la modernité est redevable sur bien des points au Moyen Âge.

Les legs du Moyen Âge à la Modernité

Il est un leitmotiv que proclame chaque époque : celui de faire table rase du passé. La modernité n'a pas échappé à ce dessein. Elle arrive en rupture avec le Moyen Âge et annonce une reconstruction d'*ex nihilo*. Alain de Libera rend compte de ce désarroi qui frappe le chercheur qui tente de percer les problématiques moyenâgeuses. Tout semble respirer la nouveauté dans la modernité :

Quand on a une fois goûté à la philosophie moderne, il est assez difficile de s'approprier avec celle des Scholastiques. Tout y respire la rudesse et la barbarie. Les questions les plus abstraites et les plus inutiles, celles dont on n'aurait jamais dû s'aviser, sont accumulées les unes sur les autres; et loin que l'expression répare le fond des choses, elle y ajoute un nouveau désagrément par sa tristesse et son obscurité. La peine d'un voyageur qui traverse des campagnes arides et incultes n'est pas plus grande que celle d'un esprit raisonnable qui est obligé par devoir de se donner aux Scholastiques, de lire les 21 volumes *infolio* d'Albert le grand ou les 17 attribués à Saint Thomas d'Aquin⁴

À la vision triste, obscure et ennuyeuse d'un Moyen Âge où la chrétienté règne en maîtresse, Alain de Libera, dans ses écrits et

4. A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, t. III, Amsterdam, François Changuion, 1756, pp. 269-270.

dans ses cours au Collège de France, oppose un regard autre. Pour Gilson, par exemple, le Moyen Âge est une période de philosophie chrétienne. Ainsi, la période serait plus riche qu'il n'y paraît. À partir de quelle considération fait-il cette remarque? Dans la seconde édition de *La philosophie au Moyen Âge*, Gilson affirme que c'est au deuxième siècle de notre ère que la pensée grecque a rencontré le monde chrétien. C'est à ce moment-là qu'ont eu lieu les premières conversions de penseurs de culture grecque au christianisme. Ainsi s'ouvre une aventure de compagnonnage entre philosophie et christianisme. Et dans toute histoire de compagnonnage, il y a des apports mutuels. Si l'Église a apporté des notions à la philosophie, celle-ci s'est chargée de les retravailler. Parmi les apports de l'Église à la philosophie, il y a la laïcité et la sécularisation. Ces notions seront dans le legs que le Moyen Âge fera à la Modernité.

Laïcité et sécularisation

Si, entre le mot et la chose, il existe fort souvent un rapport d'influence mutuelle, dans bien des cas, la pratique précède la nomination. Newton fut sans doute le premier à observer le phénomène de la chute des corps. Mais personne ne peut dire que la loi de la pesanteur n'existait pas avant le constat du physicien. Les corps tombaient, mais aucune conscience n'avait mis jusqu'ici un mot sur la chose. Il en est de même pour la laïcité et la sécularisation. Les mots sont nouveaux, mais ils désignent des expériences anciennes et remontent, selon certains historiens de la philosophie, au haut Moyen Âge. Ils font référence à deux pratiques assez proches mais différentes. Si, aujourd'hui, la laïcité désigne la séparation entre la société civile et la société religieuse, cela n'a pas toujours été le cas. Au Moyen Âge, le laïc était un chrétien qui n'appartenait pas au clergé. Ainsi, le mot décrivait une spécificité à l'intérieur de l'Église. La sécularisation, de son côté, marque une séparation entre ce qui appartient au domaine du religieux et ce qui ne l'est pas. Tels sont les sens premiers des deux mots ou de leurs idées et qui seront transmis à la période moderne.

La modernité reprendra les deux idées pour leur donner des sens nouveaux. Mais pour comprendre ces nouveaux sens, il faut se rappeler le poids de l'Église au Moyen Âge. Elle était présente partout et en tout. Les rois prêtaient allégeance au pape et toute la politique était fondée sur le droit divin. La véritable révolution de la modernité fut le fait de passer d'un monde où la religion organisait

l'ordre social à un monde où l'individu pouvait s'autodéterminer. La liberté subjective, dans le monde moderne, devient l'horizon du vivre ensemble. Dès lors, aucune entrave ne saura être acceptée dans le libre exercice de la raison. Ce rapport nouveau avec la religion, Hans Blumenberg le décrit fort bien dès l'introduction de son maître livre, *La légitimité des temps modernes*. Pour Blumenberg, la signification de la sécularisation « semble être immédiate et simple. Tout un chacun connaît – soit qu'il la constate, soit qu'il s'en offusque ou encore qu'il l'entérine – ce terme qui désigne un processus de longue durée, au cours duquel se produit, dans la vie privée comme dans la vie publique quotidienne, un dépérissement des liens religieux, des partis pris d'ordre transcendant, des attentes d'un au-delà de la vie, des pratiques culturelles et des tournures figées »⁵.

L'observation de Blumenberg n'est autre que ce que Marcel Gauchet et Max Weber, avant lui, appellent le processus de désenchantement du monde. Le religieux se retire de l'espace social. La laïcité est la consécration de la liberté de conscience. La notion a suivi le parcours du fleuve au long cours. Avant d'être constitutive de la modernité, elle désignait une réalité ecclésiale. De ce sens ancien, nous ne gardons plus trace.

Laïcité, sécularisation et protestantisme

Point n'est besoin de revenir sur les conditions de l'apparition de la réforme protestante. Autour de 1517 a éclaté la querelle de l'indulgence qui remettait en cause de la « conception qui fait dépendre le salut des œuvres »⁶. Autrement dit, le salut du chrétien dépend pour une grande partie des dons qu'il fait à l'Église. À cela, la réforme protestante oppose une autre lecture de la bible où le salut est une grâce. Cette affirmation d'une nouvelle doctrine ne va pas sans poser de problèmes. La Saint-Barthélemy en est un (massacre en France de protestants le 24 août 1572). Face à ce problème, le protestantisme exigera la liberté religieuse, c'est-à-dire le droit pour chaque individu d'avoir une liberté de conscience. Ce différend au sein de la chrétienté fera avancer le processus de la laïcisation. Le protestantisme, en réclamant pour lui-même la tolérance religieuse,

5. Blumenberg H., 1999, *La légitimité des Temps modernes*, traduction française, Gallimard, p. 11.

6. Jenny A., 2003, « La réforme protestante », in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p.623.

demande du même coup l'acceptation de la liberté religieuse. L'État ne peut plus imposer une croyance, l'individu seul choisit sa foi.

Mais il ne s'agit pas de la seule contribution du protestantisme à la modernité. Il y a une autre contribution qui apparaît moins évidente. Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, ouvrage de jeunesse de Hegel, l'auteur voit dans le christianisme le moment de l'affirmation de l'égalité. C'est en instituant entre les croyants un accès indistinct à la grâce et un rapport identique devant Dieu que l'égalité moderne trouve une autre forme de thématization. Ainsi, la notion d'égalité, selon Hegel, n'est pas sans lien avec l'éthique protestante.

Religion et lien social en Haïti

Laënnec Hurbon fait remarquer qu'à la veille de la révolution française, Saint-Domingue était la colonie la plus riche de la Caraïbe. À elle seule, elle assurait plus du tiers du commerce extérieur de la France. Elle fournissait presque à 75 % les revenus que l'ancienne métropole tirait de ses territoires du Nouveau Monde. En une année, « 1 500 navires de 220 000 tonneaux partaient de Saint-Domingue, remplis de sucre, de café, d'indigo, de cuirs vers la France »⁷. Une telle productivité ne se réalisait pas sans poser des problèmes sociaux. Or, toujours d'après Laënnec Hurbon, à cette même période, la colonie comptait 35 000 Blancs, 50 000 affranchis (Noirs et Mulâtres) et 400 000 esclaves. Il a fallu une certaine instrumentalisation de plusieurs leviers, pour maintenir une population si importante en servitude. La religion fut l'un de ces instruments. Toutefois, fait remarquer Laënnec Hurbon, entre 1789 et 1804, le clergé était majoritairement du côté des opprimés. Certains prêtres ont été clairement identifiés comme prenant le parti des insurgés. Dans quelques cas, ils ont été exécutés sous prétexte qu'ils n'ont pas seulement encouragé les esclaves à se révolter, mais les ont aussi entretenus dans leur soif de liberté.

Si Haïti constitue un joyau tombé du coffret de la modernité, le nouvel État allait devoir apporter des réponses singulières aux questions de laïcité, de sécularisation et à la présence du culte protestant. Un an après la proclamation de l'indépendance d'Haïti, les nouveaux gouvernants de l'île adoptèrent une Constitution. Ce texte de 1805 affirme : « La loi n'admet pas de religion dominante

7. Hurbon L., 2004, *Religion et lien social en Haïti*, Paris, éditions du Cerf, p. 100.

(art. 50). La liberté des cultes est tolérée (art. 51). L'État ne pourvoit à l'entretien d'aucun culte ni d'aucun ministre (art. 52) ». Les articles 14 et 15 de la *Déclaration préliminaire de la Constitution* de 1805 disent ceci : « Le mariage est un acte purement civil et autorisé par le gouvernement » (art. 14), « La loi autorise le divorce dans les cas qu'elle a prévus et déterminés » (art. 15). Dans *Constitution et luttes de pouvoir en Haïti*, Claude Moïse fait observer à propos de ces trois articles, qu'ils instituent le principe de « la séparation de l'Église et de l'État »⁸. Ainsi, Haïti n'a pas refait le lent parcours de l'élaboration de la laïcité, de la sécularisation. Le pays s'est inscrit dans une continuité, pour ne pas dire dans quelque chose qui semble totalement nouveau dans le monde occidental. En Angleterre ou aux États-Unis après leur révolution, la laïcité ou le concept de sécularisation qu'ils tiennent pour des notions équivalentes, n'ont pas été repris dans le débat public. Il allait de soi que religion et politique pouvaient convoyer un certain temps ensemble. Sur ce point de rupture entre l'ordre politique et celui de la croyance, Haïti semble suivre un héritage français. Cette part des choses entre liberté de conscience et vie publique sera plus ou moins suivie durant les deux années de gouvernance de Jean-Jacques Dessalines. Il y a eu peut-être deux accrocs à la règle : son couronnement par un ecclésiastique et le fait d'avoir nommé un préfet apostolique. Quant à Alexandre Pétion et Henri Christophe, ils insisteront pour replacer l'Église au cœur de la cité. Cependant leur volonté de contrôler à la fois les biens et le culte religieux a toujours refroidi le Vatican dans toute tentative de constituer une Église en Haïti. Durant la présidence de Boyer, les choses ne se sont pas améliorées. Ainsi, la méfiance de Rome aidant, jusqu'au Concordat (1860), l'Église catholique s'est tenue loin des affaires de l'État.

Une autre idée de la modernité se trouve également dans la pratique haïtienne. Il s'agit entre autres de la notion d'égalité. Le préambule de la *Constitution* de 1805 mentionne ainsi la « présence de l'Être Suprême, devant qui les mortels sont égaux, et qui n'a répandu tant d'espèces, de créatures différentes sur la surface du globe, qu'aux fins de manifester sa gloire et sa puissance, par la diversité de ses œuvres ». Ici, la notion d'égalité s'enracine dans une certaine

8. Moïse C., 2009, *Constitution et luttes de pouvoir en Haïti*, Port-au-Prince, édition de l'Université d'État d'Haïti, p. 42.

conception de la religion. Ce sens n'est pas éloigné de ce que Hegel fait observer du christianisme.

Le protestantisme en Haïti

Il s'est joué entre les rives haïtiennes, américaines et européennes un curieux échange entre des cultes du christianisme et la question de la liberté. En Angleterre d'abord, pays anglican, au 18^e siècle est fondée la « Société abolitionniste » de tendance protestante. Elle prend position contre l'esclavage et exerce de réelles pressions dans les colonies britanniques du Nouveau Monde. Aux États-Unis, parallèlement à la guerre de l'indépendance, une autre bataille est menée contre l'esclavage. Les Quakers par exemple libèrent les esclaves de Pennsylvanie. Si en France, au sein du clergé catholique, une défense des Noirs est menée, Henri Christophe formule le vœu de remplacer cette religion qui rappelle la colonisation par le protestantisme. Ainsi s'initie dans le nouveau pays un débat sur la présence du culte protestant, un débat somme toute qui repose la question de la laïcité, de la tolérance et de la liberté de conscience dans des termes pratiques et pas seulement formels. Dans les premiers moments de la jeune nation a lieu une bifurcation. D'un côté, nous avons un certain nombre de citoyens nés dans la colonie, communément appelés Créoles. Ceux-là sont pour la plupart lettrés et catholiques. De l'autre, nous avons les paysans qui sont en très grand nombre vodouisants. C'est dans cette bipolarisation, que Gérard Barthélémy appelle la fracture, entre Créoles et Bossales que le protestantisme arrive. Les Bossales, pour reprendre la terminologie de Gérard Barthélémy, vivent dans ce pays qualifié d'en dehors. Dans ce dehors du monde social, le culte protestant va côtoyer un vodou qui, dans sa construction, sa représentation, reprend beaucoup d'éléments du catholicisme. Dans cette proximité qui dissimule un combat pour se forger une place, le protestantisme établit un distinguo avec le catholicisme et le syncrétisme du vodou. Dans son livre *Le protestantisme dans la société haïtienne. Contribution à l'étude sociologique d'une religion*, le pasteur Charles-Poisset Romain décrit l'évolution d'une religion qui a dû batailler pour se faire accepter et, du même coup, entraîner la société vers plus de tolérance. Ainsi, avec les cultes réformés dans le pays, une forme de partage de l'espace public s'est mise en place et une expérience haïtienne de la laïcité est en œuvre.

Conclusion

En France, il a fallu une loi pour consacrer la séparation de l'Église et de l'État. L'État ne pouvait pas avoir de religion. Il se devait d'être neutre pour garantir la tolérance. La particularité de la laïcité haïtienne ne passe pas par une loi qui consacre la séparation de la politique de la croyance. Dans le prolongement des débats de la Modernité, Haïti invente une pratique de la laïcité et de la sécularisation quelque peu singulière. Ici, ces notions s'affirment avec le temps dans une sorte d'état de fait. On est catholique, protestant, voduïsant ou autre. Pour le reste, il ne s'agit que de différends observables ici et là. Sans vraiment de contraintes juridiques, surtout depuis la Constitution de 1987, l'État se tient à distance ou plutôt traite les religions presque de manière égale et les citoyens s'adonnent à la liberté de conscience sans contraintes.

Bibliographie

- Boureau-Deslandes, A.-F., *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, t. III, Amsterdam, François Changuion, 1756.
- Blumenberg H., 1999, *La légitimité des Temps modernes*, traduction française, Gallimard.
- Foessel M., Kervégan J.-F., 2007, d'Allonnes M. R., *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Léo Strauss*, Paris, CNRS éditions.
- Hegel G. W. F., 2003, *Principes de philosophie du droit*, trad., Jean-François Kervégan, Paris, PUF, p. 104.
- Hurbon L., 2004, *Religion et lien social en Haïti*, Paris, éditions du Cerf.
- Jauss H. R., 1978, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- Jenny A., 2003, « La réforme protestante », in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p. 623.

Moïse C., 2009, *Constitution et luttes de pouvoir en Haïti*, Port-au-Prince, édition de l'Université d'État d'Haïti.

Le protestantisme
haïtien comme force de
transformation sociale

Religion, politique et développement en Haïti : du chrétien aliéné au chrétien libéré

SAMUEL REGULUS

Samuel Regulus, titulaire d'un doctorat de l'Université Laval, est professeur à l'école doctorale de l'Université d'État d'Haïti (UEH) et enseigne aussi au programme de maîtrise en Éducation, leadership et développement à l'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD). Il est actuellement membre du Laboratoire LADIREP et coordonne le programme de maîtrise en mémoire, histoire et patrimoine de l'UEH. Ses recherches portent sur la sociologie et l'anthropologie religieuse.

Introduction

Dans *Les Damnés de la terre*, Frantz Fanon (1966 : 34) a pointé du doigt la fonction idéologique et justificatrice du christianisme dans les sociétés d'exploitation. Il l'a énoncé avec clarté :

Les communiqués triomphants des missions renseignent en réalité sur l'importance des ferments d'aliénation introduits au sein du peuple colonisé. Je parle de la religion chrétienne, et personne n'a le droit de s'en étonner. L'Église aux colonies est une Église de Blancs, une Église d'étrangers. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu, mais bien dans la voie du Maître, dans la voie des oppresseurs. Et comme on le sait, dans cette histoire, il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus.

En Haïti, la réalité du christianisme postcolonial ne semble pas échapper aux critiques de Fanon. Plusieurs études sur les représentations religieuses en Haïti évoquent des situations d'aliénation, de classe dominante ou d'impérialisme religieux lié aux impérialismes culturels et politiques euro-américains. Les auteurs mettent souvent l'accent sur les conséquences de l'intériorisation et l'extériorisation des croyances religieuses sur le comportement social. Que ce soit Romain (1979), Hurbon (1987; 1989), Souffrant (1995) ou Laventure (1998), pour ne citer que ceux-là, ils ont mis en relief la division de la société en classes, le rôle déterminant de la structure, du « tout sur les parties ». Ils mettent en exergue la capacité aliénante de la religion dans l'intérêt des puissants du système capitaliste au détriment des masses exploitées.

Ce chapitre, qui s'articule autour de la relation complexe entre croyances religieuses et participation politique dans un contexte postcolonial, vise particulièrement à analyser la dynamique du contrôle socio-politique du croire chrétien dans le milieu haïtien. De manière plus précise, il dresse le profil de deux catégories de religieux observés à l'intérieur du christianisme en Haïti : le *chrétien aliéné* et le *chrétien libéré*. Il s'agit là d'une analyse sociologique des effets politiques des traditions religieuses dans un contexte dominé par une vision magico-religieuse du monde. Ce chapitre tend à montrer que la quête ou la gestion du salut n'est pas simplement une expérience personnelle, vécue seulement sur le plan individuel, mais elle est en lien réflexif avec l'univers politique, économique et social.

Les notions d'intégration religieuse et comportement politique

Guy Michelat et Michel Simon (1977 : 383-466), dans l'objectif de déterminer les convictions implicites et sentiments latents à partir desquels s'organisent attitudes, perception et comportement politique, se focalisent sur le concept d'intégration religieuse. Selon eux, l'intégration religieuse se laisse observer par le degré d'appartenance au groupe et d'adhésion aux croyances, convictions, valorisations qui le caractérisent. Dans la compréhension des pratiques politiques d'un religieux, ce concept joue un rôle capital. Ils soutiennent que plus le niveau d'intégration religieuse est élevé, plus le comportement politique semble lié à la variable religieuse. À l'inverse, quand diminue le niveau d'intégration religieuse, les comportements politiques se différencient davantage en fonction d'autres variables, en particulier de la classe sociale objective et subjective. Et, quand décroît le niveau d'intégration religieuse décroît aussi la représentation de l'Église comme délégataire du divin. Cependant, l'interprétation causale des correspondances doit tenir compte de la place occupée par la religion dans la formation initiale et les intérêts des individus.

Dans la même foulée, Beitone (2002 : 300) soutient que les comportements politiques reposent sur la socialisation politique et leur analyse renvoie à la question des formes de la participation politique des individus. On distingue trois degrés de participation politique : la participation politique conventionnelle¹, la participation politique partisane et la participation politique non conventionnelle. Si les deux premières consistent à agir sur la sélection du personnel politique, la troisième, quant à elle, vise à influencer les représentants de l'État dans l'action qu'ils entreprennent. Ce type de participation politique non conventionnelle regroupe des activités plus protestataires que les précédentes. Il est manifesté par des citoyens protestataires qui peuvent recourir à l'exercice des droits de pétition, de manifestation et de grève, aux occupations de locaux, aux pratiques de séquestration et aux actes de désobéissance civile. Cette catégorie de citoyen, nous disent Mayer et Perrineau, combine

1. La participation politique conventionnelle se réfère à la participation électorale, à l'exercice du droit de vote, tandis que la participation politique partisane renvoie aux relations avec les partis ou des élus, aux participations aux campagnes électorales, aux adhésions partisans et activités militantes.

participation non conventionnelle et participation conventionnelle (Beitone, 2002 : 316).

Après avoir présenté la relation dynamique de l'intégration religieuse et le comportement politique, vu que les systèmes d'idées varient d'une société à l'autre, dans le cas de la société haïtienne, il n'est pas sans intérêt de s'interroger sur les incidences sociales de la religion. Comment voit-on le système d'idées du christianisme dans le milieu haïtien?

Religion : une idéologie justificatrice de l'ordre établi?

Dans les sociétés de classes antagonistes, les idées de la classe dominante sont à toute époque les idées dominantes. Comme l'écrivaient Marx et Engels, la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle pour perpétuer sa domination et la maintenir en justifiant l'ordre établi.

Dans son essai d'introduction à la sociologie du protestantisme en Haïti, Romain (1979 : 39-48) a souligné que la vie du protestantisme dans la société haïtienne est faite d'ombre et de lumière. Selon lui, il faudrait parler des protestantismes, au lieu du protestantisme au singulier, car cette partie du christianisme s'inaugure sous le signe du pluralisme : pluralité des conceptions missiologiques, pluralité d'approches, de stratégies et de pédagogies missionnaires, pluralité de champs géo-sociaux d'opération, pluralité de types pastoraux, conséquemment, pluralité de fonctions sociales. De cette diversité de fonctions, Romain a noté qu'une certaine forme du protestantisme maintient les fidèles dans une passivité sociopolitique. Il souligne une certaine éthique sociale réductiviste qui développe chez ses adhérents une mentalité de ghetto et ne produit que des démissionnaires. Ainsi, sans s'en rendre compte, ces derniers se révèlent de vrais défenseurs du *statu quo*, et du même coup, un appendice étranger dans la société haïtienne. Ces églises constituent des appareils idéologiques qui ne forment que des irresponsables avec un air aliénant. Ces irresponsables se manifestent par un apolitisme, un anti-syndicalisme et une tendance à l'extériorité postulant le rejet du monde et faisant de l'église un « à côté » ou un « en face » de la société globale.

Cependant, Romain, en citant l'ethnologue Myrthil Bruno,

n'hésite pas à avancer que les missions protestantes d'Haïti doivent s'évertuer à concrétiser la pensée protestante qui, traditionnellement, est en faveur non seulement de la diffusion de l'Écriture, mais encore de la culture, de la liberté sous ses divers aspects spirituel, social et économique.

Cet aspect aliénant du christianisme a été observé aussi par Hurbon (1987 : 239-242) qui est même allé plus loin dans cette perspective. Pour lui, partout où le christianisme s'est implanté dans le Tiers-monde, il est considéré comme une pièce maîtresse de la civilisation occidentale. Le christianisme en Haïti est l'idéologie de la classe dominante pour aliéner les masses, en supprimant la réalité et la nécessité des tensions et de lutte ouverte contre l'exploitation. Aussi, soutient-il que la révolution politique en Haïti doit passer par une révolution culturelle. D'ailleurs la société haïtienne est imprégnée de références religieuses. Ainsi, chrétien ou pas, qu'il le veuille ou non, chaque Haïtien porte l'empreinte du christianisme en tant que système d'idées. Aussi, tout procès de libération culturelle et politique de ce peuple est obligé désormais de compter avec le christianisme.

L'Église, en Haïti, a un rôle de superstructure idéologique, en aidant au rapport maître – esclave (temps de l'esclavage), puis au rapport de subordination des masses paysannes et ouvrières aux classes dominantes. De plus, l'Église a installé dans la conscience des masses vodouisantes la répression religieuse, et c'est ce qui constitue l'histoire du christianisme en Haïti. Il faut dire que Hurbon (1987 : 65), sociologue des religions, a pris le soin de souligner qu'en se prononçant ainsi, il s'agit pour lui de voir le christianisme sous son aspect de système; en cela, il ne met en cause ni les prises de position d'individus, ni la générosité de certains missionnaires.

Ces chercheurs ont mis l'accent sur la « productivité » du christianisme, dans sa capacité à façonner le comportement des masses haïtiennes pour répondre docilement aux exigences des structures d'exploitation, sans pour autant nier l'autre rôle que pourrait jouer le christianisme dans un processus de dé-légitimation. Maintenant, il y a une question à se poser, sur quoi se base le discours aliénant des idéologues chrétiens? La Bible qu'on considère comme le « livre des livres », dictée par le Saint-Esprit, serait-elle complice dans la programmation des agents sociaux au profit d'un *statu quo* écœurant comme celui qui sévit depuis longue date dans la société haïtienne? Voyons ce que dit Claude Souffrant sur la question.

Claude Souffrant (1995 : 188-190), en essayant d'élaborer sur l'impact des religions dans leurs relations avec le développement économique et social, a noté que dans le christianisme en Haïti, il y a une accentuation doctrinale, un « divinisme biblique », qui représente une sorte de danger social pour les gens non cultivés et sans ressource pour relativiser (par la contextualisation) la Bible et pour ne pas tout prendre à la lettre. Cette accentuation doctrinale empêche les pauvres et les masses sous-développées de manifester leur existence, leur créativité comme des hommes à part entière dans la société. Devant les événements naturels et sociaux : intempéries, accidents, naissances, maladie, mort, paupérisation d'une classe sociale par le système en place, l'homme primitif, comme le chrétien sous-développé, cherche la cause et la solution de ces problèmes dans des spéculations magiques et maléfiques.

Et c'est dans la logique même de ce « divinisme » qu'on doit comprendre l'organisation et le lancement de nombreuses activités de jeûne et de prière pour demander à Dieu et à Dieu seul, de secourir les pauvres, les prisonniers, les affligés, mais personne dans des organisations qui luttent pour le développement ou contre l'emprisonnement arbitraire et l'oppression. Considérant cette catéchèse chrétienne comme un véritable blocage au développement des masses, ne devons-nous pas traiter l'inculcation de cette prédication antagoniste au progrès comme des cas de violation des droits de la personne humaine?

Si historiquement dans la catéchèse chrétienne, c'est l'accentuation *diviniste* qui a prévalu, néanmoins, elle n'est pas toute la vérité chrétienne. Il y a aussi un « humanisme chrétien », un « naturalisme chrétien » qui reconnaissent aux causalités secondes une consistance propre. Et cet aspect du christianisme a, lui aussi, des fondements bibliques. Car dans la structure dialectique de la Bible, le « pour » et le « contre » peuvent trouver assise sur l'un ou l'autre pôle de la synthèse biblique et, de plus, l'enseignement religieux ne s'en tient pas à une accentuation unilatérale.

La thèse de Souffrant, qui présente deux types de chrétiens : l'un aliéné et l'autre libéré, rappelle celle de Houtart (1973 : 67) qui, tout en reconnaissant l'importante efficacité de l'Église dans la détermination du comportement des sujets sociaux, avance qu'un chrétien peut être révolutionnaire. Si l'Église dans son

fonctionnement est anti-révolutionnaire, l'Évangile, quant à lui, est révolutionnaire.

Dans la même veine, Laventure (1998 : 278) insiste sur le fait que l'aliénation, caractéristique de toutes les religions chrétiennes, est d'essence sociale. Mais cela ne fait pas de tous les chrétiens des aliénés. Laventure souligne par ailleurs que l'influence du matérialisme et de la raison est très importante à ce niveau. En étudiant l'effet de l'organisation des Témoins de Jéhovah en Haïti, il a fait ressortir que les idéologues jéhovistes maniaient la conscience des humains comme on modèle l'argile, si bien que ces fidèles passaient pour des soumis inconditionnels. Cette approche nous rappelle la possibilité de deux types de chrétiens dans le champ religieux : le chrétien aliéné et le chrétien libéré. Qu'il suffise pour l'instant d'établir la différence entre ces deux notions.

Quid du chrétien aliéné?

Conformément à la thèse de Souffrant, le chrétien aliéné ou sous-développé est généralement analphabète, sous-informé, "sans culture et sans ressource". Ce chrétien ignore le pouvoir qu'il détient pour maîtriser les phénomènes naturels et sociaux par des moyens humains et scientifiques. Contrairement au positivisme occidental qui proclame que le ciel est vide et qui cherche à avoir le paradis sur terre grâce à sa force et à sa raison, dans la conception théologique des chrétiens aliénés, Dieu est vivant et a le monopole du déroulement des événements au détriment de notre autodétermination. Ainsi, en contexte de sous-développement, désarmé devant la misère, la maladie, face aux crimes, oppression et impunité, ce chrétien s'adresse au *Grand Maître* et à lui seul qui devient le simple fourrier des besoins terrestres.

En ce sens, le chrétien aliéné, marqué par le « divinisme », n'exprime aucune protestation, ni revendication, aucune forme de résistance face à la tyrannie des pouvoirs temporels. Tout ce que nous vivons aujourd'hui, dit-il, comme désastre naturel ou social, était déjà prévu dans la Bible par l'Omniscient qui est Dieu, et cela doit nécessairement arriver, il ne faut pas s'étonner que les choses aillent de mal en pire. Ainsi, il rentre en conformité avec le *statu quo* pour le perpétuer.

Ce « divinisme biblique », générateur des gens aliénés, est

institutionnalisé dans le christianisme, du moins dans le Jéhovisme selon les propos de Laventure. Dans l'idéologie jéhoviste, dit-il, on impose la volonté divine devant l'acte social des hommes, la foi devant l'œuvre, la soumission devant la domination, le sentiment d'abnégation devant la répartition non équitable. Il soutient que l'idéologie jéhoviste est une idéologie conformiste qui invite à poser des questions conformes à ce qui est convenu et exigé. C'est aussi une idéologie conservatrice qui opte pour le *statu quo*, où les agitations sociales sont critiquées et le neutralisme politique des adeptes camoufle l'option pour le maintien des rouages du système (Laventure 1998 : 25). Par rapport aux auteurs précédents, le théologien péruvien G. Gutierrez avait déjà évoqué ces types de chrétiens aliénés. Selon lui, ces derniers sont caractérisés par le grand manque d'intérêt qu'ils manifestent à l'égard des tâches temporelles. La formation religieuse qu'ils reçoivent fait de l'« au-delà » le lieu véritable de la vie, et ne considère en retour la vie présente que comme une « scène de théâtre » où se jouerait l'« épreuve » décisive pour la destinée éternelle (Réseau des politisés chrétiens 1976 : 4). Mgr Fragoso, évêque de Crateus (Brésil), pour sa part, affirmait que le chrétien qui ne lutte pas pour la justice est un « chrétien médiocre », une déformation de l'image de Dieu créateur, de la bonté du Père et de la miséricorde du Seigneur (Gheerbrant, 1967 : 62).

Dans cette même lignée, Souffrant (1995 : 123), après avoir réfléchi sur l'intensité (ou l'hypertrophie) de la religiosité des masses rurales et urbaines du pays, a conclu que la mentalité religieuse des masses dans un contexte d'appauvrissement (qu'il soit vodouisant, catholique ou protestant), est de type magique. Son trait dominant est la recherche de causes et de remèdes surnaturels aux événements naturels : intempéries, accidents, naissances, morts, maladies, fortunes. Qu'un cyclone dévaste une région, c'est un « coup de Dieu »; qu'un tremblement de terre détruise tout sur son passage, c'est le jugement du *Grand Maître* ou des *Lwa* en colère. Pour ces démunis, c'est un coup qu'il est inadmissible d'espérer pouvoir conjurer par des moyens humains, scientifiques. Que le régime économique et social réduise une classe de la nation à la misère, c'est la faute du « Bon Dieu » qui donne avec largesse, mais répartit mal.

En parlant des paysans haïtiens, Souffrant (1995 : 145) soutient que la religion de ces derniers est soit le vodou, soit le catholicisme, soit le protestantisme. Il note aussi que les influences religieuses

s'enchevêtrent indissociablement dans la campagne haïtienne. L'atmosphère des communautés villageoises est imprégnée à la fois d'influences catholiques, protestantes ou vodou. Ce n'est que par abstraction que l'on peut isoler pour l'analyse tel élément d'une de ces trois religions.

Effectivement, dans le cadre de nos différentes visites des *lakou* vodou, nous avons pu observer que parmi les membres de ces groupements d'habitats, certains se réclament du catholicisme en prenant leurs distances avec les activités des *Lwa*, d'autres revendiquent leur appartenance au protestantisme. Un matin du mois de septembre 2010, dans un *lakou* vodou des Gonaïves, nous avons pu entendre à la radio la prédication d'un pasteur évangéliste. Dans un autre coin du même *lakou*, il y avait des haut-parleurs qui diffusaient de la musique évangélique populaire dans le milieu. Et cela paraissait être la vie tout à fait normale de ce groupement familial. Par contre, l'observation des éléments ou des pratiques relatives au vodou dans un milieu connu comme « chrétien » ou « protestant » demande beaucoup plus de subtilité.

Qu'ils se revendiquent protestants, catholiques ou vodouisants, les détenteurs de la mentalité magico-religieuse du monde sont souvent superstitieux. Généralement, ils font partie de la catégorie sociale pauvre et très peu scolarisée. Vivant à l'écart de la « lumière » (au sens propre et figuré) dont bénéficient les citadins, leur vie religieuse, déplore Souffrant (1995 : 118-119), est fortement marquée par une « psychologie arriérée »². Dans cet environnement de campagne qui façonne leur personnalité, même juridiquement majeurs, les enfants ou les « jouvenceaux » stagnent dans les ornières du « *Se sa m leve jwenn* » (c'est ce que mes ancêtres ont toujours fait). Les sentences les plus sensées comme les radotages les plus ineptes de

2. En prenant la France d'avant l'ère industrielle, Souffrant (1995 : 121) a conclu que « la cause des défiances signalées gît plus profondément qu'au simple niveau de facteurs de race, de peuple et de personne. Il convient, pour la rejoindre, de creuser jusqu'aux racines objectives que constituent les structures sociales ». À cette époque, il y a eu « peu d'instruction dans toutes les classes. Le tiers des hommes et les trois quarts des femmes n'ont pas appris à lire et n'en ressentent nullement le besoin. Les paysans, les ouvriers ne lisent pas. Il n'y a pas de journaux populaires. Le lire est un luxe réservé à une élite ». En citant le sociologue français Gabriel Lebras, il a restitué la physionomie du peuple français d'alors de la manière suivante : « Le milieu familial enveloppait alors le paysan et même l'artisan du berceau à la tombe et lui dictait toutes ses attitudes ». On voit donc la coïncidence, trait pour trait, des deux conjonctures sociologiques de cette France d'avant 1848 et de l'Haïti d'avant 1959 : 1) civilisation artisanale et rurale dominante, 2) communications difficiles et isolement géographique, 3) analphabétisme et isolement psychologique, 4) infantilisme (Souffrant, 1995 : 120).

l'Ancien (*Gran moun*), dénonce l'auteur, sont la lumière infailible de leurs actions et l'oracle de la vérité. Ainsi, « même les options les plus personnelles qui commandent leurs actes » sont imposées du dehors par ce *Gran moun* qui est, somme toute, leur conscience.

Qu'en est-il du chrétien libéré?

Tous les chrétiens ne sont pas des aliénés. Des croyants chrétiens peuvent s'engager dans de véritables combats sociopolitiques contre une société érigée au profit d'une minorité, contre l'oppression et en même temps conserver une lecture religieuse de cette pratique. C'est ce que soulignait Fidel Castro, après la mort de Camilo Torres, quand il demandait aux marxistes d'abandonner un certain dogmatisme et d'accepter qu'un chrétien puisse être révolutionnaire (Houtart, 1973 : 101). Dans la même veine, Hurbon (1987 : 44), de son côté, soutient qu'en Haïti et dans les autres pays de l'Amérique latine, nombre de chrétiens progressistes luttent depuis longtemps aux côtés des marxistes sans se poser de questions angoissantes au sujet de l'athéisme marxiste, telles qu'on en rencontre en Europe.

Ces chrétiens, en conservant une lecture religieuse de leur engagement sociopolitique, nous rappellent la structure dialectique de la Bible soulignée par Souffrant, selon laquelle le « oui » et le « non » peuvent s'argumenter. Ainsi, même quand dans le christianisme primitif et jusqu'au Moyen Âge, l'accentuation diviniste a prévalu³ un peu partout dans le monde, d'après le « Réseau des politisés chrétiens » (1976) et Houtart (1973), de plus en plus de chrétiens sortent du « Temple » et prennent au sérieux les causalités secondes. Et ceci est lié à l'apparition de l'analyse scientifique rigoureuse des phénomènes. Aussi devons-nous comprendre avec Boudon (2001 : 436) que la mentalité magico-religieuse occupe tout le terrain laissé libre par la science et la technique, autrement dit, toute avancée de la science et de la technique prononce un recul de la vision magico-religieuse du monde.

C'est ce chrétien qui « sort du Temple » que Souffrant (1995 : 137 et 140) appelle « chrétien libéré ». Son intelligence entre en lutte contre l'idée d'un dieu qui serait le seul auteur de ses malheurs et le seul qui décide de l'en sortir. Il est émancipé de l'insistance unilatérale

3. *Divinisme* qui se propage et s'inculque jusqu'à notre temps, à longueur d'année, pendant les offices hebdomadaires, quotidiens, du culte chrétien.

sur la dimension religieuse et non humaine des événements. Il est fortement conscient de l'aspect humain, naturel, scientifique, historique des réalités de la nature et de la société. Ce type de chrétien est celui qui accède à la conscience de ce qu'est l'autonomie humaine dans la conquête des richesses matérielles. En découvrant la puissance exaltante que Dieu a donnée à l'homme, il arrive à vomir une religion aliénante et rejette du même coup la source du vice aliénateur que nous avons trouvé dans la catéchèse chrétienne. Dans la même foulée, Hurbon (1987 : 242) estime que les véritables chrétiens ne pourront maintenir leur lutte dans le sens du christianisme qu'en se mettant directement dans le camp des faibles et des petits, c'est-à-dire des masses paysannes et ouvrières, et c'est dans la logique de cet agir que se situe le véritable sens du christianisme.

Ces types de chrétiens ont été remarqués aussi par Dominique (1973 : 52-54) en Amérique latine. Face à la violation systématique des droits de la personne humaine, ces chrétiens réalisent qu'il est nécessaire et même obligatoire de répondre à cette violence⁴ par la violence des masses organisées qui est la contre-violence; ceci entre dans le cadre de leur effort pour s'intégrer dans l'amour *agapè* de Dieu. Croire en Dieu pour ces chrétiens, c'est être solidaire avec les pauvres. Car la pauvreté n'est pas le fruit de la fatalité. Le pauvre, c'est l'opprimé, l'exploité, le prolétaire. C'est celui qu'on dépouille du fruit de son travail, celui qu'on dépouille de son humanité. Ainsi, solidaire avec eux signifie épouser leurs intérêts et faire siens leurs combats. Et cette solidarité ne se manifeste pas dans une simple dénonciation, mais dans l'organisation de véritables mouvements révolutionnaires qui peuvent être violents ou non violents (cela dépend de l'exigence du contexte), afin de briser les contradictions structurelles responsables de l'exploitation et de l'aliénation des masses (Réseau des politisés chrétiens, 1976 : 5-24). Dans cette perspective, la première forme de l'amour fraternel est la justice sociale. Et la justice envers les pauvres ne consiste pas à leur jeter des sous, mais elle s'exerce dans un travail acharné pour changer le système qui les crée (Toussaint, 2000 : 82).

Nous venons de passer en revue plusieurs réflexions et positions théoriques traitant de l'influence des croyances religieuses sur les actions individuelles et collectives. On avance souvent que le christianisme en Haïti, comme dans tous les pays sous-développés,

4. Violence qui s'exprime par le crime, le massacre, l'emprisonnement, la torture, l'impunité, la loi de la force, les rapports sociaux générateurs d'inégalités énormes.

freine les masses dans leur capacité de lutte contre l'exploitation. Donc, il faut dynamiser ces dernières par le biais de l'éducation, des services sociaux de base, et surtout par la mise en place des conditions qui permettent à ceux qui, aujourd'hui, sont exclus, de s'intégrer dans la vie de leur pays.

Parmi les éléments qui constituent ces conditions, Fragoso (1969 : 30) a souligné la conscientisation des paysans, la formation des groupes de pression pour modifier les structures sociales. Et il a affirmé, avec Paulo Freire, que conscientiser une personne humaine, c'est lui donner une conscience critique qui sache analyser les contradictions internes du régime sous lequel elle vit, le juger, conquérir son indépendance vis-à-vis de lui, et se rendre capable d'agir de façon autonome. Dans la formation des groupes de pression, l'auteur voit la formation d'un « front populaire » qui n'exclurait pas l'affrontement armé s'il s'avérait nécessaire, une fois la situation examinée par les exclus eux-mêmes. Et cette intégration implique une réforme agraire de base, de l'instruction publique gratuite, la distribution rationnelle des richesses, une égalité de possibilité pour tous et surtout, la prise du pouvoir par le peuple (Dominique, 1973 : 40).

Conclusion

Ces analyses nous permettent de voir que le christianisme en Haïti, dans sa dimension politique, a une fonction idéologique négative. Dans ses manifestations, il profite au fonctionnement d'un système social où les structures générales paralysent le développement économique ou le déséquilibrent de façon telle que la misère et la faim sont le lot de la grande majorité de la population. Si, dans l'histoire du christianisme, c'est son aspect aliénant qui a prédominé, néanmoins, G. Gutierrez et beaucoup d'autres observateurs ont pu constater que ce qui caractérise notre génération chrétienne actuelle est le début d'une rupture avec un ordre dominant (Réseau des politisés chrétiens, 1976 : 47).

Somme toute, nous avons remarqué, parmi les différents auteurs, qu'il y a une reconnaissance de la productivité du christianisme chez ses destinataires, c'est-à-dire la reconnaissance de la capacité de l'institution à reproduire chez les chrétiens des discours et pratiques sociales qui soient conformes au *statu quo*. Ce système transmet des

schèmes d'appréciation et d'action programmant la conscience des agents religieux qui sont, en quelque sorte, préparés à reproduire le modèle qui a acquis une légitimité. Et les masses défavorisées, victimes de l'exclusion sociale, démunies culturellement, sont privées de capacité critique sous l'influence de la raison, pouvant les libérer de ce carcan religieux.

Toutefois, nous avons vu aussi des possibilités pour les chrétiens de s'affranchir des temples aliénants afin d'adopter une vision libératrice où le religieux est acteur des transformations sociales. Comme a souligné Roger Bastide (1958 : 232), « la religion n'est pas une chose morte, même si elle est partout conservatrice; elle évolue avec le milieu social, avec les changements de lieux ou de dynasties, elle se donne de nouveaux rituels, pour répondre aux besoins nouveaux de la population ».

Ainsi, comme tout Humain, le chrétien protestant haïtien est un être qui change dans l'espace et le temps. Sa religiosité, comme pour toute culture humaine, est en mouvement de structuration et de déstructuration. Que « le lion de la tribu de Juda » retrouve ses dents et ses griffes chez nous, afin de contribuer de manière efficace à l'expansion de l'éthique de la responsabilité citoyenne dans le champ politique en Haïti! Que l'accroissement démographique du protestantisme haïtien se dresse comme un mur infranchissable contre la corruption qui gangrène de nos jours presque toutes les structures sociales et le champ politique en Haïti!

Force est de constater que nos institutions publiques (y compris l'école et l'université) sont infestées de pratiques archaïques de clan, de copinage, de droit de cuissage, de mensonge, où les valeurs de l'excellence et du mérite sont les derniers critères pour accéder à des postes. Que l'éthique protestante fasse ses preuves dans nos temples et nos églises d'abord, pour ensuite, par la sécularisation, répandre les fruits de la modernité dans nos écoles, nos universités, nos partis politiques et notre administration publique qui n'ont plus de limite dans leur descente vers l'abîme de l'indécence! Le défi est de taille.

Références

Beitone, Alain *et al*, *Sciences sociales*, Dalloz, coll. « Aide-mémoire », Paris, 2002.

Besnard, Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wébérienne*, A. Colin, Paris, 1970.

Bigo, Pierre, *Marxisme et humanisme*, PUF, Paris, 1954.

Boudon, Raymond *et al*, *Dictionnaire de sociologie*, Larousse Bordas, Paris, 2001.

-, (dir.), *Traité de sociologie*, PUF, Paris, 1992.

Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, 2 (1971), 295-334.

-, *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.

-, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982.

-, *Choses dites*, Éd. de Minuit, Paris, 1987.

-, *La Noblesse d'État*, Éd. de Minuit, Paris, 1989.

Corten, André, *Diabolisation et mal politique. Haïti : Misère, religion et politique*, Éd. du CIDIHCA, Montréal, 2000.

Dominique, J., *Amour des pauvres et révolution en Amérique latine*, Mémoire de maîtrise en théologie, Université de Montréal, Montréal, 1973.

Durkheim, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1985.

Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1966.

Fragoso, Antonio Batista, *Évangile et révolution sociale*, Cerf, Paris, 1969.

Gagnon, Mona-Josée, « Les intellectuels critiques et le mouvement ouvrier au Québec : fractures et destin parallèle », dans *Les Universitaires et la gauche, Cahiers de recherche sociologique*, Département de sociologie, UQAM, 34 (2000), 145-176.

Gheerbrant, Alain, *L'Église rebelle de l'Amérique latine*, Payot, Paris, 1969.

Houtard, François *et al.*, *L'Église force anti-révolutionnaire?* Les Éd. ouvrières, Paris, 1973.

Hurbon, Laënnec, *Dieu dans le vaudou haïtien*, Deschamps, Port-Au-Prince, 1987.

-, (dir.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, CIDIHCA, Montréal, 1989.

Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard, (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, PUL, Québec, 2001.

Laventure, Anselot Espérance, *Le péché catholique. Approche sociologique et critique du jéhovisme*, Le Natal, Port-au-Prince, 1998.

Lévy-Bruhl, Lucien, *La mythologie primitive*, PUF, Paris, 1963.

Marx, Karl, *L'Idéologie allemande*, Éd. sociales, Paris, 1968.

Collectif, *Dictionnaire de sociologie*, Albin Michel, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1998.

Michelat, Guy et Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Éd. sociales, Paris, 1977.

Midy, Godefroy, *Jalons pour une théologie haïtienne. Libération en dialogue avec G. Gutierrez et J. L. Secondo*, Université de Montréal, Faculté de théologie, Montréal, 1976.

Réseau des politisés chrétiens (Revue), « Praxis de la libération et la foi chrétienne. Notes [de G. Gutierrez] pour une théologie de libération », 3 (1976), 4-7.

Romain, Charles-Poisset, « Introduction à la sociologie du protestantisme en Haïti », *Conjonction*, 141 (1979), 35-48.

Souffrant, Claude, *Sociologie prospective d'Haïti*, Éd. du CIDIHCA, Montréal, 1995.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, Paris, 1981.

Toussaint, Hérold, *Initiation à la sociologie réflexive de Pierre Bourdieu*, Centre de Réflexion et de Recherche Interdisciplinaire (CRI), Port-au-Prince, 2000.

Turcotte, Paul-André, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, FIDES, Québec, 1994.

Vaillancourt, Jean-Guy, « Religion et société : une approche sociologique », *Sciences religieuses*, vol. 20 , 2 (1991), 137-150.

Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1967.

8

Enquête sur les représentations des leaders protestants haïtiens à propos de questions d'ordre théologique

VIJONET DEMERO

Vijonet Demero est professeur de leadership, de cognition et d'apprentissage à l'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD). Il est actuellement membre du laboratoire Langue, Société, Éducation (LangSÉ) de l'UEH et chercheur associé au projet Science Ouverte en Haïti et en Afrique Francophone (SOHA) de l'Université Laval. Ses recherches doctorales portent sur le leadership, l'apprentissage et la cognition en milieu universitaire et organisationnel. Il

est aussi le Vice-président de la Fédération protestante d'Haïti (FPH) et dirige l'Église de la Bonne Nouvelle.

Introduction

Le protestantisme a été l'objet d'étude des philosophes, théologiens et sociologues des religions. Depuis la Réforme du 16^e siècle, cette nouvelle pensée religieuse a constitué une préoccupation majeure pour les chercheurs. La démarche des pionniers du christianisme protestant consistait d'abord à *protester* contre les pratiques dites injustes du catholicisme et ensuite à *attester* la vérité conformément aux Écritures Saintes, qui vise la justice sociale, l'équité, la liberté, le droit, etc. De nos jours, en Haïti, ce paradigme religieux est perçu de différentes manières : une religion différente du catholicisme, une église non-hiérarchisée, un mouvement religieux qui attire l'attention de plus d'un, une force de transformation sociale, etc. Pour Baubérot et Bost (1995 : 1212), le protestantisme se définit comme étant une famille théologique, spirituelle et éthique du christianisme issu de la Réforme du 16^e siècle. Toutefois, il n'est pas en soi une Église, mais un ensemble d'Églises exprimant leur diversité théologique, culturelle et historique.

Depuis plusieurs décennies, des théologiens (Baubérot et Bost, 1995 : 1212) discutent de l'emploi des termes réforme et protestant, quand on parle de ce mouvement religieux qui a conduit à cette famille ecclésiale. Dans le contexte de l'histoire de l'église, le terme réforme est utilisé pour parler du protestantisme. Dans le contexte religieux, il est utilisé pour désigner le mouvement qui met en rupture les moines et leurs adeptes avec l'église catholique de Rome. Dans le contexte théologique, le terme protestant a été ainsi appelé à cause de l'engagement des moines pour la liberté de la foi.

En tant que force de transformation sociale, Romain (2005) affirme que ce phénomène religieux a toujours été du côté de la modernité, des libertés des peuples, de la justice sociale et du progrès. Il a toujours été, de par son essence, en avance sur son temps. Plusieurs cas peuvent être considérés : la déclaration universelle des

droits de l'homme et des libertés fondamentales en 1789 était en partie le fruit des efforts du protestantisme en France. Plus tard, en 1945, certains leaders protestants ont contribué à la déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) dans le cadre de l'Organisation des Nations Unies (ONU). De grandes questions faisant l'objet d'études sociologiques et théologiques telles que la tolérance religieuse, la laïcité de l'État, l'œcuménisme, etc., relèvent aussi de l'œuvre des leaders engagés dans le processus de la réforme.

La réforme protestante fut introduite en Haïti le 16 juillet 1816, avec l'arrivée dans le sud du pays d'Étienne de Grellet et de John Hancock, deux missionnaires membres de la Société des Amis. Un an plus tard, le 7 février 1817, cette structure religieuse a été formellement établie, avec l'arrivée de la première mission protestante anglaise connue sous le nom de « méthodisme ». Dès cette date, ce mouvement religieux a connu une croissance numérique rapide et accélérée avec une diversité dénominationnelle¹ sans précédent. De nouvelles églises, missions et organisations protestantes ont vu le jour partout en Haïti et dans la diaspora. Aidés par les missionnaires américains dans les années 1950, des instituts bibliques, séminaires et facultés de théologie ont été créés. Des recherches sur l'histoire et la sociologie protestante ont été réalisées par des universitaires haïtiens et étrangers. Des organisations protestantes ont été créées telles que le Conseil des Églises Évangéliques d'Haïti (CEEH), la Fédération Protestante d'Haïti (FPH), le Conseil National Spirituel des Églises d'Haïti (CONASPEH) et des Ligues de Pasteurs communales et départementales. D'importantes initiatives protestantes telles que la création des institutions d'enseignement supérieur, des centres médicaux, des fermes agricoles, des coopératives ont vu le jour en vue de faire avancer le protestantisme en Haïti.

Des chercheurs (Fontus, 2001) se questionnent sur la qualité et le poids social du christianisme protestant, considérant sa croissance accélérée dans la société haïtienne. Dans son livre à caractère pluridisciplinaire, Fontus étudie ainsi les étapes du développement du protestantisme en Haïti et s'interroge sur le phénomène spectaculaire de sa croissance entre 1970 et 1985. Les résultats de ses recherches montrent que 13,5 % des convertis au protestantisme retombent dans

1. Terme utilisé par Bruno (1967) dans « Le dénominationalisme protestant et son action sociale en Haïti » pour désigner la pluralité de la famille théologique protestante.

les pratiques du vodou, ce qui serait donc le signe d'une inculturation superficielle. Dans son roman réaliste sur la condition paysanne d'Haïti, Saint-Armand (1952) écrit : « En vérité, moi je ne comprends rien dans toutes ces choses. Nous faisons des cérémonies vodou, ça ne rapporte rien; la misère nous tue. Nous allons à l'église catholique, et la misère demeure toujours. Chaque jour, la misère devient plus terrible. Nous nous faisons protestants et également, rien ne change ».

À l'occasion de la célébration de son bicentenaire, le protestantisme s'est mis en examen. Les questions qui portent sur l'identité protestante par rapport au christianisme relèvent d'une grande importance. Plusieurs questions sont donc soulevées : comment le chrétien réformé d'aujourd'hui perçoit-il le protestantisme? Comment le protestant haïtien se perçoit-il aujourd'hui par rapport au christianisme? Comment les questions théologiques actuelles sont-elles perçues dans le milieu protestant? Comment les questions doctrinales qui concernent le salut sont-elles reçues dans le monde protestant? Et comment forgent-elles l'expérience chrétienne? Pourquoi une idée théologique s'impose-t-elle à une dénomination plutôt qu'à une autre? Quelle est sa justification sociale ou théologique?

Ces questionnements ont permis de formuler la question de recherche de la manière suivante : qu'est-ce qui détermine la représentation² des leaders protestants face à certaines questions d'ordre théologique, dans le contexte de la célébration du bicentenaire du protestantisme en Haïti? L'hypothèse a été formulée de la façon suivante : dans la mesure où le protestantisme se définit comme étant une famille théologique, spirituelle et éthique, les représentations des leaders protestants à propos de certaines questions théologiques varient selon leur dénomination, leur éducation théologique et leur niveau socio-économique.

Tant par sa forme que par son contenu, ce travail de recherche permet de poser des questions tout en tentant d'y apporter des réponses. Ce faisant, il facilite la compréhension des représentations des leaders protestants face à certaines questions théologiques. Il vise aussi à faire un état des lieux, sous une forme synthétique, des

2. Le sens que prend le terme représentation dans cet article est celui de Gustave Nicolas Fischer (1987 : 118) qui définit la représentation sociale comme un processus, un statut cognitif, permettant d'appréhender les aspects de la vie ordinaire par un recadrage de nos propres conduites à l'intérieur des interactions sociales.

positions, des enjeux et des débats théologiques actuels dans le protestantisme en Haïti.

Quelques repères théoriques

Les études antérieures (Marc, 1966; Pressoir, 1976; Romain, 2004) portent sur les moments forts de l'implantation du protestantisme dans la société haïtienne. Les travaux de Fontus (2001) portent sur la problématique de l'inculturation du christianisme protestant et les étapes du développement du protestantisme en Haïti. Louis (1999) et Corten (2014) ont étudié la croissance numérique du pentecôtisme en Haïti. Les recherches de Griffiths (1991), de Bastide (1959), de Métraux (1953), de Boigris (1956) ont abordé le protestantisme dans la société haïtienne du point de vue sociologique, ethnographique et historique. Cependant, peu de travaux ont traité l'aspect théologique de la question, sinon ceux de Guiteau (2003), Casséus (1993, 1998, 2002) et Bruno (1954).

Les études de Fontus (2001), d'une portée pluridisciplinaire, examinent le degré d'acculturation du christianisme protestant en Haïti. Une bonne partie de ses recherches a été consacrée à l'analyse des méthodes d'évangélisation appliquées par les missionnaires protestants depuis l'implantation du protestantisme au 19^e siècle. Dans les années 1970 où l'évangélisation a connu un essor considérable, beaucoup sont les missionnaires chrétiens et évangélistes qui exigent des individus qu'ils se dépouillent de leurs us et coutumes pour recevoir le salut. Ces pratiques nous semblent exister jusqu'à présent en Haïti. Fontus (2004) soutient la thèse que la plupart des chrétiens protestants retournent à leurs pratiques vodouisantes, après avoir été convertis au protestantisme. Selon lui, le christianisme protestant ne peut être transmis aux individus qu'en s'adaptant à leur culture. Il étudie aussi les étapes fondamentales du développement du protestantisme et s'interroge sur la croissance numérique de ses adeptes. Cette croissance rapide, selon lui, s'explique par les services offerts par les missionnaires protestants tels que l'éducation, la santé, les services agricoles et l'utilisation de la langue créole dans la prédication et l'évangélisation.

Architecture et paysage théologique du protestantisme en Haïti

Du point de vue historique, Romain (1986, 2005) propose une classification du protestantisme haïtien en cinq catégories :

1. *Le protestantisme historique ou traditionnel* incluant l'Église épiscopale de référence nord-américaine et le méthodisme avec ses ramifications.
2. *Le protestantisme de sanctification* incluant les adventistes, les baptistes pluralistes et leurs ramifications. Du point de vue historique, on retrouve les baptistes américains, les baptistes abolitionnistes, les baptistes anglais, les baptistes jamaïcains, les baptistes indépendants, les baptistes américains récents et les baptistes actuels.
3. *Le protestantisme de troisième réforme*, surnommé *protestantisme d'extrême-gauche* par rapport à l'orthodoxie protestante dont le luthérianisme et le calvinisme. Dans cette catégorie se trouvent le pentecôtisme et ses ramifications. Considéré comme un évangile à quatre roues, le pentecôtisme se résume de la manière suivante : Jésus sauve, Jésus baptise, Jésus guérit, Jésus revient.
4. *Le protestantisme mixte* caractérisé par une mixture théologique et ecclésiologique. Dans cette catégorie se trouve l'Église du Nazaréen, l'Armée du Salut, l'Église wesleyenne, l'Église évangélique, l'Église chrétienne, l'Église sur le Rocher, l'Église Nouvelle Jérusalem, l'Église de la Bonne Nouvelle, etc.
5. *Le protestantisme à l'haïtienne* caractérisé par des églises de type haïtien dans le sens strict du terme. Se retrouvent dans cette catégorie les églises suivantes : Shalom Tabernacle de Gloire, Tabernacle du Cap-Haïtien, etc.

Longtemps considéré comme une famille théologique, spirituelle et éthique, le protestantisme haïtien se baigne dans cinq grands fleuves qui sont :

1. Le **méthodisme**, implanté en Haïti en 1817, avec ses embranchements tels que : l'Église méthodiste d'Haïti, l'Église méthodiste épiscopale africaine d'Haïti, l'Église wesleyenne d'Haïti, autrefois Église wesleyenne américaine, l'Église Armée du Salut, l'Église du Nazaréen et l'Église méthodiste libre à l'intérieur d'Haïti, etc.

2. Le **baptisme**, implanté en Haïti en 1823, avec ses embranchements tels que : l'Union des Églises Évangéliques Baptistes d'Haïti (UEBH), la Mission Baptiste Conservatrice d'Haïti (MEBH), la Mission des Églises Évangéliques Baptistes du Sud d'Haïti (MEBSH), la Convention Baptiste d'Haïti (CBH), la Confraternité Missionnaire Baptiste d'Haïti (CMBH), la Mission des Églises Évangéliques Baptistes Associées (MEEBA), l'Église de Dieu des Frères-Unis, la Conférence des Églises de Dieu en Haïti, l'Église Baptiste Armée du Christ, etc.
3. L'**Église épiscopale** de référence nord-américaine, implantée en 1861 avec deux tendances. Tantôt ils se réclament du côté des catholiques, tantôt du côté des protestants.
4. L'**Église adventiste du 7^e jour**, implantée en 1905 sans autres embranchements.
5. Le **pentecôtisme**, implanté en 1928, ayant les embranchements suivants : l'Église de Dieu en Christ, l'Église de Dieu implantée, l'Église de Dieu de la Pentecôte, l'Assemblée de Dieu, l'Église de Dieu de la Prophétie, etc.

Sur le plan théologique, les dénominations³ protestantes peuvent être catégorisées de la façon suivante :

- Le méthodisme et ses ramifications dominés par la « Théologie de la Sanctification »;
- Le baptisme et ses ramifications dominés par la « Théologie du Salut »;
- L'adventisme sans autres ramifications dominé par la « Théologie du Sabbat »;
- Le pentecôtisme et ses ramifications dominés par la « Théologie du Saint-Esprit ».

Méthodologie

Le but de cette recherche est de comprendre les représentations

3. Certains groupes religieux tels que les Disciples, Témoins de Jéhovah, Corps de Christ, ne sont pas pris en compte dans cette catégorisation.

des leaders protestants haïtiens au sujet de certaines questions d'ordre théologique au moment des préparatifs pour célébrer une religion jubilaire qui est le christianisme protestant. Pour confronter la question de recherche avec la réalité, nous avons utilisé une approche méthodologique mixte, c'est-à-dire d'une part, que cette approche est ouverte et assez large dans une optique compréhensive et d'autre part, qu'elle inclut une collecte de données effectuée au moyen de méthodes impliquant la saisie avec quantification et traitement des résultats.

De ce fait, cette démarche méthodologique comprend trois étapes. La première étape était de dresser une bibliographie à travers une recension d'articles, ouvrages, thèses et publications divers portant sur le protestantisme en Haïti. Cette étape nous a permis de faire le point sur la problématique et sur le contexte théorique de l'étude.

La deuxième étape consistait à rencontrer des théologiens, des pasteurs et des leaders protestants engagés dans les préparatifs pour la célébration du bicentenaire, en vue de faire état des idées et des questions qu'on pourrait qualifier de grandes questions théologiques. Dans le cadre de cette étude, les « grandes questions théologiques » sont celles sur lesquelles il est difficile de se prononcer, dans la mesure où les réponses ne sont pas littéralement explicites dans la Bible ou cette dernière est muette là-dessus ou à cause de leur caractère contradictoire. Cette étape nous a permis de voir comment ces idées sont appréhendées et interprétées d'un pasteur à l'autre, suivant leur affectation dénominationnelle, leur formation théologique et leur statut socioéconomique.

La troisième étape consistait à recueillir des données quantitatives et qualitatives au travers d'une enquête auprès des leaders d'église sur leur perception des questions théologiques jugées pertinentes pour les fidèles. Pour recueillir ces données, un questionnaire a été administré auprès de 300 leaders protestants, lors de l'assemblée générale de la Fédération Protestante d'Haïti et des réunions de travail intenses qui devaient mener aux festivités du bicentenaire. Ces derniers, provenant de tous les départements du pays, avaient l'opportunité d'exprimer librement leur opinion. L'outil, servant à collecter des données, comprenait deux catégories de questions. La première, constituée de questions dites fermées, concernait des éléments permettant de comprendre le profil sociodémographique des

répondants. La deuxième, constituée de questions dite ouvertes, permettait de comprendre comment les questions théologiques ont été reçues parmi les leaders protestants.

La quatrième étape consistait à analyser les données statistiques descriptives suivant les variables étudiées. Les données ont été analysées à l'aide du logiciel NVivo⁴.

La question éthique relève d'une importance capitale en recherche sociale. En vue de respecter les principes d'éthique, le questionnaire a été administré de manière confidentielle et dans l'anonymat. Les questionnaires administrés sont fermés dans un endroit sécuritaire et seront éliminés après trois ans.

Présentation et analyse des résultats

Profil sociodémographique des répondants

Pour une étude de ce type, le profil sociodémographique est fondamental pour aider à mieux apprécier les réponses des répondants. Les tableaux 1 à 15 suivants présentent la répartition des répondants par rapport à leur sexe, âge, statut matrimonial, niveau d'études, origine régionale, occupation actuelle, revenu, identité, perception par rapport au protestantisme, formation théologique, dénomination, date de conversion, etc.

Tableau 01 : Répartition des répondants selon leur sexe

Sexe	Effectif	Pourcentage
Féminin	20	7,1
Masculin	262	92,9 %
Total	282	100 %

Parmi les protestants qui ont participé à l'étude, 93 % soit 262 sont des hommes contre seulement 20 femmes représentant 7 % de l'échantillon. Le pourcentage d'hommes est très élevé en raison de leur volonté de participer à l'enquête, mais aussi du pourcentage

4. NVivo est un logiciel conçu pour organiser, analyser et trouver du contenu perspicace parmi des données non structurées ou qualitatives telles que des interviews, des réponses libres obtenues dans le cadre d'un sondage, des articles, des médias sociaux et des pages Web.

élevé d'hommes exerçant un ministère en Haïti qui est supérieur à 90 %. Même si le rapport ne reflète pas le ratio homme/femme de la population haïtienne, cela n'empêche pas que les résultats reflètent l'avis des deux sexes.

Tableau 02 : Répartition des répondants selon leur groupe d'âge

Groupe d'âge	Effectif	Pourcentage
10 à 19 ans	2	0,7 %
20 à 29 ans	34	12,1 %
30 à 39 ans	118	42,0 %
40 à 49 ans	89	31,7 %
50 ans et plus	38	13,5 %
Total	281	100 %

Parmi les leaders protestants qui ont participé à l'étude, seulement deux répondants ont entre 10 et 19 ans. Près de 42 %, soit 118, sont âgés entre 30 et 39 ans. Cependant, il faut noter que les répondants âgés de 30 à 49 ans représentent près des trois quarts des effectifs (73,7 % en réalité), à la fois jeunes et expérimentés. Il est important de bien comprendre la perception d'un tel groupe par rapport à ce sujet, puisqu'ils sont l'avenir du secteur étudié. Ci-après une représentation graphique de la répartition des répondants par groupe d'âge.

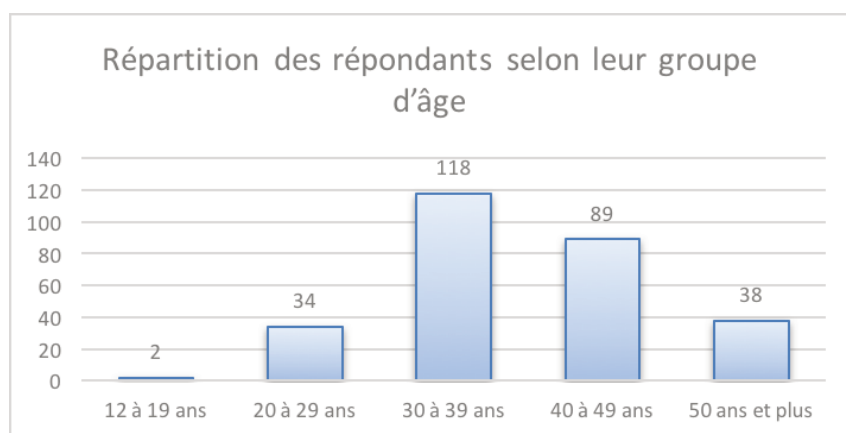


Tableau 03 : *Répartition des répondants selon leur statut matrimonial*

Statut matrimonial	Effectif	Pourcentage
Célibataire	60	21,2 %
Marié	220	77,7 %
Veuf ou veuve	2	0,7 %
Divorcé	1	0,4 %
Total	283	100 %

Comme on peut le constater dans le tableau ci-dessus, plus de 220 des répondants soit 77,7 % sont mariés. Ensuite vient le pourcentage des célibataires qui représente moins de 21,2 %. On ne compte que deux veufs et un seul protestant en situation de divorce. Ce qui est compréhensible, vu que d'une part le divorce est découragé dans la majorité des églises protestantes haïtiennes et d'autre part, la classe d'âge de la majorité des répondants est élevée.

Tableau 04 : *Répartition des répondants selon leur niveau d'études*

Niveau d'études	Effectif	Pourcentage
Primaire (fondamental)	2	0,7 %
Secondaire sans Bac II	36	12,9 %
Secondaire avec Bac II	17	6,1 %
Professionnel sans Bac II	9	3,2 %
Professionnel avec Bac II	29	10,4 %
Universitaire sans licence	101	36,2 %
Universitaire avec licence	58	20,8 %
Études universitaires post-graduées	27	9,7 %
Total	279	100 %

Parmi les leaders protestants qui ont participé à l'étude, près de 67 % sont des universitaires, soit n'ayant pas encore obtenu leur

licence (36,2 %), soit avec une licence (20,8 %), soit encore poursuivant des études post-graduées (9,7 %). Des répondants, pour 16,5 %, ont complété leur Bac II (dont 10,4 % en section professionnelle). Il faut signaler qu'environ 83 % des répondants ont au moins complété leur Bac II. Selon le niveau d'études, le pourcentage de participants avec une formation universitaire (même sans licence) représente plus des deux tiers. Ils ont en théorie la capacité de comprendre le questionnaire et de donner leur point de vue sur des questions d'ordre théologique, d'autant plus qu'ils sont des leaders chrétiens.

Tableau 05 : Répartition des répondants selon leur département d'origine

Région	Effectif	Pourcentage
Grand-Anse	7	2 %
Nippes	29	10 %
Nord-Ouest	11	4 %
Ouest	163	58 %
Plateau Central	1	1 %
Sud	72	25 %
Total	283	100 %

La majorité des répondants (58 %) vient du département de l'Ouest. Le département du Sud vient après avec 25 % des répondants. La proportion des autres départements peut être observée à travers le graphique suivant :

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

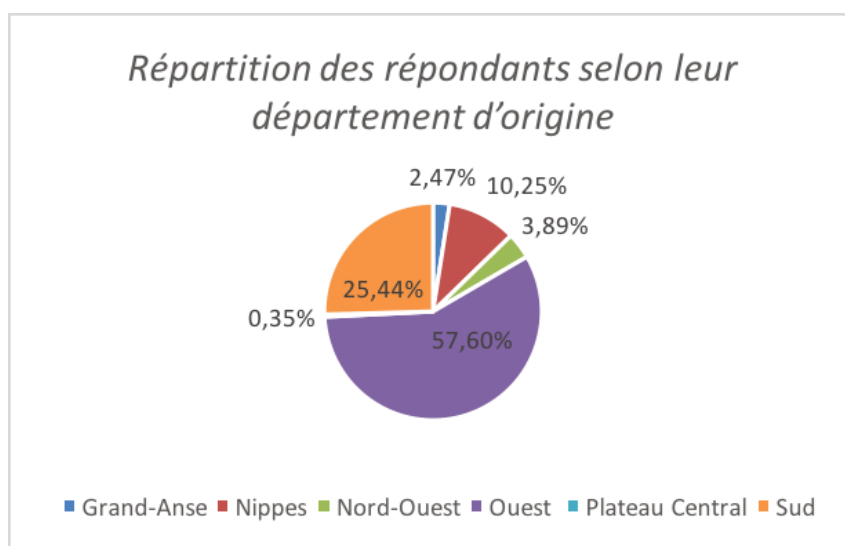


Tableau 06 : *Répartition des répondants selon leur occupation actuelle*

Occupation actuelle	Effectif	Pourcentage
Professionnel	103	37,7 %
Ministre de l'évangile	51	18,7 %
Salarié du secteur formel ou industriel	43	15,7 %
Étudiant	21	7,7 %
Commerçant évoluant dans le secteur informel	13	4,7 %
Chômeur	13	4,7 %
Entrepreneur évoluant dans le secteur formel	10	3,7 %
Ministre de l'évangile exerçant un ministère à temps plein mais n'ayant pas un salaire fixe à l'église	1	0,4 %
Chômeur	1	0,4 %
Autre	17	5,9 %
Total	273	100 %

Parmi les protestants qui ont participé à l'étude, 273 ont répondu sur leur occupation actuelle. Près de 38 % sont des professionnels et

18,7 % se disent être des ministres de l'évangile. Le pourcentage des répondants qui sont respectivement des salariés dans le secteur formel ou industriel, des étudiants, commerçants évoluant dans le secteur informel et des entrepreneurs évoluant dans le secteur formel sont respectivement 15,8 %, 7,7 %, 4,8 % et 3,66 %. On constate que dix d'entre eux soit 4,76 % des répondants se déclarent être des chômeurs.

Tableau 07 : Répartition des répondants selon leur revenu mensuel

Revenu mensuel	Effectif	Pourcentage
0 à 5 000 gourdes	51	20,2 %
5001 à 10 000 gourdes	71	28,2 %
10 001 à 20 000 gourdes	70	27,8 %
20 001 à 30 000 gourdes	25	9,9 %
30 001 à 40 000 gourdes	21	8,3 %
40 001 à 60 000 gourdes	8	3,2 %
60 001 à 80 000 gourdes	5	2,0 %
80 001 à 100 000 gourdes	1	0,4 %
100 000 gourdes et plus	0	0
Total	252	100 %

Comme nous pouvons le constater dans le tableau ci-dessus, 252 des protestants enquêtés ont fourni des informations sur leur revenu mensuel. Parmi les répondants, près de 20 % ont un revenu mensuel inférieur à 5 000 gourdes et plus de deux tiers des répondants gagnent un revenu inférieur à 20 000 gourdes. Il est à noter que moins de 5,56 % des répondants soit 14 ont un revenu mensuel supérieur à 40 000 gourdes. Avec un tel niveau de revenu, il est très difficile pour ces leaders de se développer sur le plan socioéconomique et de se préoccuper des questions d'ordre théologique. Cependant, ce revenu peut ne représenter que le salaire régulier du participant, sans prendre en compte d'autres sources de revenus. Le graphique ci-après indique la répartition des répondants selon leur revenu mensuel.

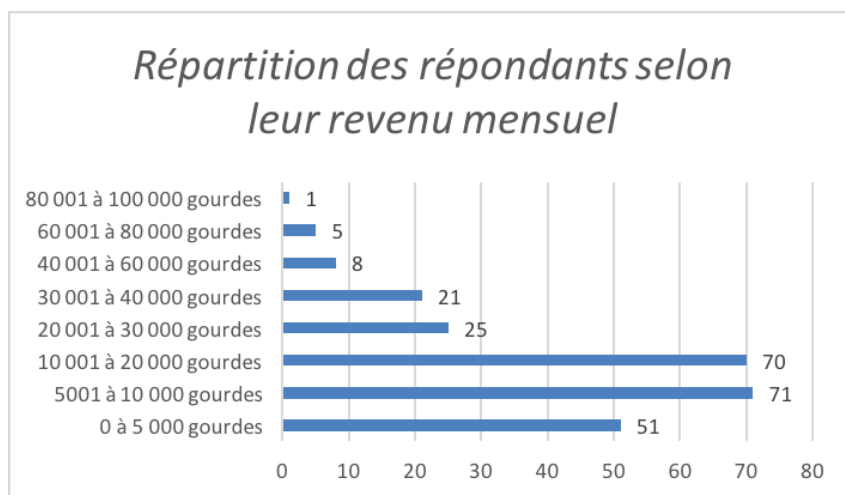


Tableau 08 : *Répartition des répondants selon leur niveau de formation en théologie*

Niveau de formation en théologie	Effectif	Pourcentage
Aucune formation théologique	92	34,7 %
Diplômé d'une école biblique	68	25,7 %
Diplômé ⁵ d'un séminaire théologique	58	21,9 %
Licencié ⁶ d'un séminaire théologique	29	10,9 %
Études post-graduées en théologie	18	6,8 %
Total	265	100 %

En ce qui a trait à la formation théologique formelle des répondants, 92 soit 34,72 % ont déclaré n'avoir reçu aucune formation théologique. Cependant, près de 22 % des répondants disent avoir obtenu un diplôme d'un séminaire de théologie quelconque et 25,7 % affirment qu'ils sont diplômés d'une école biblique. Enfin, les licenciés d'un séminaire théologique et les

5. Le diplômé d'un séminaire théologique est celui ou celle qui a complété un programme de formation théologique d'une durée de trois ans correspondant à 90 crédits de cours universitaires.

6. Le licencié d'un séminaire théologique est celui ou celle qui a complété un programme de formation théologique d'une durée de quatre ans correspondant à 120 crédits de cours universitaires.

étudiants post-gradués en théologie représentent respectivement 10,94 % et 6,79 % de la totalité des répondants. Près de deux tiers des répondants ont au moins un diplôme d'école biblique pouvant leur permettre d'intervenir sur ce genre de sujet (voir ci-après le support graphique).

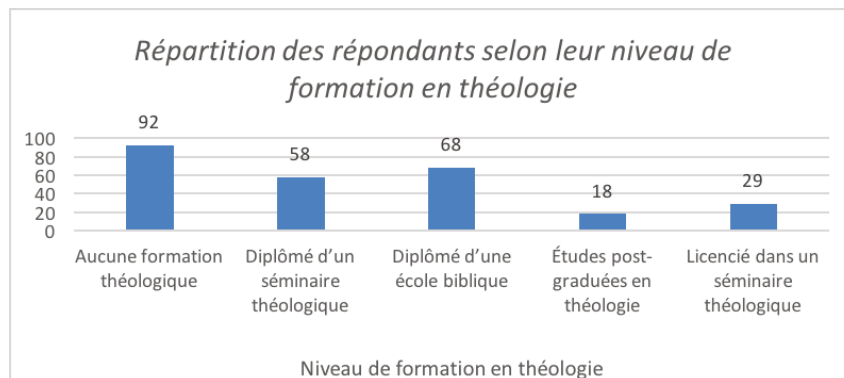


Tableau 09 : *Répartition des répondants selon leur statut actuel dans l'église*

Statut actuel dans l'église	Effectif	Pourcentage
Leader dans une église locale	112	41,9 %
Pasteur d'une église locale	79	29,6 %
Membre actif d'une église locale	45	16,9 %
Dirigeant d'une organisation chrétienne protestante	10	3,7 %
Président de mission	6	2,2 %
Professeur de théologie	1	0,4 %
Autre	14	5,2 %
Total	267	100 %

Sur les 267 répondants, près de 41,9 % soit 112 répondants, sont des leaders dans une église locale. On compte plus de 79 des répondants, soit 29,6 %, qui sont pasteurs d'une église locale. Les membres actifs d'une église locale sont au nombre de 45, soit 16,9 % des répondants. Un seul des répondants affirme être un professeur de théologie.

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

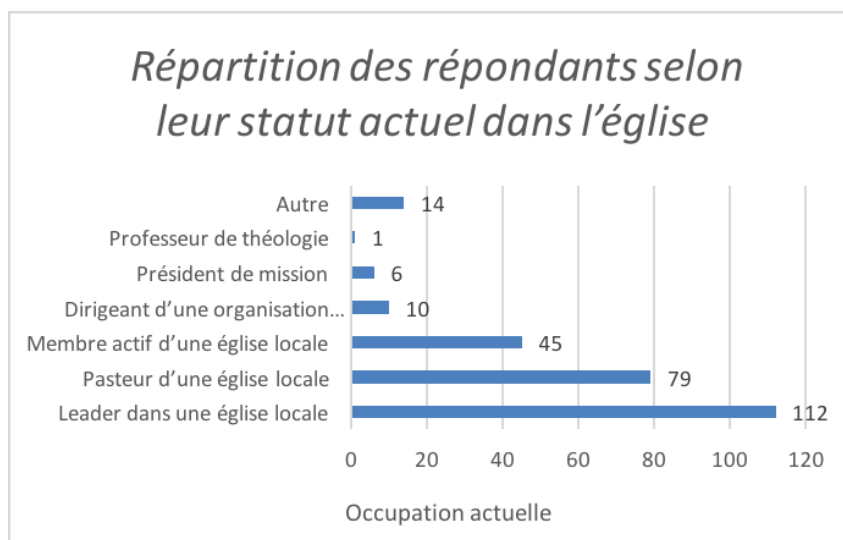


Tableau 10 : Répartition des répondants selon leur ministère actuel dans l'église

Ministère	Effectif	Pourcentage
Ministère pastoral	90	34,2 %
Ministère d'évangélisation	46	17,5 %
Ministère envers les jeunes	33	12,5 %
Ministère d'école du dimanche	27	10,3 %
Ministère envers les enfants	13	4,9 %
Ministère d'adoration	9	3,4 %
Ministère de musique à l'église	5	1,9 %
Ministère de visite	2	0,8 %
Tous les ministères	16	6,1 %
Aucun	18	6,8 %
Autre	4	1,5 %
Total	263	100 %

Parmi les répondants, près de 32,2 % soit 90 d'entre eux sont

dans le ministère pastoral, 17,5 % dans le ministère d'évangélisation, 12,6 % dans le ministère envers les jeunes et 10,3 % dans le ministère d'école du dimanche. Il faut souligner que près de 6,1 % des répondants attestent qu'ils sont actifs dans tous les ministères et que par contre 6,8 % affirment qu'ils ne sont affiliés à aucun ministère.

Tableau 11 : Répartition des répondants selon leur temps de conversion dans le protestantisme

Ancienneté	Effectif	Pourcentage
1 an à 4 ans	12	4,4 %
5 ans à 9 ans	25	9,1 %
10 ans à 19 ans	125	45,5 %
20 ans et plus	113	41,1 %
Total	275	100 %

Parmi les 275 protestants répondants à la question relative à leur ancienneté comme chrétien, moins de 4,4 % soit 12 répondants affirment avoir entre un et quatre ans d'expérience « chrétienne ». La majorité des répondants, soit 86,6 % ont plus de dix ans d'ancienneté, avec 45,45 % ayant entre 10 et 19 ans d'ancienneté comme chrétien et 41,09 % ayant plus de 20 ans.

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

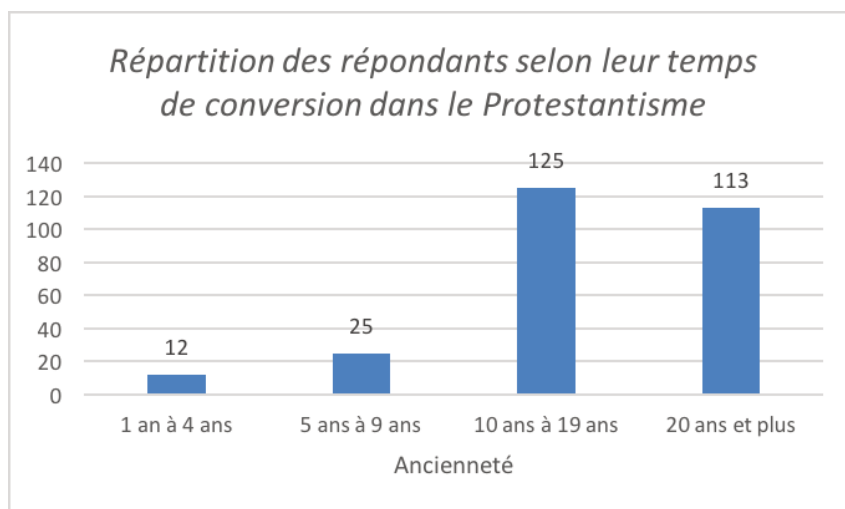
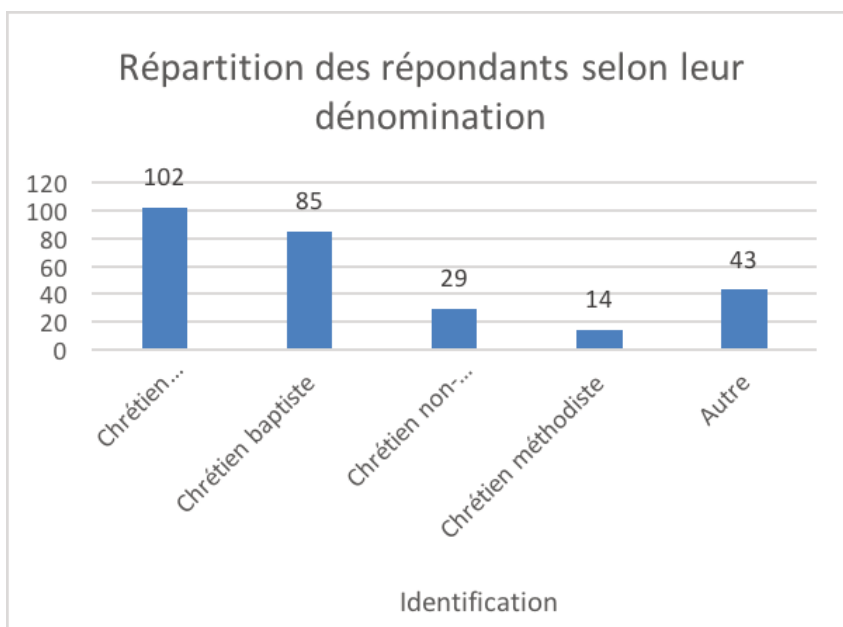


Tableau 12 : *Répartition des répondants selon leur dénomination*

Identification	Effectif	Pourcentage
Chrétien pentecôtiste	102	37,4 %
Chrétien baptiste	85	31,1 %
Chrétien non-dénominationnel	29	10,6 %
Chrétien méthodiste	14	5,1 %
Autre	43	15,8 %
Total	273	100 %

Parmi les 273 répondants, près 37 % des répondants sont identifiés comme des « chrétiens pentecôtistes ». Ceux qui s'identifient comme des « chrétiens baptistes » sont 31%, comme des « chrétiens non-dénominationnels » sont 10,6 % et comme des « chrétiens méthodistes » sont 5,1 % des répondants. Toutefois, il y a près de 15,75 % qui ne font partie d'aucune de ces catégories et qui s'identifient plutôt comme des chrétiens de l'Église de Dieu, de l'Église du Nazaréen, de l'Église wesleyenne ou de l'Église universelle.



Perceptions des répondants

La perception des répondants face aux questions théologiques permet de mieux apprécier le lien entre la question de recherche et le profil sociodémographique des participants à l'étude. Au travers des tableaux 16 à 36, les questions théologiques en rapport avec le salut, le baptême et l'identification dans le protestantisme, sont traitées de manière particulière.

Tableau 13 : Répartition des répondants selon qu'ils sont d'accord avec l'assertion « On est chrétien pour pouvoir être sauvé » ou non

On est chrétien pour pouvoir être sauvé	Effectif	Pourcentage
Oui	176	66,2 %
Non	90	33,8 %
Total	266	100 %

Parmi les 266 participants qui ont répondu, environ deux tiers

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

pensent qu'on devient chrétien pour pouvoir être sauvé. Par contre, l'autre tiers pense plutôt le contraire. Cette confirmation qu'« on est chrétien pour pouvoir être sauvé » est relativement plus prononcée chez le répondant qui a plus d'ancienneté dans le groupement ($\lambda^2 = 15\%$).

Tableau 14 : Répartition des répondants selon ce qu'ils pensent du concept de chrétien

Qu'est-ce qu'un chrétien?	Effectif	Pourcentage
Un protestant	13	5 %
Un dirigeant d'église	3	1,1 %
Un catholique	6	2,3 %
Un baptisé	20	7,6 %
Celui qui va à l'église	2	0,8 %
Autres	218	83,2 %
Total	262	100 %

Parmi les répondants, peu sont ceux à vouloir définir ce qu'est un chrétien. 5 % des répondants pensent qu'un chrétien est un protestant, 1,1 % pensent que c'est un dirigeant de l'église, 2,3 % pensent que c'est un catholique, 7,6 % un baptisé. Par contre, la grande majorité des répondants soit 83,2 % font référence à d'autres expressions, lorsqu'ils pensent au concept de chrétien. La plupart décrivent un chrétien comme quelqu'un qui croit, quelqu'un qui accepte le Christ et qui fait sa volonté, suit ses principes. D'autres ajoutent que c'est plutôt lorsqu'on est baptisé (né de nouveau) qu'on est chrétien.

Tableau 15 : Répartition des répondants suivant la manière qu'ils perçoivent le salut

7. λ désigne le coefficient de corrélation.

On est sauvé :	Effectif	Pourcentage
L'Esprit de Dieu communique à notre esprit qu'on est sauvé	135	49,1 %
En vivant par la foi	106	38,6 %
En pratiquant les œuvres de la loi ou les bonnes œuvres	6	2,2 %
Personne ne sait s'il est sauvé	1	0,4 %
Autres	27	9,8 %
Total	275	100 %

Parmi les répondants, près de la moitié soit 49,1 % pense que c'est l'Esprit de Dieu qui communique cela à notre esprit, contre 38,6 % qui pensent plutôt que c'est en vivant par la foi qu'on est sauvé. Par contre, environ 10 % des répondants ont une perception qui diffère sur la façon dont quelqu'un peut être sauvé. La majorité indique que c'est quand on accepte le Christ comme son Sauveur et Seigneur qu'on peut confirmer qu'on est sauvé. D'autres soutiennent que c'est par la foi qu'on est sauvé, en croyant en lui ou encore en faisant de bonnes œuvres.

Tableau 16 : Répartition des répondants selon si oui ou non un chrétien peut perdre son salut

Peut-on perdre son salut?	Effectif	Pourcentage
Oui	79	34,1 %
Non	137	59 %
Je ne sais pas	16	6,9 %
Total	232	100 %

Sur 232 répondants, 59 % pensent qu'un chrétien ne peut perdre son salut. En effet, selon les justifications qui sont données, on retrouve que selon les écrits, on ne saurait perdre ce qu'on a déjà gagné, le Christ ne reprend pas ce qu'il a donné, ce qu'il donne est déjà garanti, selon Éphésiens 2 : 8. Par ailleurs, seulement 34,1 % pensent qu'il est possible de le perdre alors que 6,9 % sont incertains de la réponse à une telle question.

Tableau 17 : Répartition des répondants par rapport à la théologie du baptême du Saint-Esprit avec évidence du parler en langues

Partage du baptême du Saint-Esprit	Effectif	Pourcentage
Oui	109	41,4 %
Non	130	49,5 %
Je ne sais pas	24	9,1 %
Total	263	100 %

Près de la moitié des 263 répondants ne partagent pas la théologie du baptême du Saint-Esprit⁸ avec évidence du parler en langues contre 41,44 % qui y adhèrent.

Tableau 18 : Répartition des répondants par rapport au salut pour un suicidaire après sa mort

Salut pour un suicidaire	Effectif	Pourcentage
Oui	11	4,1 %
Non	227	84,4 %
Je ne sais pas	31	11,5 %
Total	269	100 %

84,4 % des 269 répondants ne se sont pas d'accord sur le salut pour un suicidaire puisque selon eux, Dieu condamne le suicide et que personne n'a le droit d'ôter la vie d'après l'Évangile selon Matthieu, 27. Par contre, seulement 4,1 % acceptent qu'un suicidaire puisse être sauvé du fait que le salut est un cadeau de Dieu.

Tableau 19 : Répartition des répondants par rapport au salut pour un membre d'église qui est victime d'une maladie liée au fétichisme ou satanisme

8. Le baptême du Saint-Esprit est l'expérience de l'église primitive le jour de la pentecôte.

Salut pour un chrétien ayant une maladie liée au fétichisme	Effectif	Pourcentage
Oui	107	42,6 %
Non	81	32,3 %
Je ne sais pas	63	25 %
Total	251	100 %

Plus d'un tiers des répondants, soit 42,63 %, pensent qu'un membre d'église victime d'une maladie liée au fétichisme ou satanisme peut être sauvé, contre 32,3 % qui pensent que non. Il paraît que la perception de la maladie fétichiste n'impacte pas le salut des protestants et est d'autant mieux acceptée chez les protestants qui sont plus anciens dans le christianisme. Ceux qui sont en faveur du salut accordé à une victime de la maladie liée au fétichisme expliquent que cela dépend totalement de la volonté Dieu.

Tableau 20 : *Répartition des répondants par rapport au salut pour un chrétien qui s'est initié à la franc-maçonnerie*

Salut d'un franc-maçon	Effectif	Pourcentage
Oui	13	4,9 %
Non	222	83,8 %
Je ne sais pas	30	11,3 %
Total	265	100 %

Concernant la question de l'initiation à la franc-maçonnerie, 83,8 % des répondants pensent qu'un chrétien ayant pris une telle initiative ne peut être sauvé. Ils affirment que la franc-maçonnerie est différente et contraire au christianisme. Toutefois, 4,91 % pensent qu'il lui est toujours possible d'obtenir son salut selon la volonté de Dieu.

Tableau 21 : *Répartition des répondants par rapport au salut pour un handicapé mental*

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

Salut d'un handicapé mental	Effectif	Pourcentage
Oui	88	34,6 %
Non	49	19,3 %
Je ne sais pas	117	46,1 %
Total	254	100 %

Moins de 20 % des répondants affirment qu'un handicapé mental ne peut mériter le salut, alors que 34,65 % pensent que le salut lui est accessible.

Tableau 22 : Répartition des répondants par rapport au salut pour un philosophe, intellectuel et savant

Salut pour un philosophe, intellectuel et savant	Effectif	Pourcentage
Oui	113	42,6 %
Non	129	48,7 %
Je ne sais pas	23	8,7 %
Total	265	100 %

Seulement 42,64 % des 265 répondants pensent qu'un intellectuel savant peut être sauvé.

Tableau 23 : Répartition des répondants par rapport au salut pour quelqu'un qui est riche financièrement

Salut pour un riche	Effectif	Pourcentage
Oui	112	43,2 %
Non	125	48,3 %
Je ne sais pas	22	8,5 %
Total	259	100 %

Seulement 43,24 % des 259 répondants pensent qu'une personne financièrement riche peut jouir du salut éternel. Les 48,3 % qui croient le contraire affirment que la richesse des riches ne saurait leur acheter le salut, encore moins après la mort.

Tableau 24 : Répartition des répondants par rapport au salut pour un chrétien actif en politique

Salut pour un chrétien actif en politique	Effectif	Pourcentage
Oui	153	59,5 %
Non	78	30,4 %
Je ne sais pas	26	10,1 %
Total	257	100 %

Sur 257 répondants, près de 60 % pensent qu'être politiquement actif n'est pas contraire à la foi chrétienne protestante contre 30,4 % qui pensent le contraire. En effet, les répondants qui pensent que le chrétien ne peut être actif argumentent le fait que la politique même aurait un effet négatif sur la relation du chrétien avec Dieu et ses semblables. D'autres ont ajouté que ce ne pourrait être possible que si le pays était totalement chrétien.

Tableau 25 : Répartition des répondants par rapport au salut et l'exercice de la profession d'avocat

Salut pour un chrétien exerçant la profession d'avocat	Effectif	Pourcentage
Oui	229	87,1 %
Non	20	7,6 %
Je ne sais pas	14	5,3 %
Total	263	100 %

Sur la question de l'exercice de la profession d'avocat, 87,08 % croient qu'un chrétien peut l'exercer tandis que 7,6 % disent qu'il ne le peut pas. Les répondants affirment que, certaines fois, l'avocat est obligé de mentir pour gagner un procès.

Tableau 26 : Répartition des répondants par rapport au salut pour un chrétien œuvrant dans l'œcuménisme

DEUX SIÈCLES DE PROTESTANTISME EN HAÏTI (1816-2016)

Salut d'un chrétien œuvrant dans l'œcuménisme	Effectif	Pourcentage
Oui	49	19,8 %
Non	135	54,4 %
Je ne sais pas	64	25,8 %
Total	248	100 %

Sur 248 protestants, plus de la moitié, soit 54,4 %, affirment que quelqu'un qui s'implique dans l'œcuménisme ne peut être sauvé, contre seulement 19,76 % qui supportent l'idée contraire. Il est observé que plus les répondants ont une formation approfondie en théologie, plus ils ont tendance à ne pas être d'accord sur le fait que l'adhérent à l'œcuménisme peut être sauvé ou peut être sauvé après sa mort ou le jour de l'enlèvement de l'église. Les explications fournies sur le fait que le salut leur serait refusé sont que l'œcuménisme est une religion différente du christianisme qui ajouterait une multiplicité à la croyance qui est exhortée dans le protestantisme.

Tableau 27 : Répartition des répondants selon que le protestantisme haïtien à l'aube de la célébration du bicentenaire du protestantisme (1816-2016) est une réussite ou un échec

Mission du protestantisme en Haïti	Effectif	Pourcentage
Réussite	118	48,4 %
Échec	37	15,2 %
Autre réponse	45	18,4 %
Je ne sais pas	44	18 %
Total	244	100 %

Sur 244 personnes, seules 48,4 % sont certaines que le protestantisme haïtien a réussi, soit moins de la moitié, tandis que 15,16 % sont certaines d'un échec. Par ailleurs, on observe que celles qui ont affirmé que le protestantisme haïtien a réussi sont beaucoup plus nombreuses chez les personnes qui ont plusieurs années dans le ministère ($\lambda = 18$ %).

Discussion et conclusion

Les données empiriques analysées dans le cadre de cette étude ont permis de voir que, en ce qui a trait au sexe, 92,9 % des répondants étaient des hommes contre 7,1 % des femmes. Cela s'explique dans la mesure où, très longtemps, Haïti a été considérée comme une société patriarcale et qu'une catégorie de métier a été toujours réservée aux hommes. Une forte proportion des leaders dirigeant les églises protestantes, soit 42 %, ont entre 30 et 39 ans et 31,7 % entre 40 et 49 ans. Cela se comprend aisément dans la mesure où Haïti possède une population très jeune, selon les chiffres de l'Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI). Au niveau de la dénomination, la plupart des répondants constituant l'échantillon se proclament baptistes (31,1 %) et pentecôtistes (37,4 %).

Bien que cette religion jubilaire célèbre déjà 200 ans de présence dans la société haïtienne, les leaders protestants participant à l'étude n'arrivent pas à s'entendre sur les grandes questions mettant en évidence le salut des fidèles. D'une part, les positions sont partagées par rapport au salut pour un chrétien s'impliquant dans la politique (59,5 % contre 30,4 %), le salut d'un bébé de cinq jours (50 % contre 45 %), le salut d'un handicapé mental (34,6 % contre 19,3 %), le salut d'un chrétien frappé d'une mort liée au fétichisme (42,6 % contre 32,3 %), le salut d'un riche sur le plan financier (43,2 % contre 48,5 %), etc. Mais ils s'entendent sur certaines questions telles que : un chrétien pratiquant la franc-maçonnerie ne pourra pas être sauvé (83,8 %), un chrétien pratiquant le métier d'avocat peut être sauvé (87,1 %), un chrétien qui s'est suicidé ne pourra pas être sauvé (84,4 %), etc.

D'autre part, il existe un sérieux problème d'endoctrinement qu'il faut aborder dans les facultés théologiques, les séminaires théologiques, les écoles bibliques, les études bibliques, puis au niveau de l'école du dimanche. Par exemple, une forte proportion de leaders protestants ont répondu « je ne sais pas » de ce qui adviendra pour le salut d'un bébé de cinq jours après sa mort (38,9 %), pour le salut d'une personne handicapée mentale (46,1 %), pour un chrétien s'impliquant dans la politique (10,1 %), pour un chrétien pratiquant ou s'impliquant dans l'œcuménisme (25,8 %) et pour un chrétien

frappé d'une maladie liée au fétichisme (25 %). Ces questions méritent d'être débattues en profondeur.

Tout compte fait, on est unanime à reconnaître la contribution du protestantisme occidental à la modernité et à l'instauration d'un ordre économique. Ce constat a déjà été mis en évidence par Max Weber. Cependant, on peut aussi s'interroger sur la nature de la contribution protestante haïtienne au développement d'Haïti. Les contributions d'ordre social et éducatif sont certes énormes, mais considérant le niveau de déclin des valeurs constaté, notamment l'injustice sociale, la corruption, l'analphabétisme, il s'avère nécessaire de réfléchir sur l'impact réel du protestantisme dans la société haïtienne. C'est peut-être dans ce sens que le Dr Fritz Fontus encourage les leaders protestants à suivre l'exemple du protestantisme en Europe qui a contribué à la modernité et au progrès.

Cette étude se limitait à la représentation des leaders protestants face aux grandes questions théologiques qui sont difficilement abordables au niveau de l'Église. Les résultats ne reflètent nullement l'opinion et la position personnelle de l'auteur. Il fallait qu'on approfondisse la recherche pour comprendre la signification des résultats en relation avec le statut socio-économique, le statut social, le niveau d'éducation théologique et l'affiliation doctrinale des répondants. Il fallait regarder aussi le lien entre l'héritage familial (salut de fait) et la conversion (salut d'intervention). La question pourrait être ainsi formulée : quel rôle joue l'héritage familial dans l'évolution du protestantisme en Haïti?

Références

Articles scientifiques

- Bastide, Roger (1959). « Sociologie des missions protestantes en Haïti », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 8, pp. 47-51.
- Baubérot, J. & Bost, H. (1995). « Protestantisme », *Encyclopédie du protestantisme*, Éditions du Cerf, Paris.
- Boigris, O. (1956). « Les missions protestantes en Haïti », *Bulletin de l'Institut Haïtien de Statistique*, n° 22, Port-au-Prince, Haïti.

- Corten, A. (2014). « Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 1 (n° 29), pp. 119-132.
- Métraux, A. (1953). « Vodou et protestantisme », *Revue de l'histoire des religions*, volume 144, n° 2, pp. 198-216.
- Nicholl, D. (1970). « Politics and Religion in Haiti », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 3, n° 3, pp. 400-414
- Richman, K. (2005). "The Protestant Ethic and the Dis-Spirit of Vodou, in Karen I. Leonard (dir.), *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, Walnut Creek: Alta Mira Press, pp. 165-188.

Ouvrages

- Bruno, M. A. (1967). *Le dénominalisme protestant et son action sociale en Haïti*, Port-au-Prince, Haïti.
- Bruno, M. A. (1954). *Éthique chrétienne*, Port-au-Prince, Haïti.
- Casséus, J. (1998). *Perspectives religieuses*, STBH, Limbé, Haïti.
- Casséus, J. (2002). *Philosophie de la religion*, Presse Évangélique, Port-au-Prince.
- Casséus, J. (1993). *Pour une église authentiquement haïtienne*, Limbé / Cap Haïtien.
- Corten, A. (2000). *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, Paris, Éditions du CIDIHCA / Karthala, 245 p.
- Fischer, G. N. (1987). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Presses de l'Université de Montréal, Dunod.
- Fontus, F. (2001). *Les églises protestantes en Haïti, communication et inculturation*. L'Harmattan, Paris.
- Griffiths, L. (1991). *History of Methodism in Haiti*, Imprimerie Méthodiste, Port-au-Prince.
- Guiteau, G. (2003). *Le pentecôtisme en Haïti*. Presse évangélique, Port-au-Prince, Haïti.
- Jeanty, E. A. (2011). *Le christianisme en Haïti*. AuthorHouse.

- Seebohm, B. (1862). *Memoirs of the life and gospel labours of Stephen Grellet*. Longstreth, Philadelphie.
- Louis, A. (1999). *Le christianisme et le vodou en Haïti*. Port-au-Prince, Haïti.
- . (2007). *Voodoo in Haiti: Catholicism, Protestantism & a Model of Effective Ministry in the Context of Voodoo in Haiti*. Mustang: Tate Publishing & Enterprises, LLC.
- Louis, B. M. (2010). "Haïtian Protestant Views of Vodou and the Importance of Karacte within a Transnational Social Field". Anthropology Publications and Other Works. <http://trace.tennessee.edu/utkanthpubs/3>
- Louis, B. M. (2014). *My Soul Is in Haiti: Protestantism in the Haitian Diaspora of the Bahamas*. NYU Press.
- Marc, R. (1966). *Qu'est-ce-que le protestantisme?* Imprimerie du Séminaire Adventiste, Port-au-Prince, Haïti.
- McAlister, E. (2006). *Spiritual Warfare and the Evangelical Re-Writing of History in Haiti*. Paper prepared for the Anthropology and History Workshop, University of Michigan. MI.
- Ministère de l'Éducation du Québec. (1992). *Les valeurs éducatives protestantes*. Comité protestant, 27 p.
- Pressoir, C. (1976). *Le protestantisme haïtien*, 2^e volume. Imprimerie Adventiste, Port-au-Prince.
- Romain, C.-P. (1986). *Le protestantisme dans la société haïtienne : contribution à l'étude sociologique d'une religion*. Tome I. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- . (2004). *Le protestantisme en Haïti : contribution à l'étude historique, sociographique et descriptive d'une religion*, tome 2, Educa vision, Floride et Presses de l'Université Jean Price-Mars, Port-au-Prince.
- Saint-Armand, E. (1952). *Bon Dieu rit*, Domat, Paris, les Éditions du Soleil, Port-au-Prince.
- Smith, G. (1998). *Éduquer les enfants : une vision protestante de l'école*. Ouvrage collectif sous la direction de Glenn Smith, les Éditions du Sommet, Québec, 207 p.

Toussaint, E. et Arthus, W. (2008). *Radiographie de la communauté protestante haïtienne de France*.

Weber, M. (2004). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard.

Thèses de doctorat

Conway, Frederick. (1978). *Pentecostalism in the Context of Haitian Religion and Health Practice*, PhD dissertation, American University, Washington, DC.

Louis, B. M. (2008). *Protestant or Christian: Symbolic Boundaries and Long-Distance Nationalism among Protestant Haitians in Nassau, Bahamas*. PhD dissertation, Washington University in Saint Louis.

Ménard-Saint Clair, Y. (2012). *Causes of Conversion from Catholicism to Protestantism in Haiti and the role of Vodou after Conversion*. FIU Electronic Theses and Dissertations.

Le protestantisme, une force de transformation pour la communauté haïtienne

ROSNY DESROCHES

Rosny Desroches est l'une des grandes figures du protestantisme en Haïti. Il a d'abord été professeur de philosophie et de psychopédagogie au Collège Bird et à l'Université d'État d'Haïti (UEH). Il a ensuite été titulaire du Ministère de l'éducation nationale et de la jeunesse et des sports (MENJS), président du Haut Conseil de l'Université Quisqueya et président du Conseil d'administration de la Fondation haïtienne de l'enseignement privé (FONHEP). Ancien membre du comité exécutif de la Fédération

protestante d'Haïti et ancien président de la Société biblique haïtienne, il est actuellement membre du comité national de l'Église méthodiste d'Haïti.

Introduction

D'entrée de jeu, je tiens à signaler que je ne suis pas un historien du protestantisme haïtien. C'est pour cela que, dans ce chapitre¹, je me limite essentiellement à des exemples de l'Église méthodiste dont je suis membre et dont je connais un peu l'histoire. Toutefois, je ne pense pas qu'il soit abusif de considérer l'exemple du méthodisme comme caractéristique du protestantisme, d'autant plus que cette dénomination est la première à s'être implantée dans le pays et la seule à avoir traversé les deux siècles que nous célébrons aujourd'hui. En effet, il y a lieu de rappeler que la première autorisation d'envoyer des missionnaires protestants en Haïti a été accordée par le Président Alexandre Pétion, par le biais d'une lettre du secrétaire d'État Joseph Balthazar Inginac, datée du 18 juillet 1815, en réponse à la démarche du capitaine de bateau Francis Reynald, un méthodiste convaincu, en visite à Port-au-Prince. Un an plus tard, en 1816, l'autorisation fut accordée au pasteur quaker Étienne de Grellet. Malheureusement les Quakers ne donnèrent pas suite à cette invitation. Le capitaine Reynald, de son côté, transmit l'autorisation à la Société missionnaire wesleyenne méthodiste qui commença les préparatifs pour envoyer deux missionnaires en Haïti. C'est ainsi que John Brown et James Catts débarquèrent à Port-au-Prince le 7 février 1817, pour commencer leur ministère.

Au cœur même de la foi protestante, se trouve la notion de conversion, c'est-à-dire une transformation profonde de soi. Historiquement, le protestantisme a été une réaction contre les dérives de l'Église romaine qui, devenue puissante et riche, avait tendance à s'interposer comme un écran entre la Divinité et le croyant. Celui-ci ne pouvait obtenir son salut qu'en observant un

1. Texte tiré d'une conférence prononcée en juillet 2016 aux Cayes, dans le cadre de la commémoration du 200^e anniversaire du protestantisme en Haïti.

rituel strict imposé par l'Église et en faisant don d'indulgences. La réaction du protestantisme a consisté à revenir à la simplicité évangélique et à rétablir une relation directe entre le croyant et son Dieu. D'où l'appel direct à l'individu qui répondra, non par des gestes ou des actes imposés, mais par la conversion, c'est-à-dire par une transformation profonde de soi. La question qu'on peut alors se poser, c'est de savoir dans quelle mesure le protestantisme a transformé des individus et a participé à la transformation de la société haïtienne.

Pour constater une transformation, il faut partir d'un état initial. À ce sujet, on peut faire appel à un témoin perspicace de l'époque, le pasteur méthodiste Mark Baker Bird, qui est arrivé en Haïti en 1839, qui y a passé plus de 40 ans et a laissé deux ouvrages : *L'homme noir* et *Haïti, un paradis terrestre*. Dans ce dernier ouvrage, Bird (1881) montre qu'Haïti a toutes les ressources naturelles et tout le charme pour devenir un véritable paradis, mais que la société qu'il a sous les yeux est à l'opposé du paradis. Voici quelques-uns des traits qu'il souligne : il parle de la « tyrannie cruelle » qu'il constate dans la vie politique, au niveau des mœurs, il signale « la polygamie », le « concubinage honteux » qui cause « beaucoup d'enfants illégitimes », le « libertinage dégradant ». Ce sont les propres termes de Bird. Il remarque également une certaine indolence chez nos compatriotes, une fausse idée du travail. En effet, selon ce qu'il entend, l'élite de la société pense que le travail avilit l'homme. Il observe « l'ignorance de la grande masse » et que « seule une petite minorité est instruite ». Alors il constate les résultats de cette situation : « misères incalculables », « révolutions terribles ». Voilà donc l'état de la société haïtienne au moment où le protestantisme y fait son entrée. Quelles réponses va-t-il apporter ?

D'abord l'évangélisation. La prédication de l'Évangile prend alors la forme d'une libération, libération de la peur et de la haine, effets psychologiques pervers de la superstition et de la sorcellerie. Beaucoup de nos compatriotes vivent dans un climat de peur, peur des mauvais « sorts », des maléfices que l'entourage pourrait leur envoyer. La psychiatre haïtienne Jeanne Philippe affirme que l'une des pathologies psychologiques les plus courantes, chez nous, c'est la paranoïa, la manie de la persécution. Nos prédicateurs méthodistes n'ont pas hésité à s'adresser directement aux *houngans* pour les libérer, eux d'abord, de cette angoisse chronique, comme le rapporte Pressoir (1945), auteur du *Protestantisme haïtien* quand il

raconte comment Normil Émile de la Plaine du Cul-de-Sac, à la prédication de l'arpenteur Chevalier Devieux, fondit en larmes et accepta l'Évangile. Selon les propres termes du *houngan*, sa conversion était comme une « lumière dans sa conscience et une eau fraîche sur sa tête ». C'était sa façon à lui de décrire sa libération, par les images de lumière et de fraîcheur. Souvent dans son désarroi, le vodouisant s'accrochait à toutes sortes de « fétiches » qui, selon lui, pouvaient lui apporter protection et chance : « des parfums, des savons, des serviettes, des mouchoirs de couleurs, des cruches et toutes sortes de bouteilles ». C'est en tout cas le contenu que Monpremier Jean-Baptiste de Quartier-Morin sortit d'une vieille malle pour s'en débarrasser, lorsqu'il se convertit à l'invitation du pasteur Ormonde McConnell et de l'évangéliste Henry André, comme le raconte le pasteur McConnell (1977) lui-même dans son ouvrage *Haiti Diary*.

Dans nos pratiques traditionnelles, la réponse proposée à cette peur, c'est l'attaque, l'agression, la haine et l'élimination du malfaiteur potentiel ou supposé. C'est le constat de cette volonté de détruire l'autre qui a convaincu le pasteur Marco Depestre de se lancer dans le ministère. En effet, Marco Depestre était jeune agronome de l'île de la Tortue, lorsqu'il remarqua un arbre. C'était un mancenillier qui était lacéré de coups de machette. Intrigué, il chercha à savoir pourquoi tous ces coups de machette. Quelle ne fut sa stupéfaction lorsqu'il apprit que des gens venaient de tout le pays pour récolter la sève de cet arbre, car c'est un poison utilisé pour tuer. C'est à ce moment que l'agronome Depestre, qui était dans une période de recherche spirituelle, prit la décision de se lancer dans le pastorat: il voulait apporter aux paysans haïtiens non seulement de nouvelles techniques agricoles, mais aussi l'Évangile du Christ et avec lui, son message d'amour, pour les libérer de l'emprise de la haine. C'est ce message d'amour apporté par nos missionnaires, nos pasteurs, nos prédicateurs qui a commencé à libérer notre peuple de la peur, de la paranoïa, de la méchanceté de la haine. Le travail est loin d'être terminé. Il y a encore beaucoup à faire pour déraciner la méfiance dans notre mentalité et créer une société de confiance, condition indispensable pour un réel développement. Mais d'énormes progrès ont été accomplis. Je me rappelle qu'à l'époque où j'allais à l'école primaire au Cap Haïtien, certains parents recommandaient à leurs enfants de ne pas prêter leur chapeau ou leur stylo, car des camarades pourraient « prendre » leur intelligence. On n'en est plus là aujourd'hui. Du moins je présume. Mais nos cuisinières issues du milieu rural hésitent à préparer des

légumes qui auraient passé la nuit sur la galerie de la maison, parce qu'on aurait pu les empoisonner. En tout cas, si on les oblige à les cuire, elles n'en mangeront pas. Il y a encore un long chemin à parcourir pour se libérer entièrement de la peur, mais l'Évangile du Christ a beaucoup contribué à faire reculer sérieusement cette peur et les pratiques superstitieuses. L'éminent psychiatre, le D^r Louis Mars, fondateur du Centre de Psychiatrie de Port-au-Prince, a eu à le confirmer, un jour, au Pasteur Ormonde McConnell.

Les effets de l'Évangile, ce n'était pas seulement la libération de la peur et de la haine mais une véritable conversion, une transformation d'attitude. Non seulement on n'avait plus peur de l'autre, mais on allait vers lui pour tisser des liens d'amour, de charité. L'Église n'était pas seulement un espace d'adoration, de connexion avec la divinité, mais aussi un lieu de fraternisation, de partage d'expériences, de joies et de préoccupations. C'est ainsi que l'Église méthodiste a lancé toutes sortes d'activités qui offraient des occasions de communion et de coopération entre fidèles, réunions de classe, de prière, études bibliques, chorales, ligues des femmes, groupes d'hommes, coopératives, mutuelles. Des heurts, des malentendus pouvaient surgir comme dans toute communauté humaine. Mais au lieu de la vengeance, c'est la réconciliation qui l'emportait. C'est ainsi que le Jeudi saint était instituée la cérémonie d'Agape où, si on avait un différend avec un frère, une sœur, on allait lui apporter un pâté, un sandwich, en signe de réconciliation et de pardon. C'est la qualité de ces relations sociales et l'intensité de cette chaleur humaine qui attiraient des adeptes d'autres confessions religieuses, en particulier des catholiques, vers le méthodisme et vers les cultes protestants en général. Très tôt, les enfants et les jeunes étaient accueillis dans cette ambiance chaleureuse, école du dimanche, *boys' & girls' brigade*, club des jeunes, cours et camps d'été. Cet amour fraternel n'était pas simplement pour consommation interne, il devait aussi rayonner en dehors de l'Église. Il accordait la priorité à ceux qui avaient le plus besoin d'attentions, de soins et d'assistance, les malades, les prisonniers, les vieillards, les indigents. C'est ainsi que se sont constitués les groupes visiteurs, les Filles de Dorcas, qui exerçaient un service social inestimable auprès des pauvres et de « ceux qui sont dans le besoin ». C'était cela l'Évangile, la bonne nouvelle qu'apportait le protestantisme, la bonne nouvelle que Dieu nous aime et que nous sommes appelés à vivre cet amour avec notre prochain, l'Évangile de l'amour, qui se traduit en deux nouveaux commandements : le

premier « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée » et le second qui lui est semblable : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

Si l'Évangile entraîne une transformation dans les rapports avec Dieu et avec les autres, il va aussi amener des changements sur le plan moral. Le pasteur Bird était frappé par le libertinage qui sévissait dans la société haïtienne au niveau des pratiques sexuelles. Les grossesses précoces étaient monnaie courante, les patrons avaient pratiquement un droit de cuissage sur les petites jeunes filles et les domestiques qui travaillaient dans leur maison, dans leur champ ou leurs entreprises. Neuf mois après le carnaval, période de libertinage par excellence, le nombre de naissances augmentait de façon exponentielle. Les enfants sans père, les foyers monoparentaux étaient la règle. Et lorsqu'un couple décidait de se former, la plupart du temps, il le faisait dans un cadre informel, le concubinage, en dehors de la sanction de l'Église ou de la Loi. Même quand les hommes se mariaient, ils entretenaient à côté du foyer conjugal, des maîtresses et des foyers parallèles, pratiquant une polygamie de fait. Le protestantisme va essayer d'assainir cette situation pour libérer les hommes et les femmes de la tyrannie du sexe, protéger les femmes et les jeunes filles contre toutes les formes d'abus, pour consolider les familles et assurer aux enfants une éducation équilibrée dans un foyer stable. Aussi a-t-il adopté un enseignement très ferme contre la fornication, l'adultère, le concubinage. Les jeunes chrétiens n'étaient guère encouragés à aller au bal, à participer au carnaval ou à consommer des boissons alcoolisées, autant de pratiques qui pouvaient les inciter à se livrer à une vie sexuelle débridée. Et toutes sortes d'activités éducatives, sportives, culturelles, spirituelles étaient organisées pour les jeunes, afin de les éloigner de ces tentations. Le pasteur Marco Depestre a été, à Petit-Goâve, le champion de la promotion du mariage chrétien. Il lui arrivait de marier le même jour, jusqu'à 100 couples à Petit-Goâve. Souvent les fidèles prétendaient que le mariage coûtait trop cher et que c'est pour cela qu'ils ne se mariaient pas. Alors l'Église s'arrangeait pour leur prêter costumes, robes, alliances et organisait une réception commune pour tous les mariés.

Un autre domaine dans lequel le protestantisme entraîna des changements d'attitude et de comportement, c'est au niveau de l'intégrité. À ce sujet, il est intéressant de citer un témoignage du diplomate britannique, Spenser St-John, dans son ouvrage sur Haïti

cité par Catts Pressoir, l'auteur du *Protestantisme haïtien* : « Dans les premiers temps de mon séjour, dit le ministre plénipotentiaire britannique Spencer St-John, quand je prenais des informations sur le caractère de certaines personnes, j'ai reçu plus d'une fois cette réponse, "Oh! C'est un honnête homme, mais enfin c'est un protestant!" C'étaient des catholiques romains qui parlaient ainsi ». Catts Pressoir ajoute que le gouvernement aimait faire appel aux protestants pour les fonctions douanières à cause de leur probité. On peut citer deux de ces fonctionnaires de douane méthodistes, intègres : Sadrack Hippolyte et Alexandre Jackson. Parmi les autres exemples d'intégrité au cours de l'histoire du méthodisme, on peut citer le prédicateur Alain Clérié, député de Jérémie, président de l'Assemblée nationale. À l'époque où il était président d'un collège électoral, dans les années 1880, il a tenu tête à un général qui voulait le porter à modifier le résultat des élections. On peut également citer le prédicateur Descartes Albert, député du Cap, dans les années 1940, qui a refusé l'argent d'un grand entrepreneur de Port-au-Prince qui voulait le porter à voter contre une loi qui protégeait les droits des ouvriers. En matière de changement de comportement moral, un autre témoignage de l'historien Catts Pressoir mérite d'être mentionné. Il nous dit que les familles protestantes ont fait preuve d'une grande discipline morale et que cette discipline les a aidé à prospérer matériellement. Autrement dit, Catts Pressoir a fait en Haïti le même constat que le grand sociologue allemand Max Weber pour les nations protestantes en Europe : l'éthique protestante les avait aidé à prospérer économiquement.

Le protestantisme haïtien a aidé le converti à se débarrasser de la peur, de la haine de l'autre, à grandir moralement et même à accéder à un certain bien-être matériel. Il va aussi aider la société haïtienne elle-même à évoluer. Nous mentionnerons ici trois domaines, les droits humains, l'éducation et le développement. On peut certes citer plusieurs droits que le protestantisme a aidé à promouvoir. Mais dans le cadre de ce texte, je me limiterai à un seul droit pour lequel les méthodistes ont apporté une contribution exceptionnelle. Il s'agit de la liberté religieuse. Cette histoire mérite d'être racontée. Le pasteur Leslie Giffiths (1991) dans son ouvrage *Histoire du méthodisme en Haïti* en a retracé quelques épisodes intéressants. Sous la pression de sérieuses persécutions, à l'arrivée au pouvoir du président Boyer, les deux premiers missionnaires méthodistes John Brown et James

Catts durent quitter le pays, 22 mois après leur arrivée. En obligeant ces deux pasteurs anglais à partir, les adversaires du protestantisme pensaient que la petite société méthodiste qui ne comptait qu'une trentaine de membres communiants et 18 à l'épreuve, allaient tout simplement s'éteindre. La communauté méthodiste allait survivre grâce aux jeunes laïcs haïtiens. Parmi les premières personnes qui furent reçues comme nouveaux membres, le 26 juillet 1818, se trouvait un jeune arpenteur qui s'appelait Jean-Baptiste Évariste. C'est lui qui au départ de Brown a pris la petite société méthodiste en main. Il n'avait que 26 ans. Il était secondé par deux autres jeunes convertis, Jean-Charles Pressoir et St-Denis Beauduy. Les nouveaux convertis continuèrent à se réunir. Évariste, partout où il passait comme arpenteur, annonçait l'Évangile du Christ. Les adversaires de la foi protestante, face à la détermination de ces néophytes, se dirent qu'il fallait carrément interdire toute réunion méthodiste. Les nouveaux méthodistes, bravant l'interdiction du gouvernement, se réunirent clandestinement dans leur maison. La réplique du pouvoir ne se fit pas attendre. Un jour, la police débarqua pour disperser la réunion. Ces premiers croyants qui étaient de véritables résistants ne s'avouèrent pas vaincus. Ils mirent en place une nouvelle stratégie pour continuer à maintenir allumée la flamme de l'Évangile. Ils se dirent : « Réunissons-nous la nuit. Peut-être que la police nous laissera tranquilles. Et puis, comme Mme Beauduy, la mère de St-Denis était la belle-sœur de M. Imbert, secrétaire d'État des Finances du Président Boyer, allons chez elle. Peut-être que la police n'osera pas saccager la maison de la belle-sœur d'un ministre ». Hélas! Un soir, un officier de la Garde présidentielle se présenta en personne chez madame Beauduy pour disperser la réunion. Là, les choses étaient claires, les instructions venaient directement du Palais. Continuer à se réunir, c'était devenir un opposant.

Ces nouveaux méthodistes n'hésitèrent pas à franchir le pas. Ils acceptèrent de passer pour des opposants, si on leur refusait le droit de pratiquer librement leur religion. Alors on commença à arrêter les méthodistes. Le 13 février 1820, on arrêta jusqu'à 60 méthodistes, selon Évariste qui lui passa six semaines en prison. Quand finalement il fut libéré, comme en qualité d'arpenteur, il était un employé de l'État, il fut exilé dans l'Artibonite, pour l'empêcher de continuer son travail au sein de la communauté méthodiste. Le jeune Jean-Charles Pressoir prit la relève à Port-au-Prince. Ceux qui étaient arrêtés se mirent à chanter des cantiques. Les geôliers saisirent alors les livres

de cantiques. On les battit, outragés. Les méthodistes furent même accusés d'avoir provoqué un incendie dans la ville. La condition pour être libéré, c'était d'accepter d'aller à l'église catholique, de se confesser, de faire le signe de croix et de professer la religion catholique, apostolique et romaine.

Ces premiers fidèles méthodistes ont lutté, ont souffert pour faire respecter l'un des droits fondamentaux de tout être humain, la liberté religieuse. Si aujourd'hui nous pouvons librement pratiquer la religion de notre choix, nous le devons en grande partie à Évariste, à Beauduy, à Pressoir. Il y avait aussi des femmes parmi ces résistants courageux, Mme Beauduy, Charlotte Toto, pour ne citer que celles-là. C'est grâce en partie à ces héros et héroïnes, grâce à leur lutte et à leur détermination qu'en 1943, après la chute de Boyer, le pays fut doté d'une nouvelle constitution qui stipulait dans son article 38 que « tous les cultes sont également libres. Chacun a le droit d'exercer librement son culte, pourvu qu'il ne trouble pas l'ordre public ».

En matière d'éducation, la contribution du protestantisme et particulièrement du méthodisme à la société haïtienne est importante. Dès leur arrivée à Port-au-Prince en 1817, Brown et Catts ouvrirent une école. Ils y introduisirent la méthode lancastérienne qui consistait à porter les apprenants les plus avancés à aider les plus jeunes. L'Église méthodiste a toujours été soucieuse de la qualité de l'éducation. C'est ainsi qu'à partir de 1960, à travers le Nouveau Collège Bird et l'École Normale de Frères et en faisant appel à des éducateurs suisses, elle introduisit les méthodes pédagogiques modernes dans le pays, qui font appel plus à la compréhension qu'à la mémorisation, plus à l'autodiscipline qu'aux sanctions corporelles, qui mettent en valeur tous les talents de l'élève, manuels, esthétiques et pas seulement les aptitudes intellectuelles. Ces méthodes nouvelles continuent à influencer positivement l'école haïtienne, à travers la quarantaine d'ouvrages scolaires et les supports scolaires pour différents niveaux d'enseignement et différentes matières qu'éditent les Livrets méthodistes.

Toutefois, l'apport historique et révolutionnaire de l'Église méthodiste dans le domaine de l'éducation, c'est la promotion du créole. Le grand initiateur de ce changement radical est le pasteur méthodiste irlandais Ormonde McConnell qui arriva en Haïti en 1933, à un moment où l'Église méthodiste d'Haïti faisait face à de sérieux problèmes financiers et de gouvernance, au point que la

Mission de Londres songeait à mettre fin à son travail en Haïti. Le pasteur McConnell constata que l'Église méthodiste d'Haïti avait plutôt tendance à s'adresser en français à un public déjà éduqué. Pour lui, il fallait non seulement apporter l'Évangile à la masse non scolarisée, mais aussi lui donner la possibilité d'accéder elle-même à la lecture des Saintes Écritures et à l'éducation, en développant la graphie du créole. Le Haïtien Jules Faine avait déjà élaboré une graphie étymologique du créole, qui présentait de sérieuses limites en ce sens qu'il fallait déjà connaître le français pour bien écrire le créole. L'intuition de génie de McConnell a été de penser à une graphie phonétique du créole. Homme d'action, il se mit immédiatement au travail en collaboration avec le Haïtien Étienne Bourand, et développa une graphie phonétique. Ce faisant, il entendit parler des travaux du linguiste américain Frank Laubach qui avait développé une méthode d'écriture phonétique applicable à n'importe quelle langue. Grâce à la Société Missionnaire de Londres, McConnell put entrer en contact avec le D^r Laubach et l'invita à venir en Haïti. Durant son séjour, Laubach travailla avec McConnell et introduisit deux changements à son travail, en vue de faciliter le passage au français.

C'est ainsi que le 16 septembre 1940, parut le premier bulletin de nouvelles en créole, *Zetwal Methodis*. C'était un hebdomadaire dont le contenu consistait en un verset biblique, une méditation, des nouvelles religieuses, des nouvelles d'Haïti et du monde. Le directeur général de l'Éducation nationale de l'époque salua cette parution en ces termes : « Ce moment que nous venons tout juste de vivre marque un tournant historique dans la vie de notre pays. Le premier journal populaire du pays vient de naître ». Le président Élie Lescot et le secrétaire d'État Maurice Dartigue acceptèrent officiellement la méthode Laubach-McConnell pour l'enseignement du créole. Sous l'impulsion de McConnell, parurent en 1940 le premier recueil de cantiques en créole et en 1945, la traduction de l'Évangile selon Luc. McConnell écrivit lui-même d'autres ouvrages religieux en langue vernaculaire tels que *Nap koze sou parabol yo*. Le pasteur McConnell lança la première campagne d'alphabétisation des adultes, au moyen du créole. Des personnalités importantes telles que Roger Dorsinville, Frank Bouchereau, Évelyne Rocourt, Constantin Mayard, Jean Price-Mars, André Liautaud ont été associées à cette campagne. Les premiers professeurs de créole furent les prédicateurs méthodistes Henry André, Stephen Maître, Prosper Ciceron. Nul ne peut nier

l'importance du développement du créole pour la promotion de l'éducation, de la culture, de la communication dans notre pays et pour la libération mentale et l'épanouissement du peuple haïtien. Aujourd'hui, le créole est devenu langue d'enseignement et langue enseignée en Haïti au niveau fondamental et secondaire. L'Église méthodiste a aussi joué un rôle pionnier dans l'adoption du créole au niveau de l'enseignement. En effet, au moment où la Réforme Bernard s'apprêtait à lancer le créole dans le curriculum officiel du pays dans les années 1970, l'une des expériences réussies sur laquelle elle s'appuya fut celle de l'Église méthodiste dans les centres ruraux d'enseignement populaire (CREP) de la Grand'Anse. D'une façon générale, le bilan actuel du protestantisme dans le domaine de l'éducation est impressionnant. Les écoles protestantes représentent plus de 45 % des effectifs scolaires au niveau préscolaire et fondamental, avec plus de 800 000 élèves. La communauté protestante assure l'éducation de 40 % des élèves du secondaire et gère dix institutions d'enseignement universitaire.

Dans le domaine du développement, la contribution méthodiste et protestante en général est aussi significative. Dans ce domaine, l'un des noms qu'il faut signaler est celui du pasteur méthodiste Marco Depestre, agronome de formation et ordonné pasteur en 1952, qui a fondé l'Institut Chrétien de la Vie Rurale, où il a formé de nombreuses promotions de jeunes dans le domaine du développement, en même temps qu'il leur donnait une formation morale et spirituelle. Il a introduit de nouvelles techniques au niveau de l'agriculture et de l'élevage, comme l'insémination artificielle des bovins, l'introduction de semences améliorées. Son objectif, c'était d'améliorer les conditions de vie des paysans. Après le cyclone Flora en 1963, il a lancé une campagne de dératisation qui a détruit plus d'un million et demi de rats, lesquels constituaient un véritable fléau en milieu rural. Il inculqua aux jeunes animateurs communautaires des principes d'hygiène, afin de protéger la santé de la population rurale. Les jeunes filles recevaient aussi une formation en économie domestique, en couture et broderie, en vue non seulement d'aider leur communauté, mais aussi en vue de leur permettre d'acquérir une certaine autonomie financière et échapper ainsi à une trop grande dépendance par rapport à la gente masculine. Le pasteur Depestre, en véritable pionnier de l'environnement, luttait contre l'utilisation abusive du charbon de bois, cause de la déforestation, en initiant ces agents de développement à la production de gaz naturel à partir de

déchets animaux. Mais il était convaincu que toutes ces nouvelles techniques ne suffiraient pas à changer la vie rurale haïtienne. Il fallait aussi une transformation morale. C'est pourquoi ces animateurs furent aussi formés pour lutter contre la polygamie, le concubinage et promouvoir le mariage. Ils étaient initiés aux techniques de formation des adultes, par des méthodes audio-visuelles et par le théâtre. L'Institut Chrétien de la Vie Rurale était devenu une référence dans le pays. Les Églises de toutes confessions, y compris catholique, les projets de développement, y envoyaient des jeunes pour y être formés.

La promotion du développement allait prendre une nouvelle dimension avec un autre méthodiste, le pasteur Alain Rocourt qui a lancé, dans la Grand'Anse, le projet de réhabilitation rurale de Gébeau. Le pasteur Rocourt qui, par ailleurs, a beaucoup œuvré pour favoriser le dialogue et la coopération entre toutes les confessions chrétiennes, avait présenté, au Conseil Œcuménique des Églises à Genève, un projet intégré de développement rural. Ce projet touchait toutes les dimensions du développement : agriculture, élevage, reboisement, éducation, santé, promotion de la femme, formation professionnelle, éducation civique, sans oublier le développement spirituel. Le projet de Gébeau allait devenir un modèle du genre. L'Église méthodiste l'a répliqué dans d'autres circuits. D'autres organismes de développement et des bailleurs de fonds s'en sont inspirés. Beaucoup d'Églises protestantes ont alors commencé à développer une composante de développement dans leur œuvre.

Nous avons vu comment l'Église méthodiste et le protestantisme en général ont apporté une contribution majeure au développement spirituel, moral, social et économique du pays, au cours de ces deux derniers siècles. Pourtant le pays demeure le seul pays moins avancé de la région, l'un des pays les plus pauvres et les plus inégalitaires de la planète, avec un taux encore important d'analphabétisme, un taux de perception de corruption parmi les plus élevés dans le monde. Cela signifie qu'il y a encore bien du chemin à parcourir pour conduire le pays à un niveau appréciable de développement. Il y a encore beaucoup de transformation à faire dans la société haïtienne. Il faut dire que le protestantisme recèle de ressources qui sont sous-exploitées en Haïti. La Réforme protestante a été un puissant facteur de développement économique et politique en Europe et en Amérique du Nord. Comme nous le rappelions précédemment, Max

Weber a montré que l'éthique protestante du travail, basée sur la responsabilité, la discipline de vie, le sens de l'épargne, de l'investissement, l'esprit d'entreprise, a conduit beaucoup de nations à la prospérité. Si cela est vrai pour quelques individus ou quelques familles en Haïti, ce n'est pas encore une réalité pour la nation dont la culture est encore dominée par la recherche du plaisir (bamboche), la volonté de paraître (*fè wè*), le gaspillage, la lutte contre toute forme d'accumulation, la destruction des richesses et le laisser *grennen*. Le protestantisme haïtien est trop souvent caractérisé aujourd'hui par l'attente de l'assistance, de la charité, de l'aumône, de l'aide. Il nous faut aujourd'hui un évangile plus responsable par rapport aux réalités matérielles.

La Réforme protestante en Europe a produit des nations plus prospères, mais aussi plus démocratiques, avec des croyants qui rejettent toutes sortes de pouvoir absolu, de droit divin et illimité dans le temps, que ce soit au sein de l'Église ou dans la cité. Pour le protestantisme, l'individu a accès directement à la Bible, à la grâce, à Dieu. De même, chaque citoyen détient une parcelle de pouvoir et le dirigeant n'exerce le pouvoir que par délégation des citoyens. La possession de cette parcelle de pouvoir responsabilise le citoyen et lui fait obligation de participer activement à la vie de la cité. Aujourd'hui, un réveil citoyen et même politique se manifeste chez les chrétiens haïtiens. Plusieurs se lancent dans l'arène politique à tous les niveaux. C'est un mouvement à encourager, à approfondir, à consolider. Toutefois, certains écueils doivent être évités, comme par exemple d'utiliser l'Église comme instrument pour conquérir le pouvoir ou de penser que le protestant va imposer sa loi à la nation. Le religieux et le politique doivent garder leur spécificité propre, leur champ privilégié d'intervention. Toutefois, ils sont appelés à interagir l'un sur l'autre. C'est ainsi que le protestantisme haïtien, à travers ses membres et ses différentes institutions, doit œuvrer pour que la situation de la population, la vie de la nation, le fonctionnement de l'État reflètent le plus possible les valeurs chrétiennes dont le protestantisme est porteur.

Références

Bird, M. B. (1881). *Haïti : Un paradis terrestre*. Edimbourg : Morrison et Gibb.

- Depestre, M., & Fondation Marco Depestre. (2013). *Marco Depestre, 1913-1993*. Petion-Ville, Haïti : Fondation Marco Depestre (FMD).
- Griffiths, L. (1991). *History of Methodism in Haiti*, Imprimerie Méthodiste, Port-au-Prince.
- McConnell, H. O. (1977). *Haiti diary 1933-1970: Mission extraordinary: a memoir*. Cincinnati, Ohio (USA: Prepared for the United Methodist Committee on Relief by the Education and Cultivation Division.
- Pressoir, C. (1945). *Le protestantisme haïtien*. Port-au-Prince, Imprimerie de la Société Biblique et des livres religieux d'Haïti.

Symbolisme de la langue dans le protestantisme en Haïti

RENAULD GOVAIN

Renauld Govain est professeur de linguistique à l'Université d'État d'Haïti (UEH). Il est actuellement le doyen de la Faculté de Linguistique Appliquée (FLA) de l'UEH, où il coordonne le laboratoire Langue, Société, Éducation (LangSÉ) et le Master Linguistique théorique et descriptive. Ses recherches portent notamment sur la variation linguistique et la dialectologie haïtienne; la description du créole haïtien et du français haïtien. Il travaille à l'avènement d'une créolophonie intégrative caribéenne qui sera au carrefour de l'intercompréhension des langues dans la région caraïbe.

Introduction

La question des pratiques linguistiques dans les religions en Haïti ne fait l'objet d'aucune réflexion particulière. P. Pompilus (1961), P. Vernet (1984) et R. Govain (2009) se sont contentés de l'effleurer lorsqu'ils ont évoqué les pratiques linguistiques dans les différentes sphères socioculturelles d'Haïti. Ce colloque sur le bicentenaire de la présence protestante en Haïti nous donne l'occasion de visiter des pratiques linguistiques dans le viseur du protestantisme mais aussi en regardant, même très brièvement, ces pratiques dans les autres religions avec lesquelles le protestantisme partage l'espace communautaire haïtien. La langue en général occupe une place symbolique, voire importante dans le fonctionnement des religions dans des communautés plurilingues. Ainsi, dans le cas d'Haïti, la plupart des églises développent un penchant pour l'une ou l'autre des langues officielles du pays : le créole et le français. Ce penchant est souvent le corollaire des représentations que les gens en général ont des langues et des rapports qu'ils développent avec elles. Ce symbolisme est davantage fort dans le protestantisme lorsqu'on considère la glossolalie notamment chez les pentecôtistes et la présence de langues étrangères, en particulier l'anglais qui a toujours été peu ou prou présent dans les milieux protestants.

J'emploie ici le concept *symbolisme* (du grec ancien *symbolon*, *symbolisme* signifiant, entre autres, *mettre ensemble, comparer, échanger, expliquer*) non pour désigner ce mouvement littéraire né en Europe (France, Belgique, Russie) au tournant du 19^e siècle et qui se situe à l'opposé du *naturalisme*, entre autres courants, mais pour insinuer l'analogie entre l'idée abstraite du concept et l'image que celle-ci se charge d'exprimer. Il a dès lors le sens d'expériences humaines capables d'évoquer la réalité.

Dans cette contribution, je passerai en revue les pratiques linguistiques liées au protestantisme en Haïti du point de vue tant synchronique que diachronique. Je terminerai sur une brève analyse de l'expérience de la glossolalie, en montrant qu'elle est un affect contagieux et qu'elle est un phénomène rituel comportemental. Ce second point sera une tentative d'approche de ce phénomène qui attire mon attention depuis un certain temps et auquel j'ai consacré

une petite partie dans R. Govain (2016) où je l'ai envisagé comme un affect lié à une certaine émotion. Je m'en tiendrai, dans cette présentation, aux observables sans entrer dans les détails analytiques des enregistrements, c'est-à-dire que je n'analyserai pas le discours glossolalique, ni les représentations des pratiquants de ce phénomène à partir de leurs déclarations. Mais je produirai une analyse de la glossolalie en termes interprétatifs, en fonction de ce qui s'offre à mes sens, dans mon expérience d'observation quasi-participante du phénomène. Il est donc à prévoir que je puisse lui consacrer ultérieurement une réflexion plus élaborée. À l'occasion, je questionnerai les pratiquants de la glossolalie eux-mêmes en vue de mesurer leurs représentations et évaluer le degré de réflexivité de leur conscience de la manifestation du phénomène dans leur vie spirituelle. Je visiterai aussi, dans ce cadre, le fonctionnement de la secte dénommée « Armée céleste » se réclamant proche de la mouvance pentecôtiste. La glossolalie est l'une des caractéristiques fondamentales des groupements d'« armées célestes » dont le fonctionnement est étudié (ou en cours d'étude) par de nombreux collègues haïtiens, notamment sous l'angle sociologique.

Les pratiques linguistiques dans l'environnement religieux haïtien au prisme d'une approche macro-sociolinguistique

Il est intéressant de regarder les pratiques linguistiques dans l'environnement religieux en Haïti à partir d'une approche macro-sociolinguistique. C'est-à-dire qu'il convient d'analyser ces pratiques linguistiques dans les différentes sphères communicatives nationales. Mais faute d'espace – je ne pourrai pas être long ici – je me contenterai d'en fournir une vision plutôt résumée, tout en allant à l'essentiel.

Les observations empiriques établies dans R. Govain (2009) montrent que le français et le créole évoluent dans certains espaces urbains en situation de répartition fonctionnelle. L'anglais prend de plus en plus d'ampleur, notamment dans le domaine de l'emploi. Il est présent à la radio. Il est de nos jours courant de voir des parents s'exprimer en anglais avec leurs enfants dans certains espaces publics comme les salles de spectacle, les supermarchés, etc. L'espagnol n'est pas très fréquent mais pas totalement absent. Plus d'une dizaine de stations de radio ont au moins une émission hebdomadaire utilisant l'espagnol dans leur grille de programmation.

Tableau 1 : Répartition fonctionnelle des langues

Situation	Français	Créole	Anglais	Espagnol
Administration	+	+/-		
Affiche publicitaire	+	+/-		
Cinéma	+/-	+		
Comédie	+/-	+		
Conversations familiales	+/-	+		
Correspondances admin. ou pers.	+			
Discours politique	+/-	+		
Église catholique	+/-	+		
Église protestante	+/-	+	+/-	+/-
Émissions socioculturelles radio / télévision	+/-	+	+/-	+/-
Enseignement	+	+/-		
Informations diffusées à l'aéroport	+	+/-	+/-	
Jugement au tribunal	+	+/-		
Littérature	+/-	+		
Meeting politique		+		
Musique haïtienne	+/-	+	+/-	
Parlement	+/-	+		
Presse écrite	+	+/-		
Publicité radio / télévision	+	+	+/-	
Radio / télévision	+/-	+	+/-	+/-
Théâtre		+		
Transport en commun	+/-	+	+/-	
Vodou		+		

Le tableau ci-dessus¹ permet de résumer la situation de répartition fonctionnelle des langues dans le fonctionnement du plurilinguisme haïtien. Il présente les pratiques linguistiques

1. Dans ce tableau, +/- indique qu'on recourt à cette langue mais assez faiblement; le vide ou l'absence de signalement indique que le secteur socio-communicatif en question ne recourt pas du tout à cette langue.

haïtiennes dans cette approche macro-sociolinguistique sur le plan synchronique. Pour des contraintes d'espace, je ne commenterai pas le tableau, mais je ferai remarquer que les sphères socialement dominantes qui étaient jadis réservées au français, comme l'ont indiqué P. Vernet (1984) et P. Pompilus (1961), sont désormais partagées avec le créole. D'où l'idée que la situation a bien évolué. De même, il est clairement lisible dans le tableau que la situation sociolinguistique d'Haïti doit, aujourd'hui, être envisagée comme plurilingue et non uniquement bilingue comme on a l'habitude de le faire. Un meilleur ordre d'idées peut être donné dans R. Govain (2009).

J'ai à l'instant souligné que le créole et le français présentent dans certains espaces communicatifs haïtiens une situation de répartition fonctionnelle. Mais cela ne justifie pas pour autant qu'Haïti soit un pays diglotte, comme l'ont indiqué Ch. Ferguson (1959) et de nombreux chercheurs occidentaux à sa suite. En effet, il n'est guère de travaux portant sur la diglossie, à la suite de Ferguson, qui ne se réfèrent à Haïti comme communauté linguistique prototypique de ce phénomène. F. Gadet (2003), par exemple, l'a bien souligné en écrivant : « (...) C'est le cas d'Haïti qui a servi de prototype à la définition de telles situations des rapports entre les langues : à peine 10 % de la population peuvent réellement être dits francophones (en fait bilingues), ce qui fait des 90 % de la population qui ignorent le français des citoyens de seconde zone »².

La définition de la diglossie repose sur le clivage langue / variété, ce qui revient à comprendre que le créole est considéré comme « variété locale » du français dans les représentations des théoriciens de ce concept. Pour A. Valdman (1978 : 31), « Haïti est un pays *diglotte* : est diglotte toute communauté linguistique dans laquelle à côté de la langue vernaculaire existe une autre langue apparentée à celle-ci mais dont la structure est plus complexe et le statut social plus élevé ». Cependant, en analysant la situation sociolinguistique d'Haïti et vu

2. Je me moque souvent de ces chiffres que des auteurs se permettent de lancer en l'air comme par plaisir à propos du nombre de bilingues haïtiens (créole – français) et de créolophones unilingues. Ils ne font référence à aucune statistique officielle, ce dont le pays ne dispose pas. Car ce type d'information n'a jamais, en réalité, fait l'objet de statistique. Il est vrai que l'ensemble de la population est créolophone. Un recensement partiel réalisé en 1950 dans Port-au-Prince, la capitale d'Haïti, avait pu évaluer à 10 % les locuteurs dont le français est la langue d'usage (Pompilus, 1976). C'est dans cette ville du pays qu'on trouve le plus grand nombre de locuteurs francophones, et elle a toujours eu une plus grande proportion d'habitants (actuellement deux millions selon les statistiques nationales) comparativement aux autres.

la manière dont le créole et le français y sont pratiqués, il y a lieu de se demander si le concept de diglossie convient tout à fait à la situation d'Haïti. Doit-on considérer le créole comme une variété (basse) du français (qui en est la variété haute) lorsqu'on sait que les masses analphabètes ne connaissant que le créole ne comprennent pas du tout le français? Les deux langues sont certes proches sur le plan lexical mais constituent chacune un système linguistique différent et indépendant. Ch. Ferguson a fait des pratiques linguistiques dans le domaine religieux en Haïti – qui a, jadis, privilégié le français – un élément de poids dans sa définition de la diglossie. Cela paraîtrait normal dans la mesure où l'implantation même du protestantisme est peu ou prou liée à cette langue, cette religion ayant été amenée en Haïti par le Français Étienne de Grellet, en 1816, sous le gouvernement d'Alexandre Pétion³. D'autant qu'à l'époque de son enquête, le français était dominant et dans le protestantisme et dans le catholicisme en Haïti. Mais Ch. Ferguson semblait n'avoir pas su, comme le fait remarquer L.-F. Prudent (1999), que la religion haïtienne indigène est le vodou et que seul le créole a toujours été la langue reconnue par elle, celle qui est pratiquée dans ses manifestations rituelles, culturelles et spirituelles. Le français étant connu d'une minorité de l'élite intellectuelle et de certains éléments de la classe moyenne, la situation de diglossie ne concerne que cette minorité bilingue établie en général dans certains espaces urbains. Même dans ces milieux urbains, les interactions linguistiques se réalisent en créole dans la majorité des échanges entre les Haïtiens.

Par ailleurs, Ch. Ferguson semblait n'avoir pas observé les pratiques linguistiques des masses analphabètes où seul le créole est pratiqué dans toutes les situations d'échange. En outre, les formes linguistiques témoignant de la présence des deux langues ne sont pas toujours typiquement françaises ou typiquement créoles, mais il s'agit d'une utilisation des deux langues sous la forme d'un *interlecte* qui, selon L.-F. Prudent (1981), est un espace discursif dynamique marqué par des *code-switchings*, *code-mixings*, interférences, cumuls de français et de créole à des points des énoncés qui ne pouvaient être décrits par

3. Mais l'anglais va prendre le relais, si on considère que près d'un an plus tard, deux missionnaires anglais, John Brown et James Catts vont arriver pour fonder l'Église wesleyenne qui va se développer en Haïti sous le nom de mission méthodiste. Mais il est à signaler que ces missionnaires d'origine anglophone ont généralement des rudiments de français qui leur permettent d'entrer en communication avec une certaine partie de la population locale qui possède un certain niveau de maîtrise du français.

une « grammaire de langue ». Cette zone *interlectale* est caractéristique du contact des deux langues chez l'individu.

Envisager Haïti comme diglotte demande des précautions et exige une observation des pratiques linguistiques haïtiennes non pas uniquement à Port-au-Prince comme on le fait toujours mais dans tous les recoins du pays et dans toutes les situations de communication. L'observation de cette situation est susceptible de montrer qu'on ne peut pas accepter pour vrai le fait que les situations officielles de communication appellent à la « variété haute » (donc le français) et les situations ordinaires font appel à la variété basse, en l'occurrence le créole. Car, si on considère les pratiques linguistiques dans les villes de province ou même les zones rurales, seul le créole a cours en réalité. Par exemple, le maire d'une petite municipalité de province ne peut pas organiser une assemblée municipale en français alors qu'il s'agit là d'une situation hautement officielle. Car peu de gens peuvent le comprendre. C'est notamment au regard de ces réalités qui ont échappé à l'observation de Ch. Ferguson que cette notion de diglossie est récusée par des auteurs tels que Y. Dejean, L.-F. Prudent (entre autres). Cette notion de répartition fonctionnelle entre les deux langues ne concerne qu'une infime partie de la population haïtienne qui a accès au français.

Le tableau montre la présence de trois religions : le protestantisme, le catholicisme et le vodou. La religion épiscopale qui est une branche de l'Église anglicane est aussi présente. Mais elle est classée parmi les protestants, même si, sur le plan doctrinal, elle se rapproche du catholicisme notamment sur le plan liturgique. Le vodou est une pratique socio-spirituelle indigène, jouissant d'une reconnaissance officielle depuis le décret du 4 avril 2003 qui le reconnaît comme *une religion à part entière, devant remplir sa mission sur le territoire national en conformité avec les lois de la République*, prévoit la prestation de serment d'un chef du culte vodou, d'un responsable de temple ou d'« un haut lieu sacré » par devant le tribunal civil, l'habilitant à célébrer des baptêmes, des mariages et des funérailles. Dans les pratiques cérémonielles du vodou, seul le créole est reconnu. L'islam est actuellement en pleine expansion dans le pays : on rencontre des mosquées un peu partout particulièrement en milieu urbain et para-urbain. Les observations les plus simples tendent à montrer que le créole est la langue dominante des activités culturelles des adeptes de l'islam en Haïti.

La religion catholique, implantée pendant la colonisation française, est la plus ancienne. La Constitution de 1844, en son article 38, lui confère le statut de *religion d'État*. Cependant, les pratiques du vodou sont presque aussi anciennes puisqu'elles ont été transportées par les esclaves africains dans le cadre de la traite négrière. Il est vrai qu'une fois arrivés à Saint-Domingue, les esclaves n'ont pu exercer leurs pratiques spirituelles indigènes, ni parlé leurs langues natives, car ils ont été brassés dans les champs de telle sorte qu'ils ne puissent communiquer. Mais au contact du catholicisme, des éléments de ce culte vodou vont s'acclimater et se reconstituer en de nouvelles pratiques s'adaptant à la nouvelle écologie dans laquelle les esclaves sont désormais appelés à vivre. Le catholicisme était imposé aux esclaves comme seule religion autorisée dans la colonie. Il leur était ainsi interdit de professer leurs pratiques spirituelles d'origine. Mais, de ce refus, ils vont transformer leurs anciennes pratiques, en s'appuyant sur cette nouvelle religion qu'est le catholicisme. Ce qui fait que le vodou haïtien est aujourd'hui une pratique mixte promouvant le créole et alliant le catholicisme et le vodou, ce que les spécialistes appellent le *synchrétisme catholique-vodou*. Ce synchrétisme se manifeste notamment par le fait que chaque *lwa*, c'est-à-dire chaque esprit ou divinité du panthéon vodou, est en lien direct (correspond) avec un saint de l'Église catholique. Le *synchrétisme catholique-vodou* constitue une unité d'enseignement à l'Université d'État d'Haïti.

En dehors de la question linguistique, il est difficile de parler du protestantisme en Haïti sans un clin d'œil au vodou, dans la mesure où le premier est souvent vécu dans l'imaginaire collectif comme un refuge pour le vodouisant voulant échapper aux règlements de compte d'un *lwa*, lorsque l'adepte ne lui fait pas les offrandes (voire les sacrifices) que le *lwa* lui réclame. Ainsi, se faire protestant peut se révéler un pis-aller. Alfred Métraux (1953) insiste beaucoup sur un dicton qu'on entend encore, notamment en milieu rural en Haïti, à savoir « *Si ou vle lwa kite ou trankil, antre nan levanjil* » (Si vous voulez que les *lwa* vous laissent tranquille, faites-vous protestant). Le protestantisme sert ainsi de refuge contre Satan et un certain imaginaire populaire retient comme Satan les divinités africaines associées à la sorcellerie.

Les pratiques linguistiques liées au vodou sont marquées par l'emploi exclusif du créole. La plupart des leaders vodou ne cessent de clamer, comme par plaisir, que le créole est la langue qui unit tous

les Haïtiens et la langue du vodou : toutes les cérémonies ont lieu en créole. Et ce faisant, ils paraphrasent l'article 5 de la Constitution en vigueur. Et cette équation entre la pratique du créole qui est la langue qui unit tous les Haïtiens et celle du vodou n'est pas innocente. Elle tend à montrer que le vodou est la religion haïtienne par excellence puisque se servant uniquement du créole. Aussi R. Govain (2016 : 316) écrit-il :

La plupart d'entre eux entendent par cette équation montrer que le vaudou pourrait être considéré comme la religion par excellence des Haïtiens. Aussi pourrait-on, dans un rapport syllogistique, tirer que :

Le créole est la seule langue de tous les Haïtiens,

Or, le créole est la seule et unique langue du vaudou :

Donc le vaudou est la religion de cent pour cent des Haïtiens.

Ce n'est qu'en créole que s'expriment les chevauchés, peu importent leurs connaissances et habitudes linguistiques.

Des témoignages tendent à faire croire que le vodouisant qui est chevauché et qui se met à parler dans une langue autre que le créole n'est pas chevauché mais est animé d'un certain esprit bluffeur.

Les pratiques linguistiques culturelles protestantes

Comme je l'ai déjà souligné, au début, le français était dominant dans les pratiques linguistiques liées au protestantisme. Mais, ayant constaté que le créole était la langue de tous les Haïtiens, déjà au début du 19^e siècle – le protestantisme étant arrivé en Haïti en 1816 – la plupart des dirigeants d'églises, à l'origine des étrangers non créolophones, ont compris la nécessité d'apprendre et d'introduire le créole dans leurs pratiques linguistiques et culturelles. Ainsi, dès le début, le créole est la langue dominante du pentecôtisme qui a toujours été proche des masses créolophones unilingues. Aujourd'hui, les deux langues sont présentes dans les églises, mais le créole est dominant et le français est surtout utilisé dans des occasions spéciales à valeur hautement symbolique. Une église qui utilise exclusivement le français, comme c'est le cas d'églises baptistes de Port-au-Prince, est vécue comme élitiste.

Les chants ou cantiques entonnés lors des cultes protestants ont longtemps été uniquement en français. Il a fallu attendre assez longtemps pour les traduire ou les adapter en créole haïtien.

L'expérience de la composition directe de cantiques en créole n'est pas très ancienne dans le champ du protestantisme en Haïti. Si on jette un coup d'œil rapide sur le recueil de référence des protestants (notamment baptistes et pentecôtistes) – les « Chants d'Espérance » – on se rendra compte que la majorité des chants de la partie créole sont des traductions ou adaptations en créole de textes qui existent déjà en français, voire en anglais. On verra aussi que le français est dominant et que la totalité des chants ou cantiques créoles ferait le quart (au plus) de ceux disponibles en français.

Les religions protestantes de dénominations diverses (baptiste, pentecôtiste, adventiste, etc.) auraient été introduites en Haïti par des missionnaires anglophones qui ont compris que la meilleure façon d'enseigner l'évangile aux Haïtiens était de le faire dans leur langue maternelle. C'est ainsi que dès le début, le créole a été la langue dominante dans les pratiques des diverses dénominations protestantes, surtout chez les pentecôtistes. Les prêtres catholiques, de leur côté, ont pendant longtemps utilisé le latin dans les messes. Un peu plus tard, ils utiliseront le latin et le français. Vers la fin des années 1970, ils ont commencé à recourir plus ou moins massivement au créole à côté du français et le latin dès lors a été négligé. Aujourd'hui le créole est dominant dans les cérémonies eucharistiques.

À Port-au-Prince et dans les grandes villes, les officiants protestants recourent aux deux langues dans leurs sermons. L'utilisation de l'une ou l'autre langue dépend de l'occasion : en période ordinaire, les congrégations utilisent le créole. Mais dans les cérémonies de grande envergure comme le mariage ou les funérailles d'un grand notable, d'une personne importante, etc., c'est le français qui est à l'honneur. Mais dans les contrées rurales, c'est le créole qui a cours dans toutes les situations de communication. Le fait pour l'église catholique, au départ attachée au latin, puis au français, de privilégier aujourd'hui le créole signifie qu'elle veut s'ouvrir aux masses analphabètes créolophones. Jusqu'à présent, elle entretenait des rapports privilégiés avec les intellectuels, étant très proche de l'État qui est l'apanage des intellectuels. Les églises protestantes, notamment pentecôtistes, dès leur implantation, se sont rapprochées des masses créolophones. C'est pourquoi elles sont toujours remplies.

Place des langues étrangères dans le protestantisme : l'anglais et l'espagnol

Le fait que la plupart des églises protestantes ont été implantées en Haïti par des anglophones a eu pour conséquence que l'anglais occupe une certaine place dans les pratiques linguistiques protestantes en général. La plupart des congrégations se fédèrent en Missions et le plus souvent les missions locales sont affiliées à une mission étrangère, généralement américaine. Cela étant, les pasteurs pratiquent souvent l'anglais en vue de pouvoir échanger avec leurs homologues des missions anglophones auxquelles leurs églises sont affiliées. Cela conduit souvent les jeunes de ces églises à apprendre et à pratiquer l'anglais, dans la perspective de traduire ou d'interpréter pour des missionnaires anglophones exécutant des missions en Haïti. En outre, depuis près de deux décennies, la plupart des églises protestantes haïtiennes (pentecôtistes et surtout baptistes) développent des échanges avec des missions de certains États de la Caraïbe anglophone. Ces échanges se trouvent accentués avec l'émergence de l'organisation protestante Vision pour Haïti et pour le Monde (VIHAMO) et du Mouvement missionnaire mondial (MMM).

Si la tradition de la présence de l'anglais dans l'espace protestant haïtien est aussi vieille, il n'en va pas de même pour l'espagnol. Cependant, depuis un certain temps, notamment avec l'arrivée des deux organisations protestantes précédemment évoquées, nous constatons une présence de plus en plus fréquente de l'espagnol dans la plupart des églises protestantes. Cela est dû au fait que ces deux organisations ou associations entretiennent des échanges avec des pays hispano-américains (Amérique centrale, du Sud et de la Caraïbe hispanophone). Mais l'anglais reste et demeure plus présent (en termes de récurrence d'emploi) que l'espagnol.

La glossolalie et la question linguistique

Définitions

Le phénomène de la glossolalie a déjà fait l'objet d'un certain nombre de réflexions dans divers champs des sciences de l'homme et de la société. On pourrait citer les travaux d'É. Lombard (1910) et G. B. Cutten (1927) qui ont étudié les aspects historique et

psychologique de la glossolalie à partir d'une approche diachronique; ceux de R. Jakobson et L. Waugh (1980) qui ont approché le phénomène en termes synchroniques, en le liant à des expériences diachroniques dans la Russie du 18^e siècle avec la secte mystique des Khlysty, probablement la plus ancienne communauté à tradition glossolalique; enfin ceux de L. C. May (1956), W. J. Samarin (1972a, b), M. Yaguello (2006), R. Govain (2016), etc. qui ont abordé le phénomène que représente la glossolalie dans une dimension plus ou moins synchronique.

On peut définir la glossolalie comme une activité créatrice verbale ou quasi verbale où les sons du langage, totalement dépourvus de rôle discriminatoire de sens, n'en sont pas moins destinés à un certain type de communication, adressé à un public ou à une divinité. Un trait caractéristique des énoncés glossolaliques est en effet la coalescence de deux fonctions : d'une part, ils relient le monde des hommes à celui de Dieu comme le ferait une prière; d'autre part, ils sont autant de messages transmis par la divinité à une assemblée humaine qui s'en trouve inspirée, unifiée et exaltée (Jakobson et Waugh, 1980 : 257).

La glossolalie est une pratique courante observée dans les églises pentecôtistes, manifestée en ce que les chrétiens appellent couramment *le parler en langues* qu'ils considèrent comme une évidence de la manifestation du Saint-Esprit chez le chrétien. Les observations montrent qu'elle se manifeste chez le pratiquant en deux occasions privilégiées : au moment où il prie (ou prêche s'il est prédicateur) et au moment de l'écoute d'un tiers (dans ce cas, une parole peut toucher sa sensibilité et il se sent rempli du Saint-Esprit jusqu'à parler en langue) qui délivre un message touchant.

La glossolalie est une activité langagière observée chez des individus en situation de contact avec une force surnaturelle ou mystique. Elle se manifeste par la production d'une série de sons, je dirais des bruits, qu'on est incapable de lier à une langue humaine particulière. Cela étant, les linguistes ne parviennent pas à les analyser car ils n'entrent pas dans le système phonologique et surtout sémantique d'une langue connue par la linguistique. Ainsi, au regard de l'état actuel de nos connaissances linguistiques, la glossolalie n'est pas analysable par une quelconque méthodologie tributaire de la linguistique moderne. W. J. Samarin (1972a : 122) parle de la glossolalie comme d'un « discours divin », lorsqu'il écrit « *this experience is manifested in divine speech* ». L'auteur (*ibid.*) indique qu'on

pourrait définir les différentes formes de glossolalie connues à travers le monde comme un « *unintelligible extemporaneous post-babbling speech that exhibits superficial phonologic similarity to language without having consistent syntagmatic structure and that is not systematically derived from or related to known languages* ». Dans *Tongues of Men and Angels* (Samarin, 1972b), l'auteur essaie d'étudier la glossolalie à partir d'un point de vue linguistique, en établissant un inventaire phonétique et sémantique, en décrivant ses caractéristiques prosodiques et extralinguistiques et en partant du présupposé que les glossolalies connues à travers le monde pourraient présenter des ressemblances frappantes. Si une telle hypothèse était vérifiée, on pourrait même parvenir à parler d'un certain art de la glossolalie. L'auteur définit la glossolalie comme « *meaningless but phonologically structured human utterance, believed by the speaker to be a real language but bearing no systematic resemblance to any natural language, living or dead* » (Samarin, 1972b : 2).

Mais, vu son fonctionnement, l'étude de la glossolalie, pour être plus ou moins complète, a besoin de s'appuyer sur une approche psychologique, en plus de l'approche fondée sur la linguistique qu'on peut employer en vue de décrire les bruits produits par les adeptes, en y cherchant les régularités qui sous-tendent ce fonctionnement, en établissant, le cas échéant, les liens entre les différentes formes de glossolalies connues à travers le monde et selon les sectes ou pratiques spirituelles, voire les religions. Évidemment, la plupart des psychologues qui ont jadis approché l'étude de la glossolalie, l'ont fait avec des *a priori*, ce qui fait que certains sont arrivés à la conclusion que les *glossolalistes* manifesteraient un comportement anormal et donc seraient anormaux.

J. Samarin (1972b) débute son livre avec la question de savoir ce que font les chrétiens lorsqu'ils parlent en langues, question à laquelle, en réalité, je n'ai guère trouvé de réponse, malgré les maintes lectures que j'ai faites du livre. Pour lui, la glossolalie est comme le résultat d'un apprentissage, mais un apprentissage bien différent de la manière dont on apprend les langues étrangères, en considérant le *glossolaliste* comme ayant reçu une certaine instruction, que la capacité de la glossolalie survienne plus ou moins soudainement ou qu'elle arrive progressivement, mais pour lui il ne s'agit pas d'un savoir surnaturel.

Pour le *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* (1994 :

224), la glossolalie est un trouble du langage qui désigne « les délires verbaux de certains malades mentaux. Elle est caractérisée par des énoncés dépourvus de sens, mais structurés phonologiquement, que le locuteur croit être une langue réelle, mais qui ne possèdent aucune ressemblance systématique avec une langue naturelle vivante ou morte »⁴. Ce même dictionnaire (*ibid.*) nous invite à ne pas confondre glossolalie et *glossomanie* qui, elle, désigne « le délire verbal de malades maniaques. Elle est caractérisée par des jeux verbaux, dépourvus d'un caractère systématique. Le malade mental, qui prétend pouvoir parler telle ou telle langue, inconnue ou imaginée, émet des suites de syllabes sans sens et sans règles syntaxiques définies ».

Selon l'imaginaire pentecôtiste populaire haïtien, celui qui ne parle jamais en langues ne reçoit pas (encore?) l'onction spirituelle. Donc, la glossolalie participe de l'*ethos* même du chrétien, selon cet imaginaire pentecôtiste. Elle marque le passage à un nouvel état dans la progression ou la marche du chrétien vers une certaine béatitude. Elle est vécue à ce niveau comme une expérience personnelle intime du chrétien avec Dieu. Ainsi, la glossolalie est au fondement du pentecôtisme, car elle a été établie le jour de la Pentecôte marquée par le baptême des disciples du Saint-Esprit, quand tous se mirent à parler en d'autres langues :

Le jour de la Pentecôte, ils étaient tous dans le même lieu. Tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient. Des langues, semblables à des langues de feu, leur apparurent, séparées les unes des autres, et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'esprit leur donnait de s'exprimer. (selon les Actes des Apôtres, 2 : 1-4)⁵.

Sur le plan linguistique, le syntagme nominal *langues de feu* ne veut absolument rien dire. Sur le plan scientifique, seuls les humains possèdent la capacité de parler, de pratiquer une ou plusieurs langues, et ce, grâce à la faculté du langage qui est une propriété

4. Et cette définition correspond à la traduction française de celle de Samarin (1972b : 2). Néanmoins, cet auteur suggère que la glossolalie a un sens pour l'orateur lui-même et que celui-ci serait de l'ordre de l'émotion.

5. Et le verset 4 de la version grecque mentionne même l'expression « heterais glossais lalein », dont dérive le terme de glossolalie. Mais le terme *glossa* fait généralement référence aux langues humaines, c'est-à-dire aux langues réelles, pas à des langues imaginaires ou pseudo-langues au sens linguistique du terme.

spécifiquement humaine. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne reconnaissons pas au feu cette faculté!

La glossolalie est un affect

La glossolalie est un affect contagieux en ce sens qu'elle commence à se manifester chez un fidèle et se répand chez la plupart de ceux qui la pratiquent. C'est précisément en ce sens qu'elle est contagieuse. C'est aussi l'une des évidences de son caractère rituel. Elle consiste en des bruits bien perceptibles mais inanalysables en ce sens qu'ils ne semblent appartenir à aucune langue connue et pratiquée par les hommes. Leur caractère phonétique ou phonologique reste étrange par rapport à la nature des données au contact desquelles se trouvent souvent les phonéticiens et phonologues. Et les unités qu'on pourrait croire des mots ne renvoient à aucun système sémiotique connu par les hommes.

Mais si le phénomène est très courant dans le pentecôtisme au fondement de la doctrine duquel il semble jouer un rôle, il n'est pas exclusivement pratiqué que par les pentecôtistes. Il est aussi remarqué chez la plupart des groupements catholiques. Par exemple, au printemps 2016, dans la ville de Jacmel (chef-lieu du département du Sud-est d'Haïti) où j'ai été invité à participer à un service de « prière de délivrance » qu'organisait un groupe de catholiques proche du mouvement de la « sainte famille », j'ai pu enregistrer une bonne quinzaine de minutes de discours glossolaliques de membres de l'assemblée qui « parlaient en langues ». Je n'en dirai pas plus pour l'instant, me contentant de relater le fait que j'ai observé. Le même phénomène est aussi observé dans la manifestation culturelle et cérémonielle du vodou en Haïti. Des initiés, en transe, chevauchés par des *lwa* se mettent à produire des bruits que nous sommes incapables de lier à une langue donnée. De pareilles observations peuvent aussi être établies annuellement lors des éditions du Congrès du renouveau charismatique de l'église catholique tenu à Tabarre, une commune de l'arrondissement de Port-au-Prince.

Il est peut-être important de souligner qu'il ne faut pas confondre cette forme glossolalique observée dans la pratique synchronique du vodou haïtien avec les « chants en langage », tel qu'en fait mention M. Rigaud (1953). En effet, dans le rituel vodou, on rencontre des chants où les paroles conservent les formes

originelles des substrats africains que pratiquaient des esclaves présents dans la colonie de Saint-Domingue à l'époque coloniale française. L'auteur (Rigaud, 1953) souligne que ces chants ont été appris de manière mnémotechnique dans ces formes d'origine et la plupart des *houngans* auraient la capacité de pouvoir les traduire et que certains vodouisants affirment comprendre par intuition. Il souligne, en outre, que le bon *houngan* est obligé d'apprendre le « langage vodou » qui, en fait, est une « langue secrète qui est la synthèse magique des 600 dialectes africains » (Rigaud, 1953 : 259). On ne peut donc pas assimiler ces « chants en langage », appris de manière mnémotechnique et pouvant se transmettre de génération en génération, sans que les gens n'en comprennent forcément le sens, à la glossolalie qui semble fonctionner comme une forme performative de production communicative entre un initié et une force surnaturelle. Les formes de glossolalie semblent fonctionner comme des rituels répétitifs mais ne font pas l'objet d'un enseignement / apprentissage aussi ouvert et formel comme les chants.

Le phénomène de la glossolalie se manifeste aussi quasiment de la même manière dans des religions non chrétiennes. Une observation de la glossolalie dans des religions non chrétiennes a été produite par L. C. May en 1956 à l'occasion d'une enquête ayant conduit à un article publié dans la revue *American Anthropologist* sous le titre de « A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian religions ». L'auteur a présenté plusieurs cas de gens qui ont manifesté une pratique glossolalique sans être membres d'une religion chrétienne. Mais tous ces pratiquants de la glossolalie observés appartenaient soit à une religion non chrétienne, soit à une secte ne se réclamant pas du christianisme. Ce qui revient à considérer la glossolalie comme intimement liée à la religion mais en se concentrant sur une certaine spiritualité. En observant les contextes de production du « discours glossolalique », on pourrait, en s'appuyant sur les faits communicatifs caractérisant les pratiques linguistiques humaines, voir en la glossolalie un artefact de transe, conditionné par une certaine situation de transe, même si cette idée est rejetée par la plupart des auteurs qui réfléchissent au phénomène et qui sont membres des groupes où il a cours.

La glossolalie est une émotion

La glossolalie est sinon une émotion, du moins elle est « activée » chez le chrétien par une émotion. Cette idée de la glossolalie comme une émotion se retrouve aussi chez W. J. Samarin (1972b). Or les émotions sont contagieuses. Il suffit d'un déclic pour que le chrétien se mette à parler en langues. Par exemple, une phrase ou un énoncé produits par un membre priant ou chantant à haute voix suffit pour toucher les participants jusqu'à les porter à parler en langues, en produisant des bruits perceptibles mais inanalysables linguistiquement. En principe, le chrétien va à l'église avec une attente. Il vit un problème qu'il croit, à l'aide de ses rituels, pouvoir résoudre. La moindre parole qui va dans le sens de son attente peut provoquer la glossolalie chez lui. Aussi peut-on penser la glossolalie comme un affect spirituel et socio-psychologique agissant sur le système émotivo-neuronal du sujet qui le transporte dans un autre monde, celui du contact avec une force supérieure invisible. La glossolalie établit un contact à deux niveaux : un niveau vertical où le chrétien se trouve en contact avec une force supérieure qui lui communique cette *touchée* qu'il communique à son tour à d'autres membres de l'assemblée, c'est le niveau horizontal. C'est à ce second niveau que se manifeste l'émotion qui est un affect contagieux.

La glossolalie est donc conditionnée par un certain état d'esprit. Elle se manifeste chez le chrétien qui se conforme aux prescrits des enseignements spirituels. L'enseignement doctrinal impose au chrétien une ligne de conduite avec une quadruple orientation : *spirituelle, morale, physico-matérielle, donc sociale*. Le côté spirituel prime par-dessus tout, en ayant pour objectif fondamental d'orienter les trois autres. Le chrétien qui, à ce moment, n'est pas dans l'état spirituel prescrit par la doctrine spirituelle adoptée ne se sentira pas touché jusqu'à la glossolalie. En tant qu'affect contagieux, la glossolalie fonctionne dans un espace spirituel répondant aux attentes providentielles manifestées et enseignées au travers de la Bible. Deux conditions semblent nécessaires pour que le chrétien bénéficie de ce don : 1) avoir reçu le baptême d'eau; 2) être dans l'état de sanctification enseigné par les doctrines sur lesquelles se fonde le fonctionnement de l'église. De là, se dégage une idéologie parfois tendancieuse assez largement partagée : le fait qu'un fidèle qui a l'habitude de parler en langues ne le fait plus à un moment où

beaucoup d'autres le font, est synonyme de péché ou de désobéissance à Dieu.

Opportunité de la glossolalie dans le contexte haïtien

La première expérience de glossolalie – qui selon la Bible est un don (Actes, 2 : 4-13) – répondait à une nécessité, voire un besoin : il s'agissait pour les disciples d'enseigner le message de l'évangile à tous ceux qui étaient là, à Jérusalem, venus de toutes les nations. Or, les disciples ne parlaient pas les langues de ceux-ci. Saisis du Saint-Esprit, ils se mirent à parler dans la langue de chacun, de telle sorte qu'ils reçussent le message dans leurs langues respectives. L'expérience était si étrange que les auditeurs ne pouvaient pas en croire leurs oreilles, frappés de stupeur et de perplexité. Cela étant, nous ne devrions pas considérer l'expérience de la Pentecôte comme de la glossolalie pure, dans la mesure où les disciples parlaient en des langues humaines reconnues comme telles. Car la pratique de la glossolalie renvoie au fait de parler en des langues qui ne sont pas de l'ordre de l'humain, mais des anges et de créatures célestes (selon l'imaginaire populaire pentecôtiste).

Sur un plan plus ou moins contemporain, M. Yaguello (2006 : 179) explique le début de la glossolalie comme suit :

En 1900, par une nuit du Nouvel An, un groupe de fidèles se réunit à Topeka, une minuscule localité de l'État de Kansas, dans le Middle West américain sous la direction du pasteur Charles Perham. « Ils sont enfin touchés par les petites flammes de l'Évangile, les « langues de feu ». Leurs langues s'ouvrirent sur des paroles étranges, harmonieuses, inconnues, manifestant ainsi l'intervention du Saint-Esprit. L'Église pentecôtiste est née, dont le dogme fondateur est le miracle de « don des langues » à la Pentecôte. Les étudiants en Bible de Charles Perham vont ériger l'aptitude à la glossolalie en une nouvelle forme de baptême, dont tout nouveau fidèle devra subir l'épreuve.

Mais la littérature sur la glossolalie (voir Jakobson et Waugh, 1980) retient qu'une secte mystique russe – les Khlysty – (qu'on considère comme la plus ancienne en ce sens) pratiquait au milieu du 18^e siècle une expérience très proche de ce qu'on considère aujourd'hui comme la glossolalie. Cette forme de glossolalie s'accompagnait généralement d'une danse giratoire que les Khlysty « considéraient comme un second et suprême baptême, au cours

duquel l'Esprit saint descendait sur le fidèle tournoyant (...) » (Jakobson et Waugh, 1980 : 258). Il est vrai que, comme le montrent ces auteurs (Jakobson et Waugh, *op. cit.*), des chercheurs ont tenté d'établir des régularités dans le fonctionnement des bribes d'enregistrements qu'on a pu faire de la pratique de cette forme de communication des Khlysty avec un être supérieur, mais cela n'a donné aucune coïncidence formelle avec des langues humaines vivantes ou mortes. Les enregistrements n'ont pas permis d'obtenir des discours plus ou moins riches avec une certaine variété de faits discursifs, dans la mesure où les faits enregistrés présentent à peu près les mêmes caractéristiques et ne sont, ainsi, pas tellement diversifiés.

Le pentecôtisme est arrivé à Port-au-Prince en 1928, introduit par le dirigeant de la plus grande église noire des États-Unis (Corten, 2014), en pleine période d'occupation américaine d'Haïti. La dénomination fonctionnera plus ou moins timidement jusqu'au début des années 1980 où elle connaîtra un essor remarquable, allant jusqu'à influencer certaines autres dénominations protestantes, voire aussi certaines manifestations du catholicisme. Cela pousse des chercheurs dont André Corten (2014) à parler de « pentecôtisation » des églises protestantes historiques ou même du renouveau charismatique.

Il est difficile de dire aujourd'hui si la glossolalie répond à une quelconque exigence. Car la (ou les) langue(s) dans laquelle (ou lesquelles) les gens parlent n'est ou ne sont pas perceptibles par la linguistique, puisque ne s'apparentant à aucune langue humaine. En outre, il y a déjà une langue commune, le créole. De ce fait, on pourrait mettre en doute, non le rituel de la glossolalie, mais sa nécessité, son opportunité, voire son bien-fondé. Néanmoins, ce phénomène, de par sa manifestation, semble plonger le chrétien dans un autre monde, différent de notre monde naturel tant par la langue, les mouvements du corps et le comportement général qu'il entraîne.

Parler en langue ou en langues?

Dans l'expression *parler en langue*, doit-on mettre le mot *langue* au pluriel? Peut-on remplacer le verbe *parler* par son quasi-synonyme *s'exprimer*? En réalité, j'ai beaucoup hésité à garder *langue* au singulier ou au pluriel dans cette expression, en dépit du fait que dans la Bible, le terme est au pluriel. Si on considère l'expérience des apôtres, on pourra certes considérer la langue au pluriel. Mais,

vu les expériences que nous connaissons, il est difficile de répondre à cette question de façon indiscutable : les bruits que les chrétiens produisent ne sont guère analysables de manière indiscutable car les unités phoniques ne sont pas segmentables. Nous avons certes l'habitude d'identifier des termes généralement monosyllabiques dans la manifestation de la glossolalie qui appartiennent à l'anglais : *Lord, Yes, God, please, etc.*, mais il ne faut pas se faire d'illusion : il s'agit là de termes que le *glossolaliste* a l'habitude d'entendre des locuteurs s'exprimant en anglais ou que lui a l'habitude de produire, parce qu'il possède une certaine connaissance de cette langue. Mais que cela n'amène pas celui qui ne connaît pas bien l'anglais à croire que le *glossolaliste* s'exprime en anglais.

Revenons à la seconde question. Le verbe « s'exprimer » signifie manifester sa pensée, ses sentiments en utilisant le langage, donc la langue (mais pas seulement, pas exclusivement), en produisant de la parole, des gestes, en manipulant des signes ou des ressources sémiotiques en général, etc. En d'autres termes, s'exprimer veut dire communiquer à autrui sa pensée, des sentiments, des besoins, par le moyen d'une langue (le plus souvent, mais pas seulement). Donc, en comprenant bien le phénomène de la glossolalie tel que nous l'observons dans nos églises, on pourrait ne pas écrire le mot *langue* au pluriel. De même, on ne pourra pas remplacer le verbe *parler* par celui de *s'exprimer* dans le contexte de *parler en langue*.

Faudrait-il considérer le glossolale comme une 'langue'? On pourrait répondre négativement du point de vue strictement linguistique. Mais d'un point de vue des représentations et des images mentales, on ne peut pas être aussi catégorique. Car comme le fait remarquer Marina Yaguello (2006 : 27) :

Les langues s'inscrivent dans un espace, celui du monde connu, mais aussi, quand l'imaginaire s'en mêle, celui d'un monde inconnu et invisible. Les langues s'inscrivent dans le temps, dans le temps historique, mais aussi dans le temps mythique et utopique.

Dans la glossolalie, le *glossolaliste* est possédé par un langage – le glossolale – que lui-même ne comprend pas forcément, ce qui fait qu'il a souvent besoin de l'intervention d'un interprète pour comprendre et faire comprendre aux autres le message dont il est lui-même le porteur. Au cas où le sujet possédé par cet affect aurait recours à une langue étrangère qui existe dans la gamme des langues

humaines connues, le phénomène ne serait plus la glossolalie mais plutôt la *xénoglossie*. Mais celui qui parle dans cette langue étrangère ne l'a jamais apprise ou n'a jamais été à son contact. On pourrait donc se servir de ce terme pour qualifier l'expérience de la pentecôte dont il est question dans Actes 2 : 4-13.

En fait, la *xénoglossie* constitue un type (le quatrième) de glossolalie dans la classification d'É. Lombard (1910) de ce phénomène en quatre formes. Les enquêtes de Lombard ont montré que les 'xénoglottes' ont tous été peu ou prou en contact avec les langues étrangères dans lesquelles ils produisent des messages, même s'ils ne sont pas capables de communiquer dans ces langues avec des natifs en situation consciente de communication. Le premier type, appelé « phonation fruste », est caractérisé par l'emploi de bruits incompréhensibles comme des formes de sons rappelant certains troubles du langage, des gazouillis, des gémissements ou des expériences du même genre. Lombard appelle le deuxième type un « pseudo-langage » où les sons semblent fabriqués par le locuteur lui-même, mais ils ne servent pas à former des mots connus des langues humaines. Il considère le troisième type comme une espèce de « fabrication de mots » où ce qu'on pourrait considérer comme des unités lexico-sémantiques (à valeur idiosyncrasique) comprennent à la fois des particules phonémiques s'apparentant à des langues connues, la (les) langue(s) du *glossolaliste* et des langues étrangères.

Pour ne pas conclure...

Il est un fait que les pratiques linguistiques liées au protestantisme haïtien tournent, aujourd'hui, majoritairement autour du créole. Mais, si en termes synchroniques, le créole est dominant, cela n'a pas toujours été le cas. Le français a été dominant à une certaine époque et continue d'être privilégié dans des occasions solennelles spéciales. Mais, comprenant que le créole est la langue dans laquelle se réalise la vie, voire l'existence de l'Haïtien, les leaders protestants viennent à privilégier cette langue dans l'ensemble de leurs activités. C'est ainsi que le pasteur anglophone Ormonde McConnell, originaire d'Irlande du Nord (de l'Église méthodiste⁶ d'Haïti) a entrepris, au début des années 1940, un travail de normalisation sur la graphie du créole haïtien à des fins d'alphabétisation des masses analphabètes urbaines et

6. Dénomination locale de l'Église wesleyenne.

rurales du pays. Deux décennies plus tard, des leaders protestants vont créer à l'étranger le périodique créole 'Boukan'. L'anglais est de plus en plus présent chez les protestants. Mais lorsqu'on parle de symbolisme de la langue dans le protestantisme en Haïti, on ne peut pas ne pas considérer la glossolalie qui a un grand poids dans l'imaginaire populaire pentecôtiste.

J'ai présenté ci-dessus un avant-goût d'une réflexion que je mène sur le phénomène de la glossolalie dans le protestantisme (même si aujourd'hui ce phénomène frappe aussi aux portes du catholicisme notamment dans les activités dites charismatiques et est aussi présent dans le fonctionnement rituel du vodou haïtien).

Références

- Corten, André, 2014, « Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014/1 (n° 29), pp.119-132.
- Cutten, Georges B., 1927, *Speaking with tongues*, New Heaven, Yale University Press.
- Dubois, Jean *et al.*, 1994, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Paris, Larousse.
- Gadet, Françoise, 2003, « La variation : le français dans l'espace social, régional et international », dans Yaguello M., (dir.), *Le grand livre de la langue française*, Paris, Seuil, pp. 91-152.
- Govain, Renaud, 2016, *Les rituels de contact en contexte interpersonnel en Haïti*, Boston, JEBCA Editions.
- , 2009, *Plurilinguisme, pratique du français et appropriation de connaissances en contexte universitaire en Haïti*, Thèse de doctorat de l'Université Paris VIII, Paris.
- Jakobson, Roman et Waugh Linda, 1980, *La charpente phonique de la langue*, Paris, Éd. de Minuit (traduit par Alain Kihm).
- Lombard, Émile, 1910, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et phénomènes similaires*, Lausanne, Bridel.
- May, L. Carlyle, 1956, « A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian religions », *American Anthropologist*, vol. 58, pp. 75-88.

- Métraux, Alfred, 1953, « Vodou et protestantisme », *Revue de l'histoire des religions*, tome 144, n° 2, pp.198-216 [En ligne] <http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1953_num_144_2_6004>
- Pompilus, Pradel, 1961, *La langue française en Haïti*, Thèse de doctorat à l'IHEAL, publiée aux Éditions Fardin (Port-au-Prince) en 1981.
- Pompilus, Pradel, 1976, *Contribution à l'étude comparée du créole et du français à partir du créole haïtien / morphologie et syntaxe*, Port-au-Prince, Éditions Caraïbes.
- Prudent, Lambert-Félix, 1999 (1980 : Éditions Caribéennes), *Des baragouins à la langue antillaise*, Paris, L'Harmattan.
- Prudent, Lambert-Félix, 1981, « Diglossie et interlecte », *Langage*, vol.15, no.61, mars, pp.13-37.
- Rigaud, Milo, 1953, *La tradition voodoo et le voodoo haïtien. (Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie)*, Paris, Niclaus.
- Samarin, William J., 1972a, « Variation and variables in religious glossolalia », *Language in Society*, 1, New York, pp. 121-130.
- Samarin, William J., 1972b, *Tongues of men and angels*, New York, The Macmillan Company.
- Vernet, Pierre, 1984, *Langues, éducation et société en Haïti*, Thèse de Doctorat de l'Université Paris V.
- Yaguello, Marina, 2006, *Les langues imaginaires. Mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Seuil.

Résumés - Rezime - Abstracts

Chapitre 1 : Le protestantisme en Amérique française sous l'Ancien Régime

Par Jean Fritzner Étienne

À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, les protestants commencent à faire face en France à de nombreuses persécutions à cause de leur foi. S'est développée, dans ce contexte, l'idée d'un refuge à l'extérieur où ils pourraient exercer librement leur religion, dite religion prétendument réformée. Deux tentatives de colonisation protestante ont été faites en ce sens : celle de Villegagnon au Brésil et celle de Ribault et Laudonnière en Floride. Si ces entreprises protestantes ont échoué, les huguenots ont réussi toutefois à s'installer dans les différentes colonies françaises de l'Amérique, où ils participent à la vie sociale et politique, tout en contribuant à leur développement économique. Ils continuent toutefois d'être les victimes, avec les juifs, de l'intolérance religieuse, puisque les lois du royaume établissaient un véritable exclusivisme catholique dans les colonies françaises. Cet exclusivisme catholique plonge ses origines dans une doctrine coloniale qui fonde la pérennisation du système sur une parfaite cohésion idéologique dont seule la foi catholique, la « vraie foi », est capable, de l'avis du pouvoir royal, de fournir les ingrédients. À partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, les liens de ce monopole catholique commencent à se relâcher, sous le coup des idées de tolérance prônées par les Lumières. Vers la fin du XVIII^e siècle, on reconnaît aux protestants un certain nombre de droits : droit de propriété, liberté de conscience, état civil, droit de contracter

mariage, reconnaissance légale de leurs décès, etc. L'exercice du culte public de leur religion leur est toutefois toujours refusé. C'est la Révolution française qui tournera définitivement en leur faveur la page de l'intolérance religieuse.

Nan koumansman premye mwatye 16^e syèk la, pwotestan yo an Frans te koumanse jwenn anpil pèsekisyon akòz lafwa yo. Nan sitiyasyon sa a, lide pou pran refij nan lòt peyi te monte nan tèt yo kote yo kapab pratike relijyon yo san kè sote sa vle di : relijyon pwotestan an. Nan sans sa a, de tantativ kolonizasyon relijyon pwotestan te fèt : Villegagnon o Brezil ak Ribault epi Laudonnière nan Florid. Si aktivite pwotestan sa yo te echwe, Igno yo te reyisi kanmenm tabli yo nan diferan koloni franse yo ann Amerik, kote yo patisipe nan lavi sosyal ak politik la, pandan y ap patisipe tou nan devlopman ekonomik la. Konsa, yo kontinye rete viktim ansanm avèk jwif yo pèsekisyon relijye paske lwa wayòm nan te bay plis enpòtans ak moun ki katolik. Lespri patipri katolik sa a jwenn rasin li nan doktrin koloni an ki pèmèt sistèm nan toujou kontinye makònen ak ideyoloji kote se sèl lafwa katolik (bon jan lafwa a) ki kapab, dapre pouvwa Wa a, bay bon jan engredyan. Rive nan dezyèm mitan 17^e syèk la, Legliz katolik koumanse pèdi pouvwa l akòz lide tolerans filozòf Limyè yo t ap preche a. Nan finansman 18^e syèk la, pwotestan yo koumanse jwi kèk dwa tankou : dwa pou gen byen, libète lespri, eta sivil, dwa pou yo marye, rekonesans legal pou lè yo mouri, eks. Yo te toujou anpeche yo pratike relijyon yo an piblik. Donk, se Revolisyon Lafrans lan ki ta pral jwe an favè yo epi ki mete yon bout ak pèsekisyon relijyon.

From the second half of the sixteenth century, Protestants began to face many persecutions in France because of their faith. In this context, the idea of an outside refuge where they could freely exercise their religion, known as the allegedly reformed religion, was developed. Two attempts at Protestant colonization were made in this direction: that of Villegagnon in Brazil and that of Ribault and Laudonnière in Florida. If these Protestant enterprises failed, the Huguenots managed to settle in the various French colonies of America, where they participated in social and political life, while contributing to their economic development. However, they continue to be the victims, together with the Jews, of religious intolerance since the laws of the kingdom established a true Catholic exclusiveness in the French colonies. This Catholic exclusivism has its

origins in a colonial doctrine which founds the perpetuation of the system on a perfect ideological cohesion of which only the Catholic faith, the “true faith”, is capable, in the opinion of the royal power, of supplying the ingredients. From the second half of the seventeenth century, the bonds of this Catholic monopoly began to slacken, under the tolerance ideas advocated by the Enlightenment. Towards the end of the eighteenth century, Protestants were granted a number of rights: property rights, freedom of conscience, civil status, the right to marry, legal recognition of their deaths, etc. The exercise of public worship of their religion, however, is always denied. It was the French Revolution that would definitely turn the page of religious intolerance in their favor.

Chapitre 2 : Survol de deux cent ans de méthodisme en Haïti

Par Rosny Desroches

Cet article présente quatre traits caractéristiques de l'Église Méthodiste d'Haïti, au cours de ses deux-cent ans d'existence et signale deux grands défis qu'elle doit relever à l'aube de ce troisième centenaire. En sa qualité de première Église protestante implantée dans le pays, elle est une église pionnière, qui a bénéficié d'une autorisation officielle du Président Pétion pour commencer l'évangélisation mais qui, très tôt, a dû faire face à des circonstances difficiles et même hostiles pour ouvrir la voie aux cultes réformés. La deuxième caractéristique, c'est qu'elle a été victime de la violence de la vie politique haïtienne, qui par ses conflits armés, les massacres et les incendies qui les ont accompagnés ont freiné à plusieurs reprises, l'évolution de l'Église. Troisièmement, l'Église Méthodiste par la composante sociale de son travail s'est révélée une Église au service de la communauté, que ce soit dans le domaine humanitaire, culturel, éducatif ou dans le domaine du développement économique et social. Enfin d'Église de mission, elle est devenue une Église missionnaire comme en atteste la présence de plusieurs de ses pasteurs dans les sept autres conférences de l'Église Méthodiste dans la Caraïbe et les Amériques, aussi bien qu'en Angleterre, aux États-Unis et au Canada. Au début de ce troisième centenaire, l'Église méthodiste d'Haïti doit relever deux grands défis : l'autonomie financière et le développement d'une communauté ecclésiale pleinement inclusive

pour servir d'inspiration à une nation qui souffre d'un manque de cohésion sociale.

This article presents four characteristic traits of the Methodist Church of Haiti during its two hundred years of existence and points out two major challenges that it must face at the dawn of this third century. As the first Protestant Church implanted in the country, its consider as a pioneer church, which was officially authorized by President Petion to begin evangelization, but which, at an early stage, faced difficult circumstances and even hostile to pave the way for the reformed cults. The second characteristic is that it has been the victim of the violence of Haitian political life, which through its armed conflicts, the massacres and the fires which accompanied them have held back on several occasions, the evolution of the Church. Thirdly, the Methodist Church, through the social component of its work, has proved to be a Church who is at the service of the community, whether in the humanitarian, cultural, educational or economic and social fields. Finally, as a Mission Church, it becomes a missionary Church, as witnessed by the presence of several of its pastors in the other seven conferences of the Methodist Church in the Caribbean and the Americas, as well as in England, the United States and in Canada. At the beginning of this third century, the Methodist Church in Haiti faces two major challenges: financial autonomy and the development of a fully inclusive ecclesial community to serve as inspiration for a nation suffering from a lack of social cohesion.

Atik sa a prezante kat karakteristik Legliz Metodis ann Ayiti pandan desan lane ki sot pase la yo epi atire atansyon nou sou de gran defi li dwe leve pou twazyèm santènè ki koumanse la a. Premyeman, legliz Metodis se premye legliz ki tabli nan peyi a apre li te fin resevwa otorizasyon ofisyèl prezidan Petion pou koumanse aktivite evanjelizasyon men bonè bonè li te vin jwenn anpil difikilte sou wout li pou ouvri pòt la pou lòt legliz pwotestan ki t ap vini apre yo. Dezyèmman, legliz la te viktim vyolans politik, konfi ant moun ki te pote zam, masak epi dife yo ki te mete nan kay moun te anpeche kwasans ak devlopman legliz la. Twazyèmman, akòz aktivite sosyal yo, legliz konsidere tèt li tankou yon legliz kominotè sa vle di ki yon legliz ki o sèvis kominote a ki travay nan domèn imanité, kiltirèl, edikatif oubyen nan domèn ekonomik ak sosyal. Pou n fini, legliz metodis konsidere tèt li tankou yon legliz misyonè akòz prezans anpil nan pastè li yo nan set lòt konfèrans Legliz Metodis nan Karayib la

ak nan Amerik yo menm jan ann Angletè, Ozetazini ak Kanada. Nan koumansman twazyèm santènè sa a, Legliz Metodis Ayiti dwe leve de gran defi : otonomi finansyè ak devlopman yon kominote kote tout moun ladan l pou sèvi kòm enspirasyon nan yon sosyete ki souffri ak mank koyezyon sosyal.

**Chapitre 3 : Implantation des églises
afro-méthodistes épiscopales et l'Église épiscopale d'Haïti dans le
contexte du flux migratoire afro-américain en Haïti**

Par Léon D. Pamphile

Cet article retrace l'histoire de l'implantation de l'Église épiscopale en Haïti sous le leadership de James Theodore Holly en 1861. Cette implantation eut lieu dans le contexte du flux migratoire des Afro-Américains vers Haïti au dix-neuvième siècle. Holly qui débarqua à Port-au-Prince à la tête d'un groupe de cent-onze Afro-Américains, ne tarda pas à établir une église en harmonie avec sa vision axée sur l'indépendance des Noirs en vue de construire une nation forte aux niveaux politique, économique et religieux. Cette église devint vite florissante, en ayant un impact remarquable non seulement sur le plan religieux, mais aussi au niveau de l'éducation et de la santé.

Artik sa a pale de listwa Legliz Episkopal ann Ayiti sou direksyon James Theodore Holly nan lane 1861. Legliz sa a te koumansè lè anpil ameriken nwa te kite Etazini pou vini ann Ayiti nan peryòd 19^e syèk yo. James Theodore Holly te debake Pòtoprens nan tèt yon gwoup 111 ameriken nwa, pa t pran tan pou l tabli yon legliz ki te tonbe dakò ak vizyon li ki se endepandans pèp nwa ki se bati yon nasyon ki fò sou plan politik, ekonomik ak relijye. Legliz sa a te vini gran a koz bèl travay li te fè pa sèlman nan zafè relijyon men tou nan domèn edikasyon ak lasante.

This article traces the history of the implantation of the Episcopal Church in Haiti under the leadership of James Theodore Holly in 1861. This implantation took place in the context of the migratory flow of African-Americans to Haiti in the nineteenth century. Holly, who landed in Port-au-Prince at the head of a group of one hundred and eleven African-Americans, soon established a church in harmony with his vision of the independence of blacks in building a strong

nation at the political, economic and religious levels. This church soon flourished, making a remarkable impact not only in terms of religious achievements, but also in education and health.

Chapitre 4 : Règles de conduite dans les églises pentecôtistes
et expansion du pentecôtisme dans le champ religieux haïtien : le
cas de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne

Par Louis-Jacksonne Lucien

Depuis des décennies, un discours s'est imposé dans l'espace social haïtien à partir duquel la société s'interroge et se juge « en absence de moralité ». Ainsi, différentes institutions sociales, la famille, l'école et les églises, sont constamment interpellées, en vue de réguler les conduites de vie d'une manière plus convenable. Alors que certains courants religieux laissent à leurs adeptes la pleine responsabilité de la gestion de leur conduite de vie, d'autres plus « rigoristes », les pentecôtistes, entre autres, pour qui le monde (duquel le croyant doit se tenir en retrait) est en perdition, élaborent des codes éthiques d'une rigueur sans pareille. C'est le cas de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogâne où les moindres faits et gestes des adeptes se trouvent orientés, avec le risque constant d'être sanctionnés. Cependant, il arrive que certaines mises sous sanction produisent des tensions au sein de l'assemblée. Comment expliquer que ces sanctions font toujours partie de la vie de la communauté religieuse et comment comprendre l'accord, la « soumission » de la majorité des fidèles dans ce rapport de pouvoir à l'intérieur de l'église, entre eux et les dirigeants? Par ailleurs, malgré cette réalité, le pentecôtisme est en pleine expansion depuis la fin des années 1980. Partant de ces constats, comment expliquer l'expansion du pentecôtisme, en dépit de cette réalité interne qui le fragiliserait, notamment par rapport aux autres institutions religieuses chrétiennes qui accordent davantage de liberté à leurs adeptes, compte tenu qu'elles créent entre elles un espace concurrentiel?

Depi plizyè dizèn ane, nan yon diskou ki reyisi domine sosyete a, sosyete a kap entèroje tèt li wè li pa gen moral. Nan sans sa, se toutan yap rele dèyè anpil enstityon pou pouse yo mete plis prensip nan jan moun ap konpòte yo, nan yon fason pou konpòteman sa yo bay mwens pwoblèm. Men pandan gen kèk legliz ki kite fidèl

yo deside nan tout sans jan pou yo kondwi vi yo, gen lòt ki pi di, tankou panntekotis yo ki kwè lemond pèdi (fidèl yo dwe rete lwen lemond) ekri anpil prensip etik ki pa rete avèk okenn lòt pou jan yo rèd. Se sitiyasyon sa ki fè nan Legliz Bondye Lapwofesi nan Mithon nan Leyogàn responsab yo vle dirije tout ti jès fidèl yo, epi nan tout moman manm legliz yo ka pran sanksyon. Konsa li konn rive yo mete yon manm sou sanksyon epi sa koze gwo tansyon nan legliz la. Kòman alò nou ka esplike malgre sa toujou gen afê sanksyon sa anndan legliz la epi kòman nou ka konprann majorite fidèl yo aksepte bay akò yo ak sitiyasyon sa, yo aksepte "soumèt" yo nan rapò miwomiba sa ki genyen nan legliz la nan mitan yo menm avèk dirijan legliz yo? Anplis, malgre sitiyasyon sa, mouvman panntekotis la ap vin pi plis depi nan fen 1980 yo. Aprè konsta sa yo, kòman esplike ap gen chak jou plis legliz panntekotis nan peyi a, pandan nap sonje tansyon ki konn genyen, kèk fwa, ladan yo lè yo mete yon moun sou sanksyon, reyalye ki ta dwe mete yo nan pwoblèm, sitou fas ak lòt legliz kretyen yo ki bay manm yo plis libète, pandan nou konnen legliz yo nan konkirans youn avèk lòt?

For decades, it has become a discourse in Haitian social space, from which society questions and judges itself in the absence of morality. Thus, different social institutions: family, school and especially churches are constantly challenged in order to regulate life behavior in a more appropriate way. Then some religious groups leave the management of their lives on the full responsibility of the followers, others more "rigorous", the Pentecostals, among others, for whom the world is in perdition, therefore the believer must be suspicious, then develop ethical codes of unparalleled rigor. A way for leaders to manage better with the conduct of the believers. This is the case in the Church of God of the Prophecy of Mithon of Léogâne, where any behaviors are controlled and susceptible to be punished. However, it happens that some sanctions caused tensions among the church. Based on that, we wonder what would explain why sanctions are always part of the life of the religious communities? In fact, how do we understand the agreement, the "submission" of the majority of the believers in power relations within the church, between them and the rulers? On the other hand, despite this reality, Pentecostalism has been in expansion since the 1980s. Based on these considerations, how can we explain the expansion of the Pentecostalism, taking into account this internal reality that would weaken it, and on the other hand, to the other institutions of the Christian religious field, which,

in their relationship with their followers, leave them more freedom in managing the conduct of their lives, the absence of sanctions or the existence of poor rules of conduct, that they create a competitive space between them?

Chapitre 5 : Problématique de la succession de la charge sacerdotale et de l'héritage familial dans le protestantisme en Haïti

Par Wesler Lindor

La problématique de la succession de la charge sacerdotale dans le contexte haïtien peut être articulée autour d'une approche à la fois économique et sociologique, c'est-à-dire qu'elle prend en compte le transfert de la direction d'une église (infrastructure physique) et d'une Église (communauté des fidèles) à la fois comme objet de conflits fonciers, de rapport à la terre et de lutte pour le pouvoir. Le problème vient de la propriété (la séparation du patrimoine collectif, c'est-à-dire l'église, et du patrimoine individuel, la terre familiale ou à l'opposé, la fusion des deux patrimoines), de la négligence et de la coutume (le philanthrope donne verbalement ses terres ou partie de ses terres à l'Église pour y construire une église), de la tendance libérale et de la structure polycéphale du protestantisme. Les conflits fonciers débordent le cadre économique pour l'héritier de droit naturel qui considère l'église comme son espace identitaire individuel et familial. Et à cela, il convient d'ajouter la question du droit de la succession de la charge sacerdotale qui oppose le droit du sang au droit du mérite, la dynastie à la méritocratie, le fils du pasteur à l'assistant du pasteur qui peuvent se référer dans la pratique à une seule et même personne.

Pwoblèm transfè sasèdòs nan kontèks ayisyen an kapab etidye ak yon apwòch ekonomik ak sosyolojik, sa vle di lè n konsidere transfè lidèchip yon legliz (tanp fizik) ak yon legliz (asanble fidèl yo) an menm tan kòm yon sous konfli ak batay pou kenbe pouvwa. Pwoblèm nan soti nan jesyon byen an (separasyon byen asanble a, sa vle di diferans ant byen kominote legliz la ak byen prive yon moun oubyen yon fanmi oubyen nan yon lòt lè n mete toude ansanm), neglijan ak koutim ayisyen an (abitan an bay tè a oubyen yon pòsyon nan tè a nan bouch pou yo konstwi yon legliz), tandans liberal oubyen karaktè plizyè tèt pwotestantis ayisyen an. Konfli tè debòde kad ekonomik pou eritye natirèl yo ki konsidere legliz la kòm

yon espas prive ak familyal. Anplis toujou, fòk nou ajoute kesyon kilès ki gen dwa sasèdòs la kont dwa familyal ak dwa merit, dinasti ak meritokrasi, pitit pastè pou n rive nan asistan pastè ki kapab, an reyalite, yon sèl moun epi menm moun nan.

This problem can be articulated both around an economic and sociological approach, that is, it considers the transfer of the direction of a church (physical infrastructure) and a church (community of members) both as an object of land conflicts, a relation to the land and a fight for power. Evil comes from property (the separation of the collective heritage, the church; the individual patrimony, the family land or the opposite, the fusion of the two patrimonies), the neglect and the custom (the philanthropist gives verbally his lands or part of its land to the Church to build a church there), the liberal tendency and the polycephalic structure of Protestantism. Land conflicts go beyond the economic framework for the natural right who considers the church as part of his individual and family identity. And to this must be added the question of the law of succession of the priestly charge, which opposes the right of blood to the right of merit, the dynasty to the meritocracy, the son of the pastor to the pastor's assistant who can refer in practice to one and the same person. Thus, Haïtian Protestant men are the Man.

Chapitre 6 : Modernité, laïcité, sécularisation et éthique protestante en Haïti

Par Fritz Calixte

J'entends montrer dans cet article qu'aussi bien la laïcité, la sécularisation qu'Haïti ont partie liée avec la Modernité (entendue comme période dans l'histoire de la philosophie politique). Ainsi mon projet sera de montrer comment des notions qui ont trouvé leur sens dans la Modernité, période qui a vu naître Haïti comme État-nation, ont été reprises et ont façonné le débat et les pratiques religieuses en Haïti. L'accent sera surtout mis sur le compagnonnage complexe de la politique avec les pratiques religieuses depuis deux cents ans dans cette portion des grandes Antilles.

Nan atik sa a, mwen vle montre layisite ak sekularizasyon Ayiti makonnen avèk modènite a (ki vle di yon peryòd nan listwa filozofi politik la). Konsa, objektif mwen se montre kijan nosyon yo jwenn

sous yo nan modènite a, yon peryòd kote Ayiti te pran nesans kòm Leta-Nasyon te reprann epi bay diskou a fòm ak pratik relijye ann Ayiti. N ap chita plis sou relasyon politik ak pratik relijye yo depi desan lane nan kwen tè sa a ki chita kò l nan Gran Zantiy yo.

Here, and by way of summary, I intend to show that both laity, secularization and Haïti are linked with Modernity (understood as a period in the history of political philosophy). Thus, my project will be to demonstrate how concepts that have completed their meaning in Modernity, the period when Haiti was born as a nation-state, were taken up and shaped the debate and religious practices in Haiti. The focus will be on the complex companionship of politics with religious practices for two hundred years in Haiti.

Chapitre 7 : Religion, politique et développement en Haïti : du chrétien aliéné au chrétien libéré

Par Samuel Regulus

Dans leur compréhension du comportement socio-politique des adeptes des nouveaux mouvements religieux en Haïti, les chercheurs ont mis l'accent sur la « productivité » du christianisme dans ses différentes morphologies, dans sa capacité à façonner le comportement des masses haïtiennes pouvant répondre docilement aux exigences des structures d'exploitation. Toutefois, ils reconnaissent qu'il y a des situations qui peuvent porter le christianisme à jouer un autre rôle comme celui de contribuer à un processus de dé-légitimation. Dans ce cas, il faudrait prendre en compte le niveau d'intégration religieuse des individus et de la place occupée par la religion dans leur formation initiale. Si on reconnaît que l'Église dans son fonctionnement est anti-révolutionnaire, un chrétien peut être engagé dans des luttes révolutionnaires. Cet article sur la relation complexe entre croyances religieuses et participation politique dans un contexte postcolonial vise à montrer que la quête ou la gestion du salut n'est pas simplement une expérience personnelle, vécue seulement sur le plan individuel, elle est en lien réflexif avec l'univers politique, économique et social. Cette publication décrira les caractéristiques de deux catégories de religieux observés à l'intérieur du christianisme en Haïti : le *chrétien aliéné* et le *chrétien libéré*.

Nan chache konprann konpòtman sosyo-politik fidèl legliz

pwotestan yo nan peyi dayiti, chèchè yo plis gade kijan krisyanis lan fè siksè nan fason li rive oryante konpòtman mas yo. Li rive fè yo konpòte yo nan sans sistèm eksplwatasyon an. Men, chèchè yo rekonèt gen kèk sitiyasyon tou ki ka pouse krisyanis lan jwe lòt wòl tankou kontribiye nan pwosesis delejitimasyon an. Nan ka sa a, nou dwe konsidere nivo integrasyon moun yo nan relijyon an epi ki wòl relijyon te jwe nan fomasyon inisyal yo. Si nou rekonèt Legliz, nan fondanatal li, li pa nan zafè revolisyon, men yon kretyen pèsònèlman kapab angaje l nan konba revolisyonè. Atik sa a, ki baze sou relasyon konplike ki genyen ant kwayans relijye ak patisipasyon kyetyen yo nan zafè politik nan yon konteks poskolonyal, vle montre kesyon sove a se pa yon senp eksperyans pèsònèl, men li gen yon lyen direk avek anvwonman politik, ekonomik ak sosyal. Youn nan objektif piblikasyon sa a se rive prezante 2 kategori relijye kretyen ki genyen nan peyi dayiti : kretyen alyene ak kretyen libere.

In the understanding of the socio-political behavior of the followers of new religious movements in Haiti, researchers have emphasized the “productivity” of Christianity in its different morphologies, its ability to shape the behavior of the Haitian masses, requirements of operating structures. However, they recognize that there are situations that can lead Christianity to play another role as to contribute to a process of de-legitimation. In this case, the level of religious integration of individuals and the place occupied by religion in their initial formation should be taken into account. If one recognizes that the Church in its functioning is anti-revolutionary, a Christian can be engaged in revolutionary movement. This article related to the complex relationship between religious beliefs and political participation in a postcolonial context aims to show that the quest or the management of salvation is not merely a personal experience, lived only on the individual level, it is in reflexive relation with the political, economic and social world. This publication will describe the characteristics of two categories of religious observed within Christianity in Haiti: the *alienated Christian* and the *liberated Christian*.

Chapitre 8 : Le protestantisme, une force de transformation pour la communauté haïtienne

Par Rosny Desroches

Cet article présente le protestantisme comme force de transformation pour la communauté haïtienne. La question fondamentale est de savoir dans quelle mesure le protestantisme a transformé des individus et a participé à la transformation de la société haïtienne. Le protestantisme a contribué à la transformation de la société dans les domaines de l'évangélisation, l'éducation, la santé et qui a eu pour effet la libération de l'homme haïtien de la peur et de la haine de l'autre et aboutit à une véritable conversion, de changement d'attitude et de comportement. L'auteur propose un protestantisme haïtien qui œuvre, à travers ses membres et ses différentes institutions, pour que la situation de la population, la vie de la nation, le fonctionnement de l'État reflètent le plus possible les valeurs chrétiennes dont le protestantisme est porteur.

This article presents the Protestantism as a force of transformation for the Haitian community. The fundamental question is to what extent Protestantism has transformed individuals and participated in the transformation of Haitian society. Protestantism has contributed to the transformation of society in the areas of evangelization, education, health and which has resulted in the liberation of the Haitian man from fear and hatred of the other and ends a true conversion, a change of attitude and behavior. The author proposes a Haitian Protestantism that works through its members and its various institutions so that the situation of the population, the life of the nation and the functioning of the State reflect as much as possible the Christian values of which Protestantism is carrier.

Atik sa a prezante pwotestantis lan kòm youn nan fòs ki transfòme kominote ayisyen an. Sa nou dwe konnen se nan ki mezi pwotestantis lan rive transfòme moun yo epi patisipe nan transfòmasyon sosyete ayisyen an. A trave atik sa a, nou we pwotestantis lan ede nan transfòmasyon sosyete a nan plizyè domèn tankou evanjelizasyon, edikasyon, sante ki pèmèt liberasyon ayisyen pou l sispann rayi epi pè ayisyen parèy li epi tou pote yon chanjman pozitif nan fason yo konpote yo. Otè a ankouraje yon pwotestantis

ki ap travay ak manb li epi ak enstitisyon li yo pou sitiyasyon popilasyon an, lavi nasyon an, fonksyonman Leta a kapab reffete nan fason ki posib prensip ak vale kretyen pwotestantis lan te toujou ap goumen pou li yo.

Chapitre 9 : Enquête sur les représentations des leaders protestants haïtiens à propos de questions d'ordre théologique

Par Vijonet Demero

Cet article traite des représentations sociales des leaders protestants haïtiens face à certaines questions théologiques. Le but poursuivi est de dégager les représentations sociales des participants par rapport aux questions théologiques et l'impact de ces représentations sur le vécu quotidien de ces croyants. La question de recherche a été ainsi formulée : qu'est-ce qui détermine les représentations des leaders protestants face à des questions d'ordre théologique dans le contexte de la célébration des deux siècles du protestantisme en Haïti? Cette étude révèle que les réponses des leaders protestants sur certaines questions théologiques varient selon leur dénomination, leur éducation théologique et leur niveau socio-économique, dans la mesure où le protestantisme se définit comme une famille théologique, spirituelle et éthique. Pour confronter notre intuition intellectuelle à la réalité du terrain, nous avons adopté une méthodologie qui consistait à cueillir et à analyser des données empiriques auprès de 300 leaders protestants choisis au hasard, lors de l'assemblée générale de la Fédération Protestante d'Haïti (FPH) et des réunions de leaders devant mener aux festivités du bicentenaire. Les résultats ont été grandement partagés par les répondants, tenant compte de leur affinité dénominationnelle.

Atik sa a gen pou wè ak reprezantasyon sosyal lidè pwotestan ayisyen yo devan yon seri kesyon teyolojik. Objektif rechèch la se pou idantifye reprezantasyon sosyal patisipan yo epi chache konnen ki enpak reprezantasyon sa yo fè sou lavi lidè yo. Men kijan kesyon prensipal rechèch la te poze: "Kisa ki fòm konsepsyon lidè pwotestan yo sou yon seri de kesyon teyolojik aprè 200 lane levanjil pwotestan ap preche nan peyi a?" Etid la montre nou gen twa bagay ki fòm konsepsyon teyolojik lidè pwotestan yo: denominasyon manb yo, nivo edikasyon teyolojik ak nivo sosyo ekonomik yo pwiske yo

defini Pwotestantis lan tankou yon fanmi teyolojik, espiritiyèl ak etik. Pou teste ipotèz ki avanse la a, 300 lidè ki te patisipe nan Asanble Jeneral Federasyon Pwotestan Ayiti a nan mwa me 2015 te asepte reponn kesyon yo nan yon kesyonè ki te fèt pou sa. Yo te asepte bay enfòmasyon san kè sote epi enfòmasyon sa yo te analize. Rezilta rechèch la montre ke opinyon lidè yo diferan anpil epi denominasyon patisipan yo fè anpil diferans nan jan yo reponn.

This article deals with the social representations of Haitian Protestant leaders on certain theological issues. The aim is to identify the social representations of the participants in relation to theological questions and the impact of these representations on the daily lives of believers. Based on that, the research question was formulated as follows: “What determines the representation of Protestant leaders on certain theological issues in the context of the celebration of the bicentennial of Protestantism in Haiti”? This study reveals that the representation of Protestant leaders around certain theological questions depends on their denomination, their theological education and their socio-economic level since Protestantism is defined as a theological, spiritual and ethical family. To confront our intellectual intuition with reality on the ground, a methodology consisting in gathering and analyzing empirical data from 300 Protestant leaders chosen at random during the General Assembly of the Protestant Federation of Haiti (FPH) and the meetings of leaders leading to the bicentennial festivities has been adopted. The results were largely shared by the respondents taking into account their denominational affinity.

Chapitre 10. Symbolisme de la langue dans le protestantisme en Haïti : des pratiques linguistiques naturelles à la glossolalie

Par Renauld Govain

La langue est tout à la fois un instrument de communication, un moyen identitaire de (re)présentation de soi et un outil symbolique d'expression idiosyncrasique et communautaire, mais lié à l'exposition d'une certaine réalité. Car le symbolisme est ce qui paraît expliquer une réalité qui n'est pas forcément la réalité empirique concrète telle qu'on peut parvenir à l'interpréter, ou à en accéder à certains pans sémantiques de manière plus abstraite que concrète. Le symbolisme

peut aussi servir à *mettre ensemble, interpréter, expliquer, comparer, échanger, configurer-déconfigurer-reconfigurer*. Par ailleurs, l'emploi des langues dans les religions en Haïti n'est guère étudié, excepté dans une approche macrosociolinguistique de cette communauté linguistique. En outre, aucune étude n'a encore abordé l'expérience de la glossolalie. Cette contribution passe en revue les pratiques linguistiques liées au protestantisme en Haïti (avec des incursions comparatives dans le catholicisme et le vodou partageant la sphère religieuse avec le protestantisme), en amorçant une brève analyse de la glossolalie que j'envisage comme un affect contagieux et un phénomène comportemental rituel.

Yon lang se anmenmtan yon enstriman ki sèvi pou moun kominike, yon mwayen idantitè pou moun (re)prezante tèt yo e yon zouti senbolik pou ekspresyon endividyèl ak kominotè, men ki makònen ak ekspozisyon yon reyalite. Senbolis la se sa ki parèt eksplike yon reyalite ki pa fòseman reyalite anpirik konkrè ke tout moun dakò sou li. Senbolis la tou kapab sèvi pou *mete ansanm, entèprete, esplike, konpare, boukante, konfigire-dekonfigire-rekonfigire*. Yon lòt kote, yo pa vrèman etidye itilizasyon lang yo nan relijyon ann Ayiti, esepite lè yo oblije fè yon apwòch makwo-sosyolengwistik kominote lengwistik la. Okenn etid pa abòde esperyans glosolali a. Nan kontribisyon sa a, m ap gade pratik lengwistik yo nan pwotestantis lan ann Ayiti men m ap fè yon koudèy konparatif nan katolik ak vodou ki pataje domèn relijye a ak pwotestantis lan nan peyi a, pandan m ap lanse yon analiz byen kout sou fenomèn glosolali a mwen konsidere tankou yon konpòtman rityèl kontajye.

Language is at the same time an instrument of communication, an identity mean of self-presentation, self-representation and a symbolic tool of idiosyncratic and community expression, but in relation to the exposure of a certain reality. For symbolism is what seems to explain a reality, which is not necessarily the concrete empirical one such as can be interpreted, or to access certain semantic part in a more abstract than concrete way. Symbolism can also be used *to put together, to interpret, to explain, to compare, to exchange, to configure* and so on. Moreover, the use of languages in religions in Haiti has not been studied, except in a macro-sociolinguistic approach of this linguistic community. In addition, no study has yet tackled the experience of glossolalia. This contribution reviews the linguistic practices related to Protestantism in Haiti (with

RÉSUMÉS - REZIME - ABSTRACTS

comparative incursions into Catholicism and Vodou which share the religious sphere with Protestantism), initiating a brief analysis of glossolalia that I consider as a contagious affect and a ritual behavioral phenomenon.

L'INUFOCAD

L'Institut universitaire de Formation des Cadres (INUFOCAD) est une université bimodale reconnue par le Ministère de l'Éducation Nationale et de la Formation Professionnelle qui se propose d'offrir une formation (initiale et continue) de qualité répondant aux besoins réels de la société haïtienne et des étudiants en particulier.

Fondé en janvier 2001 avec la mission de former les agents du système éducatif haïtien, l'INUFOCAD contribue à la formation de plus de 3 000 enseignants dans les départements de l'Ouest, du Nord-ouest, de l'Artibonite et du Sud-est. Ainsi, l'Institut est accrédité par le MENFP comme « Opérateur » de formation l'habilitant à diriger des programmes de formation des agents de l'enseignement fondamental. Et le 18 mai 2004, l'Université INUFOCAD a été enfin créée avec une mission d'accessibilité plus large qui se veut un outil de transformation sociale par son système bimodal et la qualité de formation qu'il entend offrir à la communauté haïtienne.

De nos jours, avec la collaboration de ses partenaires haïtiens, brésiliens, français, canadiens et américains, l'Université INUFOCAD a contribué à l'évolution du savoir et la recherche dans le domaine de l'éducation, du développement communautaire, de la santé mentale, du leadership, de l'administration des affaires et des sciences religieuses. Aujourd'hui, ses diplômés occupent des fonctions importantes en Haïti et à l'étranger. Ils sont, par conséquent, très recherchés à travers tout le pays pour leur créativité, l'innovation, le leadership, la discipline et le professionnalisme. Actuellement, de concert avec ses universités partenaires européennes et américaines, l'INUFOCAD offre les programmes suivants :

L'INUFOCAD

- Diplôme et Licence en Sciences de l'éducation
- Diplôme et Licence en Théologie et Sciences Religieuses
- Diplôme et Licence en Administration des Affaires
- Maîtrise Interdisciplinaire en Global Leadership
- Maîtrise Interdisciplinaire en Éducation, Leadership et Développement
- Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées en Santé Mentale
- Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées en Droits de l'Homme

Pour information : visitez le site web à l'adresse www.inufocad.edu.ht ou envoyez un courriel à admission@inufocad.edu.ht ou appelez au : 509 2919 2727 ou 2943 2727 ou 4204 3334.

À propos de la maison d'édition

Les Éditions science et bien commun sont une branche de l'Association science et bien commun (ASBC), un organisme sans but lucratif enregistré au Québec depuis juillet 2011.

L'Association science et bien commun

L'ASBC a comme mission de stimuler la vigilance et l'action pour une science ouverte au service du bien commun. À cette fin, elle s'emploie à :

- Défendre et promouvoir une vision des sciences au service du bien commun;
- Colliger, analyser, produire et diffuser de l'information sur la science et sur ses rapports avec la société;
- Soutenir, promouvoir ou organiser des expériences de démocratisation des sciences;
- Organiser des expériences de débat public sur diverses facettes des sciences;
- Mettre en place des expériences de rencontre entre le monde scientifique et d'autres sphères sociales (ex. le milieu artistique, le milieu politique, etc.);
- Offrir un service d'orientation des groupes de la société civile dans le monde universitaire;
- Offrir, sous réserve de la Loi sur l'enseignement privé (L. R. Q.,

c. E-9.1) et de ses règlements, des formations sur la responsabilité sociale, la science avec les citoyens et l'éthique des sciences.

Sur son site Web se trouvent de nombreuses informations sur ses activités et ses publications. Il est possible de devenir membre de l'Association science et bien commun en payant un tarif modeste.

Pour plus d'information, écrire à [info @ scienceetbiencommun.org](mailto:info@scienceetbiencommun.org), s'abonner à son compte Twitter [@ScienceBienComm](https://twitter.com/ScienceBienComm) ou à sa page Facebook : <https://www.facebook.com/scienceetbiencommun>

Les Éditions science et bien commun

Un projet éditorial novateur dont les principales valeurs sont :

- la publication numérique en libre accès, en plus des autres formats
- la pluridisciplinarité, dans la mesure du possible
- le plurilinguisme qui encourage à publier en plusieurs langues, notamment dans des langues nationales africaines ou en créole, en plus du français
- l'internationalisation, qui conduit à vouloir rassembler des auteurs et auteures de différents pays ou à écrire en ayant à l'esprit un public issu de différents pays, de différentes cultures
- mais surtout la justice cognitive :
 - chaque livre collectif, même s'il s'agit des actes d'un colloque, devrait aspirer à la parité entre femmes et hommes, entre juniors et seniors, entre auteurs et auteures issues du Nord et issues du Sud (des Suds); en tout cas, tous les livres devront éviter un déséquilibre flagrant entre ces points de vue;
 - chaque livre, même rédigé par une seule personne, devrait s'efforcer d'inclure des références à la fois aux pays du Nord et aux pays des Suds, dans ses thèmes ou dans sa bibliographie;
 - chaque livre devrait viser l'accessibilité et la « lisibilité », réduisant au maximum le jargon, même s'il est à vocation scientifique et évalué par les pairs.

Le catalogue

Le catalogue des Éditions science et bien commun (ESBC) est composé de livres qui respectent les valeurs et principes des ÉSBC énoncés ci-dessus :

- Des ouvrages scientifiques (livres collectifs de toutes sortes ou monographies) qui peuvent être des manuscrits inédits originaux, issus de thèses, de mémoires, de colloques, de séminaires ou de projets de recherche, des rééditions numériques ou des manuels universitaires. Les manuscrits inédits seront évalués par les pairs de manière ouverte, sauf si les auteurs ne le souhaitent pas (voir le point de l'évaluation ci-dessus).
- Des ouvrages de science citoyenne ou participative, de vulgarisation scientifique ou qui présentent des savoirs locaux et patrimoniaux, dont le but est de rendre des savoirs accessibles au plus grand nombre.
- Des essais portant sur les sciences et les politiques scientifiques (en études sociales des sciences ou en éthique des sciences, par exemple).
- Des anthologies de textes déjà publiés, mais non accessibles sur le web, dans une langue autre que le français ou qui ne sont pas en libre accès, mais d'un intérêt scientifique, intellectuel ou patrimonial démontré.
- Des manuels scolaires ou des livres éducatifs pour enfants

Pour l'accès libre et universel, par le biais du numérique, à des livres scientifiques publiés par des auteures et auteurs de pays des Suds et du Nord

Pour plus d'information : écrire à info@editionscienceetbiencommun.org