

# relations

FEVRIER  
1979

ABONDANCE  
ET  
GASPILLAGE

thème  
de

CHANTIERS

...dans la Bible

les pièges de la consommation

Tiers Monde: surpeuplement  
et pauvreté

au Québec: dépeuplement  
et surabondance

Puebla trahira-t-il Medellín?

où est l'Eglise?

*L'église dont nous rêvons, celle dont les gestes  
et les attitudes fonderont la crédibilité,  
témoignera du message du Christ  
par ce qu'elle vit. A cette pratique véritablement  
évangélique, elle intégrera la transmission  
de la Parole qui l'inspire et la fête Eucharistique*

	<i>Face à l'actualité</i>	35
	thème de <i>Chantiers</i> : <b>Abondance et Gaspillage</b>	
Jean MARTUCCI	<i>Abondance et gaspillage dans la Bible</i>	36
	<i>Le phénomène du sous-développement et le progrès de la pauvreté dans le Tiers Monde</i>	38
Guy PAIEMENT	<i>La consommation menacée et les communautés chrétiennes</i>	40
Jacques HENRIPIN	<i>La natalité au Québec: I: Y a-t-il un problème?</i>	44
Luis MORFIN	<i>La gestation du Verbe en Amérique latine</i>	49
Arturo PAOLI	<i>La pierre rejetée des bâtisseurs</i>	53
	<b>images      formes      symboles</b>	
Jean-René ETHIER	<i>Photographier l'inavouable</i>	56
Louis-Bertrand RAYMOND	<i>Propos raisonnables sur l'éducation</i>	58
Gabrielle POULIN	<i>Le gouffre du roman: A propos du Bonhomme Sept-heures, de Louis Caron</i>	60
	<i>Revue des livres</i>	62

## relations

revue du mois publiée sous la responsabilité d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

**Directeur:** Robert Toupin

**Conseil de Direction:** Bernard Carrière, Jean-Louis D'Aragon, Jean-Guy Saint-Arnaud, Jacques Saint-Aubin.

**Comité de rédaction:** Albert Beaudry, secrétaire, Jacques Chênevert, Irénée Desrochers, Roger Marcotte, Luis Morfin, Robert Toupin.

**Administration:** Maurice Ruest.

**Rédaction, Administration et Abonnements:**

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal H2P 2L9  
Tél., 387-2541. **Publicité:** Liliane Saddik,  
1700, rue Allard, Ville Brossard. Tél.: 678-1209

*Relations* est une publication des Editions Bellarmin.

**Prix de l'abonnement: \$10 par année. Le numéro: \$1**

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans le *Répertoire analytique d'articles de revue du Québec* (RADAR) de la Bibliothèque nationale du Québec, dans l'Index analytique de périodiques de langue française (PERIODEX), dans le *Canadian Periodical Index*, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le *Répertoire canadien sur l'éducation*. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

On peut se procurer le microfilm des années complètes de *Relations* en s'adressant à *University Microfilms*, Ann Arbor, Michigan 48106 U.S.A.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe - Enregistrement no 0143.

## Nouveautés

**Canada's Anti-Inflation Program**

par O.J. Firestone

15,5 x 23 cm., 274 pages. Prix: \$7.50

**Le Bas-Canada**

1791-1840

**Changements structureux et crise**

par Fernand Ouellet

15 x 23 cm., 542 pages. Prix: \$15.00

**Language Maintenance  
and Language Shift in Canada.**

Paul Lamy (éd.)

15 x 23 cm., 114 pages. Prix: \$3.75

**The E.J. Pratt Symposium  
Reappraisals: Canadian Writers**

Glenn Clever (éd.)

15 x 23 cm., 188 pages. Prix: \$4.80

En vente chez votre libraire et aux:

**Éditions de  
l'Université d'Ottawa**

65, avenue Ilstey,  
Ottawa, Ont.  
K1N 6N5

## Puebla à l'heure de Jean-Paul II

On a beaucoup spéculé récemment sur la politique que suivra Jean-Paul II. Quelques agences de nouvelles, parmi les plus importantes du monde occidental, se sont plu à signaler tendancieusement "qu'il est anti-communiste". Il est cependant trop tôt pour se prononcer avec certitude. Nous ne possédons que quelques indices qui nous font beaucoup espérer du pontificat de Jean-Paul II.

Quelle est l'orientation que le Pape essaiera d'appuyer en Amérique latine?

Jean-Paul II est un pape qui a une expérience d'ouvrier: pendant qu'il se préparait au sacerdoce il a dû travailler pour subsister. Environ 89 p. cent des habitants de l'Amérique latine, qu'ils travaillent aux champs ou dans l'industrie, font partie de l'armée des sous-employés et des chômeurs. Le Pape actuel possède une expérience qui le rapproche du peuple latino-américain.

Par ailleurs, dès le 17 octobre, Jean-Paul II adressait ce message à l'Eglise: "Nous voulons avant tout insister sur l'importance que garde le Concile Vatican II et nous assumons l'obligation formelle de veiller à le mettre en pratique." Ainsi, d'entrée de jeu, Jean-Paul II reprend la lutte rénovatrice de Jean XXIII et de Paul VI qui, sur notre continent, en 1968, a débouché sur Medellín.

Ce jour-là, il disait également: "*En même temps, nous voulions tendre nos mains et ouvrir notre coeur aujourd'hui à tous ceux qu'opprime quelque forme d'injustice ou de discrimination: que ce soit dans l'économie ou la vie sociale, dans la vie politique ou en ce qui concerne la liberté de conscience et la puissante liberté religieuse.*"

"*Nous devons recourir à tous les moyens pour voir à ce que les formes d'injustice qui se manifestent à notre époque soient soumises à l'opinion publique, qu'on cherche vraiment à y remédier et que tous puissent mener une vie digne de l'homme.*"

"*Cela relève de la mission de l'Eglise qui, lors du Concile Vatican II, a été mise en relief: non seulement dans la Constitution dogmatique 'Lumen gentium' mais également dans la Constitution pastorale 'Gaudium et spes'.*"

Le Pape ne fait pas mention explicite de l'Amérique latine dans ce message qui fut son premier. Cependant les quelques paragraphes que nous venons de citer laissent entendre que la ligne de pensée mise de l'avant par Jean XXIII et par Paul VI, sera suivie: un engagement chrétien radical face aux situations injustes qui existent sur notre continent.

Or, la décision du Pape de remettre à plus tard la réunion du CELAM (Conférence Episcopale Latino-américaine) à Puebla, afin de pouvoir étudier davantage ses documents, nous paraît importante: il compte ainsi pouvoir s'en faire une opinion plus critique et plus personnelle.

En outre, certains indices nous font croire qu'il se peut que Jean-Paul II tente de renouveler l'exercice de l'autorité ecclésiale. Il a tout d'abord souligné l'importance de la collégialité: autant proposer un mode moins vertical d'exercer l'autorité dans l'Eglise. De plus, au cours de son ministère pastoral à Cracovie, il a mis en relief le rôle des laïcs dans la vie de l'Eglise; et il a fait de même au cours de sa participation au Concile Vatican II. Cet accent mis sur la collégialité et le rôle actif du laïc laisse entendre une manière nouvelle de concevoir l'autorité au sein de l'Eglise. Voilà qui, en Amérique latine, prend une importance toute particulière, surtout pour ce qui a trait au rôle ecclésial des communautés de base.

(traduction d'un extrait de la revue *Christus*, Mexico, 517, déc. 1978, p. 11-12)

## face à l'actualité

### Stérilisation des arriérés mentaux

Un certain nombre de médecins et de membres du personnel des institutions s'occupant de malades mentaux ont, depuis 18 mois, fait appel aux services du Centre de Bioéthique, pour des avis, des conseils, ou pour discuter de ce qu'il convient de faire dans le cas de parents d'enfants et adolescents retardés qui demandent la stérilisation de leurs enfants, de leurs filles en particulier, pour empêcher des grossesses non voulues et irresponsables.

Un certain nombre de membres de la profession ont aussi suggéré que la stérilisation dans ce cas, l'hystérectomie, est nécessaire pour assurer l'hygiène menstruelle de filles très retardées.

Le Centre de Bioéthique, en collaboration avec l'Association des Médecins de langue française du Canada, la Commission de la réforme légale du Canada, l'Association des centres d'accueil du Québec et le Pavillon du Parc, organise, le 30 mars 1979, un symposium interdisciplinaire sur la stérilisation des arriérés mentaux, symposium qui étudiera les différents aspects de la question, à l'intention des professionnels de la question, sur invitation seulement.

Un second symposium aura lieu à l'automne sur ce problème, pour le public.

Pourquoi ces symposiums? Nous croyons qu'il est néfaste de garder le silence sur les droits et besoins des arriérés mentaux. Il importe, en outre, de coordonner l'expérience de ceux qui s'occupent des arriérés mentaux. Les symposia visent à analyser les objectifs suivants:

- identifier et clarifier les questions réellement importantes;
- identifier les points où il y a consensus et désaccord sur la question de la stérilisation des arriérés mentaux;
- clarifier les besoins, les possibilités et les droits des retardés;
- déterminer s'il faut changer la pratique et la loi qui concernent la stérilisation des arriérés mentaux;
- identifier et chercher à résoudre les conflits de valeurs concernant la sexualité et l'activité reproductrice des arriérés mentaux;
- obtenir une compréhension équilibrée et intégrée des facteurs essentiels dont il faut tenir compte dans les décisions et orientations.

La stérilisation volontaire des retardés exige la plus grande prudence. Il y eut trop d'erreurs dans le passé, même récent. On a violé les droits, la dignité et les besoins des retardés. Nous pouvons nous demander, toutefois, si le refus de la stérilisation est nécessairement et toujours dans le meilleur intérêt des arriérés mentaux. Le plus haut degré de développement humain chez les retardés doit constituer l'objectif dominant et guider toute discussion de la question, et même toute orientation qui se propose la stérilisation non-volontaire des retardés. C'est en fonction du bien-être des arriérés mentaux, l'amélioration de leur existence, que nous venons discuter en symposia et que nous travaillons en vue d'une orientation à suivre dans le domaine de la stérilisation, de l'hygiène menstruelle et de la reproduction.

Dr David J. Roy  
Centre de Bioéthique  
Institut de Recherches cliniques de Montréal

Le thème "Abondance et gaspillage", si opportun dans une société de surconsommation comme la nôtre, ne semble pas, à première vue, avoir une résonance biblique. Les deux mots, comme tels, ne sont guère employés dans les textes. Même quand on les trouve, ils ne sont pas nécessairement reliés à des biens matériels. Il peut s'agir, par exemple, de "la grâce qui surabonde" (Rm 5,20) ou de Juda, appelé "fils du gaspillage", mieux traduit par "fils de la perdition" (Jn 17,12). Ces deux exemples ne sont pas choisis au hasard. En essayant de retrouver, à travers la Bible, les idées d'abondance et de gaspillage, on est amené à une conclusion étonnante: l'abondance, c'est la grâce, et le gaspillage, c'est le péché! Deux épisodes bibliques peuvent servir de pôle à la réflexion: celui de la manne pour Israël et celui de la multiplication des pains par Jésus.

### La manne pour Israël

La plus longue allusion biblique au don de la manne se trouve dans Exode 16,1-36. Ce récit, en grande partie structuré par la tradition "sacerdotale" au 6<sup>e</sup> siècle avant J.-C., fournit une interprétation théologique et liturgique du phénomène. Mais, quelques siècles plus tôt, la tradition élohiste considérait encore ce même phénomène comme purement naturel, sans aucunement recourir au merveilleux pour le décrire. Pour cette tradition, "la manne ressemblait à la graine de coriandre; son aspect était celui du bdellium (résine d'un arbre d'Arabie). Le peuple se dispersait pour la ramasser; ensuite, on l'écrasait à la meule ou on la pilait dans un mortier; on la faisait cuire dans des marmites et on en faisait des galettes. Elle avait le goût de gâteau à l'huile. Lorsque la rosée se déposait sur le camp pendant la nuit, la manne s'y déposait aussi" (Nb 11,7-8). La même tradition rapporte que les Hébreux voyaient cette manne comme rien de plus qu'un "pain de misère" ou "une nourriture de famine" (Nb 21,5).

Dans Exode 16, cette manne, aux yeux de la tradition "sacerdotale", prend, au contraire, les proportions d'une nourriture miraculeuse. Même si elle conserve "un goût de beignet au miel" (v. 31) et qu'elle reste "quelque chose de fin, crissant, comme du givre" (v. 14), elle devient surtout "le pain tombé du haut du ciel" (v. 4) et "le pain donné par le Seigneur" (v. 15). C'est sur cette tradition que se basera le discours sur le pain de vie dans l'évangile de Jean (6,22-58). Dans la même veine, PS 105,40 parle de cette manne comme "du pain des cieux". A l'extrémité logique et chrono-

# abondance et gaspillage dans la Bible

par Jean Martucci

nologique de cette évolution des interprétations, la manne devient, au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., "une nourriture d'anges... un pain tout préparé, ayant la capacité de toute saveur et adapté à tous les goûts... se pliant au désir de celui qui la consommait, en se modifiant au gré de chacun" (Sg 16,20-21)!

L'idée d'abondance n'est pas absente de l'épisode de la manne puisque, d'après la tradition "sacerdotale" du moins, "chacun avait recueilli autant qu'il pouvait en manger" (Ex 16,18). Ce n'est pourtant que lorsqu'on le voit dans un contexte plus large que cet épisode prend tout son sens. Qu'il suffise d'évoquer quelques textes dont les époques de rédaction fort diverses disent assez la constance de ce qu'ils affirment globalement.

C'est parce qu'on les voit comme aimés de Dieu qu'on dit des patriarches Abraham (Gn 13,2), Isaac (Gn 26,12-13) et Jacob (Gn 30,43) qu'ils sont riches, pourvus de bétail en quantité. C'est parce qu'elle est terre de bénédiction que, dans la Terre promise, "le battage durera jusqu'à la vendange, et la vendange durera jusqu'aux semailles" et qu'on pourra manger du pain "à satiété" (Lv 26,5). Les restaurations à venir, à travers lesquelles on peut déjà entrevoir l'ère eschatologique, donneront "des aires remplies de froment, des cuves débordant de moût et d'huile fraîche" (Jl 2,24) et "des collines ruisselantes de vin nouveau" (Am 9,13). D'après ce que les commentateurs ont appelé "l'Apocalypse d'Isaïe" (Is 24-27), "le Seigneur, le tout-puissant, va donner sur la montagne un festin pour tous les peuples, un festin de viandes grasses et de vins vieux, de viandes grasses succulentes et de vins vieux décantés" (Is 25,6). Le lecteur chrétien aurait tort de spiritualiser ces données en les réduisant aux rôles de simple langage symbolique, utilisé pour parler d'une sorte de bonheur céleste. S'il y a symbole, c'est pour signifier une abondance concrète et palpable. Aux yeux de l'Ancien

Testament, l'abondance des biens constitue vraiment une bénédiction divine. Ce qui ne veut pas dire, dès que la pensée vétéro-testamentaire se met à y réfléchir un peu, que toute richesse soit une bénédiction.

Quand l'abondance matérielle oublie sa source, elle ne fait qu'enfler la tête de celui qui s'en pense le propriétaire absolu: "Si tu manges à satiété, si tu te construis de belles maisons pour y habiter, si tu as beaucoup de gros et de petit bétail, beaucoup d'argent et d'or, beaucoup de biens de toute sorte, ne va pas devenir orgueilleux et oublier le Seigneur ton Dieu" (Dt 8,12-14; cf. 6,10-13). Il faut toujours craindre que l'abondance, oubliant sa source et sa fin, ne devienne inconscience: "Trop bien nourri, je pourrais te renier en disant: Qui est le Seigneur?" (Pr 30,9).

L'oubli des autres constitue un premier signe donné par qui se pense propriétaire absolu de l'abondance. C'est cet oubli que dénoncent souvent les prophètes en voyant à quel gaspillage se livrent les riches au moment même où les pauvres se meurent de faim dans le pays. Au 8<sup>e</sup> siècle, Amos, par exemple, s'en prend aux maisons démesurément grandes et inutilement décorées d'ivoires coûteux (3,15) ainsi qu'aux huiles de grand prix dont se frottent les richards tandis que le peuple est ruiné (6,6).

Mais l'oubli du lendemain constitue une autre forme d'inconscience au milieu de l'abondance. L'épisode de la manne, à cet égard, fournit deux récits significatifs. Dans le premier, certains Hébreux ne suivent pas les consignes de Moïse. Les uns pouvaient cueillir plus de manne, les autres moins, mais il ne fallait "rien de trop à qui avait plus" (Ex 16,18). Sans se soucier de cette règle de conduite, ils s'emparent un jour d'une quantité démesurée de manne, et le lendemain, "cela fut infesté de vers et devint puant" (Ex 16,20). Dans le second récit, d'autres Hébreux oublient que ce sera demain le sabbat, jour sans manne, et ils se retrouvent désemparés et démunis quand

vient l'heure: "Le septième jour, il y eut dans le peuple des gens qui sortirent pour en recueillir et ils ne trouvèrent rien" (Ex 16,27). Notre société de surconsommation risque de pouvoir se reconnaître dans l'un et l'autre groupe car si, dans l'abondance, elle oublie qu'il ne faut "rien de trop à qui a plus", elle cherchera un jour ses richesses "et elle ne trouvera rien".

L'abondance est une grâce de Dieu, qui veut pour les humains le bonheur et non l'indigence, même sur terre. Mais, si les humains se prennent pour les propriétaires absolus de l'abondance, ils ne peuvent que la gaspiller jusqu'à engendrer le déséquilibre; et cette inconscience est un péché. "Tout est à vous, dit saint Paul, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu" (1 Co 3,22-23).

### La multiplication des pains par Jésus

Jésus a proclamé les pauvres "heureux", en leur annonçant, par sa parole, et en leur signifiant, par ses gestes, la manifestation toute proche d'un Dieu capable de leur faire droit en rétablissant l'équilibre brisé par les égoïsmes. Jésus n'a pas exalté l'indigence: il a demandé le renoncement au profit des pauvres. C'est même l'abondance que Jésus veut pour tous les humains, celle d'un festin (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24) où le vin ne manquera jamais (Jn 2,1-11), à l'image des promesses prophétiques. Les six récits de multiplication de pains le disent avec éloquence (Mt 14,12-23; Mc 6,30-46; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15 pour "les cinq mille"; Mt 15,32-39 et Mc 8,1-10 pour "les quatre mille").

Dans ces récits, le lecteur mal préparé met trop souvent l'accent sur le caractère miraculeux du geste de Jésus, ravalant parfois le prophète aux dimensions d'un magicien. On cherche alors à savoir par quelle mystérieuse opération Jésus a pu nourrir des milliers de personnes à partir de quelques pains et d'un peu de poisson! Les explications vont de la naïveté, qui parle de geste créateur posé tout exprès, au rationalisme, qui suppose que chacun a sorti, tout à coup, le sac à provisions qu'il cachait jalousement. C'est, au contraire, l'idée d'abondance qui doit passer au premier plan.

Pour les communautés chrétiennes dans lesquelles ces récits se sont développés, Jésus est le prophète des derniers temps qui, à l'image d'Elisée, accomplit la parole du Seigneur: "On mangera et il y aura des restes" (2 R 4,43). Autrefois, le prophète Elisée nourrit "cent personnes" à partir de "vingt pains d'orge et de blé nouveau dans un sac" et avec tant d'abondance qu'il "y eut des restes"! Mais, ce n'était là, disent en

substance les évangiles, qu'une annonce de la surabondance apportée par Jésus. Il faut, de ce point de vue, dans les six récits de multiplication de pains, accorder une importance de premier plan à la mention des restes qu'ils font tous sans exception (Mt 14,20; 15,37; Mc 6,43; 8,8; Lc 9,17; Jn 6,13). "La surabondance des pains" serait un meilleur titre, pour toutes ces péripécies, que "la multiplication des pains".

Nous aurions tort de ne donner à cette abondance que des dimensions spirituelles. Jésus n'est pas venu nous arracher à la terre, mais nous la redonner. En lui, "l'univers entier" doit être, non pas détruit après usage, mais "réuni sous un seul chef" (Eph 1,10). Par lui, "la création toute entière", et non pas les réalités spirituelles seulement, est "en travail d'enfantement" (Rm 8,22). La fin du monde n'est pas l'annihilation de l'univers, mais sa transformation et son plein épanouissement dans un monde nouveau. Quand l'humanité emplit la terre et la domine (Gn 1,28), quand elle cultive le monde et le fait fructifier (Gn 2,15), elle répond à sa vocation première. Et nous avons, nous, disciples de Jésus, à nous préoccuper de la saine distribution, dans le monde, des biens présents et à venir de la création. L'abondance nous est confiée pour qu'elle atteigne tous les humains: "Rompt les pains, il les donna aux disciples, et les disciples aux foules" (Mt 14,19; cf. Lc 9,16).

Dans l'évangile selon Jean, la fin du repas de la surabondance présidé par Jésus est marquée par une mise en garde contre le gaspillage. "Lorsqu'ils furent repus, Jésus dit à ses disciples: Rassemblez les morceaux qui restent, de sorte que rien ne soit perdu" (Jn 6,12). Jésus, qui n'acceptera pas que, devant "un parfum de grand prix" versé sur sa tête, on s'écrie: "A quoi bon ce gaspillage?" (Mt 26,8), ordonne ici qu'on recueille des restes dont personne n'a besoin. Pourquoi? On est d'autant plus étonné de la mention qu'elle semble contredire l'abondance assurée par la simple présence de Jésus. Quand les Synoptiques parlaient des restes, ce pouvait être simplement pour souligner qu'il y avait eu encore plus qu'un simple rassemblement. C'était dit au profit de l'idée d'abondance. Mais ici, chez Jean, le motif est clairement donné: rien ne doit être perdu. C'est dit contre l'idée de gaspillage. Pourquoi?

C'est que l'abondance n'a pas le droit d'oublier sa source. L'homme n'est pas le propriétaire absolu des biens dont il dispose. Il n'a jamais le droit de gaspiller ce qu'il a reçu par grâce. En veillant à ce que rien ne soit perdu, il se réfère à Dieu et il pense aux autres. Il pense même à

demain car, "si à chaque jour suffit sa peine" (Mt 6,34), l'insouciance ne peut tout de même pas être une vertu. Il faut revenir, ici, au texte de Paul: "Tout est à vous" jusqu'à l'abondance, mais jamais jusqu'au gaspillage car "vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu" (1 Co 3,22-23).

### Une conclusion et une fantaisie!

A défaut d'un traitement explicite du thème "Abondance et gaspillage" dans la Bible, les épisodes de la manne et de la "multiplication" des pains permettent de saisir que Dieu veut l'abondance des biens, mais qu'il veut, en même temps, que les humains ne se prennent pas pour des propriétaires absolus. L'épisode de la manne, récit de l'abondance, est lié au sabbat, jour de louange reconnaissant que toute la création vient de Dieu. L'épisode de la "multiplication" des pains, récit de la surabondance, fait allusion à l'Eucharistie, geste d'action de grâces reconnaissant que tout don vient de Dieu. Moïse, d'après la tradition sacerdotale, rappelle ce qu'il faut faire de la manne la veille du sabbat (Ex 16,5,22-30). Jésus devant la foule qui a faim, surtout dans la tradition matthéenne, "prononce la bénédiction, puis, rompant les pains, les donne aux disciples" (Mt 14,19), à l'image même du geste liturgique retenu par le récit de la Cène (Mt 26,26). Au nom de sa foi, le chrétien ne peut être que pour l'abondance et contre le gaspillage. Car, s'il méprisait l'abondance ou s'il favorisait le gaspillage, ce serait, dans l'un comme dans l'autre cas, par oubli de l'origine divine des biens terrestres.

Deux voies s'ouvrent devant nous: celle qui conduit à la véritable abondance et celle qui mène au pur gaspillage. La première passe par les exigences d'un usage reconnaissant et responsable des richesses dont nous disposons. La seconde passe par la paresseuse insouciance de leur usage oublié et inconsidéré. Il suffirait d'un changement, presque (!) justifiable, dans un verset de Matthieu pour qu'on puisse dire que l'Evangile nous a mis en face de ce choix: "Large est la porte et spacieux le chemin qui mène au gaspillage, et nombreux sont ceux qui s'y engagent; combien étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à l'abondance, et peu nombreux ceux qui le trouvent" (Mt 7,13-14). Un même mot grec rend "perdition" et "gaspillage", et si Jésus nous a donné la vie, c'est pour que nous l'ayons "en abondance" (Jn 10,10)... alors, pourquoi pas?... avec toutes mes excuses au monde scientifique!

*Depuis quelques années, le phénomène du sous-développement a fait l'objet d'analyses qui nous révèlent à quel point les pays industrialisés ont accru la pauvreté des pauvres et le bien-être des riches.*

*Quelques statistiques nous expliqueront pourquoi de nombreux pays du Tiers Monde sont si pauvres et comment fonctionnent les mécanismes produisant les inégalités sociales.*

### **les pays industrialisés consomment les sept huitièmes des richesses de la terre**

Les 30% de la population du monde, vivant dans les pays industrialisés d'Europe (URSS comprise), d'Amérique du Nord, du Japon et d'Australie, disposent de 82% de la production mondiale, de 91% de toutes les exportations, dépensent 85% des sommes consacrées à l'armement et 98% de celles affectées à la recherche et au développement. Les seules dépenses d'armement des pays industrialisés sont supérieures aux produits nationaux bruts de tous les pays d'Afrique et d'Asie réunis.

Les pays industrialisés consomment les sept huitièmes de toutes les richesses et produits de base du monde: énergie (charbon, pétrole, électricité, etc.) et matières premières non-renouvelables (métaux, engrais, etc.).

Les deux tiers de la population mondiale, vivant dans les pays sous-développés d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, ne consomment qu'un huitième des richesses de la terre, bien qu'ils tirent de leur sol plus de la moitié des matières premières non-renouvelables.

Vue de façon globale, l'économie mondiale reflète un gigantesque maldéveloppement, un fossé qui se creuse toujours davantage entre les riches et les démunis. Ce phénomène ne se rencontre pas seulement entre les pays, mais également à l'intérieur des pays.

### **la consommation d'énergie est un indicateur du maldéveloppement**

Un américain du Nord consomme deux fois plus d'énergie qu'un Allemand, 3 fois plus qu'un Suisse, 3 fois plus qu'un Français, 30 fois plus qu'un Indien, 160 fois plus qu'un Tanzanien et 1100 fois plus qu'un habitant du Rwanda (Afrique orientale). Les 200 millions d'Américains (6% de l'humanité) consomment 3 fois plus d'énergie que près de 3 milliards d'habitants du Tiers Monde (70% de l'humanité).

Le monde ressemble à un bateau qui a des biens en quantité limitée à bord. La poursuite du gaspillage incontrôlé d'énergie et de matières premières ne peut aboutir qu'à la catastrophe. Si tous les pays atteignaient un niveau de consommation semblable à celui des Américains ou des Européens, les conséquences écologiques seraient suicidaires. Si les Indiens avaient la même densité de voitures que les Américains, ils auraient 128 millions d'autos sur leurs routes (237 fois plus qu'aujourd'hui) et le Bangladesh 17 millions d'autos (500 fois plus qu'aujourd'hui).

## **le phénomène du sous-développement et le problème de la pauvreté dans le Tiers Monde**

Sur ces questions, consulter: Rudolf H. Strahm, *Pourquoi sont-ils si pauvres?* Edit. La Baconnière, Neuchâtel, 1977, 147 pages. Le livre, dont voici des extraits, nous a été signalé par l'Entraide Missionnaire, qui le vend \$6.75.

### **un demi-milliard d'hommes ne disposent pas du minimum vital**

Un quart à un tiers de la population du Tiers Monde ne dispose pas du minimum reconnu nécessaire pour subsister physiquement.

D'après une estimation prudente de la FAO (Organisation mondiale de l'Alimentation et de l'Agriculture), 462 millions d'habitants des pays en voie de développement (parmi lesquels figurent les pays du Sud de l'Europe mais non la Chine) sont sous-alimentés, autrement dit, disposent de moins de 2000 calories par jour et par personne. C'est, d'après la FAO, le minimum nécessaire à un être humain.

560 millions d'êtres humains vivent dans l'état de pauvreté absolue, avec un revenu de moins de 50 dollars par année, d'après une estimation de la Banque mondiale. Autrement dit, leur revenu est inférieur à 35 centimes suisse ou 70 centimes français par jour. Quant à ceux qui disposent de moins de 75 dollars par an (1 FF par jour), leur nombre est de 835 millions.

Dans les futurs programmes de développement, l'éradication de la pauvreté absolue devra avoir la priorité sur la croissance du PNB (Produit national brut). Le premier objectif doit être la satisfaction des besoins fondamentaux de tous les hommes. La "Déclaration de Cocoyoc" (1974) et le Rapport de la Fondation Dag Hammarskjöld "Que Faire?" (1975) énumèrent cinq besoins fondamentaux: Nourriture, Logement, Vêtement, Santé, Education, à quoi il faut ajouter des besoins non matériels tels que droit au travail, épanouissement personnel, participation à la vie communautaire et culturelle, etc.

### **l'inflation creuse le fossé entre les classes sociales**

Dans beaucoup de pays du Tiers Monde, les couches les moins aisées de la population se sont appauvries, non par expropriation ou baisse de salaire, mais parce que les prix des biens de première nécessité montaient plus vite que les salaires.

Au Brésil, par exemple, en l'espace de deux ans (avril 1971-juillet 1973), les prix de l'alimentation de base sont montés de 175% alors que les salaires minimum officiels n'augmentaient que de 100%. Tandis qu'en 1971, avec un salaire mensuel, on pouvait acheter 10,7 paniers d'aliments de base, deux ans plus tard, on ne pouvait en acheter que 7,8. Le pouvoir d'achat des pauvres a donc baissé



# la consommation menacée et les communautés chrétiennes

par Guy Paiement

professeur à la faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke

En sommes-nous arrivés à "consommer de la foi"? La quête d'authenticité et la soif de renouveau, qui ont inspiré les ferveurs de l'après-Concile et suscité plusieurs "communautés de base", ont-elles été récupérées, édulcorées, par la culture ambiante?

Abondance et gaspillage sont les manifestations les plus aveuglantes de la culture de consommation où nous sommes immergés. Abondance suspecte, car elle fait oublier les graves inégalités qui marquent notre société et le système d'exploitation internationale dont nous sommes complices. Gaspillage scandaleux: la faim existe toujours, et pour des millions de nos semblables elle n'a rien à voir avec le Carême: scandaleux et destructeur, car il ne laisse pas intacts le coeur, la mentalité, la foi même du gaspilleur.

Guy Paiement étudie les répercussions de la culture de consommation sur la vie religieuse des chrétiens du Québec. Professeur de théologie à l'Université de Sherbrooke, il s'intéresse depuis plusieurs années aux nouveaux groupes chrétiens et aux communautés de base du Québec.

La grande majorité des communautés de base du Québec ont à peine dix ans. C'est peu. Durant ce temps, elles ont parcouru un chemin souvent difficile et s'y maintiennent. C'est beaucoup. A partir des courants qui traversent les communautés de la région montréalaise, je voudrais proposer une interprétation de la situation actuelle. Pareille tâche me paraît d'autant plus nécessaire que les questions qui se posent maintenant à tous sont urgentes. Le contexte, en effet, qui a vu naître les communautés nouvelles a changé et, avec lui, les questions elles-mêmes. Je rappellerai, très brièvement, ces différents contextes afin de mieux situer la nouvelle pratique qui se cherche en ce moment dans certains groupes et qui me paraît ouvrir des chemins pour les temps qui viennent.

## Le contexte de la désillusion tranquille

Autour des années '70, nous avons conçu ce que j'ai appelé la **désillusion tranquille**. Les grandes promesses de renouveau, amorcées dans les années '60, n'ont pas fait long feu. Au contraire. Assez vite, les personnes les plus engagées dans le domaine de l'éducation ou de l'administration gouvernementale ont découvert, à même leurs pratiques quotidiennes, que

le terrain se déplaçait. Ce n'était plus de réforme de l'éducation qu'il fallait parler, mais de réforme économique. Ce n'était plus seulement l'appareil administratif qu'il fallait changer, mais des politiques vraiment collectives qu'il fallait trouver. L'essoufflement d'une bonne partie de la population, la myopie des dirigeants, la fatigue des militants se rencontrèrent. Pour des motifs très différents, la désillusion, un peu partout et presque sans bruit, s'installa, enlevant le goût de la parole et de l'action. Dans le domaine religieux, la flambée de Vatican II avait pu côtoyer et même parfois précéder cette effervescence des années '60. Mais là aussi, assez vite, un glissement de terrain ébranla des certitudes. On avait pensé que le renouveau de la liturgie et celui de la catéchèse dans les écoles changeraient l'Eglise. On découvrait que le problème était ailleurs, dans cette absence de communautés réelles et quotidiennes. Après avoir vécu au-dessus de ses moyens, on se reconnaissait pauvre comme Job. D'où une autre désillusion, spirituelle celle-là, qui poussa plusieurs à se retirer sur la pointe des pieds, par déception ou par pudeur.

C'est dans le contexte de cette *double désillusion*, politique et religieuse, que peut se situer l'éclosion soudaine des communautés nouvelles. Dans l'espace laissé ouvert par le silence, un besoin surgissait de retrouver ses propres mots. Dans cette sorte d'effritement, par l'intérieur, de la confiance dans les gens, le goût d'un nouveau tissu humain prenait forme. En peu de temps, en effet, dans les grands centres, une multitude de groupes religieux ont surgi, sans aucun lien, au départ, les uns avec les autres.

Assez rapidement, toutefois, des réseaux de communications se sont créés et les divers groupes ont pu prendre conscience d'un commun *retour aux racines*. La suite de l'histoire est bien connue des différents groupes: d'abord cette exploration lente, difficile, afin de retrouver un langage, un sens dans l'insignifiance. En même temps, ces tentatives, semées d'embûches, pour recréer un tissu humain de relations et amorcer une prise en charge mutuelle. Puis, les initiatives de transformation de la vie quotidienne qui, timidement, sortent de terre - mise sur pied de veillées de prières, location commune d'une maison de campagne, co-proprieté en quartier populaire, critique active de la vie quotidienne, de la consommation, du niveau de vie, de l'épargne, de l'éducation des enfants. De tels efforts, certes, ne

sont pas exceptionnels. On en retrouve de semblables dans les milieux qui n'ont rien à voir avec la "religion". Je pense à ce surgissement, même éphémère, de communes, à ces comptoirs alimentaires, et, à un autre niveau, à ces efforts têtus de toute une usine (Tricofil) pour se donner un cadre de travail et de gestion coopératifs. C'est, d'ailleurs, à la même époque, que les chefs syndicaux parlèrent de retour à la base, pour redonner un second souffle au syndicalisme et que les dirigeants ecclésiastiques avancèrent timidement la construction de "communautés vivantes". Bref, malgré leurs différences réelles, tout un ensemble d'efforts qui visent à sortir ensemble de son silence, de sa désillusion, de son retrait, de son absurdité, comme si le *sens* ne pouvait se retrouver que dans cette *recherche commune* pour le *faire* au niveau du quotidien.

### *Le contexte de la consommation menacée*

C'était hier. Depuis, le contexte s'est modifié, une fois de plus, et avec lui les questions elles-mêmes. En bref, disons tout de suite que le problème n'est plus seulement de retrouver ensemble ses racines, mais de *ne pas être récupérés par la société de consommation*. Il est devenu banal, en effet, d'affirmer que les Québécois sont entrés à fond de train dans la société de consommation. Il me paraît plus stimulant de replacer cette constatation dans le contexte de la désillusion tranquille et de se demander s'il n'y a pas là, entre autres choses, l'indice d'une peur fondamentale de vivre. Quand une personne a des problèmes d'ordre affectif, il lui arrive de compenser son manque en se bourrant de chocolats ou d'alcool. On peut se demander si des mécanismes analogues ne se retrouvent pas au niveau de toute une société et si la désillusion collective qui nous a marqués n'a pas trouvé, dans les biens de consommation, des alliés faciles. Quoi qu'il en soit, nous sommes bel et bien attachés à une consommation galopante et les signes de la crise de l'énergie ou de l'inflation n'ont pas encore modifié nos décisions. En 1960, nous pensions connaître assez le monde de l'éducation pour le *changer*. En 1979, nous nous découvrons embarqués dans le monde de l'économie, *mais nous n'avons pas encore décidé de le changer*. Tout semble même se passer comme si le développement ou la croissance économique illimitée était devenu une sorte de nouveau dogme social. Chacun donne plus ou moins l'impression de se mettre au service de ce développement sans pour autant y trouver la satisfaction espérée. Car la consommation est précaire. Elle est menacée. Les prix ne cessent de monter. Les revendications de meilleurs salaires doivent suivre. La lutte devient toujours plus serrée, constante, épuisante, comme celle de villageois qui entassent en vain les sacs de sable contre les débordements répétés de la rivière en débâcle. Qui dira toutes les connivences d'une telle pratique avec une

conscience malheureuse qui multiplie les efforts pour se protéger contre la peur sans jamais y parvenir?

Ce nouveau contexte d'une *consommation menacée* ne supprime évidemment pas les efforts de retour aux sources de beaucoup de gens. Mais il les tire fortement dans le sens de la consommation, et d'une consommation individuelle. Si notre société, en effet, accepte encore la religion - comme le démontre l'enquête sur la religion des parents montréalais - si le gouvernement est prêt à payer des sommes importantes pour l'enseignement religieux dans les écoles, il faut bien souligner que cette religion est devenue celle de *groupes d'intérêts parmi d'autres*. En d'autres termes, les Églises ne chapeautent plus l'ensemble de la société. Elles sont entrées sur le terrain de la concurrence des valeurs. C'est dire qu'elles ne sont plus les seules à offrir une certaine conception du monde et des principes moraux pour la vie en société. Elles doivent entrer en concurrence avec d'autres institutions qui prétendent faire la même chose - la grande industrie, les loisirs, les syndicats, les partis politiques, les associations socio-culturelles, etc.. A l'intérieur de ce grand marché des valeurs, les choix des consommateurs deviennent des choix *individualistes*. Chacun achète ce qui lui plaît, sans se préoccuper des autres ou de l'ensemble de la société. Le dogme du développement économique indéfini engendre ici celui du *primat du développement ou de la croissance individuelle*. Chacun va chercher ce qui l'aidera, lui, dans sa croissance personnelle. Que des croyants se laissent emporter sans critique dans ce courant et nous verrons que la religion se réduira tôt ou tard à *une affaire privée*. Chacun ira chercher dans la tradition chrétienne ce qui correspond à ses besoins individuels, comme il le fait quand il fait ses amplettes au centre d'achats. A la limite, le contenu de cette religion n'aura plus tellement d'importance. Qu'il s'agisse du Christ ou de quelqu'un d'autre, qu'il soit Dieu ou pas, ne change pas tellement la situation, dirait-on, pourvu qu'il puisse servir à *ma* croissance personnelle et à *ma* réussite sociale. *La société de consommation tend ainsi à devenir le lieu des références réelles*. On peut difficilement y toucher. C'est une idole. Sans doute est-elle fragile et sans cesse menacée, mais il faut la servir quand même.

### *La croissance chrétienne récupérée*

Malgré ces allusions trop brèves à une situation complexe, on aura compris, je pense, la nouvelle situation qui est faite aux groupes religieux. Partis d'une volonté de *retour aux sources*, les groupes nouveaux connaissent actuellement *les chemins de la croissance*. Mais cette croissance est fragile. Elle risque d'être récupérée plus ou moins facilement par les forces actuelles d'une consommation menacée. Car la consommation ne consiste pas seulement à acheter le plus possible. C'est aussi une mentalité

qui donne à chacun la hantise de son bien-être individuel et qui entend tout mettre au service de celui-ci. C'est une attitude qui accepte les "évidences" de notre société et, en particulier, celle de croire que la sécurité personnelle se trouve dans la *possession* indéfiniment augmentée plutôt que dans *le don et le partage*. A moins de vigilance, la croissance chrétienne de chacun court le danger de devenir assez vite la pâle traduction individuelle de la croissance économique illimitée et peut même lui servir d'appui religieux. La communauté se concentre sur les besoins de ses membres comme si ces besoins n'étaient pas ambigus. Elle se donne la religion à la carte dont chacun a besoin. En réalité, elle fait le jeu de ceux qui profitent de la situation actuelle et qui ne demandent pas mieux que la religion aide chacun à s'intégrer dans la société de consommation.

Déjà, certains ont démontré qu'il pouvait en être ainsi pour les groupes de prières, qu'ils se disent charismatiques ou non. L'esprit de consommation de plusieurs pousse en effet à une véritable consommation de l'Esprit. On consomme des sensations fortes ou des "témoignages" comme d'autres le font dans les discothèques ou lors des émissions de lignes ouvertes. On pourra ainsi, à chaque semaine, avoir sa ration de consolation religieuse avant de retourner dans les réseaux de la vie quotidienne et de continuer à faire tourner la machine économique, les yeux fermés. Toute la nouveauté fragile d'une redécouverte de l'Esprit, de sa liberté et du goût de l'initiative spirituelle risque ainsi de s'étioler et de se perdre.

Dans la *pratique* actuelle des communautés, les *indices* ne manquent pas non plus de cette récupération, par la société de consommation, de la croissance chrétienne. J'en esquisse quelques-uns.

— un premier indice me paraît *l'allergie*, dans certains groupes, *pour une attitude critique de la pratique sociale des divers membres*. Certes, chacun apportera son "vécu" à la communauté, il pourra même décrire ce qui lui est arrivé au travail ou à la maison. Mais on évitera de creuser quoi que ce soit. Devant des situations comme une grève importante, le chômage d'un membre, la marginalité d'un autre, on se contentera de faire un "tour de table", c'est-à-dire de juxtaposer toute une série d'impressions. "On n'est pas un groupe politique", avancera-t-on comme excuse, refusant ainsi de toucher certains sujets brûlants pour ne pas "gêner" l'un ou l'autre membre.

— un autre indice, parent du premier, est *la réduction d'une situation sociale à un problème d'ordre psychologique*. Si tant de gens ne travaillent pas, dira-t-on, c'est qu'ils sont paresseux; ils veulent se faire vivre par les autres. Si une personne du groupe est allergique aux défavorisés, c'est à cause de son histoire personnelle et non pas à cause de sa situation sociale, économique, et de la difficulté à prendre une distance critique par rapport à celle-ci. Précisons tout de suite que ce n'est pas l'attention aux personnes qui est ici en cause, mais bien une façon plus ou moins subtile de couper la personne de son milieu, de sa situation sociale, des influences qu'elle subit, des "évidences" qu'elle admet sans examen.

— un autre indice est la *compensation affective*. C'est à-dire que l'on voudra trouver, dans la communauté, une compensation pour les frustrations rencontrées dans son travail ou ses relations affectives, mais sans se demander comment transformer ce même milieu ou ces relations. Parler de son "vécu", de son "quotidien", permettra donc de se sentir compris, aimé, mais la satisfaction demeure *imaginaire*, car on n'a pas touché à la situation sociale ou économique qui engendre l'insatisfaction présente. On risque alors de *consommer* de la fraternité comme d'autres le font des valiums.

— un autre indice est *le repli sur soi* de l'ensemble de la communauté. Le groupe s'imagine être une enclave dans cette société mal foutue. Il est une sorte de nouvelle société en miniature. Il se replie sur ses enthousiasmes, ses problèmes, ses crises. Il se suffit à lui-même, surtout si plusieurs de ses membres ont les ressources voulues pour répondre aux besoins du groupe. On a son eucharistie à soi, ses sujets préférés, ses rites, ses tabous aussi. Bref, on est heureux, on ne dérange personne. En réalité, la tendance à faire de la religion une affaire *privée* s'est simplement reportée sur le groupe.

— un autre indice est la plus ou moins grande *indifférence pour la pratique de Jésus*. Après plusieurs années de communauté, on sera aussi peu préoccupé de savoir quel était le *projet* de Jésus, pour quelles motivations fondamentales il a accepté d'être arrêté et mis à mort. On tendra plutôt à *utiliser* l'évangile pour illustrer ou encore pour exprimer ce que l'on veut dire. Tous les membres de la Communauté se mettront souvent à se parler à coup de textes au lieu d'aborder plus franchement la question en cause. Bref, ce qui tendra ici à devenir premier sera moins l'évangile comme vis-à-vis qui questionne et interpelle que le fait de *sentir* une approbation pour sa façon d'agir ou de penser. L'évangile devient ainsi un produit de consommation comme le reste. Il est à la remorque du "développement" personnel et communautaire. Jésus-Christ deviendra poli, bien élevé, compréhensif. Il ne dérangera pas.

Ces divers indices suffisent, me semble-t-il, pour montrer la présence, dans nos communautés chrétiennes, de la société de consommation. La chose n'est pas anormale puisque nous sommes tous partie prenante de notre société. Mais le danger d'être *récupéré* n'est pas illusoire. A moins de croire que la *croissance chrétienne* est un simple décalque de la croissance économique, il faut bien accepter de reconnaître *l'ambiguïté* qui est partout présente et faire un effort lucide pour la *réduire* tant soit peu. A cet égard, parler de son "vécu", de son "quotidien", même avec un bout de texte tiré de l'évangile, n'est plus suffisant. Il faut pouvoir *discerner* ce qui est en train de se passer et soupçonner une sorte de *censure* qui est à l'oeuvre en chacun de nous et dans nos communautés. Car la censure propre à notre société existe. Elle a même ceci de particulier qu'elle n'est plus celle qui nous *interdit* de dire certaines choses, mais *plutôt celle qui nous oblige à dire certaines choses et à les trouver si évidentes qu'on n'en conçoit guère d'autres possibles*. Ainsi de tous les slogans, les clichés, les "évidences" que nous répétons sur le travail, la réussite sociale, le profit, la sécurité, la croissance personnelle, etc.

## Une autre pratique: changer ensemble le quotidien

Pour éviter d'être à la remorque de la situation économique actuelle, il nous faut risquer une autre *pratique*. Ce n'est pas dans la simple discussion ou dans la prière eucharistique que nous pourrions *exorciser* notre société, mais dans une pratique qui saura prendre conscience d'elle-même en communauté. Déjà, certaines communautés ont commencé une telle pratique. Elles tentent de ne pas séparer les engagements personnels de leurs membres des transformations plus collectives de notre milieu. Que ce soit par l'action critiquée, l'analyse du milieu de vie, la révision de vie, la lecture de l'évangile des pauvres, elles se rejoignent en ce qu'elles prennent appui sur la *vie quotidienne* des gens de la communauté. Or, ce quotidien, elles ne veulent pas seulement le commenter en communauté mais chercher ensemble comment le transformer.

Par *quotidien*, j'entends ici l'ensemble des activités ordinaires qui jalonnent la vie de tous les jours de chacun d'entre nous. Ces activités ont ceci de particulier qu'elles se répètent à peu près de la même façon. Elles ne sont pas nées toutes seules. Des gens ont dû poser certains gestes et les répéter un bon bout de temps. D'autres les ont imités. Avec le temps, ces gestes, ces façons de faire, ces différents rôles se sont imposés. On a donc fini par les faire sans trop y réfléchir, en se disant qu'ils étaient "évidents", normaux. Dans les familles, puis à l'école, on les a enseignés. "C'est ainsi que les choses se font", disait-on. Mais n'y a-t-il pas d'autres façons de vivre, d'être mari ou femme, de manger, de dépenser, de travailler, de se distraire? Qui donc profite du fait que les choses se passent comme elles se passent actuellement?

Le quotidien, on le voit, est beaucoup moins simple qu'il n'en a l'air. Les gestes, les façons de penser, les façons de faire ne sont pas simplement nos gestes, nos idées, nos rôles. Ils sont aussi ceux des autres. La *société*, en d'autres mots, est bien présente dans les réalités les plus banales de ma vie quotidienne. Or, dans cette société, certains groupes ont *intérêt* à ce que les choses continuent de se passer comme actuellement. Est-il illusoire de penser que les choses peuvent se vivre *autrement*? Pouvons-nous, ensemble, apprendre à *exorciser* notre société et ses différents pouvoirs, de sorte que l'ancien commandement d'aimer le Seigneur de toutes nos forces devienne une réalité quotidienne?

Car tel est bien *l'enjeu* de cette nouvelle pratique. Il s'agit de savoir si nous voulons vivre notre foi *au coeur* de la vie quotidienne. Si nous voulons être fidèles à ce qui se trouve en nous - et dans nos frères - d'inédit, de nouveau, de surprenant et qui refuse d'être enfermé dans ces façons de faire ou de penser qui minent notre vigueur spirituelle. Ce que les anciens prophètes appelaient les *idoles* ne se retrouvent-elles pas, aujourd'hui, dans ces institutions

de notre milieu que nous avons peur de critiquer et de changer?

Cette *nouvelle pratique* suppose ainsi que l'on veuille *changer* quelque chose dans son quotidien et que la communauté se comprenne comme le lieu qui rappelle sans cesse cette exigence et qui soutient chacun dans ses efforts de transformation. Elle suppose ensuite que chacun cherche - et trouve - ce qu'il peut changer dans sa vie quotidienne; qu'il se mette à l'écoute des gens rencontrés habituellement, qu'il se fasse attentif aux lieux fréquentés, aux gestes posés machinalement, aux slogans entendus, aux mots qui reviennent le plus souvent. A peu près tout le monde est capable d'une telle présence neuve à son milieu, qu'il s'agisse de l'usine, du bureau, de l'école ou de la maison. Tôt ou tard, un incident surviendra qui permettra d'apporter à la communauté ce quotidien et de l'examiner à plusieurs. Grâce à l'effort de tous, on verra bientôt les façons de faire, les idées toutes faites, les rôles prévus - le code social, en somme - se dégager plus clairement. La foi cessera d'être une réalité vaporeuse car chacun comprendra qu'elle est bel et bien impliquée dans l'incident rapporté. On pourra alors l'interroger, dans sa pratique concrète, et la confronter à la *pratique de Jésus et des autres chrétiens*. De cette transformation du regard naîtra peu à peu une nouvelle façon d'agir, d'intervenir, d'imaginer, bref, une nouvelle *pratique* qui est, sans doute, la contribution la plus importante que les communautés peuvent apporter à ce moment précis de notre histoire.

Cette *pratique* se caractérisera par sa préférence collective, c'est-à-dire qu'elle tendra à situer les responsabilités de chacun dans une perspective plus vaste et qui concerne l'ensemble des forces de notre société.

Elle sera également *critique*, en ce sens qu'elle voudra lutter contre la censure sociale à l'oeuvre en chacun et qui vous pousse à toujours parler de la même façon de ce qui nous arrive.

Elle sera ancrée dans le *quotidien*, comme dans ce qui peut être pris en main puis transformé avec d'autres.

Elle sera *communautaire*, car les divers membres de la communauté prendront en charge les projets des autres et aideront chacun à aller jusqu'au bout de son effort de transformer son quotidien.

Elle acceptera d'être *provisoire*, c'est-à-dire capable d'agir réellement et localement, même si l'ensemble de la société n'en est pas changé tout de suite, et que beaucoup de points restent en suspens.

Elle sera, enfin, *évangélique*, adoptant, de façon de plus en plus consciente, le don et le partage comme ce qui a été à la base de la pratique quotidienne de Jésus.

Ainsi se dessinera une façon très différente de *pratiquer* l'évangile. La communauté ne se contentera plus de se réunir au nom de Jésus, elle cherchera à entrer dans sa *pratique* et à la prolonger aujourd'hui, dans notre société de consommation menacée.

En 1974 paraissait *La fin de la revanche des berceaux*. Qu'en pensent les Québécoises? Les auteurs, Jacques Henripin et Evelyne Lapierre-Adamcyk, livraient au grand public les résultats d'une enquête, faite en 1971, auprès d'un échantillon de 1750 Québécoises, et portant sur les méthodes de contrôle des naissances utilisées, sur le nombre d'enfants que le couple comptait avoir et sur les motifs de ce choix.

En 1976, les mêmes chercheurs, assistés cette fois de Nicole Marcil-Gratton et de Paul-Marie Huot, entreprenaient de retracer les répondantes de 1971 pour "voir dans quelle mesure les comportements et les attitudes avaient pu changer au cours de cette période de cinq ans." Plus du tiers des membres de l'échantillon original ont pu être rejointes. Les réponses à une nouvelle enquête devaient permettre de mesurer l'évolution de la fécondité elle-même (descendance atteinte et modification des pronostics que font les femmes sur le nombre d'enfants qu'elles auront), le progrès des pratiques contraceptives, les obstacles qui s'opposent à la naissance d'un enfant supplémentaire, les rapports entre le travail des femmes et la fécondité.

En juin 1978, l'équipe du département de démographie de l'Université de Montréal présentait un premier rapport sur cette enquête-rappel. En plus d'enregistrer le phénomène de la "chute assez vertigineuse" de la fécondité au Québec et l'attrait croissant de la stérilisation, qui "supplante maintenant toutes les autres méthodes (contraceptives)", les chercheurs observent "que les difficultés économiques s'avèrent être, et de loin, l'obstacle le plus important à la venue d'un enfant de plus que prévu" et soulignent "l'universalité de la réduction des aspirations de fécondité sans égard à la situation en matière d'activité."

Sur le problème spécifique de la dénatalité, et sur les bases à donner à une éventuelle politique de la famille au Québec, le professeur Jacques Henripin a bien voulu accorder une série de deux entrevues à Irénée Desrochers et Albert Beaudry.

## La natalité au Québec

# Y a-t-il un problème?

**Relations** - L'automne dernier, Statistique-Canada publiait les données du recensement de 1976 touchant la famille et la natalité. Les chiffres divulgués révèlent que près de 80% des familles québécoises ont deux enfants ou moins, que le taux de fécondité des femmes du Québec est inférieur à 2,1 et que le nombre moyen d'enfants par famille dans la région métropolitaine de Montréal oscille entre 1,4 et 1,5. Au pays des familles nombreuses, c'est l'heure de "la révolution contraceptive", "la fin de la revanche des berceaux". Il y a quelques années à peine, on prônait la "croissance zéro"; on craint aujourd'hui que nos descendants ne soient écrasés par nos générations vieillissantes. Les statistiques et les prédictions s'accumulent: pour bien poser le problème de la fécondité au Québec et prévoir ses retombées démographiques, quelles sont les données les plus significatives?

**J. Henripin** - Comme il traîne dans les journaux toutes sortes d'indicateurs statistiques de la fécondité, il est important de déterminer la mesure la plus claire. Dans une société comme la nôtre, le mariage est le contexte normal des naissances (90% des gens se marient au cours de leur vie; 95% des enfants, environ, sont engendrés soit par des personnes mariées, soit par des couples qui sans être mariés au moment de la naissance en viendront à se marier). Il s'ensuit que l'indicateur statistique le plus concret et le plus facile à interpréter, c'est le nombre d'enfants par couple.

**Relations** - Si l'on se rapporte à l'enquête que vous avez faite en 1976, on

constate que les femmes qui se sont mariées entre 1966 et 1971 ont indiqué qu'elles prévoyaient avoir au cours de leur vie, en moyenne, 2,38 enfants. Le chiffre surprend si on le compare aux résultats du recensement fédéral, qui indique pour le Québec une moyenne de 2,0 enfants par famille en 1971 et de 1,6 enfants en 1976.

**J. Henripin** - Il faut bien comprendre que les deux séries de données ne se recoupent pas exactement, elles ne répondent pas tout à fait à la même question. Les chiffres du recensement fédéral sont des "indices du moment": ils nous disent combien on trouvait d'enfants dans les familles québécoises à un moment donné. Parmi ces familles, quelques-unes viennent à peine de se former et n'ont pas encore eu leur premier enfant; bon nombre d'autres familles n'ont pas eu le temps d'avoir tous leurs enfants. En d'autres termes, Statistique-Canada ne cherche pas à savoir le nombre total d'enfants que chaque famille a ou espère avoir au long de sa vie de couple; on indique simplement le nombre d'enfants présents dans les familles à un moment donné.

Dans notre enquête nous avons demandé aux femmes non seulement combien d'enfants elles avaient déjà, mais combien elles pensaient en avoir au cours de leur vie: c'est ce qu'on appelle la *descendance finale* prévue. Bien sûr, ces prévisions ne seront pas nécessairement exactes: en comparant nos enquêtes de 1971 et 1976, nous avons pu constater que beaucoup de couples se ravisent: on a noté une baisse peu ordinaire du nombre d'enfants que les

couples comptaient avoir. Mais, encore une fois, on ne peut comparer nos résultats avec ceux du recensement, puisqu'ils ne répondent pas exactement à la même question.

**Relations** - *Si on consulte l'étude de l'Office de planification et de développement du Québec, publiée en 1977 et intitulée La prospective socio-économique du Québec, première étape, Dossier technique (2.1), où il est question de la population, on y trouve que le taux de fécondité général, en 1974, est tombé à 1,6, le taux de fécondité général étant défini pour l'ensemble de la population par rapport aux femmes de 15 à 50 ans.*

**J. Henripin** - Ici encore, il s'agit d'un "indice du moment". Ce que cette étude appelle "taux de fécondité général" correspond à ce qu'on désigne généralement sous le nom d'"indice synthétique de la fécondité" ou de "fécondité réduite." Sans entrer dans les détails techniques, il me paraît important de remarquer que presque toutes les mesures de fécondité calculées par Statistique-Canada — et qui sont bien faites, d'ailleurs — risquent d'être faussées par des facteurs conjoncturels, dont l'effet est temporaire.

Pour illustrer la marge d'imprécision de ces coupes instantanées, prenons un exemple très gros! On mesure, chaque année, combien d'enfants ont été mis au monde par des femmes de 15 ans, 16 ans, 17 ans... jusqu'à 50 ans. On peut se dire que pour avoir une idée du nombre total d'enfants que les femmes auront en moyenne au cours de leur vie, il suffit d'additionner les données disponibles pour les groupes d'âge de 15 à 50 ans, de regrouper les 35 tranches de vie d'un an pour lesquelles on a établi le nombre moyen d'enfants mis au monde. Mais voilà: tout ça n'est fondé que sur les observations d'une seule année. Supposons que, pour une raison quelconque, les couples qui normalement auraient eu un enfant cette année-là décident de repousser la naissance à une année ultérieure. A la limite, la mesure prise, cette année-là, se rapprochera de zéro. On ne peut tout de même pas en conclure que dans cette population les couples n'auront plus d'enfants! Un facteur conjoncturel important est intervenu; recueillies un an plus tôt ou un an plus tard, les données de l'enquête auraient été très différentes.

La seule façon d'éviter l'impact massif de certains facteurs conjoncturels, c'est de suivre des individus au cours de leur vie, au lieu d'ajouter bout à bout des tranches de vie qui appartiennent à des individus différents

et qui sont toutes observées la même année. On parle alors de mesures longitudinales. Mais vous comprendrez que c'est beaucoup plus onéreux: on n'a pas facilement les moyens, et même les informations (changements d'adresse), pour faire de pareilles études; ce que nous avons fait, c'est demander aux gens combien d'enfants ils avaient l'intention d'avoir au cours de leur vie. Leur réponse s'appuie, sur un comportement déjà en partie réalisé et sur leurs projets pour l'avenir.

Ceci nous permet d'éviter l'influence de facteurs temporaires qui finissent par fausser l'image de la fécondité, soit dans le sens d'une exagération de la fécondité — comme ce fut le cas après la guerre —, soit — comme maintenant — dans le sens d'une sous-évaluation. Pendant les années 1945-1965, les couples ont décidé de rapprocher les naissances au début du mariage: on a eu un cumul de naissances un peu artificiel. Depuis 1965 environ, on observe la tendance contraire: les parents allongeant les intervalles entre les naissances. On devine les répercussions de tels changements d'habitudes sur des mesures prises au cours d'une année donnée.

**Relations** - *Est-ce qu'il est possible, tout de même, de comparer le chiffre de 2,38 enfants par couple, auquel vous êtes arrivés, vous, à des chiffres provenant d'autres études faites pour le Québec?*

**J. Henripin** - Les deux enquêtes que nous avons faites, en 1971 et 1976, sont les seules à ma connaissance qui ont été menées ici, en vue d'apprécier le comportement des gens en matière de fécondité. Toutes les autres informations qu'on a viennent de statistiques officielles.

**Relations** - *Est-ce qu'il est possible de faire une projection dans l'avenir? Car vos chiffres commencent à vieillir. Même s'ils proviennent de votre dernière étude, il s'agit tout de même de la promotion des mariages de 1966 à 1971; nous sommes en 1978, huit ans plus tard. D'après ce que vous savez par ailleurs, est-ce que vous pensez que ce 2,38 aura tendance à baisser encore?*

**J. Henripin** - Même s'il faut être prudent quand vient le temps d'interpréter les statistiques officielles, elles deviennent utiles et éclairent la situation. Il semble bien que le nombre d'enfants par couple aura continué de baisser ces dernières années, mais la tendance à la baisse a dû se ralentir. D'ailleurs, le dernier groupe de promotions que nous avons interrogées faisait des pronostics plus faibles que les

promotions précédentes, mais on sentait déjà une tendance au ralentissement de la baisse.

**Relations** - *Qu'en est-il du seuil de remplacement?*

**J. Henripin** - On fixe généralement le seuil de remplacement, c'est-à-dire le nombre de naissances requises pour que la population se maintienne au même niveau, à 2,35 enfants par couple marié ou à 2,1 enfants par femme (y compris celles qui ne se marieront pas).

Nous sommes probablement passés en-dessous du seuil de renouvellement. Les femmes que nous avons interrogées prévoient avoir 2,4 enfants: en fait, compte tenu de l'écart entre les projets et leur réalisation, le chiffre de 2,2 me semblerait plus réaliste...

**Relations** - *Passons maintenant à une autre question: la proportion de la population du Québec par rapport à la population du reste du Canada. Dans une étude récente du Hudson Institute, on affirme que la population du Québec, en 1996, équivaldra à 25% de celle du Canada, alors qu'en 1976 elle était de 27%. L'OPDQ, dans son étude de 1977, est d'avis que le Québec, en l'an 2000, comptera pour 24% de la population du Canada et que l'Ontario regroupera 38% de cette population en 1996.*

**J. Henripin** - Oui. La raison fondamentale de cette perte d'importance relative du Québec dans l'ensemble du Canada, ce n'est pas la fécondité, c'est le mouvement migratoire.

**Relations** - *Mais ne dit-on pas que le taux de natalité au Québec est le plus bas de tout le Canada?*

**J. Henripin** - Plus pour les toutes dernières années. Mais encore une fois, le taux de natalité est une mesure bien relative.

La variation dans les taux de natalité ou la différence de taux de natalité peut être due à la composition par âge des deux populations dont on parle, elle peut être due à la différence de nuptialité, au fait que les gens se marient plus tôt ou plus tard, qu'ils ont des enfants plus vite ou moins vite, autant de facteurs accidentels par rapport au facteur fondamental, le nombre d'enfants par couple, et qui expliquent sans doute le fait que le Québec ait eu un taux brut de natalité plus faible que toutes les autres provinces pendant un certain nombre d'années. Je ne crois pas que les couples du Québec fassent moins d'enfants que les autres, dans l'ensemble; je pense que le Québec a été affecté, de façon différente, par tous ces facteurs un peu accessoires qui ont fait que son taux brut de natalité a été un petit peu plus faible que celui de l'On-

**Tableau I**

**Nombre moyen d'enfants nés vivants et descendance finale prévue, par génération, d'après le recensement de 1971 et nos deux enquêtes.**

Génération	Nombre d'enfants déjà nés (vivants)			Descendance finale prévue		
	Recensement 1971 (1)	Enquête 1971 (2)	Enquête 1976	Enquête 1971		Enquête 1976
				Toutes les femmes interrogées	Femmes interrogées en 1976 seulement	
1906-10	3,75	3,4	(3)	(5)	(5)	(3)
1911-15	3,63	3,9	(3)	(5)	(5)	(3)
1916-20	3,73	4,6	(3)	(5)	(5)	(3)
1921-25	3,76	3,4	(3)	3,5	(3)	(3)
1926-30	3,55	3,6	(3)	3,7	(3)	(3)
1931-35	3,13	3,5	(3)	3,6	(3)	(3)
1936-40	2,48	2,6	2,8	3,2	3,3	2,9
1941-45	1,55	1,6	2,2	3,0	3,1	2,5
1946-50	0,79	1,0	1,9	3,0	3,3	2,7
1951-55	0,59	0,8	(4)	3,0	(4)	(4)

1. Source: Statistique Canada, *Recensement du Canada 1971, Bulletin* 1.2-6, tableau 25-5.

2. Les nombres de cette colonne diffèrent parfois de ceux qui ont déjà été publiés, parce que nous avons, depuis, fait quelques corrections.

3. Ces femmes n'ont pas été interrogées en 1976.

4. Seulement cinq femmes de cette génération ont été interrogées en 1976.

5. Pour ces générations, la descendance finale se confond avec le nombre d'enfants déjà nés.

tario, que celui de l'ensemble du Canada, pendant un certain temps.

**Relations - Quelle sera la proportion des francophones à l'intérieur du Québec? D'après l'étude de l'OPDQ, les francophones au Québec, en 1971, représentaient 80,7% de la population de la province et pourraient représenter, en l'an 2001, entre 70 et 80%...**

**J. Henripin** - J'ai participé à certaines des études qui ont dû servir de base à ces commentaires. Au moment de ces recherches, mes collègues et moi avions prévu une baisse lente, mais probable, de la fraction des francophones au Québec. Ces prévisions se fondaient sur les tendances observables jusqu'à l'été dernier, et sur les données dont nous disposions à ce moment-là pour évaluer les principaux facteurs susceptibles de déterminer le rapport francophones/anglophones au Québec.

Une chose que nous ignorions — et pour laquelle nous devions nous en remettre à des hypothèses approximatives —, c'étaient les mouvements migratoires par langue. Pour la première fois, l'été dernier, nous avons eu des

chiffres provenant du recensement de 1971, sur les mouvements migratoires interprovinciaux par langue. Et on a découvert qu'une forte proportion de non-francophones quittait le Québec. D'après le recensement de 1976, il semble bien que la tendance s'est maintenue pour la période 1971-1976. Les dates, ici, sont importantes: ces mouvements migratoires n'ont pas grand chose à voir avec la Loi 101 ou la Loi 22, ils sont amorcés depuis 1966, plus vraisemblablement depuis 1968. On observe chez les non-francophones une forte propension à quitter le Québec et une faible propension à y venir.

Devant ces informations nouvelles, quelques-uns d'entre nous ont été amenés à réviser les prévisions qui avaient été faites: pour peu que cette tendance se confirme — sans parler d'une accentuation possible de ce mouvement sous l'effet de la Loi 101, par exemple —, le paysage est complètement transformé. On ne peut plus prédire une réduction lente de la fraction francophone; au contraire, il faut envisager une légère augmentation, augmentation qui sera encore renforcée par un ap-

pareil comme la Loi 101 qui, à moyen terme, francisera un certain nombre de personnes qui autrement auraient choisi l'anglais.

Les deux principaux facteurs d'évolution, ici, sont les mouvements migratoires interprovinciaux et le choix de la langue officielle que font les immigrants de l'extérieur du Canada. Le premier facteur — nous venons de l'apprendre — joue déjà en faveur des francophones; la Loi 101 devrait faire intervenir le deuxième dans le même sens.

Voilà ce qui nous a amenés à corriger nos pronostics. Certains s'en sont trouvés déçus parce qu'on voyait fondre de bons arguments statistiques en faveur d'une politique linguistique stricte, mais j'estime que c'est le privilège du scientifique que de changer d'avis lorsqu'il est placé en face de données nouvelles.

**Relations - Qu'est-ce que des comparaisons internationales peuvent nous indiquer au sujet du problème de la fécondité au Québec?**

**J. Henripin** - Le Québec fait mieux que tous les pays occidentaux. Je ne veux pas nier qu'il puisse y avoir un problème de fécondité au Québec. Mais s'il y en a un au Québec, il y en a encore bien plus ailleurs.

Je pense que de toutes les informations qu'on connaît on pourrait tirer la conclusion que le Québec malgré tout... malgré le fait qu'on soit peut-être un peu plus bas que le seuil de remplacement... se classe avantageusement dans le monde occidental. Par rapport aux pays en voie de développement, c'est une toute autre histoire.

Dans la plupart des pays du monde occidental, le nombre d'enfants par couple est passé au-dessous du niveau de remplacement. Les deux Allemagnes viennent en tête, avec quelque chose comme un enfant et demi par famille; il est remarquable de trouver deux pays fortement industrialisés mais de régime social très différent, pratiquement sur le même pied à cet égard. Si l'on excepte l'Irlande, et peut-être aussi l'Espagne et le Portugal, le monde occidental n'assure plus actuellement le renouvellement des générations.

Tout se joue sur une décimale, au plan statistique: entre 2,2 et 2,5; en pratique, tout dépend du nombre de familles qui acceptent d'avoir trois enfants plutôt que deux.

**Relations - Quelles pourraient être les conséquences de cette situation? Est-il exagéré de parler de risques?**

**J. Henripin** - Les risques ne sont pas admis par tout le monde. Il y a des

Dans quatre ou cinq ans, nos problèmes économiques seront moins graves... Les coûts de la sécurité sociale seront moins élevés parce que le taux de natalité diminue. Nous aurons moins de chômage, puisque la pyramide des âges réduira le nombre des jeunes qui arriveront sur le marché du travail... Si nous pouvons passer à travers les prochaines années, les problèmes des années 75 et 76 seront plus faciles: moins d'enfants, moins d'investissements à faire dans l'éducation. Plus d'argent à injecter dans l'économie.

*Qu'en pensez-vous?*

**J. Henripin** - Tout n'est pas également vrai là-dedans. C'est un fait qu'en vertu de la baisse de la natalité, il y aura moins d'enfants dans les écoles et que les dépenses gouvernementales seront moins élevées que s'il fallait recevoir 50% d'écoliers de plus. Mais si on laisse entendre que le chômage devrait diminuer assez prochainement, il faut dire que les répercussions de la nouvelle pyramide des âges sur le marché du travail ne se feront pas sentir beaucoup avant 1985. A l'heure actuelle, les jeunes qui se cherchent un emploi sont nés il y a une vingtaine d'années, et 1985 correspond au sommet de la courbe du nombre des naissances depuis la guerre. Il est sûr, cependant, que dans six ou sept ans, il y aura beaucoup moins de nouveaux arrivants sur le marché du travail. Ca va faciliter un peu l'embauche des jeunes. Un autre facteur qui jouera en ce sens, c'est que les femmes vont stabiliser leur taux de participation à la population active. Leur taux d'activité est présentement de l'ordre de 40 à 45%: son augmentation se ralentit déjà. Au cours des vingt dernières années, il avait cru considérablement et, compte tenu des fortes générations qui commençaient de travailler, il a sûrement contribué à compliquer l'absorption de la population active. Mais tout cela ne jouera vraiment que dans six ou sept ans.

**Relations** - A l'échelle internationale, on pourrait supposer que la conjugaison d'une baisse de natalité dans les pays industrialisés et de taux élevés en Amérique latine ou en orient pourrait conduire à des crises très sérieuses. Au Québec, peut-on poser le problème de la survivance nationale, au cas où les taux de natalité resteraient au niveau actuel ou même continueraient de fléchir?

**J. Henripin** - D'abord, d'ici l'an 2000, il est à peu près certain que le nombre absolu des Québécois, comme d'ailleurs celui des Canadiens ou des Américains

**Tableau 2**

Descendance finale prévue, suivant les promotions de mariages, d'après des enquêtes faites dans divers pays (1) industrialisés, entre 1966 et 1971.

Pays	Promotions de mariages				
	Avant 1951	1951-55	1956-60	1961-65	1966 et après
Angleterre et Galles 1967 (2)	2,55	2,42	2,24	1,82	1,71
Belgique 1966	2,72	2,41	2,34	2,17 (3)	
Etats-Unis 1970	3,49	3,41	3,14	2,72	2,50
Finlande 1971	4,00	3,05	2,77	2,34	2,02
France 1972	2,86	2,94	2,64	2,55	2,15
Hongrie 1966	2,47	2,21	2,05	1,87 (3)	
Pologne 1972	3,45	3,06	2,75	2,47	2,24
Tchécoslovaquie 1970	2,77	2,40	2,50	2,29	2,19
Québec 1971	3,86 (4)	3,42	3,05	2,86	2,83

Source: Nations Unies, *La fécondité et la planification*

1. Nous n'avons pas reproduit les informations concernant la Turquie et la Yougoslavie, pays peu comparables aux autres, ni celles du Danemark, dont les "municipalités centrales de Copenhague" avaient été exclues.

2. Variante "minimum".

3. Y compris la promotion de 1966.

4. Promotions 1946-50.

**NDLR** - Pour 1976, l'enquête Henripin établit pour le Québec une descendance finale prévue de 2,38. Ces deux tableaux sont tirés du rapport sur l'enquête-rappel de 1976, nous remercions le directeur du projet de nous avoir autorisés à les reproduire.

gens qui se réjouissent de cette très faible fécondité à cause des bénéfices immédiats. Moins de maisons à construire, moins d'écoles à bâtir, moins de services de santé; enfin, moins il y a de monde, moins il y a de services à donner, d'où une économie pour les services publics. A long terme, il y a une chose qui est sûre, absolument certaine; une très faible fécondité va donner dans 30, 50, 70 ans, une population très vieille. On n'a jamais fait l'expérience encore d'une structure d'âges comme celle vers laquelle nous nous acheminons de toute façon. Même si la fécondité se redresse un petit peu, il reste qu'elle sera probablement toujours relativement faible. On s'achemine vers une structure d'âges passablement vieille. Il y a des pays qui nous devancent, mais aucun pays encore n'a subi dans sa structure d'âges tous les effets d'un faible niveau de fécondité de cet ordre, parce qu'il faut beaucoup de temps pour que les effets se fassent sentir dans toute leur ampleur. Et on ne sait pas bien comment vont réussir à vivre des sociétés où vous allez trouver 20%, peut-être 25% de personnes ayant

65 ans et plus et 20-25% de jeunes de moins de 20 ans: il y aurait autant de personnes à la retraite et peut-être davantage que de jeunes n'ayant pas encore commencé leur vie active. On ne peut démontrer qu'une pareille situation soit fatalement désastreuse, mais on peut soupçonner qu'une telle société sera moins dynamique: les gens y seront plus conservateurs, ils voudront moins de changement, ils seront moins prêts à s'adapter à des situations nouvelles. Et puis, pensez simplement au coût des programmes de retraite... Je pense qu'en matière de politique sociale, il ne faut pas attendre d'avoir des preuves pour se mettre à réfléchir et essayer d'agir un peu pour ne pas trop aggraver les choses du point de vue démographique. De toute façon, la population va vieillir, — il faut le prendre pour acquis —, mais elle aura un âge moyen encore plus élevé si la fécondité correspond à 1,5 enfants par famille que si on a deux enfants par famille, ou 2,2 ou 2,3.

**Relations** - Une étude récente de l'Institut Hudson vient de rappeler une déclaration de l'ancien premier ministre

continuera d'augmenter. Aucun doute là-dessus, car la population est assez jeune et assez nombreuse pour que, même si les couples n'ont qu'un enfant et demi en moyenne, le chiffre absolu des habitants continue de croître pendant un certain temps.

Un problème plus immédiat, c'est celui de savoir si les francophones conserveront leur importance relative au Québec, ou les Québécois dans l'ensemble du Canada. Encore une fois, il n'y a pas de raison de penser que les Québécois doivent se montrer moins féconds que les autres Canadiens. Pourtant, quand on compare les niveaux de fécondité par langue et par province, on observe

- 1) que les francophones du Québec ont encore plus d'enfants que les non-francophones du Québec;
- 2) que la même chose se retrouve dans le reste du Canada;
- 3) que les anglophones du Québec ont moins d'enfants que les anglophones du reste du Canada;
- 4) que les francophones du Québec ont moins d'enfants que les francophones des autres provinces.

En d'autres termes, le fait d'habiter au Québec semble être un facteur de sous-fécondité, quel que soit le groupe linguistique auquel on appartient. C'est un phénomène bizarre, et évidemment très nouveau...

**Relations** - *Est-ce qu'on peut s'expliquer la chose?*

**J. Henripin** - Ce n'est pas simple. Pour les anglophones, étant donné qu'ils sont très concentrés à Montréal, on peut tenter d'expliquer par leur forte urbanisation leur sous-fécondité par rapport aux anglophones du reste du Canada, mieux distribués entre les milieux ruraux, les petites et les grandes villes. Pour les francophones, on pourrait se demander s'il n'y a pas eu une sorte de frénésie de consommation, à partir du moment où un plus grand bien-être leur est devenu accessible... J'hésite à parler d'hédonisme, il me semble pourtant qu'on voit se répandre une sorte de morale de l'instant présent. Mais il ne faut pas exagérer: ce qui est surtout frappant dans ces questions de différences de fécondité, c'est que tout le monde se ressemble. En fait, les Canadiens français étaient bien au-dessus des taux moyens; nous sommes en train d'adopter le comportement de tout le monde.

**Relations** - *Par ailleurs, est-ce que les raisons que vous apportez pour le groupe anglophone du Québec, sa concentration dans la région urbaine de Montréal, ne jouent pas aussi, toute proportion gardée, pour le groupe francophone,*

*puisque la concentration de la population francophone au Québec dans la région métropolitaine de Montréal est beaucoup plus forte que celle des francophones qu'on pourrait retrouver à l'extérieur du Québec dans les régions urbaines?*

**J. Henripin** - Oui, oui, sans doute. Mais ce qui est surtout étonnant, c'est la baisse très rapide de ces taux dans nos régions rurales. Ce ne sont probablement pas des enquêtes comme les nôtres qui vont nous permettre de comprendre ce qui se passe. Ce serait plutôt aux psychologues d'examiner quelle sorte de mécanisme préside à la décision d'avoir 2 enfants ou 3. Là est tout le problème, savoir si on a 2 ou 3 enfants, parce qu'il y a très peu de couples qui ne veulent pas d'enfants ou qui n'en veulent qu'un: nos enquêtes l'ont bien montré. Mais de moins en moins de familles comptent 3 ou 4 enfants... Seulement 2% des femmes que nous avons interrogées en 1976 pensent avoir 5 enfants ou plus...

**Relations** - *On parle parfois de l'importance de la date à laquelle arrive la première naissance. On dit que plus la première naissance est retardée, plus il y a de chances que le taux baisse. Et plus la première naissance arrive rapidement, plus il y a de chances que le nombre d'enfants soit un peu plus élevé.*

**J. Henripin** - Je ne connais pas bien la relation qui peut exister entre la rapidité de la venue du premier enfant et la descendance finale... il y a peut-être un lien. Une de mes collaboratrices s'est intéressée particulièrement au travail de la femme et elle a constaté ceci: chez les femmes qui travaillent régulièrement, pratiquement depuis leur mariage, et qui n'ont pas cessé de travailler à l'extérieur, on voit qu'elles désirent au bout de huit ans de mariage à peu près autant d'enfants que les autres qui n'ont jamais travaillé ou qui ont très peu travaillé. Mais elles retardent beaucoup à les avoir et on a l'impression qu'elles entretiennent encore, un petit peu artificiellement peut-être, un idéal ou un objectif qui est le même que celui des autres, mais qu'en fait elles ne vont pas pouvoir réaliser. On voit percer là quelque chose qui n'est pas tout à fait conscient. On a l'impression que les gens vivent encore avec un modèle ou un idéal reçu, qu'ils ne prennent pas le temps de réexaminer en fonction de leur situation concrète.

**Relations** - *Est-il possible d'esquisser les bases de ce que pourrait être une politique québécoise de la famille et de la natalité, en termes d'objectif et de mesures concrètes?*

**J. Henripin** - Si on se propose d'assurer au moins le renouvellement des générations, il faut qu'en gros un tiers des familles ait trois enfants: voilà un premier objectif possible. En pratique, cela voudrait dire qu'il faudrait encourager la venue du troisième enfant, puisque nous savons qu'un bon nombre de couples ont déjà l'intention et le désir d'avoir deux rejetons. A supposer que les allocations familiales soient une incitation vraiment efficace — ce dont je doute beaucoup aujourd'hui — il faudrait accorder des allocations très généreuses à partir du troisième enfant.

Au fond, je crois que le gouvernement qui entend promouvoir une fécondité un peu plus élevée devra utiliser les mêmes moyens que le gouvernement qui a comme seul souci une plus grande justice sociale. Si bien qu'on n'a guère à y perdre: même si les mesures appliquées ne rendaient pas du point de vue démographique, elles serviraient à rééquilibrer les rapports sociaux.

**Relations** - *Il semble ressortir de votre étude que le problème financier des familles pris au sens large, soit vraiment important. Pour le gouvernant et le législateur, cela implique un ensemble de décisions qui vont bien au-delà des seules allocations familiales: ne faut-il pas penser en termes de revenu familial?*

**J. Henripin** - Certainement. Et pourtant, il ne faut pas considérer uniquement des mesures financières. Au cours de notre enquête, nous avons été surpris de constater la forte proportion des répondants qui se disaient satisfaits de leur condition. Il y a, bien sûr, une fraction non négligeable de gens mal pris, qui doivent faire face à des difficultés considérables: 20% peut-être des couples sont vraiment pauvres. Pour eux, le problème financier est permanent et des allocations plus généreuses pourraient en inciter un certain nombre à avoir un enfant de plus. Mais pour l'ensemble de la population, je ne crois pas que ce soit d'abord ce genre de problème qui soit en cause.

Il faut songer plutôt à des questions de liberté: que les femmes puissent aller travailler à l'extérieur et avoir des enfants sans être accablées de journées impossibles. Bien des gens aimeraient avoir plus d'enfants, mais ils estiment qu'ils seraient privés de leur liberté. C'est à se demander si une sorte d'appareil auxiliaire des parents ne représenterait pas pour la majorité des couples québécois une incitation plus efficace que des mesures strictement financières.

# La gestation du Verbe en Amérique latine

par Luis Morfin

La troisième Conférence de l'épiscopat latino-américain (CELAM) se réunit à Puebla (Mexique) du 27 janvier au 12 février. Dans ses livraisons de septembre et octobre, *Relations* a attiré l'attention sur cet événement important pour le monde catholique et pour l'ensemble de l'Amérique latine.

Dans cet article Luis Morfin, jésuite mexicain et nouveau membre du comité de rédaction de *Relations*, étudie les deux textes principaux qui ont servi à préparer les débats de la rencontre de Puebla: ils mettent en évidence deux théologies, deux façons d'annoncer à un milieu donné la Parole libératrice.

Le premier, le *Document de Consultation*, a été élaboré par un petit comité de spécialistes, réuni par les soins du secrétariat permanent du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain). Rendu public en décembre 1977, il a soulevé une marée de protestations: on lui a reproché de renier les options sociales et pastorales prises à Medellín en 1968 et d'ignorer systématiquement la théologie de la libération.

Le second, le *Document de Travail*, a été rédigé à partir des observations et des propositions présentées par les différentes conférences épiscopales des pays latino-américains en réaction au *Document de Consultation*. Publié en septembre, à la veille de la date prévue pour la Conférence de Puebla, ce texte a été peu diffusé et beaucoup moins commenté que le précédent.

Tout permet de croire, cependant, que les positions et les attitudes exprimées par ces deux textes polariseront les travaux de la Conférence qui se déroule à Puebla ces jours-ci.

## Introduction

La mort inattendue de Jean-Paul 1er a entraîné le déplacement de la IIIe Conférence de l'épiscopat latino-américain: prévue pour le mois d'octobre dernier, la rencontre de Puebla se déroulera du 27 janvier au 12 février prochain.

Période d'attente, le délai a pris le sens du moment de l'année liturgique où il se situait: l'Avent. Un Avent empreint de joie et d'espérance. Mais également marqué de craintes et d'incertitudes.

Comme en toute gestation humaine, on retrouve un effort créateur, chargé de douleur et de générosité. Ce qu'implique aussi la naissance du Verbe, l'élocution de la Parole.

L'étude que voici voudrait offrir quelques pistes pour éclairer ce processus de gestation, pour suivre de plus près l'événement Puebla d'un point de vue particulier: on y analyse les textes officiels qui ont servi à préparer l'assemblée. Paroles prononcées dans le but d'exprimer la vie et la situation présentes de l'Eglise du sous-continent américain, paroles inspirées de l'Esprit mais non exemptes des distorsions humaines caractéristiques du pèlerinage terrestre de l'Eglise.

Evidemment, la simple analyse du *Document de consultation* (DC) de décembre 1977 et du *Document de travail* (DT) d'août 1978 ne saurait suffire à rendre compte du cheminement de l'Eglise latino-américaine en un moment aussi crucial et aussi mouvementé de son histoire: nous croyons pourtant que cette première confrontation aidera à mieux saisir les positions en lice et les points de vue qui s'affronteront à Puebla.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons déjà écrit sur les courants d'idées qui ont inspiré les réactions au premier document publié par le secrétariat de CELAM et sur les scénarios possibles pour l'avenir de l'Eglise en Amérique latine (1). Nous ne retiendrons que les éléments qui nous paraissent les plus importants, abandonnant les détails aux débats de l'Assemblée.

Nous sommes convaincus que les positions clairement divergentes expri-

mées dans chacun de ces deux textes continueront de coexister dans l'esprit des évêques délégués à la Conférence. D'où l'importance de l'analyse que nous soumettons.

## I-L'analyse

Il n'est pas nécessaire d'enquêter sur les changements opérés au niveau des commissions chargées de rédiger chacun des deux documents pour noter toute une série de divergences importantes.

### Au centre: un point de vue différent

Le Document de consultation (DC), rejeté par les conférences épiscopales d'Amérique latine, exprime une vision dichotomique du réel: il procède par hypothèses et déductions et impose continuellement des normes, au lieu d'entrer en dialogue avec la pratique pastorale.

Le Document de travail (DT) choisit d'intégrer — sans les confondre — les différents niveaux du réel auquel sont confrontés des pasteurs: d'inspiration pastorale et prophétique, le texte maintient constamment une attitude d'ouverture, soucieuse de découvrir et d'inspirer, plus que de sanctionner et de décréter.

Pour éclairer ces différences fondamentales — que nous examinerons ensuite à propos de quelques problèmes particulièrement brûlants —, qu'il suffise de comparer la structure des deux documents et le vocabulaire employé pour traiter de ce qui semblerait, à première vue, un seul et même sujet.

Ce qui pour le DC n'est que la "situation générale", exposée en recourant aux sciences sociales, devient dans le DT "la réalité pastorale du Peuple de Dieu en Amérique latine", analysée en relation à l'évangélisation. Le DC rattache à l'évangile des données statistiques et des conclusions scientifiques de façon artificielle et arbitraire; le DT entreprend, dans la foi, une lecture humble et attentive des signes des temps.

Plus avant, la deuxième partie du DC propose un "cadre doctrinal", tandis que le DT tente une "réflexion doctrinale". Et si nous abordons les textes, nous pouvons nous convaincre qu'il ne s'agit pas seulement d'une correction de style: on a modifié le point de vue (*entoque*) et la méthode employée: au cadre rigide, statique et normatif succède un effort de réflexion pour comprendre et expliquer la réalité avant d'édicter et d'imposer.

Pour le DC, la troisième partie, qui vise l'action, s'inspire d'un modèle qui rappelle étrangement la gestion d'entreprise: rationalisation, analyse des marchés, définition des tâches, division du travail. En outre, l'action pastorale dé-

1. "Puebla, une Eglise secouée par l'Esprit", *Relations* d'octobre 1978 (38/441, 280-282).

coule logiquement des principes de la doctrine sociale exposée au préalable.

Après une précision aussi géométrique, on s'étonne de voir le DT développer ce thème en partant d'une option fondamentale, d'objectifs à élaborer et de la proposition de critères réellement inspirants. On s'étonne en même temps de respirer ici beaucoup plus à son aise...

### Le style

"Le style, c'est l'homme", on le sait bien. Et quand un texte n'est pas l'oeuvre d'un individu mais d'un groupe, il faut conclure que le style exprime la "mentalité collective de ces hommes".

Pour notre analyse, la confrontation des styles permet de vérifier notre premier bilan et confirme nos premières observations. Il nous semble trouver dans le DC un style impersonnel, fuyant, conforme à la mentalité "géométrique" du gestionnaire ou de l'administrateur: on en vient à penser que l'auteur cherche à se cacher derrière des formulations à la 3e personne...

"Il faut penser que..."

"La conférence du Puebla, c'est l'endroit choisi, se trouve devant..."

"On donne une importance particulière à..."

"Ce document... correspond à un souci exprimé des évêques de situer leur mission..."

"On relève ensuite rapidement..."

"Une question importante traitée dans ce chapitre, le diagnostic..."

Le ton du DT surprend d'autant plus:

"Nous voulons examiner, en tant que pasteurs, éclairés par la foi, la réalité ecclésiastique et sociale de l'Amérique latine..."

"Il nous fait plaisir de vous remettre ce Document de travail qui servira aux délégués de la IIIe Conférence..."

"Nous voulons maintenant revenir à l'examen de..."

"Nous percevons, à la lumière de la foi, comme un scandale..."

Inutile de prolonger l'énumération: il suffit de parcourir les deux textes pour sentir la différence de climat. On soupçonne cependant que derrière ce style impersonnel, évasif, faussement objectif, se cachent une volonté de manipulation et une absence de représentativité réelle du peuple latino-américain. On ne peut parler au nom du peuple, et le faire ouvertement, que si l'on a fait l'expérience de sa souffrance et si l'on est engagé personnellement dans la lutte pour la justice.

2. DC 84, 85, 86.

3. DT 43, 57, 47.

4. DC 221-260.

### Les instruments d'étude du texte

Les deux documents sont accompagnés d'instruments de travail destinés à faciliter l'étude et la discussion.

Dans le DC, à la fin de chacune des trois grandes parties, nous trouvons un résumé et un questionnaire. Grâce au résumé, on s'évite la peine de penser, de discuter ou d'approfondir. Quant au questionnaire, il oriente toute la discussion. Dans quel but? De toute évidence, ce n'est pas la voie qu'ont suivie les nombreux lecteurs qui refusèrent de soumettre le DC à la discussion. Que cherchaient cependant ceux qui ont conçu le document? Leur méthode rappelle la façon dont on avait tenté de faire approuver le travail de la commission préparatoire lors de la première session du concile Vatican II.

Dans le DT, ni résumé, ni questionnaire. Peut-être parce qu'on s'adresse à des personnes, capables de lire, de comprendre, de s'interroger et de critiquer. Par contre, on a ajouté une longue série d'annexes, qui reprennent les questions les plus importantes abordées par le texte proposé. Ces annexes exposent très honnêtement les problèmes impliqués et leurs présupposés: elles représentent les questions les plus difficiles sur lesquelles les évêques devront se prononcer à Puebla. Le fait de les exposer clairement nous paraît un signe de maturité et de bonne foi.

## II Les indices d'un changement d'orientation

Une étude détaillée des deux documents fait ressortir certains éléments qui indiquent, de l'un à l'autre, l'intention de changer de route, de corriger le parcours, de se laisser vraiment guider par l'Esprit, qui imprime son dynamisme au Peuple de Dieu en marche.

### 1) la position face à Medellin

Pour le DC, Medellin aura été "un esprit de renouveau, le souci d'accorder les engagements concrets de l'Eglise à la lecture des signes des temps, à partir de la foi. Il s'agit d'un fruit prématuré du renouveau conciliaire"; "... c'est un événement qui débordé les cadres ecclésiastiques pour se répercuter sur l'ensemble du continent latino-américain". "Il ne se situait pas en continuité explicite avec l'histoire épiscopale de l'Amérique latine". (2)

Pour le DT, Medellin "s'élabora graduellement, à partir de Vatican II". "Avant même la conclusion du Concile, les nouveaux Départements, par l'inter-

médiaire des secrétariats permanents et des Instituts de pastorale du CELAM, entreprennent de convoquer des réunions spécialisées, au niveau des régions ou à l'échelle du continent, toujours à la lumière du Concile". Ces rencontres devaient susciter un nouvel effort de réflexion et un intérêt marqué pour la planification pastorale". "Les évêques, au nom de leurs églises, en union avec le pape et le Concile, proposent une Eglise au service de tous les hommes et particulièrement des plus démunis." "Medellin, suite et application du Concile à l'Amérique latine, a jeté de la lumière, créé de grandes espérances et éventuellement — comme le Concile lui-même — donné lieu à des interprétations diverses. Son impact, sans l'ombre d'un doute, a contribué à mettre en vigueur le renouveau conciliaire sur tout le continent."

Ce simple parallèle suffirait à faire sentir le déplacement d'accent et l'importance du changement de perspective. Pour évaluer leur importance à long terme, il faut imaginer la distance qui sépare les côtés de l'angle, non plus en son sommet, mais lorsqu'il projette ses côtés à l'infini.

Pour le DC, les dix années qui séparent Medellin et Puebla sont longuement commentées. Un développement interminable, dix fois plus important que celui qu'on réserve à Medellin même. Dans le DT, pas un mot. Pourquoi? Les rédacteurs du DC avaient besoin de tout un arsenal de rationalisations pour justifier le "coup", pour rejeter Medellin en dénonçant certains abus. Les auteurs du DT passent tout naturellement de Medellin à un nouveau sujet de réflexion: plus de rupture. Une fois l'affabulation démasquée, une fois esquivée l'embuscade, le silence prend une dimension de liberté, de pardon, de réconciliation dans la dignité.

### 2) diagnostic sociologique ou expérience pastorale

Tout le diagnostic du réel porté par le DC repose sur la thèse de la transition d'une société urbaine-rurale à une nouvelle société urbaine-industrielle. Ce point d'appui permettrait d'expliquer la situation présente de l'Amérique latine et de justifier les futures stratégies, mais il donne surtout l'occasion de déplorer le caractère équivoque et stérile de la lutte pour la justice et des dénonciations de l'oppression. (4)

Le DT abandonne l'horizon fermé des sciences sociales et regarde l'Amérique latine dans une perspective à la fois pastorale et prophétique: il voit plus loin, plus profond que le DC. C'est ainsi qu'il évite de procéder par allusions et de

## Document de Consultation

### I Situation générale

1. Perspective historique
2. Eléments pour un diagnostic
3. Evangélisation et nouvelle civilisation

### II Cadre doctrinal

#### A) cadre théologique

1. La Bonne Nouvelle de Dieu
2. Dieu nous parle et nous réconcilie en son Fils
3. L'Esprit et l'Eglise

#### B) cadre de la doctrine sociale

1. Introduction
2. Fondements
3. Libération dans le Christ et libération temporelle
4. Orientations doctrinales
5. Eglise, Etat et Politique
6. Objectifs dans la construction d'une nouvelle société

### III Action pastorale de l'Eglise

1. Agents d'évangélisation
2. Priorités d'évangélisation
3. Conclusion

## Document de Travail

### I Réalité pastorale du Peuple de Dieu en Amérique latine

1. L'évangélisation dans le passé
2. L'évangélisation présente et les aspirations pour l'avenir

### II Réflexion doctrinale

1. Le Règne de Dieu en Jésus-Christ
2. L'Eglise et l'annonce du Règne
3. Evangélisation, Culture, Promotion de l'homme
4. La Vierge Marie, Arche d'Alliance et Mère de l'Eglise

### III Action évangélisatrice

1. L'Option
2. Un objectif général
3. Les critères
4. Les objectifs spécifiques

### Conclusion générale

survoler un aspect partiel de la réalité latino-américaine, dont on peut douter qu'il soit seul responsable du désordre établi sur le continent. Il va plus à fond.

"En analysant les diverses causes signalées par les spécialistes pour expliquer les situations et les rapports injustes qui prévalent en Amérique latine, nous voyons comme pasteurs, et sans vouloir préciser leur rôle technique, qu'on retrouve au fond de ces causes le péché, la crise des valeurs morales; en un mot, le mystère de l'iniquité"; "...le péché personnel se manifeste en des structures et des idéologies qui consolident l'injustice et proclament la violence." (5)

### 3) la doctrine sociale de l'Eglise

La position des deux documents est, à ce sujet aussi, clairement divergente. Non seulement à cause de l'espace disproportionné que lui réserve le DC, mais surtout par le rôle que lui font jouer les deux textes.

Pour le DC, il s'agit du corps de principes dont on déduira la pratique chrétienne: l'antidote au marxisme et au capitalisme, la "doctrine sûre."

Le DT invite à un exercice de discernement concret des options sociales et politiques en fonction du programme que propose *Octogesima Adveniens*.

Pour le DC, la Doctrine Sociale est "... une vision globale du monde et de l'humanité, qui devient la médiation nécessaire pour l'agir du chrétien dans la société." (6)

Pour le DT, "...pour que les chrétiens accomplissent leur mission d'évangéliser les relations humaines, culturelles, économiques ou politiques, en promouvant l'homme intégral, ils ont besoin d'un ensemble de critères élaborés en Eglise, pour discerner ce qui favorise la croissance intégrale de l'humanité. Il s'agit d'intégrer la foi à la vie humaine." (7)

### 4) inculturation ou nostalgie de la "Chrétienté"

Puisque les deux documents s'inspirent de l'exhortation apostolique *Evangeli Nuntiandi* (EN), on pourrait s'attendre à les trouver substantiellement d'accord sur la question des rapports entre évangile et culture.

Tel n'est pas le cas, toutefois. Même quand les deux documents citent le même passage de l'exhortation EN, le contexte où ils l'introduisent impose un éclairage très différent. Au fond, l'alternative est claire: ambition du pouvoir ou désir de service.

5. DT 151, 145.

6. DC 744.

7. DT 461.

Le DC s'en tient à une analyse de la culture perçue comme instrument de domination, comme formule efficace en vue d'alliances tactiques: "L'Eglise est le facteur d'unification le plus efficace de l'ensemble des peuples latino-américains et, par conséquent, de leurs formes culturelles. Sans l'Eglise, l'Amérique latine serait incompréhensible." (8) Il suffira de sous-entendre ici l'Eglise—structure hiérarchique dominante, réseau de nonciatures apostoliques et de dicastères romains, et l'on reconnaîtra l'efficacité de l'instrument de domination.

Dans le DT, nous lisons: "L'Eglise n'est évidemment pas une culture..., l'Eglise, en s'incarnant dans une culture déterminée, assume ses façons d'être et de voir: elle se réalise concrètement comme une Eglise particulière et présente, d'un point de vue culturel, des différences par rapport à d'autres Eglises particulières." Et plus loin: "L'Eglise latino-américaine accueille attentivement l'insistance de Paul VI sur l'évangélisation de la culture. La question évoque les symptômes évidents que présente l'ensemble de notre civilisation occidentale, qui a dominé les derniers siècles. Mais aussi l'avènement tourmenté d'une nouvelle civilisation, fondée sur des valeurs humaines et chrétiennes décisives, tels l'amour, l'adoration, la dignité de la personne, la justice, la communion et la participation." (9)

Qu'il suffise de citer encore un paragraphe du DC pour compléter le parallèle:

L'Amérique latine est un vaste milieu culturel bien caractérisé, dans l'ensemble des cultures existantes. Les grands milieux culturels sont actuellement reliés entre eux du fait qu'ils partagent à des degrés divers et selon des formes variables, certaines caractéristiques de la culture dite occidentale, dont le foyer fut l'Europe occidentale. D'une façon ou de l'autre, le monde est unifié par "l'occidentalisation" car c'est en elle ou avec elle que peuvent exister les grandes diversités culturelles. (10)

### 5) la place des "pauvres"

Il est évident qu'en Amérique latine on ne peut négliger de parler des pauvres. Il est évident qu'on n'a guère le choix de prendre parti pour ou contre eux. Pourtant, même sur ce point, nos deux documents s'affrontent.

- |                 |             |
|-----------------|-------------|
| 8. DC 251.      | 12. DT 490. |
| 9. DT 418, 425. | 13. DT 492. |
| 10. DC 248.     | 14. DT 77.  |
| 11. DC 847.     | 15. DT 78.  |

Le DC n'ignore pas le fond du problème:

"C'est le devoir particulier de l'Eglise que d'assumer un engagement authentique avec les pauvres et de promouvoir une véritable libération dans le domaine social, économique et politique, pour susciter une nouvelle convivialité. De fait, ce sont les pauvres qui peuvent le plus contribuer à la construction de la nouvelle société: ce sont eux qui subissent le plus lourdement l'injustice, eux qui aspirent davantage au respect des droits de la personne. Ils portent des énergies latentes qu'il faut réveiller." (11)

Toutefois, à mesure qu'on parcourt le DC, s'impose l'impression que les pauvres sont le résidu nécessaire du processus de développement, qu'ils défont notre capacité d'organisation technique et administrative. Et on ne peut éviter d'évoquer le Rapport Rockefeller, quand on trouve des expressions comme "la qualité de la vie" parmi les objectifs de la nouvelle société.

De même, le DC insiste clairement pour dire que l'évangélisation universelle passe avant l'évangélisation des pauvres. Nous pourrions dire que la différence fondamentale, sur ce point, avec le DT, vient de ce qu'on parle "pour les pauvres": il s'agit d'un discours formulé de l'extérieur: de loin, de haut, à distance.

Au contraire, le DT parle "de chez" les pauvres. Son langage a une bien autre portée:

Dans le cœur de l'Eglise, la clameur des hommes soumis à une extrême pauvreté trouve un écho profond. L'Eglise latino-américaine est bouleversée par la conscience de la douleur et de la faute que doivent ressentir tous les chrétiens face à la situation causée par des omissions ou des actions, conscientes ou inconscientes. (12)

C'est justement parce qu'ils se trouvaient dans une situation infra-humaine (malades, dépossédés, affamés, méprisés, abandonnés), que les "pauvres" furent préférés par le Seigneur. (13)

A la lumière de la foi, nous voyons un scandale et une contradiction avec l'être chrétien dans le fossé profond qui continue de séparer riches et pauvres malgré la croissance économique notable du continent. (14)

Le fossé s'est élargi visiblement et le luxe du petit nombre est devenu une insulte face à la misère des grandes masses. Cette situation déshonore bien plus les responsables que les victimes et elle est contraire à l'honneur dû au Créateur. En outre, cette injustice avilit le riche et affaiblit le pauvre. (15)

On pourrait allonger la liste des citations. Déjà, cependant, la différence est claire.

### 6) la théologie de la libération

Même si ce thème est traité en annexe du DT et sera vraisemblablement repris au cours de l'Assemblée elle-même, l'écart entre les deux documents est suffisamment frappant pour que nous nous y arrêtions.

D'abord, l'espace qu'on lui réserve: 13 paragraphes dans le DC, 77 dans le DT.

Ensuite l'angle d'analyse. Le DC appuie nettement sur les risques de l'entreprise, il accentue la distinction entre le spirituel et le temporel, il désavoue le recours à l'Ecriture pour fonder le projet de libération.

Le DT fait sienne la profonde préoccupation du peuple et de ses pasteurs à l'égard de la libération. Avant de se lancer dans le débat et de formuler des mises en garde, il signale l'apport positif de ce courant de pensée. Il reformule en outre la signification de la liberté, non seulement comme fuite, sortie, exil, mais aussi — et surtout — comme rencontre, dévouement, consécration, don de soi.

### 7) les théologies sous-jacentes

Une différence aussi prononcée entre les mentalités qui ont inspiré les deux documents s'explique et s'enracine en des façons différentes de "faire de la théologie".

Il ne s'agit pas d'une simple dispute d'écoles, comme à l'époque des débats entre thomistes et suaréziens; ce n'est pas non plus que les uns acceptent des thèses fondamentales rejetées par les autres, comme au temps de la Réforme. Ce qui est en cause est à la fois beaucoup plus profond et difficile à expliquer: il y va de la manière dont on exerce la réflexion sur sa foi, dont on est docile à l'Esprit, dont on accepte de se laisser "mouler" par l'action du Seigneur.

Ici apparaît l'énorme importance du passage accompli par l'Eglise latino-américaine du DC au DT, même s'il s'agit de textes préparatoires.

La théologie du DC est une camisole de force étouffante, elle paralyse le mouvement et la vie: un musée à louer!

La théologie qui inspire le DT est réflexion sur la foi. Sur la foi entendue comme une façon de voir les choses qui résulte de l'expérience de l'amour de Dieu.

Voilà la différence essentielle, radicale.

### III Au-delà du Document de travail

Le temps d'arrêt provoqué par le déplacement de la date de convocation de la Conférence aura permis aux délégués d'étudier calmement le DT. Pourra-t-on aller au-delà des formulations déjà proposées? Cet Avent inattendu nous amènera-t-il à conjuguer le Verbe de façon plus consciente? Pouvons-nous espérer être, nous aussi, frappés de stupeur "parce que personne ne nous avait jamais parlé ainsi"?

Comme tout produit de l'effort humain, le DT est perfectible et porte en lui-même de quoi être amélioré. Il est clair qu'on trouvera bien représentée à Puebla la position qu'exprime le DC. Et que, par conséquent, certains essaieront de remanier le DT pour revenir en arrière, tandis que d'autres voudront aller de l'avant.

Comment, par exemple, pourrait-on donner plus de consistance à la ligne de recherche qui s'exprime dans le DT? Voici quelques pistes.

1) Approfondir le diagnostic des causes de la situation actuelle en Amérique latine.

Ceci suppose qu'on intègre à la réflexion théologique les informations déjà disponibles et les découvertes des sciences humaines. On pourra ainsi en arriver à dénoncer plus clairement les responsables qu'on peut identifier: ce qui requiert évidemment une certaine analyse du rapport des forces mobilisables pour le changement.

2) Proposer une méthode théologique capable de systématiser l'expérience spirituelle de la libération: ceci implique également qu'on élabore une méthode de discernement spirituel applicable aux options sociales et politiques concrètes. Il faudra mieux expliciter les valeurs latino-américaines inhérentes à nos cultures.

3) Approfondir les rapports entre évangélisation et communications et avancer un projet de collaboration apostolique — au plan pratique, pastoral — qui permette de combler le manque d'intégration politique et économique des peuples qui forment le continent.

Mais au-delà de tout souhait et de toute attente particulière, nous pouvons conclure cette étude avec l'espoir que le Seigneur de l'histoire continuera d'assister le laborieux effort de son Eglise pour accueillir, concevoir et prononcer sa Parole.

*Ceux que le Royaume n'intéresse pas ont d'autres sujets importants à débattre: l'inflation, le sexe, le structuralisme ... qu'ils passent leur chemin!*

## la pierre rejetée des bâtisseurs

par Arturo Paoli

prêtre de la congrégation des Petits Frères de l'Evangile (Pères de Foucauld), l'auteur travaille depuis 15 ans en Amérique latine. Obligé de quitter l'Argentine, il vit au Vénézuéla. Le texte que nous publions est la traduction d'un article préparé pour la revue italienne *La Rocca*.

Quand je rentre d'un séjour au Brésil, je me sens revigoré, oxygéné: comme si une éclaircie m'avait fait entrevoir l'église que j'espère, celle pour laquelle je vis, mon utopie. Je dois admettre que la foi et l'espérance qui nourrissent l'utopie connaissent des "black-out" douloureux que j'essaie de traverser sans trop désespérer, en songeant aux crises des disciples qui partageaient la vie du Christ. Pour représenter la constance que serait leur décision de ne pas abandonner le Maître, il faudrait dessiner une ligne brisée, comme la feuille de température d'un malade: la foi a besoin d'être constamment rallumée — hommes de peu de foi; pourquoi avez-vous douté? — Le reproche tonifiant me revient à l'esprit tandis que j'évoque les mois passés au sein de l'église brésilienne: il me semble y avoir vu l'Eglise "entière", alors que nous ne voyons communément qu'une église morcelée.

Interpellés par l'énergique décision de Jean-Paul II de poursuivre de toutes nos forces l'unité des chrétiens, de promouvoir l'oecuménisme, il faut nous demander si les catholiques possèdent une force de communion capable de rappeler à la communion non seulement les chrétiens mais tous les hommes. Le problème aujourd'hui ne réside pas dans les divergences doctrinales; un Concile de Florence, où les parties recherchent un accord sur une définition dogmatique, est maintenant impensable. L'homme du vingtième siècle ne cherche plus la vérité dans le champ de la métaphysique, car il a compris que ce domaine lui est interdit. L'hérésie — le mot signifie séparation, — démembrement de ce qui est un, morcellement — ne frappe plus la formulation d'une vérité, mais plutôt la

réalisation historique d'une théorie. Le regard de l'homme ne se pose plus tant sur le Roi que sur Royaume. Renversement de perspective qui semble suggéré par l'évangile: "qu'ils voient vos bonnes oeuvres et glorifient votre Père..." (MT 5,16); partir du Royaume, de ce qui se voit, de ce que vous faites, pour aller au Roi.

Si l'homme pré-Kantien se demandait "qui est Jésus?" et "qu'est l'Eglise?", l'homme contemporain me demande: où est l'Eglise? où se fait-elle et donc où est Jésus? Une fois qu'il a découvert où est l'Eglise, celui que le Règne intéresse se demande *pourquoi l'Eglise est-elle là?*

Dans les groupes que j'ai visités pendant mon voyage, j'ai rencontré les trois axes constitutifs de l'Eglise.

### A) La convocation d'un groupe à un itinéraire de libération

L'Eglise part de Dieu, d'une initiative de Dieu, d'un "réveil de Dieu". "Dieu s'est souvenu de nous." Il faut habiter avec le peuple, dans les "favelas", dans les groupes réellement abandonnés, pour comprendre combien c'est bien ainsi que l'Eglise doit toujours et encore commencer, pour voir ce que cela signifie de réinventer l'Eglise pourtant éternelle, ce que veut dire "faire l'Eglise", qui pourtant vient de Dieu. Ceux qui détiennent les leviers de commande du pouvoir politique nous ont oubliés; ils nous ont laissés sans rues, sans eau, sans secours médical, sans travail, ils nous ont parkés dans un dépôt, mais Dieu s'est réveillé. Il s'est souvenu de nous.

Croyez-vous que nous nous sommes levés un beau matin pour voir descendre du ciel des maisons neuves, bien équipées, des rues propres et asphaltées? Non, rien n'a changé, mais quelqu'un, un groupe, est venu chez nous et il nous a fait découvrir l'amitié: il n'est pas puissant, il n'a pas de solutions à vendre, mais il nous fait sentir, moins par ses mots que par sa présence, qu'"il s'est souvenu de nous." Nous étions oubliés, méprisés, capables de communiquer le désespoir; nous devenons une communauté d'espérance et nous avons découvert que ce groupe qui se souvient de nous s'inspire de l'Évangile. Dieu s'est souvenu de nous par eux et en eux: l'Église commence de naître.

Les critiques, les attaques contre ce mode de naissance de l'Église proviennent de l'Europe opulente et cartésienne.

"Où est-il écrit que Dieu s'engage à résoudre les problèmes du travail, du logement, des égouts du quartier, des bidonvilles? L'Église devrait naître de ce "souvenir de Dieu", de cette faible espérance qui surgit d'une faible amitié, au lieu que les cieux se déchirent et que la lumière éclate pour révéler le Dieu vérité, beauté, dépassement de nos limites? Et cette église que vous dites découvrir en entreprenant de vous solidariser avec les oubliés, n'est-ce pas justement celle-là même que vous accusez de parler haut et de s'allier aux puissants? Ne voulez-vous pas qu'elle s'allie aux puissants pour défendre les pauvres? Vous prétendez la dégager du jeu politique et vous l'y replongez!"

Les oppositions, les agressions contre l'église des pauvres ou contre l'église pauvre — l'intuition fulgurante de Vatican II — sont puissantes et elles ont l'air d'être bien fondées en doctrine. La force de cette apologetique s'enracine dans l'une des nombreuses équivoques qui nous barrent le chemin. En politique, les gouvernements les plus matérialistes cachent leur propre cynisme en dénonçant le matérialisme idéologique des voisins d'en face; ainsi une théologie terriblement humaine, pur produit d'une logique cérébrale, accuse la théologie d'en face d'être "terrestre", "horizontaliste", "populiste", de renier la foi comme parole d'en haut. Qui nous délivrera de ces équivoques tragiques?

## **B) La connaissance cérébrale d'un Dieu détaché de l'histoire**

Le deuxième axe de l'Église est celui de la connaissance de Dieu, de l'annonce de Dieu: Dieu s'est souvenu de nous, qui est-il? La Bible est pleine de Lui, l'his-

toire du peuple est son histoire, et pourtant ce livre — c'est bien connu — reste sobre et dépouillé pour parler de Lui. Le peuple L'entend et ne Le voit pas: "Tu ne peux voir mon visage, parce qu'un homme ne saurait me voir et rester en vie" (Ex 33,20). Le peuple Le sent dans ses absences désespérantes, dans ses larges moments de sommeil, d'oubli, aux heures très dures de l'exil, sous le joug des tyrans, dans les abus des magistrats injustes qui prennent le parti des suffisants, dans l'arrogance impunie de ceux qui occupent la terre et la font labourer par les indigènes réduits en esclavage. Dieu se présente en ces absences terribles, dans l'espérance que quelqu'un nous libère d'une histoire où l'homme se sent enfermé comme la mouche piégée par l'araignée. Il se présente dans les brusques éclaircies qui déchirent la grisaille suspendue sur nos têtes: "levez les yeux et regardez, car votre salut est proche" (Lc 21,28). Si nous voyions combien ces "libérations" sont modestes, comme elles sont épisodiques, à peine perceptibles sur la toile sombre de l'histoire, nous nous étonnerions de les voir célébrés dans le Livre avec un tel luxe de couleurs éclatantes et une telle orchestration de clameurs.

En apparence, rien n'a changé: les pauvres continuent de plier l'échine, les astucieux continuent de vivre de la sueur et du sang de ceux qu'ils ont réussi à courber. Et pourtant, ces réveils de Dieu motivent l'espérance de l'homme, sa décision tenace de poursuivre la marche vers la terre promise et les lendemains meilleurs. Le message théologique que doit transmettre ce groupe humain qui s'appelle l'église n'est rien moins qu'essentiel: il est l'énergie secrète de l'histoire. Même celui qui l'ignore chemine et accepte la vie en vertu de cette énergie occulte. Or ce message — Dieu s'éveille, Dieu se souvient de nous —, il s'est desséché, détaché de l'histoire et devenu géométrie, physique, science. L'Église le transmet fidèlement, mais le lien s'est rompu qui le nouait à l'histoire: il n'y a plus que science, que catéchèse. Même simplifié, il rejoint encore ceux que travaille la curiosité intellectuelle, qui n'arrivent pas à résoudre leur tourment intérieur. Le message biblique, intrinsèquement historique, devient idéologie, théorie, réponse à l'angoisse de l'"être-pour-la-mort". Le message traduit le Dieu de Pascal, mais est-ce bien le Dieu de la Bible?

On a fini par conclure — et par accepter comme la mort inévitable des ormes ou des cyprès — que là où s'implantent les structures technologiques, là où l'urbanisme supprime la société rurale, Dieu part. La thèse marxiste et la thèse

catholique, qui se heurtent durement dans le ciel métaphysique, s'accordent tranquillement sur les conclusions.

Le type de société auquel l'humanité se conforme de façon irréversible sera fatalement athée et l'Église semble impuissante face à ce phénomène. Dans la phase préparatoire à Puebla, on a fait allusion au problème mais tout laisse croire qu'il restera sans solution. L'église a choisi, c'est trop clair. Le Dieu pascalien, celui qui console l'être-pour-la-mort, n'est pas le Dieu des bidonvilles et de la périphérie des grandes villes: c'est le Dieu des intellectuels, de ces intellectuels qui ne se résignent pas à noyer leur drame intérieur dans le gai savoir. C'est le Dieu des producteurs agricoles, des paysans qui ont des angoisses moins métaphysiques que physiques, météorologiques, telluriques. Est-ce le Dieu de la Bible? Ce Dieu qui se manifeste par ses absences et ses visites à l'improviste (comme un voleur dans la nuit, dit l'Évangile), non pas tant dans l'intimité du cœur humain, angoissé devant la mort ou inquiet de sa récolte, mais dans l'esclavage, dans l'injustice, dans l'arrogance du juge corrompu "qui n'a aucune crainte de Dieu et ne respecte personne" (Lc 18,2), dans les colons qui s'installent dans les champs, refusent de partager la récolte et tirent impitoyablement sur ceux qui viennent réclamer leur part. Dans le capitaliste qui ne regarde pas à la dépense pour construire ses silos et engranger le grain afin de vendre à prix fort quand viendra la famine.

Si nous nous détournons de ces masses exposées aux coups de l'athéisme, nous nous demandons: ce Dieu détaché de l'histoire, bien mesuré, bien défini, identifié, découpé par les axes de la théologie et de la métaphysique, est-il vraiment capable d'apaiser l'angoisse de l'être-pour-la-mort? L'expérience montre que non. L'athéisme atteint même les classes auxquelles semblait si bien convenir le Dieu individualiste, intimiste, pascalien. Les grands convertis français, les impies de Mauriac qui tombaient foudroyés par la grâce, ne sont plus à la mode. La foi pâle et sophistiquée des "nouveaux philosophes" n'a convaincu personne. Le mince filet de lumière n'arrive pas à percer l'atmosphère oppressante de leur scepticisme total: aucune espérance ne vient éclairer leur méfiance radicale à l'égard de l'histoire.

Aussi les mots "mission", "catéchèse" — paroles saintes en soi — sont devenus suspects dans la mesure où ils identifient l'église de l'axe B, détachée de l'axe A, et qui n'est pas l'Église biblique.

Le drame, c'est que l'église n'a personne à envoyer à une grande partie de l'humanité, celle que la société industrielle continue d'entasser dans les grandes périphéries urbaines et qu'elle accule à dresser des taudis de fortune lorsqu'elle ne peut plus l'absorber dans la machine industrielle. L'église compte un grand nombre de volontaires, plus qu'aucune autre organisation, mais 99% d'entre eux appartiennent à la ligne B: ils s'activent à former des mouvements, des organisations, à décrocher des octrois qui financent leurs projets; ils ne créent pas l'Eglise, il ne ré-inventent pas l'Eglise.

J'espère que la trame de ce texte ne rejette pas mon discours dans l'équivoque habituelle. J'ai l'impression de retrouver une situation semblable à celle de mon adolescence, à l'époque fasciste. Des manifestations nerveuses, des masses immenses en proie au même enthousiasme, fascinées par un vague nationalisme et une liturgie laïque haute en couleurs, mais exclues de l'histoire qui est fondamentalement la poursuite d'un changement des rapports humains. Ainsi les forces de l'église se concentrent-elles dans les lignes B et C, l'axe de la doctrine et l'axe du culte. Quant à l'axe A, il est comme un câble électrique sectionné par l'orage, dont on se passe parce qu'on a trouvé un expédient de secours. Tout à côté d'un christianisme ornemental, l'athéisme croît et des masses de plus en plus nombreuses sont étrangères à l'Eglise. Notre église peut faire illusion: elle donne l'impression d'une vie intense, fébrile même, elle ne se développe en fait qu'en de petits noyaux minoritaires, incompris, souvent persécutés.

### C) Cultivée pour elle-même, la liturgie devient folklore dans une église de consommation

La ligne C est celle du chant, de l'action de grâce à Dieu libérateur, à Dieu "qui se souvient, qui se réveille". "Sion (les bidonvilles, le Nicaragua, l'Amérique latine en situation de dépendance, les paysans chassés de leurs terres), Sion a dit: le Seigneur m'a abandonné. Une femme oublie-t-elle son enfant, reste-t-elle indifférente au fruit de son ventre? Même s'il y avait une femme qui oublie, moi, je ne pourrai t'oublier." (Is 49). Le culte, le moment liturgique, l'alleluia naît de l'expérience de Dieu "qui se souvient de nous". Détachée de ce contexte, la liturgie devient folklore, elle prend le ton d'une fête d'adolescents: cultivée pour elle-même, elle n'est pas la célébration d'un événement, le merci à Dieu qui se souvient.

On se défend en disant que la prière

doit être gratuite, que "Dieu est Dieu", et qu'il mérite qu'on le glorifie pour le simple fait qu'il existe. Mais dans la Bible, ce Dieu qui est apparaît dans sa manifestation d'amour, dans son initiative et son intervention historique: l'amitié de l'homme naît de ce que Dieu se soit souvenu, elle est rencontre joyeuse et festive d'amis. Le culte chrétien a une voie unique, définie pour toujours, l'Eucharistie: mouvement de réconciliation entre les hommes et de réconciliation avec les biens de la terre; c'est en vertu de ce mouvement qu'on rend gloire au Père. L'évangile nous parle des initiatives de Dieu, des invitations apportées par des messagers, que l'homme a le choix d'accepter ou de refuser. Les célébrations des hommes viennent de ce que — souvent très tard — nos yeux s'ouvrent: oui, Dieu est passé, "nos coeurs n'étaient-ils pas brûlants?"

Ces initiatives de Dieu semblent dépassées. L'homme d'aujourd'hui accepte l'esclavage et la dépendance, ou alors il utilise des moyens absolument "laïques", il applique une stratégie scientifique. Le Dieu des armées s'est retiré sous sa tente et il cède le pas au consolateur des âmes, au Dieu qui suscite des réflexes de bonté, des réconciliations partielles, détachées de la trame de l'histoire — une histoire de violences, de haines, de concurrences toujours plus acharnées. En reprenant la Bible, en repensant l'histoire d'Israël, même sans le secours d'une exégèse démythisante, on peut en ressaisir la vie, l'actualité: de petits faits obscurs, quelques protagonistes seulement, une réalisation importante. L'Eglise naît, se ré-invente là où un petit groupe, inspiré par l'Evangile et la fièvre du Royaume, annonce à la petite Sion oubliée: "est-ce qu'une mère peut oublier son enfant?"

Un groupe d'étudiants, de professionnels, une assemblée plus ou moins grande recrutée dans la classe moyenne, peut se former pour entendre le message chrétien ou pour prier, elle forme aujourd'hui une "église de consommation" même si ce sont des choses saintes et divines qu'on y consomme, elle est une église d'individus même s'ils sont des milliers; elle est société non pas communautaire. Unie par un idéal commun, non par une pratique commune. L'Eglise naissante, ré-inventée, neuve, c'est celle qui a son point de départ en "Dieu qui se souvient de nous", de vous, du peuple adultère qui devient peuple-épouse. Une assemblée chrétienne normale me demande d'annoncer "qui est Dieu" en partant de l'apologétique, même si j'essaie par tous les moyens de masquer la charpente doctrinale et idéologique. Dans un groupe humain "oublié", on

commence par le "Dieu se souvient de vous". Et ce souvenir de Dieu s'incarne dans l'intérêt, l'amour, l'amitié, la patience, l'humanité enrichie du "Moïse communautaire" qui est allé vers les oubliés, eux "qui gisaient dans l'ombre".

Il est tout simplement stupide de croire qu'on puisse faire échec à l'athéisme des masses par les méthodes de la ligne B: surspécialiser des missionnaires pour les envoyer rencontrer le monde ouvrier, les masses. Cela revient à former des mathématiciens pour les envoyer dans un pays d'Afrique frappé par une épidémie de fièvre jaune. Il est vrai que l'athéisme menace les énormes populations des périphéries urbaines; mais il ne s'agit pas de l'athéisme dialectique, il s'agit de l'athéisme biblique, de l'absence de Dieu, du sommeil de Dieu. Le positivisme, le matérialisme dialectique, les théories qui se suivent et se remplacent, ne changent rien à la façon dont Dieu a choisi de se révéler à l'homme, ni à la manière dont nous faisons l'expérience de Dieu. Comme le progrès scientifique en matière d'alimentation n'empêche pas l'homme d'avoir faim et ne change pas sa façon de se nourrir. Les préoccupations pastorales qui inspirent les documents officiels, mandements ou condamnations, ne rejoignent absolument pas cette "absence de Dieu". Le "Dieu est mort" des philosophes n'explique pas l'apostasie des masses que déplorait déjà Pie XI. "Dieu nous a oubliés, Dieu s'est endormi", c'est une prière, qui n'a rien à voir avec l'affirmation de Nietzsche.

L'erreur de notre pastorale, c'est justement de réagir de la même façon au "Dieu est mort" et au "Dieu nous a oubliés". Si nous parvenons à reconnaître cette différence — et c'est le peuple qui nous permettra d'y arriver — nous commencerons de comprendre la réponse: "le Seigneur s'est réveillé de son sommeil, comme un preux vaincu par le vin" (Ps 77). Au milieu d'une végétation touffue, qui rappelle le figuier dont Jésus n'obtient pas de fruit, et qui correspond à l'individualisme religieux qu'on retrouve un peu partout au Brésil aussi, on aperçoit les premières pousses de l'Eglise que le peuple ré-invente. Je dois avouer que, lorsque ma foi faiblit, j'ai peur que le pouvoir écrasant d'une église soucieuse de couvrir de cantiques la ruine du "Dieu est mort" n'en vienne à arracher ces jeunes pousses qui auraient plutôt besoin d'être cultivées avec un soin... religieux. Je crains que cette église ne voie pas le "Dieu qui s'éveille et se souvient", qu'elle le combatte même au nom du Dieu solaire, immuable, triomphateur, roi des siècles. Ce com-

## photographier l'inavouable

par Jean-René Ethier

bat de Dieu contre Dieu n'est pas nouveau. Il remonte à celui qui proposait à l'homme un objectif nouveau: "Si donc le Fils de l'homme vous libère, vous serez vraiment libres" (Jn 8,36). Ne passons pas trop vite sur ces mots: le Fils vous libère, vous lance sur la voie de la libération; les Juifs répondent: "nous ne sommes pas des bâtards, nous avons Dieu pour seul Père" (Jn 8,41). Tu veux nous libérer? Allons donc! Nous autres, nous l'avons déjà, la liberté... Quant au peuple qui reconnaît en Jésus le "Dieu qui se souvient de lui", il ne compte pas: "Cette foule ne comprend pas la loi, ce sont des maudits" (Jn 7,49).

Quand la foi me revient plus lumineuse et que je revois cette véritable naissance de l'église, je redécouvre le style obstiné de Dieu, celui qui apparaît dans la cantique prophétique de Marie: "il se court Israël son serviteur se souvenant de son amour". Face au temple colossal qui conservait l'arche, c'est une jeune fille toute frêle qui annonçait ce souvenir stable et cristallisé du Dieu victorieux et invincible qui exorcise la peur des nouveaux défis, des nouveaux conflits, la peur de l'histoire. L'histoire avançait sur les traces de Marie, ce chant scandait son pas. Je revois ces petites communautés qui dévoilent l'église re-naissante non pas avec des mots, mais par l'amour qui les unit, par l'espérance, par le sacrifice de la vie qui les rend vraiment puissantes. Je songe que toujours dans l'histoire le réveil de Dieu est annoncé avec une certitude absolue et qu'en même temps il se manifeste en des faits et gestes "insignifiants" qui échappent à qui ne sait pas regarder: "On craindra le Seigneur au couchant, on craindra sa majesté au levant, car il viendra tel un fleuve impétueux poussé par le souffle du Seigneur (Is 59, 19); je songe aussi que la promesse que Dieu se réveillera pour ébranler la terre se transmet "de génération en génération": "Ne craignez pas, je vous apporte une joyeuse nouvelle qui remplira d'allégresse le peuple tout entier..." Et cette joyeuse nouvelle, qui enveloppe l'univers, qui ébranle l'histoire, elle se fait toute petite, banale, quotidienne: "vous trouverez un nouveau-né enveloppé de langes, couché dans une crèche" (Lc 2). Il nous est difficile de reconnaître le terrible réveil de Dieu qui ébranle l'histoire dans la pauvreté et la grisaille du quotidien. Jésus nous donne deux critères pour nous orienter: la véritable amitié qui devient communion, la persécution qui devient l'éclat du sang. Là se trouve l'église, le signe que Dieu s'est souvenu.

traduction de *Relations*

Les détracteurs de *Sonate d'automne* — car il s'en trouve (1) — se sont-ils demandé pourquoi l'insolite résonance, au sortir de la projection, se prolonge, tenace, même à travers le bruit abondant de maints autres films impressionnants? Il y a des films qui laissent une empreinte obsédante...

Pourtant, *Sonate d'automne* est, avant tout, un austère et long dialogue. La parole est présente à tout moment. C'est l'axe fondamental où se meut tout le reste. Comme dans *Scènes de la vie conjugale*. Primauté du texte: serait-ce, ici, une oeuvre plutôt littéraire? Mais prenons garde: la parole est ici signe d'incompréhension. Ainsi, le film est d'abord un symbole de notre culture contemporaine: a-t-on jamais plus écrit, plus parlé, plus communiqué, commenté, explicité qu'actuellement... pourtant, ne se plaint-on pas, partout, qu'on ne communique guère, qu'on ne se comprend guère davantage, qu'on se retrouve isolé même au milieu de la multitude? Demander le dialogue, c'est prouver qu'il n'est pas là.

### Une sonate en trois mouvements

Ce n'est pas gratuitement que Bergman a choisi son titre. *Automne* dit assez, d'abord, qu'à son 39e film, Bergman atteint l'automne de son âge et de son oeuvre. L'automne n'est-il pas la saison des fruits mûrs? Pas encore l'hiver. Bergman aura, sans doute, encore beaucoup à dire, à filmer.

Pour l'instant, il nous donne un film d'une cohérence parfaite. Impeccable. Ne le comparons surtout pas à ses films antérieurs, l'avant-dernier en particulier, cet *Oeuf de serpent* dont on a tant médité, faute de le mieux situer dans l'oeuvre entière. Pose révélatrice, en tout cas, qui nous permet de constater que les obsessions de Bergman restent toujours les mêmes: Dieu, l'incommunicabilité, le désert de l'égoïsme, la solitude, le passé douloureux.

Quant à cette sonate, outre qu'elle signifie un certain chant, c'est-à-dire une manière d'exprimer la réalité en contrepoints thématiques, elle met en cause une pianiste virtuose (on ne joue aucune sonate, en ce film...) Sonate: chant contracté, schéma adéquat pour suggérer la genèse et la structure de tout drame humain. Trois mouvements, trois moments de l'évolution tragique: d'abord, la menace, puis le drame lui-même, enfin l'épilogue catastrophique.

Trois moments également dans la technique de tout dialogue, de toute tentative de rapprochement: l'amorce, la confrontation et l'épilogue. Ce n'est pas en vain que la sonate a été la forme privilégiée du classicisme musical.

Précisons cette structure: c'est, au début, l'activité fébrile du rythme, fait de nervosité inquiète où chaque thème (chaque force en présence) se ménage en se méfiant. On dit que le musicien expose son propos. C'est l'*allegro*. Lui succède un *andante*, souvent méditatif et douloureusement contenu avant de se terminer sur une chute presque toujours désespérée. Ne reconnaissons-nous pas ici les pièges du dialogue qui, sous des dehors feutrés et d'abord précautionneux, tente dans une sorte d'impudeur mesurée, de mettre à nu la nature du propos? Le risque demeure où le chant ne se complaise qu'en lui-même. Alors, c'est la cascade. Le ton s'élève, la finale se dessine. Les chants alternent, beaucoup plus dans l'opposition triomphante que dans la conciliation. Il faut comprendre cela pour pouvoir saisir les séquences finales de *Sonate d'automne* où Charlotte, mère d'Eva, s'en retourne chez elle, dépitée en même temps que satisfaite de sa bonne conscience.

On a cru, ici, à une facilité de la part de Bergman, qui termine son film dans une alternance de séquences entre la mère suffoquée dans son train et Eva qui continue de pleurer sa douleur dans un cimetière. C'est, au contraire, la clef de la construction de ce film. Car, alors que la musique va son train (sans jeu de mots), chaque thème se révèle, sous l'accommodement harmonique, plus distancé qu'accordé! N'appelle-t-on pas "contre-thème" le développement que tout thème secrète en soi?

### Premier mouvement

Eva, femme du pasteur Viktor (2), écrit à sa mère Charlotte, une pianiste de concert qu'elle n'a pas revue depuis huit ans, et l'invite à venir passer quelques jours au presbytère.

Tout de suite, c'est l'atmosphère de vérité qui saisit le spectateur: maison propre et dépouillée. Dehors, la vapeur sur le fjord et l'ocre des teintes d'automne. Nous sommes loin du bruit, de

la renommée, de la vie facile ou factice. Nous sommes au coeur des choses qui sont vraies et simples. Et Eva demande l'amour, elle qui n'aime pas son mari, un pasteur sans défaut, parce que son éducation ne lui a pas appris à aimer l'amour.

Charlotte arrive, grande, belle, nerveuse, affairée et bavarde. Il est évident qu'elle se cache sous un masque inconscient, qu'elle écrase tout de sa personnalité envahissante. Un mal de dos la poursuit qu'elle nie en l'auscultant trop. C'est une femme forte, autoritaire, méritante.

Vérité de ces premières séquences sur l'atmosphère des choses et des âmes. On sent que ce monde de piété, de calme discret n'est pas fait pour Charlotte. Promise pour quatre jours de vacances, elle décide déjà d'abrèger son séjour. Charlotte ne peut vivre dans une vie sans artifices qui la trompe sur elle-même. Elle ne parle que d'elle, d'ailleurs, de son mari et de son amant morts. C'est une femme qui n'a plus d'antennes que pour elle-même.

Tout n'irait pas si mal encore si... (contre-thème) Eva, toute charité et bonté, n'hébergeait pas sa jeune soeur paraplégique. On apprendra, plus tard, dans le 2e mouvement, d'où vient cette maladie: mésestimée par sa mère qui lui préfère sa carrière pianistique, Hélène s'est éprise de l'amant de sa mère. L'amant, faible, veule, suivra Charlotte qui s'impose. Hélène en perdra la parole. Ainsi, la présence de cette malade, miroir de l'égoïsme de la mère, empoisonne le séjour de Charlotte. Sous les mots de pseudo-compassion qu'elle prononce sur le bout des lèvres, nous comprenons que Charlotte ment à Hélène. Charlotte serait-elle menteuse, vraiment? Non, elle est perverse.

## Second mouvement

Plus tard, Charlotte n'arrive pas à dormir, malgré son cachet de somnifères. Soudain, un cauchemar la réveille dans ses premiers assoupissements: une main (celle qu'elle croit être de Hélène qui chercherait à la rejoindre dans l'affection) la touche. Répugnance. Elle se lève, descend au salon où Eva, réveillée, vient la rejoindre.

C'est la confrontation fatale, le *face à face* inéluctable. Toute la gamme des sentiments, des approches verbales, des spasmes et des vérités qui font mal vont défiler. Eva, qui s'était toujours tue, trouve un courage subit: sa mère ne l'a-t-elle pas humiliée une fois de plus, après le souper, en la supplantant au piano, dans une interprétation de Chopin? Séquence merveilleuse: Eva joue gauchement mais avec sensibilité. Charlotte lui enseigne la technique qui, impeccable, fait briller mais qui noie également l'émotion sous la virtuosité. Charlotte possède le savoir-faire, la parole qui juge, désigne, définit. Deux mondes différents qui apparaissent, ou plutôt deux manières d'être au monde.

*...cruauté de l'inavouable  
où Bergman  
"met en lumière crue  
le drame de la femme  
moderne, tiraillée entre  
les appels à l'autonomie  
et sa fonction maternelle"*

Quel art et quelle vérité dans ce dialogue entre la mère et la fille! Or, ce qui se joue ici n'est pas une scène banale, c'est le noeud du drame, le noeud gordien qu'il faut couper pour arriver à la lucidité sur soi-même. Eva, comme Hélène, est prisonnière de sa mère. Elle lui lancera au visage ces vérités pénibles à dire qu'on ne dit habituellement pas: "Tu es arrivée à faire de moi une infirme à vie... (comme Hélène) j'étais toute petite et malléable et pleine d'amour. Tu m'as ligotée. Tu étais une virtuose dans l'art des accents et des gestes de l'amour. Des gens comme toi sont des dangers mortels". "Une mère et une fille, quel effroyable amalgame de sentiments, de confusion et de destruction... comme si le cordon ombilical n'avait jamais été coupé." (3)

Terrible affrontement où l'inavouable se dit enfin! Va-t-il libérer, pour autant?

A la fin, vaincues, chacune sur son propre terrain, les deux femmes se retireront blessées à jamais. Le dialogue entre les âmes n'écorche-t-il pas plus qu'il n'embaume? Il faut beaucoup d'humilité et de résignation devant la vérité possible pour que le dialogue porte son fruit. S'il n'est pas maîtrisé, c'est la digue éclatée. Il paraît que ce nivel-

lement des mots, dans certains groupes en dynamique, après le nettoyage douloureux qu'il provoque, fait parvenir à la paix et à la lumière. Mal conduit, n'est-il pas, souvent, qu'un déversoir de scories qu'il serait mieux de taire? Toute vérité est-elle vraiment bonne à dire?

Or, au moment le plus pathétique de ce jeu forcé de la vérité, alors que Charlotte se voit reprocher d'avoir préféré sa carrière à son rôle de mère, on aperçoit (moment suprême du film) Hélène qui, de son lit, appelle désespérément. A-t-elle senti, dans la solitude de sa chambre, le moment névralgique où elle pourrait approcher sa mère? Dans un geste aussi désespéré que périlleux, elle se laisse glisser sur le palier de l'escalier, et là — ô miracle — de muette qu'elle était, elle se met à proférer des mots qui supplient sa mère. L'amour qui appelle l'amour! Mais, Charlotte n'entend pas. Personne n'entend. Hélène est condamnée à l'emmurement. Pendant ce temps, Charlotte parle toujours... Mais, ce n'est pas l'absence d'une parole vraie qui fait le tragique ici, c'est l'absence d'une parole de Charlotte qui soit vraiment sa parole bénéfique. Mais, elle n'en est plus capable.

## Troisième mouvement

Charlotte n'a même pas attendu le jour convenu pour partir: elle quitte Eva dès le lendemain de cette nuit de vérité. Dans le train qui la ramène, Charlotte parle toujours. Elle s'adresse à son imprésario, son ami Paul qui ne lui répond jamais. A la fin de ce soliloque justificateur, Charlotte cherche le reflet de son visage dans la vitre. En séquences alternées, nous voyons Eva dans le cimetière lugubre et froid. Alternance des thèmes et des visages qui se recourent. Les deux femmes ne se sont quittées que physiquement. Elles continuent de dialoguer dans l'imaginaire, mais cette fois, c'est définitif: jamais, elles ne pourront se comprendre. Elles se sont quittées à jamais, mais le montage du film les rapproche encore une fois pour bien signifier qu'il s'agit là d'un discours irrecevable. La mise à nu des âmes n'a fait que creuser le fossé entre elles. Il n'y a plus de dialogue, maintenant, qu'entre la vie et la mort, entre la présence et l'absence, à l'heure du jour automnal, appelée "chien et loup". La ligne entre la clarté et l'ombre est à jamais floue. C'est ça le drame humain: on feint de parler à l'autre en se donnant bonne conscience, mais on ne fait que s'entretenir soi-même dans un dédoublement irréversible.

1. Très peu, à vrai dire, puisque l'unanimité semble se faire autour de ce film. Le critique de *Film & Broadcasting* le trouve bavard, sans action dramatique comme sans caractères bien développés (p. 114).

2. *Encore un pasteur... On se souviendra que le père de Bergman était pasteur.*

3. *Scénario original*, Ed. Gallimard, p. 57-58.

## Miroir de nous-mêmes

Qui n'aura reconnu là le terrible symbole de nos solitudes et de nos vains efforts pour percer le mur de l'incompréhension? De nos disputes et de nos revendications au nom même de la vérité et de la justice des choses!

C'est peu dire que Bergman reprend ici ses thèmes chers. En fait, il ne les a jamais abandonnés. Il leur donne cette fois, en les sous-tendant d'une revendication féministe épineuse, une actualité qui met en lumière crue le drame de la femme moderne, tiraillée entre les appels à l'autonomie et sa fonction maternelle. Charlotte n'est-elle pas la mère-artiste qui empêche les autres de naître?

Or, Bergman ne dénonce rien ici: il ne fait que constater. Et la cruauté de *Sonate d'automne* ne vient pas de ce qui s'y agit: elle vient de notre regard qui manque à la lumière et qui ne sait plus tolérer ce qu'il se cachait à lui-même, de lui-même. (4)

### "Il y a un papillon qui cogne à la fenêtre"

Est-ce à dire que Bergman signe là un manifeste de désespoir total? D'un pessimisme inguérissable à propos de la nature humaine? Si *les Scènes de la vie conjugale* semblaient renier l'amour sous le fatras des difficultés où il se débat, *Face à face* n'était une descente aux enfers que pour permettre à l'héroïne d'en revenir en croyant encore à la vie.

Nous avons déjà écrit, ici même (5), combien cette enquête obstinée et ténébreuse dans les profondeurs de l'âme humaine, ne pouvait bien n'être, pour Bergman, que le revers d'une interrogation qui pourrait bien finir par prendre le nom de *théodicée*. Il ne s'agit pas ici d'une récupération irritante du discours de Bergman. Deux moments importants du film nous invitent à le souligner, alors que la majorité des critiques semblent n'avoir même pas réagi à ces incidences révélatrices.

Eva dit de son fils Eric, mort en bas âge, qu'au-delà de la mort elle le sentait vivre, qu'elle avait besoin de ce dialogue avec lui, au-delà de la mort elle-

4. On pourrait opposer à la cruauté de *Sonate d'automne* un autre film sur l'artiste qui vieillit: *Primo Amore* de Dino Risì. Sur ce thème que Duvivier avait traité sobrement mais avec plus de profondeur dans *La Fin du jour*, Risì, par sa mise en scène habile mais tapageuse, ne fait que fermer la porte à l'imaginaire pour se complaire dans ce qu'il faut bien appeler un cynisme qui fait tache à l'oeil.

5. *Relations*, Déc. 1976, pp. 343-344.

6. 1 Sent. Dist. VIII, q.1, a.1, ad 4.

7. Victor Hugo, *Dieu*, coll. La Pleiade, vol. II, 8, p. 1103.

même. Ne fait-elle pas, en outre, allusion directe à Dieu, comme étant peut-être cette réalité silencieuse qui assiste à tout et ne dit rien pour signifier que son silence est aussi la raison du nôtre? Ne dira-t-elle pas encore de Lui, dans la chambre d'Hélène qu'il est "ce qui n'a pas de limites". Et la souffrance qui est la sienne n'est-elle pas illimitée?

Bien sûr, une lecture psychanalytique du film expliquera tout par des mécanismes de frustration et de compensation projetée. Mais, pourquoi, ici, avoir peur des mots et des concepts? Pourquoi cet appel désespéré ne serait pas comme un écho tragique de notre pauvre condition humaine qui cherche dans les cris de la nuit? "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé". Car, ce Dieu imaginaire, ce Dieu qui échappe aux limites, aux différences, donc à tout langage, à toute parole, pourquoi ne serait-il pas aussi cette face de la Révélation, offerte à nous toujours, même dans la tentative de nos constructions pour l'anéantir?

Saint Thomas ne disait-il pas que "c'est avec cette ignorance propre à un être en route que nous sommes le mieux unis à Dieu" (6). "Quand la bouche d'enbas touche à ce nom suprême, l'essai de la louange est presque le blasphème" (7).

## L'art, sacrement de l'ineffable

La force de ce film exceptionnel vient de sa maîtrise exemplaire. Le cinéma de Bergman, de plus en plus, rompt avec le faste des mises en scène pour devenir des "mises en abîme" en tentant de se réduire au seul discours. Ou, si l'on préfère, au *verbe* qui révèle en même temps qu'il cache le discours. Il est l'art qui se fait discours de l'invisible.

Il dit ici, une fois de plus, l'aspiration profonde, mystique à surmonter les différences de la vie et de la mort, du moi et de l'autre, de mon désir et de la loi castratrice. Il dit surtout que l'imaginaire n'est qu'illusion mortelle de l'au-delà des limites. Car, il faut passer par le symbole qui déchire pour atteindre l'autre.

Saint Paul ne disait-il pas également que Dieu ne peut s'atteindre qu'à travers le miroir de la nature?

Fraternel Bergman, qui, dans l'audace de ses propos et le courage de ses confessions, nous apprend à photographier nos âmes pour nous les révéler telles qu'elles sont: des abîmes de mystère en quête d'absolu!

## propos raisonnables

Education, culture et pédagogie forment une trilogie dont les éléments sont indissociables. Toute éducation s'insère dans une culture, dans un ensemble de valeurs, un ordre qu'elle tend à maintenir et à reproduire. Et chaque éducation a sa pédagogie à elle, sa manière de transmettre ce qu'elle considère comme le patrimoine culturel.

On peut dire que Guy Brouillet, dans son ouvrage *"Quelle éducation?"* (éditions Leméac), a défini à sa façon les frontières de notre espace culturel. D'autant plus que, comme la plupart des éducateurs, il sent que ce territoire est menacé: menacé moins par les "contrebandiers de la culture", les "porteurs de valeurs non-déclarées" (1) que par les maniaques de l'innovation.

C'est même là un des tout premiers accents qui frappent le lecteur de son ouvrage. La "pathologie de la nouveauté" provoque la verve de l'auteur. Son vocabulaire éclate pour dénoncer le "chantage de la modernité", la "néophilie" ou "le piège de l'innovation systématique".

Face à cette volonté de "transmettre à tout prix les dernières nouveautés", Guy Brouillet rappelle que "l'éducation est essentiellement conservatrice", qu'elle est "transmission, continuité"; que son rôle consiste à "transmettre la sagesse collective", à "conserver un héritage".

Parant l'accusation de prôner un conservatisme figé, une éducation marquée par la pesanteur et l'inertie, il s'empresse d'ajouter qu'il s'agit de transmettre "une tradition vivante qui s'enrichit et se modifie imperceptiblement de et par ce qu'elle reçoit".

Il est probable que certains pédagogues ne se rassureront pas pour autant et insisteront sur le caractère inattendu, étonnant de tout ce qui est création culturelle, sur la "culture clandestine" dont nous avons parlé plus haut.

L'auteur reconnaît qu'il représente "la pensée modérée", celle dont la dissidence n'est pas organisée, "la pensée raisonnable" qui, entre nous, n'a pas toujours le courage de rompre le silence.

Cela se voit surtout à ce qu'il s'en prend aux excès de toutes sortes: "la course effrénée que commande la société technicienne", "le vertige des possibles", l'hyper-

1. Max de Ceccatty, "Les contrebandiers de la culture", in *Esprit*, sept. 1978.

2. B. de Jouvenel, *Du Pouvoir*, p. 453 (éd. C. Bourquin).

3. Article déjà cité, *Esprit*, sept. 1978.

## sur l'éducation

criticisme, l'hyperpolitisation, "la juridisation des esprits", etc.

Guy Brouillet est un esprit lucide qui s'emploie à démasquer les ambiguïtés de notre culture et de notre éducation: et ici le gibier ne manque pas. Il décrit, du reste, "la vie intellectuelle... (comme) un jeu dévoyé et confus de doctrines et de mots."

L'aspect égalitaire d'une certaine éducation démocratique est une de ses cibles. Il cite Bertrand de Jouvenel, selon qui, "jamais l'élévation sociale n'a comporté moins de charges, jamais l'inégalité réelle n'a été plus abusive que depuis l'incorporation dans le Droit positif d'une égalité de principe entraînant la négation de tout devoir d'élat..." (2)

Percevant l'éducation comme la communication d'un savoir (mais prenant garde toutefois de limiter son horizon à cette "simple prestation d'un savoir"), il souligne que "la relation de connaissance ne saurait être une relation démocratique. Elle suppose une inégalité, une hiérarchie. Le professeur est censé détenir un savoir qu'il a à transmettre à quelqu'un qui ne l'a pas."

Sans doute qu'il demeure possible de "masquer la supériorité au niveau du savoir derrière un égalitarisme flatteur ou des attitudes trompeuses comme la non-directivité". Qui donc a décrit l'enseignement comme l'art de rappeler à l'élève ce qu'il n'a jamais su?

A deux reprises Guy Brouillet mentionne qu'il se propose de revenir sur ce thème piégé de l'égalité, qu'il a même un ouvrage en chantier sur ce sujet qui a ses incidences sur la démocratie et sur la liberté.

L'auteur est professeur de philosophie. Il ne se contente pas d'observer les malaises dont souffrent notre culture et notre éducation: il remonte jusqu'aux causes. Et ses recherches, sa réflexion aboutissent à des découvertes fort intéressantes.

A titre d'échantillon, voici ce qu'il dit de l'intelligence contemporaine: "elle attaque le réel, elle ne l'écoute pas, ne le laisse pas parler. Elle bouge toujours, elle produit toujours, elle n'écoute et n'accueille jamais." Comment ne pas être d'accord quand on voit, par exemple, le structuralisme agresser avec ses "grilles" et ses "modèles" des domaines et des oeuvres où il n'a même que faire?

Il existe (au Québec comme en Europe) une pédagogie de "la subversion culturelle" dont les "labours révolutionnaires" tendent à l'anarchie et à la désorganisation. Ces "nouveaux pédagogues" s'efforcent de substituer aux "repiquages de la bourgeoisie" des "filières culturelles encore plus bêtement linéaires et canalisées que celles

qu'ils combattent." (3) Nous avons eu l'occasion de faire connaissance avec cette pédagogie lors de l'enquête menée récemment sur l'enseignement du français au Québec.

Tout en admettant que "l'éducation n'est pas neutre, qu'elle contient toujours un projet ou politique", Guy Brouillet maintient la "distinction entre le savant et le politique" et débusque les abus de la politisation de l'enseignement.

On reconnaît également le philosophe à la place importante qu'il fait à la "sagesse", en particulier face à la puissance et à l'activité politique. C'est cette même sagesse que l'on retrouve quand le moraliste, cette fois, affirme que "l'enseignement de la vertu se fera par la transmission de la sagesse collective, de la loi de la cité."

L'auteur, en effet, consent humblement à appartenir au groupe de "ceux que l'on nomme avec dédain les moralistes". Il consacre même une portion considérable de son livre "aux grandes oubliées (que sont) la générosité et ses sœurs, la sympathie, la gratuité, la charité."

Il ne craint pas non plus de parler "d'une éthique de la connaissance", du droit qu'a l'enfant de "recevoir un code moral qui ait cohérence et stabilité."

Le moraliste, parlant des valeurs, rejoint l'humaniste soucieux de toutes les dimensions de l'homme: rencontre qui nous situe aux sources mêmes de la culture et de l'éducation.

Dès le début de son ouvrage, Guy Brouillet prend soin de décrire l'éducation comme "le lieu privilégié où se manifeste la volonté impérialiste des 'essences' de l'homme", où existe "la possibilité pour chacune des dimensions (de l'homme) de travailler à ciel ouvert... sans s'asservir, sans domestiquer les autres." C'est, selon lui, à cette condition que "le sens de l'humain pourra protéger l'avenir", que seront stoppées "la domination de la science ou l'hypertrophie de la politique."

L'auteur ne prêche pas pour autant un humanisme individualiste comme l'a été celui de la Renaissance; bien au contraire, il s'empresse de qualifier de tragique "la disparition (actuelle, et malgré les apparences) du sens de la communauté." Il déplore qu'au sein même des institutions d'éducation, on fonctionne comme de simples "équipes d'action" avec toute l'abstraction et l'impersonnalité que ce phénomène implique.

Guy Brouillet ne serait pas un vrai pédagogue s'il n'y avait chez lui une dose de naïveté, à cette différence près qu'il en est très conscient. Il professe même de "dépenser (ses) illusions", parle de "l'utopie de la cité éducative" et avoue "qu'il faut être un peu naïf pour aimer les traditions."

Certaines de ses suggestions sont marquées par cette candeur: celle de la "déconcentration", par exemple, qui "dirigera, pour un moment (nuance l'auteur) les forts en lettres vers les disciplines scientifiques, (et) orientera les forts en sciences vers les choses littéraires."

Par contre, il peut se montrer très réaliste en précisant l'ambition de sa pédagogie:

il insiste beaucoup sur "les apprentissages de base" (savoir lire, résumer et comprendre un texte, maîtriser l'écriture, l'orthographe et la syntaxe), sur "une solide formation de base".

Ce rappel est des plus opportuns au moment où les réformes et changements de notre système, de ses programmes sont d'une admirable efficacité pour nous distraire de l'essentiel.

Ce qui donne à cet ouvrage sur l'éducation son poids, son autorité, c'est qu'il est écrit par un observateur du dedans, par un maître qui vit les faiblesses de notre système, qui en souffre le premier et qui sait ce que c'est qu'enseigner et éduquer.

Quand il précise le rôle des syndicats, il se réfère à ses propres expériences de la vie syndicale: il sait fort bien ce que c'est "qu'être un syndiqué... aliéné et impuissant", à la merci "d'une décision prise en haut, là-bas."

Il n'hésite pas non plus à déclarer que "la probité intellectuelle ne se négocie pas" et que le paradoxe de l'hyperpolitisation, c'est "qu'elle mène à l'apolitisme."

Dissipateur d'ambiguïtés, il est également pourfendeur de mythes: selon lui, "le rôle des professeurs n'est pas d'aider à gonfler la mythologie de notre temps, mais d'aider à se situer face à cette mythologie." A quoi il conviendrait de rattacher "les slogans simplificateurs" en présence desquels la foule perd son sens critique.

Il s'en prend aussi aux "méthodes qui tendent à domestiquer les esprits plutôt qu'à les libérer", extrêmement attentif à toutes les atteintes à la liberté de l'élève.

L'auteur, vers la fin de son ouvrage, développe longuement l'analogie entre le professeur et le médecin. On était habitué, depuis saint Thomas, à l'analogie du jardinier qui ne doit pas pousser à la place des fleurs.

Serait-ce que nous vivons dans un monde bien mal en point? Il y est constamment question de crises et de malaises qui font, en tout cas, l'objet du diagnostic de l'auteur.

Philosophe, moraliste, humaniste, observateur de son temps, Gaston Brouillet est tout cela à la fois. C'est beaucoup, mais il n'en faut pas moins pour faire de véritables éducateurs. Et faut-il s'étonner alors qu'ils soient plutôt rares?

Mais l'auteur de ces propos raisonnables sur l'éducation est peut-être encore davantage un homme cultivé. Ses lectures et ses citations couvrent une foule de domaines, supposent un esprit ouvert à tous ces champs du savoir. A titre d'exemple, combien de fois il se réfère aux psychologues pour appuyer tel élément, tel aspect de la pédagogie?

Culture, éducation et pédagogie se sont ici donnés rendez-vous chez un maître qui a réussi à faire une place à chacune des dimensions de l'homme, à opérer un tri lucide des valeurs que véhicule son temps et qui a le droit de parler d'éducation.

Louis-Bertrand Raymond  
professeur de littérature,  
collège Jean-de-Brébeuf

# A propos du *Bonhomme Sept-heures*

de Louis Caron

## le gouffre du roman

par Gabrielle Poulin

Le samedi 12 novembre 1955, quelques minutes avant midi, un quartier de la ville de Nicolet sombrait dans la rivière. Vingt-trois ans après ces événements, Louis Caron revient sur les lieux de la catastrophe; après s'être abondamment documenté, avoir interrogé les témoins du drame, lui qui vit à Nicolet, il entreprend de réécrire à sa façon cette page tragique de l'histoire des Nicolétains. "Les personnages de ce roman sont purement imaginaires", prend-il soin de préciser: avant même de s'engager dans ce récit, le lecteur doit donc être sur ses gardes. Il lui faut lire ce livre, dont l'action se fonde sur des événements réels et vérifiables, comme un roman.

Je ne sais pas comment réagissent les habitants de Nicolet à la lecture du *Bonhomme Sept-heures*. Moi, qui ne connais cette petite ville de province que très superficiellement, pour y avoir fait trois courts séjours au début des années 60, j'avoue que j'ai été à la fois intéressée et agacée par le roman de Louis Caron. Cette réaction ambivalente m'a amenée à me poser des questions sur la place de ce roman dans la littérature actuelle, sur l'efficacité du genre littéraire ici, sur les techniques utilisées par le narrateur et sur les caractéristiques de l'univers romanesque qu'il bâtit. On se souviendra que l'auteur s'était vu décerner le prix France-Canada et le prix Hermès en 1977 pour son premier roman intitulé *l'Emmitoullé*. (2) En brochant

l'histoire de Nazaire, l'un des multiples "déserteurs" québécois qui avaient fui la mobilisation de 1917, Louis Caron avait fait revivre, également sous le couvert du roman, une page de la "petite" histoire du coin de pays qu'il connaît bien. Même si les personnages de ce roman étaient aussi "purement imaginaires", le destin de Nazaire se révélait en quelque sorte exemplaire de celui d'un grand nombre de jeunes Canadiens français qui préférèrent endurer, voire s'imposer, les pires tourments plutôt que de s'exposer aux horreurs d'une guerre lointaine qui ne les concernait pas. L'aspect documentaire de *l'Emmitoullé* avait suscité chez moi la même curiosité que les récits qu'il m'a été donné, comme à chacun, d'entendre sur les hauts faits de ces anti-soldats et de ces anti-héros contre lesquels les gouvernants ont livré en 1917 une guerre impitoyable et, dans bien des cas, inutile: les arbres de nos forêts s'étant faits de nouveau complices de ces dignes fils des coureurs de bois, et les greniers de nos maisons ayant offert un asile naturel à ces jeunes gens métamorphosés en fantômes.

### Le roman français pris entre deux gouffres

Si l'histoire racontée dans *l'Emmitoullé* parvient à intéresser le lecteur, c'est à cause de son aspect documentaire et, assez curieusement, en dépit des efforts d'ordre formel déployés par le conteur. Le côté exotique de l'oeuvre avait de quoi tenter un éditeur français. On se souvient que la même année, le prix Goncourt avait été décerné à Didier Decoin qui, lui, raconte l'histoire d'un Indien laveur de vitres dans New York, *John l'Enfer*, (3) et le prix Femina, à l'ex-révolutionnaire Régis Debray pour *La Neige brûle* (4) qui retrace les différentes étapes d'une révolution avortée en Bolivie, sur laquelle vient se greffer une histoire d'amour pathétique. Si *l'Emmitoullé* se ressentait des maladresses qui caractérisent habituellement les "premiers romans", n'empêche qu'il pouvait supporter assez bien la comparaison avec *John l'Enfer* et avec *La neige brûle*. Il se publie chaque année des centaines de romans en France; rares sont ceux qui manifestent une vitalité qui

leur permette de résister aux courants qui emportent les modes du jour. La plupart de ces romans, souvent truffés de termes d'argot, qu'on exporte abondamment dans les pays de langue française, ne sont pas exportables. Ils nous laissent froids; en revanche, ils ont le mérite de nous faire apprécier, sans qu'on puisse nous accuser de chauvinisme, la force encore toute neuve, presque sauvage, qui déborde des romans québécois actuels, leur originalité et, dans bien des cas, leur valeur universelle. Nous n'avons pas les moyens de les exporter. Tant pis! Le temps se chargera de compenser pour l'espace qu'on leur mesure aujourd'hui comme hier trop chichement.

En France, la critique officielle applaudit Jacques Teboul, Pierre-Jean Remy, Jean Demélier, Raphaël Pividal, Michel Braudeau, Erik Orsenna, qui font systématiquement éclater les formes du roman traditionnel et manifestent une froide volonté d'étonner à tout prix. Le dilettantisme se substitue à la vie, le persiflage entre dans les livres comme dans les salons. Dieu et Diable sont morts et l'ennui s'est installé en despote dans la vie et dans la littérature. On tente de le chasser à coup de bons mots, de calembours, et avec l'aide des fouets cinglants de l'esprit. Il résiste et "répand la terreur". On rit parfois de certains traits. On ne sourit plus, on ne pleure plus en lisant: on résonne à l'écoute de narrateurs qui ne font que raisonner ou déraisonner, à qui mieux mieux.

### Le salut vient d'ailleurs

Heureusement des voix arrivent de l'étranger (oui, bien sûr, il y en a éga-

1. Louis Caron, *Le Bonhomme Sept-heures*, roman, Paris, Editions Robert Laffont, 1978, 252 p.
2. Louis Caron, *L'Emmitoullé*, roman, Paris, Robert Laffont, 1977, 242 p.
3. Didier Decoin, *John l'Enfer*, Paris, Seuil, 1977, 319 p.
4. Régis Debray, *La neige brûle*, Paris, Grasset, 1977, 281 p.
5. Patrick White, *L'Oeil du cyclone*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978, 319 et 400 p.
6. Peter Härtling, *Une femme*, Paris, Flammarion, 1977, 349 p.

lement en France, celles des Bosco, Bazin, Le Clézio, Lucien Bodard, Max Gallo, Modiano...) qui, de toute leur puissance vivante réussissent à dominer la voix métallique des romans efficaces comme des ordinateurs. D'une Australie lointaine et rude, mais si attachante pour celui qui a la chance de la découvrir, voici Patrick White qui fait revivre, dans un grand roman mystique et sensuel, intitulé *l'Oeil du cyclone*, (5) une femme inoubliable, digne des plus grandes héroïnes de la littérature et promise comme elles à l'immortalité; en Allemagne, Peter Härtling retrace, à travers la vie tourmentée d'*Une femme*, (6) Katharina Wülner, et sa lente, douloureuse et irréversible prise de conscience d'elle-même et du don incommensurable de la vie, toute l'histoire d'une époque et d'un peuple qui a connu deux guerres, une crise économique, les horreurs du nazisme, la persécution des Juifs et tant de bouleversements sociaux; d'Italie, nous parvenons *la Storia* (7), ce roman incomparable d'Elsa Morante et *le Duc et l'anarchiste*, (8) de Paolo Volponi, tous les deux témoignant, chacun à leur façon, de l'innocence et de l'étrangeté du monde; de Pologne, voici *les Envoûtés* (9) que Witold Gombrowicz avait dû interrompre au moment de l'invasion de son pays, en 1939; il n'est pas jusqu'à la Russie qui ne nous donne à lire, grâce à la collection dirigée par Louis Aragon, un romancier étonnamment libre, Guéorgui Vladimov dont le roman, *Trois minutes de silence*, (10) transcende tous les régimes politiques et s'insinue, en dépit des frontières de toutes sortes, dans le coeur de ceux qui aiment la vie et l'homme.

Ce rapide tour d'horizon est nécessairement incomplet et subjectif (heureusement et malheureusement... je n'ai pas tout lu!). Pourtant, avant de l'abandonner, il faut absolument saluer les grands romanciers sud-américains, qui sont en train de donner à la littérature ses plus grandes oeuvres: Augusto Roa Bastos qui, dans un roman don quichottesque, *Moi, le Suprême*, (11) réussit la plus folle et la plus ambitieuse entre-

prise en récupérant les formes du passé pour les mêler aux formes modernes, faisant jouer à plein les ressorts de la dictature pour se moquer des aventures totalisantes au profit d'un texte insolite qui tient à la fois du roman fantastique, du poème et de l'histoire. Voici également Gabriel Garcia Marquez, qui n'a pas fini de nous étonner, voici José Donoso, Ernest Sabato...

### Mais, revenons à nos moutons

C'est donc le *Bonhomme Sept-heures* qui nous a entraînée apparemment loin du sujet, dans une course irrationnelle à travers des espaces encore ouverts à toutes les aventures littéraires. Chez nous, au milieu des *Malcom Hudd*, des *Jos Connaissant*, des *Epouvantail* et des *Entfrouapé*, ce *Bonhomme Sept-heures* et les personnages qui l'entourent paraissent bien pâles et bien empêtrés dans les structures du récit qui les empêchent de donner leur pleine mesure. Je ne conteste pas les dons d'imagination et d'observation de Louis Caron ni ses dons de conteur. Il excelle à camper ses "héros" dans des attitudes qui nous les font discerner au milieu de la foule des figurants. Il faut voir fumer et cracher Augustin Lenoir; se balancer d'avant en arrière Charlotte, Malheur! la folle à Fleurent; s'élancer, l'index pointé, le Lone Ranger, le petit Jean-Lu, affairé en d'autres temps à servir la messe, s'agrippant à sa soutane, pivotant "d'un demi-tour sur les marches cirées". Oui, Louis Caron sait voir, entendre, sentir, animer des individus et des foules; il sait aussi susciter l'intérêt du lecteur dès le début d'un récit, ménager ses effets; il peut aisément passer du réalisme au fantastique. Il aime ses personnages, même ceux qu'il s'amuse à caricaturer, mais il semble incapable, du moins jusqu'à ce jour, de donner de la profondeur à l'univers qu'il essaie de reproduire ou d'inventer.

Au milieu des romanciers actuels du Québec, qui ne cessent de s'interroger, au coeur de l'oeuvre qu'ils créent, sur le mouvement qui les pousse à écrire et sur leur écriture même, l'auteur du *Bonhomme Sept-heures* fait figure de montreur de marionnettes et de ventriloque. Je ne conteste pas son habileté à créer un décor, à jouer avec les ficelles, à produire des sons qui semblent provenir de tel et tel coin de la scène. Je concède même que le lecteur s'intéresse, du moins temporairement, au spectacle. Mais, à la longue, il se sent frustré par le manque d'épaisseur psychologique des héros, petits et grands. Leurs mouvements incessants, leur agitation, leurs

discours finissent par emprisonner comme dans un filet les lieux mêmes qu'ils hantent. Non seulement la ville de Nicolet, telle qu'elle apparaît dans ce roman avec sa cathédrale et son gouffre béant, ne réussit-elle plus à prendre figure de microcosme dans lequel se jouerait le drame universel de la vie et de la mort, de la cruauté et de l'innocence, mais le Nicolet d'Augustin Lenoir, de Mirella et de Jean Lu est fait d'une matière si mince et si fragile qu'il ne parvient même pas à produire l'illusion de la ville réelle où eut lieu la catastrophe évoquée par Louis Caron.

C'est peut-être de l'univers romanesque de Jacques Poulin que se rapproche extérieurement le plus l'univers de Louis Caron. Mais un indéniable vent poétique souffle sur les lieux et les êtres privilégiés par l'auteur des *Grandes Marées* (15) et fait éclater leurs limites. Quand on referme les romans de Jacques Poulin, la voix du romancier reste longtemps dans notre oreille; ses hommes et ses femmes sont fragiles, soit!, mais ils sont ouverts et disponibles: ils ne s'imposent pas, mais nous accueillent au milieu d'eux, en eux. Ils ne passent pas devant nous comme des figurants, c'est nous qui sommes invités à nous joindre à leurs jeux légers et graves. Nous ne les oublions pas, parce qu'ils nous ont laissés libres de partir ou de rester. Nous sommes restés. Quand le lecteur referme le roman de Louis Caron, tout cet univers de papier se trouve englouti. La voix même qui avait été prêtée aux figures et qui était étrangement monocorde, s'est éteinte, comme celle du conteur quand la nuit est venue. Seulement, la curiosité qui a été éveillée par l'aspect historique du récit poussera peut-être le lecteur à chercher, à son tour, par le biais des journaux ou le témoignage de quelques survivants à en savoir plus long sur les événements qui ont vraiment eu lieu. Donner envie de démêler le vrai de l'inventé, voilà l'effet le plus immédiat, et certes le plus inattendu, de la lecture du *Bonhomme Sept-heures*. L'univers romanesque, lui, s'écroule. Le rêve est trop fragile ici; la fiction, trop maladroite pour s'allier sans danger au vécu. Le pot de terre et le pot de fer... Comme *l'Emmitoufflé*, le *Bonhomme Sept-heures* est une statue de fer aux pieds d'argile qui vacille aux moindres soubresauts d'un univers encore en gestation. Mais Louis Caron finira sans doute par trouver la voix qui lui est propre: alors, il lui suffira d'une toute petite poignée de terre et d'eau pour qu'il puisse insuffler la vie à des êtres inédits et à un univers viable et inébranlable.

7. Elsa Morante, *La Storia*, Paris, Gallimard, 1977, 617 p.

8. Paolo Volponi, *Le Duc et l'anarchiste*, Paris, Editions Robert Laffont, 1978, 309 p.

9. Witold Gombrowicz, *Les Envoûtés*, Paris, Stock/Est, 1977, 365 p.

10. Guéorgui Vladimov, *Trois minutes de silence*, Paris, Gallimard, 1977, 365 p.

11. Augusto Roa Bastos, *Moi, le Suprême*, Paris, Belfond, 1977.

12. Jacques Poulin, *Les Grandes Marées*, Montréal, Leméac, 1978, 201 p.

## revue des livres

Thérèse LAMBERT, **Marguerite Bourgeoys, éducatrice. Mère d'un pays et d'une église** — Montréal, Bellarmin, 1978, 137 pages, \$4.95.

Incredible mais vrai. Notre histoire nationale n'est peut-être pas très ancienne, mais elle n'en compte pas moins quelques faits qui, dans l'histoire du monde, sont des prémices ou des précédents bien caractérisés. L'ouvrage de Thérèse Lambert, empreint de simplicité et parfois même de pauvreté, nous rappelle quelques-uns de ces faits qui ont pris place dans la portion religieuse de notre histoire. Sa langue simple et dépouillée nous dit des choses d'apparence ordinairement compliquée au moment où d'autres découvrent l'Amérique...française.

Ces prémices de notre héritage québécois, ce sont les premières femmes missionnaires au monde, c'est Marguerite Bourgeoys qui nous a donné nos premières religieuses non cloîtrées, filles séculières, dégagées de la clôture et des vœux solennels pour pouvoir oeuvrer au sein de la cité laïque. A compter de 1639, Québec avait reçu comme enseignantes et hospitalières des moniales cloîtrées. A Montréal, Maisonneuve préféra à Marthe et Madeleine une fille laïque, Marguerite Bourgeoys, ouvrière sociale et future fondatrice de la Congrégation Notre-Dame, en imitation de la grande voyageuse, Marie, mère de Jésus.

Marguerite Bourgeoys avait 33 ans quand, il y a 325 ans, elle arrivait à Montréal le 14 novembre en compagnie de la "grande recrue de 1653", soit une centaine d'hommes venus au secours de Ville-Marie, exposée au péril iroquois comme la Huronie qui avait succombé trois ans plus tôt. Marguerite Bourgeoys, tout comme Marie de l'Incarnation, était par ses origines familiales une femme d'affaires avertie. Par choix divin elle était également mystique. A l'époque, les oeuvres sociales étaient l'éducation et la santé publique, encore à cent lieues des préoccupations de salaire et de bénéfices marginaux.

Le livre de Thérèse Lambert se lit bien et facilement. L'intérêt y est soutenu parce que l'ensemble est comme le déroulement d'un long dialogue factuel entre la nature et la grâce et aussi entre l'Etat et l'Eglise, où celui-là triomphe finalement de l'institution ecclésiastique pour nous produire des prémices.

Georges-Emile Giguère

Jean VANIER, **Ne crains pas.** — Montréal, Bellarmin, Paris, Fleurus, 1978, 120 pages.

Nous avons pris l'habitude d'aborder l'évangile comme quelque chose allant de soi. Ainsi, nous risquons de demeurer à la sur-

face des mots et de passer à côté du message essentiel de Jésus. Ou bien encore, nous recevons ce message, mais la peur et l'égoïsme nous empêchent de l'intégrer dans le concret de nos vies. C'est là que Jean Vanier vient nous réveiller: tout d'abord il pratique ce qu'il prêche.

Il a accepté d'être dérangé dans sa vie pour suivre pleinement l'appel de Jésus. Jean Vanier nous met en contact avec les exigences totales de l'Evangile. Il nous fait saisir notre médiocrité et notre faiblesse, mais en même temps il nous montre comment l'Esprit de Dieu peut nous transformer si nous acceptons de lui ouvrir la porte. Il nous invite à être à l'écoute de l'autre, que ce soit le handicapé, le malade, le prisonnier, le drogué, le marginal ou le pauvre. Ecouter l'autre, c'est aussi en accepter toutes les conséquences. On sait où ça commence mais on ne sait pas où ça finit. Ecouter l'autre, c'est aussi écouter Jésus, écouter le Père. Jean Vanier nous introduit ainsi dans le monde spirituel qui est aux antipodes du monde de l'égoïsme et du plaisir. J'ai l'impression qu'on ne peut lire sérieusement un tel ouvrage sans être interpellé par le Christ et remis profondément en question. Jean Vanier est vraiment un prophète de notre temps et il l'est avec une simplicité et une humilité qui rendent son message percutant pour chacun d'entre nous. Puisse-t-on comme lui écouter la voix de Jésus et accepter que notre vie en soit transfigurée.

Jean-Paul Labelle, S.J.

# COLLÈGE JEAN-DE-BRÉBEUF

## Cours collégial et cours secondaire

- Collège dirigé par les Pères Jésuites et reconnu d'intérêt public
- Collège — pour filles et garçons au niveau de Secondaire V, Collège I et II  
— pour garçons au niveau de secondaire I à IV inclusivement
- Internat et résidence pour garçons seulement
- Bourses d'études possibles

### Renseignements

**Bureau des admissions  
cours collégial (ou cours secondaire)  
3200, chemin Ste-Catherine  
Montréal H3T 1C1  
tél.: (514) 342-1320**

Gérard PARIZEAU, **La chronique des Fabre**, Montréal, Fides, 1978, 352 pages.

Outre un avant-propos et un appendice (documents, illustrations), ce livre de 352 pages, comprend quatre parties, à travers lesquelles l'auteur trace, en une langue sobre et précise — parfois teintée d'humour — l'histoire d'une famille canadienne française de Montréal, dont les activités et les initiatives contribuèrent non seulement au maintien et au développement de la Société canadienne française à Montréal et au Québec, mais aussi à la préservation et à l'affirmation de la présence de la Culture française au Canada: Edouard-Raymond Fabre (1799-1854) — Luce Perrault (1811-1903) ou l'arrière-plan familial; Edouard-Charles Fabre, premier archevêque de Montréal (1827-1896); Hector Fabre, journaliste, écrivain, diplomate (1834-1910); Hortense Fabre (1828-1898), George-Etienne Cartier (1814-1873).

La Chronique des Fabre est donc plus que l'histoire d'une famille, elle est aussi l'histoire d'une ville, humble bourgade sous le régime français; d'un peuple qui sut rester lui-même et défendre la survivance de sa langue, de sa culture française, de sa religion sous le régime anglais; d'un pays en puissance qui, parti du statut de "colonies", devint le Canada lors de la réunion de plusieurs colonies en une Confédération en 1867; avec tout ce que cela comporte de luttes, de vicissitudes, de misères, d'injustices avant d'atteindre à la prospérité que l'industrialisation, les progrès techniques et scientifiques apportèrent peu à peu au jeune Canada.

Enfin, signalons que les Fabre furent parmi les Canadiens français qui entretenirent des liens étroits avec la France et l'Italie (Rome, en particulier). Certains allèrent y apprendre un métier, comme Edouard-Raymond, le libraire; y étudier la théologie et

y parfaire leur culture, comme Edouard-Charles, le futur archevêque de Montréal; y représenter le Canada et le Québec, y fonder le journal *Paris-Canada* (qui parut de 1884 à 1909), y promouvoir l'émigration de Français au Canada, comme Hector, ou simplement y chercher le calme et l'oubli, comme Hortense.

Un livre à lire pour ceux que l'histoire des leurs intéresse.

Anne de Nomerenge

**Hommage à Lionel Groulx**, Montréal Leméac, 1978, 224 p. (sous la direction de Maurice Filion).

Dans une élégante présentation, voici l'hommage de plusieurs écrivains (François-Albert Angers, Richard Arès, Fernand Dumont, Guy Frégault, Benoît Lacroix) scrutant l'homme et l'oeuvre du représentant le plus typique de notre nationalisme; hommage suivi du témoignage de nombreux intimes de sa légende, que discrètement, quelques inédits viennent couronner.

Mélanges sur une mémoire "plus qu'historique", si l'on tente d'évoquer, non seulement les risques éloquentes que l'homme de métier a pris avec son sujet — le Canada français et son nationalisme — mais aussi le sillage de son rêve démesuré: tracer un destin pour son pays en lui fixant les frontières utopiques qu'évoque M. Filion: "Pour lui, notre mission française et catholique foudrait notre destinée en Amérique." Les réflexions de Groulx sur l'histoire, en particulier cette idée que la connaissance du passé forge l'âme d'un peuple, ont constitué, nous dit F.-A. Angers, "le fondement de la pensée politique et nationale du Québec actuel".

D'autre part, son attachement à une histoire "providentielle" demeure un paradoxe, évoqué avec une étonnante pénétration par Fernand Dumont. S'il reconnaît que cette conception de l'histoire s'ajuste à la mentalité de la vieille société coloniale, marginale et paysanne, il démontre qu'elle n'a pas d'emprise sur certaines réalités d'aujourd'hui, v.g. sur celles d'un prolétariat asservi par la force aliénante d'une économie industrielle dominée par les anglo-saxons. Pourtant, Groulx savait analyser les réalités économiques de notre milieu et dénonçait ses conséquences, au nom d'une certaine vision de l'histoire, au nom d'une doctrine, où alternent, étrangement, l'adhésion à son temps et le refus de son temps.

Analyse réductrice donc, où l'historien, visionnaire de toujours et orateur invétéré de surcroît, refuse d'aller au-delà d'une "conception proprement mythique du temps collectif... mythologie qui est pour nous, souligne Dumont, signe de contradiction", puisque le Québec de l'avenir n'est pas celui dont Groulx a rêvé. L'homme d'Eglise a formulé la vocation de catholicité d'un Canada français vivant d'espérances déçues, mais son engagement, qui ne pouvait, en toute fidélité, être politique, se cantonnait dans le prophétisme des sages, dont la pensée a par ailleurs fécondé celle des générations d'aujourd'hui.

Robert Toupin

## livres reçus

ELLENBERGER, Henri F.: **Les mouvements de libération mythique et autres essais sur l'histoire de la psychanalyse**. Montréal, Quinze / critère, 1978, 343 pages.

FRIEDLANDER, Saul: **Quand vient le souvenir...** Paris, Ed. du Seuil, 1978, 171 pages.

FRIEDMAN, Yona: **L'architecte de survie. Où s'invente aujourd'hui le monde de demain?** Coll. "Synthèses contemporaines". Paris-Tournai, Ed. Casterman, 1978, 169 pages.

GOBIN, Pierre: **Le Fou et ses doubles: figures de la dramaturgie québécoise**. "Lignes québécoises". Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978, 263 pages, \$13.75.

GONNET, Jacques: **Le journal et l'école**. Coll. "Orientations / E3". Paris-Tournai, Ed. Casterman, 1978, 172 pages.

GOULET, Pierre: **Les lois de la pesanteur**. Montréal, Théâtre / Leméac, 1978, 180 pages.

GRAND'MAISON, Jacques: **Quel homme?** Coll. "Quelle?". Montréal, Leméac, 1978, 146 pages.

GRAND'MAISON, Jacques: **Quelle société?** Coll. "Quelle?". Montréal, Leméac, 1978, 160 pages.

GURIK, Robert: **La baie des Jacques**. Montréal, Théâtre / Leméac, 1978, 156 pages.

HARE, John E.: **La pensée socio-politique au Québec 1784-1812. Analyse sémantique**. "Cahiers du C.R.C.C.F." Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1977, 102 pages.

HETU, Jean-Luc: **Quelle toi? Une rencontre entre l'évangile et la psychologie**. Coll. "Quelle?". Montréal, Leméac, 1978, 307 pages.

JACQUARD, Pierre: **Eloge de la différence**. Paris, Ed. du Seuil, 1978.

JEAN, Marguerite, s.c.i.m.: **Evolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours**. Montréal, Ed. Fides, 1977, 317 pages.

KATTAN, Naïm: **La mémoire et la promesse**. Coll. "Constantes". Montréal, Ed. HMH, 1978, 160 pages.

KOCH, Kenneth: **Les couleurs des voyelles**. Pour faire écrire de la poésie aux enfants. Paris-Tournai, Ed. Casterman, 1978, 176 pages.

KTOROVA, Alla: **Le Visage de l'Oiseau de Feu**. (Fragments d'un antiroman inachevé) Traduit du russe par Tatiana Hays. Montréal, Ed. Quinze, 1978, 296 pages.

LANDRY, Frédéric: **Capitaines des hauts-fonds**. Montréal, Ed. Leméac, 1978, 142 pages.

**Langue et société**: édité par Douglas C. Walker. "Les Conférences Vanier" 1975-76. Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1977, 82 pages.

LAVALLE, Marcel: **Journal d'un prisonnier**. Montréal, Ed. de l'Aurore, 1978, 310 pages.

LEBLANC, Bertrand B.: **Les trottoirs de bois** (roman). Montréal, Ed. Leméac, 1978, 265 pages.

LEGER, Lauraine: **Les sanctions populaires en Acadie. Région du comté de Kent**. Montréal, Ed. Leméac, 1978, 183 pages.

LEMIEUX, J.M.: **L'île aux Grues et l'île aux Oies. Les îles, les seigneurs, les habitants, les sites et les monuments historiques**. Montréal, Ed. Leméac, 1978, 188 pages.

LONERGAN, Bernard J.F.: **Pour une méthode en théologie**. Traduit de l'anglais sous la dir. de Louis Roy. "Héritage et projet" 20. Montréal, Ed. Fides, 1978, 464 pages.

Conservez

## RELATIONS

Reliures de votre collection 1977

— le lecteur fournissant sa collection \$8.95

— si nous fournissons la collection \$16.95

Cartables: \$5.95 (par la poste \$6.50)

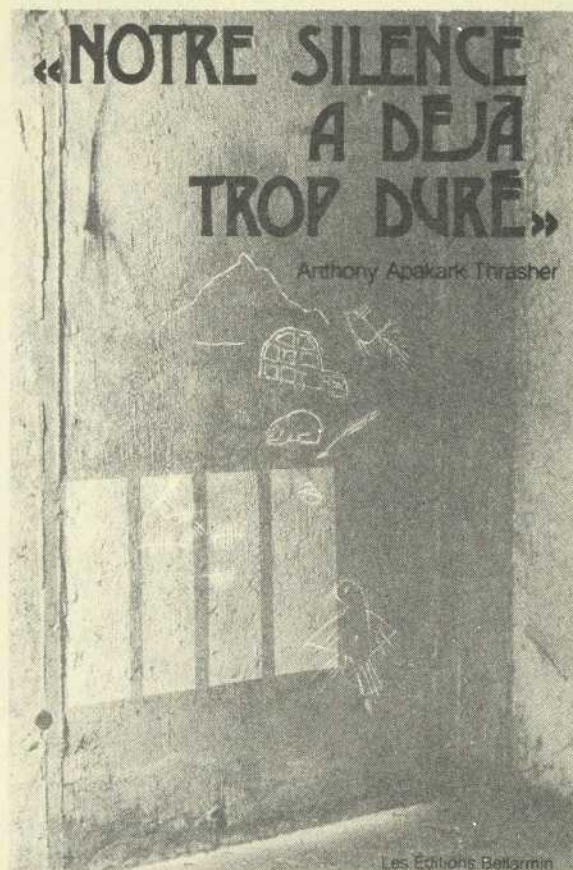
8100, boul. Saint-Laurent  
Montréal H2P 2L9  
387-2541

# UN LIVRE-CHOC

par Anthony Apakark Thrasher

NOTRE SILENCE A DÉJÀ TROP DURÉ

BELLARMIN



## Notre silence a déjà trop duré

par Anthony Apakark Thrasher

Les Esquimaux, peuple dégénéré?  
Ou les Blancs cherchent-ils à les  
anéantir?

Un témoin gênant:

Ce volume a été écrit en prison, par  
un Esquimau accusé d'un meurtre  
qu'il n'a sans doute pas commis.

Jean Sarrazin (Montréal-Express, à Radio-Canada) en a parlé comme d'un  
document sans précédent sur le sort fait par les Blancs aux Inuit.

Témoignage d'un prenant réalisme sur la vie dans les prisons canadiennes.

Des milliers d'exemplaires déjà vendus dans la version anglaise.

165 pages, \$5.95

Chez votre libraire ou aux

**Editions Bellarmin**

8100, boul. Saint-Laurent  
Montréal H2P 2L9

Tél.: (514) 387-2541