



HAL
open science

L'esclavage et la naissance de l'église noire aux Etats-Unis

Steve Fola Gadet

► **To cite this version:**

Steve Fola Gadet. L'esclavage et la naissance de l'église noire aux Etats-Unis. *Etudes Caribéennes*, 2014, Mouvements sociaux, d'ici et là, d'hier et d'aujourd'hui, 29, 10.4000/etudescaribeennes.7229 . hal-01379483

HAL Id: hal-01379483

<https://hal.univ-antilles.fr/hal-01379483>

Submitted on 11 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'esclavage et la naissance de l'église noire aux Etats-Unis

Slavery and the Birth of the Black Church in the United-States

Steve Gadet



Édition électronique

URL : [http://
etudescaribeennes.revues.org/7229](http://etudescaribeennes.revues.org/7229)
DOI : [10.4000/etudescaribeennes.7229](https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.7229)
ISSN : 1961-859X

Éditeur

Université des Antilles

Ce document vous est offert par Université
des Antilles – Service commun de la
documentation



Référence électronique

Steve Gadet, « L'esclavage et la naissance de l'église noire aux Etats-Unis », *Études caribéennes* [En ligne], 29 | Décembre 2014, mis en ligne le 17 juin 2016, consulté le 11 octobre 2016. URL : [http://
etudescaribeennes.revues.org/7229](http://etudescaribeennes.revues.org/7229) ; DOI : [10.4000/etudescaribeennes.7229](https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.7229)

Ce document a été généré automatiquement le 11 octobre 2016.



Les contenus d'*Études caribéennes* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

L'esclavage et la naissance de l'église noire aux Etats-Unis

Slavery and the Birth of the Black Church in the United-States

Steve Gadet

Introduction

- 1 Dès l'arrivée des premiers Africains déportés sur le sol américain, la vie religieuse est devenue un moyen de transcender un quotidien mortifère. Et pour cause, leur vie était faite de longues journées de travail forcé dans des conditions inhumaines, de châtiments et de sévices en tous genres. La pratique religieuse leur donnait accès à une fenêtre sur un autre monde. D'année en année, le culte religieux deviendra un espace de relâchement, de liberté et d'expression unique. L'église chrétienne noire aux États-Unis est devenue un lieu de liberté qui, progressivement, a soutenu les fondations de l'expression politique et la demande de justice sociale. Elle fut un mouvement social à part entière adaptant ses revendications et ses méthodes au fur et à mesure. Au carrefour d'une histoire tourmentée, elle leur a souvent permis d'avoir voix au chapitre des affaires politiques et sociales du pays. Sa fonction pivotale s'explique également par le rôle de la religion dans la fondation de la société et la vie politique étasuniennes. De plus, les cultes religieux ont une telle capacité de rassembler qu'ils ont naturellement une dimension et un potentiel politiques (Storm Roberts, 1998). Ils ont inspiré et soutenu nombre de mouvements sociaux africains américains. Dans son ouvrage *La sociologie des mouvements sociaux*, Éric Neveu définit le mouvement social comme « une occasion privilégiée de mettre en question le monde social tel qu'il tourne, de dire le juste et l'injuste » (Neveu, 2005 : 3). Il peut être aussi « le levier qui fait bouger la politique et la société, l'événement partagé qui fait référence pour une génération, une mémoire » (Neveu, 2005 : 3). Ce sont aussi des formes d'expression liées au sentiment d'injustice. Elles ont pour objectif d'établir un nouvel ordre de vie par la résistance au changement ou par le désir de changement. Le sociologue français Alain Touraine signale en 1978¹ que les mouvements sociaux sont, par

définition, une composante importante de la participation politique. Par contre, dans sa démarche, il ne délimite pas le poids du politique dans ces conflits. L'autre critique qui lui est faite questionne le rôle marquant qu'il attribue au mouvement ouvrier dans sa réflexion. Étant devenu une référence conceptuelle, il devient un instrument de mesure pour tous les mouvements sociaux ultérieurs. Selon lui, le mouvement social est constitué de trois éléments : la défense de l'identité et des intérêts propres, la lutte contre un adversaire et une vision commune du mouvement. Ce sont des appels, des cris demandant une réponse à un problème donné. Dans le contexte étatsunien, l'église africaine américaine, bien avant d'être reconnue officiellement, semble avoir joué ce rôle transformateur et catalyseur au sein de la communauté.

- 2 Certes, ses leaders, son fonctionnement tout comme les intentions de la société étatsunienne n'ont pas toujours été exempts de tout reproche. On y retrouve le sexisme, le machisme, le matérialisme et le conservatisme propres à cette société. Des critiques se sont souvent élevées contre l'église noire au sein même de la communauté. Elles lui reprochent de servir le statu quo en empêchant ses membres d'investir concrètement la vie de la cité. La vie d'église et les dogmes peuvent déployer un voile sur les yeux de ses membres les empêchant de comprendre les rapports sociaux. Les critiques reprochaient aux chrétiens africains-américains de s'absorber dans la croyance d'un monde meilleur après la mort, dans un amour abstrait et global pour l'humanité sans réussir à le traduire concrètement dans les grands défis sociétaux. Cette lecture n'est pas unilatérale et ne résiste pas à l'épreuve des faits. Entre les idéaux d'une nation divisée, ivre de liberté et ceux d'une communauté poussée dans ses retranchements, cette contribution se propose d'analyser le rôle de l'institution ecclésiale africaine-américaine dans leur engagement politique. Pour mener à bien cette recherche, je me suis familiarisé avec des sources livresques de toutes sortes : historiques, iconographiques, romanesques, sociologiques et sociopolitiques. J'ai gardé la période qui m'intéressait en ligne de mire afin de recouper les dynamiques que je trouvais. J'ai également puisé des informations et des analyses sur la période la plus importante, à savoir, les années 1960. Je commencerai par situer le rôle politique de la religion aux États-Unis avant de mettre en évidence le rôle sociopolitique de l'église africaine-américaine. Enfin, pour terminer, je soulignerai brièvement l'impact de cette dynamique dans la Caraïbe à travers l'exemple de George Leile, premier missionnaire africain américain en Jamaïque.

1. Aux États-Unis, la religion est politique

- 3 D'un point de vue général, la politique est comprise comme « l'art d'exercer et de conquérir le pouvoir » (Steuer, 2012 : 58). Le mot désigne aussi aujourd'hui l'ensemble des activités en lien avec l'organisation de la vie publique. Je considérerai plutôt cette deuxième conception, autrement dit, tout ce qui fait peser un poids sur la vie ou l'opinion publique ainsi que sur l'exercice des responsabilités publiques. Étudier l'influence politique revient à évoquer la participation politique à savoir, les actions menées afin d'influencer le pouvoir des citoyens n'appartenant pas au cercle des élites dirigeantes (Steuer, 2012: 59). Cette participation est plus ou moins intense en fonction de la socialisation politique, processus par lequel les individus sont intégrés au système politique en apprenant les codes et les valeurs du milieu. Cette participation revêt des formes protestataires ou conventionnelles. Le pouvoir politique lui-même fait référence de manière globale à toutes les formes de pouvoir en relation avec l'organisation de la vie

publique (Steuer, 2012 : 6). C'est un pouvoir qui est capable de transformer la manière dont la vie et les ressources publiques sont administrées quitte à recourir au pouvoir législatif et/ou judiciaire pour implémenter les décisions voulues. Le pouvoir politique permet aussi de susciter des changements bénéficiant à certaines catégories de la population aux Etats-Unis. Quant à la religion, en 1912 le sociologue français Emile Durkheim la définissait comme un mécanisme qui regroupe une force collective conférant une force intérieure à des croyants. Un siècle plus tard, cette définition n'a pas perdu sa pertinence et sied bien à l'histoire religieuse de la communauté africaine-américaine. Cet article a pour objectif d'étudier la religion chrétienne noire aux États-Unis en tant que ressource politique. Il s'agira de voir comment les Africains-américains religieux, entendons membres d'église, ont pu être pertinents dans l'arène sociopolitique. Tout au long de cet article, le terme « église noire » désignera le pluralisme des églises chrétiennes noires aux États-Unis (Lincoln, 1990 : 1). Ce sont des églises dont la majeure partie des membres et des dirigeants sont Africains-américains.

1.1. Les racines d'une société expliquent son tronc et ses branches

- 4 Un sondage publié en mars 2013 révèle que l'institution sociale dont les Américains se sentent plus proches, c'est leur église locale. 54% des personnes interrogées affirment qu'ils n'ont pas de lien aussi fort avec une autre institution que leur église. En deuxième place arrivent les organisations caritatives ou récréatives, l'âge et l'affiliation politique étant des facteurs déterminants. Certains expliquent ces chiffres par le fait que les Américains ne vont pas à l'église pour écouter la « Parole de Dieu », mais plutôt pour fréquenter du monde, entretenir leur réseau social. Aux États-Unis la religion s'incruste dans plusieurs compartiments de la société au risque de choquer l'étranger qui y débarque. Alexis de Tocqueville, penseur politique et historien français, le constatait déjà en 1840. Il le consigne dans le deuxième tome de son ouvrage *De la démocratie en Amérique* en affirmant que « c'est la religion qui a donné naissance aux sociétés anglo-américaines : il ne faut jamais l'oublier. » On ne saurait être plus clair. Les motivations du voyage qui conduisit le navire *Mayflower* avec à son bord des chrétiens protestants anglais vers l'Amérique sont religieuses. Pour échapper à la persécution dont ils étaient victimes de la part des chrétiens anglicans à cause de la doctrine protestante, ces croyants vont mettre en place le projet d'aller vivre sur une terre où ils pourront assumer librement leur foi chrétienne. Il s'agissait pour eux ni plus ni moins que de construire la « Cité de Dieu ». Cette cité devait devenir un modèle attirant les regards du monde entier. L'envie de partager un espace donné et de regarder collectivement vers le futur est nourrie dès le départ par des motivations religieuses. Cet état d'esprit va se diffuser aux autres générations d'Américains au fur et à mesure. L'expérience religieuse américaine est à la base de la construction de la nation si bien qu'aujourd'hui son rôle ne se cantonne pas à la vie privée. A la question « Est-ce que religion et politique s'entrecroise ? », Wald et Calhoun-Brown, deux chercheurs qui ont écrit sur le sujet en 2007, répondent que la religion demeure un facteur politique important. Elle touche particulièrement la vie politique de plusieurs façons différentes. Bon nombre d'électeurs votent en fonction de leurs convictions religieuses. D'ailleurs, les pôles d'attraction de cet électorat religieux ont évolué, ils ne sont plus cantonnés dans les partis politiques de droite. D'autres contestent des décisions prises par les autorités politiques pour des motifs religieux. La vie politique et les grands débats de société sont divisés selon des frontières religieuses. Du président qui prête serment sur la Bible, qui termine ses discours par un traditionnel

« que Dieu vous bénisse et qu'il bénisse l'Amérique » aux pièces de monnaie et aux billets qui proclament : « En Dieu nous croyons », en passant par les délibérations du Congrès précédées par une prière « interdénominationnelle » de l'aumônier, la religiosité des Américains est omniprésente. Pendant les campagnes politiques, le « *God-O-Meter* » mesure la proximité de Dieu de chacun des candidats.

- 5 Passées ces images, la société américaine est complexe en ce sens qu'elle reste profondément sécularisée et profondément religieuse. Quoi qu'il en soit, les forces religieuses ont forgé l'expérience américaine. Elles ont épousé et piloté de nombreuses évolutions sociétales (Richet, 2001 : 3-5). Les statistiques sont éloquentes : 95% des Américains disent croire en Dieu. Ils sont 60% à fréquenter régulièrement les églises, les temples et les synagogues, 90% à prier au moins une fois par semaine, 80% à estimer que la bible transmet la parole divine.
- 6 Dès les premiers jours de la société coloniale, les puritains se servent de la loi divine, des textes bibliques pour régenter la vie civile. Tous les Anglais qui arrivent en Amérique ne sont pas puritains, mais c'est sous la direction de responsables puritains qu'ils vont mettre en place des règles inspirées par les écrits bibliques. Ce sont les hommes d'églises qui sont chargés de purifier une société impure en devenant des élus. Puis petit à petit au XVIII^e siècle, un mur de séparation se dressera entre l'église et l'état. Il ne sera pas complètement opaque puisqu'un corridor subsistera entre les deux espaces, l'un influençant l'autre à tour de rôle plus subtilement pour finalement demeurer dans les traditions nationales (Bacharan, 2005 : 101). Cet état de fait se consolidera avec la Déclaration d'indépendance en 1776 et la Déclaration des droits en 1791. L'autorité du gouvernement ne viendra pas de Dieu, mais bien des hommes élus par le peuple. Ce mélange entre théocratie et laïcité, la politologue Camille Froidevaux-Metterie l'appelle « le paradoxe originel » (2009 : 9). Cette séparation n'essayait pas d'affaiblir le rôle de la religion. En libérant l'église de la tutelle de l'État, Thomas Jefferson et James Madison pensaient qu'elle aurait une force morale plus grande, ce qui s'est avéré juste à plusieurs reprises. La religion a souvent été au centre des crises politiques du pays (le soutien ou le rejet de la politique étrangère, de l'esclavage, les droits civiques, les préférences sexuelles, le séparatisme américain ou encore l'avancement vers l'Ouest). Selon l'historien américain Garry Wills (1990), l'église n'a pas seulement été séparée de l'État, elle s'est opposée à lui en contestant ses lois tout au long de l'histoire du pays lorsqu'elle les jugeait injustes. Certes, les églises sont omniprésentes aux États-Unis, mais selon Wills, leur indépendance leur confère une force politique et morale encore plus imposante. De ce fait, voir l'homme d'église agir en tant qu'objecteur de conscience et pratiquer la désobéissance civique quitte à être condamné et/ou incarcéré est devenue une tradition étatsunienne.
- 7 Les origines religieuses des États-Unis ont été un élément fondateur de l'église noire. C'est dans cette matrice socio-religieuse que l'institution ecclésiastique africaine-américaine est née et a évolué au gré de l'histoire et des défis de la communauté. Au départ, la religion chrétienne était un élément conservateur dans la société esclavagiste. Ensuite, le désir de séparer les esclavagés et de les isoler leur a, en réalité, permis de façonner leur propre vision de la chrétienté en l'adaptant à leurs circonstances. Sans le vouloir, les planteurs baptistes ont alimenté l'autonomie sociopolitique des esclavagés. Comment ? L'autonomie religieuse s'est transformée en désir d'autonomie sociopolitique. Si la religion demeure une force vitale aux États-Unis, chercher à comprendre son rôle dans l'arène politique à

partir d'une communauté ethnique n'est pas une démarche futile pour qui veut comprendre la société américaine ainsi que son influence dans le monde.

- 8 La notion de « religion civile » a été conceptualisée à la fin des années 1960 par Robert N. Bellah. Il la conçoit comme un « ensemble de croyances, de symboles et de rites concernant des faits sacrés » qui a « joué un rôle crucial dans le développement des institutions américaines et (qui continue) à donner une dimension religieuse à tous les aspects de la vie américaine, y compris à la vie politique » (Froidevaux-Metterie, 2009 : 106). Cette religion civile resurgit à différents moments-clés de la vie politique et civique. Elle a ses formules et ses rituels. La religion civile symbolise bien la réalité étatsunienne. C'est une société croyante qui confie à la loi le soin de protéger la liberté de conscience et voit dans la religion le fondement de la morale publique (Bacharan, 2005 : 101).

1.2 La participation politique des Africains-américains

- 9 La participation au processus politique est la pierre angulaire d'une démocratie en bonne santé. Jusqu'en 1965, les Africains-Américains n'avaient pas le droit de vote et ne pouvaient participer à la vie politique de manière consensuelle. Il a fallu de nombreux événements dramatiques suivis de décisions juridiques pour que ce droit soit restauré. La participation politique des Africains-Américains, on le constate, est conditionnée par leur statut de minorité, une minorité qui fut longuement traitée de manière discriminatoire. Le facteur racial reste important dans leur mobilisation que cela soit en faveur d'un candidat ou d'une cause. Dans une Amérique qui ne leur a laissé que l'église comme espace de liberté pendant de longues décennies, les Africains-Américains vont y investir tout leur être. L'église va cristalliser des espoirs et des douleurs même avant sa reconnaissance officielle en 1788 à Savannah dans l'état de Géorgie.
- 10 La religion des peuples qui vivent sous des conditions oppressantes devient souvent un moyen de résistance violent ou non-violent (Lanternari, 1962). Le monde des émotions, qui n'est jamais très loin du monde religieux, est d'ailleurs souvent sollicité dans la vie politique. Cette sollicitation intervient des deux côtés du tableau : les hommes politiques qui cherchent à influencer voire séduire et les électeurs qui cherchent des gens reflétant leurs sentiments dans l'espace public. C'est l'une des raisons qui expliquent l'investissement politique de l'église noire aux États-Unis. S'intéresser aux dimensions émotionnelles de la vie politique n'est pas incongru. Au contraire, c'est ce que fit le professeur émérite en sociologie politique, Philippe Braud, dès 1996. Ces dimensions résonnent fortement dans le cadre de ma réflexion et sont à prendre au sérieux. Comme ce dernier, je définirais l'émotion comme tout état qui s'écarte du degré zéro qu'est l'indifférence absolue envers un objet. En partant du principe que « toute interaction sociale est émotionnellement colorée », le professeur Braud affirme que l'univers politique n'échappe pas à la puissance de ce phénomène. Les émotions façonnent la construction des aspirations, des exigences et des intérêts. Ces mécanismes sont d'ailleurs des éléments fondamentaux dans l'engagement religieux qui, à son tour, peut se traduire par des prises de positions spécifiques face à des choix de société. Il faut incorporer le rôle d'émotions telles que la colère, l'indignation, la joie, l'amour dans la recherche sur la protestation, l'action politique.
- 11 Les sociologues américains Jeff Goodwin, James M. Jasper et Francesca Polletta analysent ces aspects au sein du mouvement social dans le cadre de leur ouvrage *Passionate politics: emotions and social movement* (2001). Leurs travaux rendent compte de la prise en compte

des émotions dans l'analyse des mobilisations politiques. Le trop-plein d'émotions se transforme en motivation qui peut engendrer, à son tour, la participation à un mouvement social. Les émotions peuvent être considérées comme un aspect de tout acte social ou de toutes relations sociales, car elles accompagnent les expériences positives et négatives (Goodwin, 2001 : 9). Les émotions connectées aux sensibilités morales telles que la culpabilité, la honte, la fierté sont plus enclines à motiver l'action (Goodwin, 2001 : 10). Dès 1997, James Jasper bouleverse la compréhension des mouvements sociaux en mettant en exergue l'importance de « ce qui se passe dans la tête et le cœur des gens » qui se mobilisent. Leur culture, faite, entre autres, d'idées et croyances devient une ressource fertile pour se mettre en marche et formuler des revendications. Le point de départ de leur protestation est un choc moral. Ce choc moral pour les Africains-Américains religieux et activistes, c'est l'écart flagrant entre la liberté et la dignité humaine inscrites dans les textes bibliques et leur sort d'esclavagés dans la société étasunienne. La liberté qu'ils vivent dans les murs de l'église contraste également avec celle que leur laisse la société esclavagiste. C'est ce choc moral ainsi que les ressources émotionnelles transmises par la spiritualité qui vont les pousser à l'action et les aider à maintenir leur protestation. L'exploration des dimensions émotionnelles des mobilisations impulsée par Jasper, Goodwin et Poletta n'est pas isolée. Elle converge avec une série de thèmes mis en débat dans des revues comme *Mobilization* ou encore *Social Problems*. En France, Christophe Traïni, enseignant-chercheur à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence, a eu l'occasion de coordonner deux ouvrages majeurs sur les mouvements sociaux en 2009. Avec d'autres chercheurs, reconnaissant le rôle central des émotions dans la mobilisation collective, il se penche sur la manière dont des militants intéressent le public à leur cause.

- 12 Étant donné que l'arène politique est un espace saturé par un langage de séduction, par « l'utilisation » des frustrations et des aspirations des gouvernés, l'aspect émotionnel se révèle être un angle de compréhension nécessaire (Braud, 1996 : 12). Dans le cadre de la communauté africaine américaine, ce territoire émotionnel et symbolique est décisif pour mieux saisir ses luttes politiques. Certains symboles religieux mobilisent de manière efficace (personnages et/ou histoires bibliques, chants spirituels) et ont la capacité de proposer de grandes causes et des mythes auxquels les individus peuvent s'identifier pour faire entendre leurs revendications dans l'espace public (Braud, 1996 : 86). Dans ce cas, le symbolique entretient un rapport très étroit avec l'identitaire, la manière dont la communauté africaine américaine se perçoit. Il est aussi capable de légitimer ou de délégitimer les pouvoirs qui s'exercent dans la société. L'église noire aux États-Unis, de par son statut de colonne vertébrale morale, a été amenée à jouer ce rôle.
- 13 En effet, le chercheur ne peut pas comprendre une époque sans ses mouvements sociaux. Ce sont des phénomènes sans cesse changeants par conséquent une sociologie des mouvements sociaux ne saurait être achevée. Le mouvement social a la particularité d'agir à travers des hommes et des femmes qui partagent des intérêts, des émotions et des espoirs, eux-mêmes fruits de leur temps.
- 14 Parce que les mouvements religieux portent des réponses existentielles et aident leurs adeptes à tempérer l'angoisse de la mort, ils peuvent déclencher une forte capacité d'engagement. Cette capacité peut être mise au service d'une cause collective ou peut mobiliser face à des souffrances extrêmes. Prendre part à des manifestations en faveur des droits civiques, à des révoltes d'esclavagés ou faire passer des messages subversifs durant l'esclavage nécessitait un grand niveau d'engagement personnel, car les dangers étaient grands. Il est clair que ces dispositions peuvent parfois basculer et engendrer une

intolérance dangereuse pour le reste de la société. Carter Woodson, Benjamin Mays et S. Eric Lincoln, les chercheurs spécialistes de l'histoire religieuse de la communauté africaine américaine, ont démontré l'importance du protestantisme noir dans le développement identitaire de la communauté. Certains l'ont même décrite comme « l'âme de la communauté » autrement dit le siège des sentiments, des impulsions vitales.

- 15 Certaines généralités peuvent être rappelées ici. L'église noire est composée de grandes et de petites dénominations. Les dénominations sont des fédérations d'églises qui se regroupent à partir d'un fondement doctrinal. Il existe sept dénominations dominantes. Tous les chrétiens noirs ne fréquentent pas des églises faisant partie de ces grandes dénominations noires, néanmoins 80% d'entre eux les fréquentent régulièrement. Les chrétiens noirs représentent et appartiennent à des catégories socio-économiques différentes. Les chercheurs qui ont étudié l'interaction entre la religion chrétienne protestante et l'engagement politique de la communauté africaine américaine ne sont pas arrivés aux mêmes conclusions. Comme l'a très bien mis en lumière le professeur Frederick C. Harris qui dirige le centre de recherches et d'études africaines américaines à l'université de Columbia dans son ouvrage *Something Within* (1999), deux perspectives ont prévalu. La première, c'est la « théorie de l'opium » qui n'est pas sans rappeler l'analyse de Karl Marx c'est-à-dire que l'afro-chrétienté promeut le détachement des affaires mondaines et fonctionne comme un instrument de pacification et de fatalisme politique. La deuxième c'est la « théorie de l'inspiration » qui prend le parti adverse en défendant le fait que l'afro-chrétienté protestante a joué un rôle central dans l'engagement et dans la socialisation politiques des Africains-Américains (Harris, 1999 : 4-5). Les théoriciens de l'opium perçoivent la religion comme un moyen de contrôle social offrant aux Africains-Américains une méthode naïve et inefficace pour affronter leurs difficultés sociétales et personnelles. La théorie de l'inspiration a également ses défenseurs. Plusieurs générations de théologiens, de sociologues et d'historiens ont réussi à prouver que la chrétienté protestante africaine américaine inspirait l'activisme politique. Certains historiens de l'esclavage ont découvert que la religion jouait un rôle central dans la survie et l'insoumission des esclavagés (Genovese, 1974 ; Raboteau, 1978). Ceci étant dit, il nous faut avouer qu'aucune des deux théories n'est totalement fausse. Tout au long de l'histoire de l'église africaine américaine, il y a eu un va-et-vient entre elles en fonction des périodes, des générations, des espaces géographiques, des catégories socioéconomiques et des problématiques sociétales.

2. L'esclavage et la naissance de l'église africaine-américaine (1619-1859)

« Oh ! Veux-Tu bien écraser ce pouvoir qui maintient en esclavage des milliers de nos frères et permettre à la mer de Ta sagesse d'effacer une telle poussière de la surface de la terre ? Que la liberté déploie ses couleurs, que Liberté et Justice règnent triomphantes en ce monde, universellement! »

George Lawrence, abolitionniste du début du XIX^e siècle (Molla, 2004 : 101)

2.1 L'Institution invisible

- 16 La réalité de cette expression date de l'esclavage aux Etats-Unis. L'expression apparaît sous la plume de l'historien américain Albert Raboteau en 1978 dans le cadre de sa thèse de doctorat. Le livre qui a figé sa réflexion sur le papier s'intitule *Slave religion: The*

Invisible Institution in the Antebellum South. Il étudie la vie religieuse des esclavagés dans le sud du pays. En somme, il rend à l'existence cachée de l'église noire, sa vitalité et son rôle bien avant sa reconnaissance officielle.

- 17 L'arrivée des Africains aux États-Unis dès 1619 a transformé le visage du pays irrémédiablement. Dans ce contexte violent et imprévisible, les esclavagés trouvèrent du réconfort et l'espoir d'échapper aux brutalités du quotidien dans les rites religieux. Ils n'arrivèrent pas complètement dépourvus de pratiques religieuses. Bien au contraire, ces prédispositions se sont parfois fondues dans l'univers qu'ils tentèrent de recréer. Jusqu'en 1860, des missionnaires protestants ont réussi à exposer des milliers d'esclavagés à la doctrine chrétienne. L'humanisme et le christianisme de certains missionnaires blancs était sévèrement limité par leur soutien à l'esclavage. Malgré tout, ils réussirent à enseigner aux Noirs quelques rudiments de la chrétienté. Les esclavagés se sont souvent imprégnés de certaines idées religieuses lors des rencontres évangéliques publiques auxquelles ils pouvaient se rendre avec leurs propriétaires. Dans son analyse pionnière de la vie sur une plantation aux États-Unis, l'historien américain John Blassingame révèle que les esclavagés semblaient apprécier la convivialité de ces rencontres. Ils y vendaient souvent de quoi boire et de quoi manger aux communiants noirs et blancs. De nombreux esclavagés, comprenant l'enjeu financier de ces manifestations, venaient pour gagner de l'argent et n'avaient que faire du salut de leur âme (Blassingame, 1979 : 130). Ces premières rencontres religieuses mixtes sont l'un des points de départ de « l'Institution Invisible » qui deviendra l'église noire.
- 18 Cette dernière naît réellement à l'abri du regard des esclavagistes en général durant les heures sombres de la nuit. Ces cultes « secrets » avaient lieu sur la plantation ou dans les marécages. Officiellement, ces rassemblements étaient interdits. Ceux qui s'y rendaient risquaient des punitions très lourdes, car ces rassemblements portaient en eux le germe de révoltes, de l'indépendance et de l'insoumission. C'était aussi des lieux, des opportunités pour exercer ses talents et une certaine forme de *leadership*. Ces événements servaient également d'avenues pour connaître de nouvelles personnes, avoir des informations nouvelles, partager ses émotions ou simplement pour se saouler. La plupart des esclavagés qui s'y rendaient rejetaient la vision religieuse des esclavagistes. Ils rejetaient aussi les inégalités raciales dont ils étaient témoins dans les églises blanches et le manque de liberté. Ce sont ces sentiments et ce constat qui poussèrent les esclavagés à formuler de nouvelles idées, de nouvelles aspirations et donc à créer un nouveau mouvement socio-religieux.
- 19 Durant ces moments, le vrai berger des brebis noires, c'était le prédicateur noir esclavagé. Au départ, il n'est pas prédicateur, c'est un « homme-médecin » comme l'appelle l'un des premiers sociologues africains américains Williams E.B. Dubois (1903). Il apparaît dans un contexte de terreur inimaginable à notre époque pour guérir les souffrants, interpréter l'inconnu, demander l'intervention des forces surnaturelles. C'est comme cela qu'apparaît le prédicateur noir, à la fois médecin, juge et prêtre dans les étroites limites de l'esclavage. Petit à petit son rôle et sa dimension évoluèrent. C'était souvent l'un des rares qui savaient lire. Il était plus instruit et reconnu pour la force de son imagination et de sa mémoire. À cause de sa personnalité remarquable, il était capable d'unifier les Noirs, de consoler les affligés, les faibles, les malades et les craintifs. Il pouvait les encourager et les inspirer. Souffrant avec ses ouailles, il comprenait leurs tribulations. Son autorité en tant que conseiller et juge dans le quartier des esclavagés était, en général, reconnue et acceptée. En écoutant ses sermons, les esclavagés voyaient souvent la main invisible de

Dieu travaillant en leur faveur pour améliorer leur sort terrestre et les venger des maltraitances infligées par toute la société esclavagiste (Dubois, 1903 : 131). Le sermon noir porte la parole de toute une communauté. D'ailleurs depuis le XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, le pupitre de l'église noire est un endroit sacré et privilégié. Ceux qui y sont régulièrement peuvent se faire entendre par une grande partie de l'Amérique noire. Ceux qui recherchent de l'influence dans la communauté doivent y passer. De cet endroit ont été prononcés des discours et des prédications qui ont transformé l'Amérique noire, mais également les Etats-Unis. De cet endroit aussi, de nombreux prédicateurs ont parfois trompé ou déçu l'Amérique noire. Quoi qu'il en soit, il demeure un symbole et une rampe de lancement puissante.

- 20 Les cultes dans « l'Institution Invisible » donnaient l'occasion aux esclavagés de se détourner du labeur sans fin, pénible et ingrat de la plantation. Ils leur offraient une fenêtre de repos sans surveillance, corps et âme compris. Ils leur permettaient de créer du lien avec d'autres compagnons de souffrance, de ressentir le peu de joie que générerait la vie sur la plantation. Ces moments leur permettaient aussi d'avoir un autre statut social dans les quartiers des esclavagés et leur insufflaient de l'espoir. Avoir une culture et un espace commun était une disposition vitale pour les esclavagés. Cette culture, ces réunions leur procuraient une solidarité dont ils avaient besoin. Ils s'unifiaient pour mieux résister, pour se protéger des caractéristiques les plus brutales de l'esclavage et pour tenter de préserver un tant soit peu d'estime d'eux-mêmes. Seuls, ils étaient faibles et isolés ; le groupe était une protection vis-à-vis de la brutalité de leurs maîtres. Cette vie religieuse communautaire leur permettait de bâtir un ensemble de références culturelles, d'idéaux et de valeurs pour structurer leur quotidien. C'était une manière aussi de se désengager au maximum du cadre imposé par l'ordre social esclavagiste. Tant que ce mécanisme était en place, les esclavagés pouvaient préserver un peu d'autonomie et résister à l'infantilisation brutale (Dubois, 1903 : 147-148). Cette infantilisation enlevait tout pouvoir de décision et de réflexion aux esclavagés par le biais de la terreur psychologique ou par le biais de toutes sortes d'atrocités physiques. Ils étaient aussi capables de freiner l'intériorisation des stéréotypes avilissants. « L'Institution Invisible » nourrissait la communion fraternelle, la solidarité, l'envie de vivre des changements, le courage et la confiance. Dans ces rassemblements, il y avait des mécanismes identitaires voire sociopolitiques puissants à l'œuvre, car la communauté des esclavagés prenait conscience de son existence et de son poids (Martin, 2008 : 16).
- 21 Des décennies avant la citoyenneté, avant l'accès aux urnes et aux mandats politiques proprement dit, « l'Institution Invisible » servait de rempart contre la déchéance personnelle. Elle préservait la présence d'esprit et la voix intérieure d'une communauté qui ne tarderait pas à se lever. D'un point de vue politique, les cultes et les valeurs de « l'Institution Invisible » étaient une manière de structurer les ressources et la vie d'un groupe de personnes maintenues à l'écart. En d'autres mots, l'expression de la foi les aidait à préserver leur santé mentale qui a alimenté une tradition de résistance. À son tour, cette tradition a irrigué la vie des leaders africains américains des XIX^e, XX^e et XXI^e siècles ainsi que leurs actions. Les annales de cette histoire commune ont nourri des générations d'activistes et des mouvements de contestation Africains-américains. Elle perdure encore aujourd'hui même si elle semble être moins centrale dans leur construction politique. En ce sens, cette « Institution invisible », l'ancêtre de l'église noire, a joué un rôle politique fondamental et incomparable. L'église noire aux Etats-Unis

est devenue une institution visible à la fin du XVIII^e siècle avec la fondation de la première église noire dirigée par Andrew Bryan dans l'état de Géorgie.

- 22 Durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, alors que les sujets de la colonie américaine se battaient pour leur propre liberté, un grand nombre d'entre eux n'imaginait pas que cette liberté puisse s'étendre aux « nègres ». Déjà à cette époque, la ferveur religieuse brûle dans l'arène politique. L'histoire de Thomas Jefferson est édifiante. Il fut l'un des pères de la liberté religieuse aux États-Unis, l'un des rédacteurs de la Constitution américaine et le 3^{ème} président du pays. Dans sa pensée, la liberté religieuse devait être garantie, mais l'état ne devait reconnaître aucune religion officielle. Alors qu'il contribue à la notion de liberté religieuse et intellectuelle dans cette démocratie en devenir, sa vision sociétale est obstruée par « l'esprit du temps ». Elle a des limites raciales. Cette notion de liberté ne prend pas en compte les Noirs. En 1809, après sa présidence, Jefferson retourne vivre dans la campagne de l'état de Virginie. Dans sa propriété résidait une centaine d'esclavagés pour lesquels ses préceptes de liberté s'annulaient. Comme bien d'autres compatriotes aux responsabilités, Jefferson ne conçoit pas que la notion de liberté puisse s'appliquer aux esclavagés étatsuniens. Néanmoins, certains esclavagés prirent Jefferson au mot lorsqu'il articula les notions de foi et de liberté, particulièrement l'un d'entre eux qui s'appelait Andrew Bryan. Les chercheurs les plus avertis (Woodson et Lincoln) s'accordent à dire qu'il est le fondateur de la première église noire aux États-Unis en 1788. Il organisa des rencontres pour que les esclavagés discutent des enseignements du Christ. Ce n'était pas un prédicateur radical comme un certain Nat Turner et, au lieu d'accueillir les efforts de Bryan pour partager l'évangile avec des esclavagés inconvertis, les chrétiens blancs de la ville de Savannah réagirent avec beaucoup de mépris et d'hostilité. Ils n'acceptaient pas l'idée que les Noirs prennent contrôle d'une partie de leur vie fût-elle religieuse. À cause de son audace, Bryan et plusieurs coreligionnaires furent arrêtés, traduits en justice et sévèrement battus (Woodson, 1921 : 40). Son influence grandissante fit craindre une possibilité d'insurrection. Le propriétaire de Bryan, un certain Jonathan Bryan, le fit libérer et le laissa utiliser une grange de sa plantation pour continuer ses rassemblements, les prémices de ce qui allait devenir la première église africaine américaine officielle aux États-Unis. Les persécutions ne se sont pas arrêtées pour autant. En 1794, la première « African Church » sortit de terre et y resta pendant plusieurs années. Bryan devint rapidement influent. Dans une lettre datée de 1810, il informe l'un de ses collègues pasteurs de sa situation familiale. Il obtint la liberté de sa femme, mais sa fille, qui est mariée à un homme libre, verra ses sept enfants, à cause de la loi, réduits en esclavage. Il possédait aussi un terrain, une maison, des appartements qu'il loue et, information très troublante, huit esclavagés (Woodson, 1921 : 41). C'est une facette de la vie des Africains-Américains que la littérature a abordée notamment sous la plume d'Edward P. Jones avec son roman *Le monde connu* (2005).
- 23 Ses accomplissements montrent déjà les avantages et la position sociale dont pouvaient jouir les ministres du culte africain américain. Régulièrement, à la lumière de différents scandales ou simplement à cause d'un style de vie extravagant, ils sont accusés de duplicité. Il est vrai que pour certains, ces avantages sociaux leur feront parfois perdre la vision de l'intérêt collectif et le sens de l'urgence lié au sort de la communauté. L'église de Bryan est devenue le fer de lance de la vie religieuse des Africains-Américains en Géorgie. Elle a atteint un grand nombre de membres, plus de 700.
- 24 L'église noire est née au milieu de la lutte pour l'émancipation de la communauté. C'est la raison pour laquelle elle s'est attachée très tôt à la notion de liberté. Raphael Gamaliel

Warnock¹, le jeune pasteur responsable de l'église Baptiste d'Ebenezer, l'ancienne église des Martin Luther King père et fils, a déclaré lors d'une interview que « l'église noire a offert à l'Amérique une plus grande notion de la liberté ». Selon le révérend, l'engagement de l'église dans l'activisme sociopolitique va de pair avec sa mission, car parler de justice sociale ce n'est pas seulement une question politique, mais c'est aussi un sujet théologique.

- 25 À l'époque, les conditions de vie des esclavagés sont extrêmement cruelles. Le cordon sanitaire, leur permettant de garder un tant soit peu de dignité et d'humanité, est constitué par la famille et l'église. Ces deux institutions sociales, au centre de la solidarité communautaire, vont devenir les piliers de l'identité noire aux États-Unis. Devant tant d'impuissance sont nés deux sentiments contradictoires : celui de la solidarité et celui de la méfiance. L'identité noire s'est donc construite sur une solidarité et un communautarisme fort. Les deux fondations de l'identité noire aux États-Unis demeurent depuis cette époque la famille et la religion bien qu'elles perdent du terrain dans une communauté et un pays en pleine de mutation. Cela ne veut pas dire qu'elles ont toujours été suffisamment sécurisées pour protéger la communauté. Ce sont ces mêmes institutions qui vont être sollicitées pour défier les cadres structurants de la société dominante américaine.
- 26 À la veille de la révolution américaine qui bouleversera le pays entre 1776 et 1782, on assiste à l'émergence d'un mouvement pour la création d'églises noires indépendantes. Les chrétiens noirs décidèrent de se regrouper seuls, convaincus qu'ils jouiraient d'une plus grande force et d'une plus grande liberté pour exprimer leur foi. Ils sont également lassés d'être relégués dans un coin de l'église biraciale. Les congrégations baptistes continuèrent à rassembler le plus grand nombre de Noirs (Sacré, 1993 : 9-10). Cette liberté de culte est relative, car les autorités religieuses blanches continuèrent d'exercer leur contrôle en surveillant le fonctionnement des assemblées. Les racines de la première église africaine américaine plongent dans la vie de trois hommes, George Leile, David George et Andrew Bryan, mais pour les besoins de la prochaine partie de ma réflexion, je m'arrêterai sur le parcours du premier.

2.2. Impact du protestantisme africain-américain en Jamaïque

- 27 George Leile a été consacré le 20 mai 1775, c'est le premier pasteur noir baptiste. Grâce aux efforts du révérend Wait Palmer (le fondateur blanc de la First Baptist Church de Stonington dans l'état du Connecticut) et de George Leile, les premiers offices religieux eurent lieu sur la plantation. En 1778, en pleine guerre d'indépendance, lorsque leurs maîtres patriotes ont fui leur plantation face aux troupes britanniques, les membres de la congrégation ont également fui le comté et sont allés trouver refuge à Savannah derrière les lignes anglaises. Ils rejoignirent George Leile qui était déjà installé à Savannah avec sa congrégation, la First African Baptist Church. L'église noire touche la vie des noirs aux États-Unis, mais également dans la Caraïbe. Cette dynamique est d'ailleurs à l'image de *l'Atlantique Noir* (Gilroy, 1995) en vigueur entre deux espaces. Les populations noires de Caraïbe, et particulièrement la Jamaïque, interagissent avec la communauté noire aux États-Unis depuis cette période jusqu'à aujourd'hui. Ces échanges ont été facilités par la proximité des deux territoires, par une histoire et une langue commune. J'ai d'ailleurs mis en évidence l'une de ces interactions dans mon ouvrage *La fusion de la culture hip-hop et du mouvement rastafari* en 2010. George Liele, l'un des principaux bâtisseurs de l'église

noire aux États-Unis, a été le premier missionnaire baptiste à se rendre en Jamaïque dès 1783. Il y a fondé la congrégation *East Queen Street*, la première église baptiste de Kingston alors que l'esclavage était toujours en vigueur et le sera encore 55 ans après son voyage. Certaines voix en Jamaïque se sont élevées pour demander qu'au même titre que Samuel Sharpe, Liele devrait être reconnu pour sa participation édifiante dans l'histoire du pays. L'église Anglicane, représentante de l'état colonial, ne s'intéressait pas au sort des esclavagés. La particularité du ministère pastoral de Liele a été sa capacité à parler et à toucher la population esclavagée de la Jamaïque.

- 28 L'église baptiste a pu se répandre dans l'île, ce qui ne serait pas sans conséquences sociopolitiques profondes. Cette mission a eu un impact sur l'histoire du pays entier. En décembre 1832, Samuel Sharpe, un diacre et prédicateur baptiste de l'église de Montego Bay située au nord de l'île, mena une rébellion contre les planteurs locaux en brûlant les récoltes. La révolte, la plus large jamais menée en Jamaïque, fut réprimée par l'armée laissant pour mort une centaine d'esclavagés et une quinzaine de blancs. Sharpe fut condamné à la pendaison en 1832. Cependant, le gouvernement de la Jamaïque indépendante fit de lui un héros national en 1975 et inscrivit sa photo sur le billet de 50 dollars jamaïquain. Pour comprendre l'importance de Sam Sharpe, il faut se pencher sur l'histoire de l'époque et les rapports de son procès. Le docteur et pasteur Delroy Reid-Salomon a pu discerner dans la révolte de Sharpe une *Théologie de lutte pour la libération dans l'Atlantique Noir* (2012). Cette révolte a été surnommée la « guerre baptiste » et elle éclate après Noël en 1831. Elle dura de 8 à 10 jours et mobilisa près de 60 000 esclavagés parmi les 300 000 que comptait l'île à l'époque. Aujourd'hui elle est perçue comme le coup de grâce porté au système esclavagiste en Jamaïque, car les premières mesures en faveur de l'abolition se sont mises en place deux ans après en 1833. Elle aura sans aucun doute servi « d'électrochoc » à la société coloniale jamaïquaine.
- 29 On ne peut s'empêcher de penser à la révolte du même type conduite par un prédicateur africain américain esclavagé en Virginie. Nathaniel Turner dit « Nat Turner » convaincu d'avoir été appelé par Dieu, déclencha l'une des révoltes d'esclavagés les plus marquantes aux États-Unis le 21 août 1831, quelques mois avant celle de Sharpe en Jamaïque. On ne sait pas si Sharpe a eu vent de ces événements, mais leur proximité interpelle. En réalité, cette révolte fait partie d'une longue tradition de résistance entretenue par les Africains déportés dès le début de la traite transatlantique. Comme celle de Sharpe, la révolte menée par Turner a provoqué des morts dans les deux camps et elle sera sévèrement réprimée, ses leaders seront exécutés. L'ouvrage de Reid-Salomon est d'une densité rare, car elle fait appel à plusieurs disciplines sous la plume d'un homme ayant un positionnement original de par son expérience de vie. Au-delà de l'aspect politique et révolutionnaire, il considère la révolte menée par Sharpe comme une manifestation de la volonté divine d'éradiquer le sort injuste des opprimés noirs de la Jamaïque. *Burning for freedom* démontre, si besoin en était, le rôle fondamental de la foi chrétienne dans les luttes de libération des masses noires des Amériques.
- 30 Samuel Sharpe, diacre et prédicateur baptiste à l'époque, réinterprète les textes bibliques et montre qu'ils ont nourri sa motivation. Il les a également utilisés pour sa défense devant les représentants de la justice coloniale. Sa situation d'esclavagé domestique lui avait permis d'apprendre à lire et à écrire, ce qui était formellement interdit à l'époque. Possédant des capacités intellectuelles au-delà de la moyenne de ses compatriotes esclavagés, il les exhortait à emprunter les voies du Christ et leur expliquait les écritures bibliques. Il lui arrivait notamment d'aborder leurs conditions d'esclavagés (Reid-

Salomon, 2012 : 5-6). Il faut souligner le fait que la condition d'esclavagé domestique de Sharpe n'a pas tempéré son sentiment de solidarité avec le reste des esclavagés. Ces derniers n'avaient pas de puissance économique ni militaire pour affronter le gouvernement colonial, donc Sharpe a utilisé sa vocation et ses idéaux comme une force pour renverser un ordre social injuste. Celui qui a été surnommé le « prédicateur des rebelles » a préparé la révolte comme une campagne politique en rencontrant les personnes prêtes à s'engager, en envoyant des représentants à travers l'île pour informer et recruter de nouveaux volontaires. Il eut l'occasion, lors d'une rencontre, d'évoquer le mal causé par l'esclavage et des choses qu'il avait lues dans le journal (Reid-Salomon, 2012 : 8). Sharpe avait un réseau d'églises qui lui a fourni des participants en nombre et qui fonctionnait en tant que canal de communication. La dynamique religieuse, sociale et politique qu'il a mise en place est apparue bien avant les divers mouvements religieux et civiques parmi la diaspora noire des Amériques. Bien qu'il n'ait jamais commis de génocide, son action n'était pas une résistance passive. C'était une révolte claire contre un système qui déshumanisait des êtres humains et les empêchait de bénéficier d'un droit que chaque homme recevait, selon lui, de Dieu à la naissance : la liberté. Dans son témoignage avant son exécution, Sharpe a déclaré qu'il n'a jamais voulu créer des dégâts matériels ni blesser des gens, mais qu'il voulait simplement obtenir la liberté (Reid-Salomon, 2012 : 10). Ses mots exacts furent les suivants :

« Je suis désolé qu'autant de personnes soient mortes. Je suis désolé de la destruction d'autant d'habitations, mais je n'ai rien fait de mal en réclamant ma liberté. Pour cela, je ne m'excuserai pas. » (Reid-Salomon, 2012 : 77)

- 31 Il a été exécuté avec d'autres participants acceptant les conséquences épouvantables de leur quête de liberté dignement. Des femmes ont été identifiées parmi ce groupe de révolutionnaires, mais les historiens ne leur ont pas toujours donné la même importance que les hommes dans leurs divers écrits. Aux Etats-Unis et en Jamaïque, elles ont été, au même titre que les hommes esclavagés, des stratèges et des participantes. Des membres du clergé baptiste blancs ont été arrêtés, soupçonnés d'avoir alimenté la révolte ou de n'avoir rien fait pour l'enrayer. Il y a deux interprétations majeures de la révolte menée par Samuel Sharpe. Une première qui est politique et souligne la transformation sociale et politique par le biais d'actions menées par les masses. Elle considère les efforts entrepris pour créer une société plus juste et plus équitable (Reid-Salomon, 2012 : 18). L'autre perspective est purement religieuse et analyse la révolte comme le résultat de motivations uniquement religieuses. L'inspiration religieuse donne un caractère théologique à l'entreprise de Sharpe. En tant qu'étudiant de la bible il y a des textes qu'il connaissait tels que Matthieu 6/24 (« Nul ne peut être au service de deux maîtres... »), Jean 8/36 (« Si le fils vous donne la liberté alors vous serez réellement libres... »), 1 Corinthiens 7/23 (« C'est à grand prix que vous avez été racheté alors ne devenez pas l'esclave des hommes ») ou encore Genèse 1/26-27 déclarant que tous les hommes avaient été créés à l'image de Dieu. Les enseignements bibliques qu'il étudiait se sont transformés, sous le poids de sa condition d'opprimé pauvre, en motivation pour atteindre la justice. Les missionnaires n'avaient pas le droit de se mêler à la situation sociopolitique des îles, mais indépendamment de cette disposition, la religion protestante chrétienne a été une ressource pour ébranler le système esclavagiste. Sharpe ne fut pas le seul puisque des années après des révoltes seront conduites par d'autres leaders religieux tels que Paul Bogle ou encore William Gordon. Ces prédicateurs jamaïquains, à l'instar des prédicateurs africains américains, avaient compris que l'espoir devait avoir des implications révolutionnaires. Ils avaient également compris que l'évangile devait

s'appliquer aux conditions socioéconomiques et aux systèmes sociopolitiques en place. On comprend aussi que ceux qui ont des ressources, peu importe leur nature, doivent assumer la dette qu'ils ont envers les plus démunis en ne laissant pas leurs avantages freiner leur engagement. Enfin, l'histoire de Sharpe montre qu'un système qui n'est pas basé sur la dignité humaine est voué à être contesté, voire renversé d'une manière ou d'une autre. Comme aux États-Unis, l'église noire protestante en Jamaïque a été un agent de libération.

Conclusion

- 32 En février 2010, l'éditorial du professeur d'études religieuses à Princeton, Eddie Glaude², a mis le feu aux poudres quand il déclara sèchement que « l'église noire était morte ». Selon lui, si beaucoup d'Africains-Américains continuent d'aller à l'église, cette dernière n'est plus l'institution vénérable et centrale dans la communauté comme elle l'a été durant l'esclavage et durant les années 1960. Cette manière de vivre l'église noire est morte. Elle n'est plus au cœur de la vie des Africains-Américains. Après le mouvement des droits civiques, il eut un recul de la dimension refuge des églises au profit d'une logique d'adaptation au cœur d'une société en phase de modernisation rapide. Depuis les années 1990, l'église africaine américaine voit de moins en moins de leaders politiques sortir de ses rangs. Cela s'explique : les Africains-Américains sont plus nombreux à avoir accès aux universités et aux partis politiques traditionnels et l'église n'est plus l'unique antichambre de l'engagement politique. Si pendant l'esclavage, elle était un cordon sanitaire autour de la communauté, aujourd'hui, son poids politique se mesure par sa capacité de mobilisation et son pouvoir d'influence sur des thématiques morales et sociales. Néanmoins, dès cette période esclavagiste, les cultes religieux africains américains étaient des contextes dans lesquels se préparaient certaines insurrections, dans lesquelles la communauté reprenait des forces, prenait conscience d'elle-même. Cela prouve que la chrétienté n'était pas systématiquement l'opium engourdissant. Au contraire, elle pouvait avoir un impact tangible et révolutionnaire sur l'ordre sociopolitique. En conclusion, le simple fait d'avoir survécu dans un système de déshumanisation et d'exclusion est, en soi, un acte politique plein de sens (Lincoln et Mamiya, 1990 : 201). Si cela est accepté, la vie religieuse au sein de « l'Institution Invisible » y a contribué de manière capitale.

BIBLIOGRAPHIE

- Bacharan, N. (2005). *Faut-il avoir peur de l'Amérique ?*, Paris, Seuil.
- Bastide, R. (1996). *Les Amériques Noires : Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan.
- Blassingame, J. (1979). *The Slave community: Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press.
- Braud, P. (1996). *L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Chauleau, L. (2012) *La voix des esclaves : Foi et société aux Antilles, XVII^e - XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.
- De Tocqueville, A. (1840) [2010]. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.
- Dubois, W. E. B. (1903) [2007]. *Les Ames du peuple noir*, Paris, La Découverte.
- Dyson, M. (2009). *Can you hear me now? The Inspiration, wisdom and insight of Michael Dyson*. New York, Basic Civitas Books.
- Dyson, M. (2001). *I may not get there with you: The true Martin Luther King, Jr.*, New-York, Touchstone Edition.
- Franklin, J. and A. Moss (1947-2000-2009). *From slavery to freedom: A history of African Americans*, New-York, Borzoi Books.
- Froidevaux-Metterie, C. (2009). *Politique et religion aux États-Unis*. Paris, La Découverte.
- Gadet, S. (2010). *La fusion du mouvement rastafari et de la culture hip-hop*, Paris, L'Harmattan.
- Genovese, E. D. (1974). *Roll, roll Jordan : The World that slaves made*, USA, Vintage.
- Gilroy, P. (2003). *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*, Paris, Éditions de l'Éclat.
- Goodwin J. (2001). *Passionate politics: emotions and social movement*, Chicago, University of Chicago Press.
- Grandy, M. (1977). *Le récit de Moses Grandy : Esclave en Caroline du Nord*, Transcrit par George Thompson, traduit de l'anglais et présenté par Jean Benoist, édité par le Centre de recherches Caraïbes.
- Harris, F. (1999). *Something Within: Religion African-American Political Activism*, New-York, Oxford University Press.
- Jones, P.E. (2008). *Le monde connu*, Paris, Poche.
- Kaspi, A. (2012). *Barack Obama : La grande désillusion*, Paris, Plon.
- La Bible*, version Louis Second et version français courant.
- Lanternari, V. (1963). *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York, Mentorbooks.
- Lincoln, E. and L. Mamiya (1990). *The Black Church in the African-American Experience*. Duke, University Press.
- Martin, D-C. (2008). *Le Gospel afro-américain : Des spirituals au rap religieux*, Arles, Actes-Sud.
- Molla, S. (2004). *Voix ferventes : Prières afro-américaines, XVIII^e-XX^e siècles*, Genève, Labor et Fidès.
- Morrison Minion, K.C. (dir.) (2003). *African-Americans and Political Participation: A reference Handbook*. Californie, ABC-CLIO Publishers.
- Neveu, E. (2005). *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions La Découverte.
- Painter, N. I. (2007). *Creating black Americans: African-American History and its Meanings, 1619 to the Present*, Oxford, Oxford University Press.
- Raboteau, A. (1978). *Slave religion: The « Invisible Institution » in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press.
- Reid-Salomon, D. (2012). *Burning for freedom: A theology of the Black Atlantic struggle for libération*. Jamaïque, Ian Randle Publishers.

- Richet, I. (2001). *La religion aux États-Unis*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Roberts, J. S. (1998). *Black Music of two worlds: African, Caribbean, Latin, and African-American Traditions*. USA : Editions Wadsworth.
- Sacré, R. (1993). *Les Negro Spirituals et les Gospel Songs*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Steuer, C. (2012). *La science politique en fiches*. Paris, Ellipses.
- Traïni, C. (dir.) (2009). *Emotions...mobilisation !* Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Vété-Congolo, H. (2001). *L'interoralité caribéenne : le mot conté de l'identité (Vers un traité d'esthétique caribéenne)*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes.
- Wald, K. and A. Calhoun-Brown (2007). *Religion and politics in the United-States*, Lanham, Rowman et Littlefield Publishers.
- Wills, G. (1990). *Under God : Religion and American politics*, New-York, Touchstone.
- Woodson, C. (1921). *The History of the Negro Church*. Washington, D.C., The Associated Publishers.

NOTES

1. Warnock G. R. (21 janvier 2013). « À gift of love : Martin Luther King's sermons », www.huffingtonpost.com.
2. Glaude E. (24 février 2010). "*The Black Church is Dead*". www.huffingtonpost.com

RÉSUMÉS

Dès l'arrivée des premiers Africains déportés sur le sol américain, la vie religieuse est devenue un moyen de transcender un quotidien mortifère. Leur chemin est parsemé de longues journées de travail forcé, de conditions de vie inhumaines, de châtements et de sévices en tous genres. La pratique religieuse leur donne une fenêtre sur un autre monde. D'année en année, le culte religieux deviendra un espace de relâchement, de liberté et d'expression unique. L'église chrétienne s'est comportée comme un mouvement social pour la communauté africaine-américaine. Elle est devenue un lieu de liberté qui, progressivement, supportera les fondations de l'expression politique et de la demande de justice sociale. Sa fonction pivotale s'explique également par le rôle de la religion dans la fondation de la société et la vie politique étasuniennes. Entre les idéaux d'une nation divisée, ivre de liberté et ceux d'une communauté poussée dans ses retranchements, cette contribution se propose d'analyser la naissance de l'église africaine-américaine durant l'esclavage. Ensuite, je me pencherai sur l'impact de cette dynamique dans la Caraïbe à travers la vie de George Leile, premier missionnaire africain-américain en Jamaïque.

From the moment the first Africans were brought to the Americas, religious life has become a way to transcend a humiliating and desperate life. Their lives were made of long days of forced work, inhuman living conditions, punishments and ill treatments of all sorts. Religious practice gave them a window onto another world. Over the years, it has slowly become a space of freedom

and unique expression. The Black Church acted as a social movement on behalf of the African-american community. It has become a place of freedom which gradually has supported the foundations of their political expression and their demand of social justice. Understandably, as religion has always played a central role in North America, it is no wonder that it would play a central function in the liberation of slaves. Between the ideals of a divided nation and those of a marginalized community, the article analyzes the birth of the African-american church during slavery. Then, it examines the impact of African-american protestantism in the Caribbean through the life of George Leile, the first African-american missionary in Jamaica.

INDEX

Keywords : Jamaica, politics, slavery, social movement, United-States

Mots-clés : esclavage, États-Unis, Jamaïque, mouvement sociaux, politique, religion

AUTEUR

STEVE GADET

Maître de conférences en civilisation américaine, Université des Antilles et de la Guyane ;
steve.gadet@gmail.com