

PER

P-285

BNQ

# possibles

VOLUME 23, NUMÉRO 3, ÉTÉ 1999



Avec ou sans Dieu



# possibles

VOLUME 23. NUMÉRO 3. ÉTÉ 1999

## Avec ou sans Dieu

# possibles

C.P. 114. SUCC. CÔTE-DES-NEIGES. MONTRÉAL (QUÉBEC) H3S 2S4  
TÉLÉPHONE : (514) 529-1316

## COMITÉ DE RÉDACTION

Jean-Marc Fontan, Gabriel Gagnon,  
Patrice LeBlanc, Jacqueline Mathieu,  
†Gaston Miron, Jean Paquin,  
Jacques Pelletier, †Marcel Rioux,  
Raymonde Savard, Amine Tehami,  
André Thibault

## COLLABORATEURS(TRICES)

Rose-Marie Arbour, Yvan Comeau,  
Francine Couture, Marcel Fournier,  
Lise Gauvin, Roland Giguère,  
Jacques T. Godbout, Suzanne Jacob,  
Suzanne Martin, Marcel Sévigny

## RÉVISION DES TEXTES ET SECRÉTARIAT

Micheline Dussault

## RESPONSABLE DU NUMÉRO

Amine Tehami

La revue POSSIBLES est membre de la SODEP (courriel: [sodep@sympatico.ca](mailto:sodep@sympatico.ca);  
site Web: <http://www3.sympatico.ca/sodep>) et ses articles sont répertoriés dans Repère.  
Les textes présentés à la revue ne sont pas retournés.

POSSIBLES est subventionnée par le Conseil des arts et des lettres du Québec

Ce numéro: 8 \$. La revue ne reçoit pas la TPS ni la TVQ.



PRODUCTION: Intersigne ILLUSTRATION DE LA PAGE COUVERTURE: Normand Cousineau  
CONCEPTION GRAPHIQUE: Diane Héroux RÉALISATION GRAPHIQUE: Arabelle S. Grondin  
IMPRESSION: AGMV Marquis inc. DISTRIBUTION: Diffusion Dimedia inc.

DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Québec: D775 027

DÉPÔT LÉGAL bibliothèque nationale du Canada: ISSN: 0703-7139

© 1999 Revue POSSIBLES, Montréal

ÉDITORIAL .....	5
ESSAIS ET ANALYSES	
<b>Du côté de l'intériorité, j'écris pour chercher</b>	
Jacques Fournier .....	15
<b>Petite leçon sur la transcendance</b>	
<b>La fin du monde est proche</b>	
Anne Élane Cliche .....	26
<b>Voyage au pays de la spiritualité</b>	
Dominique Boisvert .....	37
<b>Moins d'encens, plus de sens</b>	
Michel Rioux .....	47
<b>Qu'est-ce qui fait donc courir</b>	
<b>les groupes chrétiens engagés socialement?</b>	
Michel Beaudin .....	57
<b>Le religieux dans l'espace personnel et social</b>	
Jean Duhaime .....	68
<b>Éthique postreligieuse</b>	
<b>Vie privée B+, économie D-</b>	
André Thibault .....	80
<b>Nous sommes tous des animistes</b>	
Daniel Baril .....	89

**Orthodoxie et relativisme dans le Québec religieux**  
Martin Geoffroy ..... 103

**Réflexions d'une sociologue sur son terrain de recherche**  
Carole Damiani ..... 120

**Marcher la nuit**  
Philippe Haeck ..... 135

IMAGE

**Notre-Dame-du-Cap**  
Michel Saint-Jean ..... 145

POÉSIE ET FICTION

**Fragments d'été**  
Sylvie Gendron ..... 149

**Le jardin**  
Gilles Léveillé ..... 161

**Waitsfield 1981**  
Ghislaine Boyer et Jacques Dofny ..... 166

DOCUMENT

**Julos Beaucarne ou le pari de la résistance tranquille**  
Marianne Kempeneers ..... 177

## De Londres à la solidarité en passant par Jérusalem

**O**n est au mois d'août 1984. Le ciel de Londres est bleu carte postale. Je n'ai pas tout à fait vingt ans. Je crois en Dieu, un Dieu personnel, celui de mon enfance. J'ai le souvenir encore vif de trois dimanches matins à Hyde Park Corner. Ceux qui ont eu la chance d'y mettre les pieds savent pourquoi le souvenir est vif. Ils se souviennent de ces attroupements impromptus autour d'orateurs brillants, qui sur une boîte déglinguée, qui sur un esca-beau juché haut, de ces débats brouillons qui interrompent des allocutions inoubliables.

Je laisse à plus érudit que moi le soin d'identifier les filiations peut-être grecques de cette coutume britannique. Je laisse aux théoriciens de la démocratie participative la déconstruction de cette institution, son rabaissement à un ersatz, à un os jeté en pâture aux grandes gueules et autres forts en thème. Il reste que je ne connais pas une manière plus délicieuse de passer un dimanche matin. Une orgie des meilleurs journaux de la planète ne remplace pas, à mes yeux, une matinée dans ce buffet d'arguments. Si je gagnais au loto, je m'y rendrais par Concorde à chaque fin de

semaine. Et comme alors, je butinerais d'un attroupement à l'autre à la recherche d'un débat sur la religion.

Il est possible que mes souvenirs trahissent mes préoccupations d'alors, mais je jurerais que les attroupements les plus nombreux étaient réservés aux débats religieux. Ici un Pakistanais en train de soulever des contradictions dans certains récits bibliques. Là, on dirait un avocat fraîchement débarqué d'Oxford, le bras s'agitant hors de sa robe d'apparat pour mieux pointer des incohérences dans les enseignements de l'islam. Plus loin, un bon bougre aussi sincère que maigrichon, se disant rien moins que prophète. Derrière, un athée polyglotte qui malmène les dogmes sur tous les tons.

Je butinerais, disais-je. En 1984, j'avais plutôt tendance à graviter autour du Pakistanais. Je l'écoutais dénoncer la Bible. Je connaissais son répertoire d'arguments, mais il les servait avec un art si consommé que je ne me lassais pas de l'écouter. Je ne le quittais que si la rumeur, pour ne pas dire l'humeur, chauffait à proximité (c'est-à-dire autour du longiligne avocat d'Oxford. Je le trouvais courageux. Et dérangeant, pour le dire poliment. Ses références savantes me prenaient de court. Certaines me coupaient le souffle. Je me rabattais alors sur le Pakistanais, comme on retourne chez soi pour réclamer l'aide de son grand frère.

Le germe du doute est planté.

\* \* \*

On est au mois d'août 1994. Je ne discerne pas la couleur du ciel de Manhattan. J'ai le vertige lorsque, au pied de ces gratte-ciel ahurissants, je lève le nez au ciel. Je n'ai pas tout à fait trente ans. Je suis amoureux fou de celle qui va s'avérer la femme de ma vie.

Je ne sais plus si je crois en Dieu. J'ai le souvenir encore vif de Central Park. Tout Nord-Américain sait pourquoi ce souvenir est vif. Je viens d'obtenir un succès bœuf à mon premier congrès universitaire d'envergure internationale. Le refrain de Sinatra bourdonne dans ma tête (*if I can make it here, I can make it anywhere, New York, New York...*). Il m'empêche d'écouter Dieu.

On est dimanche matin. Contrairement à ma coutume, je ne fantasme pas sur Hyde Park Corner. Un virtuose du patin à roues alignées me tire de mes rêveries; il fonce vers moi à reculons, fait mine de ne pas me voir et m'évite d'une pirouette au dernier instant. Je quitte l'asphalte pour me réfugier sur le gazon. Un frisbee atterrit à mes pieds. Je le renvoie avec un sourire. Je me suis rarement senti plus vivant qu'en cet instant. Ce parc m'enivre. J'y entends les musiciens les plus étonnants, j'y admire les corps les plus désirables. Le soleil continue de me caresser.

Je me surprends à tisser des comparaisons avec le paradis théorique que mes parents m'ont jadis inculqué. J'ai l'intuition que la rareté (qui est par définition absente du paradis céleste) peut expliquer l'effet de Central Park sur moi. Je veux dire qu'il est paradisiaque parce que j'habite Montréal, parce que je ne peux en jouir en permanence. Le caviar abondant et abordable ne serait plus du caviar.

Mes méditations ne planent guère plus haut. Je reste sur le plan épidermique, et m'en délecte du reste. En dix ans donc, le doute a fait place à une insouciance épicurienne... de même qu'à une vague résolution que je finirais par revenir à Dieu, ou du moins à des réflexions plus substantielles sur lui, au fur et à mesure que je verrai poindre ma tombe.

On est au mois de novembre 1997. Je ne suis plus célibataire et pas tout à fait père encore. Je ne lève pas le nez vers le ciel de Jérusalem—il y a trop de pierres par terre. Je suis ici pour prononcer une conférence, mais il ne me déplairait pas d'y vivre une expérience religieuse bouleversante. J'y suis on ne peut plus ouvert. Je visite les lieux sacrés des trois grandes religions. J'allais dire religieusement. Mais non, plutôt à tâtons. Je me cherche entre les Japonais qui me bousculent hors du champ de leur Nikon et les Israéliens imberbes qui m'indiquent le chemin, mécaniquement, en pointant leur Kalachnikov.

Je suis ému du matin au soir—mais Dieu n'y est pour rien, c'est l'injustice dont je suis témoin. Je dors fort mal—pas parce que j'ai des révélations, mais parce que je souffre du décalage horaire.

Je voudrais tant me montrer plus éloquent sur ce séjour. Je voudrais tant pouvoir étaler impressions par-dessus analyses. Celles que je retiens, hélas, ne se rapportent pas au sujet qui nous occupe ici. C'est tout de même le comble: quitter Jérusalem bredouille sur le plan spirituel! Tant pis, je poursuivrai ma démarche dans la région résolument moins exotique de Côte-des-Neiges.

\* \* \*

De retour au bercail, j'ose soumettre à une revue progressiste—celle-ci—le projet d'un numéro sur le phénomène religieux. Je caresse alors le vœu égoïste, j'en conviens, de profiter du réservoir d'auteurs pénétrants que nous réussissons généralement à attirer pour alimenter ma démarche personnelle. Quinze mois plus tard, j'ai le plaisir d'annoncer que la mission est aux trois quarts accomplie: 1) mes collègues de POSSIBLES ont fini par céder à mon caprice; 2) nous avons mis à contribution des collaborateurs de première force; 3) leurs textes qui en ont résulté sont un heureux

mélange de témoignages inspirants et d'analyses qui forcent la réflexion... mais 4) je ne suis pas, personnellement, parvenu au bout de ma démarche.

Je mentionnais le spectre de ma tombe un peu plus haut. Curieusement, pas un seul des textes ne place la mort au centre de ses préoccupations—deux seulement l'évoquent: celui de Jacques Fournier, au passage, et celui d'Anne Éleine Cliche qui étaye davantage. Je dis curieusement parce qu'il m'a toujours semblé que l'alpha de toute démarche spirituelle commence par une révolte face à la mort; que son oméga correspond à l'acquisition de l'ombre d'un début d'un semblant de sérénité face à cette certitude accablante. Il existerait donc d'autres points de départ—les témoignages simples et francs de Dominique Boisvert et du susnommé Fournier en sont une belle illustration.

Je disais également avoir «osé» soumettre l'idée de ce numéro à mes collègues. C'est dire que je présumais un rejet en bloc de tout ce qui pouvait rappeler le bilan de la religion organisée au Québec. Ce bilan, Michel Rioux prend la peine d'en montrer les deux facettes: «Au Québec, la religion a fait trop de mal pour qu'on en dise du bien; et elle a fait trop de bien pour qu'on en dise du mal», écrit-il en empruntant la formule de Jacques Ferron. Oui mais aujourd'hui, à quelques mois du nouveau millénaire, l'Église s'avère-t-elle vecteur de domination ou de libération?

Cette institution peut réaliser cette seconde éventualité seulement si l'on prend la peine d'imaginer un nouveau modèle de chrétienté, fondé sur une spiritualité socialement engagée—ce à quoi s'attellent les textes de Michel Beaudin, de Jean Duhaime et du susnommé Rioux. Mais il n'y a pas que le socioéconomique: il y a aussi la sphère des relations interpersonnelles, dont André

Thibault estime qu'elles sont aujourd'hui régies par une éthique postreligieuse... ma foi fort chrétienne!

Cette renaissance de la religion, sous couvert de renouvellement de « modèles » en surprend certains. Daniel Baril sent le besoin d'aller au-delà des seules variables culturelles, de puiser dans l'information transmise à nous génétiquement par nos ancêtres lointains pour expliquer la persistance, selon lui problématique, des croyances religieuses. Martin Geoffroy, pour sa part, récuse ce vague label de « croyances religieuses ». Il estime en effet qu'il faut réfléchir à une typologie plus précise du paysage religieux québécois. À l'autre pôle du spectre théorique, Carole Damiani préfère se joindre aux groupes Nouvel Âge qu'elle étudie—se plaçant du coup dans une situation de tensions épistémologiques fascinantes. Quant à Philippe Haeck, il se demande carrément s'il est besoin même de croire en Dieu pour pouvoir, pour vouloir prier.

Un constat unanime donc: le déclin des religions traditionnelles. Rioux s'attarde un peu sur les causes de ce déclin, mais ce sont manifestement ses conséquences qui préoccupent nos collaborateurs. On ne déplore pas que la *mémoire* religieuse, transmise en héritage, de génération en génération, se fasse de plus en plus ténue—on célèbre *l'imagination* postreligieuse; on cerne les contours d'une *éthique* postreligieuse; on met en garde contre les excès d'un relativisme tous azimuts.

Une majorité des sondés continuent en effet de « croire vaguement en quelque chose après la mort ». Avec ou sans Dieu, la croyance en un au-delà diffus, habité par une force surnaturelle indéterminée, elle, est en augmentation. Elle ira croissant à mesure que continuera de perdre en crédibilité le mythe du progrès technoscientifique inéluctable, successeur des religions traditionnelles.

Nos collaborateurs montrent bien que la crise du religieux s'inscrit dans la crise plus large de tous les «ismes».

«“Collage”, “bricolage”, “braconnage”, “nomadisme spirituel”... Autant d'expressions qui ont surgi ces dernières années, pour tenter de qualifier cette quête de l'épanouissement personnel. Allégés, sinon débarrassés, de la notion encombrante de culpabilité, les individus évoluent dans une forme de syncrétisme», pouvait-on lire dans une édition récente du *Monde diplomatique* (septembre 1997).

Spiritualité de la confusion? Possible. Mais puisque nous sommes condamnés à être libres, pourquoi ne pas imaginer une spiritualité de la solidarité?

**AMINE TEHAMI**

POUR LE COMITÉ DE RÉDACTION

[Illegible text block]

[Illegible Section Header]

[Illegible text block]

[Illegible text block]

# ESSAIS ET ANALYSES

STATE OF TEXAS

Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.

# Du côté de l'intériorité, j'écris pour chercher

PAR JACQUES FOURNIER

La revue POSSIBLES m'a demandé un témoignage personnel sur l'intériorité. Alors, tout simplement, le voici.

À l'âge de 17 ans, j'ai perdu la foi catholique dont le petit lait m'avait nourri depuis mon enfance. C'était une religion plutôt culpabilisante, en particulier au chapitre de la sexualité, mais aussi une foi générant de grands élans d'enthousiasme. Pour tout dire, à l'âge de quinze ans, influencé par un père spirituel, je voulais devenir jésuite!<sup>1</sup>

À la fin de l'adolescence donc, abreuvé de Camus, exit la religion de mon enfance. Je ne me définissais alors non pas tant comme un athée (qui dit : Dieu n'existe pas) que comme un agnostique (du latin *a-gnoscere*, ne pas connaître : je ne sais pas si Dieu existe).

---

1. Je trouvais cependant difficile de concilier vocation religieuse et premières amours !

En 1967, à 19 ans, idéaliste et agréablement naïf, je pars enseigner en Afrique, pour une période de deux ans. J'y lis un bouquin intitulé *La Philosophie bantoue*. Je découvre alors que les paysans (ce mot est à l'origine du mot *païen*) africains ont une vision du monde beaucoup moins stupide que les enseignants de mon enfance ne l'avaient dit. Souvenons-nous: dans les années 50, on se moquait de ces pauvres habitants d'Afrique noire qui adoraient les arbres! Les Bantous croient en un Dieu-force, plutôt qu'en un Dieu-être. Ils voient donc les manifestations de Dieu dans les forces de la nature. Je réalise alors à quel point la religion chrétienne de mon enfance était, dans les faits, ethnocentrique et méprisante envers les peuples du Tiers-Monde, qu'il fallait «convertir».

### **Un Dieu-force pas causant**

Depuis cette époque, je résumerais mon idée en disant que je crois en un Dieu-force: Dieu est comme une puissante génératrice de courant électrique, une énergie qui a créé toutes choses, mis en marche, puis laissé courir l'extraordinaire et complexe processus de l'évolution. Pour moi, cela rejoint un peu les points alpha et oméga de Teilhard de Chardin. Il y a eu probablement un «big bang» d'où le monde a émergé et il y aura peut-être un «big crunch», une re-concentration du monde, un retour à la molécule initiale.

En tout respect pour ceux et celles qui pensent différemment, je ne crois donc pas en un Dieu-être, anthropomorphe, que l'humain a fait à son image à lui, afin de pouvoir lui parler et lui demander de conjurer tout ce qui est absurde: la mort, la maladie, la faim et le reste.

Bref, mon Dieu-force, il n'est pas très causant, pas du tout même. Il n'a ni yeux, ni oreilles, ni bouche. Je ne peux pas le prier. Il faut se débrouiller sans lui, ce qui redonne à l'être humain un

rôle central: l'humain est maître de sa vie, il est responsable de ce qui lui arrive<sup>2</sup>.

Je ne crois donc pas avoir au ciel une espèce de Père entre les bras duquel je puisse me reposer. Notez que cela ne facilite pas le relâchement ni le «lâcher prise», si chers à mes amis alternos. Ne pas croire en un Dieu-être, ce n'est pas une «solution» facile. Nous sommes responsables, donc il faut être toujours vigilants. Sartre disait: «L'homme naît libre, responsable et sans excuse».

J'envie parfois les chrétiens d'avoir un Dieu-être, à qui ils peuvent se confier, à qui ils peuvent demander que cesse la douleur. Je les envie aussi d'être regroupés en communautés, donc de pouvoir partager une vision commune de Dieu. Les partisans d'un Dieu-force, comme moi, sont plutôt seuls devant ces questions, ce qui, tout de même, ne les empêche pas de discuter de la chose avec des amis.

La conception d'un Dieu-force a cependant le mérite de répondre à la question de Voltaire: qui est l'horloger qui a conçu l'horloge? Mais c'est un horloger qui ne donne aucune garantie sur le produit et qui n'assure aucun service après vente.

### Condamnés à être libres

Nous sommes donc libres et responsables. C'est Sartre qui disait, dans *Les Mouches*: «Le secret douloureux des Dieux et des rois, c'est que les hommes sont libres». Il disait aussi, dans *Le Diable et le Bon Dieu*: «L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes». Il affirmait enfin que nous sommes condamnés à être libres.

2. Ce qui ne nie évidemment pas le rôle de la génétique, l'influence des parents et du milieu dans lequel on a été élevé, bref des facteurs qui nous conditionnent.

Je crois qu'il n'y a probablement rien après la mort. Je ne crois pas non plus en la réincarnation. Je ne suis pas d'accord pour dire aux vivants d'endurer leur malheur sans se plaindre parce qu'ils seront récompensés dans l'au-delà<sup>3</sup>. Il faut rejeter tout ce qui pourrait être interprété comme une justification de l'exploitation ou du malheur ici-bas.

Dans *La Peste*, Camus parle de pratiquer un « fatalisme actif » : il faut combattre l'absurdité. Des enfants meurent, c'est absurde, mais il faut continuer à agir.

Si on accepte une dimension spirituelle de la vie, que pourrait être cet esprit ? Ne serait-ce pas un miroir grâce auquel on peut « réfléchir » au sens littéral du terme ? Parler avec l'esprit, n'est-ce pas un peu se parler à soi-même, se tourner vers son intérieur, démarche qui est plus que nécessaire ?

Se parler à soi-même, ce n'est pas, pour moi, parler à un Dieu-refuge, un Dieu à qui on peut demander toutes sortes de choses, un Dieu qui sert d'excuse pour ne pas se relever les manches<sup>4</sup> et pour ne pas chercher à combattre inlassablement les injustices.

### La sagesse de Karl Jaspers

Un philosophe qui m'a inspiré et qui me fait réfléchir encore beaucoup, c'est Karl Jaspers. Voici quelques extraits de son *Introduction à la méthode philosophique*. Prenez le temps de lire lentement ces citations : leur contenu est dense.

3. Bien sûr, les chrétiens progressistes d'aujourd'hui ne partagent pas cette vision désuète et ils travaillent plutôt, ici et maintenant, à combattre les injustices sociales.

4. J'avais écrit : « pour ne pas se grouiller les côtelettes », mais un ami m'a dit que cela relevait d'un autre niveau de langage.

Pour lui, la peur de la mort est la peur de rien. «La peur de l'agonie est la peur de la souffrance physique. L'agonie n'est absolument pas la mort. La peur de la mort est la peur de ce qui vient après elle. L'une et l'autre peur, celle du néant et celle de l'état de mort, sont sans fondement.»

Concernant la mort, il dit aussi: «On peut être libéré de l'inquiétude concernant la mort par l'énergie de la réflexion sur la mort elle-même. La paix en face de la mort procède de la conscience de ce qu'aucune mort ne peut nous ravir.»

Il résume merveilleusement les conditions d'une forme d'immortalité: «Nous sommes mortels quand nous n'avons pas l'amour, immortels quand nous aimons. Nous sommes mortels dans l'indécision, immortels dans la décision. Nous sommes mortels en tant que faits de la nature, immortels quand nous nous sommes donnés à nous-mêmes dans notre liberté.»

Sur la tâche de la philosophie, il a des propos stimulants: «La soif de l'éternité n'est pas dépourvue de sens. Il y a quelque chose en nous qui ne peut croire être destructible. La tâche de la philosophie est d'éclairer la nature de ce quelque chose.»

Et ceci encore: «La tâche de l'homme est de vivre audacieusement et dangereusement, selon les exigences les plus hautes qui lui apparaissent dans chaque situation donnée. S'il était sûr de son immortalité, cela le dépouillerait de sa nature. Supporter son ignorance le fait parvenir à lui-même et le met sur sa voie. Philosopher, c'est apprendre à mourir.»

Il n'est pas toujours reposant de faire de la philosophie: «Il ne nous reste, à nous autres humains, qu'à écouter le langage mystérieux des signes et des mythes. Quand nous ne les comprenons

pas, nous sommes plongés dans le noir. Quand nous les comprenons, nous ne trouvons pas le repos...»

Il explique quel rôle la notion de «Dieu» peut avoir dans nos vies: «Prise simplement, la notion de “Dieu” nous donne le sentiment d’être en sécurité. Mais elle est rendue ambiguë par les expériences que nous faisons dans le monde et que, sans nous tromper nous-mêmes, nous ne pouvons écarter et transformer d’un mot. Le nom de “Dieu” est un mot destiné à désigner quelque chose que, tout simplement, nous ne comprenons pas.»

J’avais recopié ces propos glanés dans Jaspers il y a quelques années et je ressens toujours une grande joie à les relire.

### Un adage chinois

Aujourd’hui, à 51 ans, qu’est-ce que je fais? Je n’arrête pas et je continue à réfléchir. Chaque année, je lis au moins sept ou huit livres de philosophie. Je fais parfois des résumés de lecture: quand on a aimé un livre, ce n’est pas une corvée. Récemment, j’ai dévoré deux livres du philosophe français André Comte-Sponville, que je vous recommande fortement: *Impromptus* et *Petit traité des grandes vertus*.

Dans ce dernier livre, Comte-Sponville décrit longuement et finement les trois formes de l’amour. Il y a d’abord *éros* (le manque, la passion): l’amour est ce que l’on désire, donc ce qui manque perpétuellement. C’est la situation que vit le couple à sa naissance. Il y a ensuite *philia* (la joie, le bonheur): l’amour est ce que l’on a et qui fait plaisir. C’est, entre autres, l’amitié, l’amour parental et, habituellement, l’amour au sein du couple après quelques années de vie commune.

Il y a enfin *agapè* (la charité, la compassion) : c'est la conception chrétienne d'aimer même nos ennemis, d'aimer des personnes qui nous sont étrangères. Comte-Sponville précise : « Comment ne pas aimer, au moins un peu, celui qui nous ressemble, celui qui vit comme nous, qui va mourir comme nous ? Tous frères devant la vie, même opposés, même ennemis, tous frères devant la mort : la charité serait comme une fraternité des mortels, et certes ce n'est pas rien. »

Comme « rien de ce qui est humain ne nous est étranger » (Cicéron), cette dernière conception donne son sens à l'engagement pour la justice sociale et à la lutte contre les inégalités. Il n'est évidemment pas besoin d'être croyant pour poursuivre ces idéaux, qui sont la meilleure et la plus stimulante partie de l'héritage historique chrétien.

Pour réfléchir à ces questions, il y a un complément à la lecture : faire des randonnées pédestres dans la forêt, prendre de grandes respirations, humer l'odeur des épinettes (odeur que j'adore, mais pas au sens des Bantous...).

J'ai encore plein de doutes, des angoisses aussi parfois. J'ai vécu certaines expériences bouleversantes, par exemple le décès de ma sœur aînée, membre d'une communauté religieuse, une femme extraordinaire, que j'aimais : j'étais présent au moment de son dernier souffle. La mort est certes une question où il n'est pas facile de réconcilier la tête et le cœur. Comme j'aimais ma sœur, je souhaitais pour elle, et pour elle seule, qu'elle continue à vivre après sa mort, comme elle en avait la conviction profonde, parce que cela donnait du sens à sa vie à elle, et en même temps, du même mouvement, je gardais intacte ma conviction, à savoir que pour moi, il n'y aura rien après la mort.

En attendant, j'essaie aussi de mettre en pratique cet adage chinois : dans la vie, il faut faire trois choses, planter un arbre, écrire un livre et faire un enfant.

Planter un arbre, c'est faire en sorte que, au moment de quitter la terre, on puisse dire qu'on a manifesté des attitudes écologiques durant sa vie. C'est l'univers matériel. C'est aussi travailler à améliorer les conditions de vie des gens, au modeste niveau où nous nous situons, chacun et chacune d'entre nous.

Écrire un livre, c'est l'univers intellectuel et artistique. C'est créer quelque chose qui est, là encore, notre petite contribution personnelle au développement de l'humanité.

Faire un enfant, c'est l'univers affectif, le plus complexe de tous. C'est faire preuve d'optimisme en laissant un ou des enfants (de façon réelle ou symbolique) derrière soi. Ayant le bonheur d'être le père de deux jeunes adultes, belles, débrouillardes et intéressantes<sup>5</sup>, je ne renierai pas ce troisième conseil chinois !

### **Pourquoi se lever le matin ?**

Il y aurait une autre façon d'aborder la question des croyances et des valeurs, et ce serait de tenter de répondre à la question : qu'est-ce qui m'incite à me lever le matin ? En vrac : rencontrer des gens, partager, travailler en équipe, être utile, agir, me battre, écrire<sup>6</sup> et publier, lire, parler à mes enfants, à ma conjointe, à mes amis et amies, avoir du plaisir, travailler à changer des choses, vivre dans un pays à bâtir. Et aussi tenter de répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que je vais apprendre aujourd'hui ? Qu'est-ce

---

5. Ce n'est pas le lieu de vous parler de leurs défauts !

6. J'ai découvert seulement à l'âge de 36 ans que j'avais beaucoup de plaisir à écrire. Et pourtant, j'écrivais depuis l'âge de 16 ans.

que je vais découvrir sur moi (le «Connais-toi toi-même», de Socrate)? Quelle nouvelle personne vais-je rencontrer au cours de cette journée? C'est parfois la curiosité, et une certaine recherche d'émerveillement devant la vie en général, qui m'incite à me lever le matin. Il y a aussi parfois un sentiment de colère face à quelque injustice ou à quelque situation inacceptable qui me donne ardemment l'envie de me lever.

Et on pourrait revenir à Karl Jaspers. Pour lui, quel rôle reste-t-il à l'homme? «Quelle liberté, quelle simple dignité chez certains de nos contemporains qui, rejetant toutes les fausses consolations, accomplissent sans un mot leur ouvrage quotidien et meurent le cœur léger, refusant de nier le pire tout en n'ayant rien à quoi s'accrocher, ayant pour foi leur ignorance!»

Pour lui, comme pour Sartre d'ailleurs, la notion de responsabilité est centrale: «Puisque j'ignore, j'ai le droit d'espérer, dans la mesure où, en ce qui me concerne, je fais ce que je puis pour m'opposer, en pensée et en pratique, à la catastrophe, à partir de la certitude que j'ai quant aux origines. Or cela signifie que contempler l'histoire et le présent ne sert pas seulement à satisfaire notre désir de connaissance, à nous instruire de la grandeur et de la petitesse de l'homme ou de la splendeur de ses œuvres. L'essentiel est que cela éveille le sens de notre responsabilité.»

Et Jaspers de conclure par un retour à la culture de notre jardin, rejoignant ainsi le *Candide* de Voltaire: «Il y a aussi le fait que ce qui est directement réel pour nous, c'est notre petit milieu. Notre premier devoir est envers lui. Quand nous désespérons de l'avenir, parce que nous ne pouvons pas prendre en mains le cours des choses, nous négligeons ce qui nous touche de plus près.» «Penser globalement, agir localement», disait pareillement René Dubos.

Réagissant à une première version de ce texte, une amie me disait que, pour elle, l'intériorité, c'est ce que l'on n'a pas encore accompli et qui nous construit.

Un mot me donne beaucoup d'énergie, et c'est le mot «espoir». Je me retrouve dans les propos de John Berger, collaborateur au *Monde diplomatique*, lorsqu'il parle d'espoir: «L'espoir n'est pas une promesse, mais un fond d'énergie qui donne la possibilité de faire les choses, ici, avec les autres, sur terre, pendant cette vie, ou d'imaginer la vie des autres après nous, ou, chose importante, pour avoir l'énergie de vivre cela avec dignité».

Dans la même veine, Jeanne Hersch, dans son livre *L'Étonnement philosophique*, conclut son chapitre sur Jaspers en disant: «Le courage ne consiste pas à prédire une issue fatale, mais, avec le savoir et le non-savoir qui est le nôtre, à faire tout ce qui est possible et à préserver l'espérance jusqu'au dernier souffle.»

Pour conclure ce texte, un dernier adage chinois en forme de triptyque également. Les Chinois disent que pour arriver au bonheur, il faut chercher à réduire trois écarts: le premier écart est celui qui existe entre ce que l'on a et ce que l'on voudrait avoir; le second est l'écart entre ce que l'on a présentement et ce que l'on a déjà eu; le troisième est l'écart entre ce que l'on a et ce que l'on croit que le voisin a.

Cet adage apporte de l'eau au moulin de la philosophie dite de la «simplicité volontaire», un courant qui me rejoint beaucoup: consommer peu, partager, rompre avec le discours commercial dominant, discours exacerbé par la publicité.

Comment terminer ce texte? Je n'arrive pas à mettre le point final. Suis-je heureux? Souvent. Je me sens habituellement

rempli d'énergie, d'*éros*, de *philia* et d'*agapè*. Et je me sens entouré de beaucoup de personnes qui débordent d'énergie, qui irradient littéralement le souffle de la vie. Comment favoriser, ensemble, la prise de conscience de cette énergie, tout humaine soit-elle, qui nous habite? Je ne sais pas. Prendre *conscience*, le mot est lâché; ce terme est inépuisable.

J'ai encore besoin de réfléchir et d'échanger beaucoup sur les questions à peine abordées dans ce court texte. Merci à la revue POSSIBLES de m'avoir invité à mettre par écrit et à partager quelques réflexions. Au fond, ce texte, peut-être que je l'avais au bout de la plume quand l'offre de l'écrire m'a été faite. Et au fond, peut-être que j'écris pour chercher.

Bon, voilà, c'est mon témoignage personnel pour aujourd'hui. Je pourrais changer d'idée à l'avenir. Dieu merci (*sic!*), le droit à l'erreur existe.

*Si l'Éternel existe,  
en fin de compte il voit,  
Que je ne me conduis guère plus mal  
que si j'avais la foi.*

BRASSENS

Petite leçon sur la transcendance

## La fin du monde est proche

PAR ANNE ÉLAINE CLICHE

Il y a quelque chose d'étrange et d'étonnant dans cette proximité de la fin qu'on nous annonce ponctuellement, depuis toujours, alors qu'on ne finit pas de dépasser les dates fatidiques, de reprendre les calculs, de relancer une fois encore, une dernière fois, l'attente de ce moment qui en est toujours un d'élection, catastrophe et rédemption conjuguées; alors qu'on ne finit pas de ne pas en finir. De quoi s'agit-il au juste dans cette prophétie sur la fin des temps dont l'esprit rationnel s'amuse, taxant de délire si ce n'est d'imbécillité cette obstination à promouvoir l'imminence de l'avenir, le surgissement impromptu mais certain de l'au-delà? *Au juste*, c'est difficile à dire, mais il n'est pas interdit de tenter d'éclairer le symptôme par ce qu'il nous révèle, justement, de la « croyance » universelle qui détermine l'athée aussi bien que le religieux. Croyance qui ne concerne pas tant l'objet que l'épreuve, l'expérience, pour ne pas dire la « révélation » qu'elle suppose.

Un humoristique rabbin du XIX<sup>e</sup> siècle, Rabbi Nathan de Braslav, disait : «Le Messie finira bien par arriver, mais ce sera par mégarde». De cette déroutante prophétie, Kafka a retenu la leçon et poursuit : «Le Messie ne viendra pas au dernier jour tel qu'annoncé, mais le jour d'après: trop tard !» On le voit, ces amusantes spéculations sur le Messie ont pour avantage de rendre tout calcul dérisoire, mais elles n'en maintiennent pas moins l'impromptu d'un surgissement qui va d'ailleurs tout à fait dans le sens de la tradition juive dont le traité Sanhédrin du Talmud de Babylone recueille les plus jolies histoires sur le sujet. «Trois choses, y lit-on entre autres, arrivent sans qu'on y prenne garde: le Messie, un objet trouvé et la piqûre du scorpion.» Mais la plus comique est encore celle-ci qui me servira de point de départ: deux rabbins discutent: «Selon une tradition, si un vautour se pose sur le sol et pousse un cri c'est que le Messie arrive.—Pourtant, un vautour s'est posé un jour sur un champ de labour; il a poussé un cri, une pierre est tombée et lui a fendu le crâne.—Celui-là était un menteur.»

L'humour n'empêche pas que l'on parle tout à fait sérieusement. Il permet au contraire de faire entendre une vérité qu'on ne saurait dire autrement. S'il est vrai que les grandes religions interdisent le calcul de la fin contre les faux prophètes de malheur qui nous interpellent sur les trottoirs de la ville et semblent peu versés en matière de théologie, on remarque néanmoins que, d'un côté comme de l'autre, c'est une imminence qu'il s'agit de rappeler. La fin du monde—et le Messie qui en est la figure—arrive, fond sur nous, approche; elle n'a d'ailleurs radicalement pas d'autre mode d'existence que cette imminence qui est à la fois son statut et sa matière. La fin du monde n'est en effet rien d'autre que cette proximité radicale qui nous indique, somme toute, que l'inadvertance n'est peut-être ni l'envers ni le contraire de l'accomplissement prophétisé. Ce qu'il faudra démontrer.

## Le sens et l'au-delà

*Dieu n'existe pas et nous sommes son peuple élu.*

WOODY ALLEN

Toutes ces histoires de fin du monde ne cessent au fond de nous questionner sur la nécessité de reconnaître son imminence. Pourquoi diable devrions-nous être prévenus de la fin ? Si le Messie arrive comme un cheveu sur la soupe, ai-je donc des chances de ne pas le reconnaître ? Si au jour et à l'heure annoncés, je ne remarque rien qui ressemble de près ou de loin à un achèvement, qui donc s'est trompé ? Le prophète, après tout, n'est pas responsable des retards de l'Histoire, encore moins de l'aveuglement et de la surdité du monde.

L'esprit dit «rationnel»—qui, comme on le sait, est légion—renverra toutes ces questions et réponses au domaine de la croyance, mode qu'il perçoit comme étant par excellence celui de l'adhésion aux récits et énoncés les plus divers ; croire revient, pour les nécessités d'une telle rationalité, à coller d'une manière ou d'une autre aux mots de l'histoire, à prendre pour véridique ce qui ne serait que mythique, fictif, imaginé. Il ne faudrait pourtant pas croire que la croyance se réduise à ce jeu de dupes ; et la question la plus pertinente que l'on puisse dès lors poser ressemble davantage à celle-ci : Faut-il croire (selon les principes de cette adhésion) pour être croyant ?

Revenons, pour commencer, à des considérations plus élémentaires. La croyance, avant d'être croyance à ceci ou à cela, est une expérience, une certitude... de quoi ? Du sens. Si l'on se demande aussitôt : «de quel sens ?», on s'interdit d'interroger l'expression de cette première certitude ; parce qu'il ne s'agit pas tant de croire à tel sens ou à tel autre, à telle interprétation du

monde ou à telle autre que d'éprouver sa propre appartenance à l'espèce à partir de cette révélation *qu'il y a du sens*. Non pas, encore une fois, que le monde, ma vie, la Création ait un sens, quel qu'il soit, c'est-à-dire une portée téléologique ou transcendante. Ce dont je parle ici désigne l'expérience la plus archaïque et la plus élémentaire de la condition de l'être parlant : l'expérience qu'il y a du sens. Que ce sens se vérifie ensuite dans des systèmes complexes d'interprétation du monde n'est que la conséquence de ce premier effet de la parole qui fonde le noyau insécable de croyance, la certitude qu'il y a, non pas *un* sens, mais *du* sens.

C'est donc à cette expérience du sens qu'il faut en venir, pour dire surtout qu'elle ne se limite pas à faire du sens. Elle serait peut-être d'ailleurs, à l'origine, l'avènement du défaut d'un sens qui happe brusquement le sujet à sa place et lui donne à ressentir ce qu'il est : pur effet de sens. L'expérience du sens relève d'un événement archaïque qui peut se raconter assez simplement. Au commencement de la vie, nous sommes pour ainsi dire frappés par la parole, entamés par elle. Une parole—un nom—nous est adressée qui survient comme la révélation de notre premier sens : nous-mêmes. Quelqu'un me parle... donc je suis. Rien là de prédicatif. Rien dans cette expérience ne m'est livré de *qui* je suis : simplement, m'est-il révélé *que* je suis—puisque la parole *me* parle. Certitude non pas d'être mais *qu'il y a* moi plutôt que rien. Ce moi pas encore défini n'est au départ que le sens d'une adresse, son aboutissement, sa destination. La parole, ainsi, fait sens du seul fait qu'elle s'adresse à moi ; fonction symbolique que cette parole qui, dans son adresse—la parole est donnée, transmise, reçue, prise enfin—, me lie à l'Autre. Ce premier sens, oublié, perdu, ne nous laissera pas intacts, il faudra désormais vivre avec cette impression qui précède tous les sens à venir, impression qui est une trace effacée d'où je peux commencer à parler : certitude et croyance qu'il y a du sens... qui vient, et reste à faire.

La pensée magique propre à l'enfance—et dont l'adulte a souvent bien du mal à se départir—peut aussi s'expliquer par cette expérience vécue d'un verbe qui a produit du réel, du corps entamé, séparé, limité; par cette épreuve d'une parole qui s'est—et m'a—fait chair. La certitude de cette entame qu'a produite la parole orientée vient en quelque sorte assurer la certitude d'une parole qui peut agir sur le monde. Que la parole soit un acte demeure une vérité inconsciente qui détermine dès lors mon rapport au réel, même si le champ de son application n'est pas clairement repéré.

C'est en tout cas sur cette croyance primordiale—qui est d'ailleurs, comme toutes les grandes religions l'ont rappelé, *effraction et révélation*—que semble reposer toute croyance. Croire n'aurait donc pas à voir avec l'adhésion quelconque à un récit mais relèverait plutôt de l'épreuve de cette fracture que produit la parole lorsqu'elle m'est adressée. En cela résiderait la croyance universelle propre à tout être parlant, avec pour corrélat la reconnaissance que, de ce sens, nous ne savons justement rien, le sens étant, par définition et statut, à venir, projeté au futur de l'interprétation dont nous avons la responsabilité. Cette première épreuve du sens n'est donc pas sans introduire d'emblée, on le voit peut-être, la transcendance... de la parole, et l'angoisse d'un sens en attente dont le sujet n'aura de cesse de se vouloir le détenteur.

La croyance se trouve ainsi au principe même de la subjectivation, car ce que je crois—sans pour autant savoir ce qu'il en est de l'être—, c'est que je suis. Au-delà de ce «je suis»... je suis déjà un autre.

De ce fait même, ce à quoi il sera interdit de croire—selon un interdit logique—c'est à ma disparition, ma fin. Nous savons bien sûr que notre fin finira par arriver. Mais ce savoir reste justement un savoir, et ne relève pas de la croyance en ce qu'il demeure

insubjectivable. Même le soi-disant athée rêvant sa mort, ne cesse d'inventer du sujet pour y assister, ne serait-ce que pour la rendre effective, la concevoir. Ainsi est postulé qu'au delà de cette fin – à laquelle nous ne pouvons croire bien que nous sachions de source sûre qu'elle sera – existe de l'Autre (comment l'appeler ?). Cet Autre (sujet, réel, sens) est justement ce dont nous ne savons rien mais auquel, pourtant, nous croyons d'emblée, sans effort (faiblesse de croire, disait Michel de Certeau). Comme quoi le savoir et la croyance ne se situent pas dans le même registre. L'au-delà auquel je crois sans savoir ce qu'il est me permet de soutenir le savoir de ma fin à laquelle, pourtant, je ne crois pas, me supposant hors de cette causalité mortelle du fait même que je parle, que je suis, ne pouvant jamais que subjectiver ce que je suis, comme un autre, certes, mais encore là, tenace, pas foutu de disparaître.

L'au-delà, il importe maintenant de le souligner, ne se situe pas au bout du temps, ni après la mort où certains le supposent et où ne subsistera pas de « je » ; cet au-delà est au futur du « je » : maintenant. Une saisissante illustration de cette posture nous est donnée par Beckett dans un petit texte de *Pour finir encore et autre foirades* :

J'ai renoncé avant de naître, ce n'est pas possible autrement, il fallait cependant que ça naisse, ce fut lui, j'étais dedans, c'est comme ça que je vois la chose, c'est lui qui a crié, c'est lui qui a vu le jour, moi je n'ai pas crié, je n'ai pas vu le jour, il est impossible que j'aie une voix, il est impossible que j'aie des pensées, et je parle et pense, je fais l'impossible, ce n'est pas possible autrement, c'est lui qui a vécu, moi je n'ai pas vécu, il a mal vécu à cause de moi, je vais raconter ça, je vais raconter sa mort, la fin de sa vie et sa mort, au fur et à mesure, au présent, sa mort seule ne serait pas assez, elle ne me suffirait pas, s'il râle c'est lui qui râlera, moi je ne râlerai pas, c'est lui qui mourra, moi je ne mourrai pas, on l'entertera peut-être, si on le trouve, je serai dedans, il

pourrira, moi je ne pourrirai pas, il ne restera plus que les os, je serai dedans, ce n'est pas possible autrement, c'est comme ça que je vois la chose, la fin de sa vie et sa mort, comment il va finir, il est impossible que je le sache, je le saurai, au fur et à mesure, il est impossible que je le dise, je le dirai, au présent [...].

Parler, c'est déjà être au delà de ce qui s'énonce pour dire, c'est entrer dans la créance, dans la dette envers l'Autre qui ne cesse de me demander: En quoi es-tu justifié de parler?

Si l'on imagine souvent la fin comme un point au bout de la ligne du temps, sans doute est-ce par négligence, distraction, facilité, oubli; parce que le temps ne saurait s'éprouver comme une suite de séquences mises bout à bout. Il ressemble davantage à un système stratifié dont l'oubli et la mémoire, la hâte, le désir sont les matériaux premiers. Le temps est un système de bords, de bordures, de frontières plutôt que de durées. Stratifications, retours, dépassements, traversées: métaphore. On comprend donc que la fin soit toujours proche, très très proche parce qu'elle est justement ce qui fait bord au sujet, le limite, lui donne ses contours. La question, somme toute, serait toujours celle de savoir où je commence et où je finis. Je renvoie bien sûr, à Proust et à *La Recherche*:

Oui, si le souvenir, grâce à l'oubli, n'a pu contracter aucun lien, jeter aucun chaînon entre lui et la minute présente, s'il est resté à sa place, à sa date, s'il a gardé ses distances, son isolement dans le creux d'une vallée, ou à la pointe d'un sommet, il nous fait tout à coup respirer un air nouveau, précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois, cet air plus pur que les poètes ont vainement essayé de faire régner dans le Paradis et qui ne pourrait donner cette sensation profonde de renouvellement que s'il avait été respiré déjà, car les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus.

[...]

Rien qu'un moment du passé? beaucoup plus peut-être; quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux [...]: un peu de temps à l'état pur.

Si la fin du monde arrive, par inadvertance, trop tôt ou trop tard, si les signes mentent comme le vautour ou les prophètes itinérants que nous croisons de temps à autre, c'est sans doute parce que cette fin, nous ne cessons de l'éprouver dans sa fracture imminente sans savoir ce qu'elle est, dans l'urgence de la définir, de l'investir, de la nommer pour nous en faire la cause, alors que nous n'en sommes, nous les sujets de la parole, que l'effet.

### La Loi

Emmanuel Levinas écrit quelque part: «Ce n'est pas par hasard que l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance.» Pas pour rien, parce que le rapport que nous entretenons avec le sens détermine précisément notre rapport à la transcendance. L'Occident chrétien et, dans sa foulée, une certaine tendance moderne à ne pouvoir reconnaître comme pensée que ce qui se donne pour discours scientifique et dont le dogme repose sur le positivisme d'une prétendue empiricité, ce champ, devenu totalitaire, de la pensée spéculative s'est constitué à partir d'une construction du sens comme pouvoir. Or, il n'y a de pouvoir que de la parole en tant qu'elle peut traverser l'humain, et cette traversée est toujours à l'avance une question, une brisure qui exige la prise en compte de la «cruauté» de la lettre qui la soutient et la tisse, pour parler comme Antonin Artaud.

De là, l'athéisme n'est possible que dans la mesure où la transcendance est saisie dans sa fonction symbolique primordiale qui impose à l'être parlant l'assujettissement à l'ordre de la parole qui n'a rien à voir avec un quelconque instrument de communication que nous croyons à tort maîtriser. La Loi se définit d'être

cette intimation à parler qui constitue notre lot, intimation qui relève de l'impératif et de la responsabilité, et qui insiste telle une question terrible que nous éprouvons aussi parfois comme une menace et une sanction : « Qu'as-tu fait de la parole que tu as reçue ? »

Cette Loi laïque dont je parle ici, cette Loi radicale et sans Dieu est la même qui permet l'invention de la religion comme système narratif et analytique de transmission du sens de cette cruauté. Chaque religion, pourrait-on dire, s'arrange plus ou moins bien avec cette transcendance structurale. Il se peut, par exemple, que parler de transcendance à un chrétien qui se suppose athée soit une chose à peu près impossible parce que, pour le chrétien, la transcendance est un poids écrasant qui ne saurait se distinguer d'un Dieu Tout-Puissant, omniscient, traquant et pardonnant les effets du péché originel. Je caricature à peine ces chrétiens athées qui sont aujourd'hui légion et pour qui Dieu, c'est-à-dire la transcendance, est une question de foi. Il ne faut pas s'étonner, de là, que la psychanalyse, qui repose entièrement sur la transcendance de la parole, soit si mal entendue de ces nouveaux positivistes. Il ne faut pas s'étonner non plus qu'elle flirte depuis toujours avec le judaïsme qui ne reconnaît quant à lui de transcendance que dans le dialogal et dans le retour de la question sans cesse déplacée, la pensée juive faisant office, pour la psychanalyse, de chambre d'écho remarquablement acoustique. Je ne m'étendrai pas ici sur ce sujet, je l'ai fait ailleurs, mais je terminerai tout de même avec une blague juive qui dit bien que pour le Juif, Dieu ne relève pas de la croyance mais de l'ek-sistence, ce qui a pour effet de changer radicalement la face du monde.

Le judaïsme n'est ni une théologie ni une ontologie qui, même athée, suppose et dispose « de l'être » là où il y a de la division, du retard, du retrait. Pour le judaïsme, la question de l'Être

ne se pose pas parce que la question de Dieu ne se pose pas. Le mot «Dieu», d'ailleurs, n'existe pas en hébreu. Il n'y a pour désigner cette place que le Nom—*Ha-Chem*—, un nom toujours propre : Adonai, El, Elohah, Chaddai, Tsebaoth, Anokhi (Je suis), etc., qui correspond chaque fois à une attitude, une action, une disposition particulière de la Parole. Le tétragramme YHWH imprononçable est construit sur le verbe «être» prenant à la fois la forme du futur et celle du passé. Mais ce n'est pas le verbe être qui importe ici, c'est sa forme, l'indicatif du temps. La Loi comme transcendance est très précisément cette différence permanente, cet interdit de fusion avec le monde, interdit de plénitude qui procède de la parole dont l'humain se constitue. Elle vient dire la distance et s'oppose à l'idole qui EST ce dieu-tout-de-suite et instaure le religieux comme illusion, demande, communion, fusion. Dans le judaïsme, c'est la parole qui passe, c'est cette présence de la parole comme texte qui fait acte et instaure la séparation. On peut dire, en effet, que la Loi de Moïse, comme la Loi de Freud, d'ailleurs, indique l'au-delà du prescriptif, au-delà qui est le fondement des lois et de l'éthique. La Loi prend acte de la transcendance qui se trouve au principe même de l'énonciation, et n'a rien à voir avec une autorité ni une toute-puissance. Quand je dis «je», je ne parle ni de moi ni de l'être, je me coupe du monde, me sépare de lui, j'invente l'autre dans l'acte même de dire «je». Ce «je» est le lieu de passage, la coupure qui n'est pas moi, entre moi et l'autre. Ce «je» est ainsi ce qui se tient au dehors, ek-siste.

Quant à la blague juive, la voici : l'histoire se passe dans une famille juive de la bourgeoisie aisée. Progressiste de gauche, le père ne rate jamais une occasion de proclamer bien haut ses convictions athées. Souhaitant que leur fils bénéficie de la meilleure scolarisation possible, le père et son épouse l'ont donc inscrit à l'École de la Sainte Trinité, une école autrefois religieuse, mais aujourd'hui laïque et ouverte à tous. Il se passe quelques semaines

avant que le garçon, rentrant un soir à la maison, lance négligemment: «À propos, papa, sais-tu ce que signifie "trinité"? Ça veut dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit.»

Entendant ces mots, le père, fou de rage, saisit son fils par les épaules et déclare: «Danny, rentre-toi bien ça dans la tête: *il n'existe qu'un seul Dieu, Il est Un—et nous n'y croyons pas!*»

Ce Dieu qui existe et auquel nous ne croyons pas dit bien le statut de la transcendance: fondement et non objet de la croyance.

La fin du monde est proche, en effet, puisqu'elle ne cesse d'avoir lieu dans ce réel inéluctable de la fracture qui nous gouverne et qui prend les proportions et les formes que notre désir de pouvoir sur le sens lui octroie.

# Voyage au pays de la spiritualité

PAR DOMINIQUE BOISVERT

**H**onnêtement, je ne croyais pas que ce serait aussi difficile. Quand je me suis offert pour écrire dans ce numéro de POSSIBLES, c'était non seulement parce que le thème m'intéressait, mais aussi parce que j'y voyais une occasion et un moyen de préciser ma pensée là-dessus. Et j'avais l'impression d'avoir quelques idées précises, qu'il suffirait de laisser mûrir quelques semaines avant de les coucher sur papier.

Je venais d'ailleurs de prendre une décision importante : après des années de cheminement, de réflexion, mais aussi de résistance plus ou moins consciente, je venais de décider de quitter mon travail à temps partiel pour me consacrer, à plein temps, à...

Je m'y suis donc mis, réfléchissant, lisant, échangeant avec des amis. Et comme c'est souvent le cas, je retardais l'écriture, en me disant que ce n'était sans doute pas mûr. Mais l'échéance est arrivée, et je cherche encore les mots pour traduire le...

Prenons donc le voyage par le commencement. Je suis né dans une famille catholique non seulement pratiquante mais fervente. Mais où, tout en étant fidèles aux rites, on se préoccupait aussi de leur sens. Une famille qui m'a transmis l'héritage, mais sans anesthésier l'esprit critique.

Cela a certes été pour moi le berceau de mon intérêt pour la spiritualité: quelque part, comme Obélix, j'ai été plongé dedans quand j'étais petit! Mais rien n'est si simple: de mes cinq frères et sœur vivants, élevés pourtant dans la même «potion», aucun n'en a retiré les mêmes effets.

J'ai d'abord suivi le chemin secrètement souhaité par bien des parents des années 40 et 50: cours classique, noviciat, projet de devenir prêtre. Puis je suis parti deux ans travailler comme volontaire en Afrique et suis rentré au Québec au début des années 70, à une époque où bien des prêtres, religieux et religieuses quittaient la vie religieuse pour se marier, où se développaient les communautés de base, les communes et les groupes politiques d'extrême gauche, et où l'Église institution, ayant vendu ses collèges et ses hôpitaux, cherchait désormais sa place dans une société qu'elle avait si longtemps dominée. J'ai plongé pleinement dans cette époque: mariage, communes, engagement social et politique.

Malgré bien des chemins de traverse, des écarts et des bifurcations, je peux dire que régulièrement, à mon insu, Quelqu'un m'attendait au détour de ma route. Je n'y suis pas pour grand-chose: il y a longtemps que j'avais abandonné la «pratique régulière», que je ne faisais guère d'effort conscient pour nourrir ma foi et que je consacrais beaucoup plus de temps et d'énergie à critiquer les limites et les compromissions de mon Église. Et pourtant, Il me rattrapait périodiquement par le collet, souvent de la manière la plus imprévue au moment où je m'y attendais le moins.

Si bien qu'il faut que je l'avoue: je suis croyant, ou plus précisément, je suis en amour avec Jésus de Nazareth.

Je sais, ça fait terriblement cucu. Mais je n'y peux rien: vous dire autre chose serait mentir. Alors j'assume les conséquences: si ça vous agace trop, ou si ça vous paraît trop «flyé», on peut se quitter ici, pas pires amis d'ailleurs. Pour les autres, le voyage continue.

\* \* \*

J'ai annoncé mes couleurs: je suis en amour avec Jésus de Nazareth. En apparence, voilà quelque chose de clair, de beau, de définitif. En réalité, je suis à des années-lumière de là!

Autant je trouvais essentiel de préciser le point de vue d'où je parle (la croyance), autant je tiens à éviter tout malentendu. Je doute autant que je crois. Ou plutôt, je cherche autant que j'ai trouvé. C'est ça: je cherche, sans cesse, ce que j'ai, d'une certaine façon, déjà trouvé.

Je marche, un peu chaque jour, souvent à tâtons, parfois à reculons, avec impatience ou découragement, mais d'autres fois avec allégresse ou émerveillement, et toujours obstinément, sur la route en quête du Sens. Comme en pèlerinage, celui de la vie. Parce que l'humain ne vit pas que de pain, d'argent ou des plus récents gadgets du progrès matériel. Parce que plus que jamais, nous avons besoin de retrouver le sens de notre voyage.

Si j'ai nommé ce sens «Jésus de Nazareth», c'est essentiellement parce que je suis de ma tradition. Je serais né en Arabie que je l'appellerais sans doute Allah; ou en Inde, que je lui donnerais le nom du Bouddha ou ceux du panthéon de l'hindouisme. Mais partout, je serais de ceux qui sont en quête de ce qui donne sens à

l'existence, de ce qui dépasse l'entendement et la compréhension, de ce qui se trouve à l'origine et au terme du voyage terrestre, de l'alpha et de l'oméga.

Quant à «être en amour avec quelqu'un», fût-ce Jésus de Nazareth, s'il y a des mots pour l'exprimer, il n'y en a guère pour l'expliquer: «le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas»! Et l'amour est tourment autant que consolation.

\* \* \*

Comme l'amour, la quête de sens est un voyage au long cours. On sait à peu près quand il commence, et on rêve, à travers les récits de voyageurs, de là où il conduit. Mais notre voyage à nous reste toujours à inventer; il comporte sa large part d'aventures et d'imprévus; et il conduit rarement exactement là où on avait prévu aller. Seule la persévérance permet, au-delà des tempêtes, des escales ou des naufrages, d'arriver finalement à bon port.

Comme l'amour, la quête de sens est une aventure ouverte à tout le monde. Elle n'est pas réservée aux experts, aux héros ou à une élite quelconque. Elle se vit au quotidien, à travers les mille occupations de la vie, dans un parcours parfois linéaire et serein, mais bien souvent au creux des turbulences, des interrogations et des recommencements de nos cheminements.

Comme l'amour, la quête de sens est un appel irrésistible que l'on a la chance, ou non, de rencontrer. On peut le désirer, le demander, s'y préparer: on ne peut pas le commander... ni l'acheter! C'est un cadeau gratuit de la vie. Mais ceux qui l'ont reçu en ont la responsabilité, pour eux et au profit des autres.

Comme l'amour, la quête de sens est plus que jamais urgente et nécessaire pour le monde, que l'on est à bâtir, de ce début de millénaire.

\* \* \*

J'ai dit que je m'apprêtais à quitter mon travail pour me consacrer, à temps plein, à... À cela, à cette *autre chose* qui sous-tend le quotidien, qui l'habite, qui le nourrit. Qui à la fois le précède au départ et le devance à l'arrivée. Qui le dépasse et qui l'englobe.

Car je crois profondément que notre monde est en sérieux déficit... de sens. Les scientifiques, les inventeurs, les promoteurs ont connu des succès phénoménaux au XX<sup>e</sup> siècle: les «progrès» du dernier siècle surpassent largement, à eux seuls, ceux de tous les siècles précédents réunis! Mais pendant que les technologies nouvelles ne cessent de chasser celles d'hier et que les Bourses, symboles de la richesse, continuent malgré quelques secousses de grimper, on en est venu à oublier l'essentiel: l'être humain, l'homme et la femme en chair et en os, qui tentent d'habiter leur vie et leur petite planète.

S'il est une lutte au déficit qui mérite notre appui, c'est celle-là: retrouver l'équilibre non pas budgétaire ou comptable, mais celui du sens de la vie, des valeurs et des priorités. Remettre l'humain au centre non pas de la planète (il se prend déjà trop pour le nombril du monde, asservissant l'univers à son profit immédiat) mais au centre de l'activité humaine. L'économie au service de l'humain et de tous les humains. La politique au service de l'humain. La science au service de l'humain.

Dans un monde où la mondialisation et l'économisme font croître à la fois la richesse et la pauvreté, accentuant les écarts

et la fracture entre les performants et les exclus (on ne répétera pas davantage le couplet connu), il est urgent de rappeler que pas un seul être humain ne mérite plus, à sa naissance, que son voisin ; et que les besoins de tous sont les mêmes (en fait, ils sont même plus grands chez ceux qui partent moins favorisés!).

Dans un monde où la technologie et le marketing favorisent la satisfaction individualisée des besoins réels ou fabriqués, transformant de plus en plus les personnes en consommateurs passifs plutôt qu'en citoyens responsables, il est urgent de rappeler que l'être humain est un « animal sociable » et que la communauté (le « vivre ensemble ») demeure la condition de survie des humains.

Dans un monde où la compétitivité et le profit vont tellement de soi qu'on n'y reconnaît même plus l'idolâtrie du veau d'or, où les progrès génétiques nous font accroire qu'on peut créer la vie et où la vitesse des innovations à l'échelle planétaire nous fait sentir terriblement impuissants, il est urgent de rappeler que l'humain reste toujours libre, que la vie demeure un cadeau reçu et qu'au-delà des apparences, l'Amour a vaincu la mort.

\* \* \*

Sommes-nous bien loin de la spiritualité ? Que non ! Car si la spiritualité peut s'exprimer ou se nourrir dans la prière, les livres sacrés ou la réclusion monastique, elle peut tout aussi bien vivre en ville, animer une bonne bouffe ou nous attendre dans le journal quotidien. Si elle est davantage associée au religieux prosterné qu'au couple enlacé, c'est une question d'histoire beaucoup plus que d'Évangile. Et si elle a été progressivement emprisonnée dans un « spirituel » coupé du réel, dans un Ciel loin de la Terre et dans un clergé séparé du monde ordinaire, c'est parce que ça faisait l'affaire

des pouvoirs terrestres et non pas parce que c'était le chemin nécessaire vers le Tout Autre.

Toute spiritualité véritable, dans toutes les traditions religieuses d'ailleurs, concerne l'être humain en chair et en os, se préoccupe de sa dignité terrestre, s'incarne dans le réel le plus quotidien. Et même quand elle prend ses formes plus «traditionnelles» (héritées pour une large part de la vie monastique), c'est toujours en lien étroit et profond avec les hommes et les femmes de partout, dans leurs rêves et leurs combats, leurs travaux et leurs souffrances, leurs défis et leurs recherches.

Dans notre monde qui fait tout pour nous occuper sans arrêt, le besoin spirituel, ressenti par plusieurs, n'est que plus pressant. Pendant que nos vies sont «remplies tassées» de travail, de consommation, de bruit et de stimuli, d'informations et de télévision, de course et de stress, et du rêve du «million», de plus en plus de gens ressentent le besoin d'une «cassette de silence», de mettre leur vie sur «pause», de prendre quelques pas de recul pour «se regarder aller».

Le Sens a besoin de temps, d'espace, de silence pour se manifester. Comme pour la poésie, il faut apprendre à lire le sous-texte, à entendre entre les mots, à accéder au non-dit, à rencontrer l'Autre. Chemin obligé vers cette... *autre chose*.

«Le XXI<sup>e</sup> siècle sera spirituel, ou ne sera pas», écrivait Malraux. Peu importe le sens précis qu'il donnait à cette phrase souvent citée, elle traduit certainement à la fois un besoin objectif et une aspiration largement partagée. Par exemple, il suffit de regarder la production de documentaires québécois de la dernière année pour y trouver au moins quatre films qui abordent directement la question: *L'Éclipse du sacré* de Nicola Zavaglia, qui fait

le point sur l'héritage actuel du christianisme au Québec; *Croire* de Lina B. Moreco, qui montre les formes diverses que prend le besoin de sens dans notre société; *De la contestation comme vertu* de Liette Aubin, qui trace le portrait de chrétiens cherchant à incarner leur foi hors des lieux traditionnels; et *Survivants de l'Apocalypse* de Richard Boutet, qui fait comprendre les chemine-ments de nombreuses victimes de sectes millénaristes, bibliques et adeptes du Nouvel Âge et leur difficile libération.

\* \* \*

«Comment faire?», pour paraphraser le célèbre mot de Lénine! La spiritualité ne se laisse pas facilement enfermer dans les formules ou les recettes. C'est le Souffle de l'Esprit, et il souffle où il veut. Mais s'il déjoue souvent nos attentes, renverse notre sagesse et nous conduit «là où nous ne voudrions pas aller», il n'en est pas capricieux ou arbitraire pour autant.

Depuis les temps anciens et sous toutes les latitudes, la recherche spirituelle est inséparable d'un certain nombre de moyens, de méthodes, de disciplines. Ceux des religions orientales sont particulièrement à la mode depuis une vingtaine d'années: yoga, méditation, enseignement de maîtres, etc. On a peu à peu oublié les richesses de nos propres traditions chrétiennes: la prière, le jeûne, le pèlerinage<sup>1</sup>, etc. Ignace de Loyola avait eu, dès le

1. On assiste à un regain d'enthousiasme pour cette forme ancienne de «voyage au fond de soi» qu'est le pèlerinage: très nombreux sont ceux qui ont repris le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle, en Europe, y compris de nombreux Québécois (voir, par exemple, *Compostelle: une mise en route, le journal d'un pèlerin*, de Bernard Houle, Éditions de la Ouareau, Rawdon, 1998, 263 p.). Le dramaturge Wajdi Mouawad et le comédien Jean-François Casabonne ont repris l'expérience au Québec, en marchant de l'Oratoire de Carleton en Gaspésie jusqu'à l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal à l'été de 1997, expérience dont ils témoignent dans «L'odyssée de la 132» publiée depuis le printemps 1998 dans la revue *L'Oratoire*. Signalons enfin que le groupe Pèlerinage

XV<sup>e</sup> siècle, l'intuition féconde des «exercices spirituels». Et la vie contemporaine nous invite à développer de nouveaux moyens de nourrir cette quête de sens: l'amitié et la famille, l'exercice et le jeu, le service des autres, le travail, etc.<sup>2</sup>

Comme l'amour, le Souffle a quelque chose de mystérieux, de gratuit, d'imprévisible. Mais comme l'amour, la quête de sens naît et croît plus facilement dans certaines conditions: désir, disponibilité, attention, temps et espace. Comme la poursuite de tout objectif, la spiritualité profite du travail, de l'entraînement, de la discipline, de la persévérance. Comme toute œuvre, elle est faite d'un certain pourcentage de «talent» reçu et d'un pourcentage encore plus grand de «sueur» consacrée.

Il faut créer les conditions qui permettront au spirituel de prendre sa place dans notre monde d'aujourd'hui et de contribuer à lui redonner sens. Il faut fermer plus fréquemment la télé (ou les innombrables autres sources de bruit et de stimuli). Il faut ralentir le rythme trépidant que la vie ou le travail prétendent nous imposer. Il faut retrouver plus de liberté en réduisant les contraintes de la consommation. Il faut retisser petit à petit les liens sociaux de la famille, du voisinage, de nos milieux divers d'appartenance. Il faut se garder chaque jour au moins quelques instants de recul pour regarder le chemin parcouru et se rappeler la destination recherchée.

---

Québec 2000 est à mettre en place, depuis l'été 1998, une version québécoise de Compostelle sous le nom de «Chemin des Sanctuaires» qui conduira de l'Oratoire Saint-Joseph jusqu'à Sainte-Anne-de-Beaupré en passant par le Cap-de-la-Madeleine.

2. La redécouverte des moyens spirituels issus de nos traditions et leur actualisation pour aujourd'hui est l'objet d'un merveilleux ouvrage de Thomas Ryan, *Guide pratique de vie chrétienne. L'héritage des grandes religions*, Bellarmin, 1995, 287 p.

Car dans ce voyage au pays de la spiritualité, chacun trace son propre chemin. Attiré par l'appel de la route. Encouragé par le récit d'autres voyageurs. Mais unique dans ses propres pas.

C'est l'appel à...

La recherche de...

Une quête passionnante dont le sens et le terme sont toujours à...

# Moins d'encens, plus de sens

PAR MICHEL RIOUX

**E**ncore une fois, c'est ce Jacques Ferron au sourire moqueur qui aura sans doute réglé la question avec cette phrase qui en dit long en dépit de sa brièveté: «Au Québec, la religion a fait trop de mal pour qu'on en dise du bien; et elle a fait trop de bien pour qu'on en dise du mal.»

Difficile en effet, avec une telle économie de mots, de décrire de manière aussi saisissante un sujet qui n'a eu de cesse, depuis des générations, d'alimenter des débats dont la violence a parfois atteint des degrés, ma foi, inquiétants. Mais le bon docteur avait le sens de la formule et il faut lui en savoir gré, ne serait-ce que parce que, grâce à lui, il semble plus facile, moins compliqué de saisir la dimension du paradoxe, en même temps que sa portée, tant historique que contemporaine.

## **Le dossier est lourd**

Le dossier est lourd, sans conteste. En particulier du côté du haut clergé qui, visiblement prêt à tout pour sauvegarder ses prérogatives aussi bien terrestres que spirituelles, n'a jamais hésité, après

la Conquête, à s'acoquiner avec l'occupant. La fumée des canons ne s'était pas encore dispersée que les autorités ecclésiastiques utilisaient tout leur poids moral pour que les habitants conquis fassent la belle devant les Anglais. Dès le début de 1761, le vicaire général de Québec enjoignait à ses ouailles, et dans un style qui ne trompe guère, d'avoir pour le gouverneur James Murray tous les égards: «Vous n'oublierez pas d'annoncer à vos peuples l'étroite obligation que leur imposent la piété et la reconnaissance de former des vœux pour Son Excellence, monsieur notre Gouverneur, le charitable et généreux bienfaiteur...»

Pour ce bon vicaire général Briand, futur évêque, la Conquête de la Nouvelle-France s'inscrit donc dans les plans divins. Il faut, en conséquence, se soumettre à la volonté de la Providence. L'ecclésiastique n'aura de cesse d'intervenir de cette manière chaque fois que l'occasion se présentera, ce qui lui vaudra de toucher sous la table quelques espèces sonnantes et trébuchantes des mains de Murray, tant il est vrai, comme l'a soumis La Rochefoucauld, que «les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer». L'historien Marcel Trudel a décrit en ces termes l'attitude du haut clergé: «Bien loin de sortir des conditions onéreuses dans lesquelles l'avait plongée l'état d'urgence, l'Église canadienne se soumet de plus en plus à la servitude d'un gouverneur, cependant que Briand se félicite sans cesse du comportement aimable de Murray à son égard.»

Un peu plus tard, quand le Traité de Paris consacre la domination anglaise, les vicaires généraux de Montréal, de Trois-Rivières et de Québec font chanter le *Te Deum* et réciter la prière *Domine salvum fac regem* dans toutes les églises. Le même Briand avertit ses curés «de l'étroite obligation où ils sont d'expliquer à leurs peuples les motifs qui doivent les porter à l'obéissance et à la fidélité envers le nouveau gouvernement.» Et quand l'invasion

américaine, soutenue par une fraction importante du peuple, est finalement repoussée en 1776, l'évêque de Québec affiche ses couleurs: «On peut dire que la conservation de la colonie au Roi d'Angleterre est le fruit de la fermeté du clergé et de sa fidélité.»

L'évêque Hubert, de Québec, reprend le même refrain vingt ans plus tard, quand des rumeurs veulent que les Français, en révolution, caressent le projet de revenir. Il écrit à ses curés: «Nous croyons qu'il est plus que jamais de votre devoir de remontrer aux peuples [...] combien ils sont étroitement obligés de se contenir dans la fidélité qu'ils ont jurée au roi de la Grande-Bretagne, dans l'obéissance ponctuelle aux lois et dans l'éloignement de tout esprit qui pourrait leur inspirer des idées de rébellion et d'indépendance, qui ont fait depuis quelques années de si tristes ravages.» Quelques années plus tard, M<sup>gr</sup> Plessis va plus loin encore pour célébrer la victoire des forces anglaises sur la marine française. Dans la cathédrale de Québec, il lance dans son sermon: «L'Angleterre est le grand boulevard sur lequel reposent toutes vos espérances; si elle triomphe, sa gloire sera votre salut et vous assurera la paix. Mais si elle succombe, c'en est fait de votre salut et de vos gouvernements.»

Mais le bas clergé n'est pas aussi servile à l'égard de la couronne britannique. Les élections de 1826 en donneront une preuve, alors que le député John Simpson accuse le clergé de lui avoir fait perdre son siège de député. Il semble bien que plusieurs curés aient appuyé Papineau et ses candidats contre le gouvernement. Ce à quoi s'en prend M<sup>gr</sup> Lartigue, qui deviendra évêque de Montréal, dans une lettre à l'évêque de Québec, M<sup>gr</sup> Panet: «Il faudra parler fermement au gouverneur, s'il se plaint des écarts du clergé au sujet des élections. Les écarts d'un ou deux prêtres ne sauraient être imputés à la masse du clergé, qui ne s'est pas mêlé d'élections.» Ce même Lartigue, devenu évêque, dénonce les

rebelles lors des troubles de 1837. S'adressant à 140 curés du diocèse, il fustige les Patriotes: «Les prêtres devraient représenter à leurs paroissiens qu'il n'est jamais permis de se révolter contre l'autorité légitime, ni de transgresser les lois du pays, qu'ils ne devraient point absoudre dans le tribunal de la pénitence quiconque enseigne qu'il est permis de se révolter contre le gouvernement sous lequel nous avons le bonheur de vivre.»

Mais la poussée populaire est forte et les curés de campagne la ressentent plus directement que les évêques. En témoigne cette lettre du curé Blanchet, de Saint-Denis, au gouverneur Gosford: «Je dois dire de plus qu'il ne faut plus compter sur les messieurs du clergé pour arrêter le mouvement populaire dans les environs.» La rébellion écrasée, l'évêque Signay, de Québec, écrit aux curés des paroisses de Lévis à Rimouski pour qu'ils demandent à leurs paroissiens de bien recevoir les soldats de l'armée anglaise. «Vos efforts ne manqueront pas d'être dûment appréciés par un gouvernement qui a donné des preuves non équivoques de ses bonnes dispositions en faveur du clergé.»

Et quand intervint l'entente de 1867 conduisant à la Confédération, les évêques ne manquèrent pas de mettre leur poids du côté des conservateurs, défenseurs du projet. L'évêque de Rimouski écrit à ses ouailles, en juin 1867: «Vous la respecterez donc, cette nouvelle Constitution, qui vous est donnée, comme l'expression de la volonté suprême du Législateur, de l'Autorité légitime, et par conséquent de celle de Dieu même.» (Voici au moins un argument que les fédéralistes n'osent plus invoquer. Dieu merci!) Après la pendaison de Louis Riel, plusieurs évêques refusèrent que des messes soient chantées pour le repos de son âme. Celui de Nicolet, Elphège Gravel, s'en prend à Riel et aux manifestations que sa mort a provoquées: «C'est accoutumer le peuple à s'attribuer un pouvoir souverain qu'il n'a pas, et déposer dans son cœur des

instincts féroces qui y germeront et produiront un jour des fruits amers pour les familles et la société.»

Plusieurs décennies plus tard, cette servilité de l'Église à l'endroit du pouvoir temporel ne se démentira pas sous Duplessis. «Ils mangent dans ma main», disait-il des évêques.

### **Trop de bien !**

La religion catholique, au même titre que la langue française, a servi de facteur identitaire pendant longtemps au Québec. Et quand les ouvriers de Price Brothers, au Saguenay-Lac-Saint-Jean, déclenchaient une grève illégale et réclamaient, en 1943, des «syndicats catholiques et français», il s'agissait là, dans sa plus profonde acception, d'une revendication de classe. S'ils voulaient un syndicat catholique et français, c'est pour une bonne part parce que leurs patrons et propriétaires, installés sur les hauteurs de Riverbend, banlieue aisée d'Alma, étaient généralement protestants et parlaient uniquement anglais. Comme ces agents d'affaires des syndicats américains, que ces mêmes patrons voulaient leur imposer.

C'est bien de ce peuple et de ce syndicalisme que parlait Pierre Vadeboncœur dans un texte du mois d'août 1977. Un texte qui situe dramatiquement la problématique de la résistance et de la survie.

C'est encore lui (le peuple québécois) qui pose le problème des cultures, de nos jours, devant toute l'Amérique du Nord, et aussi une certaine problématique de la résistance au mythe de l'unification par le nivellement et par l'assujettissement impérialistes des peuples. C'est lui qui, l'air de rien et dans les lieux communs les plus idéalistes et les plus naïfs à l'origine, a donné naissance au syndicalisme le plus avancé et le moins conformiste du continent, mais surtout le plus mobile et le plus vivant par la réflexion, le plus en mouvement, le plus dégagé des structures trop imbriquées qui sont caractéristiques de l'ordre américain. Le plus

critique, par conséquent, tout en restant assez authentique pour remettre en question jusqu'à ses excès idéologiques.

Ce syndicalisme original n'aurait pu naître et s'implanter dans toutes les régions du Québec, en butte constamment à toutes les adversités, sans le soutien actif et presque toujours désintéressé de ces petits abbés, dont la plupart n'ont pas grimpé très haut dans la hiérarchie, mais qui ont constamment soutenu la classe ouvrière dans son action. L'abbé Bergeron au Saguenay, l'abbé Masson avec les mineurs de Thetford, et combien d'autres ont conseillé les syndicats, en ont fondé, ont formé des militants souvent sans instruction.

Il est aussi arrivé que le haut clergé fasse des gestes courageux en soutenant les travailleurs; le plus connu est certes l'appel de l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Joseph Charbonneau, en faveur de quêtes dans toutes les églises pour appuyer les grévistes de l'amiante, en 1949. Soutenues par le régime Duplessis et son appareil judiciaire, en particulier la police provinciale, les compagnies affamaient littéralement 5 000 ouvriers.

La classe ouvrière est victime d'une conspiration qui veut son écrasement et quand il y a conspiration pour écraser la classe ouvrière, c'est le devoir de l'Église d'intervenir. Nous voulons la paix sociale, mais nous ne voulons pas l'écrasement de la classe ouvrière. Nous nous attachons plus à l'homme qu'au capital. Voilà pourquoi le clergé a décidé d'intervenir. Il veut faire respecter la justice et la charité et il désire que l'on cesse d'accorder plus d'attention aux intérêts d'argent qu'à l'élément humain.

Depuis que le ministre Bernard Landry, dans une entrevue au journal *Le Monde*, a décrété il y a quelques années qu'il n'y avait plus de classes au Québec, il peut sembler ringard de trouver ce vocabulaire dans la bouche d'un archevêque. Mais si on fait

l'hypothèse que Paul Desmarais et le livreur de *La Presse* ne font pas partie de la même classe, peut-être est-ce M<sup>gr</sup> Charbonneau qui rend davantage compte du réel?

Le curé de la paroisse de Saint-Aimé, l'abbé L.-P. Camirand, s'était révélé un soutien important des mineurs. Il déclarait à un journaliste pendant le conflit:

Les mineurs d'Asbestos, que je connais bien car je suis leur aumônier syndical, ont été et sont encore patients et dociles à l'extrême. Ils ne se sont pas temporairement privés de leur gagne-pain et de celui de leurs enfants pour le plaisir de la chose, mais ils y ont été forcés par d'inqualifiables tactiques provocatrices. Et si j'étais mineur, je serais moi-même en grève et, dans les circonstances, j'aurais la conscience parfaitement tranquille.

Une autre figure de proue du clergé québécois du milieu du siècle, le chanoine Lionel Groulx, est intervenu lui aussi en faveur des grévistes, lançant l'idée d'une souscription nationale pour les soutenir.

Ces grévistes—on ne l'a peut-être pas assez souligné—ne sont pas des grévistes comme les autres. Ils ne se battent pas seulement pour le salaire et pour le manger. Ils se battent proprement pour la défense de leur vie et celle de leurs filles et garçons ouvriers dans une industrie meurtrière. Ils se battent contre les compagnies qui jamais, autant que l'on sache, ne se sont engagées nettement, loyalement, à la correction du mal abominable qu'elles propagent depuis longtemps. Le mal est très grave. Le temps est venu de faire appel à toute la population. Toute la province a le devoir de faire cesser cette misère imméritée,

écrivait le chanoine, mettant l'accent sur la lutte contre une maladie industrielle dont on commençait alors à percevoir les ravages, l'amiantose.

### La parole et l'action dans la cité

Qu'on ne s'y trompe pas. C'est bien ce syndicalisme qui est né, au début du siècle, dans les jupes des aumôniers inspirés par la doctrine sociale de l'Église issue de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII! *Ab absurdo*, c'est peut-être un hommage que lui rendait Pierre Trudeau quand, railleur, il disait qu'un «nouveau cléricalisme semble vouloir s'installer au Québec. À notre mère la sainte Église, on substitue notre mère la sainte nation».

À plusieurs égards, cette Église du milieu du siècle était encore triomphante. Témoin l'arrivée dans la métropole de Paul-Émile, cardinal Léger, qui peut déclarer, sans qu'un immense éclat de rire n'accueille ses paroles: «Ô Montréal, ô ma ville, comme tu t'es faite belle pour accueillir ton Prince!»

Mais aujourd'hui?

Si la Commission des affaires sociales des évêques du Québec intervient pour dénoncer l'injustice ou la pauvreté, comme elle le fait régulièrement à l'occasion de la Fête internationale des travailleurs, le 1<sup>er</sup> mai, il se trouve plein de Lysiane Gagnon pour lui intimer l'ordre de se taire et de se mêler de ce qui la regarde et qui n'est pas, on s'en doute, de nature terrestre. Il semble qu'il faille être laïc, désormais, pour avoir le droit d'intervenir dans les débats de la cité. Curieux retournement que celui-là, en effet, depuis l'époque où seul le clergé pouvait se prononcer sur l'ensemble des affaires, tant spirituelles que temporelles.

### Domination? Libération?

S'il est indéniable que l'Église a longtemps rempli dans la société québécoise un rôle qui ne fut pas toujours glorieux, relevant directement du phénomène de domination et de contrôle des masses, tant sur les corps que sur les âmes, cette époque est révolue. Il est

difficile, aujourd'hui, sans donner dans la caricature, d'affirmer que l'Église opprime le peuple et qu'elle soit, pour reprendre une expression qui avait cours il y a peu dans certaines chapelles, «la contradiction principale à combattre» dans un quelconque processus de libération populaire au Québec. L'impérialisme américain, puisqu'il faut l'appeler par son nom, la mondialisation et tout ce qui relève de la pensée unique apparaissent nettement plus contraignants, à tous égards, et doivent être combattus par tous les démocrates qui veulent agrandir le champ des libertés.

Cette Église orgueilleuse et glorieuse, triomphante et triomphale, n'existe plus au Québec. Et c'est fort bien ainsi.

Une autre Église a pris le relais. Mais c'est une Église que ne peuvent malheureusement découvrir celles et ceux qui, dès qu'ils en ont l'occasion, se réfugient bien au chaud dans leurs banlieues retranchées, qui vivent entre eux tout au haut de la montagne, qui font de grands détours pour éviter les quartiers les moins fortunés des grandes villes, dans Hochelaga-Maisonneuve, dans la basse-ville de Québec, dans «l'Île de Hull». Là sont à l'œuvre des dizaines de prêtres ouvriers, animateurs de groupes populaires, des religieuses qui s'activent dans une multitude d'organismes communautaires, des laïcs qui n'ont pas la prétention de préparer le Grand Soir, mais qui travaillent à faire en sorte que les petits matins soient moins durs pour les estropiés du développement, pour les laissés-pour-compte d'une richesse qu'on dit pourtant collective.

Pendant qu'ailleurs—et c'est fort bien ainsi car cela aussi importe—d'autres thèsent, antithèsent et synthèsent sur les modèles théoriques à construire dans une société idéale, ils sont là, elles et eux, sur le terrain, partageant, avec celles et ceux dont ils sont solidaires, logements insalubres et modes de vie réduits au

niveau de la survivance. La plupart du temps en silence, ils soutiennent les itinérants, aident les sidéens, apportent du secours aux mères monoparentales, trouvent des logements, organisent des banques alimentaires, bousculent parfois les conventions, forcent leur communauté à consacrer une partie de leurs biens au soutien des plus démunis.

Ils trouvent leur inspiration dans une confiance sans borne dans l'homme. Les prophètes de l'Ancien Testament leur servent de modèle et nourrissent leur enthousiasme, car il en faut pour agir ainsi au ras du sol, de jour en jour, avec souvent comme seul salaire un simple regard chargé de reconnaissance, une simple poignée de main qui, pourtant, témoigne d'une chaleur humaine retrouvée. Ils ont une foi robuste. Ils ont surtout une idée de l'Homme, de sa grandeur à reconstruire, de sa dignité à conquérir.

«L'Église, c'est l'Église des pauvres...», avait dit M<sup>gr</sup> Charbonneau il y a tout juste cinquante ans, avec des accents qui se révèlent prophétiques aujourd'hui. Ce qui passe et qui ne compte pas s'étant dissipé dans les dernières volutes des encens capiteux, et les soies moirées des vêtements sacerdotaux ayant été rangées au placard de l'histoire, ne reste maintenant que l'essentiel, qui a nom fraternité, espérance et don de soi.

# Qu'est-ce qui fait donc courir les groupes chrétiens engagés socialement ?

PAR MICHEL BEAUDIN

*À mon avis, il n'y a de nouveauté qu'au sein de la tradition. Vous ne pouvez subvertir la tradition que de l'intérieur.*

RENÉ GIRARD

Je ne saurais dire si René Girard, cité ici en exergue, a absolument raison, mais je reconnais volontiers le « lieu » de mon expérience dans son affirmation. Jetant un regard rétrospectif sur mon itinéraire, il s'impose à mon évidence que les ruptures dans ma compréhension de la foi se sont produites au sein d'une continuité. Celle-ci, aux moments décisifs, a revêtu une double caractéristique. Je distinguerais, d'une part, la découverte d'une nouvelle cohérence de la même foi, soit à l'occasion d'expériences ou d'événements marquants ou encore de la rencontre d'un groupe déjà animé par cette vision, et, d'autre part, la possibilité d'approfondir cette vision et d'en vivre les implications dans le cadre d'une communauté d'engagement.

Je pense d'abord aux mouvements de jeunesse comme le scoutisme, la Route et la JEC, ainsi qu'à Développement et Paix où j'ai œuvré pendant onze ans après un séjour bouleversant en Amérique latine puis des études en théologie. Cet engagement m'a inscrit dans un réseau international de «minorités abrahamiques», que convoquait Helder Camara dès les années 60, et où la foi se redéfinissait à même des enjeux séculiers, plus précisément, à même la lutte pour un redressement des injustices structurelles et pour l'instauration d'une solidarité mondialisée avant la lettre. C'est à cette époque que j'ai été mis en contact avec les théologies contextuelles du Tiers-Monde, dont la théologie de la libération, qui étaient alors en pleine émergence et qui ont fortement contribué à articuler intellectuellement la compréhension de la foi issue de ce type de pratiques.

Ce sont ces mêmes perspectives que j'ai aussi partagées au sein d'autres regroupements aux couleurs variées tels le Comité de solidarité Québec-Philippines, le Groupe de théologie contextuelle québécoise, les Journées sociales du Québec, la Coalition québécoise du Jubilé, l'équipe de la revue *Relations*, l'Institut d'économie politique Karl Polanyi (organisme non confessionnel mais ouvert à toutes les dimensions de l'expérience sociale) et d'autres. Je ne saurais taire non plus, dans le même sens, l'expérience comme professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, tant du côté des collègues que des étudiants et étudiantes ainsi que des personnes rencontrées lors d'interventions dans divers milieux ou lors de colloques.

À des rythmes variables, cet itinéraire m'a semblé traversé par une constante: le passage des questions sociales de la périphérie vers le centre de la foi jusqu'au point où cette articulation s'est de plus en plus découverte comme la texture et la nouveauté spécifique de la foi judéo-chrétienne, comme j'essaierai de le montrer plus loin.

Je voudrais, ici, tenter de rendre compte de la cohérence singulière qui sous-tend l'expérience des groupes chrétiens engagés socialement. Vus de l'extérieur, les profils de foi de ceux et celles qui se reconnaissent une participation à l'Église catholique d'ici peuvent trop souvent être confondus et assimilés à ce que nous avons connu traditionnellement comme forme de pratique chrétienne. Pire, cette expérience croyante risque aussi d'être simplement rangée sous la catégorie générale de « religion » et de se voir nier ses visages propres. Et pourtant, cette expérience est plurielle, souvent très différenciée. Les comportements et engagements ne s'expliquent souvent, au bout du compte, que par l'imaginaire qui structure l'expérience de foi. Je pense, en particulier, à la façon dont les chrétiens et les chrétiennes se représentent les exigences de la foi quant à leur participation à l'organisation de la société, ce qui a des implications directes sur leur compréhension de la mission de la communauté ecclésiale et de ses priorités.

Cet imaginaire a varié à travers l'histoire et plusieurs conceptions ont pu même se disputer simultanément le terrain. Ici, au Québec, deux modèles ou représentations de la place ou du rôle de l'Église (et de l'Évangile) par rapport à la société viennent immédiatement à l'esprit de quiconque, soit le modèle de la « chrétienté » que nous avons connu jusque dans les années 60, et à bon droit redouté par les générations aînées, et le modèle que j'appelle de la « modernité », aujourd'hui dominant, et qui refoule le « religieux » et la foi dans l'enclos de la vie privée. Et pourtant, d'autres possibilités existent. Un autre modèle sous-tend l'expérience des chrétiens engagés socialement dans un sens prophétique. Il occupe peut-être une place bien marginale dans l'espace public ou ecclésial, mais il ne s'enracine pas moins aux sources mêmes de la foi judéo-chrétienne.

Je voudrais présenter ces différents modèles (en grossissant à dessein le trait) des conceptions croyantes du rapport à la dynamique sociétale en insistant sur celui que j'associe à l'engagement social chrétien. Il s'agira, par la même occasion, de montrer comment celui-ci, renouant avec la grande tradition biblique, y puise une utopie sociale qui le pousse à « intervenir à contre-courant » (selon le thème des Journées sociales de Rimouski, en 1997) du projet de société néolibéral qui cherche aujourd'hui à occuper tout le terrain. Non pas que la foi fournisse à cet engagement un plan détaillé d'organisation de la société mais bien plutôt des points de repère, une approche qui interdit justement les enfermements totalitaires et la soumission à la fatalité d'une « réalité » dont l'imposture néolibérale ne cesse de chanter les vertus. La tradition biblique du Jubilé paraît particulièrement révélatrice à cet égard et d'une actualité aiguë, comme on pourra le constater.

### **Le modèle de la « chrétienté » ou l'Évangile domestiqué**

Le premier modèle, dont les groupes chrétiens engagés socialement se démarquent, s'estompe presque complètement dans la société québécoise au cours des années 60. Le modèle de la « chrétienté » ne survit plus pratiquement que sous le mode d'une certaine nostalgie ou d'attitudes caractérisées chez un certain nombre, bien qu'encore appréciable, de croyants et de croyantes.

La « chrétienté » est inaugurée au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère avec la reconnaissance du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain, et durera une quinzaine de siècles en Europe. Elle se caractérise par une imbrication étroite des structures ecclésiales et politiques. L'emprise de l'Église sur les sociétés successives se retournera en carcan pour la mission ecclésiale. À trop privilégier la *médiation du pouvoir* pour son insertion sociétale et à ne plus se laisser distinguer des structures existantes, l'Église perd peu à peu toute capacité de contestation de l'ordre social au nom

de l'Évangile qui s'en trouvera muselé. Elle lui substitue la logique qu'elle emprunte aux pouvoirs politiques et devient aveugle aux inégalités et aux injustices structurelles qu'elle sacralise plutôt en «ordre chrétien» gouverné par la «Providence divine». L'éthique chrétienne ainsi rabattue à sa seule expression des «bonnes œuvres» et de l'«aumône», on ne se surprendra pas que cette époque ait été celle des croisades, de l'Inquisition, du féodalisme, de l'absolutisme royal et, enfin, de la conquête et de la «coléo-évangélisation» du Tiers-Monde sous la haute bénédiction du «Christ» si on excepte quelques voix prophétiques minoritaires.

### **Le modèle de la «modernité» ou la privatisation de la foi et de l'éthique**

Avec la «modernité», à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, se produit une variante considérable de cette paralysie de la critique sociale chrétienne. Le capitalisme et les États-nations émergents cherchent d'abord à soumettre l'Église en raison de son appui à l'Ancien Régime et à cause des guerres de religions. L'Église résiste et réclame plutôt une autonomie, alléguant qu'elle est une «société parfaite» (ou complète). Elle lui sera concédée mais à la condition d'un renoncement à toute ingérence dans les affaires publiques. Cela marqua le début de l'«embourgeoisement» au sens propre, ou d'une individualisation et d'une privatisation accélérée de la foi et de la morale chrétiennes ainsi que d'une éjection spiritualisante du salut hors des enjeux de l'histoire.

Des «dignes» sont ainsi érigées entre l'Évangile et l'économie et la politique, par exemple, qui se donnent d'autres credos et d'autres éthiques, telle la croyance en la «main invisible» d'Adam Smith, supposée assurer l'harmonie des intérêts divergents à la façon de la Providence du Moyen Âge, ou encore la morale des contrats et la «loi» de la libre concurrence, comme régulateurs ultimes de la société. En principe, donc, après des siècles d'une

*proximité* excessive entre l'Église et les pouvoirs, succède une *séparation* absolue entre celle-ci et l'ordre social. La foi et la mission ecclésiale n'ont plus rien à voir avec l'organisation structurelle de la société.

En raison de la montée des idées socialistes, associées de façon circonstancielle à l'athéisme, et malgré la misère causée par le capitalisme sauvage du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église cautionnera, bien qu'à distance cette fois, le nouveau régime en prêchant à ses fidèles la soumission à l'autorité et à l'ordre établis, et en limitant encore l'engagement chrétien aux seules «bonnes œuvres».

Ce modèle «accommodateur» n'apparaît qu'avec les années 60 au Québec. N'est-ce pas celui qui structure le plus largement notre imaginaire collectif, tant dans la société que dans l'Église? Mais l'Évangile ne pousse-t-il pas dans une autre direction?

### **Le modèle «prophétique»**

Tel un coup de tonnerre dans le ciel serein du capitalisme débridé d'alors et sur le fond de scène d'une Église qu'on croyait socialement «neutralisée», l'encyclique *Rerum novarum* fait surgir, en 1891, une troisième représentation du rapport de la foi à l'ordre social. Sous la poussée de chrétiens engagés dans le mouvement ouvrier et de la réflexion du catholicisme social, Léon XIII proclame la priorité du travail sur le capital. Après plus d'un millénaire et demi, l'Église retrouve soudainement sa «mémoire subversive» et refait de la «question sociale» un champ prioritaire de l'évangélisation.

Cet enseignement sera repris par Pie XI, en 1931, dans *Quadragesimo Anno* où il dénoncera la «dictature économique» et l'asservissement de l'État aux seuls intérêts du capital, et appellera à «replacer la vie économique» sous un «ordre juridique et moral»

juste. Il deviendra une référence majeure de nombre d'initiatives chrétiennes dans tous les milieux. Au Canada français, cette approche restera, toutefois, teintée par l'objectif d'un maintien puis d'une «restauration» de l'ordre chrétien, alors que l'Europe était déjà en modernité. Mais un nouveau modèle était lancé et allait s'épanouir avec le concile Vatican II qui acceptera plus franchement le monde moderne et la densité propre des «réalités terrestres».

Il ne s'agit, ici, ni de retourner à l'ancienne organicité Église-société, ni de se placer à l'écart du mouvement de l'histoire. L'Église s'inscrit au cœur du monde moderne sans volonté de conquérir celui-ci mais sans indifférence, non plus, à ce qui s'y passe. Elle perçoit le monde comme le lieu privilégié d'où Dieu l'interpelle («signes des temps») et comme le seul destinataire du projet de Dieu et de l'espérance mis en branle par l'Évangile et dont elle se veut la servante et le témoin. «L'homme est la route de l'Église», résumera plus tard Jean-Paul II, pour exprimer ce salutaire décentrement d'elle-même qu'a opéré l'Église.

Mais l'approche conciliaire restait en deçà du défi. Dans un contexte de grand optimisme économique et toute à son effort de rattrapage du monde moderne ou *aggiornamento*, l'Église y était trop peu attentive aux antagonismes sociaux structurels. Il faudra l'irruption des peuples dépossédés sur la scène de l'histoire et leur prise en compte par les Églises et les théologies du Sud pour que le modèle prophétique s'approfondisse. Une troisième figure vient s'ajouter, celle des pauvres ou des exclus qui devient, en tant que «produits» d'une organisation sociale, à la fois le révélateur de l'état réel de la société et l'occasion d'une redécouverte, en christianisme, qu'ils constituent le centre de perspective de toute la tradition biblique, les destinataires privilégiés de la «bonne nouvelle» d'un Dieu qui prend parti pour eux comme seule voie d'une resolidarisation authentique de toute société.

Une analyse sociale plus serrée, chez certains chrétiens, et une relecture de leur tradition fondatrice, à partir de ce point de vue, les conduiront à «l'option pour les pauvres» comme modalité la plus appropriée et constructive d'un rapport évangélique à la cité. «Les pauvres sont la route de l'Église», faudrait-il donc préciser ici.

Plusieurs encycliques récentes comme la plupart des messages sociaux des évêques canadiens et québécois s'inscrivent dans ce modèle ou paradigme qui inspire aussi plusieurs théologies contextuelles, et qui est surtout porté et vécu par d'innombrables communautés de base et groupes chrétiens engagés socialement, chez nous et ailleurs.

Une fois esquissée la conception que ce «nouveau» type de croyants et de croyantes se fait des exigences de la foi ou de leur mission au sein de la société, il faut encore préciser ce qui les anime ou les «fait courir». Qu'ont-ils découvert dans la relecture de leur tradition? En bref, un autre visage de Dieu et de son «rêve social». Je voudrais en illustrer l'actualité et la pertinence à partir du sens biblique du Jubilé.

### **Le Jubilé: un «ya basta» révélateur de la singularité du Dieu de Jésus et de son rêve de société**

Les impasses sociétales actuelles ont de quoi nous faire baisser les bras. Qu'on pense aux servitudes financières qui accablent individus, gouvernements et peuples, à la redistribution «à l'envers» de la richesse et des moyens de vivre, comme l'emploi qui se dégrade et qui fait les frais d'une concurrence sans merci des entreprises, à la fragilisation des fondements écologiques de la vie, etc. «Par-dessus le marché», l'idéologie néolibérale nous répète à satiété qu'il n'y a pas d'autre cours possible ou meilleur des choses. Et rien pour les perdants. Notre imagination et notre capacité d'espérer

en sont atteintes. Cette dynamique «sacrificielle» heurte la conscience chrétienne que je viens de décrire et la pousse dans ses derniers retranchements. Celle-ci ne se découvre pas neutre ou à vide devant ce monde bloqué, mais plutôt déjà habitée par une vision qui traverse sa tradition. L'expérience biblique de la foi apparaît marquée de paramètres précis: la rencontre de Dieu est inséparable de l'expérience sociohistorique, et ce Dieu est caractérisé par son renvoi incessant à la teneur des rapports sociaux, évalués à partir du sort fait aux plus démunis. Si bien que la fibre même de la foi semble tenir à ces rapports. La tradition du Jubilé est significative à cet égard.

Sa présentation se trouve dans le livre du Lévitique (chap. 25). À toutes les cinquante années, au «Jour des Expiations», on sonne de la trompe dans tout le pays pour annoncer une année d'affranchissement comportant trois législations. Toutes les familles réduites en esclavage par suite de leur endettement se voient libérées de leur dette et remises en liberté. Celles qui ont dû céder leur terre en raison des difficultés ou des injustices économiques retrouvent leur patrimoine originel et les moyens de gagner leur vie. Enfin, la terre, les personnes et même les animaux prennent une année de repos.

Ces mesures étaient rendues nécessaires en raison de l'abandon de la société égalitaire et confédérative des tribus pour une royauté qui livrera les petits paysans à la merci de la maladie de l'accumulation d'une classe de privilégiés qui les accablent d'impôts. L'exil inspirera ces interventions correctives pour assurer un avenir différent. Nulle reddition face à la fatalité ici. Ce qui a été socialement construit peut et doit être refait, au besoin.

La justification théologique de cette remise des compteurs à zéro est omniprésente dans le texte. Dieu est présenté comme

étant à la source des deux événements fondateurs du peuple d'Israël: la libération de la servitude d'Égypte, au prix d'une *rupture* avec l'ordre pharaonique faussement sacralisé, et l'octroi d'une terre où il ait de quoi vivre. Ainsi, une personne ne peut être asservie à une autre, car tous n'appartiennent qu'à Dieu vu que c'est lui qui les a «rachetés» d'Égypte. D'autre part, la terre n'appartient qu'à lui et les «fils d'Israël» n'y sont que ses invités, ce qui fonde un usage de celle-ci pour tous; car si la terre n'appartenait pas qu'à Dieu, les plus puissants pourraient s'en proclamer les propriétaires absolus. Le Jubilé, c'est une rupture fondée sur la préséance de la logique du don qui a présidé à la fondation d'Israël et qui doit se traduire dans une organisation sociale libératrice. Autrement le partenaire humain de l'Alliance se disloquant, c'est l'Alliance et Dieu même qui sont récusés. C'est comme «retourner en Égypte». La reconnaissance de la transcendance exclusive de Yahweh libère les rapports sociaux des abus de pouvoir qui les briseraient. Elle ouvre un espace pour que se réalise cet impératif: «Qu'il n'y ait pas de pauvre chez toi» (*Dt 15, 4*).

Même si les traces d'une mise en pratique de cette tradition sont faibles, ses prescriptions n'en apparaissent pas moins *normatives* pour la foi. Lui font écho les prophètes tel Isaïe qui décrit le rêve de Dieu de «cieux nouveaux» et d'une «terre nouvelle» où personne n'aurait à travailler pour un autre sans avoir lui-même un toit et de quoi nourrir ses enfants (*Is 65, 17-23*). Jésus reprendra à son compte la proclamation d'«une année de grâce du Seigneur» (*Lc 4, 19*) dès sa première manifestation publique, en donnant ainsi un contenu précis à l'annonce de la «bonne nouvelle aux pauvres». Il vient donner permanence et universalité au Jubilé, «accomplir la Loi et les prophètes» et «non les abolir» (*Mt 5, 17-19*). Une demande centrale du Notre Père reprend le fil entier de cette tradition: «Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs» (*Mt 6, 12*). Dieu

remet ce qui lui est dû, il *par-donne*; c'est sa position fondamentale et il la maintient tant que nous instaurons les mêmes rapports libérateurs vis-à-vis des autres. Voilà qui barre théologiquement la route à l'inflexibilité et à la sacralisation des règles et pratiques socioéconomiques actuelles, et donc au sacrifice des perdants.

Ce Dieu ne ressemble en rien à celui qu'annonçait le titre d'une homélie affiché devant une église sur la rue Sherbrooke, à Montréal, en 1991: *Our God doesn't take side*, un Dieu prétendument neutre, mais qui faisait, en fait, un clin d'œil aux maîtres actuels du monde. Le Dieu de Jésus ne demande rien pour lui-même et refuse que l'humanité doive quelque chose à quelqu'un d'autre qu'elle-même.

Le Dieu du Jubilé dit, comme les Indiens du Chiapas: *ya basta!* («Ça suffit!»). Et il appelle, comme eux, à *una sociedad donde quepan todos* (une société où il y ait de la place pour tous et toutes). Utopie? Bien sûr, et certes nécessaire, car, autrement, se trouverait abolie la conscience indispensable d'un écart entre ce qui est et ce qui pourrait être. Comme hier en Israël (où l'assemblée confédérative égalitaire s'appelait justement *ecclesia*) ou en Galilée, des groupes de croyants et de croyantes engagés socialement aujourd'hui se sentent mystérieusement accompagnés et autorisés à rêver, même dans l'exil néolibéral!

# Le religieux dans l'espace personnel et social

PAR JEAN DUHAIME

**J**e ne suis pas de ceux qui ont tout balancé par-dessus bord, sur le plan religieux, dans les années 1960. J'ai plutôt opté, au moment des choix de carrière, pour approfondir mes questions religieuses. Trente ans plus tard, je continue d'être fasciné par l'étude de la Bible et du judaïsme ancien. Le renouveau spirituel auquel on assiste actuellement ne m'étonne pas; mais, par sa diversité, il me semble poser un défi nouveau: celui du dialogue, dans un espace public ouvert, entre des citoyens qui ont à faire face à des défis communs autour desquels ils peuvent se mobiliser dans le respect de leurs différences. Je m'explique.

## L'enfance religieuse d'un «baby-boomer» tranquille

Né en 1948, j'appartiens à la génération des *baby-boomers* québécois. J'ai été élevé, comme la plupart d'entre eux, dans le catholicisme omniprésent de l'époque. Je n'ai qu'un vague souvenir de la première communion, qu'on a immortalisée par une photo de moi dans mon premier habit, à genoux sur un prie-Dieu de satin; les images se précisent un peu autour de la cérémonie de la confirmation, où je revois toute ma classe, sous l'œil attentif de la maîtresse,

défiler devant l'évêque de Chicoutimi, pour recevoir, en même temps qu'une onction d'huile sainte, un soufflet qui devait nous préparer à souffrir pour défendre la foi de nos pères, en véritables soldats du Christ.

Un peu plus tard, c'est vers le chapelet que mes souvenirs religieux convergent. La famille entière le récitait tous les soirs de l'année, après le repas, agenouillée dans la salle à manger. Mais au mois de mai, le mois de Marie, l'espace familial s'élargissait : tout le quartier se réunissait au pied de la statue de Notre-Dame du Saguenay, patronne des lieux, pour la récitation de la «salutation angélique». Après ce quart d'heure d'oraison communautaire, certains s'animaient à commenter l'actualité politique, d'autres faisaient discrètement la cour aux filles, pendant que les plus jeunes, dont j'étais, se retrouvaient pour des parties de balle molle auxquelles la pénombre venait mettre fin.

À l'école primaire, l'enseignement religieux était dispensé à tout le monde, sans exception ; il consistait essentiellement à apprendre les questions et réponses du *Petit Catéchisme de la Province de Québec*, graduées selon le niveau scolaire. On recevait régulièrement la visite d'un vicaire de la paroisse devant qui chaque classe passait se confesser, dans un bout de corridor. Les garçons les mieux disposés étaient invités à devenir «enfants de chœur» et à participer à la grand-messe et aux vêpres solennelles du dimanche à la cathédrale, ce que je fis pendant quelques années. On nous faisait également prendre part activement à la procession annuelle de la Fête-Dieu dans les rues de la ville, qui se terminait par l'exposition du Saint-Sacrement sur un reposoir fleuri dressé à un carrefour.

Au début de l'adolescence, j'ai fait du scoutisme pendant quelques années. Là encore, la religion était présente. Nous étions

scouts catholiques et arborions fièrement la croix scoute sur le chapeau kaki. Chaque réunion se terminait par le chant d'une prière; l'une d'entre elles m'a particulièrement marqué: «Seigneur Jésus, apprenez-moi à être généreux, à vous servir comme vous le méritez, à donner sans compter, à combattre sans souci des blessures, à me dépenser sans attendre d'autre récompense que celle de savoir que je fais votre sainte volonté». Cette période de ma vie m'a rapproché de la nature, particulièrement agréable au Saguenay où, dit l'hymne régional, «la main d'un Dieu créateur mit l'empreinte de son génie». Je retiens de ces années de scoutisme, en plus de l'initiation à l'esprit d'équipe et au sens du service, la présence d'aumôniers disponibles, sachant trouver les mots pour parler de la foi chrétienne de manière signifiante et ménager de véritables moments d'intériorité dans des célébrations empreintes de simplicité.

En un mot, mon enfance de *baby-boomer* tranquille était baignée d'un catholicisme qui me semblait aller de soi pour à peu près tout le monde. Quelques traits essentiels de la foi chrétienne m'ont été transmis à cette époque d'une manière qui me paraît avoir été assez convenable dans les circonstances. J'avoue candidement ne pas avoir ressenti cette socialisation chrétienne comme une invasion oppressante de mon espace intérieur.

### Une vocation ?

À l'automne 1959, j'ai commencé le cours classique (correspondant aux études secondaires et collégiales) au Petit Séminaire de Chicoutimi. Cette institution d'enseignement, tenue par le diocèse, était exclusivement réservée aux garçons et se vouait avant tout à la formation de futurs candidats au sacerdoce. On savait évidemment que tous les élèves n'aboutiraient pas au Grand Séminaire, mais ceux qui s'orientaient ailleurs constitueraient de toute façon l'élite de la société, une élite formée dans le respect des valeurs chrétiennes...

Les années de séminaire m'ont mis en contact avec des éducateurs, prêtres et laïcs, qui considéraient leur métier comme une véritable vocation. Ils m'ont inculqué le goût des langues et civilisations anciennes aussi bien que des sciences humaines, en particulier les lettres et la philosophie. Ils m'ont appris l'importance de structurer ses idées et de les exprimer adéquatement. Quelques-uns m'ont initié à la poésie, au théâtre et aux techniques de la scène; la mise sur pied d'une troupe de théâtre, dont les étudiants avaient l'entière responsabilité, a été l'occasion de développer des compétences de planification, d'organisation et de communication qui me servent encore aujourd'hui.

Dans ce milieu privilégié, la religion était aussi très présente. Si la messe quotidienne était facultative pour les externes comme moi, elle était obligatoire pour les pensionnaires. Chacun était également invité à consulter régulièrement son « directeur de conscience », qui devait le conseiller sur la conduite de sa vie, sous tous ses angles. Certains prenaient cela très au sérieux; d'autres considéraient ces rencontres comme de bonnes occasions de pouvoir s'absenter de la salle d'étude pour aller fumer dans la chambre d'un professeur. En principe, la moralité des éducateurs était au-dessus de tout soupçon. Mais la rumeur courait que l'un ou l'autre avait un penchant pour la boisson ou pour les femmes, comme on disait. J'ai appris récemment qu'un professeur, soi-disant envoyé étudier, avait été renvoyé à cause de son attirance pour les jeunes garçons; en ce qui me concerne, sauf une tentative sans suite, je n'ai jamais été personnellement victime de gestes déplacés de la part de mes professeurs du séminaire; de tels comportements devaient être assez rares.

Ces années étaient celles de la Révolution tranquille. C'était aussi celles du concile Vatican II. Il semblait y avoir une convergence entre les aspirations du Québec à devenir une société

moderne et celles de l'Église qui voulait s'ouvrir davantage au monde, aux grands courants humanistes et aux autres traditions religieuses. Je terminais mes études classiques alors que le monde entier débarquait à Montréal pour l'Exposition universelle de 1967. Comment serais-je, moi, pleinement humain sur cette Terre des hommes? Porté par les exemples que j'avais sous les yeux depuis l'enfance, j'étais attiré par le sacerdoce qui me semblait combiner des valeurs religieuses et un idéal de don de soi au service des autres. Mais j'aspirais aussi à élargir mes horizons et à sortir d'un milieu que je pensais trop bien connaître. J'avais été sensibilisé au travail des missionnaires québécois à l'étranger par les visites régulières de prêtres de la Société des missions étrangères de Pont-Viau, des prêtres diocésains œuvrant principalement en Amérique latine, aux Philippines et au Japon. À la surprise de mon père, de mes éducateurs et de mes amis, je décidai, en toute liberté, d'explorer cette voie: j'étais peut-être «une vocation».

### **Famille et carrière**

La première année aux Missions étrangères était une année dite «de probation»; le groupe des douze nouveaux candidats était réuni dans une résidence à Québec. L'ambiance y était chaleureuse et informelle; le temps s'y partageait entre des cours, un engagement dans le milieu et des activités sportives ou sociales, le tout encadré par quelques prêtres de la Société qui assuraient également la formation spirituelle. Cette année a été décisive dans mon itinéraire, autant par l'enseignement et le témoignage des deux principaux animateurs que par le climat de fraternité qui s'est créé dans ce groupe, dans lequel je compte encore aujourd'hui quelques-unes de mes amitiés les plus profondes. Au cours de cette année, j'ai confirmé mon choix de faire des études en théologie pour mieux comprendre la foi de mon enfance au moment où plusieurs de mes confrères de séminaire la rejetaient plus ou moins radicalement.

Les années de Grand Séminaire se déroulaient à Pont-Viau, en banlieue de Montréal. Les séminaristes suivaient les cours de théologie à l'Université de Montréal depuis 1967, à la suite de la décision du cardinal Léger, archevêque du diocèse, et d'un certain nombre de supérieurs de communautés religieuses de former leurs candidats en milieu universitaire pour les sortir d'une « serre chaude » et les plonger dans le monde moderne afin de mieux les préparer à faire leur travail. Au Grand Séminaire, ce fut la déception : le lieu était trop vaste et le climat de fraternité qui m'avait tant plu à la probation faisait place à une vie impersonnelle, réglée par les offices et les heures des repas ; j'y retrouvais un modèle ecclésial que je cherchais à fuir... Après quatre mois, je suis parti.

Les études, toutefois, furent une véritable découverte. J'étais fasciné, en particulier par les études bibliques. Voici que tout à coup, les vieux textes de ma tradition cessaient d'être des récits édifiants et miraculeux, auxquels il fallait croire sans poser trop de questions, pour devenir un matériau qui pouvait être exploré à l'aide de toutes les ressources de l'histoire et de l'archéologie, des langues anciennes, de la littérature comparée, de l'anthropologie, etc. J'y découvrais des professeurs polyglottes, compétents et passionnés qui s'étaient donné des formations diversifiées dans les grandes écoles de Baltimore, Jérusalem, Paris, Rome, etc. et pour lesquels aucune question n'était taboue. Je saisisais véritablement, me semblait-il, ce que veut dire la définition classique de la théologie comme « la foi qui cherche son intelligence ».

Ma licence en sciences religieuses terminée (c'était alors l'équivalent du baccalauréat en théologie d'aujourd'hui), j'ai marqué un temps d'arrêt de deux années au cours desquelles j'ai commencé une carrière d'enseignant au secondaire et pris la décision de « fonder une famille ». Parmi les qualités recherchées chez ma future conjointe, le fait de partager la même sensibilité religieuse

me paraissait important. La célébration de notre mariage fut à l'image de ce que nous voulions être : elle eut lieu dans une petite chapelle, en pleine nature, en présence de nos parents immédiats et d'amis intimes ; nous désirions une cérémonie simple et signifiante, sans éclat inutile. Cela nous a valu à la fois le respect d'amis non-croyants et les sarcasmes d'une tante frustrée qui nous a demandé si nous nous étions mariés « obligés ». Notre voyage de noces fut aussi plutôt original : profitant de la présence à Jérusalem de Guy Couturier, un de mes professeurs, nous avons parcouru les sites archéologiques et les musées d'Israël pendant quelques semaines avant de conclure par un séjour romantique dans les châteaux de la Loire.

Quelque temps après notre retour, Guy me relança en m'invitant à considérer sérieusement la possibilité de poursuivre des études supérieures dans le domaine biblique. Avec le consentement de mon épouse, je fis le saut. Suivirent trois années d'études intensives à Montréal et à Jérusalem au cours desquelles j'ai été en contact avec les sommités de l'époque dans le domaine de l'interprétation biblique. De cette période date ma passion pour les manuscrits de la mer Morte, des textes juifs anciens (copiés entre -250 et 68) qui documentent de manière exceptionnelle l'évolution du judaïsme au moment de la naissance du christianisme. Une carrière d'enseignement et de recherche commençait à se dessiner, pendant laquelle je chercherais constamment à conjuguer la rigueur de la démarche intellectuelle et l'intégration de ses acquis dans une vie de foi.

Dans la cohérence de ma démarche, je me suis mis en quête d'une communauté chrétienne qui répondrait à mes aspirations. Je l'ai trouvée dans le voisinage de l'Université, à Saint-Albert-le-Grand. À l'époque, la communauté était animée par André Gignac, spécialiste en liturgie, qui composait lui-même les textes

des célébrations et déployait dans ses commentaires de l'Évangile une spiritualité résolument moderne: Jésus y apparaissait comme le visage humain de Dieu, qui cherche à dire l'espérance à travers le mal et la mort et invite ses disciples à œuvrer, de manière libre et responsable, à la construction d'un monde fraternel<sup>1</sup>. La communauté existe toujours et s'articule autour de quatre dimensions essentielles du christianisme: une recherche de sens attentive aux questions contemporaines, des célébrations dépouillées et signifiantes, une fraternité aussi accueillante que possible et un engagement sans équivoque pour la justice.

### **Le renouveau spirituel contemporain**

Comme plusieurs, j'ai observé avec intérêt les déplacements du phénomène religieux dans la société québécoise au cours des dernières décennies. Malgré un effacement radical dans les années 1960, ma tradition catholique d'appartenance continue d'être présente non seulement par ses églises, moins fréquentées qu'autrefois, mais aussi par la place qu'elle occupe encore, du moins pour quelque temps, dans le réseau scolaire, et par l'engagement social de nombreux catholiques, au nom même de leur adhésion à l'Évangile. Dans la région de Montréal, comme ailleurs, le catholicisme me semble globalement tiraillé entre des tendances conservatrices et libérales: d'un côté des fidèles qui veulent réaffirmer fortement les enseignements et les valeurs traditionnelles du christianisme dans leur forme reçue et d'un autre côté des croyants qui cherchent à confronter cet héritage aux enjeux de la société contemporaine et à inventer pour aujourd'hui des chemins d'humanité inspirés de l'Évangile. Entre ces deux extrêmes, on peut trouver toute une gamme de nuances.

---

1. J'ai édité une sélection de ces textes avec quelques collaborateurs, après le décès subit d'A. Gignac (A. Gignac, *Dire l'espérance*, Montréal, Fides, 1991).

Pendant que les catholiques poursuivent ainsi des débats internes parfois déchirants, le paysage religieux s'est enrichi de la plus grande présence, en milieu francophone, d'autres confessions chrétiennes. Les chrétiens des Églises issues de la Réforme sont considérés moins comme des hérétiques ou des «frères séparés» que comme des croyants qui ont su préserver d'une manière originale certaines des valeurs essentielles du christianisme telles que l'importance de la Bible; mais le dialogue œcuménique semble progresser bien lentement pour ce qui est des questions doctrinales et des aménagements institutionnels. Toutefois le déplacement majeur du christianisme est ailleurs: c'est la percée des petites églises évangéliques qui poussent comme des champignons; on y trouve un christianisme fervent et militant, qui jette un regard plutôt négatif sur la société contemporaine et donne parfois l'impression de vouloir la fuir.

La présence d'autres grandes religions dans la société québécoise se fait aussi remarquer davantage. Je pense aux communautés juive, musulmane, hindoue ou bouddhiste qui ne recrutent peut être pas beaucoup en dehors de leur milieu traditionnel, mais qui réclament avec raison la reconnaissance sociale et l'égalité de droits. De manière plus large et plus diffuse, on assiste également à l'éclosion de toutes sortes de courants spirituels qui se définissent parfois en opposition aux religions institutionnelles et qui proposent des voies de croissance personnelle, des thérapies variées, des théories inspirées de la science-fiction, etc. Les gourous abondent et les sectes ou nouvelles religions pullulent. Le consommateur a l'embaras du choix et on lui propose maintenant des produits spirituels ou religieux d'une grande diversité dans les librairies et les médias de toutes sortes. Loin de s'être effacé de la culture contemporaine, le religieux ou le spirituel s'est fragmenté en une multitude de manifestations toutes plus étonnantes les unes que les autres.

### Religion et espace social

Le renouveau spirituel contemporain m'interpelle à plusieurs niveaux. Sur le plan personnel je me sens relativement à l'aise dans la forme du catholicisme que je peux vivre au sein d'une communauté ouverte comme celle de Saint-Albert-le-Grand; je me veux solidaire des chrétiens engagés socialement, même si mes ressources et mes disponibilités sont limitées. J'essaie de comprendre les catholiques plus traditionalistes ou plus charismatiques, mais j'ai parfois du mal. Ma loyauté envers les autorités romaines ne m'empêche pas d'avoir des sentiments partagés à l'égard de certaines prises de position que je préfère ne pas avoir à commenter publiquement... Je me trouve assez souvent plus de connivences avec des chrétiens issus d'autres traditions, et qui partagent avec moi la même préoccupation d'une foi intelligente et pertinente pour le monde d'aujourd'hui.

J'éprouve une grande curiosité pour les autres traditions religieuses et les nouveaux courants spirituels, mais pas au point de remettre en question ma propre appartenance: ce qui m'intéresse surtout, c'est de comprendre l'*émergence* de ces traditions et de ces courants dans leur contexte culturel et social, de dégager la *cohérence* de leur représentation du monde et de l'être humain, de leur sens et de leur destinée, et de cerner chez d'autres personnes les *expériences* spirituelles avec leurs itinéraires particuliers. Je crois, ici encore, que les ressources des sciences humaines sont indispensables pour la compréhension de ces phénomènes, d'où ma décision, prise il y a quelques années, de compléter une maîtrise en sociologie centrée sur l'étude des nouveaux mouvements religieux. En retour, les recherches sur ces mouvements contemporains me fournissent des outils et des modèles qui peuvent être employés, avec toutes les précautions requises, pour l'analyse de phénomènes semblables dans le judaïsme ancien.

Sur le plan collectif, il me semble évident que le catholicisme d'ici ne doit pas s'accrocher aux vestiges de sa situation de pouvoir passée et au quasi-monopole qu'il exerçait sur la société québécoise francophone, particulièrement dans les institutions scolaires. Cela dit, je ne crois pas qu'il faille souhaiter la disparition de toute référence religieuse dans l'espace social et refouler les religions ou les courants spirituels dans des ghettos. La dimension spirituelle, dans toute sa diversité, fait encore largement partie de l'univers personnel d'un grand nombre de nos contemporains; elle influence leur manière d'être et oriente leurs décisions et leurs comportements. Ce faisant, elle conditionne également leur attitude comme citoyens et la manière dont ils participent à la définition des valeurs communes de la société québécoise d'aujourd'hui et de demain.

Vouloir refouler le religieux ou le spirituel dans la sphère du privé et en faire quelque chose qui soit strictement du ressort des individus et des communautés croyantes me semble une fausse solution à l'éclatement actuel. En procédant ainsi, on contribuerait à perpétuer l'ignorance et la méfiance des groupes religieux les uns envers les autres. De plus, on entretiendrait l'illusion que les appartenances religieuses et les croyances personnelles n'ont aucune influence sur la manière d'être en société. On se priverait également de la chance d'intégrer dans des coalitions larges des personnes qui sont sensibles, au nom même de leur appartenance ou de leurs convictions religieuses, aux grands défis que posent à notre société des questions comme celles de la pauvreté, de l'injustice, de la violence, du respect de la vie et de l'environnement, etc. On renoncerait enfin à la possibilité d'interpeller ces personnes et de se laisser interpeller par elles comme société en quête de l'aménagement d'un mieux-vivre collectif.

Je suis de ceux qui n'ont pas été traumatisés par leur cheminement religieux au point de souhaiter la disparition de toute

trace publique de la religion. Je suis de ceux qui ont trouvé dans leur tradition religieuse des ressources pour donner du sens à leur vie et orienter leur conduite dans le sens de la solidarité humaine et du souci de la justice. Je suis profondément convaincu que la plupart des traditions spirituelles présentes dans notre milieu sont des voies d'humanisation, en dépit des abus auxquels elles donnent parfois lieu et des critiques qu'on peut légitimement leur adresser. Aussi je souhaite que dans le tournant que nous sommes en train de prendre comme société, nous sachions leur ménager une place dans l'espace commun, notamment en mettant à leur disposition les moyens que nous nous donnons collectivement pour construire notre culture et notre société, et ce, dans le respect des libertés et des cheminements individuels.

Je rejoins ainsi la position mise de l'avant par Paul Tremblay dans une récente allocution sur *Les Rendez-vous... d'avenir*, dans laquelle il décrit ainsi ce que pourrait être un enseignement religieux de type culturel :

Le rendez-vous avec le culturel doit conduire à un « art de vivre » à inventer, à un avenir humain à assurer. Il importe que les jeunes saisissent le religieux non pas simplement comme une affaire culturelle, une affaire de musée et de passé, mais comme une recherche des meilleurs chemins d'humanisation. [...] L'objectif ne saurait se limiter à une pure initiation culturelle. L'objectif est de faire découvrir une force pour vivre, pour faire face à la souffrance, pour assumer les dures questions de la vie, pour ritualiser les grands passages de la vie, pour faire vivre ensemble des groupes de population ayant des héritages religieux différents. [...] Il s'agit aussi de rechercher et de proclamer ces choses que nous tenons en commun et que nous affirmons ensemble, sur la base de nos conceptions religieuses et morales particulières<sup>2</sup>.

2. P. Tremblay, *Les Rendez-vous... d'avenir*, conférence aux journées d'études de l'AQSEC et de l'AQPMR, Québec, 12 novembre 1998, p. 9-10.

## Éthique postreligieuse

# Vie privée B+, économie D-

PAR ANDRÉ THIBAUT

Récemment, un jeune compositeur chinois a été empêché de venir entendre à Montréal la création d'une de ses œuvres parce qu'elle faisait allusion au massacre de la place T'ien an Men. Je l'ai appris en rentrant de voir le film *Elizabeth*, rappel esthétisé d'une époque où se multipliaient les meurtres politiques à prétexte religieux. Deux messages convergents, à l'heure où on se prépare lentement à passer de la veille au sommeil, moment de non-recevoir s'il en est face aux côtés les plus exécrables de la condition humaine. Se faire rappeler que souvent les dogmes tuent... il n'est pas difficile d'imaginer mieux comme prélude à la détente.

### Dieu à rude épreuve

On se demande quand même pourquoi, en un temps apparemment aussi sécularisé, tant de gens ont toujours des comptes à régler avec la religion. Passe encore que les Cyniques aient dans les années 60 fusillé de leurs blagues anticléricales une Église encore en train de résister obstinément à la laïcisation—que dans les années 70 un trio de *freaks* (incluant Plume Latraverse), autobaptisé La Sainte

Trinité, ait au cabaret *Chez Dieu* profané de sa verve irrévérencieuse toutes les institutions établies tout en faisant l'apologie de la drogue et d'une sexualité débridée. Mais le défoulement ne finit-il pas par s'user, surtout quand les irritants qui l'alimentaient ont perdu beaucoup de leur virulence ?

Pourtant, cette « Suite antireligieuse », composition collective intergénérationnelle déjà amorcée avec certains épigrammes de Voltaire, poursuivie vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans *Blasphèmes* de Jean Richepin, ne semble pas avoir livré sa pièce finale. Voici qu'en février dernier, le réseau TQS, dans le cadre de sa tentative d'accroître sa cote d'écoute par l'attrait de la provocation, lançait une série humoristique intitulée *Dieu reçoit...* Présenter « un Dieu rock'n'roll qui a une approche critique face à la religion catholique en tant qu'institution »<sup>1</sup>, cela provoque donc encore ? Il le semble bien puisque « les lettres de protestation ont déjà commencé à parvenir à la station alors que la série n'est même pas en onde » (*ibid*). Au même moment, il ne manque pas de gens pour brandir des statistiques indiquant que le taux de suicide est plus bas chez les pratiquants réguliers... et pour y ajouter de sentencieux CQFD.

Blessure mal fermée, rupture non digérée, deuil resté en suspens ? À coup sûr. L'optimisme moderniste basculerait dans la mauvaise foi s'il s'obstinait à nier qu'avec le déclin de la croyance et encore plus de la pratique religieuse, s'est singulièrement estompé tout un ensemble de balises dispensant au plus grand nombre certitudes et sécurité et dont il ne songeait même pas à mettre en question le caractère arbitraire.

1. Suzanne Colpron, « Dieu reçoit à TQS », *La Presse*, 12 février 1999.

### Métamorphoses du cœur

Quand par exemple la permanence de l'«amour» entre deux personnes bénéficiait des garanties de la morale, elle-même endossée par une Autorité hors de ce monde, il se produisait effectivement moins de séparations physiques entre conjoints. Donc moins de peur de se retrouver seul, moins de dépressions ou de violence passionnelle faisant suite à de telles ruptures. On risque d'oublier par ailleurs à quel point le sens de l'intimité et de l'attachement tout autant que de la passion, bref l'intensité amoureuse, a pris de l'importance depuis que les partenaires ne peuvent plus se fier aveuglément à l'obligation inconditionnelle qui liait leur destin à jamais. Peut-on comparer l'intensité et la sécurité, et à l'avantage de laquelle des deux? Question stupide, tout juste digne d'être proposée comme sujet de dissertation de philo au cégep. La sécurité garantie était accessible au plus grand nombre, l'intensité l'est aux champions de l'estime de soi et aux virtuoses de la relation interpersonnelle. Bilan provisoire: certains y gagnent beaucoup et plusieurs autres y perdent au change. Le temps fait quelque chose à l'affaire: les premiers spectateurs de *Carmen* furent scandalisés de la désinvolture libertaire de la Gitane, aujourd'hui symbole de fougue et d'authenticité.

Mais si on peut parler ainsi de changements de mentalités, c'est donc que de nouveaux consensus, fussent-ils implicites, ont succédé aux anciens. À l'instar des personnages de premier plan, des millions d'obscurs figurants de la Comédie humaine ont modifié leurs modèles de comportement. Vivre dangereusement se banalise. Ces valeurs émergentes ont même déjà trouvé des formulations idéalistes, des porte-parole charismatiques vite entrés dans la légende comme Jacques Brel ou Pauline Julien. Leur véhémence touche. Ne pas avoir «la vertu des femmes de marins», s'insurger comme Marie-Claire Séguin contre la mort de *Butterfly* suscite

maintenant plus d'approbation que l'attente obstinée d'Évangéline. Vivre et aimer envers et contre tout accède au répertoire des vertus.

Il ne s'ensuit pas qu'on sache comment. C'est vrai même pour les croyants, les très croyants, mal à l'aise devant les formes traditionnelles de religiosité sans savoir vraiment par quoi les remplacer. On n'a guère plus de recettes éprouvées aujourd'hui pour aimer son Dieu que ses partenaires amoureux. Comme si les inquiétudes nocturnes plutôt que les triomphantes certitudes rapprochaient désormais les humains les uns des autres.

### **Le culte de la croissance personnelle**

Une des plus répandues et des plus persistantes de ces inquiétudes nocturnes porte sur la quête de l'épanouissement personnel. Un coup qu'on a critiqué, et avec raison, la part de narcissisme qu'elle comporte, les excès de performance où elle conduit, les clichés des divers courants de la psychologie humaniste, l'exploitation pratiquée par de nombreux charlatans qui abusent de cette mode, il reste un fond solide dont la portée éthique mérite d'être examinée.

Pour qui déteste les formules toutes faites, il est exaspérant d'entendre tant de gens répéter en racontant leurs dernières emmerdes : «...mais j'essaye de grandir à travers ça!» Ce serait tellement plus rassurant pour les auditeurs si l'originalité du vocabulaire enjolivait les efforts de croissance. Mais oublions cet agacement. On conviendra que pour une époque présumée immorale, cette fièvre de dépassement et de maturation vient un peu compliquer le diagnostic. Surtout que l'aspiration à actualiser le mieux possible tout son potentiel correspond intégralement... aux définitions du bien et de la vertu que donnait la vieille morale scolastique! Celle-ci en avait d'ailleurs puisé les concepts non dans quelque Livre saint mais dans les traités d'Aristote, philosophe *païen* ne se réclamant d'aucune inspiration sacrée!

Bien sûr, il y avait loin de cette morale enseignée dans les cours de théologie fondamentale à celle que prêchaient les curés. Cette dernière y ajoutait un interminable chapelet de prescriptions mécaniques détaillées, une extrême valorisation du sacrifice et du renoncement pour eux-mêmes, le tout en vue de ne pas déplaire à un Dieu autoritaire plus ou moins caractériel. La Révélation devenait la condition *sine qua non* pour que se moralise cette dangereuse engeance humaine pervertie à la racine par le péché originel. Le garant religieux des normes sociales perdant de son pouvoir, on allait tomber dans la plus effrayante barbarie.

Autrement dit, on faisait davantage confiance à l'obéissance, et à l'obéissance aveugle, qu'au jugement et à la responsabilité, et cela était censé donner un monde meilleur, en conformité avec quelque message surnaturel. Et voilà que des milliers et des milliers de gens, non-croyants ou croyants imbus de sagesse tout simplement humaine, sont profondément pénétrés de la responsabilité de chacun envers la qualité de sa propre vie et de ce qu'il représente pour les autres, y investissent des efforts constants, en parlent souvent avec leurs principaux confidents, s'aident généreusement les uns les autres dans cette voie, y consacrent une part importante de leurs lectures. La demande de compréhension, de sérénité, de respect mutuel ne manque pas d'être impressionnante. Et cela sans parler du souci de préservation de l'environnement.

Je n'entends pas en tirer à la Rousseau une preuve que les humains seraient «naturellement bons». Castoriadis a bien raison de répliquer qu'ils ne sont naturellement ni bons ni méchants ni quoi que ce soit d'aussi précis. Ce qu'il faut bien constater, c'est que nos contemporains sont exposés à un *courant culturel humaniste*, qui ne puise plus ses justifications dans une morale religieuse même si les grandes religions monothéistes ont été un des creusets majeurs où il s'est élaboré. Plusieurs estiment ce courant bien

minoritaire dans un monde dont les duretés sont tellement évidentes. Je n'ai pas de données me permettant d'accepter ou d'infirmer cette opinion, mais je puis au moins faire remarquer que dans les traditions religieuses aussi, la tendance humaniste était le fait d'une minorité; pour un François d'Assise, combien d'inquisiteurs ou de ritualistes abêtissants!

Le volet croissance personnelle de ce courant humaniste présente, sur les morales de l'observance de préceptes venus d'en haut, l'avantage drôlement intéressant d'impliquer une ouverture illimitée. Il est toujours possible d'aller plus loin dans la connaissance de soi, l'empathie, le support émotif réciproque, la responsabilisation face au sort commun et ce, sans brimer violemment des besoins et désirs qui ne font de mal à personne. Dans *Le Crépuscule du devoir*, Lipovetsky s'ingénie à démontrer que la perte de crédibilité de la valeur sacrifice n'a pas produit l'amoralisme généralisé que plusieurs prévoyaient. La recherche de bien-être intérieur ne peut aller bien loin si elle ne compose pas en cours de route avec des exigences de qualité raffinées. Tiens! nous aurait-il fallu un détour de plus de deux mille ans pour redécouvrir ce qu'Épicure pensait déjà sur ce sujet? Question malhonnête car je me doute de la réponse: notre époque d'érosion des certitudes religieuses nous ramène à une situation comparable à celle où ont vécu les philosophes de l'Antiquité grecque, dont le logos *ancien* s'avère plus proche de nous que celui de nos prédécesseurs immédiats.

Il est fort possible que sur ces thèmes comme sur celui de la protection des forêts et autres écosystèmes, les croyants tirent de leur bagage religieux des motifs *additionnels* d'engagement. Mais un coup commencée la valse, les danseurs évoluent tous sur la même musique, quelles qu'aient été les raisons de chacun de mettre les pieds sur la piste.

### Le bordel économique mondial

De fait, la véritable catastrophe morale se déroule non pas dans les zones du cœur et du cul mais dans celle du portefeuille. Là toutes les balises de la civilisation ont sauté et le désastre va en s'amplifiant. Au nom des mêmes valeurs de liberté, on s'est attaqué aux barrières économiques internationales et la frénésie de *déréglementation* a viré à l'orgie de *dérégulation*. Parce que de nombreuses règles politiques tatillonnes mettaient des entraves bureaucratiques injustifiées au travail et aux échanges, on a sabré dans la capacité même des autorités politiques de fixer des normes à l'activité économique, leur enlevant du coup un pan majeur de leur imputabilité face aux citoyens qui les ont élues. En conséquence, des rapports de force d'une brutalité sans précédent deviennent la seule loi de l'économie mondiale.

Qu'est-ce qui a cédé pour qu'un des principaux champs de l'éthique s'écrase aussi lamentablement? Des règles non pas religieuses mais politiques! Les compromis que les partenaires sociaux arrivaient tant bien que mal à respecter à l'intérieur d'une même société constituée, compromis résultant de toute une histoire d'interactions, ne tiennent plus à partir du moment où l'économie se moque des frontières. C'est la capacité brute d'abattre ses rivaux qui détermine seule l'issue des transactions. Pour combien de temps?

Je me suis beaucoup interrogé sur un paradoxe du libéralisme économique. Contemporains des philosophes des Lumières (Adam Smith est mort en 1790), ses premiers tenants se voulaient de généreux réformateurs, soucieux de redonner à l'ensemble des gens la dignité de sujets autonomes face à l'oppression financière qu'exerçaient sur eux les pouvoirs monarchiques. Comment ce système a-t-il abouti à livrer l'économie aux griffes des plus rapaces? J'en ai discuté avec un collègue finlandais au cours du Congrès

mondial de sociologie tenu à Montréal à l'été 1998. Selon lui, Smith, philosophe moraliste avant d'être économiste, présupposait au fonctionnement du marché un consensus soumettant les activités économiques à des règles collectives de *fair-play*. Bref, l'économie était englobée dans une totalité sociale, où une culture établissait des valeurs, où la pression du milieu sanctionnait les comportements acceptables ou non. En particulier, m'assura mon interlocuteur, Smith répugnait à l'accumulation, chacun selon lui sachant se contenter d'un niveau raisonnable de revenus, et le terme «capitalisme» serait absent de son œuvre. Dans ce cadre, l'*homo œconomicus* serait d'abord et avant tout un *homo socialis*, soumis à cette forme de morale que les humains s'inventent entre eux pour rendre vivable ou au moins tolérable la vie commune.

Ce que le soi-disant néolibéralisme peut être loin de cette utopie initiale! Pour en arriver, par exemple, à ce que la petite agriculture de subsistance mexicaine soit *éliminée* (sublime image physiologique!) en quelques années pour crime de non-profitabilité, contraignant les petits fermiers en question à la famine sur place, à gonfler les bidonvilles de Mexico ou à se faire descendre en passant clandestinement la frontière américaine (le libre-échange ne va pas jusqu'au droit d'aller grappiller les miettes chez les riches). De tels glissements s'étaient déjà vus. Un certain Jésus de Nazareth (Dieu ou pas? je n'en sais rien) rappelait à ses contemporains qu'on ne donne pas une pierre à la place du pain à son fils qui a faim; quelques décennies plus tard, le Juif hellénisé Saul de Tarse, ayant pris le contrôle des politiques corporatives de la PME spirituelle héritée du précédent, proclamait plutôt que «celui qui n'a pas travaillé ne mérite pas de manger»! Et vlan sur la gueule!

Grossir pour grossir, gagner pour gagner, jouer au monopoly avec les usines des autres, les hôpitaux des autres, mobiliser des milliards dans un jeu de quatre coins échevelé où jamais un

sou noir ne sera retourné à la simple consommation de biens et services. Et dire que presque tous les détenteurs de REER, bénéficiaires de fonds de pension d'entreprises et titulaires de fonds mutuels participent aveuglément à cette folie furieuse en pressant les gestionnaires de leurs portefeuilles d'aller chercher les meilleurs rendements possibles sans se demander à quel prix pour le reste du monde: «J'ai sué au boulot toute ma vie, la société me doit maintenant trente ans de vieillesse sans privations»... Et ton petit-fils qui achève ses études sans savoir s'il aura du travail, qu'est-ce que tu en fais, pépère? Et un continent entier décimé par une épidémie dont la médication coûte beaucoup trop cher pour ses moyens pendant que les profits des compagnies pharmaceutiques te permettent à toi de prolonger d'une semaine ton séjour annuel en Floride? Mais je m'énerve; la petite rapacité ordinaire de nos proches n'aurait que des effets bien limités si elle ne s'inscrivait dans la pagaille systémique imposée à l'humanité par les géants mondiaux de la finance.

L'anxiété sur le devenir moral d'un monde sécularisé se justifie donc plus clairement si au lieu de jouer les Kenneth Starr des chambres à coucher de nos congénères, nous jetons un regard lucide sur le gâchis social produit par la forme actuelle de mondialisation de l'économie. Pis encore, les efforts plus que sympathiques déployés par plusieurs pour humaniser leur rapport avec eux-mêmes et avec leur entourage immédiat risquent d'être annulés par les séquelles psychologiques des drames économiques dont la menace pend au-dessus de la tête de chacun. Bref, la recherche postreligieuse d'intériorité n'a pas réponse à tous les enjeux moraux qui mettent à l'épreuve notre inventivité sociale.

Une économie cancéreuse nous place devant les carences de la dynamique par laquelle les collectivités décident et mettent en force leurs orientations, soit la politique et les mouvements

sociaux. Puisqu'il ne nous est plus livré de réponses présumées infaillibles à nos questions, puisque même ceux qui y croient encore doivent partager des espaces décisionnels communs avec d'autres qui n'adhèrent pas aux mêmes croyances, les chances d'une moralisation de l'espace public—surdéterminé présentement par l'économie—passent par une culture de la délibération démocratique à propos de toute question qui affecte la collectivité. Nous devons en permanence négocier entre nous les normes et valeurs auxquelles nous consentons à nous soumettre en échange de conditions de vie satisfaisantes. Elles ne nous sont plus données. Or, face à cet impératif de contrôle de la société par elle-même, l'économie actuelle est délinquante, en fugue, en rupture. C'est la seule sphère intégralement amoralisée de la scène sociale actuelle. Elle nous presse de retrouver le courage de nous indigner, la conscience de notre force collective, l'audace d'exiger des dirigeants que nous élisons qu'ils assument les pouvoirs que nous leur conférons au lieu de s'écraser comme des roitelets colonisés devant le nouvel empire. Car l'éthique postreligieuse ne peut s'enfermer dans les confins de la conscience individuelle et de la vie privée.

# Nous sommes tous des animistes

Essais d'interprétation sociobiologique  
sur la persistance de la religion

PAR DANIEL BARIL

*Rien n'est plus rationnel que l'idée de Dieu;  
c'est même le produit suprême de la raison.*

GERALD MESSADIÉ

La persistance de la religion dans nos sociétés fortement laïcisées a de quoi étonner. Il y a près de 70 ans, Freud entrevoyait, dans *L'Avenir d'une illusion*, la disparition progressive de la religion au fur et à mesure qu'allait avancer la connaissance scientifique. De la même manière qu'un enfant se libère de sa névrose obsessionnelle en grandissant, la société allait abandonner la religion à la faveur du «processus inexorable de croissance».

Avant Freud, Marx avait présenté la religion comme un opium rendant supportable le malheur causé par les inégalités sociales. En supprimant ces inégalités, la religion devait disparaître. Pourtant, malgré une percée prodigieuse des découvertes scientifiques au cours du siècle qui se termine, malgré l'établissement

d'une société considérablement moins oppressive que celle du temps de Marx, malgré une sécularisation sociale sans précédent dans l'histoire, les croyances religieuses se portent très bien. Le recensement de 1993 montre que 97 % des Canadiens sont croyants. Un récent sondage<sup>1</sup> indique que 75 % de la population canadienne considèrent la religion comme une dimension importante de leur vie et que son importance est plus grande aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a quelques années. Même 75 ans de répression de la religion dans les ex-pays communistes n'ont pas réussi à la faire disparaître. Sitôt la répression supprimée, les églises se sont remplies, même trois générations plus tard<sup>2</sup>.

La plupart des rationalistes continuent pourtant de faire les mêmes analyses que Freud et Marx sur la religion, ou considèrent que sa persistance est due à des lacunes dans le raisonnement des croyants. Il faut repenser cette analyse.

### **Pourquoi le surnaturel ?**

La sociologie a abandonné l'idée de rechercher l'origine de la religion et explique sa persistance par les fonctions qu'elle joue dans la société: la religion atténue l'anxiété face à la souffrance, répond à un besoin de transcendance, intègre l'individu à la société, donne un sens ultime à la morale, justifie l'ordre social ou la rébellion<sup>3</sup>.

Cette façon d'aborder la question occulte la vraie nature de la religion. Une philosophie, une morale et une politique essentiellement séculières et humanistes peuvent remplir les mêmes fonctions et répondre aux mêmes besoins. Ce qui distingue la religion

- 
1. «We believe in miracles», *The Ottawa Citizen*, 24 décembre 1998.
  2. A. Greeley, «A religious revival in Russia?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, n° 3, 1994, p. 253-272.
  3. J.-G. Vaillancourt, «Religion et société: une approche sociologique», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 20, n° 2, 1991, p. 137-150.

des autres institutions sociales, c'est son recours au surnaturel. Pourquoi donc l'être humain a-t-il besoin de recourir à du surnaturel plutôt que de se satisfaire d'une vision matérialiste ?

L'origine de la croyance au surnaturel ne saurait être recherchée dans la culture. Pour que la religion puisse jouer les rôles sociaux qu'on lui attribue, il lui faut des points d'ancrage chez l'individu, sans quoi elle ne serait que culturellement et artificiellement imposée; cela ne lui aurait jamais permis passer à travers les millénaires et de se retrouver dans toutes les cultures que s'est données le primate humain depuis le paléolithique jusqu'à l'ère spatiale.

Aussi vrai que la culture ne nous est pas tombée du ciel un beau jour, la religion—dans son essence—doit d'abord germer chez l'individu avant de devenir un produit social et culturel. Sur cette base, le modèle sociobiologique<sup>4</sup> nous offre une hypothèse à la fois originale et éclairante sur les causes probables de la croyance au surnaturel et de là sur l'origine de la religion.

Il y a une vingtaine d'années, l'éthologue évolutionniste Nicholas Humphrey attira l'attention sur le rapport entre le degré de développement cérébral des primates et la complexité de leur système social<sup>5</sup>. Il suggéra que le cerveau humain hyperdéveloppé pouvait être une adaptation évolutive servant à gérer des relations sociales complexes: nos facultés mentales supérieures seraient ainsi

4. La sociobiologie est l'étude des bases biologiques des comportements sociaux, aussi bien chez les insectes que chez les humains, dans une perspective évolutionniste. Le terme est utilisé ici dans un sens large (regroupant la psychologie évolutionniste, le néo-darwinisme, l'écologie comportementale ou l'anthropologie biosociale qui utilisent tous la même approche) et sans égard au débat entre les tenants d'un déterminisme dur et ceux d'une susceptibilité génétique. Pour une synthèse vulgarisée des travaux de sociobiologie, voir Robert Wright, *L'Animal moral*, éditions Michalon, Paris, 1995, 443 p.

5. N. Humphrey, «The social fonction of intellect», dans P. Bateson, R. Hinde (éd.), *Growing Point in Ethology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

des outils façonnés par l'évolution afin de répondre aux problèmes d'adaptation à la vie en société. (Dans une approche évolutionniste, il faut toujours avoir à l'esprit l'environnement ancestral d'il y a près de 3 millions d'années où nos ancêtres vivaient en petits groupes de chasseurs-cueilleurs d'une vingtaine de personnes.)

L'hypothèse de Humphrey a provoqué un débat fertile chez les spécialistes du comportement animal et humain et les travaux de psychologie cognitive des dernières années lui ont apporté du poids. John Tooby et Leda Cosmides, par exemple, ont montré que les capacités cognitives à la base de la reconnaissance de soi, de la communication, de l'apprentissage, de la mémoire et du raisonnement relèvent de mécanismes spécialisés développés pour résoudre des problèmes spécifiques à la vie en société. Ces capacités atteignent leur plus haute performance lorsqu'elles sont appliquées à la résolution de problèmes de type social plutôt qu'à des problèmes abstraits<sup>6</sup>.

De nombreux autres travaux ont fait de même avec les attitudes comme l'altruisme, la compétition, l'empathie, l'anxiété, la jalousie en les associant à la vie en groupe et tout en apportant du crédit à l'hypothèse d'une base génétique à ces comportements et émotions<sup>7</sup>. Si la perception de notre environnement se fait à travers le prisme de compétences psychologiques d'abord destinées et adaptées à la vie en groupe, il devient naturel que nous soyons

6. L. Cosmides, J. Tooby, «Evolutionary psychology and the generation of culture, Part II, Case Study: A computational theory of social exchange», *Ethology and Sociobiology*, vol. 10, nos 1-3, 1989, p. 51-97.

L. Cosmides, «The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason Selection Task», *Cognition*, vol. 31, 1989, p. 187-276.

7. Voir entre autres David Buss, «Evolutionary psychology: A new paradigm for psychological science», *Psychological Inquiry*, vol. 6, n° 1, 1995, p. 1-30; Richard Dawkins, *Le Gène égoïste*, éditions Odile Jacob, Paris, 1996, 460 p.

portés à interpréter les faits non sociaux comme des phénomènes relevant ou découlant de relations sociales. Puisque ce qui survient dans le groupe est dû à l'action de quelqu'un, il en ira de même des phénomènes non humains. Au premier abord, des réalités comme les forces de la nature, la mort, les famines, la naissance, le mouvement des astres, la réussite ou les échecs ne seront compréhensibles à l'esprit humain que sous forme de réalités résultant de l'action de quelqu'un.

Il faut dire que le niveau de conscience très élevé atteint par l'être humain—qui en vient à percevoir son moi intérieur ou les composantes de sa personnalité comme indépendants du monde matériel—rend plausible l'existence d'êtres immatériels à l'origine des phénomènes non sociaux.

C'est ainsi que l'animisme prêle vie aux pierres comme aux idées, que la mythologie personnifie le vent et l'attraction sexuelle, que l'astrologie accorde un pouvoir aux astres, que le Nouvel Âge fait de même avec les cristaux et que le christianisme personnifie même les fonctions intellectuelles sous la figure du Saint-Esprit. *L'homo sapiens* de la société postindustrielle parle à ses plantes et en vient même à attribuer des fonctions intellectuelles à son ordinateur (l'ordinateur veut, ne veut pas, réfléchit, cherche, pense, décide) quand ce n'est pas à sa machine à sous («je sens qu'elle va donner»). En ce sens, nous sommes tous des animistes.

Même le dieu impersonnel et décharné des philosophes, réduit à un principe énergétique d'avant le big-bang, répond encore à l'impulsion irrésistible de concevoir les réalités non sociales comme résultant d'une intention ou d'un geste volontaire.

### Religion et appartenance au groupe

Tout le monde admettra que l'être humain est essentiellement un être social et que la religion, comme le montrait Durkheim, est essentiellement un phénomène social. Or il se trouve que les principales tendances innées prédisposant à la vie en société—empathie, mutualisme, altruisme, anxiété—sont également au cœur du comportement religieux comme l'a montré le psychanalyste et sociobiologiste Brant Wenegrat<sup>8</sup>.

Le mutualisme, par exemple, conduit à la formation de groupes coopératifs dans lesquels les membres s'accordent des traitements préférentiels et adoptent une façon commune de voir les choses incarnée par un chef. Cette disposition assure la cohésion du groupe, cohésion que l'on cherchera à maintenir et à renforcer par des gestes communautaires marquant son appartenance.

De ce type d'activité peut naître le rituel religieux : si les événements sociaux survenant dans le groupe peuvent être influencés, il devrait pouvoir en être de même des événements non sociaux. Un rituel approprié devrait mettre le croyant en relation avec les êtres invisibles responsables de ces événements et lui permettre de gagner leur protection.

Le rituel religieux révèle cet autre comportement social inné qu'est l'altruisme réciproque et qui suppose un contrat tacite du genre «je te rends service et tu fais de même». Le croyant doit en effet présenter des offrandes à ses divinités s'il veut qu'elles lui viennent en aide. Il doit leur demander pardon pour ses offenses, sinon gare à leur courroux qui se manifesterà par des tremblements de terre, la maladie ou les peines de l'enfer. Il doit également remercier les dieux de leurs dons gratuits par des prières et des louanges.

8. B. Wenegrat, *The Divine Archetype: The Sociobiology and Psychology of Religion*, Lexington Books, Lexington, 1990, 216 p.

Cet altruisme élargi aux autres membres du groupe fait la force de ce groupe. L'individu doté de cette disposition jouit d'un avantage: ses apparentés génétiques bénéficieront de ses gestes et lui-même bénéficiera de gestes semblables. L'amour du prochain, enseigné avec plus ou moins d'insistance par toutes les religions, peut être considéré comme une extension, à l'ensemble du groupe puis à l'ensemble de l'humanité, de cet altruisme inné originellement retenu pour favoriser nos proches<sup>9</sup>.

Quant à l'anxiété, elle est considérée comme est un signal d'alarme nous préservant de commettre un geste qui entraînerait l'exclusion du groupe et la perte des avantages qu'il procure pour la survie et la reproduction<sup>10</sup>. L'envers de l'exclusion, c'est le pardon: cette attitude encouragée par les religions (selon les circonstances) peut donc trouver son fondement dans la crainte de l'exclusion et concourt au même but qui est de maintenir l'individu dans le groupe.

À la lumière de la sociobiologie, la religion apparaît donc comme un épiphénomène émergeant de nos dispositions biologiques à vivre en société. Les croyances religieuses ou surnaturelles, apparemment irrationnelles, deviennent ainsi tout à fait logiques: elles sont le produit d'un cerveau hyperdéveloppé dont la meilleure réussite, outre les fonctions biologiques vitales, est de «produire du social»; elles sont le résultat normal d'une recherche de compréhension du monde dans un environnement où tout a une cause et où rien n'arrive pour rien.

---

9. D. Batson, «Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior: An alternative view», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 45, n° 6, 1983, p. 1380-1385.

10. R. Baumeister, «Anxiety and social exclusion», *Journal of Clinical Psychology*, vol. 9, n° 2, 1990, p. 165-195.

Cette approche explique également pourquoi les dieux sont si peu divins et si terriblement humains: ils aiment qu'on les aime, sont patriotes, se reproduisent, ont un faible pour les jeunes vierges, sont jaloux et colériques, distribuent arbitrairement leurs bienfaits, exigent la soumission ou soutiennent la rébellion, et ne deviendront civilisés qu'après des millénaires d'évolution culturelle.

### **Sociobiologie des sectes**

On savait, bien avant la sociobiologie, que l'homme avait créé les dieux à son image. L'apport de la sociobiologie est de fournir une théorie sur les origines lointaines d'un tel comportement.

Elle nous permet également de faire des projections qui collent à la réalité. Alors que les théories sociologiques et psychologiques classiques conduisent à prédire la disparition de la religion dans des conditions psychosociales non aliénantes, il faut bien reconnaître que ce n'est pas ce que nous observons. La théorie sociobiologique nous conduit au contraire à prédire que la religion se maintiendra quels que soient les progrès des connaissances scientifiques et quelle que soit l'organisation sociale en place puisqu'elle est l'expression de mécanismes biopsychologiques profonds, inconscients et inhérents à la nature humaine.

L'histoire de l'humanité s'accorde avec cette hypothèse. L'ontogenèse également: les croyances religieuses ou surnaturelles surgissent en effet spontanément dans l'esprit humain, comme on peut l'observer chez de jeunes enfants qui n'en ont jamais entendu parler. Tous les athées reconnaîtront d'ailleurs avoir déjà été croyants, même au sens restreint de croire à la survie d'une âme personnelle.

La multiplication actuelle des sectes est un autre phénomène apportant du crédit à l'hypothèse sociobiologique sur la

religion. Non seulement ce phénomène indique-t-il que les croyances religieuses ne régressent pas, mais il montre que le besoin d'appartenance de l'individu n'est pas satisfait par les mégalofoles et grands ensembles de la société moderne. Si la religion traditionnelle se désagrège et que les institutions civiles ne réussissent pas à répondre à ce besoin, l'être humain se créera d'autres groupes à son image et à sa ressemblance.

Selon Wenegrat, c'est exactement ce qui se passe dans le phénomène des sectes. De nombreuses études psychosociales réalisées auprès d'adeptes de cultes, de membres de sectes et de nouveaux convertis indiquent que ces personnes ressentent un profond besoin d'appartenance à un groupe et qu'ils ne trouvaient pas de satisfaction à ce besoin dans la société<sup>11</sup>.

Les études citées par Wenegrat montrent également que, dans l'univers des sectes, tout est centré sur cette appartenance au groupe, si bien que l'individu finit par ne plus avoir d'existence propre. Au départ, les méthodes de recrutement misent sur les relations amicales au sein du groupe plutôt que sur l'adhésion au discours idéologique; par la suite, on insiste sur l'importance de la solidarité avec le groupe et à l'égard du leader; plus tard on exigera la vie en communauté.

Une fois l'intégration bien accomplie, l'acceptation du consensus du groupe—que les autres appellent un «dogme»—devient plus important que le recours à la raison. Les autres—ceux qui ne font pas partie de la secte—sont considérés comme des impurs qu'il vaut mieux éviter. Celui qui doute est rongé par l'anxiété d'être expulsé. Celui qui rompt est considéré comme un traître.

11. B. Wenegrat, «Religious cult membership: A sociobiologic model», dans M. Galanter (éd.), *Cults and New Religious Movements*, American Psychiatric Association, Washington, 1989.

Tout ceci n'est que l'expression de tendances maximisant la stabilité d'un groupe, condition essentielle à la survie dans l'environnement ancestral de chasseurs-cueilleurs où notre espèce a évolué.

### **Un comportement religieux sexuellement différencié**

Si la religion est issue de la biologie du social, on devrait encore s'attendre, à la lumière du modèle sociobiologique, à observer des différences de comportement religieux entre hommes et femmes. La sociobiologie prédit en effet que les hommes et les femmes présenteront des compétences différentes dans les domaines où ils ont eu à solutionner des problèmes d'adaptation différents.

C'est notamment le cas de tout ce qui compose les relations interpersonnelles à la base des relations sociales: le choix de partenaires sexuels, l'investissement parental, l'empathie, l'altruisme, la compétition, l'agressivité, la domination, l'indépendance, la jalousie, tout cela se gère différemment selon les fonctions biologiques que l'un et l'autre sexe ont à jouer dans la reproduction<sup>12</sup>. La sélection naturelle devrait donc avoir laissé sa marque dans l'expression de ces attitudes devant refléter une différence d'accentuation selon les sexes.

Ici, les études montrent ce que tout le monde sait mais que plusieurs refusent de reconnaître par rectitude politique: les femmes font preuve de plus d'empathie et d'altruisme<sup>13</sup> alors que les hommes montrent plus d'agressivité et de compétitivité<sup>14</sup> (ce

12. D. Buss, «Psychological sex differences; Origins through sexual selection», *American Psychologist*, vol. 50, n° 3, 1995, p. 164-168.

13. R. Mills et al., «Sex differences in reasoning and emotion about altruism», *Sex Roles*, vol. 20, n°s 11-12, 1989, p. 603-621.

14. M. Wilson, M. Daly, «Competitiveness, risk taking, and violence: The young male syndrome», *Ethology and Sociobiology*, vol. 6, 1985, p. 59-73.

qui est d'ailleurs observable chez les autres espèces de primates<sup>15</sup>). Les relations sociales des femmes seront ainsi plus empreintes de mutualisme alors que celles des hommes seront plus marquées par l'individualisme.

La religion est précisément l'expression du type de rapport social qui caractérise le profil psychologique féminin. C'est pourquoi on devrait s'attendre, selon le modèle sociobiologique, à ce que les femmes soient plus religieuses que les hommes.

Il se trouve que cette différence de religiosité entre les sexes est l'un des phénomènes les mieux attestés en sociologie et en psychologie des religions<sup>16</sup>. Un impressionnant corpus d'études montre que les femmes surclassent les hommes dans tous les éléments composant la religiosité: croyance en Dieu, en l'au-delà, en la vie après la mort, en l'astrologie et aux miracles, fréquentation des offices, pratique privée, sentiment religieux et prières. Les différences de comportement religieux entre hommes et femmes persistent même lorsque les facteurs sociaux (revenus, travail, situation matrimoniale et familiale) sont contrôlés.

Des analyses plus fines montrent que ce n'est pas tant le fait d'être de sexe féminin qui est le meilleur indicateur d'une plus forte religiosité, mais le fait de présenter un profil psychologique féminin (retenue, affectivité, empathie et compréhension)<sup>17</sup>.

15. R. Wrangham, *Demonic Males; Apes and the Origins of Human Violence*, Houghton Mifflin Company, 1996.

F. B. Waal, *Le Bon Singe; les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, 1997, 357 p.

16. Voir entre autres L. Francis, «The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research», *Religion*, vol. 27, 1997, p. 81-96.

17. L. Francis, C. Wilcox, «Religiosity and femininity: Do women really hold a more positive attitude toward christianity?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, n° 3, 1998, p. 462-469.

H. Zock, «The predominance of the feminine sexual mode in religion: Erikson's contribution to the sex and gender debate in the psychology of religion»,

Les approches traditionnelles des sciences des religions n'arrivent pas à expliquer ce phénomène persistant. Les seules tentatives d'explication avancées par la sociologie et la psychologie nous ramènent à l'apprentissage des rôles sociaux par imitation. Mais d'où viennent ces rôles sociaux sexuellement différenciés? Où commence le cercle? Certaines études relient la différence de religiosité aux différences psychologiques distinguant les hommes et les femmes; mais pourquoi hommes et femmes ont-ils des profils psychologiques différents? Pourquoi ces profils sont-ils ce qu'ils sont?

C'est à ce type de questions que répond la sociobiologie. On ne peut plus soutenir que la personnalité des individus n'est que le résultat de l'apprentissage et de l'éducation, comme si nous naissons totalement vierges et que nous étions par la suite conditionnés par notre environnement. Sans nier l'importance des facteurs psychosociaux dans le façonnement de notre comportement et de notre personnalité, la sociobiologie ajoute à ces causes immédiates une cause ultime, celle de la sélection naturelle; elle nous rappelle que l'être humain n'est pas apparu tel qu'il est aujourd'hui mais qu'il est le produit d'une lente évolution façonnée par son environnement.

Cela ne suppose en rien un quelconque déterminisme biologique incontrôlable: le modèle indique seulement que si un comportement est observé chez un être vivant, c'est qu'il existe une base biologique pour le rendre possible. Le défaut d'appuyer l'analyse des comportements psychosociaux et même la culture sur des bases matérielles confère aux approches traditionnelles non évolutionnistes un relent de créationnisme. C'est ce qu'Edward Wilson, le père de la sociobiologie humaine, soulignait en déclarant que «le marxisme est une sociobiologie sans la biologie»<sup>18</sup>.

---

*International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 7, n° 3, 1997, p. 187-198.

18. E. Wilson, *L'Humaine Nature. Essais de sociobiologie*, éditions Stock, 1979, p. 272.

Autrement dit, une analyse des comportements sociaux issus de la culture qui, elle, est issue d'on ne sait où.

### **Avoir tort et raison**

Il faut donc reconnaître que les croyants ont raison de soutenir que la croyance au surnaturel est un élément fondamental de l'être humain. Par contre, ils ont tort de penser que cette croyance révèle une réalité surnaturelle et que la religion offre un outil permettant d'échapper à notre animalité. La religion, comme tout autre élément culturel, révèle la nature de l'être humain et exprime sa réalité biologique dans ce qu'elle a, selon les circonstances, de plus noble ou de plus vil; cet extrême opportunisme fait sa force.

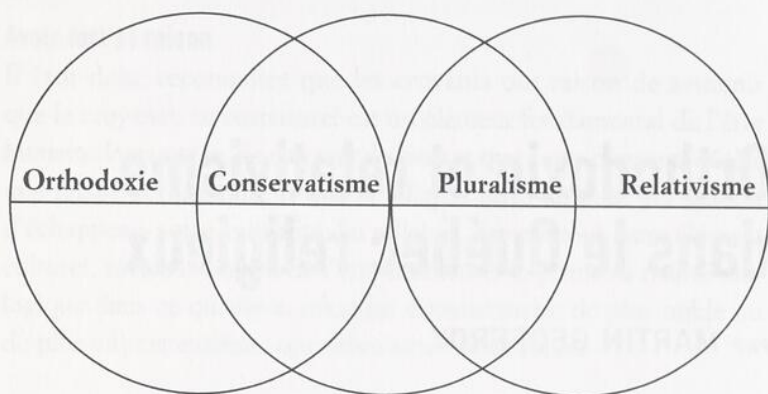
De leur côté, les athées ont tort de croire que le rationalisme, le développement du sens critique et l'avancement de la science peuvent arriver à faire disparaître la religion. Mais ils ont raison de soutenir qu'elle est une création de l'esprit, un doux opium permettant de supporter l'effroi accompagnant la conscience d'exister; une illusion, mais une illusion qui a encore de l'avenir.

# Orthodoxie et relativisme dans le Québec religieux

PAR MARTIN GEOFFROY

Cet article a pour objectif de dresser un bilan général des différentes tendances du phénomène religieux au Québec. Par tendances, nous entendons types de schèmes de pensée. Ce survol s'articule autour de la notion que deux idéologies radicales opposées l'une à l'autre, l'orthodoxie et le relativisme, occupent de plus en plus le champ de la religion un peu partout dans le monde. Au Québec et en Occident, c'est généralement surtout le pôle du relativisme qui a tendance à exercer une certaine influence sur les masses, alors que du côté oriental, surtout au Moyen-Orient, c'est plutôt le pôle de l'orthodoxie qui tend à remporter la palme. L'espace entre ces deux pôles est généralement occupé par diverses institutions comme les églises représentant les grandes traditions religieuses du monde ou même une certaine spiritualité humaniste. L'idéologie de ces institutions s'articule autour de pôles moins radicaux, comme ceux du conservatisme et du pluralisme. Cependant, nous constatons que cet espace d'expression du phénomène religieux est de plus en plus restreint en Occident et ailleurs. Selon nous, le véritable danger pour une pensée humaniste se trouve dans la radicalisation des deux pôles : orthodoxie et relativisme.

## Tendances du phénomène religieux au Québec



Cet article va d'abord situer et expliquer succinctement les positions conservatrice et pluraliste dans le champ religieux québécois. Mais nous allons principalement arrêter notre analyse sur les principales caractéristiques des positions les plus radicales des tendances orthodoxe et relativiste. Nous allons ensuite nous attarder aux solutions susceptibles de réduire les tensions sociales entre ces deux faces extrêmes du phénomène religieux.

### **Le conservatisme et le pluralisme**

Dans les années 60, la thèse de la sécularisation était à la mode et nombreux sont ceux qui croyaient que la religion catholique disparaîtrait à plus ou moins brève échéance du paysage québécois. Il y en avait même beaucoup qui disaient que la religion en général était un phénomène rétrograde, pour ne pas dire primitif, qui allait être éliminé par la modernisation massive du Québec. Trente ans plus tard, ces mêmes personnes sont obligées d'admettre que le phénomène religieux, bien qu'il possède désormais de multiples visages, est toujours une donnée importante de la société québécoise.

Le conservatisme et le pluralisme sont les deux positions «modérées» dans notre classification des tendances du phénomène religieux au Québec. Par ailleurs, le catholicisme, malgré une baisse marquée de la pratique et de la vocation religieuse depuis la Révolution tranquille, est toujours de loin la religion d'une majorité de Québécois. Selon les chiffres du recensement de 1991<sup>1</sup>, il y avait 5 861 205 catholiques au Québec, alors que la religion «concurrente», le protestantisme, n'avait que 398 725 fidèles. Il est donc clair que l'on ne peut pas parler de phénomène religieux au Québec sans tenir compte de l'influence que détiennent toujours la religion catholique et la culture judéo-chrétienne en général ici. L'orthodoxie et le conservatisme ont donc tendance à être encore de type catholique puisque «l'idéologie de conservation»<sup>2</sup> de la culture a longtemps été un des fondements de notre société.

Les conservateurs et les pluralistes sont des gens qui parviennent à bien fonctionner à l'intérieur du cadre social dominant. En fait, ces deux idéologies font partie d'un équilibre souvent précaire qui maintient en place une certaine structure des systèmes de «sens ultime» au Québec. L'équilibre entre une certaine forme de *statu quo* religieux et une tolérance de style «œcuménique» permet une cohésion sociale plus marquée. Le conservatisme et le pluralisme religieux sont donc des forces sociales qui, sans le savoir, se complètent.

Le conservatisme est une forme modérée de pensée religieuse dans le sens qu'il ne s'oppose pas *de facto* à la modernité, mais qu'il tente plutôt de l'intégrer dans le projet d'une religion

---

1. Martine Carle, *Profil des principaux groupes religieux au Québec*, Québec, Gouvernement du Québec, 1995.

2. Voir à ce sujet Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1995 et Jean-Guy Vaillancourt *et al.*, «Catholicisme et société contemporaine», *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre 1990.

institutionnelle. Cette forme de pensée religieuse tente de ralentir le progrès social au nom de la survie d'une certaine tradition tout en ne se faisant pas trop remarquer. Les conservateurs ont rarement recours à la violence, verbale ou autre, dans la promotion de leurs idéaux religieux. Ils vont plutôt tenter de se servir des institutions démocratiques en place pour faire passer leur message, légitimant ainsi leur discours aux yeux de la société civile.

Au Québec, plusieurs groupes conservateurs catholiques sont toujours actifs et certains, comme l'Opus Dei ou le Regroupement scolaire confessionnel par exemple, ont encore du pouvoir et de l'influence sur la société. L'Opus Dei, qui a la sanction officielle du Vatican, a plusieurs membres influents et respectés dans la société québécoise. Ce groupe, que certains surnomment «les troupes de choc du Pape», est d'origine espagnole et rassemble un nombre relativement important de sympathisants ici. Il possède aussi plusieurs autres ramifications dans des pays de tradition catholique.

L'idéologie du pluralisme religieux est très en vogue en ce moment dans notre société. Une vision pluraliste favorise l'adhésion à une ou plusieurs idéologies religieuses assorties d'une certaine tolérance à l'égard de celui qu'on désigne comme «l'autre», c'est-à-dire celui qui a des éléments de religiosité différents des «nôtres». On reconnaît la réalité pluraliste du phénomène religieux dans le Québec d'aujourd'hui et on tente souvent, à partir de ce postulat, d'instaurer un «dialogue interreligieux» avec «l'autre». Ce schème de pensée hésite beaucoup à aborder la question de la «vérité religieuse», il désire principalement reconnaître la richesse et la diversité des cultures religieuses de par le monde. Le pluralisme n'est pas un «supersystème»<sup>3</sup> religieux, car il doit la

3. Raimundo Panikkar, «Religious pluralism: The metaphysical challenge» dans *Religious Pluralism*, Rouner et al., Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1984, p. 97-115.

plupart du temps jongler avec des manifestations du sacré souvent contradictoires. Il accepte le fait que la condition humaine n'a pas accès à une vision globale de la réalité. La reconnaissance des autres modes de pensée religieuse devient alors une sorte d'acte d'humilité face aux limites de ses propres croyances. Le concept de pluralisme religieux est tributaire d'une conception limitative de la tolérance, c'est-à-dire qu'il ne s'applique que quand les croyances religieuses concernées n'entrent pas en conflit avec le bien public. En ce sens, le pluralisme est très différent du relativisme qui prône la tolérance absolue :

Cet argument ne fait aucune concession au relativisme [...] la justification morale de la tolérance, fondée sur la nécessité de respecter autrui comme personne autonome et privée, implique qu'on ne saurait tolérer ceux qui refusent ce respect à autrui.<sup>4</sup>

Le concept du pluralisme religieux est défendu au Québec par un bon nombre de groupes chrétiens progressistes comme le Centre Nouveau Dialogue, le Relais Mont-Royal ou même le Centre d'informations sur les nouvelles religions (CINR), tous situés à Montréal. L'humanisme séculier fait aussi la promotion du pluralisme religieux dans certaines revues comme *Spirale* ou *Présence chrétienne* par exemple.

### L'orthodoxie religieuse et l'idéologie intégriste

Selon Henri Tincq<sup>5</sup>, une montée des extrémismes religieux se serait produite dans le monde depuis le début des années 60. Réactions à l'émiettement généralisé des systèmes de sens dans le monde, ces mouvements seraient une sorte de réponse à l'échec des idéologies séculières et à la désintégration des blocs politiques issus des

4. Georges Leroux, «De la tolérance aux droits», *Spirale*, n° 165, mars-avril 1999, p. 24.

5. Henri Tincq, «La montée des extrémismes religieux dans le monde» dans *Le Fait religieux*, Delumeau et al., Paris, Fayard, 1993.

systèmes d'idées internationalistes. Résolument anti-modernes, les extrémistes s'inscrivent en faux contre les valeurs séculières, l'éthique laïque et le modèle de civilisation occidentale. Ils rejettent globalement toutes les certitudes séculières et rationnelles.

Le point commun de tous les systèmes religieux extrémistes est l'orthodoxie du dogme qu'ils défendent. Qu'elle soit fondamentaliste protestante ou intégriste catholique, l'orthodoxie est toujours présente dans les systèmes de pensée réactionnaires. Dans le mode de fonctionnement religieux orthodoxe, la question de l'autorité est primordiale. L'orthodoxie est un schème de pensée qui se situe bien souvent au-delà de la théorisation interne que le mouvement fait de lui-même, la rigidité extrême des groupes orthodoxes ne leur permettant pas de percevoir les liens qui les unissent à d'autres groupes religieux. La recherche d'une autorité absolue, qu'elle vienne de l'Église ou de la Bible, est motivée par une interprétation univoque de la réalité et une approche intemporelle de l'histoire. Lathuillère<sup>6</sup> qualifie ce schème de pensée de « positivisme religieux » puisqu'il se refuse à envisager la foi comme un mystère, mais l'aborde plutôt comme une donnée véritable, une preuve irréfutable de l'existence de Dieu. C'est donc, la plupart du temps, sur un fond conflictuel que l'orthodoxie pose l'exigence d'un choix radical entre Dieu et la société moderne. En fait, cette rigidité du mode de pensée orthodoxe fait en sorte que la barrière entre le monde séculier et le monde religieux est souvent étanche. Un anti-humanisme basé sur une « anthropologie pessimiste du péché originel » est aussi à la base des énormes difficultés, voire même de l'impossibilité d'une communication entre l'orthodoxie religieuse et la société séculière.

---

6. Pierre Lathuillère, *Le Fondamentalisme catholique*, Paris, Cerf, 1995.

Au Québec, les deux formes les plus présentes d'orthodoxie religieuse sont l'intégrisme catholique et le fondamentalisme protestant. Si le fondamentalisme est plus présent chez les anglophones, c'est qu'il vient principalement des États-Unis par l'entremise de groupes protestants comme les Baptistes et les Pentecôtistes, ou par celle de groupes minoritaires d'origine protestante comme les Témoins de Jéhovah ou les Mormons, par exemple. L'intégrisme catholique, lui, est né en France vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il reste beaucoup plus proche historiquement des Québécois francophones. En fait, même aujourd'hui, il est rare de trouver des groupes fondamentalistes protestants de souche québécoise, alors que plusieurs groupes intégristes catholiques comme les Bérêts Blancs ou les Apôtres de l'Amour infini par exemple, sont issus du milieu québécois.<sup>7</sup>

Lorsque que l'on entend parler d'intégrisme dans les médias, il s'agit la plupart du temps de la variété musulmane, c'est-à-dire des intégristes islamiques très radicaux, surtout concentrés dans les pays arabes, qui font des attentats à la bombe, ou de certains gouvernements comme celui de l'Iran par exemple. Pourtant, la présence musulmane est, proportionnellement à celle du catholicisme, très faible; il n'y a en effet que 44 930 musulmans<sup>8</sup> au Québec et ils vivent surtout à Montréal.

Par contre, on parle très peu de l'intégrisme que l'on retrouve aussi dans d'autres grandes traditions religieuses comme celles de l'hindouisme, du judaïsme ou du catholicisme. D'ailleurs,

7. Martin Geoffroy et Jean-Guy Vaillancourt, « Les Bérêts Blancs à la croisée des chemins » dans B. Ouellet, R. Bergeron *et al.*, *Croyances et sociétés*, Montréal, Fides, 1998 et Jean-Guy Vaillancourt et Martin Geoffroy, « La droite catholique au Québec : essai de typologie », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 25, n° 1, hiver 1996.

8. Voir M. Carle, *op. cit.*

l'intégrisme de type catholique, même s'il reste relativement marginal, est beaucoup plus présent au Québec que celui des islamistes. Même si le mouvement intégriste semble venir principalement du côté du Moyen-Orient musulman, il n'en reste pas moins que la tradition catholique québécoise possède encore d'ardents défenseurs, qui ne sont pas toujours aussi marginaux qu'on le croit, dans certains milieux. En effet, la plupart des intégristes catholiques québécois réussissent, malgré des positions souvent ultraconservatrices, à fonctionner au sein de l'Église officielle de Rome. C'est le cas des Bérets Blancs, dont la maison-mère est située à Rougemont depuis 1962. Né dans les années 40 autour du programme politique du Crédit social, ce groupe de défenseurs d'un catholicisme intégral pré-Vatican II regroupe toujours environ 2 000 membres réguliers et ses sympathisants continuent d'essaimer de par le monde.

La plupart des auteurs s'entendent pour dire que le principe d'une tradition à conserver et à défendre est à la base de la définition de l'intégrisme catholique. Selon Pelchat<sup>9</sup>, ce combat pour le rétablissement d'une culture ancienne engendre une protestation souvent violente contre toutes les formes de sécularisation et de pluralisme religieux. Cette forme d'orthodoxie se manifeste principalement par un désir de retourner au catholicisme traditionnel pré-Vatican II par un effort de restauration de l'ancien régime. Ce qui équivaut, dans le contexte québécois, à retourner à l'époque de la « grande noirceur » de l'ère duplessiste pour retrouver la grandeur originelle de l'Église catholique. C'est pour cela que l'intégrisme sera farouchement contre toutes les formes de libéralisme intellectuel ou religieux. Il est aussi anti-socialiste et anti-communiste, ces deux courants étant pour lui les fils légitimes du libéralisme, c'est-à-dire qu'ils relèvent tous de la même

9. Marc Pelchat, «L'intégrisme catholique», *Prêtre et Pasteur*, juillet-août 1996.

«mauvaise graine moderniste». Le «modernisme» est un concept inventé par les intégristes pour désigner «l'ennemi à abattre», un ennemi multiforme qui est partout et nulle part à la fois. En fait, selon René Rémond, c'est un des traits constitutifs du raisonnement intégriste que de constituer des formes abstraites de menaces, qui ont pour effet de renforcer son système idéologique :

L'intégrisme est une idéologie : il constitue le catholicisme en un système qui prétend répondre à toutes les questions que l'homme se pose, non seulement sur sa destinée, mais aussi sur l'organisation de l'existence collective ; il ne laisse aucun domaine en dehors de son appréhension. En retour, il enferme le catholicisme dans des limites strictement définies, dont il lui interdit de sortir ; sur chaque grand problème, il n'y a qu'une position qui soit conforme à l'orthodoxie : elle est généralement désignée par l'expérience du passé.<sup>10</sup>

Cette idéologie dualiste produit un comportement militant de la part des intégristes, qui est certes à l'opposé de l'individualisme que pratique son adversaire relativiste. C'est donc une lutte acharnée qui s'est engagée entre l'orthodoxie intégriste et le relativisme moral et religieux, mais si l'intégrisme catholique a un peu perdu du terrain, son petit cousin orthodoxe—le fondamentalisme protestant—semble reprendre du poil de la bête au Québec depuis quelques années.

Le trait majeur qui distingue l'intégrisme du fondamentalisme est le recours de ce dernier à la Bible qui est pour lui la référence absolue. La pierre angulaire sur laquelle se base toute l'idéologie fondamentaliste est le principe que la Bible est inattaquable parce qu'elle est exempte d'erreurs, puisqu'elle a été inspirée

10. René Rémond, «L'intégrisme catholique : portrait intellectuel», *Études*, janvier 1989, p. 100.

directement par Dieu. Selon Bergeron<sup>11</sup>, les fondamentalistes utilisent principalement trois types d'arguments pour «prouver» dans un sens pseudo-scientifique le principe de l'absence d'erreurs dans la Bible. Cette «preuve» est d'abord défendue par une accumulation de citations bibliques qui affirment que la Bible est infaillible. On soutient ensuite que seule l'absence d'erreurs peut garantir des fondements épistémologiques solides pour «défendre» le christianisme contre le relativisme moral.

Les fondamentalistes font plusieurs types de lecture de la Bible qui leur permettent toujours de démontrer le principe de l'absence d'erreurs. Ils vont tenter d'harmoniser des textes de différentes époques et surtout d'auteurs très divers pour prouver qu'il n'y a aucune contradiction interne dans la Bible. Cette lecture anticritique se refuse à distinguer les genres littéraires et fait abstraction des différents contextes socioculturels dans lesquels les textes bibliques ont été rédigés. Cela leur permet d'essayer de faire des correspondances entre le texte et la réalité concrète. Le récit d'un événement sera alors évalué non pas selon sa signification symbolique, mais plutôt selon sa relation avec la réalité objective. C'est grâce à cette lecture que les fondamentalistes se permettent de tenter d'accorder le texte biblique avec certains acquis de la science :

La science et la raison sont mises au service de la croyance. [...] Aussi, le fondamentalisme érudit fouille-t-il tous les recoins de la science et de la rationalité pour y découvrir la donnée qui confirme le passage biblique ou l'argument qui valide rationnellement sa conviction.<sup>12</sup>

On peut donc constater que le fondamentalisme est désormais plus efficace que l'intégrisme en tant que forme d'orthodoxie

11. Richard Bergeron, *Les Fondamentalistes et la Bible*, Montréal, Fides, 1987.

12. Voir M. Pelchat, *op. cit.*, p. 55.

religieuse parce qu'il utilise le langage de la raison pour tenter de faire «comprendre» la vérité de la Bible. Il combat donc l'humanisme séculier sur son propre terrain et avec ses propres armes qu'il utilise toujours dans le but de «convertir» les âmes en perdition.

Finalement, il y a deux traits du fondamentalisme qui, sous certains aspects, ressemblent à ceux de l'intégrisme. Ces caractéristiques communes, que l'on pourrait qualifier d'orthodoxes, témoignent d'une perception à la fois univoque et dualiste du réel. L'univocité de ces deux idéologies se manifeste par la négation théorique de l'évolution et le refus pratique de l'histoire. Mais les similitudes s'arrêtent là, parce que le fondamentalisme rejette le principe sacramentel au nom d'une expérience directe et immédiate de Dieu par le contact de la Bible, alors que de leur côté, les intégristes tiennent mordicus à l'institution ecclésiale. Pour ce qui est de leur vision dualiste du monde, les deux formes d'orthodoxie partagent une structure polémique et missionnaire, ils se trouvent toujours des ennemis à abattre et des gens à convertir. Il y a les «vrais» chrétiens, c'est-à-dire ceux qui souscrivent à la doctrine fondamentaliste ou intégriste, et les «autres» qui sont tous dans l'erreur. Encore une fois, ce dualisme est articulé d'une façon très différente par le fondamentalisme, qui dit que l'Église catholique ne respecte pas la Bible, et par l'intégrisme qui affirme que l'Église ne respecte plus sa propre doctrine. Malgré ces différences idéologiques, ces deux mouvements orthodoxes ont un ennemi mortel commun : le relativisme religieux et moral de la société moderne.

### **Le relativisme religieux au Québec**

Le concept de relativisme a surtout été débattu jusqu'à maintenant en philosophie, c'est donc de cette discipline que s'inspirent la plupart des textes sur le relativisme. Il y a plusieurs formes de relativisme, le plus connu étant sûrement le «relativisme culturel» que l'on retrouve souvent dans certains discours anthropologiques,

mais il y a aussi le relativisme moral, qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de cet article. Ce type de relativisme part du postulat qu'il y a différentes conceptions locales de ce qui est moralement bon ou mauvais. Les «relativistes» pensent qu'il n'existe pas de standards moraux universels pouvant convenir à toutes les cultures<sup>13</sup>. Il faut donc juger des actions de l'individu selon les particularismes culturels qui l'ont poussé à agir. La position relativiste est associée de près au concept de postmodernité. Dans le domaine de la morale, les postmodernistes défendent une position de relativité des valeurs. Ils sont généralement anti-dogme et leur discours est essentiellement une réaction à toute forme de contrainte de la pensée.

La défense du relativisme est donc, d'abord, une position politique de tolérance laïque et d'insoumission à la vérité dominante. C'est la nécessité de la critique des positions dogmatiques. Il n'est pas vrai, pourtant, que cette critique se réduise à la pure équivalence de tous les discours. Au contraire, c'est le discours dogmatique qui s'en trouve réfuté, la prétention d'une vérité objective absolue et indépendante du sujet, insensible à toute négation.<sup>14</sup>

On le constate bien dans cette citation, le relativisme se situe en opposition avec toutes les formes de positions dogmatiques, il est donc contre l'orthodoxie comme forme de pensée religieuse. Là où l'orthodoxie pose des bornes, le relativisme les fait éclater. Dans la morale postmoderne, toutes les valeurs s'équivalent, sauf dans le cas bien précis de la tolérance, et c'est sur cette valeur bien déterminée que s'appuie la position du relativisme moral. En

13. Voir à ce sujet Rom Harré et Michael Krausz, *Varieties of Relativism*, Oxford, Blackwell, 1995 et James E. Bayley, *Aspects of Relativism (Moral, Cognitive and Literary)*, Boston, University Press of America, 1992.

14. Jean Zin, *De la Relativité en général et de l'Universel en particulier*, <http://perso.wanadoo.fr/marxiens/philo/relatif.htm>.

se donnant comme «une insoumission à la vérité dominante», le relativisme se radicalise volontairement par rapport aux valeurs dominantes de la société. La tolérance absolue de tous les systèmes de sens, même de ceux qui menacent le tissu social d'anomie ou de destruction totale, caractérise de façon marquante le relativisme religieux. Tout comme l'orthodoxie, il remet en cause la modernité à laquelle il attribue, lui aussi, tous les maux de l'existence humaine. Bien sûr, les reproches ne sont pas les mêmes, mais le radicalisme du discours est très similaire.

Dans le champ du phénomène religieux au Québec, le mouvement du Nouvel Âge s'est fait le champion de la défense du relativisme religieux. La «conspiration du Verseau» s'alimente à un marché spirituel de plus en plus vaste où la valeur suprême est le respect intégral des choix personnels de chacun. En fait, le mouvement Nouvel Âge est, à bien des égards, la manifestation religieuse du relativisme moral. Ses liens avec l'idéal postmoderne ont été soulignés par plusieurs auteurs. Selon Véronique Vaillancourt<sup>15</sup>, l'individualisme, la création d'une vérité personnelle, le choix de valeurs et de croyances illimitées, l'anti-institutionnalisme, une nouvelle vision de la tradition et la primauté de l'expérience représenteraient les principaux points de convergence entre les deux phénomènes. Dans ce contexte, le Nouvel Âge ne serait pas simplement une émanation contemporaine de la gnose antique et de l'ésotérisme ancien ou même une recombinaison des grandes traditions religieuses comme certains auteurs l'affirment, mais plutôt la première tentative de création d'une religion postmoderne. La critique souvent acerbe de la modernité venant des milieux du Nouvel Âge aurait tendance à confirmer cette hypothèse.

---

15. Véronique Vaillancourt, *Challenging Modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*, Senior sociology thesis, Boston, Vassar College, printemps-automne 1993.

Selon la sociologue hollandaise Hildegard Van Hove<sup>16</sup>, le réseau du Nouvel Âge ne serait qu'une composante, parmi d'autres, d'un immense «marché de la spiritualité». Ce marché serait composé de croyances non intégrées et combinées individuellement par des «chercheurs-consommateurs». Son hypothèse postule que la vie sociale serait désormais organisée selon des principes de consommation et que cela aurait des effets en profondeur sur la religion, dont les systèmes de sens se retrouveraient en situation de relativité en tant qu'objets de consommation. L'expansion du marché de la spiritualité entraînerait une désintégration des systèmes de sens et une fragmentation de la vie sociale d'où résulterait une résistance à la formation de nouveaux groupes sociaux. Le fondamentalisme serait alors une sorte de réaction «d'autodéfense» de la religion contre ce phénomène de désintégration des institutions. D'autres auteurs comme Champion et Bibby<sup>17</sup> abondent dans le même sens; la logique du bricolage serait aujourd'hui majoritaire dans le champ religieux des pays occidentaux parce que le christianisme se désinstitutionnalise. Les chiffres confirment que cette hypothèse de la montée du relativisme religieux se matérialise aussi au Québec. En effet, 262 000<sup>18</sup> Québécois déclaraient déjà, en 1992, être «sans religion».

Mais la thèse d'un «marché spirituel» nous semble limitée à bien des points de vue. Nous croyons que le champ du relativisme moral ne peut certes pas être strictement réduit à des échanges purement économiques. En fait, on devrait plutôt parler

---

16. Van Hove, Hildegard, «The development of the spiritual marketplace», communication présentée à la conférence de la SISR le 4 juillet 1997.

17. Françoise Champion, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme» dans *Le Fait religieux*, Delumeau *et al.*, Paris, Fayard, 1993 et Reginald Bibby, *Religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988.

18. Statistique Canada, *Les Religions au Canada*, 1992.

de «l'émergence d'un réseau»<sup>19</sup> du Nouvel Âge en Occident. Une multitude de groupes et d'individus ayant des croyances et des styles de vie souvent contradictoires seraient donc désormais intégrés dans un vaste réseau informel d'échanges d'information, de rencontres en petits ou grands groupes qui viseraient la transformation radicale de la conscience individuelle et collective. Il s'agirait en fait d'un «réseau intégré polycentrique segmenté» parce que le leadership du mouvement n'est pas unifié et que plusieurs «porteparole» peuvent le revendiquer simultanément. Il en est ainsi parce qu'il y a un manque de consensus sur les buts du mouvement et sur les moyens de les atteindre, et que personne ne peut contrôler ou identifier tous ses adeptes. On ne peut même pas trouver non plus une personne qui pourrait prendre des décisions qu'une majorité d'adeptes endosseraient. Aucun individu n'a de pouvoir régulateur sur le mouvement. Ce réseau est segmenté par des séparations sociales préexistantes et les différences idéologiques des adeptes qui le composent. La croyance au pouvoir personnel de l'individu, une certaine forme de concurrence et enfin le relativisme moral ne seraient pas étrangers à cette segmentation du réseau.

Le réseau du Nouvel Âge se cache derrière le concept du relativisme moral et c'est surtout grâce à cette idéologie de type religieux que le mouvement peut justifier son existence. Mais il faut faire attention, car beaucoup de tenants du Nouvel Âge continuent d'entretenir des liens avec la société séculière et ils ne sont pas nécessairement tous des marginaux. Les glissements entre le relativisme et le pluralisme sont possibles à l'intérieur des réseaux complexes de «la conspiration du Verseau». Ce que nous avons voulu montrer, c'est que la structure même des systèmes de sens du Nouvel Âge est largement basée sur le relativisme moral. Ce

19. Michael York, *The Emerging Network (A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements)*, Boston, Rowan and Littlefield, 1995.

réseau s'articule autour de trois grandes dimensions: socioculturelle, ésotérico-occultiste et biopsychologique. Ces trois dimensions dans lesquelles évoluent les tenants du Nouvel Âge tissent des liens entre des individus de toutes les couches de la société occidentale, formant ainsi une nouvelle façon de vivre la religion au quotidien. On ne saurait nier l'importance que pourrait avoir ce mouvement s'il réussissait à se maintenir dans un pluralisme religieux engagé.<sup>20</sup>

Comme on peut le constater, le relativisme moral, ainsi que sa manifestation sociale à l'intérieur du mouvement du Nouvel Âge, sont des formes de pensée extrémistes. En faisant disparaître toutes les balises morales du système religieux, le relativisme moral fait aussi perdre de la valeur aux systèmes de «sens ultime» qui sont liés à l'éthique religieuse. Selon nous, cette perte de sens entraîne de graves conséquences sur «l'esprit social», c'est-à-dire cette conscience que nous avons de faire partie d'une communauté morale au sens durkheimien du terme. La société civile est alors fortement influencée par l'individualisme postmoderne. Avec le relativisme absolu du Nouvel Âge disparaît toute possibilité de jugement moral ou scientifique sur le réel. Au-delà du relativisme religieux, c'est l'anarchie des «valeurs sans valeur» qui nous guette. Le pluralisme est de loin une forme préférable de pensée religieuse pour une société démocratique parce qu'il fait la promotion d'un principe de tolérance lié à des responsabilités sociales.

\* \* \*

---

20. Martin Geoffroy, *Typologie du Nouvel Âge*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 1997.

Nous avons fait dans cet article un bref survol des différentes façons de penser le phénomène religieux au Québec. Même si nous en avons dégagé quatre grands schèmes de la pensée religieuse (orthodoxie, conservatisme, pluralisme, relativisme), il est important de souligner que ce portrait n'est pas complet puisqu'il y a plusieurs sous-types dans chacune des catégories énoncées, que nous n'avons pas explorés à fond. Mais nous insistons sur le fait que les quatre catégories que nous avons exposées sont pertinentes pour l'étude de l'évolution des idéologies religieuses dans le monde contemporain.

Trop souvent dans les différentes disciplines qui étudient le phénomène religieux, on confond les concepts et cette confusion entraîne des analyses superficielles, pour ne pas dire carrément erronées, des nouveaux mouvements religieux. L'objectif de cet article était justement de clarifier certains concepts qui concernent directement l'étude du phénomène religieux au Québec. Évidemment, ces catégories de la pensée religieuse ne sont pas étanches. Le schéma du début en fait la démonstration: des glissements et des fusions entre les genres sont toujours possibles. Mais il n'en reste pas moins qu'il est impossible de bien analyser le phénomène religieux sans en avoir, au préalable, bien discerné les différentes manifestations.

# Réflexions d'une sociologue sur son terrain de recherche

PAR CAROLE DAMIANI

**J**e m'intéresse à la spiritualité. L'objet de ma quête est de saisir les expériences spirituelles d'autrui à partir d'une grille d'analyse socioanthropologique. Position des plus confortable, me direz-vous? Position qui permet d'éviter les questionnements internes et les tiraillements interpersonnels? Dans ma situation de terrain, c'est justement le statut d'observatrice participante qui a engendré le plus de tensions. Une première source de ces tensions est relative à la chercheuse qui s'intègre dans un milieu où l'expérimentation spirituelle est au cœur d'une démarche. La seconde implique la méthode même de l'observation participante. Peut-on être observatrice participante? Cette source de tension liée à un double statut est accentuée lorsque la participation de la chercheuse est attendue. La troisième concerne la relation entre la personne qui observe et celle qui est observée. Encore ici, les tensions relationnelles sont augmentées lorsqu'on est à la fois observatrice et participante de quêtes spirituelles qui impliquent un engagement personnel. Je parlerai de ces tensions en premier lieu. J'aborderai

ensuite la seconde étape de ma recherche de terrain, la cueillette d'informations sous forme d'entretiens, puis centrerai la discussion sur les relations qui se sont développées entre la chercheuse et les collaborateurs et collaboratrices à la recherche de terrain.

Ce sont les «révélations» contenues dans les ouvrages de *La Prophétie des Andes* qui ont été la porte d'entrée de ma recherche de terrain. Commençons par situer l'auteur de ces livres à caractère spirituel. James Redfield, sociologue et thérapeute américain travaillant auprès d'enfants en difficultés émotionnelles, écrit un premier roman à l'âge de 44 ans. Le titre original *The Celestine Prophecy*<sup>1</sup> a été traduit en vingt-trois langues et plus de cinq millions d'exemplaires du roman ont été achetés dans le monde. Redfield a assumé seul la publication du livre et il le vendait à partir d'un casier postal. Il a cédé ses droits d'auteur à la compagnie Warner Books en 1993 et 450 000 exemplaires auraient été vendus en six semaines. L'engouement qu'a suscité cet ouvrage d'aventures initiatique est attribué à la vulgarisation de notions spirituelles et mystiques déjà existantes et au style littéraire qui invite le lecteur à entamer une démarche spirituelle.

### Qu'est-ce donc «La Prophétie des Andes?»

Dans ce roman, Redfield raconte le voyage tant physique que spirituel d'un apprenti héros (volontairement anonyme) qui amena à la découverte successive de neuf «révélations»: «Une masse critique», «Une vaste perspective historique», «Une question d'énergie», «La lutte pour le pouvoir», «Le message des mystiques», «Éclaircir le passé», «Déclencher l'évolution», «Une nouvelle éthique des relations», «La culture de demain». Ces révélations provoquent chez le héros des prises de conscience (*insights*)

1. *La Prophétie des Andes. À la poursuite du manuscrit secret dans la jungle du Pérou*, Paris, J'ai lu, 1996.

déclenchées par ses propres expériences et par les messages de personnages facilitant sa quête spirituelle. Les neuf révélations se trouvent dans un manuscrit rédigé en l'an 600 avant J.-C. Par la mise en pratique de ces principes de vie, l'apprenti héros pourra progresser dans la découverte des messages contenus dans le «manuscrit». Un second ouvrage, *Les Leçons de vie de la Prophétie des Andes*<sup>2</sup> fait suite au premier et permet l'application pratique des révélations ou des principes de vie proposés dans le roman. Vers la fin du roman, l'apprenti héros découvre l'existence d'une dixième révélation qui sera l'objet du second roman (le troisième ouvrage) de Redfield, *La Dixième Révélation de la Prophétie des Andes*<sup>3</sup>. Ce second roman amène l'apprenti héros ou le lecteur pratiquant à briser la barrière entre la vie et la mort. Grâce à la diffusion des neuf premières révélations, le lecteur pratiquant peut connaître sa «vision de naissance» alors qu'il est sur terre. Chacun est (re)venu sur la terre dans un but positif, mais il a oublié les raisons pour lesquelles il a choisi de se réincarner. La dixième révélation se veut en quelque sorte la réunification de la Terre et du Ciel. Tout comme le premier roman, un guide d'application accompagne le lecteur pratiquant dans la découverte de sa mission de vie<sup>4</sup>. Le dernier ouvrage, *La Vision des Andes*<sup>5</sup>, est présenté comme une analyse plus détaillée des notions que Redfield a déjà exposées dans les deux romans dont il est le seul auteur.

Depuis la parution du premier roman, *La Prophétie des Andes* en 1993, plusieurs groupes d'expérimentation et de

---

2. James Redfield, Carol Adrienne, *Les Leçons de vie de la Prophétie des Andes*, Paris, Robert Laffont, 1995.

3. *La Dixième Révélation de la Prophétie des Andes*, Paris, Robert Laffont, 1996.

4. James Redfield, Carol Adrienne, *Les Leçons de vie de la Dixième Révélation*, Paris, Robert Laffont, 1997.

5. *La Vision des Andes. Pour vivre pleinement la nouvelle conscience spirituelle*, Paris, Robert Laffont, 1997.

discussion de ses principes de vie se sont formés sur le réseau électronique aux États-Unis. Récemment (1998), un groupe francophone a été créé en France. Il semble qu'au Québec, l'initiation aux principes de vie proposés dans le livre est prise en charge par des praticiens « alternatifs » (croissance personnelle, instructeurs de méditation et de yoga, professionnels en relation d'aide, etc.) qui animent des ateliers d'une durée variant entre deux et trois heures et s'échelonnant sur six à dix semaines. J'ai été observatrice participante dans deux groupes différents d'initiation aux révélations de la Prophétie des Andes, un groupe anglophone et un groupe francophone. L'animateur des ateliers francophones était un instructeur de méditation et de yoga qui offre depuis 1970 des ateliers de formation en développement personnel. Les rencontres sur les révélations de la Prophétie des Andes avaient lieu dans une librairie ésotérique. Les personnes participantes ne se connaissaient pas avant le début des ateliers alors que plusieurs parmi le groupe anglophone étaient membres d'une même Église. Dans le groupe anglophone, les rencontres étaient animées par le pasteur de l'Église X. La maison-mère de cette Église est établie au Missouri (É.-U.) et elle se définit comme un lieu d'études spirituelles et métaphysiques inspirées notamment par la Bible. Le pasteur dit avoir été formé par l'Église catholique et il offre régulièrement des ateliers à partir de thèmes liés aux enseignements de l'Église X.

### **L'observation est déjà de la participation**

Historiquement, l'observation participante est issue de l'anthropologie, puis elle a été reprise par d'autres disciplines des sciences sociales dont la sociologie. Cette méthode repose sur l'insertion du (de la) chercheur(e) dans une communauté ou un groupe afin de saisir une réalité à partir du dedans. C'est en lisant notamment l'annexe méthodologique de Festinger *et al.* sur la façon dont ces auteurs se sont intégrés au sein d'un groupe religieux prédisant un

déluge en Amérique du Nord<sup>6</sup> que l'on constate combien la possibilité d'observation peut dépendre de la participation. Par exemple, lorsqu'un des trois chercheurs réussit à s'entretenir avec la « prophétesse » du groupe en prétextant un intérêt pour les soucoupes volantes, celle-ci lui parla librement de ses expériences d'écriture automatique mais se montra toutefois hésitante à lui révéler la prédiction du déluge. Ce n'est que lorsqu'un des observateurs raconta une expérience fictive dans laquelle une vieille dame lui parle d'une prochaine catastrophe qu'il put prendre part aux réunions du groupe. Cet observateur ne pourra plus dès lors se contenter d'observer les activités du groupe, il en fait désormais partie. Dans une situation où la capacité à obtenir des informations pertinentes dépend de la participation à la vie du groupe, il devient difficile voire impossible de distinguer ce qui relève de l'observation de ce qui constitue de la participation. Bien que cette recherche ait permis une avancée dans la compréhension du maintien des croyances, cette étude de terrain menée sous le couvert de l'anonymat a également soulevé la question de l'éthique des chercheurs dans toute recherche sociale.

L'expression observation participante révèle déjà la tension que peut connaître tout chercheur recourant à cette méthode : l'observation implique un regard extérieur alors que la participation renvoie à l'implication du chercheur. C'est une position pour le moins paradoxale et ce double statut crée une ambiguïté chez le chercheur. Dans une recherche de terrain, la question se pose toujours ainsi : quelle est la pertinence des observations et où doit s'arrêter la participation ? Lorsque le contexte de l'observation participante est constitué de groupes de développement

---

6. Leon Festinger, Henri W. Riecken, Stanley Schachter, *When Prophecy Fails, A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York, Harper & Row, 1964.

personnel et spirituel, le partage des expériences est une condition importante pour l'acceptation et l'intégration de la chercheuse, mais il compromet le respect de l'équilibre entre l'observation et la participation. Si faire partie du groupe permet d'aller au-delà des informations superficielles, dans le contexte de terrain qui est le mien, cette façon de faire aurait signifié mon assimilation.

Dans le groupe francophone, j'ai choisi de dire au départ les motifs qui m'avaient amenée à assister aux rencontres. Je me suis présentée comme une sociologue intéressée à comprendre la façon dont les personnes intègrent dans leur quotidien les principes de vie retrouvés dans la *Prophétie des Andes*. Mon statut d'observatrice participante s'est révélé problématique au fur et à mesure du cheminement des membres du groupe. Il y eut certaines remarques à l'effet que «je ne me mouillais pas». En d'autres mots, je ne partageais pas avec ces membres mes expériences personnelles à partir des exercices proposés. Je n'ai pas été surprise de leurs commentaires relatifs à mon manque d'engagement affectif et spirituel au sein du groupe. Le point culminant de cette situation problématique a été atteint après l'exercice du dessin de notre arbre de vie. Contrairement aux exercices précédents, il avait été décidé que nous présenterions à tour de rôle notre arbre de vie à l'ensemble du groupe et que les participants et participantes commenteraient la présentation et le dessin. Déjà, face à cet exercice, je jonglais avec ces questions: «Est-ce que je le fais ou pas? Comment puis-je maintenir une tension confortable entre l'observation et la participation?» J'ai dessiné mon arbre de vie en me concentrant sur ma trajectoire professionnelle. Lors de ma présentation au groupe, j'ai parlé des différents postes que j'ai occupés en gestion et en intervention sociale, puis j'ai conclu sur mon malaise à exercer un contrôle administratif auprès de personnes. J'ai ajouté que ma position présente comme enseignante et chercheuse me convenait. Vint ensuite la rétroaction des membres du groupe. Les

remarques furtives m'ayant été adressées ont donné lieu à des commentaires ouverts dont voici quelques exemples: «C'est une personne chaleureuse qui ne se livre pas», «Elle est en changement», «Elle se cache derrière un masque», «Elle a besoin de tout vérifier, tout est dans l'invisible». Certaines personnes ont aussi reconnu être en questionnement par rapport à l'autorité.

Ma position d'observatrice participante se situait en extériorité par rapport à la démarche introspective des participants et des participantes. Pour certains et certaines, seul un engagement personnel donne de la légitimité à leur quête. Mon absence d'implication a été perçue comme une façon de me distancer d'autrui. Par ailleurs, comme l'examen des modèles personnels et familiaux est au centre de la démarche de transformation, le choix de taire les siens équivaut à la non-reconnaissance de la possibilité de changement.

Aurais-je évité ce type d'appréciation si je n'avais pas révélé les raisons de ma présence aux ateliers? Oui, mais ce dévoilement aurait créé une situation où mon implication personnelle aurait dû être plus importante, ce qui aurait réduit ma possibilité d'observer. En m'identifiant comme sociologue, je diminuais la pression implicite à participer; toutefois le fait d'avoir révélé dès le départ au groupe la raison de ma participation a certainement réduit la portée et l'intensité des témoignages personnels et spirituels. Le phénomène d'autocensure se pose avec plus d'acuité lorsqu'il est impossible d'enregistrer le contenu des rencontres. Une prise de notes intensive rappelle constamment aux participants et participantes qu'il existe au sein du groupe une personne dont l'intérêt diffère du leur.

Les commentaires émis par certains membres du groupe concernant ma faible présence émotionnelle contenaient une demande implicite de justification de ma présence. À ce moment, l'expression de mon désir d'apprendre et de comprendre ne suffisait plus. Il devenait important de clarifier davantage mon rôle au sein du groupe en modifiant le moins possible la dynamique établie. Au début de la sixième rencontre, j'ai demandé la parole à l'animateur. J'ai commencé par exprimer la tension que je vivais dans l'observation participante : l'observation détachée de la participation limite ma compréhension de l'expérience des membres du groupe et la participation diminue la possibilité de pouvoir être attentive à l'ensemble des témoignages. « Je me promène constamment, ai-je dit, entre ces deux pôles, cette ligne fine entre l'observation et la participation. Je m'observe en train d'observer et de participer ». Puis j'ai parlé de ma conception de la connaissance : il existe différents types de connaissance et le savoir par l'expérimentation est l'un des ces modes de connaissance. À mon avis, le piège réside dans le fait de considérer l'expérience comme le seul savoir valable. Ma démarche de recherche consiste à rassembler différents types de connaissances (théoriques, empiriques) pour en arriver à une compréhension plus holiste. Après mon intervention, une participante a déclaré être extrêmement intriguée par le fait de pouvoir opérer de la sorte et a salué mon courage de pouvoir me « dédoubler ». « Se dédoubler », voilà l'expression qui décrit bien la nature de la tension que vit tout observateur participant. Lorsqu'on prend en considération les définitions d'observation et de participation, elles semblent à la fois opposées et distinctes. Quand on pratique simultanément les deux activités, on se rend compte qu'il est beaucoup plus difficile de dissocier l'observation et la participation. Déjà en choisissant de m'insérer dans ce groupe comme observatrice, j'ai participé au fonctionnement du groupe. J'ai été partie prenante de sa dynamique.

### La participation est une intervention

Mes interrogations concernant les renseignements que j'acceptais ou non de donner sur ma vie personnelle se sont répétées lors de chacun des ateliers du groupe anglophone. Là, les rencontres étaient centrées sur le partage en sous-groupes (quatre à cinq personnes). La moitié des exercices concernaient l'énergie: sentir ou visualiser son énergie, sentir l'énergie des personnes de notre sous-groupe, envoyer de l'énergie à autrui pour faciliter la résolution de problèmes. Les autres exercices posaient des questions relatives à notre enfance et à notre héritage religieux (personne dominante dans la famille, forces et faiblesses des parents, intérêt pour la spiritualité) auxquelles nous devons répondre. J'étais toujours aux prises avec ces mêmes difficultés: «Qu'est-ce que je fais? Si je refuse de faire l'exercice, quel impact cela aura-t-il sur le fonctionnement d'un groupe restreint? Est-ce que j'aborde des aspects appartenant à ma vie ou si je rapporte de l'information fictive?» Il n'y a pas de recettes préétablies. Je me suis impliquée personnellement dans ce groupe par souci de ne pas limiter la quantité et la qualité des échanges entre les personnes participantes. J'ai fait les exercices sur l'énergie et j'ai répondu aux questions proposées en évitant d'interpréter mes réponses. Ma façon de faire allouait plus de temps aux autres membres de mon groupe d'échanges qu'à moi. Cependant toute façon d'agir comporte ses répercussions. Je me souviens d'un incident où une des participantes de mon sous-groupe me déclara après la rencontre «qu'elle avait beaucoup de chemin à faire». Dans un exercice portant sur le bilan du passé, elle m'avait entendue, moi et un autre participant, parler avec détachement de notre passé familial. Notre mise à distance émotionnelle avait eu un effet décourageant chez elle. Son objectif d'être autonome face à l'influence de ses parents lui semblait inaccessible («*a mountain*»). J'ai donc agi sur la façon dont elle se représentait l'objectif qu'elle désirait réaliser.

### **La relation entre la sociologue et les personnes qui collaborent à la recherche**

La seconde étape de la recherche de terrain a été d'effectuer des entretiens semi-directifs avec des personnes participant aux ateliers et d'autres ayant lu un ou plusieurs ouvrages de *La Prophétie des Andes* sans s'être inscrites à des ateliers d'initiation aux révélations. C'est lors d'un contact privilégié avec celles-ci que j'en suis venue à les considérer en tant que collaborateurs et collaboratrices à la recherche. Ces personnes m'ont permis de saisir comment elles définissent les notions retrouvées dans *La Prophétie des Andes* et de quelle façon elles les intègrent dans leur vie. Aussi, plusieurs d'entre elles ont exprimé le désir de pouvoir apprécier les écrits de la recherche se rapportant à elles. J'ai acquiescé à cette requête, qui correspond également à l'approche que j'envisage. Je constituerai des groupes de discussion après la rédaction finale de l'analyse des données.

Ce qui est vécu de façon particulière par plusieurs de ces personnes est de constater que je n'émet pas d'opinion d'approbation ou de remise en cause du contenu de leurs propos. C'est mon absence relative de prise de position qui a généré des discussions sur les étapes de la recherche, sur la pertinence ou non de partager nos points de vue et nos valeurs respectives. Il y a eu moins de tensions lors de l'étape de recueil d'informations par entretiens individuels que dans les séances de groupe. L'attention est portée exclusivement ici sur les expériences de vie. Cette partie de ma recherche consiste pour moi à comprendre ce que la personne cherche à me dire. Mes efforts sont consacrés à faire corps avec son monde, son univers. Je dois veiller à minimiser mes interprétations du contenu de ses récits d'expériences. Peut-être aurais-je les mêmes réactions qu'elle si j'avais quelqu'un en face de moi qui se contente simplement d'écouter et dont j'arrive difficilement à décodifier les réactions à mes propos. Par ailleurs, l'entrevue semi-dirigée

comme choix méthodologique pour appréhender une partie de l'itinéraire individuel et spirituel de quelqu'un suscite des réactions intéressantes. Ainsi, ma reformulation des énoncés est parfois perçue par certains et certaines comme une difficulté à comprendre ce qui est exprimé. Mon intérêt pour la définition de notions telles que l'énergie, l'intuition, les coïncidences suppose un effort cognitif certain. À la fin de la seconde entrevue, une collaboratrice a déclaré qu'il s'agissait d'un processus « ardu ». Plusieurs ont remarqué qu'il est difficile de mettre des mots sur ces phénomènes qui sont ressentis, donc difficilement traduisibles en termes clairs. Une collaboratrice me dit qu'elle ne peut m'expliquer adéquatement ce qu'est le « *oneness* » (être un avec Dieu) que si j'en fais l'expérience moi-même. Avant de préciser cette notion, elle me demande si je suis membre d'une Église. Même sans appartenance religieuse, précise-t-elle, il est sûrement possible de ressentir et de savoir ce que c'est que d'éprouver la paix intérieure. Pour certains collaborateurs et collaboratrices, il apparaît « insensé » de recourir à des intermédiaires alors qu'il est si facile d'expérimenter pour soi ces notions. Ce commentaire met en lumière l'existence d'une tension entre deux perspectives : celle où prime l'analyse et celle qui est portée par l'expérimentation. Si la théorisation occupe une place certaine dans la recherche, la préoccupation des collaborateurs et collaboratrices est davantage d'ordre pragmatique.

La question qui revient ici fréquemment est celle-ci : comment peut-on avoir des opinions, des valeurs et les mettre de côté le temps des entrevues ? Si je suis relativement absente comme individu dans les entretiens, dis-je, l'analyse des informations permettra de connaître mon point de vue comme personne chercheuse.

Si la tension est moindre dans les entretiens à cause de mon statut d'intervieweuse, une nouvelle dynamique interpersonnelle peut s'installer : celle de vouloir développer une relation avec

la chercheuse. Une des façons de le faire peut être de chercher à obtenir mon approbation. Par exemple, une collaboratrice résumant le contenu du livre sur la dixième révélation de la Prophétie des Andes me demande si «c'est pas mal ça?». Une autre manière est de chercher à deviner mes autres intérêts ou à me situer comme personne. Un collaborateur me parle de sa façon de caractériser les personnes qu'il rencontre. Il trouve difficile de me classer en raison de mon rôle d'intervieweuse. Cette proximité créée par mon écoute attentive engendre donc chez certains collaborateurs et collaboratrices le désir légitime de connaître mon degré d'adhésion aux notions retrouvées dans les ouvrages de *La Prophétie des Andes*. Cette dynamique relationnelle peut aussi donner lieu à des tiraillements interpersonnels. Par exemple, j'ai souligné à un collaborateur mon impossibilité de relier ses propos aux thèmes de l'entrevue ou aux notions du roman. Pour lui, je n'étais pas disposée et disponible à l'écoute. Je l'entendais mais je n'étais pas attentive à ce qu'il désirait me communiquer.

Je tenais à présenter un portrait réaliste des dynamiques relationnelles entre une chercheuse sur le terrain et les personnes impliquées dans une recherche sociale. Le «frottement» interpersonnel qui s'y produit comporte des implications relationnelles qui sont fréquemment passées sous silence, font l'objet de notes de bas de pages ou sont discutées dans des annexes méthodologiques.

### **La participation des collaborateurs et collaboratrices à la recherche**

Si les personnes collaborant à la recherche ont développé un rapport avec celle-ci, c'est par le biais de mon intervention comme chercheuse. De leur point de vue, il n'y a pas de problématique à proprement parler. Elles ne réclament pas d'aide pour réfléchir. Les ressources externes qu'elles utilisent prennent la forme d'ateliers, de livres, de conférences, de réseaux informels d'échanges

qui soutiennent leur quête de transformation personnelle et spirituelle. Si je vise à comprendre l'utilité empirique des notions, on peut aussi se demander quelle est la place qu'occupe ma recherche dans leur démarche personnelle. Je me contenterai ici de ne reprendre que ce qui a été exprimé sur la façon dont elles expérimentent celle-ci.

La recherche peut être intégrée à la démarche d'auto-transformation. Dans ce rapport, la verbalisation de l'itinéraire personnel et spirituel permet d'effectuer un bilan du cheminement accompli. Un retour s'effectue sur des dimensions ayant déjà fait l'objet d'introspection. Le commentaire «Ça m'a permis de faire le point» illustre fort bien une réappropriation personnelle à partir de la requête d'autrui. Utiliser les entretiens pour faire le point signifie aussi reconnaître à la fois les succès et les aspects considérés comme problématiques dans ce cheminement. Une collaboratrice me dit combien elle est heureuse d'avoir amélioré la qualité de sa relation avec son fils. Si elle est fière de cet accomplissement, c'est la confiance spontanée qu'elle accorde aux personnes côtoyées qu'elle interroge maintenant.

Le processus de verbalisation fait également naître de nouvelles réflexions. Après avoir demandé de clarifier deux termes que j'avais employés, un collaborateur remarque qu'il n'a pas établi de distinction nette entre ce qu'il entend par inspiration et par intuition. Il trouve là matière à des réflexions futures.

La participation à la recherche peut être davantage exprimée comme une contribution à l'avancement des connaissances. Une collaboratrice s'est souciée de sa capacité à me fournir des informations pertinentes. Un collaborateur éprouvait de la curiosité pour l'ensemble des étapes de la recherche. Il m'a offert, en souriant, ses services comme sujet humain («*test subject*») lors de

conférences. Cette assistance à la recherche est aussi liée au désir de comprendre la façon dont les informations recueillies vont être traitées. Comme le note justement un collaborateur, «ces informations sont des connaissances».

Certains et certaines expriment à la fois de l'intérêt pour les étapes de la recherche et verbalisent leur acquis sur le plan personnel. La personne se perçoit alors comme émettrice et réceptrice. Un collaborateur parle du double aspect de l'aide. Si son but est de contribuer à la réalisation de mon objectif professionnel, sa participation lui a permis d'extérioriser ce qu'il ressent.

### **La recherche sociale, encore valable ?**

C'est une question à laquelle j'accorderai une attention particulière dans la partie méthodologique de ma recherche; toutefois je me permets déjà ces quelques commentaires en guise de conclusion. Il est désormais reconnu que le rapport entre objectivité et subjectivité se pose à tout chercheur, mais particulièrement aux chercheurs de terrain. Chez les anthropologues, cette situation est appréhendée différemment de ce qu'on pourrait croire au premier abord. Leurs préoccupations portent moins sur le caractère subjectif d'une recherche que sur l'accès au monde subjectif des informateurs et informatrices et sur la façon d'y entrer. On doit également admettre que dans toute étude sociale l'itinéraire du chercheur colore sa compréhension et son analyse. La notion de subjectivité étant intrinsèque à toute recherche sociale, comment peut-on dire qu'une recherche sociale est valable? Une première façon régler le problème est de revenir à la définition première du terme «subjectif». La subjectivité est ce qui appartient au sujet, elle n'est pas une qualification d'état ou d'être. Pourrait-on parler de recherche sociale tout en omettant les sujets (chercheurs, collaborateurs)? Une seconde piste réside dans la façon dont la recherche sociale est construite, c'est-à-dire sur la démarche de connaissance

du chercheur. Reproduit-il essentiellement les expériences de vie qui lui sont rapportées en les concevant comme l'ensemble des connaissances? Analyse-t-il une situation sociale à partir de son point de vue tout en prenant soin d'y ajouter des extraits d'expériences validant son analyse? N'existe-t-il pas une solution médiane entre ces deux démarches subjectives, la première relative aux informateurs, la seconde appartenant au chercheur? La solution permettant d'attribuer de la valeur à une recherche sociale se situe entre ces deux pôles, c'est-à-dire que l'analyse doit contenir ces deux grands points de vue. Dans ma situation de recherche, cela signifie concrètement que l'analyse devra à la fois s'appuyer sur des données issues des collaborateurs et collaboratrices et se fonder sur une perspective plus théorique en sciences sociales.

# Marcher la nuit

PAR PHILIPPE HAECK

*Une jeune musulmane se lave les mains, la bouche, le nez, le visage, les pieds, elle passe ses mains mouillées sur ses cheveux avant de prier—quand elle prie que devient-elle.*

H. allait dehors à chaque jour. C'était sa règle. Il marchait parmi les femmes, les hommes, les vieux, les jeunes, apprenait à saluer leurs différences. Tout être vivant lui donnait envie de prier parce qu'il ne savait pas pourquoi il y avait de la vie plutôt que rien. Il avait envie de prier sans savoir ce qu'était prier. Il se tenait debout, marchait bien droit, faisait de la colonne vertébrale une flèche verticale. Pourtant il lui arrivait de moins en moins rarement à mesure qu'il vieillissait d'avoir envie de se prosterner. Il avait plaisir à être debout—quel plaisir que d'avancer, d'aller d'une maison à une autre, d'un lieu à un autre en voyant le monde se déployer entre les deux. Pourtant il lui arrivait de plus en plus souvent d'avoir envie de s'arrêter, de tourner sur lui-même qu'il avait mis tant de temps à connaître, de danser au milieu de l'espace.

*Intérieur rouge. Quelqu'un a fracassé ma porte. Ma porte était en pièces, en miettes. L'air entrain dans la maison. J'ai couru dire merci à la hache qui avait brisé ma porte.*

Une nuit de Noël, H., se trouvant près d'une abbaye, pensait aux moines qui chantaient l'attente de la lumière, sa présence. Il n'avait pas envie de les rejoindre, même s'il pensait souvent à eux comme à une question difficile. Il s'est levé, habillé chaudement, a pris le chemin du mont à quelques kilomètres de la maison où il était venu passer les fêtes. Il faisait froid, la neige sous ses pas faisait du bruit—le monde craquait comme un plancher de bois franc. Inquiet et étonné, il marchait pendant que tous dormaient—même les moines. Peut-être y avait-il des amants qui ne dormaient pas, caressaient l'autre pour le faire exister, apparaître. Des solitaires aussi qui priaient Amour de les amener sur la route de l'autre qui allait les reconnaître.

*Comment marcher si un visage ne vous a pas mordu. Vous pensiez avoir une identité, un corps, une histoire, et un visage a mordu vos yeux, votre nez, vos oreilles, votre bouche: vous ne saviez plus embrasser, voir, sentir, entendre, vous ne l'aviez peut-être jamais su.*

Qui savait qu'au milieu de la nuit H. se levait pour monter sur un mont où il n'y avait personne. Il n'y avait personne et H. montait comme s'il allait à la rencontre de quelqu'un, comme si quelqu'un de l'autre côté montait comme lui pour venir à sa rencontre. Arrivé au sommet il n'était pas seul, l'autre qui n'était pas là était près de lui: il l'entendait, ses paroles lui paraissaient familières, il avait le sentiment de les comprendre, pourtant lorsqu'il redescendait, qu'il tentait de se rappeler les propos de l'autre, il n'y avait en lui la trace d'aucune phrase, d'aucun mot même.

*Qu'est-ce qui est sacré pour toi, demande un jeune Navajo à un chirurgien qui refuse de penser que des montagnes puissent envelopper le mal, le faire disparaître.*

Jeune, H. avait appris des prières. Il ne savait pas s'il avait prié. Oui il avait dit des prières comme des élèves récitent des leçons croyant comprendre et ne prenant rien, évacuant plutôt tout ce qui pourrait éveiller au sentiment à l'origine de la leçon, de la prière. Qui lui avait parlé d'un dieu jaloux, d'une déesse dont chaque partie du corps dansait. De qui le dieu était-il jaloux. Il ne s'en souvenait pas—peut-être ne le lui en avait-on rien dit. Pourquoi la déesse dansait-elle. Il était âgé, avait dépassé le milieu de sa vie, ruminait ces questions—comment cela était-il lié aux cotes de la Bourse, aux compétitions sportives, aux catastrophes non prévues.

*La neige tombe à gros flocons: prie-t-elle la terre de l'accueillir. Est-ce cela prier: désirer qu'on m'accueille, qu'on cueille mon regard, me tende la main. Personne ne me voit: chacun est occupé à quoi. Prier pour devenir accueil.*

La lune était une faucille, H. marchait encore vers le mont. Le vent cette nuit-là s'opposait à lui. Toute la nuit il a lutté contre le vent, ses gémissements. Pourquoi n'avait-il pas rebroussé chemin, n'était-il pas rentré à la maison. Le plaisir de la lutte. Le sentiment qu'au milieu de cette lutte il allait toucher à quelque chose qui lui avait toujours échappé. Le vent était si fort qu'il sentait son corps comme une passoire—il exécutait malgré lui au milieu de la route une danse sauvage, sans grâce, convulsive. Il avait peur mais il résistait, voulait tuer la peur en lui. Voulait-il apprendre à prier pour ne plus avoir peur de la violence du monde, être une fleur bleue au milieu de la toundra. Ces traversées de la nuit lui donnaient, aux yeux de certains, un air égaré—ses propos leur paraissaient ceux d'un fou. Il prétendait avoir vu un grand loup gris couché sous un sapin bleu; le loup lui aurait murmuré la même phrase qui l'avait frappé dans la lettre d'un ami: «Je suis vide de tout.»

*Combien de fois me suis-je perdu de vue. J'ai mis un miroir devant moi croyant que cela m'aiderait à retenir le sable que la mer enlevait sous mes pieds, à dessiner les contours de mon corps.*

Dieu pour H. n'existait que dans l'imaginaire des individus qui y croyaient. Il n'avait pas besoin de Dieu, pourtant il aimait ceux, celles qui lui parlaient comme à un ami exigeant, un maître qui ne manque pas d'humour, une amante qui offre sa nudité, une vieille femme qui a porté la Terre, la Voie lactée, l'infini, le néant. Il ne croyait pas en Dieu mais sentait en lui le besoin de prier avec d'autres. Sa compagne lui avait dit: j'aimerais que l'on prie ensemble. Il avait dit oui mais ne savait pas comment prier.

*Comment se tenir sur la crête de la vague, sur le bleu soleil de la surface, ne pas tomber dans l'entonnoir de l'en-dessous. Peut-on prier dans le noir. Dans ta main il y a un champignon, les fines lamelles du chapeau te font rêver.*

H. rêvait d'une communauté secrète. Il était d'accord avec un jeune maître qui ne voulait pas qu'on prie publiquement mais seulement en secret dans sa chambre. Seul au milieu de la chambre, H. n'avait toujours pas de phrases, il restait muet. Peut-être avait-il trop lu, trop entendu de voix pour ne pas voir que Dieu ne pouvait germer qu'en lui—il hésitait à lui parler comme certaines femmes le font avec l'enfant qui pousse en elle. Il s'assoyait en tailleur, faisait attention à l'air qui entraît dans ses narines, en sortait un peu plus tard, puis il oubliait l'air, était nulle part, tout était enchevêtré, lié, plus rien n'était séparé. Il était bien et ne le savait pas. Il était là et partout. Cet oubli s'installait parfois au milieu d'un tête-à-tête: l'autre cœur était le sien et son cœur celui de l'autre, les deux cœurs n'étaient plus qu'un accord parmi des milliers d'accords. Il disait parfois que l'amitié était une communauté invisible, que la présence tranquille de l'ami faisait sauter toutes

les limites. Toucher à l'âme de l'autre, être touché par cette âme relevait pour lui de la sensualité, c'est tout son corps qui respirait mieux, tout son sang qui devenait des rivières coulant tranquilles au soleil vers le fleuve.

*Tu passes l'aspirateur, tu enlèves petits débris, moutons de poussière. Quand tu as fini, la maison est propre—est-ce cela prier. Dans combien de maisons y a-t-il une pièce pour prier.*

Un jour H. est venu à ma rencontre presque en dansant. Son pas était lent et léger, il disait avoir trouvé ce qu'était la prière. Il venait de lire un roman où l'héroïne, une étudiante, était décrite comme ayant les pieds bien sur terre: ses professeurs admiraient la justesse de ses propos, l'équilibre que l'on ressentait à suivre les mouvements de sa pensée. De son côté à elle, tout était différent: ses travaux lui paraissaient de fragiles passerelles au-dessus d'un grand tourbillon qui l'attirait. Oui elle pouvait marcher comme les autres, utiliser leurs notions, démontrer leurs idées, mais tout cela elle le faisait avec tant d'habileté qu'elle s'étonnait que les autres attachent à ses pas, ses propos autant de solidité. Il n'y avait là rien de solide pour elle. Une force inconnue parfois la traversait, la caressait, la piétinait—elle se sentait une vieille corneille aux plumes ébouriffées. J'attendais la suite, une définition de la prière, elle n'est pas venue. Il n'avait plus rien à dire, semblait penser: je t'ai tout dit et tu n'as pas compris. La prière était-elle une vieille corneille amoureuse du vent du nord.

*Trois bras tendus et tu n'en as que deux. D'où vient le troisième. N'est-il pas le bras qui prie. Tu vois ce bras de plus en plus souvent—cet après-midi il est au-dessus du mont dans un très grand nuage gris.*

La peinture, selon H., se rapproche de la prière. Quand on lui disait que notre monde courait à sa perte, que la plupart des hommes, des femmes n'avaient jamais prié, qu'on ne savait plus ce qu'était la foi en l'innommable, il répondait qu'il y avait de plus en plus de peintres, d'écoles où on enseignait à prendre son temps pour voir une tête, un corps, une fleur, un édifice, une forêt. Toutes ces toiles étaient le signe d'un autre monde, d'une autre vision, d'un appétit caché—des portes de prière. Toutes ces taches, ces couleurs, ces lignes invitaient au silence. Devant une toile, on se tait, aimait-il dire. Le peintre est un passeur de notre monde, celui qui nous force à voir que nous ne voyons pas. Devant une toile, on se tient immobile, et sans qu'on n'ait rien fait d'autre que se tenir immobile, arrive un moment où tout bouge, où l'on voit l'invisible, touche au cœur du cœur du monde qui se déploie en soi—il n'y a plus ni dehors ni dedans.

*Une auto roule à grande vitesse. Est-il possible que tous les chevaux de son moteur s'arrêtent, que qui la conduit descende pour se prosterner, embrasser la Terre, sentir sur son dos la légèreté du ciel bleu.*

Prier c'est mettre sur ses épaules un manteau d'inconnu, disait H. Il aimait les manteaux, ce qui ne l'empêchait pas de porter le même manteau usé. La nuit quand il se levait parce qu'il n'arrivait plus à trouver le chemin du sommeil, il se couvrait d'un châle de lecture, prenait un livre commencé qui l'appelait, continuait à y marcher à partir du point où il s'était arrêté. Lire c'était ouvrir un livre pour entendre la voix qui lui avait donné forme, c'était ouvrir sa vie pour y laisser déferler l'immense et la lumière. H. ne priait pas, mais ne cessait de penser le geste de prier—ce geste était l'arrêt du temps, l'embrasement de l'espace. En riant il disait: si je savais ce qu'est un individu qui prie, la prière et l'espèce humaine ne m'intéresseraient plus.

*Pourquoi quelques-uns de mes amis s'intéressent-ils aux moines. Ils sont dans le monde mais n'ont rien de mondain. Ce sont des veilleurs de nuit. Ils voient de petites lumières partout, dorment à côté d'une femme aimée.*

H. avait été amené du côté de la prière à cause de son peu de goût pour les débats, les discussions, les polémiques. Il ne voulait pas convaincre, n'aimait pas qu'on cherche à le convaincre. Il aimait être touché, ému. Parfois il s'arrêtait au milieu d'une phrase, ne savait plus comment la finir sans dire autre chose que ce qu'il voulait, la recommençait pour qu'elle corresponde plus à sa pensée, pour qu'elle ne provoque pas inutilement. Je n'ai pas grand-chose à dire, disait-il, je rêve de parler comme un pommier qui laisse le soleil faire apparaître les pommes. Mais comment prier personne. Prier pour ne pas être indifférent aux autres, ne pas tirer son épingle du jeu, être ouvert à toute personne qui vient vers soi, que l'on croise, pour donner la main, être capable de répondre, d'être là. Prier pour ne pas fermer les portes de sa maison. Dans le silence de la prière les bruits du monde s'estompent, commence une longue conversation où tout devient parole première.

*Marcher c'est bien, il y en a tant qui piétinent. Dire merci si tu marches. Danse si tu en as envie, saute, sculpte ton coesprit, ouvre ta pensée, lie-toi aux autres.*

Il aurait aimé savoir prier, H. aurait aimé que quelque divinité écoute ses prières pour les êtres qu'il aimait (qui n'aimait-il pas—on lui reprochait parfois d'aimer tout le monde). Mais il n'y avait pas de divinité, pas de prière donc. Comment prier Dieu—qui-n'existe-pas ? Alors il ne disait rien, formulait des souhaits pourtant—amour et paix, justice et liberté—, des souhaits anciens qui n'arrivaient pas à se réaliser dans un monde qui ne cessait de se dire plus moderne. Il lui semblait qu'il y avait une divinité qui

ne cessait d'habiter l'esprit humain, plus apparente chez les femmes, plus enfouie chez les hommes, il l'appelait le mystère-amour : il était étonné qu'après tant de bêtises, de méchancetés, de peurs, d'ignorances de toutes sortes il y ait encore des individus capables d'aimer. Oui il priait en secret la divinité Amour, cette force qui s'emparait de quelques hommes, de quelques femmes sans que personne n'en connaisse exactement l'origine (l'étreinte des amants, l'allaitement des bébés, les sourires, la lumière du soleil).

*Le vent agite les pins. La neige tourbillonne. La lune est pleine. Chante toi qui bégaies, danse toi qui tombes, prie toi qui expliques. Je m'appelle Peinture Verte.*

De temps en temps il lisait des livres pour apprendre à prier, des recueils de prières ; il aimait la foi de ces hommes, de ces femmes qui s'en remettaient à une force qui les dépassait. Une force immense dont personne ne pouvait s'emparer pour l'exploiter, cette force avait quelque chose du lait des caresses premières : regards et touchers qui donnent la vie-aux-mille-cadeaux (expression d'une tribu indienne habitant près de l'Épine dorsale du monde – les histoires indiennes intéressaient plus H. que les histoires grecques ou romaines). Dans les murmures ou les cris des prières, dans le ce qui ne se dit presque pas et le ce qui pousse à parler fort apparaissent le cercle et l'écho des paroles intimes de nos proches, de l'histoire de notre espèce. H. marchait souvent en direction du mont couvert de neige, il pensait à la prière des moines, aux caresses des amants, à la vie qui lui avait été donnée par hasard et lui serait enlevée.

*La prière comme crachat : sortir tout le mal collé à nos muqueuses. Je ne sais pas prier. Un petit garçon en moi continue à dire une prière à son ange gardien. Les prières de l'enfant que je n'ai pas cessé d'être et des autres m'enveloppent, me réchauffent.*

Il neigeait abondamment. H. demandait qui pouvait dire que les hommes, les femmes ne priaient pas au milieu de la nuit. Quand ils n'arrivaient pas à dormir, pleurant au milieu des décombres du monde l'amour battu, peut-être qu'ils s'inventaient un être secret avec qui ils parlaient face à face. Dieu était un bois obscur qui brûlait dans les mains qui rêvaient de poignées de main. H. se rappelait des histoires où des prières récitées parfaitement donnaient le droit de frapper ses proches; il préférait les prières gauches qui donnaient envie de saluer doucement le premier ou la première qui vient à notre rencontre. H. pensait que si presque personne ne priait, ce n'était pas une victoire de la raison mais une perte d'âme.

*La prière ne s'enseigne pas. Il faut l'inventer. Elle n'a pas besoin d'être longue, peut être courte comme un haïku. La lune est enceinte et je lui donne la main.*

H. marchait seul encore une fois vers le mont. C'était la nuit, il chantait dans une langue inconnue qui ressemblait à l'allemand. Il faisait froid. Il marchait d'un bon pas pour fabriquer plus de chaleur, essayait de ne pas penser, de n'être que des pieds qui avancent dans la neige. Il récitait un poème qu'il avait composé: «Tantôt le mont entre en moi, tantôt il demeure voilé. Tantôt je marche nu et léger, tantôt le poids du monde et de mes vêtements m'opresse. Tantôt j'ai mille visages, mille sexes, tantôt un visage défait, un sexe ignoré. Je connais la peur qui tue la joie et la joie qui vainc la peur. Le ciel est tantôt bleu, tantôt gris—le bleu est parfois gris et le gris parfois bleu.» La nuit sans lune cachait le mont, mais H. voyait ses grandes pistes blanches.

*Prier est-ce génial ou génital. Un homme quand il pénétrait au milieu de sa femme disait: Dieu que c'est bon d'être entier, d'avoir deux sexes, de ne pas être séparé, de perdre nos cartes d'identité.*

Il n'arrivait pas à dormir. H. songeait aux enfants qui avaient eu la chance de prier leur ange gardien de protéger leurs parents, leurs amis, leurs voisins, tous les enfants, toutes les femmes, tous les hommes de la terre, aux enfants qui n'avaient pas eu cette chance, que leurs parents avaient placés devant des écrans cathodiques, gavés d'explications techniques. Prier c'est apprendre que le monde est tissé d'objets visibles et d'esprits invisibles, d'individus et de vibrations, d'histoires et de poèmes. Quels adultes offrent la vie-aux-mille-cadeaux aux enfants, sont leurs anges gardiens. H. n'arrivait pas à dormir, il allait monter au sommet enneigé du mont pour rencontrer Celle-qui-apporte-l'amour. Après il pourrait s'endormir en pensant qu'il y avait dans une maison un enfant à qui un adulte disait : avant de t'endormir dis une prière.

*Il y a des pieds qui, quand ils marchent, prient : leurs os, leurs muscles, leur peau disent oui au sol, à l'air.*

23 décembre 1998–5 janvier 1999

IMAGE

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

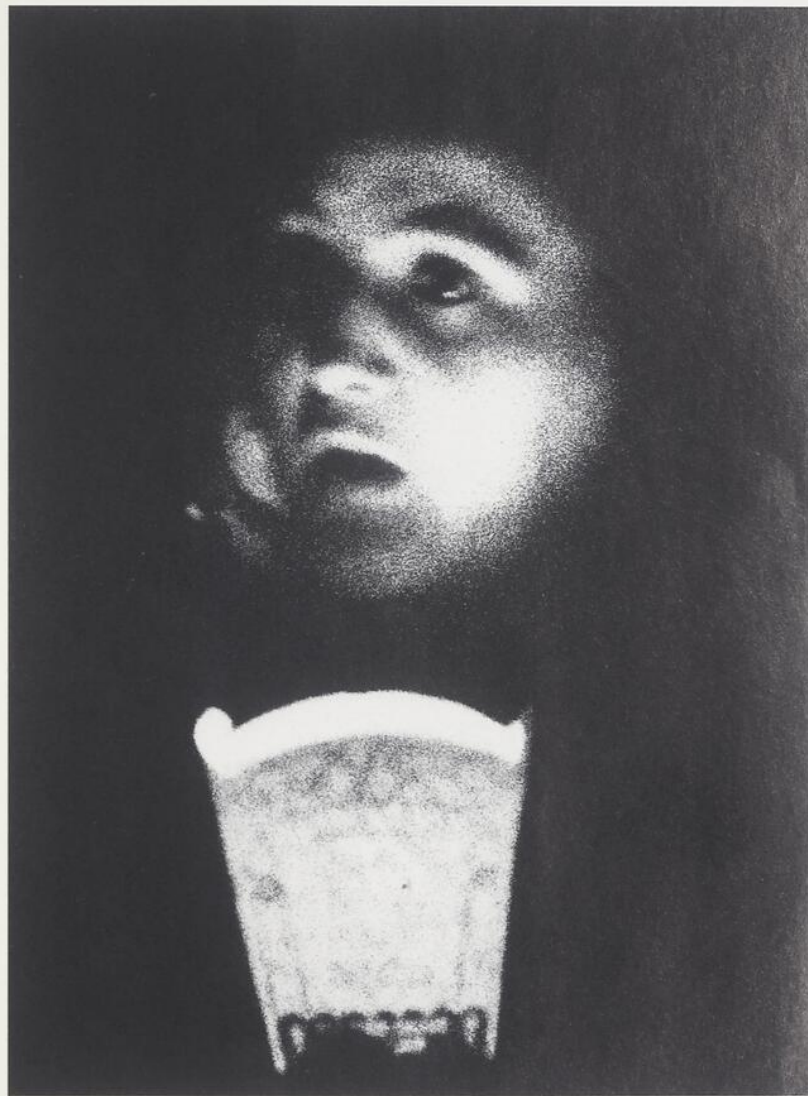
THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON

THE 1994 CONFERENCE ON



**NOTRE-DAME-DU-CAP**  
dans la série *S.O.S. Christ*  
Cap-de-la-Madeleine  
Photographie 15,1 cm x 22,5 cm  
1963



**NOTRE-DAME-DU-CAP**  
dans la série *S.O.S. Christ*  
Cap-de-la-Madeleine  
Photographie 17,5 cm x 23,8 cm  
1964

MICHEL SAINT-JEAN

POÉSIE ET FICTION

POESIE ET FICTION

# Fragments d'été

PAR SYLVIE GENDRON

*à Pierre*

*Le soleil est nouveau chaque jour.*

HÉRACLITE

I

Pépiement jaune des matins heureux  
Quand mes deux mains simples  
Chauffent pour toi le lait  
Et que tu le bois avide  
Avec dans les yeux  
Des étoiles qui viennent de loin.

## II

Notre amour avance sur le lac  
Avec ses rames rouillées  
Encore amoureuses de l'eau.

## III

Les nuages font la sieste  
Dans le ventre bleu du ciel  
En nous le rêve se lève  
Pour rester.

## IV

Les libellules bruissent  
Dans les herbes hautes  
Comme des cendres chaudes  
Dans le vent.

V

Nous dessinons l'après-midi  
Le corps charbonneux des corbeaux  
Leur halte qui croasse  
Dans la roselière vive.

## VI

Les écureuils roux  
Profitent de leur course  
Dans le sous-bois  
Pour se faire la cour.

## VII

Les colibris sont à tu et à toi  
En chamaille  
Pour une goutte d'eau sucrée.

## VIII

Dis-moi  
Le tremble  
Pas plus haut que trois pommes  
Cache-t-il un ami invisible  
Dans son habit de paillettes vertes ?

## IX

Bientôt nous rirons  
De cueillir encore  
Dans le plein automne  
La frimousse rose  
De quelques framboises.

## X

Les marguerites commencent à s'étioler  
Elles nous annoncent que l'été s'éteint à petit feu  
Une fois leurs pétales blancs tombés  
Ne reste plus que leur bouton tout roussi  
Si enlaidi que les bourdons  
Les plus gourmands  
Passent outre  
Leur préférant mille fois  
La verge d'or au jaune encore hardi.

## XI

Cette nuit  
Tu me donnes  
À plein cœur  
La lune  
Comme une perle  
Dans un écrin  
De velours noir.

## XII

Vois  
Sur le drap  
L'aile déchirée  
D'un papillon de nuit.

# Le jardin

PAR GILLES LÉVEILLÉE

*à Saïd Bounaoui*

**D**e ce côté de la maison, là où le soleil se couchait, un jardin avait été cultivé près duquel coulait un petit ruisseau, presque tari maintenant. Souvent, il avait remarqué, en le regardant de la fenêtre du salon, que des sensations bizarres exhalait de ce jardin. Des sensations de terre noire dont l'odeur lui venait dans le nez, dans la main de la texture de cette terre grasse dont l'humidité rafraîchissait la paume, d'une vague impression de marcher sur un sol spongieux, presque marécageux, dans une sorte de déséquilibre, parmi les odeurs de feuilles pourrissantes, celle d'une certaine plante comme vinaigrée, odeurs stagnantes et fortes, de macération lente et profonde, entre de hautes herbes, secret des profondeurs et de l'ombre, sans soleil aucun, seulement l'écoulement limpide de ce petit ruisseau et le bruissement des feuilles des peupliers.

Des jours et des mois passèrent et bientôt ce furent les années. À chaque fois qu'il regardait par la fenêtre du salon vers le jardin, une impression d'angoisse l'oppressait, comme si la vue du jardin s'embrouillait et que quelque chose de plus clair ou de plus sombre surgissait de ses profondeurs et cherchait à se manifester.

Un jour, pendant quelques secondes, ayant beaucoup lu sur la question de l'Holocauste, une vision des camps de concentration, de charniers, s'interposa. Il vit des morts enterrés trop nombreux dans les fosses qui remontaient à la surface, dans le bouillonnement des chairs décomposées. Mais l'impression d'un mort unique y succéda et disparut tout aussi subitement pour revenir à l'angoisse initiale.

À force de réfléchir à la question, il se rappela lorsqu'il regardait au-dessus du jardin jusqu'à la maison d'un voisin, à quel point, par le récit que sa mère en avait fait, il avait bien imaginé les derniers moments de ce vieil oncle, couché dans son petit lit, sa barbe blanche, si vieux et sa bouche entrouverte et la chaleur de la maison et la présence de sa femme qui le veillait et lui qui avait les yeux rivés au plafond, voyant sa mort venir lentement à lui et l'odeur de cette maison et l'enfant qui imaginait ce scénario au-dessus de ce jardin comme si ce mort était dans le jardin, maintenant, le jardin aux morts.

Mais il se dit que cela venait peut-être également de la vie de ce petit bosquet de l'autre côté du jardin où lui, ses sœurs et ses cousins, cousines, allaient jouer, ce « trou de terre » comme l'appelaient une de ses cousines, ces pique-niques qu'ils y faisaient et ces jeux.

À court d'explication, il voulut croire que c'était le regard de sa mère dans lequel il se fondait, qui créait cette interférence, que c'était lui qui faisait comme elle devant la fenêtre du salon comme elle le faisait devant la fenêtre de la salle à manger, que c'était les morts qui étaient dans ses yeux à elle, ceux qu'elle avait soignés durant son adolescence, chez elle, son grand-père, tous les autres. Mais il suffisait d'un seul pour laisser cette empreinte si forte. Ou que c'était la vie qui pourrissait à l'intérieur d'elle-même

et qui avait laissé ces ondes près de la fenêtre du salon où elle s'était assise ou encore à l'extérieur, sur la véranda, en fauteuil roulant lors de sa convalescence. Mais il n'y crut pas vraiment, la vie avait été la plus forte et il ne pouvait véritablement savoir ce qui en avait été.

Quelques années après le décès de cette femme alors que son père avait lui aussi quitté la maison, l'envie parfois irrésistible le prenait de téléphoner à sa mère et d'entendre sa voix, de seulement sentir qu'elle était toujours là même s'il ne pouvait pas vraiment tout dire de lui, l'envie de lui annoncer une bonne nouvelle et de l'imaginer qui venait de son pas lourd et d'entendre son allo si particulier dont il n'arrivait plus à se souvenir, la chaleur de sa voix et ce sentiment animal de la protection et de l'amour inconditionnel que cette femme lui avait prodigués, sa voix qu'il aurait dû enregistrer comme il l'avait fait pour un de ses amis. Souvent cela le reprenait encore comme un tropisme, une sensation d'éclaircie qui se présentait à lui à certains moments de la journée. Il lui arrivait souvent d'imaginer la maison vide, l'automne et tard le soir ou durant la nuit, et de s'y promener en pensée avant de s'endormir; cela était si précis, l'odeur, le déplacement dans l'espace, sur sa gauche la chambre où elle avait passé les derniers mois de sa vie, devant lui la salle à manger et ce silence. Cela l'effrayait, cette précision et ce désir de s'y promener. Pourquoi pensait-il à cela ce soir précisément? À d'autres moments, il imaginait qu'il téléphonait à sa mère, composait le numéro de sept chiffres si caractéristique sur le cadran à roulette, les quatre premiers chiffres prenant plus de temps, surtout le quatrième et les trois derniers du même élan. Il avait peur, il le faisait par peur, pour voir, comme un jeu de se faire peur et d'imaginer la sonnerie résonner dans la maison vide où quelque chose d'elle subsistait, de laisser sonner le téléphone longtemps et que quelqu'un réponde à l'autre bout du fil. Il ne l'avait fait qu'en pensée, plusieurs fois.

Pourtant cela était arrivé, en rêve, il n'aurait su dire si c'était elle. Il se trouvait dans le fameux jardin, près de la fenêtre du salon. Il n'était pas seul, derrière lui, une animation, des bras s'agitaient et dégageaient une clarté. Il avait déterré un petit téléphone jouet ou plutôt ce téléphone avait été repoussé, refoulé de la terre noire de ce jardin et rejeté à la surface comme un corps étranger, un téléphone avec un cadran à roulette sous lequel on distinguait encore les dessins des personnages animaliers de Walt Disney en rouge et bleu : les souris Mickey Mouse et Minnie, le chien Pluto, etc. La roulette du cadran était quelque peu rouillée par l'humidité, et la sonnerie, lorsqu'il prit le téléphone, au moindre mouvement émettait des sons désordonnés. Le combiné, assez gros et enfantin, montrait de la terre incrustée dans l'oreille et la bouche de l'appareil mais les deux moitiés, malgré qu'elles soient quelque peu déboîtées, tenaient bon encore. Le plastique très résistant était d'un jaune citron très criard. Comme s'il relevait une gageure, il se mit à composer par hasard un numéro de téléphone, tout en riant de l'imitation qu'il devait faire d'un enfant qui jouait au téléphone et sans le savoir, composa le numéro d'une personne décédée ou d'une entité quelconque comme si dans le rêve le téléphone existait dans cet au-delà qu'il avait rejoint malgré lui. Une drôle de voix qu'il fut seul à entendre parvint à son oreille et l'expression de son visage dut montrer une terreur dont il n'eut pas le temps de mesurer l'intensité puisqu'il laissa retomber le téléphone dans la terre du jardin et qu'il se réveilla aussitôt. C'était une voix déformée comme celle qu'on pouvait entendre à la télévision, de témoins qui ne voulaient pas être reconnus, ni voix d'homme ni voix de femme, voix déformée, neutralisée et basse.

Ce ne fut que quelques mois plus tard qu'il essaya de rassembler ces éléments épars, sa mère, le jardin, la fenêtre et cette sensation de la mort presque physique dans la terre, le fantasme du téléphone dans la grande maison vide, le rêve du téléphone

jouet et la voix qu'il avait entendue. Il devait y avoir un lien. Il savait mais ne se rappelait pas toujours si le jeune frère qui était mort le précédait ou le suivait comme s'il avait toujours eu besoin de la présence d'un grand frère. Ce fut son père qui fit le lien, tout bonnement. Il lui dit que ce jeune frère était mort d'une erreur médicale et qu'il avait été exposé dans ce salon, devant cette fenêtre, qu'il était allé le chercher à l'hôpital et, comme pour son père à lui alors qu'on gardait les morts à la maison jusqu'à la fin, à son tour, le petit frère mort avait été déposé dans ce cercueil blanc autour duquel sa mère avait disposé plusieurs grappes de lilas. Cela sentait bon le lilas dans toute la maison, avait-il dit. Il lui demanda alors si lui ou son frère qui avaient environ deux ans et demi, à cette époque, s'étaient inquiétés de ce petit frère mort, s'ils s'étaient attardés à regarder longuement son visage, s'ils l'avaient touché, s'ils en avaient eu peur et s'ils avaient pleuré, à moins qu'on les ait tout simplement tenus à l'écart. Il ne se rappelait plus, la vie continuait et son travail à l'extérieur de la maison ne pouvait être interrompu. Seule sa mère aurait pu répondre. Mais elle était morte depuis maintenant quatorze ans. Il lui dit que le petit frère avait été placé près de cette fenêtre toute la journée comme l'avait été son père à lui, et qu'après on l'avait enterré au cimetière, que son petit cercueil blanc avait été mis en terre, que le deuil de ce troisième enfant s'était fait bien vite, qu'après il fallait emménager dans la maison d'été pour louer la maison d'hiver à des touristes et que c'était peut-être mieux comme ça.

Mais à qui par hasard avait-il parlé dans le rêve du téléphone jouet ?

## Waitsfield 1981

PAR GHISLAINE BOYER ET JACQUES DOFNY

Depuis le début du repas, elle avait senti monter en elle une angoisse. Elle lui dit :

« Tu n'est pas là. Je ne te sens pas. Tu es loin de moi. Je t'emmerde. Qu'est-ce qui ne va pas ? »

— Non, il n'y a rien.

— Si, il y a quelque chose. Tu ne veux pas me le dire.

— Mais non, non, je t'assure. Il n'y a rien. Je n'ai rien de spécial. Peut-être que je pense à ce qu'il faut faire ou à ce qu'il faut écrire ou à ce qu'il faut faire demain. Je ne sais pas mais il n'y a rien.

— Si, je sens qu'il y a quelque chose, je n'aime pas le vent. Ce vent m'agace, je suis inquiète.

— En tout cas, moi je n'ai pas ce sentiment-là. Je ne me sens pas loin de toi. Tu as parlé beaucoup pendant le repas et j'ai écouté ce que tu disais. C'est vrai, je n'ai pas beaucoup parlé parce que tu

racontais des choses que tu as connues que tu voulais dire. Mais moi je ne me sens pas loin.

—T'avais pas envie de manger.

—Tu crois?

—T'avais pas faim, et moi je me suis remuée à te raconter des histoires. J'avais pas envie d'en parler. C'était pour parler, pour calmer mon angoisse, pour l'oublier.»

Il se leva et se dirigea vers le frigo où il prit le petit sac dans lequel le matin, le boulanger avait placé deux portions de gâteau au fromage. Il en plaça une sur une assiette rouge et prit une assiette bleue dans l'autre main. Il revint s'asseoir à la table, il posa les deux assiettes devant lui et coupa le triangle en deux. La lame du couteau dévia et brisa une des moitiés. Il lui tendit l'assiette rouge où était le morceau intact et prit pour lui le morceau effrité. Elle ne put détacher son regard de l'assiette bleue et du morceau de gâteau effrité. Elle sentit augmenter son angoisse et se demanda: «Est-ce que son amour pour moi est en train de s'effriter?» Il remarqua que les traits d'Élise s'étaient figés, son visage avait perdu sa couleur, son regard était absent, fixé sur l'assiette bleue. Elle se mit à manger son gâteau et semblait y trouver un plaisir comme s'il y avait une petite porte à son angoisse dans ce bout de friandise. Il acheva son dessert. Elle alla se préparer un pot de thé. Elle avait dit aussi qu'elle voulait travailler pendant la soirée et achever un poème qui était en route déjà depuis un certain temps. Elle se mettait donc à préparer ce rituel qui accompagnait toujours son écriture et ses gestes donnèrent l'impression à Pierre que cette fois c'était elle qui s'éloignait et il en conçut à son tour un sentiment de solitude sans pour autant que cela crée

en lui une angoisse. Elle revint s'asseoir à la table toujours perdue dans une rêverie. Il tenta de l'en faire sortir.

Il tendit la main vers le verre de bière d'Élise car le sien était vide. Elle y vit l'amorce d'un rapprochement comme si tout d'un coup il s'était mis à s'avancer vers elle et vers sa solitude. Il but une gorgée et replaça le verre devant elle, disant : «J'ai pris une gorgée de ta bière parce qu'il y a un petit morceau de chou-fleur qui est resté sur mes lèvres et je veux le faire partir.»

Sur la terrasse à ce moment-là, le vent renversa le sapin et le bruit du vent les envahit complètement l'un et l'autre. Il se retourna. Elle le perçut de nouveau infiniment loin et comme le geste qu'elle avait interprété n'avait qu'un sens purement prosaïque, à son angoisse s'ajouta une déception.

Il se leva, contourna la table, et vint poser ses lèvres sur les siennes. Elle ne fit pas un mouvement, elle se laissa embrasser, sans répondre au baiser. Il lui caressa les cheveux mais il avait le sentiment que cette fois ce n'était pas seulement son esprit qui était angoissé et fermé mais tout son corps. Une absence s'en dégageait. Il lui proposa d'écouter la seconde face des *Études* de Chopin. Ils avaient écouté ce matin, après le petit déjeuner, la première partie des *Études* mais il avait bien remarqué qu'elle les écoutait d'une façon distraite, inhabituelle, car d'habitude s'ils écoutaient ensemble de la musique, il se passait une espèce de communion, un silence pendant que les sons remplissaient jusqu'au plafond la pièce où ils étaient étendus. Il se reprit et lui dit : «Peut-être, tu n'as pas envie d'écouter du Chopin. Veux-tu écouter la ballade qui est à la fin des *Études*?»

Elle ne répondit pas et garda le silence. Il se sentait comme pris dans le filet de ce silence et tenta de s'en dégager en disant : «Je vais mettre un concerto de Saint-Saëns pour piano. Tu verras, le premier mouvement est une splendeur, les autres sont moins bien, mais le premier mouvement est très beau. Je suis sûr que tu vas aimer le thème. Si tu veux.»

Elle se dirigea vers la cuisine où l'eau de son thé s'était mise à murmurer. Il y avait dans la pièce seulement ce bruit-là : le murmure d'une eau qui préparait un pot de thé, partie magique du rituel de l'écriture. Elle revint avec le pot et la tasse bleue qui faisait partie de ce rituel et, sans mot dire, posa le pot et la tasse sur le tapis vert et s'assit en tournant le dos, devant le feu qui dormait. Les premières phrases du concerto avaient retenti avec la brillance et la fougue qu'on y trouve et ils s'étaient mis à l'écouter comme d'habitude avec le sentiment que cela dissiperait l'angoisse d'Élise et les rapprocherait. Il passa son bras autour de son épaule mais il sentit qu'elle s'esquivait. Elle ne se laissait pas couler dans un mouvement vers lui. L'angoisse s'était définitivement installée entre eux. Elle lui dit : «Je ne sens rien. Je ne sens pas la musique. Je ne veux rien sentir. Je suis dans une cage de verre, je me préserve. J'ai souvent ressenti l'angoisse de ne pas avoir de prise sur la réalité, de ne pas avoir de prise sur ma vie.»

Dès seize ans, alors qu'elle commençait à être femme, et qu'elle était interne dans un collège de religieuses, elle connaissait ces moments de panique intérieure et les lectures de Camus, de Simone de Beauvoir avaient eu des effets choc en ce sens. À ces moments-là elle avait le sentiment qu'elle était un verre de cristal qui éclatait. Depuis lors, elle avait vécu des sentiments d'angoisse semblables et chaque fois revenait cette image de verre de cristal éclaté. C'est ce qu'elle avait appelé sa perte de prise sur la réalité.

Au cours de l'après-midi, Pierre s'était absenté, appelé par un coup de téléphone. Cette absence lui avait paru très longue. Elle était assise et se sentait langoureuse, ne sachant si elle voulait faire du thé ou si elle voulait écrire ou si elle voulait prolonger cette torpeur langoureuse que les deux chats attentifs observaient. Elle finit par se décider à laver le pull jaune de Pierre. Elle aimait le toucher de cette laine, elle aimait la propreté de cette laine jaune qu'elle avait étendue soigneusement sur une serviette, sur la table blanche de la salle à manger. Puis elle continua à plier des vêtements, chaussettes, chemises de Pierre qu'elle déposa soigneusement sur le lit de la chambre. Elle pensa alors se faire une beauté, elle s'était mise à l'attendre. Elle se fit un masque de beauté, se maquilla, se mit du parfum qu'il lui avait offert et se trouvait désirable. Elle redescendit, s'assit de nouveau près des deux chats qui continuaient leur sommeil. Elle attendit.

Il arriva enfin et dit dans l'entrée: «J'ai perdu mon temps, il n'a rien pu faire et il est déjà cinq heures. Mais j'ai pensé à toi tout le temps et je suis allé rechercher le tableau de De Staël qui était prêt à encadrer. Veux-tu, nous allons le poser tout de suite?»

Ils montèrent dans la chambre. Le lit n'était pas fait, les draps étaient restés propres, lavés, odorants et cette propreté, cette odeur de linge frais introduisit subtilement entre eux un indicible et imperceptible attrait. Ils posèrent le cadre sur le mur, face au lit et s'exaltèrent devant la réussite du cadre et de son passe-partout bleu qu'ils avaient choisi. Il s'harmonisait parfaitement avec les teintes du tableau. Ils en éprouvèrent un grand plaisir. Il lui suggéra de continuer l'embellissement de la chambre et de mettre à exécution le projet de transformer un miroir qui pendait entouré d'un cadre trop lourd à leur goût, et qu'ils avaient décidé de supprimer. Il redescendit et lui apporta un tournevis afin d'enlever le cadre. Lorsqu'elle eut fini, ils écartèrent la petite commode du mur afin

qu'elle puisse suspendre à nouveau le miroir. D'aplatis qu'il était sur le mur, ils le laissèrent pencher en sorte que se reflétaient dans le miroir le lit et la fenêtre. Ils reculèrent tous les deux et trouvèrent que l'effet était réussi. Elle lui proposa de faire le lit. Elle prit le drap de dessous et s'étendit de tout son long pour atteindre l'angle et passer le drap en dessous du matelas. Elle resta immobile et une bande de chair apparut entre le pull et le pantalon du pyjama. Il sentit un désir monter en lui et s'agenouilla près d'elle, remonta la chemise pour découvrir son dos et posa des baisers sur ses flancs. Son désir grandissait et il se dévêtit. Il s'agenouilla ensuite au bord du lit et l'aida à enlever ses vêtements. Leurs gestes étaient lents, tendres, et traduisaient cette tiédeur d'une sensualité de fin d'après-midi. Ils se caressèrent pendant un certain temps et se retrouvèrent assis au milieu du lit dans la position du lotus, face à face, et éprouvèrent la chaleur l'un de l'autre qui les pénétrait. Elle lui fit remarquer que leur miroir les regardait; il tourna la tête et se vit uni à elle. Sa main, ses doigts étaient étendus sur son dos. Les cheveux d'Élise caressaient son cou et sa main effleurait son épaule. Elle lui fit remarquer qu'ils pouvaient se regarder de l'autre côté dans la fenêtre. Le jour était tombé et l'opacité du soir avait transformé la fenêtre en un autre miroir. Ils prirent plaisir à regarder tantôt le miroir, tantôt la fenêtre et ne purent s'empêcher de se trouver beaux. Ils firent l'amour.

Tandis qu'elle était allongée et qu'elle avait expliqué sa muraille de verre, elle se remémorait cet après-midi et discerna que son angoisse était d'autant plus grande qu'ils s'étaient aimés et que la position même où ils étaient quand ils se regardaient dans la glace était au contraire l'image même d'une fusion. Le repas avait brisé cet état et elle se retrouva maintenant étrangère, emprisonnée dans son angoisse qu'elle connaissait si bien. Le fait même d'en avoir parlé n'avait fait qu'approfondir ce sentiment. Il lui dit: «Si tu essayais de m'expliquer ton angoisse. Qu'est-ce qui t'angoisse?»

Elle ne voulait pas parler et pourtant elle comprenait qu'il fallait à tout prix enrayer cette descente en spirale au fond de l'angoisse. Elle ne s'aimait pas à ces moments-là, elle souffrait. Il pensa à la matinée, il se mit soudain à revoir les menues occupations qui avaient rempli la matinée dont ils s'étaient promis monts et merveilles.

Elle avait jeté, la veille, la cendre qui était restée morte dans le feu depuis le week-end précédent. Elle avait jeté cette cendre sur le chemin. La cendre avait tracé des méandres gris sur la neige blanche, en parallèle, afin que les roues de la voiture puissent s'y agripper. Aussi, au matin, il mit le moteur en marche, la voiture prit son élan mais s'arrêta à mi-course. Il recula, recommença, elle l'aida, poussa la voiture et finalement, ils arrivèrent à sortir du petit chemin qui conduisait à leur chalet. Plus loin il fallait encore franchir une autre petite côte. Ils n'y arrivèrent pas et durent mettre les chaînes sous les roues de devant. Cela leur prit du temps, les chaînes se prenaient dans la roue, ils s'épuisèrent dans ce travail et finalement aboutirent. Il était déjà dix heures trente. Pendant qu'il faisait ses courses au village, elle était redescendue et s'était mise à pelleter, à casser la glace, à déblayer l'entrée et quand il revint, elle y était toujours occupée. Il comprit que cela avait été un gros effort et sentit en lui un sentiment de gratitude et de tendresse puisqu'elle faisait ce qu'il ne pouvait pas faire. Il revenait les bras chargés de sacs de provisions. Elle acheva de déblayer la neige, puis ils descendirent et frayèrent un petit chemin au bas du chalet qui leur permit d'atteindre le tas de bois qu'il fallait rentrer à l'intérieur. Lorsqu'ils eurent fait ce chemin, il rentra, ouvrit la fenêtre du bureau, elle lui passa les bûches une à une, qu'il empila près du feu.

Lorsqu'ils eurent fini, ils remontèrent dans la salle de bain et ensemble prirent une douche en se lavant, en s'essuyant, en s'embrassant et en se caressant. Lorsqu'ils redescendirent dans le living, ils s'aperçurent qu'il était passé midi. La mémoire de cette matinée lui fit comprendre que leur journée avait été cassée par des travaux de ce genre et l'après-midi, lui, avait été cassé par son absence lorsqu'il avait répondu au coup de téléphone qui l'appelaient. Pendant que Pierre, en se remémorant le matin, avait le sentiment qu'il avançait à la découverte du chemin de leur angoisse dont il entrevoyait le sens et l'origine, elle restait comme figée et encore plongée dans ce sentiment trouble qu'elle avait éprouvé pendant son absence l'après-midi. Pourquoi était-il parti après avoir répondu à un appel téléphonique dont il ne voulait pas expliquer le contenu? Il était resté absent près de deux heures, mais il lui avait dit qu'il lui ferait une surprise et il était revenu avec ce cadre bleu. À ce point son esprit oscillait entre la mémoire d'une angoisse et la mémoire d'un plaisir. Elle se versa du thé, alluma une cigarette et lui déclara d'un ton neutre mais très affirmatif qu'elle voulait travailler.

Elle lui dit: «Mais pourquoi n'irions-nous pas dormir? Remettons à demain l'écriture que nous n'avons pas tracée aujourd'hui. Moi aussi je suis frustrée. Rappelle-toi, pendant toute la route que nous faisons de Montréal à Waitsfield, nous avons parlé presque tout le temps de cette journée qui serait consacrée à l'écriture. Nous avons dit que nous nous leverions tôt, que nous ne nous attarderions pas ni au petit déjeuner ni à ces moments si agréables qui le suivent. On était arrivé plus tôt que d'habitude vendredi, puisqu'il y avait une grève des transports et que cela nous avait permis de partir dès le matin. Nous savions que nous pouvions jouir d'une longue soirée le vendredi et protéger entièrement le samedi en nous consacrant à l'écriture.»

Il lui répondit: «Toi, tes poèmes, moi, mon article, peut-être que l'angoisse qui t'habitait et qui m'avait envahi ensuite trouve sa cause dans le fait que nous n'avons rien fait de tout cela parce que la journée s'est trouvée brisée par d'autres travaux: rentrer du bois, pelleter de la neige, sortir la voiture de la glace, faire du lavage, rallumer le feu. En sorte que nous sommes probablement tous les deux dans un état de frustration et que l'angoisse n'a d'autre cause et d'autre origine que cette réalité toute simple.»

Elle se rapprocha de lui et sentit imperceptiblement que la glace fondait. Elle lui dit: «Alors peut-être que toute cette angoisse, c'est cette frustration d'écriture.»

À peine eut-elle prononcé ces mots qu'elle vit s'estomper la cage de verre, le cristal brisé, les angoisses anciennes, l'inquiétude par rapport à son avenir. Et l'absence de Pierre se transforma tout simplement en une surprise agréable qu'il avait voulu lui faire. Elle se pencha lentement vers lui, l'embrassa et lui dit qu'elle l'aimait. Elle remarqua aussi que le vent tout d'un coup s'était arrêté et une sérénité incroyable s'étendait maintenant dehors, au dedans de la maison, au dedans d'eux-mêmes. Il lui proposa de jouer une partie de dés. Ils s'accroupirent l'un en face de l'autre sur les peaux de chèvre. Le feu s'était mis à flamber et crépitait, il lança les dés et fit un 421. Les dés roulèrent et ils éclatèrent de rire.

DOCUMENT

## DOCUMENT

# Julos Beaucarne ou le pari de la résistance tranquille

PAR MARIANNE KEMPENEERS

L'automne 1998 a ramené une fois de plus en terre québécoise un navigateur solitaire bien connu et tant aimé ici : Julos Beaucarne.

Un soir d'automne, quelque part en Belgique, m'est apparu autrefois un personnage fabuleux ; on voyait en lui un étrange mélange de rêverie chimérique et de sagesse paysanne. C'était le Petit Prince Julos Beaucarne. Il saute d'un astéroïde à l'autre, s'arrêtant parfois sur le nôtre, qui s'appelle Québec...

GEORGES DOR<sup>1</sup>

Le Wallon profondément wallon qu'est Julos Beaucarne a en effet tissé avec le Québec, avec la poésie, la chanson, avec la culture québécoise dans son entier, des liens magiques, des liens fraternels. Des liens de longue date puisqu'il visite régulièrement nos froides contrées depuis plus de vingt ans. Raoul Duguay, Gilles

---

1. Propos cités dans le feuillet biographique qui accompagnait les spectacles de Julos Beaucarne lors de sa tournée à Montréal, Québec, New York et Washington en septembre-octobre 1998, p. 5.

Vigneault, la très regrettée Pauline Julien et bien d'autres, parlent de lui comme d'un ami intime :

Julos, poète lucide à l'écoute du monde, Julos, c'est l'écologie de l'oreille et la vision d'un monde meilleur : le chant de tous les possibles.

RAOUL DUGUAY<sup>2</sup>

Très cher capitaine Julos de mes amours, ta parole est si belle que tu adoucis le rythme infernal de cette planète. Continue. On a besoin de toi !

PAULINE JULIEN<sup>3</sup>

Ce poète, nous dit Hubert Nyssen, appartient à «l'espèce très particulière de ces fous de parole qui, jouant avec les mots, finissent par jongler avec les concepts (...) Il est aussi, à sa manière, un homme-orchestre puisque aussi bien il chante Éluard, Apollinaire, Tardieu ou Ramuz, se chante lui-même, compose des poèmes de prestidigitateur, écrit de la prose aux relents de révolte, détourne même des objets de leur destination afin de révéler leur invisible quintessence...»<sup>4</sup>

Lui-même se présente :

Julos Beaucarne  
profession : balayeur de mots  
récolte les mots jetés dans les poubelles par  
les académiciens et les réemploie<sup>5</sup>

2. *Ibid.*, p. 4.

3. *Ibid.*, p. 4.

4. H. Nyssen, *Le Virelangue*, Introduction à Julos Beaucarne, Actes Sud, 1992, p. 7-8.

5. J. Beaucarne, *Écrit pour vous*, l'Archipel, 1996, p. 172.

Les mots du balayeur résonnent à nos oreilles en cette fin de siècle secoué d'un grand vent. Un grand vent qui chasse tout : idéologies, utopies, mythes et systèmes de pensée. En une époque où la pensée contemporaine est agitée de polémiques, de contrastes et d'oppositions. Une époque où des théories nouvelles souvent divergentes ou contradictoires soulèvent des problèmes réels sans parvenir à éclairer l'avenir par le passé. La confusion, le malaise, l'incertitude caractérisent les modes de connaissance. Comme le dit Edgar Morin, autorité s'il en est en matière de complexité, «On ne sait pas où l'on va (...) On entre dans une époque où les certitudes s'effondrent. Le monde est dans une phase particulièrement incertaine parce que les grandes bifurcations historiques ne sont pas encore prises. On ne sait pas si un processus civilisateur amènera à une situation planétaire plus ou moins coopérative».<sup>6</sup>

Parfois on ne sait plus rien  
comme si on n'avait plus de mémoire  
comme si le soleil s'était noyé dans la mer  
comme si le livre des peut-être  
ce très gros volume avait brûlé entre les doigts  
si fins du feu

JULOS BEAUCARNE<sup>7</sup>

Ainsi, profitant de ce passage à Montréal de Julos Beau-carne, il m'est venu à l'idée de l'inviter à rencontrer, de manière bien informelle, quelques-uns de nos intellectuels de l'Université de Montréal et plus particulièrement du département de sociologie.

Je fis alors une expédition  
avec des anthropologues,  
des sociologues, des ornithologues

6. «Edgar Morin, philosophe de l'incertain», *Magazine Littéraire*, numéro consacré à «la fin des certitudes», juillet-août 1993, p. 21.

7. J. Beau-carne, *Écrit pour vous*, op. cit., p. 17.

des carnivores, des anthropophages  
et des sinistrés  
un monde scientifique bien disparate comme vous voyez

JULOS BEAUCARNE<sup>8</sup>

Je me suis dit la chose suivante: tant qu'à être dans le brouillard (ou dans le verglas ... crise révélatrice s'il en est de l'effondrement de nos vieilles certitudes) comme intellectuels et comme simples citoyens, pourquoi ne pas prendre une pause et tendre l'oreille, une oreille attentive, à la voix des poètes. Ces fous de paroles, ces jongleurs de mots, sont à leur façon des visionnaires du social, des visionnaires clairvoyants du grand désordre contemporain. Ne sont-ils pas plus libres, et dans leurs perceptions et dans leurs paroles, que les intellectuels institutionnalisés que nous sommes? N'y a-t-il pas une alliance à créer entre une science sociale incertaine de ses concepts et une poésie visionnaire saisissant le social là où il s'échappe? À sa façon iconoclaste en effet, Julos Beaucarne ne parle pas d'autre chose, à travers toute son œuvre, que de ce qui préoccupe la sociologie sous les termes de mondialisation, écologie, exclusion, violence, racisme.

«Dieu que l papier s fait rare dans le Bas-Canada  
et surtout aux Trois-Rivières  
que ma blonde ne m écrit pas»  
et voilà que je suis imprimé sur les parois  
de ce livre et que des arbres sont couchés  
étendus sur ces feuilles de papier  
et le lecteur prend en main cet univers...  
toi qui achètes ce livre il te faudra  
tout d'abord planter dix arbres dans  
ton jardin et puis tu pourras lire  
à ton aise tu planteras des haies  
partout où tu pourras pour que les  
oiseaux y nichent il ne faut pas  
jeter la pierre à l'oiseau qui veut

8. *Ibid.*, p. 158.

chanter il faudra collectionner  
les vieux journaux pour en faire des  
nouveaux et que l'écriture puisse  
continuer son voyage intérieur...  
que se passe-t-il au Kurdistan  
et en Ulster de même qu'en est-il  
de la Palestine et chez nous? un  
homme torturé quelque part  
un poignard dans un dos l'étranger  
renvoyé aux portes du pays  
et la confusion des idées du  
napalm et des enfants morts  
des champs de bataille dans le  
Golan à Chypre et ailleurs une vallée  
de larmes en plus—«je n'ai plus de goût  
pour le métier des larmes»  
mais je pleure avec les pleurants  
de tous les camps—il flotte un  
grand nuage de peine et les fausses  
fêtes hurlent dans les paysages de  
la mort accepterez-vous cette danse?  
tu parles à la mort  
camarade elle ne désire qu'une chose  
danser avec toi et parfois des  
vieux carnages Oradour Vacqueyras Bande  
la Saint-Barthélemy le Burundi  
le Vietnam l'Ulster le Kurdistan et  
la Turquie ce sont des armes  
qui partent de chez nous et s'en  
vont tuer le pauvre monde aux  
antipodes les bateaux appareillent  
tu regardes la fumée à l'horizon  
tandis que des enfants font des châteaux  
de sable sur la plage tout est  
contradiction le vieux monde n'est  
plus droit dans ses bottes les  
haut-parleurs ne laissent passer  
que certains sons que savons-nous?  
qui joue avec nous? nous sommes les

pions de qui? qui mise sur nous?  
 ...alors mettre des mots de travers de  
 côté de face de profil à cloche-pied  
 c'est une entreprise de dépuceleur de  
 mouche de remueur de vent on ne  
 sait pas quel chemin prendre  
 si ce n'est celui de la vie comme  
 si la nouvelle religion était la vie  
 à sauvegarder et à propulser  
 bref créer un front de libération  
 des arbres fruitiers.

JULOS BEAUCARNE<sup>9</sup>

Ou encore:

Ton Christ est juif  
 Ta voiture est japonaise  
 Ton couscous est algérien  
 Ta démocratie est grecque  
 Ton café est brésilien  
 Ton Chianti est italien  
 Et tu reproches à ton voisin  
 D'être un étranger

JULOS BEAUCARNE<sup>10</sup>

Visionnaire kafkaïen, poète de l'absurde, Julos Beaucarne se rit des rouages de notre société bureaucratifiée et paperassière:

Cinq cent mille lacs au Québec  
 Seulement soixante-dix nommés  
 Je voudrais être nommé nommeur  
 Des quatre cent trente mille non nommés  
 Qu'est-ce que tu fais dans la vie?  
 Je suis nommeur, nommeur de lac  
 C'est pas encore dans les mœurs

9. *Ibid.*, p. 7-9.

10. CD *J'ai 20 ans depuis 40 ans.*

C'est pas encore sur la track  
Si l'État me donne créance  
J'irai tous les baptiser  
Avec un hydravion orange  
Histoire de les regarder de près  
À chaque nouveau lac nommé  
Je ferai une croix dans un carnet  
Avec le nouveau nom tout frais  
Et quand ils seront tous couchés  
En long en large sur le papier  
Je donnerai au gouvernement  
Un rapport, ils s'ront tous dedans

JULOS BEAUCARNE<sup>11</sup>

### L'assurance-vie

Si vous prenez une assurance-vie, vous êtes foutus parce que ça veut dire que vous avez des doutes sur votre longévité, si vous avez des doutes sur votre longévité, c'est bien évident que vous ne vivrez pas longtemps, les compagnies d'assurance ont été créées uniquement pour semer le doute pour vous faire perdre confiance en vous. Si vous perdez confiance en vous, vous êtes foutus, vous faites un faux pas et ce faux pas peut vous être fatal. Suivez les conseils d'un véritable assureur-conseil, fuyez les assureurs qui vous assurent contre les assurances et soyez assurés de ma parfaite considération.

JULOS BEAUCARNE<sup>12</sup>

\*\*\*

Nous avons eu le plaisir de participer à un échange spontané entre plusieurs personnes réunies autour de Julos Beaucarne à la librairie Olivieri<sup>13</sup>, dont le thème était le suivant: ce que pourrait être une sociologie poétique de la crise, s'il en existe une, dans cette traversée du désert que connaît aujourd'hui la science

11. J. Beaucarne, *Le Virelangue*, op. cit., 1992, p. 59.

12. J. Beaucarne, *Le Navigateur solitaire sur la mer des mots*, Les Eperonniers, 1997, p. 7.

sociale? En définitive, le débat a tourné autour de deux axes principaux, à savoir: 1° les rapports entre science et poésie; 2° la voie spirituelle comme stratégie de résistance et de changement social. Ce qui en est présenté ici sont des extraits saisis sur le vif, dont est respecté le mouvement de l'oral. Les participants à cet échange sont Gabriel Gagnon, anthropologue et sociologue, Émile Ollivier, sociologue et romancier, Marc-Antoine Parent, programmeur... et bien d'autres choses, Luc Racine, anthropologue, sociologue et poète, et Mohamed Sfia, sociologue.

### Les rapports entre science et poésie

**Luc Racine**—Substituer la poésie à la science, moi je n'y crois pas. Je crois que ce n'est surtout pas la chose qu'il faut faire parce que d'abord les buts ne sont pas les mêmes: c'est-à-dire qu'il y a dans l'art un côté expressif, de mise en forme, de communication, il n'y a pas de tentative d'explication. On n'essaie pas d'expliquer, de démontrer le comment des choses. L'art, ce n'est pas du tout ça. Même s'il y a des arts dans lesquels la technique est très importante, comme en musique, tu n'essaies pas par là de comprendre le fonctionnement du monde—que ce soit le monde social ou le monde naturel. Alors, c'est autre chose et cette entreprise-là, comme l'entreprise spirituelle aussi que Julos vient d'évoquer à plusieurs reprises, lie l'art avec la philosophie de la vie finalement; tout ça, c'est là depuis très, très longtemps. L'approche scientifique du monde, c'est quelque chose qui remonte disons à la Renaissance et c'est d'abord appliqué au monde naturel, ça a eu un succès énorme, une efficacité considérable dont on vit à la fois les bons et les mauvais côtés. Mais l'entreprise de constituer un savoir scientifique de l'humanité... Disons qu'on comprend assez bien comment fonctionne le social chez les termites, chez les chimpanzés, tout ça.

---

13. Nous remercions une fois de plus la librairie Olivieri de nous avoir si généreusement ouvert un espace dans ses nouveaux locaux ce jour-là.

Le problème, c'est l'humanité, c'est la société humaine, c'est la psyché humaine. Et ça, effectivement, on doit constater l'absolue déconfiture de toutes les grandes théories, de toutes les tentatives qui depuis un siècle et demi environ ont prétendu nous aider à comprendre le social soit pour le réformer, soit pour le révolutionner. Et ce n'est pas parce que cette démarche-là pour l'instant est dans une impasse—que moi je qualifierais d'ailleurs d'obscurantisme: on est presque revenus, toutes choses étant égales par ailleurs, à l'époque où l'Église s'opposait à Galilée, en sciences sociales; il y a beaucoup d'obscurantisme de ce côté-là—que ça peut se régler en recourant à la philosophie ou à l'art. Moi-même, qui fais de la poésie, je n'ai jamais essayé de chercher personnellement la même chose dans les deux. Parce que ça me semble une illusion, et même un mensonge. Quelqu'un qui ferait de la science une sagesse se tromperait complètement. Et de la même façon, quelqu'un qui voudrait faire d'une spiritualité une science, comme le sont les sciences de la nature, serait aussi en plein délire, à mon avis. Alors, il me semble qu'on doit respecter, sans pour autant les isoler, ces différents types de savoir. On doit les respecter et ne pas croire qu'un savoir peut régler les problèmes de l'autre.

**Julos Beaucarne**—Je crois que tous les savoirs sont intéressants. Et peut-être que ce qu'on a perdu, c'est la globalité des savoirs. On entre dans une faculté et on travaille un seul savoir. Et on perd tous les autres, dans un sens. On se limite à ce savoir-là. Il faudrait des cours de globalisation de tous les savoirs. Ce serait formidable d'avoir une université avec des cours qui rassembleraient tout. Comme à la Renaissance, où les gens avaient une connaissance globale.

**Marc-Antoine Parent**—En même temps, tu dis que la littérature ou la poésie ne déconstruisent pas l'analyse, moi je pense que souvent en poésie il y a des intuitions qui sont des intuitions de

connaissance et de connaissance de l'être, de connaissance de la société et de connaissance des mécanismes sans que ça soit de l'analyse, sans que ça soit vérifié. Et effectivement dans ce sens-là, c'est un savoir d'un autre type [...]. Il y a des intuitions directes qu'on atteint par le travail sur soi ou sur une œuvre...

**J.B.**—Je ne suis pas un intellectuel, ce que j'écris c'est de la poésie, ça me vient comme ça, ça me traverse. Si j'écris c'est plus fort que moi. Je ne me dis pas «ça va toucher les gens ou ça ne va pas les toucher»... Dans un sens, je ne m'en fous pas, mais au moment où j'écris je suis tellement dans mon écriture que je ne pense pas aux gens à qui je pourrais le dire. Au moment où j'écris je suis entièrement là-dedans. Inspiré, entre parenthèses... mais il y a aussi quelque chose qui te prend et qui fait que tout à coup tu deviens un médium. De la société, mais sans prétention. Sans prétention. Je n'ai pas la prétention d'avoir tort: c'est pour rire, ça!

### **La voie spirituelle comme stratégie de résistance et de changement social**

**J.B.**—On a perdu le contact avec la nature, on a perdu le contact avec son corps, avec tout ce qui existe. Finalement, ce qui est simple on ne le connaît pas. C'est bien simple, tout est compliqué. Moi ce que je crois personnellement, c'est que, quand on naît, on sort du ventre de sa mère avec une feuille de route particulière et que la société essaie de nous enlever cette feuille de route, de nous la faire oublier: on va à l'école, on va à l'armée chez nous, on regarde la télé, l'école cathodique, oui surtout l'école cathodique actuellement, l'université où il y a les gens qui font de grandes études et qui n'ont pas de débouché après. Donc on est vraiment au point zéro où on se dit «qu'est-ce que nous étions quand nous sommes sortis du ventre de notre mère?» C'est la société de puissance, de pouvoir qui a voulu qu'on aille à l'école pour étudier ceci, étudier ça puis on nous a mis sur des rails, on a oublié qu'on

était beaucoup plus large que la société veut bien nous faire croire qu'on est. On est immense. On est infini. En fait, je ne sais pas si c'est ça la théorie quantique, mais j'ai l'impression que chaque personne est tout l'univers. Il y a des gens qui méditent, par exemple, eh bien, ils sont peut-être en rapport avec toutes les âmes qui ont vécu, avec toutes les âmes qui vivent. Et c'est cela qui leur donne une ouverture : ils sont en rapport avec l'univers ; ils se rendent compte à ce moment-là qu'ils sont en même temps rien et, en même temps, tout. On a créé des mouvements politiques, des mouvements de pensée ; on a créé des dogmes. Mais les dogmes nous enferment eux aussi... Je crois que chaque personne a sa propre religion à faire. Chaque personne doit, au lieu d'attendre des autres quelque chose, tout attendre de soi. La seule personne que je peux changer, moi, c'est moi... la seule personne que je connais un peu.

**L.R.**— Sur la question du changement individuel ou du changement par les autres, à vrai dire, il me semble que c'est la même chose. C'est qu'on connaît les autres par soi, on se connaît soi par les autres. Le grand poète mexicain Octavio Paz a écrit : « il n'y a pas de moi, nous sommes seulement nous-autres ». Intentionnellement ou consciemment, j'ai l'impression qu'à certaines périodes, privilégiées ou maudites, dans l'histoire, les choses changent pour le meilleur ou pour le pire. Mais, tout ce qu'on peut faire, c'est d'être jusqu'à un certain point conscient, se réaliser au mieux, pas avec tout le monde bien sûr mais avec les gens autour de soi. Cette espèce de besoin de changer le monde qu'on a connu, nous, comme génération, me semble à la limite illusoire et ça pourrait être paralysant. Ça peut devenir désespérant, surtout pour les générations plus jeunes que nous, de dire « Écoutez, ce monde-là est horrible, il faut le changer ». Il est évident que ni moi, ni toi, ni même si on se mettait cent comme nous ensemble—contrairement à ce que Léo Ferré a dit—, on ne peut changer le monde consciemment, ou

intentionnellement. On peut faire des choses qui éventuellement, après un certain temps, amèneront peut-être quelque chose de mieux. Mais ça nous échappe en grande partie. Donc si on met le sens de l'existence dans l'amélioration du monde, tout prêche, tout témoigne qu'il n'y a pas d'amélioration du monde et ça devient une parfaite leçon de désespoir.

Ça présente toutes sortes d'obstacles mais c'est un combat qu'on peut faire, tu vois. Les résultats ultimes de ça dans deux ou trois générations, on ne le sait pas, on ne sera plus là; mais peu importe finalement parce que ça a tout de même un sens immédiat, c'est-à-dire, de se réaliser, d'aider les autres qu'on aime autour de soi à se réaliser, même si les circonstances sont extrêmement difficiles: ça, ce n'est pas désespérant.

**Gabriel Gagnon**—En effet, si l'on pensait changer le monde pour construire une société meilleure, bien sûr ça c'est loupé, on n'a pas tellement réussi. Mais s'il s'agit de sauver la terre ou de sauver la nature ou un certain nombre de choses, là peut-être qu'on est plus aptes à faire des gestes au moins défensifs, collectifs; du moins on sait où l'on s'en va. Moi je pense que dans ce domaine-là, on peut peut-être être plus sûr d'un certain nombre d'actions collectives de changement que dans le domaine de la construction de la société sans classes ou de la société utopique, etc.

**L.R.**—Oui, cela dit, il faut garder une certaine lucidité et ne pas se faire manipuler comme des imbéciles. Et quand même voir que beaucoup de discours—la mondialisation, l'efficacité, etc.—ne sont rien d'autre qu'un gigantesque moyen idéologique d'appuyer le pouvoir dans les mains d'une extrême minorité sur la planète. Tout discours de peur profite aux dominants. La planète est devenue comme l'Empire ottoman à son apogée, ou comme l'Empire byzantin. Jamais les forces de domination n'ont été aussi

fortes. Alors, ce qu'on nous raconte pour nous faire peur, l'écologie, ces histoires-là, ça profite parfaitement à des gens qui ont avantage à faire peur aux pauvres gens—en même temps qu'on les étrangle... Enfin, on voit bien ici ce qui se passe dans cette espèce de scandale de la caisse de l'assurance-chômage, où finalement on va rafler tous les surplus de la façon la plus cynique pour aller les distribuer aux nantis. Tout ça au nom de la mondialisation, encore. Moi je ne crois pas à ce discours-là. Bien que je ne sois plus le marxiste militant que j'ai été, je crois que les rapports de domination, il faut les voir et ne pas en être complice... même si ça ne nous donne pas beaucoup de satisfaction du point de vue pratique; on peut se centrer sur soi dans une perspective spirituelle et créatrice, mais en même temps, il ne faut pas se laisser raconter des boniments par les journaux, ou les «experts».

**J.B.**—La société est sur des sables mouvants; et maintenant c'est sûr qu'elle va peut-être se casser en effet la pipe, que le système bancaire va voler en éclats; c'est possible, mais l'homme ne va pas voler en éclats. L'homme s'il se recentre, s'il repense à qui il est, je reviens toujours à mon idée fixe, quand il sort du ventre de sa mère, il a quelque chose à dire. S'il revient à son origine première, je crois qu'il se retrouvera même si ça explose de partout, même s'il y a du verglas partout. S'il se centre, comme les yogis font—ils se mettent la colonne vertébrale tout à fait droite pour avoir la jonction avec l'univers, cette espèce de passage de l'univers dans la peau et marcher pieds nus pour avoir le passage de la terre dans la peau—, je crois que s'il se recentre, il trouvera sa solution à lui. Il y a des solutions collectives bien sûr, mais les solutions collectives viendront du fait que beaucoup de gens se recentreront. Tous ces gens, les gens qui se recentrent, s'assemblent finalement; ils se retrouvent.

J'ai l'impression, moi, que quand on se centre on est dans le vrai temps. Et on relativise cette espèce de société gadget dans

laquelle on vit. Si on revient à sa propre histoire, on devient très solide. Enfin, on n'est jamais très solide bien sûr... tout peut nous ébranler. On n'est rien et on est tout, mais plus solides, disons.

**M.-A.P.**—Je me sens tout à fait à l'aise avec ce que tu dis sur cette espèce de chemin personnel, mais en même temps ce que je trouve absolument merveilleux c'est que, dans ton cas, ton chemin personnel passe par les mots et que, quand tu as parlé il y a quelques instants de perdre le contact avec la nature, moi ce que je vois dans la religion cathodique justement, c'est qu'on est en train de perdre le contact avec les mots. Pas seulement le contact avec la nature, mais le contact avec les mots. Et toi, dans ton cheminement pour te retrouver toi-même, tu es passé par la transmission des mots; tu transmets les traditions orales de beaucoup de personnes. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal dans le fait que quelque chose en toi—toi en tout cas tu t'es retrouvé—est aussi quelque chose qui vient de la collectivité? Alors que la collectivité en même temps nous coupe de nos mots, de ces mots qu'elle nous a donnés.

**Mohamed Sfia**—Devant cette invasion du pouvoir, à toute époque et en particulier à la nôtre, il est tout à fait légitime qu'il y ait plusieurs stratégies, comme la stratégie de recherche collective pour agir dans des mouvements sociaux, politiques, etc., et la recherche de l'autoprotection. Le recentrage est quelque chose qui est ressenti par énormément de gens. Il est bon que des poètes expriment ce besoin. Parce que c'est une résistance. C'est une forme de résistance. Le fait de dire de ce monde «je vais m'en protéger et essayer de faire fleurir autre chose que la vidéo, la civilisation vidéo», cela est très, très positif et en fait, c'est très actif: c'est le contraire de ce qu'on a l'impression que c'est; ce n'est pas du tout un repli. C'est une façon de résister. Une façon de résister qui est autre que celle de l'organisation des mouvements politiques de résistance. Selon les époques, selon les dosages des sensibilités, on

a recours à l'une et à l'autre. Et pour faire un lien avec la sociologie, je vais peut-être étonner certains collègues en disant que dans une interview à la télé française, il y a un an ou deux, Alain Touraine qui est un sociologue d'un certain type, c'est-à-dire qui parle d'interventions tout le temps dans le social, etc., a dit: «Face à l'oppression de la modernité, l'heure actuelle est au dégage ment et non pas à l'engagement.» Ce qu'il dénonçait, c'est le caractère profondément oppressif de certains aspects de la modernité. Et il disait: «Ça fait partie des mouvements de résistance, cette fois-ci individuels, de se désengager: vous ne m'aurez pas dans votre publicité; vous ne m'aurez pas dans votre marché; vous ne m'aurez pas dans votre mondialisation». Or, la mondialisation actuelle avec ce qu'elle entraîne comme horreur est tout à fait susceptible de créer beaucoup plus de réactions de recentrage de ce genre, ce qui ne serait pas péjoratif pour moi. C'est tout à fait affolant, vous n'êtes pas à l'abri des fluctuations de la Bourse de Hongkong, vous n'êtes pas à l'abri du verglas, vous n'êtes pas à l'abri de l'organisation de ce réseau soi-disant de communication qui ne communique rien. Ces choses peuvent amener quelqu'un à dire: «je ne veux rien savoir; je vais cultiver autre chose qui vient peut-être de moi, qui vient des autres, qui vient de mon histoire, qui vient des ancêtres, qui vient de n'importe où, excepté de votre monde. Et c'est une résistance qui n'est pas du tout opposée à l'autre, mais qui en un sens l'alimente.» Je me souviens d'un numéro du *Magazine Littéraire* sur la solitude dans l'histoire. Il citait un sage, je crois, syrien du VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècle qui disait: «En me retirant de tout, j'essaie de rendre la société moins folle. Je me retire de cette bataille, s'il y a un fou de moins, dans l'histoire, c'est toujours ça de gagné». Ainsi, se retirer peut être une façon très active de résister.

**Émile Ollivier**—J'ai saisi une phrase au vol... C'est la question de l'Internet qui nous permet de communiquer. À mon avis, pour

nous intellectuels surscolarisés, il n'y a pas de doute que c'est un instrument merveilleux. Mais je ne peux m'empêcher de penser à ceux qu'on peut appeler les info-pauvres... Nous, nous sommes les info-riches à la fois du point de vue de notre savoir du social et de notre statut socioprofessionnel. Il y a des gens qui sont complètement en dehors du coup. Et même, au sein d'une société comme la société québécoise, il y a des gens qui ne communiquent absolument pas. Moi ce qui me frappe, et c'est ce qui caractérise l'époque actuelle, c'est ce que j'appellerais la «déliation»... On dirait que tout nous renvoie à notre solitude individuelle; nous sommes enfermés dans notre bulle. Des gens comme vous, des gens qui disent «je ne suis plus le marxiste que j'étais mais je suis encore préoccupé de combattre les injustices», devraient multiplier les lieux générateurs de liens. La chaîne a été cassée quelque part puisque depuis Caius Gracchus, on prêche aux riches de redistribuer aux pauvres: ça ne s'est pas encore fait... Avec l'écroulement du marxisme, justement, moi je dis qu'il faut reprendre là où la chaîne s'est cassée. L'autre chose que je voulais dire c'est que moi, je joue sur les deux tableaux effectivement... à la fois sociologie et littérature. Depuis quelque temps, j'essaie de trouver—si vous pouvez m'aider, je serais très heureux—un genre de connexion entre ce que Lyotard nous dit par exemple sur la fin des grands récits et ce que je crois que le récit de fiction est en train de devenir. Toute ma vie, ce que j'ai essayé de faire c'est de voir la société comme un roman; et, à travers ce roman-là, d'investir mon aventure personnelle. Je m'aperçois qu'avec l'invasion des nouvelles technologies de communication, il y a un certain nombre de problèmes qui se posent à l'écrivain...

\* \* \*

Ce qui émerge en priorité de ces échanges, on le constate, est une très grande incertitude. Incertitude sur le statut de la

connaissance, sur la mission des intellectuels et le rôle des poètes, sur l'avenir de la communication à l'échelle mondiale... Cette incertitude cependant, est empreinte d'ouverture: ouverture à l'autre, à d'autres savoirs. Et peut-être ce genre de rencontre, comme lieu de parole «indisciplinée», devrait-il se multiplier afin de favoriser une plus grande transversalité des savoirs.

### Les choses que j'ai à dire

Les choses que j'ai à dire sont écrites  
Dans le livre de toutes les mémoires  
Chacun de nous nous sommes une page  
du grand livre  
Laissez-moi lire la page que vous êtes  
J'ai beaucoup de choses à vous dire  
Mais à mi-voix  
Dans le no-man's land  
Dans la lande déserte où naissent les  
murmures  
Tout est écrit au fond de nous  
Les rencontres et les séparances  
Les nuages et les temps doux tout est écrit  
Moi mes chansons elles voyagent  
Et s'en vont bien plus loin que moi  
Elles connaissent tant de paysages  
Pénètrent là où je n'entre pas  
Elles font souvent des confidences  
Que je n'entends qu'à demi-mot  
Elles partent elles sont en vacances  
Je les envie un peu ou trop  
Moi mes chansons ce n'est plus moi  
Et c'est moi qui me reconnais  
Ce sont des infantes en voyage  
Qui de moi se ressouviendraient.

JULOS BEAUCARNE<sup>14</sup>

14. J. Beaucarne, *Le Navigateur solitaire sur la mer des mots*, op. cit., p. 11.

DANIEL BARIL, journaliste au journal *Forum*, Université de Montréal.

MICHEL BEAUDIN, professeur, Faculté de théologie,  
Université de Montréal.

DOMINIQUE BOISVERT, avocat, journaliste et recherchiste  
à la revue *Relations* et au Centre Justice et Foi.

GHISLAINE BOYER, sociologue, musicienne. Elle écrit de la poésie.

ANNE ÉLAINE CLICHE, écrivain et professeur,  
Dép. d'études littéraires, UQAM.

CAROLE DAMIANI est chargée de cours et étudiante  
au doctorat au Dép. de sociologie de l'Université de Montréal.  
A publié *La Médecine douce* aux Éditions Saint-Martin.

JACQUES DOFNY, professeur au Dép. de sociologie  
de l'Université de Montréal et vice-président de l'Association  
internationale de sociologie. Il est décédé en Provence en juillet 1994.

JEAN DUHAIME, professeur, Faculté de théologie,  
Université de Montréal.

JACQUES FOURNIER, employé dans un CLSC,  
rédacteur en chef de la revue *Interaction communautaire*.

SYLVIE GENDRON enseigne le français et la littérature  
au cégep Saint-Jean-sur-Richelieu et est étudiante au doctorat  
en Études françaises à l'Université de Montréal.

MARTIN GEOFFROY, étudiant au doctorat, Université de Montréal.

PHILIPPE HEACK, professeur au collège Maisonneuve, poète et essayiste.

MARIANNE KEMPENEERS, professeur de sociologie,  
Université de Montréal.

GILLES LÉVEILLÉE a fait paraître un récit en 1991, *Les Paysages hantés*,  
et un recueil de nouvelles, *Lieux de passage*, en 1995. Il est également  
professeur de littérature au cégep Saint-Jean-sur-Richelieu.

MICHEL RIOUX a été journaliste à la CSN de 1969 à 1998.  
Il est maintenant rédacteur en chef de *L'Action nationale*.

MICHEL SAINT-JEAN, photographe vivant à Montréal.

**En vous abonnant, vous épargnez 7 \$ sur le coût de quatre numéros en kiosque, vous contribuez à l'essor de la revue et vous recevez un numéro en prime.**

Je souscris un abonnement à POSSIBLES.

Envoyez-moi le numéro suivant, en prime :

- VOL. 12, N° 3 : Le Québec des différences
- VOL. 17, N° 1 : À qui le droit ? (le droit dans divers domaines)
- VOL. 17, N° 2 : Parler d'ailleurs/d'ici  
(sur les communautés culturelles)
- VOL. 18, N° 4 : L'Estrie

---

NOM

---

ADRESSE

---

CODE POSTAL

---

TÉLÉPHONE

---

OCCUPATION

---

Ci-joint: chèque      mandat-poste      au montant de

abonnement d'un an (quatre numéros): 25 \$  
 abonnement de deux ans (huit numéros): 45 \$  
 abonnement institutionnel: 40 \$  
 abonnement de soutien: 40 \$  
 abonnement étranger: 50 \$

**Revue POSSIBLES**  
**C.P. 114, succursale Côte-des-Neiges**  
**Montréal (Québec) H3S 2S4**

**PROCHAIN NUMÉRO :**  
**Diffusion et stratégies culturelles**

**VOLUME 1 (1976-1977)**

- NUMÉRO 1: 5 \$ Tricofil; sciences sociales et pouvoir  
Poèmes de Roland Giguère et Gérald Godin
- NUMÉRO 2: 5 \$ Santé; question nationale  
Poèmes de Gilles Hénault, Luc Racine, Robert Laplante
- NUMÉROS 3/4: 5 \$ Les Amérindiens: politique et dépossession  
De l'artisanat comme instrument de conquête

**VOLUME 2 (1977-1978)**

- NUMÉRO 1: 5 \$ Fer et titane: un mythe et des poussières  
Nouvelles perspectives du roman québécois  
Nouvelle de Jacques Brossard
- NUMÉROS 2/3: 5 \$ Bas du fleuve/Gaspésie  
Poème de Françoise Bujold
- NUMÉRO 4: 5 \$ Mouvements sociaux, coopératisme et autogestion  
Texte d'Alexis Lefrançois

**VOLUME 3 (1978-1979)**

- NUMÉRO 1: 5 \$ À qui appartient Montréal?  
Poèmes de Pierre Nepveu
- NUMÉRO 2: 5 \$ L'éclatement idéologique  
La poésie, les poètes et les possibles  
Paul Chamberland: la dégradation de la vie
- NUMÉROS 3/4: 5 \$ Éducation  
Sur les chemins de l'autogestion: le JAL  
Poèmes de François Charron et Robert Laplante

**VOLUME 4 (1979-1980)**

- NUMÉRO 1: 5 \$ Des femmes et des luttes
- NUMÉRO 2: 5 \$ Projets du pays qui vient
- NUMÉROS 3/4: 5 \$ Faire l'autogestion: réalités et défis  
Poèmes de Gaston Miron

**VOLUME 5 (1980-1981)**

- NUMÉRO 1: 6 \$ Qui a peur du peuple acadien?
- NUMÉRO 2: 6 \$ Élection 81: questions au P.Q.  
Gilles Hénault: d'Odanak à l'Avenir  
Victor-Lévy Beaulieu: l'Irlande trop tôt
- NUMÉROS 3/4: 6 \$ Les nouvelles stratégies culturelles  
Manifeste pour les femmes

**VOLUME 6 (1981-1982)**

- NUMÉRO 1: 6 \$ Cinq ans déjà...  
L'autogestion quotidienne  
Poèmes inédits de Marie Uguay
- NUMÉRO 2: 6 \$ Abitibi: La Voie du Nord  
Café Campus  
Pierre Perrault: Éloge de l'échec
- NUMÉROS 3/4: 6 \$ La crise... dit-on  
Un écomusée en Haute-Beauce  
Jacques Brault: leçons de solitude

**VOLUME 7 (1982-1983)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Territoires de l'art  
Régionalisme et internationalisme  
Roussil en question(s)
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Québec, Québec : à l'ombre du G  
Jean-Pierre Guay, Marc Chabot : un beau mal
- NUMÉRO 3 : 6 \$ Et pourquoi pas l'amour ?

**VOLUME 8 (1983-1984)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Repenser l'indépendance  
Vadeboncœur et le féminisme
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Des acteurs sans scène  
Les jeunes  
L'éducation
- NUMÉRO 3 : 6 \$ 1984 - Créer au Québec  
En quête de la modernité
- NUMÉRO 4 : 6 \$ L'Amérique inavouable

**VOLUME 9 (1984-1985)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Le syndicalisme à l'épreuve du quotidien
- NUMÉRO 2 : 6 \$ ...et les femmes
- NUMÉRO 3 : 6 \$ Québec vert... ou bleu ?
- NUMÉRO 4 : 6 \$ Mousser la culture

**VOLUME 10 (1985-1986)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Le mal du siècle
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Du côté des intellectuels
- NUMÉROS 3/4 : 6 \$ Autogestion, autonomie et démocratie

**VOLUME 11 (1986-1987)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ La paix à faire
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Un emploi pour tous ?
- NUMÉRO 3 : 6 \$ Langue et culture
- NUMÉRO 4 : 6 \$ Quelle université ?

**VOLUME 12 (1988)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Le quotidien : modes d'emploi
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Saguenay/Lac Saint-Jean : les irréductibles
- NUMÉRO 3 : 6 \$ Le Québec des différences : culture d'ici
- NUMÉRO 4 : 6 \$ Artiste ou manager ?

**VOLUME 13 (1989)**

- NUMÉROS 1/2 : 6 \$ Il y a un futur
- NUMÉRO 3 : 6 \$ [Droits de] regards sur les médias
- NUMÉRO 4 : 6 \$ La mère ou l'enfant ?

**VOLUME 14 (1990)**

- NUMÉRO 1 : 6 \$ Art et politique
- NUMÉRO 2 : 6 \$ Québec en 2000
- NUMÉRO 3 : 6 \$ Culture et cultures
- NUMÉRO 4 : 6 \$ Vies de profs

**VOLUME 15 (1991)**

NUMÉRO 1 : 7 \$ La souveraineté tranquille

NUMÉRO 2 : 7 \$ Générations 91

NUMÉRO 3 : 7 \$ Bulletins de santé

NUMÉRO 4 : 7 \$ Les publics de la culture

**VOLUME 16 (1992)**

NUMÉRO 1 : 7 \$ L'autre Montréal

NUMÉRO 2 : 7 \$ What does Canada want?

NUMÉRO 3 : 7 \$ Les excentriques

NUMÉRO 4 : 7 \$ Formations professionnelles

**VOLUME 17 (1993)**

NUMÉRO 1 : 7 \$ À qui le droit?

NUMÉRO 2 : 7 \$ Parler d'ailleurs/d'ici (les communautés culturelles)

NUMÉROS 3/4 : 12 \$ À gauche, autrement

**VOLUME 18 (1994)**

NUMÉRO 1 : 8 \$ L'artiste (auto) portraits

NUMÉRO 2 : 8 \$ Pensées pour un autre siècle

NUMÉRO 3 : 8 \$ L'État solidaire

NUMÉRO 4 : 8 \$ L'Estrie

**VOLUME 19 (1995)**

NUMÉROS 1/2 : 10 \$ Rendez-vous 1995: mémoire et promesse

NUMÉRO 3 : 8 \$ Créer à vif

NUMÉRO 4 : 8 \$ Possibles@techno

**VOLUME 20 (1996)**

NUMÉRO 1 : 8 \$ Modernité: élan et dérives

NUMÉRO 2 : 8 \$ Éduquer quand même

NUMÉRO 3 : 8 \$ Québec... On continue?

NUMÉRO 4 : 8 \$ L'art dehors

**VOLUME 21 (1997)**

NUMÉRO 1 : 8 \$ Penser avec Giguère et Miron

NUMÉROS 2/3 : 10 \$ Travailler autrement: vivre mieux?

NUMÉRO 4 : 8 \$ Homo violens

**VOLUME 22 (1998)**

NUMÉRO 1 : 8 \$ Générations: des liens à réinventer

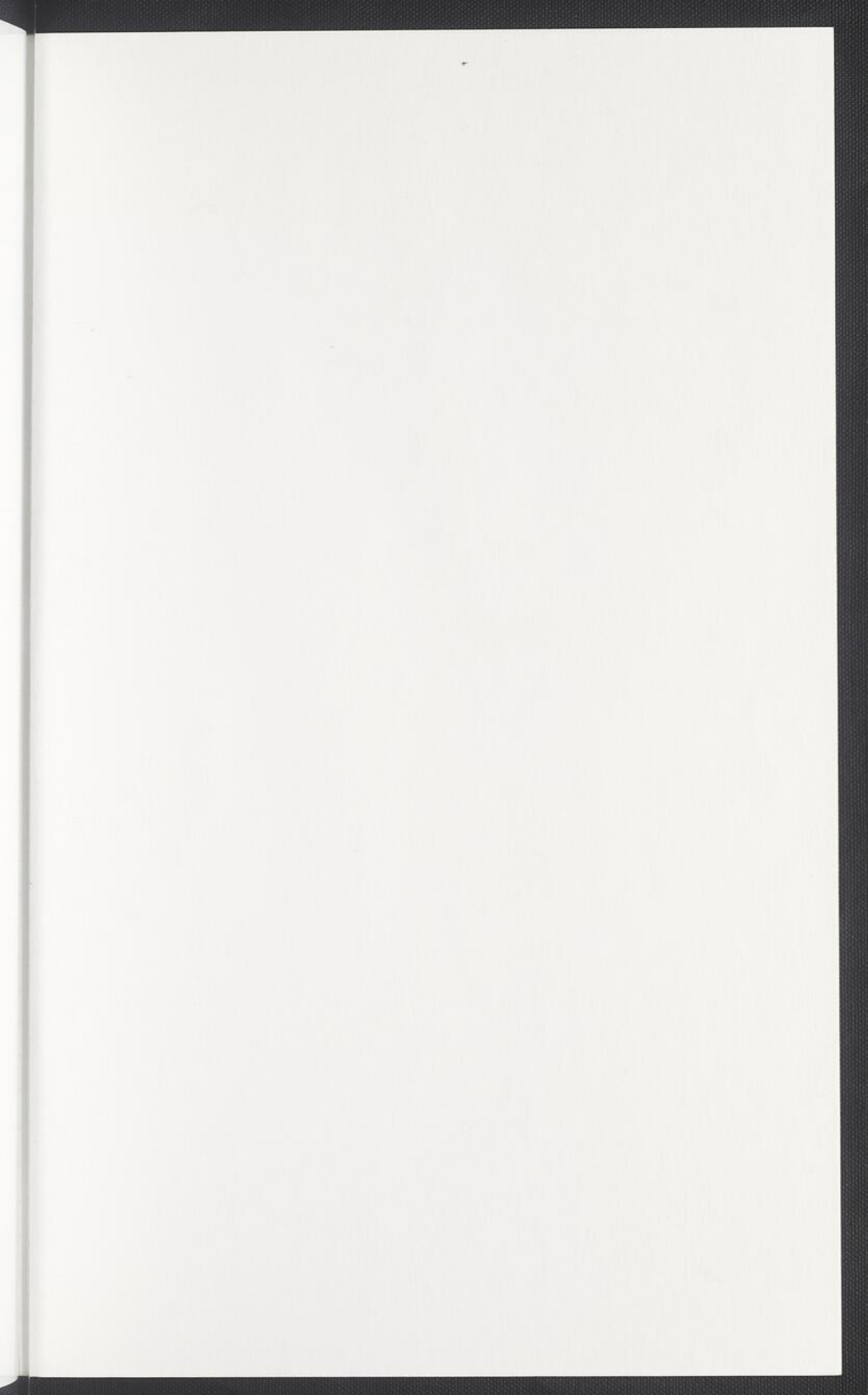
NUMÉRO 2 : 8 \$ Un art qui s'engage

NUMÉROS 3/4 : 12 \$ Québec 1998: l'alternative

**VOLUME 23 (1999)**

NUMÉRO 1 : 8 \$ L'affirmation régionale (les régions québécoises)

NUMÉRO 2 : 8 \$ Ethnies, nations, sociétés



VOLUME 1 (1971)

- Number 1: Introduction to Algebra
- Number 2: Geometry
- Number 3: Trigonometry
- Number 4: Calculus

VOLUME 2 (1972)

- Number 1: Linear Algebra
- Number 2: Probability and Statistics
- Number 3: Discrete Mathematics
- Number 4: Foundations of Mathematics

VOLUME 3 (1973)

- Number 1: Set Theory
- Number 2: Logic and Formal Systems
- Number 3: The Philosophy of Mathematics

VOLUME 4 (1974)

- Number 1: Group Theory
- Number 2: Rings and Modules
- Number 3: Field Theory
- Number 4: Number Theory

VOLUME 5 (1975)

- Number 1: Topology
- Number 2: Differential Equations
- Number 3: Complex Analysis

VOLUME 6 (1976)

- Number 1: The History of Mathematics
- Number 2: The Philosophy of Language
- Number 3: Logic and Set Theory
- Number 4: Foundations of Mathematics

VOLUME 7 (1977)

- Number 1: The History of Mathematics
- Number 2: The Philosophy of Language
- Number 3: Foundations of Mathematics

VOLUME 8 (1978)

- Number 1: Foundations of Mathematics
- Number 2: Set Theory and Logic
- Number 3: The Philosophy of Mathematics

VOLUME 9 (1979)

- Number 1: Foundations of Mathematics
- Number 2: Set Theory and Logic





## Avec ou sans Dieu

Le constat saute aux yeux : le nomadisme spirituel prend la place des religions traditionnelles. Les causes de cette mutation sont moins intéressantes que ses conséquences. Ce numéro de POSSIBLES ne déplore pas que la mémoire religieuse, transmise de génération en génération, se fasse de plus en plus ténue : il célèbre plutôt l'imagination post-religieuse, il cerne les contours d'une éthique postreligieuse. Pour ce faire, certains collaborateurs sentent le besoin d'évoquer Dieu : d'autres font écho à la boutade de Laplace (pour qui « Dieu est une hypothèse inutile » en regard de la cosmologie qu'il soumettait à Napoléon). Spiritualité de la confusion ? Possible. Mais puisque nous sommes condamnés à être libres, pourquoi ne pas imaginer une spiritualité de la solidarité ? Tel est le défi ici lancé, avec ou sans Dieu.

### ESSAIS ET ANALYSES

Du côté de l'intériorité, j'écris pour chercher  
JACQUES FOURNIER

*Petite leçon sur la transcendance*  
La fin du monde est proche  
ANNE ÉLAINE CLICHE

Voyage au pays de la spiritualité  
DOMINIQUE BOISVERT

Moins d'encens, plus de sens  
MICHEL RIOUX

Qu'est-ce qui fait donc courir  
les groupes chrétiens engagés socialement ?  
MICHEL BEAUDIN

Le religieux dans l'espace personnel et social  
JEAN DUHAIME

*Éthique postreligieuse*  
Vie privée B+, économie D-  
ANDRÉ THIBAUT

Nous sommes tous des animistes  
DANIEL BARIL

Orthodoxie et relativisme dans  
le Québec religieux  
MARTIN GEOFFROY

Réflexions d'une sociologue sur son terrain  
de recherche  
CAROLE DAMIANI

Marcher la nuit  
PHILIPPE HAECK

### IMAGE

Notre-Dame-du-Cap  
MICHEL SAINT-JEAN

### POÉSIE ET FICTION

Fragments d'été  
SYLVIE GENDRON

Le jardin  
GILLES LÉVEILLÉE

Waitsfield 1981  
GHISLAINE BOYER ET JACQUES DOFNY

### DOCUMENT

Julos Beaucarne  
ou le pari de la résistance tranquille  
MARIANNE KEMPENEERS