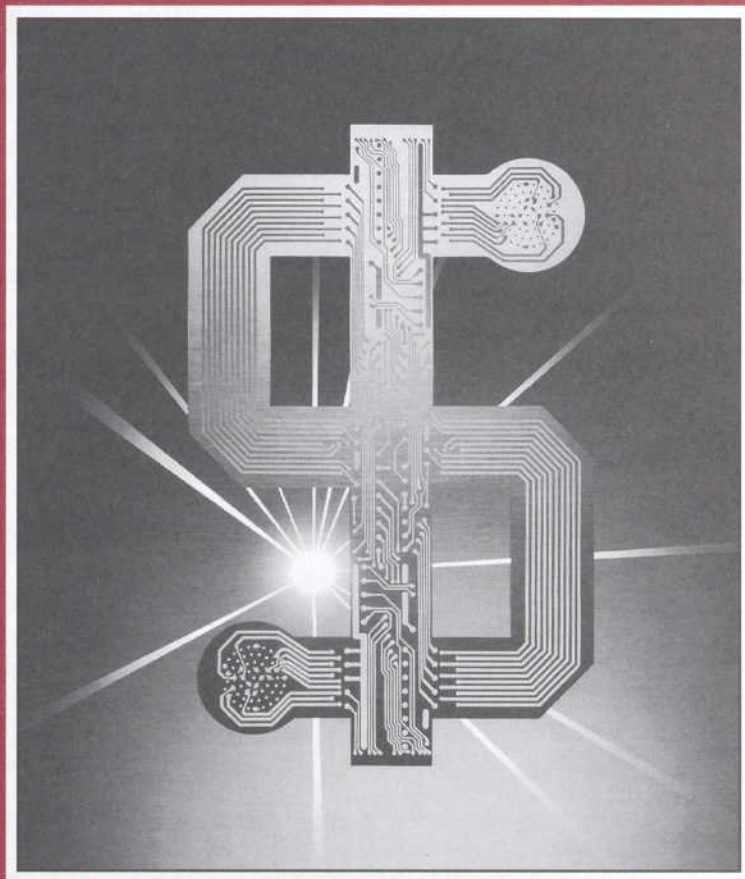


relations

octobre 1995 3,55 \$ no 614



cette idole
qui nous gouverne



Sur la souveraineté du Québec: des textes de Michel Freitag,
Guy Paiement et Guy Rocher

Les prises de position de *Relations* sur la question nationale ne cessent de provoquer des commentaires. Bon nombre de nos lecteurs partagent notre appui critique au projet souverainiste. Mais d'autres continuent de s'en étonner. Sur une question si clairement politique, une revue chrétienne peut-elle prendre parti?

Ne vaudrait-il pas mieux rester dans la neutralité et nous contenter de souligner les valeurs qui sont en jeu? Nous croyons que non. C'est notre devoir de chrétiens et chrétiennes de nous engager dans la construction de notre société. Pour ce faire, il faut nous brancher, préciser nos analyses, oser proposer des pistes d'avenir.

Répondre oui à la question du 30 octobre, c'est nous outiller pour ouvrir une brèche dans le mur de fatalité qui entoure notre société. Dans le contexte de mondialisation, le resserrement de notre identité de Québécois et de Québécoise peut rendre possible un projet de société autre. Il ne s'agit pas de nous replier sur nous-mêmes, mais de nous engager positivement, forts de notre solidarité, dans la construction d'un ordre international plus juste, où les valeurs de coopération et de partenariat permettront à l'ensemble de l'humanité de retrouver un surcroît de dignité.

Répondre oui à la question référendaire, c'est nous donner un outil pour ouvrir la société québécoise de l'intérieur. C'est mettre fin à 400 ans de survivance, pour que puisse éclore, au-delà de la question de nos origines diverses, la reconnaissance mutuelle de tous les Québécois et Québécoises. Sur ce «oui», nous pouvons construire une solidarité sociale qui permette de relever le défi du IIIe millénaire: le développement équitable et durable de notre société, au profit de tous ses membres.

Ne nous leurrons pas! Notre option pour la transformation sociale n'est pas partagée par tous les souverainistes, même parmi les plus influents. Au lendemain du référendum, le défi de construire une société québécoise plus juste sera toujours présent.

Carolyn Sharp

relations

La revue *Relations* est publiée par le Centre justice et foi, sous la responsabilité de membres de la Compagnie de Jésus et d'une équipe de chrétiens et de chrétiennes engagés dans la promotion de la justice.

DIRECTRICE

Carolyn Sharp

COMITÉ DE RÉDACTION

Gregory Baum, Jean-Marc Biron, Dominique Boisvert, Jacques Boucher, Céline Dubé, Joseph Giguère, Julien Harvey, Marc Lemire, Marie-Paule Malouin, Guy Paiement, Francine Tardif

BUREAUX

25, rue Jarry ouest
Montréal H2P 1S6
tél.: (514) 387-2541

SECRÉTAIRE À LA RÉDACTION

Jean Périgny

ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

COLLABORATEURS

André Beauchamp, Michel Beaudin, Alain Bissonnette, René Boudreault, Pierre-André Fournier, Vivian Labrie, Jean Pichette, Jean-Paul Rouleau, Shirley Roy

10 numéros (un an): 26,00\$ (taxes incl.)

Deux ans: 47,00\$ (taxes incl.)

À l'étranger: 27,00\$

Abonnement de soutien: 50,00\$

ASSISTANT À LA RÉDACTION

Fernand Jutras

TPS: R119003952

TVQ: 1006003784

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans *Repères* et dans *l'Index de périodiques canadiens*, publication de Info Globe. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

On peut se procurer le microfilm des années complètes en s'adressant à *University Microfilm*, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor Michigan 48106-1346 USA.

Envoi de publication - Enregistrement no 0143

face à l'actualité

avec Gregory Baum, Dominique Boisvert,
Gleema Nambiar et Guy Paiement

PROJET DE SOCIÉTÉ ET SOUVERAINETÉ

**Nos beaux projets risquent de tourner court
si nous ne nous donnons pas la souveraineté comme moyen.**

à l'approche du référendum sur l'avenir du Québec, plusieurs font monter les enchères: «Nous dirons OUI si le gouvernement met en place un projet de société plus juste et plus solidaire!». Même si je pense qu'un autre projet de société que celui du «Québec inc.» soit nécessaire, je ne crois pas qu'il faille attendre d'avoir un tel projet bien ficelé pour régler la question de la souveraineté. La souveraineté est un *outil*, rien de plus, mais nous devons l'avoir en main si nous voulons travailler à établir une autre façon de vivre et de faire de la politique.

Dans le contexte fédéral actuel, il est devenu impossible de penser et d'agir «autrement». Le gouvernement de monsieur Chrétien continue de promouvoir un Canada de plus en plus centralisé et de se soumettre assez naïvement aux impératifs du libéralisme économique. La réforme des programmes sociaux du ministre Axworthy en est un bon exemple et le gouvernement actuel de l'Ontario montre assez bien ce qui risque de se retrouver bientôt dans les autres provinces. Trop de questions importan-

tes, qu'il s'agisse de l'autonomie amérindienne, de l'accueil des nouveaux arrivants ou encore de la formation professionnelle, se heurtent constamment à la volonté hégémonique d'Ottawa et restent en plan.

La souveraineté constitue le moyen privilégié pour établir un autre rapport de forces avec les autres partenaires et se donner les outils nécessaires pour façonner autrement notre société. Si nous ne croyons pas qu'une telle chose est possible, alors aussi bien nous avouer que notre «société distincte» disparaîtra de la carte et deviendra une sorte de grosse Louisiane.

D'autre part, plusieurs initiatives récentes du gouvernement actuel mettent déjà en branle beaucoup d'énergie et de créativité de la part de la population. Les soubresauts de la réforme de la santé ont montré que les gens d'ici ne veulent pas seulement des changements, mais des transformations qui tiennent compte de leurs besoins. Les États généraux de l'éducation constituent un autre lieu important de prise de parole qui parle aussi de l'avenir souhaité. La réforme de l'aide sociale qui vient d'être annon-

cée touchera également à la nécessité d'un autre contrat social à base de solidarité. Les réformes de la ministre du Travail qui touchent à la formation professionnelle, à l'implication plus grande des entreprises et qui annoncent même une transformation de la durée du travail vont à contre-courant de ce qui existe dans le reste du Canada et ne manquent pas d'audace.

Tous ces efforts soulèvent actuellement des milliers de citoyens et de citoyennes. Ils ont certes la limite d'être encore morcelés. Incomplets. La vision d'ensemble qui s'en dégage n'est pas encore très claire. Mais il y a là un réservoir d'idées neuves, créatrices, qui ne pourront pas aller très loin si le Québec ne peut pas récupérer tous les pouvoirs dont il a besoin pour les mettre à terme.

Dans cette perspective, si l'on entend pousser sur un autre projet de société, il me semble pertinent de constater qu'il a dé-

jà commencé à se mettre en place. Mais il risque de tourner court si nous refusons de nous donner le moyen d'être différent. La différence acceptée sera le point de départ d'une nouvelle entente possible. Tel est le sens d'un OUI. Ni chèque en blanc à un parti ou à un gouvernement, il est encore moins une façon de conserver le type actuel de pouvoir, plus ou moins rongé par l'esprit bureaucratique. Le OUI est porteur d'une chance inouïe: celle de nous donner, à tous et à toutes, le goût d'être souverain, c'est-à-dire d'être fondamentalement capable de répondre de ses actes, de les habiter, et d'être ainsi en mesure de sauver ensemble, dans la fragilité et la rencontre, une certaine saveur d'humanité. ■

Guy Paiement

au nom du Comité de rédaction de *Relations*

LA COLLÉGIALITÉ DANS L'ÉGLISE

Malgré Vatican II, le dialogue reste difficile entre Rome et les conférences épiscopales

Quarante évêques américains viennent de rédiger un long mémoire, à l'ordre du jour de la conférence épiscopale nationale. Contre la tendance actuelle de Rome d'augmenter la centralisation dans l'Église, on y réaffirme le principe de la collégialité, reconnu par le Concile Vatican II¹. La collégialité implique le dialogue et la coopération entre Rome et les conférences épiscopales. Selon ce mémoire, la pratique de la collégialité rendrait plus pastoral, plus bénéfique et plus efficace le ministère universel du Pape. Depuis quelques années, y lit-on, la politique de Rome a changé. Dans le passé, les évêques rédigeaient et discutaient leurs documents pastoraux en toute liberté et les adoptaient par scrutin, avant de les envoyer à Rome. Mais depuis quelque temps, ces documents doivent préalablement être soumis à Rome et les corrections proposées par le Vatican ne sont plus discutées mais acceptées en silence, comme si elles étaient imposées.

Le mémoire donne des cas concrets. On y trouve une liste des documents influencés par Rome à l'insu des évêques. Par exemple, une lettre secrète du Cardinal Ratzinger, adressée au comité qui rédigeait le document des évêques sur le rôle des femmes dans l'Église, a profondément influencé la version finale, sans que la conférence épiscopale ait eu le droit d'en connaître le contenu. Cette tactique du Cardinal a été employée dans d'autres situations.

Il arrive souvent que les évêques ne soient pas consultés par Rome. Ainsi, la traduction anglaise du nouveau catéchisme a été achevée par un petit groupe lié à Rome, et à l'insu des conférences épiscopales des pays anglophones. Les évêques devaient attendre patiemment, «comme des enfants», le résultat final. Ils ont découvert, au moment de la publication, que le langage sexiste avait été réintroduit dans le texte. Le directory pour le clergé, publié par la Congrégation romaine, a été préparé sans qu'on ait consulté les conférences épiscopales, même si c'est un sujet où l'expérience de l'Église locale est capitale. De même, la lettre

apostolique *Ordinatio sacerdotalis* a été envoyée aux Églises locales sans aucune consultation préparatoire, laissant aux évêques le fardeau de répondre aux questions difficiles posées par des femmes, des théologiens et d'autres groupes dans l'Église. Cette lettre a d'ailleurs créé un immense problème pastoral, qui aurait pu être évité par un dialogue avec les conférences épiscopales. Au lieu de se taire dans une telle situation, les évêques devraient accepter leur responsabilité, répondre à Rome, et s'engager dans un dialogue.

La collégialité fait partie de la tradition catholique la plus ancienne. Mais actuellement, explique le mémoire, Rome a tendance à réinterpréter le texte de Vatican II sur ce sujet, à adopter la position prise par la minorité au Concile, et à restreindre le plus possible le principe de la collégialité. En mettant l'accent sur la relation individuelle de l'évêque au Pape, on néglige la relation collégiale des conférences épiscopales avec Rome et entre elles. On donne une grande importance à un corps supra-collégial, c'est-à-dire au collège des cardinaux, au lieu de respecter le collège des évêques, dont le fondement théologique est assuré. Même si les synodes sont des institutions très anciennes, on cherche aujourd'hui à minimiser leur rôle dans l'Église: Rome impose le secret sur ce qui s'y passe et interdit la publication des discours des évêques. De même, la réponse de Rome à des rapports écrits par une conférence épiscopale ne doit pas être communiquée à une autre conférence épiscopale: on ne veut pas que les conférences épiscopales pratiquent la collégialité entre elles!

Le mémoire des évêques américains déplore ce climat spirituel dans l'Église qui ne permet pas la discussion ouverte de cer-

1. On trouvera le texte complet dans *National Catholic Reporter*, 28 juillet 1995, p. 12-14.

tains problèmes pastoraux et qui fait croire à des catholiques, même quelquefois à des évêques, qu'ils sont déloyaux au Pape quand ils ne sont pas d'accord avec certaines directives romaines. Il est tout à fait normal que les évêques ne partagent pas toujours les mêmes idées sur des pratiques pastorales. Une discussion publique aiderait l'Église à mieux percevoir sa situation historique et à mieux exercer son ministère. Le mémoire fait une liste des sujets qui devraient être discutés ouvertement: on y retrouve la pénurie des prêtres, l'ordination des hommes mariés, l'égalité des femmes dans l'Église, la contraception, la relation des Églises locales avec Rome, l'identification avec les pauvres et les méprisés, l'éthique sexuelle, l'alliance de certains catholiques conservateurs avec la droite politique, et les causes pro-

fondes de cette grande tragédie qu'est la pédophilie chez certains membres du clergé.

La situation de l'Église dans le monde d'aujourd'hui exige que les évêques soient des leaders spirituels qui osent appliquer la tradition catholique à une situation nouvelle. Il est donc regrettable, dit le mémoire, que très souvent on exige comme critère principal pour la nomination d'un nouvel évêque qu'il soit un homme *safe*, alors qu'un leader doit d'abord être créateur, capable de prendre des risques et ne pas avoir peur de se tromper quelquefois.

Ce mémoire est un nouveau genre de documents ecclésiastiques. ■

Gregory Baum

UN RÉSEAU CULTURE ET FOI

Pour inventer diverses manières libres de marcher à la suite du Christ

On n'a plus à démontrer le fossé qui s'est peu à peu créé entre l'Église et la modernité. Résistances historiques face à la science, réticences face à l'évolution des moeurs, hésitations face aux droits humains, tout cela et bien d'autres exemples ont laissé la durable impression d'une Église constamment en retard sur le monde et sur la défensive. Si bien que pour beaucoup de nos contemporains, et plus encore chez les jeunes, l'Église a malheureusement perdu une grande partie de sa pertinence et de sa crédibilité.

Pourtant, l'Évangile a été et peut encore être Bonne Nouvelle. Jésus de Nazareth est venu rendre libres et aimés les exclus, les pauvres et les opprimés de sa société, nous invitant à le suivre et à faire de même en mémoire de lui. Sa parole comme ses actes ont été à la fois incarnés au coeur des réalités de son temps, et en rupture avec tout ce qui enchaînait les coeurs et les esprits.

Peut-il encore en être de même aujourd'hui? Oui, répondent les membres du nouveau réseau Culture et foi¹, lancé modestement au printemps de 1995. Pour la cinquantaine de personnes, presque toutes laïques, réunies au Cégep Bois-de-Boulogne, le 11 juin dernier, Jésus et l'Évangile ont gardé toute leur actualité et leur vigueur. Mais il faut pour cela décaper les mots et les traditions, retrouver la sève d'origine et traduire pour aujourd'hui l'héritage reçu d'hier. Bref, il faut inculturer la Bonne Nouvelle dans la modernité.

Défi redoutable, auquel les chrétiens et chrétiennes ont toujours été confrontés, aux différentes époques comme sur les divers continents. Mais qui prend une urgence toute particulière au

moment où la transmission des valeurs entre générations pose des questions inédites et où les structures institutionnelles de l'Église sont soumises, du moins en Occident, à un vieillissement accéléré.

Cet effort de rapprochement, sinon de réconciliation, entre l'Évangile et la modernité prendra nécessairement bien des formes.

En plusieurs endroits, particulièrement en Europe et en Amérique du Nord, il se développe dans des mouvements critiques, où chrétiens et chrétiennes de la base dénoncent certaines positions institutionnelles considérées comme incohérentes, passées ou parfois même antiévangéliques: positions sur l'accueil des divorcés réengagés, sur la contraception et la sexualité en général, sur le célibat des prêtres et les ministères ordonnés pour les femmes, etc. Souvent formés autour de la revendication pour une plus grande participation des baptisés à la vie ecclésiastique (ce qu'on appelle parfois la démocratie en Église), ces regroupements de chrétiens jugent important de transformer l'institution elle-même, dont l'image est trop souvent un contresigne de ce que Jésus a voulu être pour ses contemporains.

Mais à côté de cette nécessaire dimension critique, de plus en plus de hommes et de femmes interpellés par Jésus sentent plutôt le besoin de vivre, d'expérimenter, d'inventer diverses manières libres de marcher à la suite de Jésus. Créer des petites communautés, s'engager au service des exclus et de la justice, traduire dans nos mots d'aujourd'hui un vocabulaire devenu trop souvent incompréhensible ou insignifiant, développer une véritable spiritualité «laïque» au lieu de transposer toujours une spiritualité monastique, trouver de nouveaux lieux de ressourcement, expérimenter de nouvelles formes de prière qui tiennent davantage compte de notre incarnation dans le monde, voilà autant de voies que les membres du réseau Culture et foi ont le goût d'explorer.

En ce sens, le réseau se veut essentiellement un espace d'expériences et de parole libres, ouvert à tous ceux et celles qui sont

1. Animé par un comité de coordination de huit membres, le réseau peut être rejoint à l'adresse suivante: Culture et foi, 4858 Côte-des-Neiges, app. 304, Montréal H3V 1G8.

des chercheurs de Dieu et qui sont préoccupés des rapports entre la foi et la culture. Et, comme disait l'un des membres, «laissons pousser les fleurs là où elles sont, sans vouloir trop vite les classer, les récupérer, les récolter ou séparer l'ivraie du bon grain».

Nos églises se vident. Notre clergé vieillit. Nos jeunes semblent suivre des chemins différents des nôtres. Peut-être y a-t-il là un signe de l'Esprit? Ce ne serait ni la première fois, ni la dernière, que l'Esprit invite à prendre le large, à quitter la sécurité de la terre ferme, et à se laisser porter vers des rivages inconnus.

Peut-être nos églises sont-elles appelées à changer de rôle? Peut-être la notion même de clergé est-elle appelée à des bouleversements? Peut-être nos jeunes nous réservent-ils d'heureuses surprises? À cet égard, relire l'histoire de l'Église est particulièrement utile: on y constate combien les formes de presque tout, même de ce qu'on considère souvent comme «immuable», n'ont cessé de changer au fil des siècles et des sociétés.

Dans un monde en profonde mutation (c'est presque devenu un cliché!), l'Église doit plus que jamais relever le défi de l'incarnation et de l'inculturation. C'est à cet effort que Culture et foi veut modestement contribuer. ■

Dominique Boisvert

LES «MINORITÉS VISIBLES»

Oui à un projet nationaliste qui reconnaît les immigrants comme citoyens à part entière et qui vise l'égalité sociale.

mars 1995: le Comité de solidarité avec les immigrants de la Coalition Solidarité Populaire Québec (SPQ) présentait son mémoire à la Commission nationale sur l'avenir du Québec. Il y déclarait que les immigrants, au Québec, sont fatigués d'être étiquetés comme «allophones» et comme politiquement captifs de la minorité anglophone.

Le mémoire affirmait: «Nous voulons être reconnus et acceptés pour ce que nous devrions être, des citoyens à part entière de la société québécoise qui, sans abandonner notre identité, partageons un espace civil commun. (...) L'immigrant comme le Québécois «de souche» partagent le même souci: améliorer leurs conditions de vie et de travail. De cette convergence des besoins socio-économiques, pourrait émerger l'embryon d'une solidarité sociale à bâtir ensemble sous le signe de la justice sociale. (...) Pour nous, la souveraineté doit être un moyen pour atteindre un but, celui d'un mieux-être collectif».

Par la suite, j'ai demandé à trois membres de ce comité pourquoi les «minorités visibles» devraient appuyer l'indépendance du Québec. Pour Jacqueline Hekpazo, de la Maison d'Afrique, les minorités devraient se faire entendre dans autant de forums québécois que possible, y compris dans les organisations nationalistes dont elles sont pour l'instant presque absentes: Mouvement national des Québécois, Partenaires pour la souveraineté, Sociétés St-Jean-Baptiste, etc.

Bara Mbenque, du Conseil central de la CSN, encourage aussi les «minorités visibles» du mouvement ouvrier à accroître leur participation dans tous les aspects de la vie publique: syndicats, débat politique, mais aussi dans les organisations progressistes comme le SPQ. Quant à Madeleine Parent, militante syndicale et féministe de longue date, elle invite les «allophones», qui ont tendance à s'impliquer dans le secteur anglophone, à mieux comprendre le contentieux qui oppose francophones et anglophones. Trop souvent, les leaders d'organisations progressistes anglophones, comme le CTC ou le NPD, ont vu les Québécois comme des citoyens de seconde zone. D'où l'importance, pour

les immigrants, de s'impliquer dans des organisations enracinées au Québec, comme la Fédération des femmes du Québec et sa marche contre la pauvreté, ou les mouvements de protestation contre les coupures dans la santé, etc.

Bien qu'il soit essentiel pour les «minorités visibles» de s'engager dans la vie politique québécoise, plusieurs d'entre nous restent marginalisés dans le ghetto des emplois sous-payés. Cela est encore plus vrai des femmes qui, sans égard à leurs qualifications, se retrouvent souvent au salaire minimum. La seule façon efficace de s'intégrer pleinement à la société est d'avoir un travail décent; car c'est en travaillant ensemble que les gens peuvent développer une meilleure compréhension de leurs héritages culturels respectifs et en venir à reconnaître chaque individu pour sa contribution sociale. Mais comment réaliser cela quand les emplois sont de plus en plus rares?

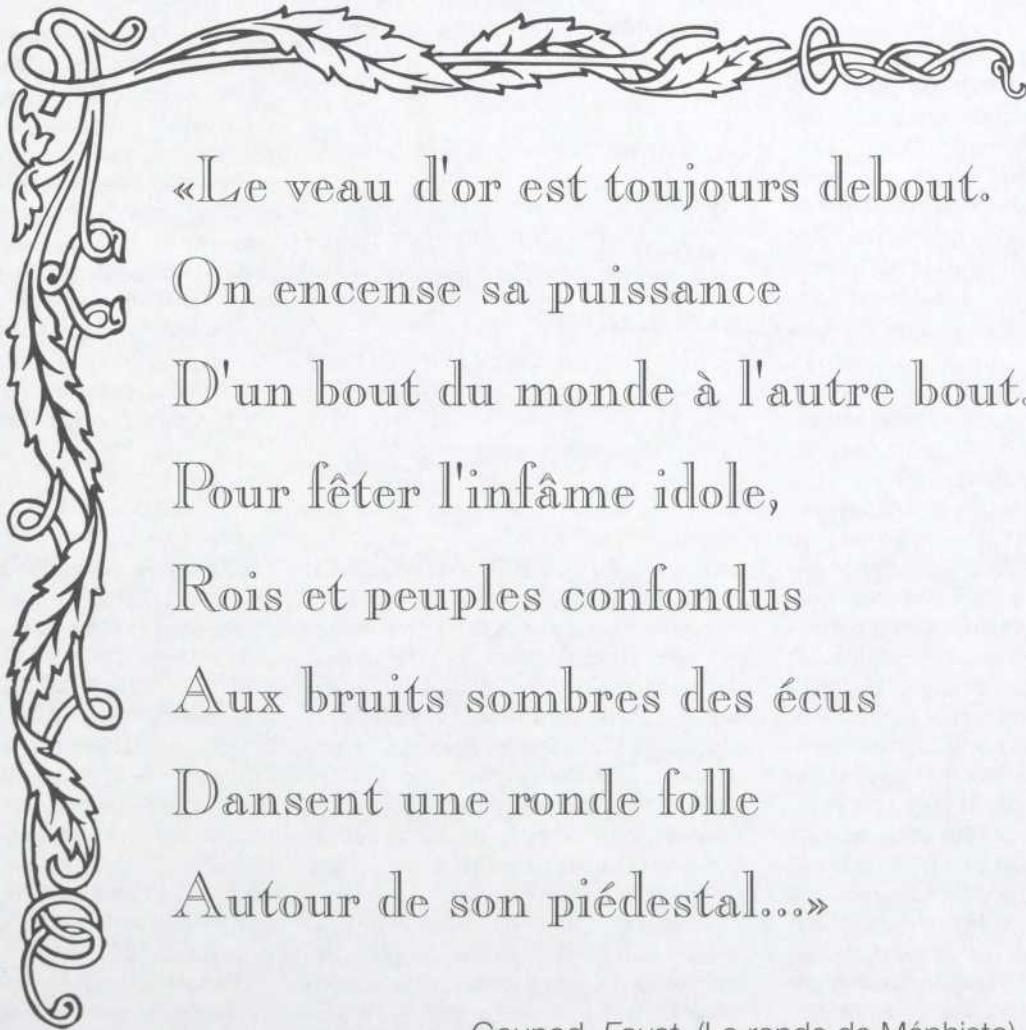
Dans la société québécoise, il est clair pour nous, des «minorités visibles», que la langue n'est pas le seul facteur de crainte face aux communautés culturelles; le racisme expérimenté par les minorités venant des colonies francophones en est la preuve. Au Québec, comme au Canada, le racisme vient de la crainte que le caractère essentiellement blanc de la société soit modifié par l'arrivée des immigrants, menaçant ainsi le bien-être économique des colonisateurs d'origine européenne.

Pour déraciner le racisme, nous devons déraciner les inégalités économiques. Le nationalisme proposé par le SPQ ne se contente pas d'affirmer que «chaque citoyen du Québec devrait être pleinement reconnu comme Québécois, sans égard à son origine, sa langue ou ses croyances religieuses»; il propose aussi des mesures concrètes pour réaliser une plus grande égalité sociale. C'est seulement en s'engageant côte à côte, dans les luttes politiques avec les autres Québécois engagés dans de telles organisations progressistes, que nous pourrions déraciner un jour le racisme d'ici. ■

Gleema Nambiar

Étudiante au doctorat en sociologie à l'Université McGill

cette idole qui nous gouverne



«Le veau d'or est toujours debout.
On encense sa puissance
D'un bout du monde à l'autre bout.
Pour fêter l'infâme idole,
Rois et peuples confondus
Aux bruits sombres des écus
Dansent une ronde folle
Autour de son piédestal...»

Gounod, *Faust* (La ronde de Méphisto)

LE MENSONGE NÉO-LIBÉRAL

par Carolyn Sharp

Mystification et mensonge. Voilà le dur jugement que notre dossier porte sur le néo-libéralisme. Le retour du libéralisme économique, avec son insistance sur la liberté absolue du marché, domine le discours politique actuel, justifiant la croissance des écarts entre riches et pauvres, l'exclusion de millions d'affamés, la rapacité des élites prospères. Plus que jamais, nous vivons dans un monde où une femme peut voir son enfant mourir de faim alors que les silos à céréales voisins sont pleins.

Notre dossier s'intéresse surtout aux coûts humains et sociaux de l'idéologie néo-libérale. Mais nous aurions pu aussi parler de la destruction de la nature. Car, lorsque le marché est la seule source de valeur, la terre se réduit à sa valeur immobilière et n'est plus qu'un avoir, à exploiter ou à vendre, mais surtout à faire profiter.

Nous sommes heureux d'entrouvrir ce dossier par une entrevue avec Michel Freitag. Celui-ci attire notre attention sur l'économisme, cette doctrine selon laquelle le marché se suffit à lui-même. Cette vision libérale de l'économie reconnaît dans les règles du marché des lois naturelles, immuables et hors de tout contrôle humain. Selon l'économisme, toute intervention extérieure dans la libre marche de l'économie, que ce soit au nom de valeurs fondamentales ou de priorités politiques, fait déraiper le marché de son cours naturel et cause des dommages innombrables. Finalement, l'économisme insiste sur la capacité du libre marché de fournir la seule base nécessaire à l'organisation de la vie en société.

Les effets pervers de l'économisme sont multiples. D'une part, il s'en prend à la solidarité collective, en réduisant des relations humaines à des rapports marchands. D'autre part, il mine la souveraineté des peuples, c'est-à-dire leur capacité de se prendre en main, de se donner des orientations collectives et de fabriquer ensemble un avenir.

La résistance à l'emprise de l'économisme sur notre société et sur notre monde a

nécessairement plusieurs dimensions. La domination du monde financier international, dont le caractère supranational devient de plus en plus évident, exige des solutions qui soient élaborées au-delà des frontières nationales. Plusieurs organisations non gouvernementales mettent de l'avant la nécessité d'une ou plusieurs chartes internationales des droits sociaux, afin de limiter les abus du marché financier et de contrecarrer les effets néfastes des ententes de libre-échange. La démocratisation des instances internationales de prise de déci-

L'idolâtrie continue de nous appauvrir, de mentir quant aux vrais coûts des sacrifices et de nous convaincre de l'impossibilité d'un projet de société différent.

sions, par exemple le Fonds monétaire international (FMI), permettrait non seulement aux voix des exclus de se faire entendre dans les discussions internationales, mais favoriserait la création de mesures fiscales, telle une taxe internationale sur la spéculation monétaire, susceptible de freiner la surconcentration des richesses. De même, la mondialisation du commerce fait apparaître l'urgence des efforts de solidarité de tous ceux et celles qui se mobilisent au nom de la dignité humaine.

En même temps, l'enracinement humain dans les communautés et les sociétés particulières exige des réponses à l'échelle locale et nationale. Pour les sociétés industrialisées, la nationalisation des dettes publiques est une piste de solution pour régler la crise fiscale créée par les politiques néo-libérales de nos gouvernements. De mé-

me, le renforcement des liens de solidarité parmi les membres d'une même société permettrait l'expérimentation de nouveaux modèles de développement.

Quant à Michel Beaudin, il porte un regard théologique sur le néo-libéralisme qu'il ose qualifier d'idolâtrie sacrificielle. Certains s'étonneront de la radicalité de ce jugement. Après tout, ne vivons-nous pas à une époque sécularisée dont un des acquis est l'émancipation de l'économie de tout discours religieux et moral? Pourtant, comme le montre si bien l'auteur, l'évacuation de tout sens de la transcendance humaine ou divine permet au néo-libéralisme de substituer le totalitarisme des valeurs marchandes à toute autre forme de valeur. La «divinisation» du marché crée une nouvelle forme de fondamentalisme, économiste celui-là, sur l'autel duquel sont sacrifiées la vie et la dignité de millions d'êtres humains.

Dans le livre de l'Exode, le récit du veau d'or raconte que l'idolâtrie commence par l'appauvrissement du peuple: «Arrachez les anneaux d'or qui sont aux oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles, et apportez-les-moi» (Ex 32, 2). En même temps, la construction du veau d'or détourne le peuple de sa recherche d'une société nouvelle qui soit fondée sur une alliance avec le Dieu de la vie.

De nos jours, les voies de l'idolâtrie sont plus subtiles. Les veaux d'or sont d'abord des concepts et des idées. Dans notre société de communication instantanée, des images proclament inlassablement des prêts-à-penser qui, pour reprendre l'expression de Chomsky, servent à fabriquer notre consentement. Mais l'idolâtrie continue de nous appauvrir, de mentir quant aux vrais coûts des sacrifices et de nous convaincre de l'impossibilité d'un projet de société différent.

Depuis déjà quelque temps, les lecteurs de *Relations* sont habitués à retrouver dans nos pages une critique du néo-libéralisme. Dans ce dossier, nous vous invitons à aller plus loin, afin de scruter les fondements de «cette idole qui nous gouverne». ■

SOUVERAINETÉ NATIONALE ET ÉCONOMISME MONDIALISÉ

Entrevue avec Michel Freitag¹



Bourse de Paris

CANAPRESSE

L'économie, réduite au «savoir faire de l'argent», prétend gérer l'ensemble de la vie sociale. Mais ce nouveau totalitarisme est une idéologie imposée, à laquelle on doit résister au nom de la solidarité, qui est le tissu de toute société. Un petit pays comme le Québec peut jouer un rôle important dans cette résistance...

Relations : L'idée de nation semble aujourd'hui largement discréditée, dans la mesure même où se déploie l'économie mondiale. Que pensez-vous de cette opposition?

Michel Freitag : L'économie, à travers la logique de la mondialisation, a pris la valeur d'un nouvel impérialisme, d'un nouveau totalitarisme, légitimé

par le néo-libéralisme. La notion de société «libérale et démocratique», politiquement désarticulée et entièrement soumise à l'économisme, constitue le slogan de cette représentation du monde; cette dernière a produit à son tour le modèle-type de son adversaire, sous la figure du nationalisme et de toute espèce de communautarisme, qu'il soit politique, culturel ou religieux. Notons que si les avocats et les serviteurs du nouvel impérialisme planétaire ont situé l'enjeu à ce niveau, c'est peut-être qu'il y réside aussi pour ceux qui s'opposent à cette domination mondialisée de l'économisme et se demandent quelle forme sociale concrète peut lui être opposée.

Rel. : L'histoire d'une interdépendance accrue des économies nationales

se développe sur une très longue période. En quoi cette logique pourrait-elle maintenant bouleverser l'espace politique moderne?

M.F. : Par-delà tous les débats théoriques et politiques sur les vertus du libre échange national et international, l'économie mondiale était restée, jusqu'à la deuxième grande guerre, une sorte de champ, certes ouvert aux intérêts mercantiles particuliers, mais dans lequel s'affrontaient d'abord les intérêts et stratégies d'une pluralité d'économies nationales. Ces économies restaient elles-mêmes sous la dépendance de volontés et de stratégies politiques ou sociétales. Or, ce qui s'est joué depuis, d'abord sous l'égide d'une lutte du libéralisme contre le communisme, est d'une tout autre nature. Il s'agit désormais d'un renversement des fondements de la souveraineté elle-même: des instances politiques propres aux entités sociétales modernes, quelles qu'elles soient, elle est en train de passer à une logique économique désincarnée, qui prétend s'affranchir de toute subordination et de tout contrôle politique.

1. M. Freitag est professeur au département de sociologie de l'UQAM. Reconnu comme un des penseurs importants dans le milieu québécois, il propose une analyse de la société moderne, dans toutes ses dimensions. Il co-dirige le Groupe d'étude inter-universitaire sur la post-modernité.

Cette mutation touche directement aux fondements mêmes de l'existence de la société. Ces fondements avaient été assurés d'abord par la référence faite à une culture commune puis, dans la modernité, à la volonté réfléchie de la société, s'exprimant dans l'espace politique. C'est à l'égard de celle-ci que les milieux économiques et financiers sont finalement parvenus non seulement à s'émanciper, mais à imposer leur propre rationalité, leur logique et leur

La mondialisation de l'économie coïncide avec la mise en place d'une domination directe de l'économie sur, virtuellement, la totalité des pratiques sociales et l'ensemble des institutions politiques de solidarité collective.

idéologie, comme unique forme légitime de régulation de la vie sociale. Cela signifie que la mondialisation de l'économie à laquelle nous assistons, depuis une vingtaine ou une trentaine d'années, coïncide avec la mise en place d'une domination directe de l'économie sur, virtuellement, la totalité des pratiques sociales et l'ensemble des institutions politiques de solidarité collective.

Rel. : *Est-ce à dire que vous niez l'existence des contraintes économiques?*

M.F. : J'affirme simplement que les lois économiques ne sont pas des lois naturelles objectives. Si c'était le cas, on devrait être surpris que cette réalité, et les lois qui la régissent, aient mis si longtemps à se révéler dans l'histoire humaine. En fait cette révélation, celle de la «main invisible» régissant les interactions humaines commandées par l'intérêt individuel, n'a émergé qu'à la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire précisément lors de la naissance conjointe du capitalisme industriel et de la science économique classique. Et l'on devrait aussi se demander comment l'humanité a pu

survivre et se développer jusque-là, en ignorant et en violant sans cesse de telles lois, avant que les économistes ne les découvrent et que les politiques en imposent le respect par tous les moyens.

Rel. : *Comment peut-on alors penser l'économie?*

M.F. : Les lois économiques sont institutionnellement et idéologiquement établies, le plus souvent de manière indirecte et détournée. La forme essentielle de cette institutionnalisation des lois économiques a été l'imposition de la propriété privée, comme fondement ultime de la régulation et de la production des rapports sociaux. Cette imposition s'est accompagnée d'une dissolution souvent autoritaire des cadres normatifs qui régissaient les anciens rapports collectifs de la possession. Il reste néanmoins que c'est seulement dans le champ ouvert par la propriété privée, et les transactions contractuelles en découlant, que les pratiques économiques des individus et des groupes se sont trouvées virtuellement soustraites à l'emprise de toutes les normes collectives qui régissaient jusque-là la production, la répartition et surtout l'usage de tous les biens nécessaires ou désirables dans la vie. Se soumettre à de telles lois implique *a priori* le renoncement et le rejet de toute finalité normative dans la vie sociale, hormis celle qui s'exprime dans l'affirmation et la protection du droit de la propriété privée et le respect des mécanismes régulateurs du marché.

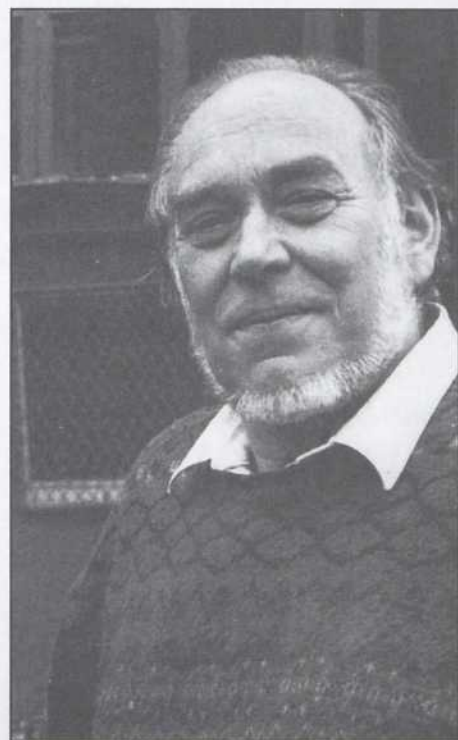
Les économistes néo-libéraux et ultralibéraux auréolés de Prix Nobel d'économie, depuis une vingtaine d'années, ne disent pas autre chose. Vous savez que le Nobel reconnaît l'économie comme seule véritable discipline scientifique et donc objective parmi toutes les sciences humaines. Cela laisse d'ailleurs sous-entendre, de la part de la plus haute autorité scientifique mondiale, ou celle du moins qui jouit du plus fort rayonnement publicitaire, que seules les lois de l'économie sont appelées à régir l'ensemble de la réalité humaine, sociale et historique de manière rationnelle. Un prix de consolation est offert à la dimension humaniste sous la forme du prix Nobel de la Paix...

Rel. : *La dimension économique de la réalité sociale est quand même bien antérieure au discours néo-libéral. On la trouve déjà dans l'Antiquité...*

M.F. : Le mot économie vient du grec *oikonomia*, l'*oikos* signifiant la maison, la maisonnée, l'espace organisé du vi-

vre ensemble. Ce sens originel du terme a été usurpé par ce que les Grecs désignaient péjorativement sous le nom de *chrématistique*, le savoir-faire de l'argent. Les Grecs réprouvaient le «chrématistique», parce qu'ils avaient bien perçu le caractère asocial et antisocial des activités formellement régies par le seul principe du profit ou de la différence de valeur provenant de l'échange. Celui-ci fait abstraction des valeurs associées à l'usage concret et, virtuellement, de toutes les normes et finalités sociales régissant les rapports sociaux impliqués dans la production, l'échange et la consommation; bref, il oublie l'interdépendance des services que les hommes se rendent dans le vivre ensemble.

Le basculement de cette conception traditionnelle, concrète, communautaire de l'économie à la notion formelle, abstraite et individualiste qui domine aujourd'hui, s'est produit entre la fin du Moyen-Âge et le XVII^e siècle. Idéologiquement, la transition a été marquée par le débat théologique et politique autour du prêt à intérêt, considéré, aussi bien par les Grecs qu'au Moyen-Âge, comme illégitime en principe, et qui devait dès lors être laissé aux étrangers. On jugeait en effet que les citoyens ou les chrétiens ne pouvaient s'adonner à une telle pratique, sans se soustraire du même coup aux normes, aux obligations et aux devoirs qu'ils avaient d'abord à l'égard de la Cité ou de leur prochain.



M. Michel Freitag

Jacques Grenier

Or, la domination de la «chrématistique», sous le nom usurpé de *l'économie*, représente précisément la subordination de toutes les structures normatives régissant les rapports sociaux concrets à la logique des rapports marchands, qui en fait formellement abstraction. C'est alors cette logique des rapports entre étrangers, non tenus à quelque solidarité concrète autre

Les institutions financières internationales et transnationales n'éprouvent de solidarité avec aucune collectivité humaine concrète et ne sont d'ailleurs représentatives d'aucune d'entre elles, ni elles-mêmes responsables vis-à-vis d'aucune.



CANAPRESSE

Il y a urgence politique à soustraire la vie humaine au chantage des milieux financiers qui fuient d'un État à l'autre pour échapper à toute responsabilité collective concrète.

que celle de l'éventuelle réciprocité de leurs intérêts, qui a progressivement prévalu, à l'encontre de la logique normative et politique de la solidarité collective.

Rel. : *Diriez-vous que la logique économique a fini par réduire la société en un simple espace de marché?*

M.F. : Pour contrer la domination unilatérale de cette logique «chrématistique», maintenant dite *économique*, les sociétés modernes ont été contraintes de mettre en place de nouvelles formes de solidarité collective, elles aussi plus abstraites et bureaucratiques, celles de l'État-providence.

Il y a environ un siècle et demi, les conséquences de la suprématie accordée à la propriété privée individuelle ont en effet commencé à se faire sentir massivement, à travers notamment la dégradation de la condition ouvrière et l'impérialisme. Avec l'extension de la démocratie politique, toutes les sociétés avancées se sont engagées, de manières d'ailleurs très diverses, dans la voie du réformisme social-démocratique ou social-bureaucratique. Des limites législatives se sont progressivement imposées à l'autorégulation de marché, alors même qu'étaient pris en charge un nombre croissant de besoins sociaux générés par ce développement spontané de

l'économie, au fur et à mesure qu'il détruisait les anciennes solidarités sociales.

J'ajoute qu'il est urgent d'inventer maintenant, par-delà ces formes bureaucratiques et technocratiques de solidarité collective et de gestion sociale, de nouvelles politiques économiques communautaires, dans lesquelles les termes mêmes d'économie et d'économie politique puissent retrouver leur sens originel.

Rel. : *Pourquoi?*

M.F. : L'accroissement des charges de l'État-providence, associé à l'alourdissement continu de sa bureaucratie, puis à l'autonomisation technocratique de celle-ci, a fini par entrer en contradiction avec le maintien et l'accroissement de l'autonomie des puissances financières. Ces puissances ont étendu leur hégémonie sur l'économie mondiale en se déployant dans tous les espaces échappant aux juridictions nationales et en jouant systématiquement ces juridictions nationales et souveraines les unes contre les autres. C'est sous cette hégémonie du monde financier international, ou plutôt supranational, que s'est produite la crise de l'État-providence.

Elle s'est manifestée, en premier lieu, sous la forme de la crise fiscale des États.

Il en est résulté une perte ou un abandon de la souveraineté politique des États nationaux au profit du système financier international. Ce système est devenu virtuellement, surtout depuis l'effondrement du communisme, l'unique et ultime instance souveraine de régulation et de domination au niveau mondial. Il échappe à tout contrôle normatif et politique, démocratique ou non.

Rel. : *Dans cette perspective, comment analysez-vous le problème de la dette, qui obnubile pratiquement toute la classe politique?*

M.F. : La domination de l'économie sur le politique et du système financier international sur les États soi-disant souverains s'appuie massivement sur l'imposition de l'idée que l'obligation de payer ses dettes s'applique désormais de manière absolue aux États eux-mêmes; le respect de cette obligation, imposé par des organismes supranationaux adéquats, représente la condition première de l'établissement d'un nouvel ordre mondial, exclusivement régi par la logique propre de *l'économie*. Par le biais de la dette, une part de plus en plus considérable de la richesse mondiale se trouve ainsi drainée vers les institutions

financières internationales et transnationales; ces institutions n'éprouvent de solidarité avec aucune collectivité humaine concrète et ne sont d'ailleurs représentatives d'aucune d'entre elles, ni elles-mêmes responsables vis-à-vis d'aucune.

Mais si, pour un particulier, la sanction de non-paiement de la dette est la faillite et celle du créancier, la mort du débiteur, s'ensuit-il que les sociétés devront aussi mourir, dans le tissu même de leurs rapports sociaux, pour payer leurs dettes? C'est précisément ce qui arrive déjà à certaines et ce qui désormais menace toutes les autres. La capitalisation exponentielle de la dette par l'intérêt représente à cet égard, non seulement dans le très long terme mais même déjà à moyen terme, si l'on en juge du point de vue de la vie des sociétés, une absurdité tant humaine qu'arithmétique. Aucune société, à moins d'être réduite au statut juridico-économique de société commerciale, n'est tenue de payer ses dettes. Elle peut seulement y être contrainte par la force, c'est-à-dire, ultimement, par d'autres sociétés créancières, ou par des milieux financiers qui se seraient fait conférer par toutes les sociétés concrètes la maîtrise du monde.

Rel. : *Comment peut-on se sortir de ce qui apparaît à première vue comme une impasse?*

M.F. : La subordination à l'économisme planétaire, financier et de plus en plus spéculatif, est d'autant plus grande qu'une société s'en est plus remise au financement international. Il y a donc urgence d'une nationalisation ou socialisation de l'endettement; ce qui veut dire aussi une annulation virtuelle des dettes et créances, à l'intérieur de la société comprise comme forme de solidarité *a priori*. Car la solidarité, comme condition de la vie sociale, s'impose elle aussi, elle ne se mendie pas seulement.

Concrètement, cela implique pour des entités politiques solidaires, comme le Canada ou le Québec, la légitimité absolue d'une législation aménageant la prise en charge nationale de la dette publique et l'imposant au besoin. Cela pourrait prendre la forme de l'abolition des privilèges fiscaux, qui ne seraient plus accordés que sous le mode d'une remise de bons du trésor ou d'obligations d'épargne à caractère public. Ce marché obligataire, par son caractère national, serait évidemment un marché fermé. Toute spéculation y serait donc aussi limitée à une spéculation sur la ri-

chesse collective, et sur les lois politiques présidant à son partage.

Cela redonnerait un peu de sens à la démocratie politique et à l'autonomie législative. Il y a urgence politique à soustraire la vie humaine au chantage des milieux financiers qui sont politiquement irresponsables et fuient d'un État à l'autre pour échapper à toute responsabilité collective concrète, quitte à prendre alors le risque d'une catastrophe mondiale.

Rel. : *Pour ce faire, et dans le cas particulier du Québec, la souveraineté vous semble-t-elle une voie méritant d'être envisagée?*

La souveraineté, pour avoir du sens, doit être comprise non comme un moyen plus efficace d'adaptation de la société québécoise à l'économie mondialisée, mais comme une façon de développer une capacité collective-communautaire de résistance. Elle doit être un outil pour l'élaboration d'un projet orienté vers la réalisation de fins proprement humaines.

M.F. : La société québécoise et la grande majorité de sa population participent directement et sans résistance particulière au type de société techno-économique que je viens d'évoquer, et en particulier aux modèles culturels médiatiques et consuméristes qu'elle a développés. Mise à part la question de la langue, il est tout aussi difficile ici qu'ailleurs de voir émerger un modèle alternatif de société possédant en même temps une certaine cohérence, relativement aux principaux problèmes qui se posent dans le monde contemporain, et un minimum d'implantation dans ce qu'on pourrait appeler une volonté collective.

On peut cependant émettre au moins l'hypothèse suivante: sur la base d'un sen-

timent d'appartenance sociétale articulé défensivement autour de la question linguistique, l'accession à l'indépendance politique permettrait, peut-être plus qu'ailleurs, à une telle volonté de se former et de s'affirmer; l'entité politique ainsi créée pourrait elle-même prendre place de manière positive dans le mouvement de résistance et de contestation du laisser-faire «chrématistique» qui domine notre époque. Quoi qu'il en soit, face au développement de cette logique, appuyé par l'idéologie néo-libérale, l'affirmation d'une telle solidarité politique particulière ne peut pas être jugée comme un mouvement rétrograde, comme plusieurs le font, en confondant l'assujettissement au système mondial et le progrès de la liberté et de la civilisation.

Rel. : *Mais l'affirmation des communautés nationales ne fait-elle pas l'impasse sur un ensemble de problèmes qui débordent leurs frontières politiques respectives?*

M.F. : Bien sûr, ce qu'exige l'évolution contemporaine du monde, c'est la création de véritables institutions politiques internationales, voire supranationales. Celles-ci devraient être capables d'imposer des finalités réfléchies au développement aveugle de la puissance économique et technologique, et visant à la création d'une véritable société responsable au niveau mondial. Mais c'est seulement en s'appuyant sur des solidarités concrètes, par définition particulières, et sur des exigences d'autonomie cultivées localement dans une visée de synthèse, que de telles institutions peuvent voir le jour.

Le potentiel de solidarité communautaire que possède la société québécoise pourrait ainsi se trouver mobilisé par l'indépendance politique, pour participer à un tel mouvement de solidarité et de responsabilité sociétale et civilisationnelle au niveau supranational, voire même d'abord au niveau régional, nord-américain. La souveraineté, pour avoir du sens, doit donc être comprise non comme un moyen plus efficace d'adaptation de la société québécoise à l'économie mondialisée, mais comme une façon de développer une capacité collective-communautaire de résistance. Elle doit être un outil pour l'élaboration d'un projet orienté vers la réalisation de fins proprement humaines.

Rel. : *Une petite nation peut-elle vraiment s'opposer au rouleau compresseur de la mondialisation de l'économie?*

M.F. : L'histoire occidentale nous fournit, à cet égard, quelques indications po-



Normand Blouin/STOCK

La souveraineté, pour avoir du sens, doit être comprise comme une façon de développer une capacité collective de résistance, en vue d'un projet à fins plus humaines. En ce sens, la récente Marche des femmes est un exemple éloquent du potentiel de solidarité communautaire que possède la société québécoise.

sitives. Le premier de ces exemples est celui du judaïsme ancien, dans lequel toute la civilisation occidentale continue à reconnaître, à travers la Bible, une de ses sources essentielles. Or, le peuple hébreu était un petit peuple, marginal par rapport aux puissances impériales qu'étaient alors l'Égypte et les grandes royautés mésopotamiennes. Il s'est constitué lui-même dans la résistance, à travers l'épreuve affrontée de la domination extérieure et de la pénétration intérieure, et par sa volonté d'affirmer envers et contre tout une identité propre, à caractère d'abord archaïque, tribal et patriarcal. L'universalisme qu'a alors atteint la culture éthique qu'il a élaborée en propre tire toute son essence, toute sa force, toute sa signification d'un tel refus de la domination et de la dissolution; il s'est nourri de la disproportion même des rapports de puissance dans lesquels un peuple particulier s'est trouvé engagé en s'affirmant. On pourrait encore évoquer l'exemple grec ou celui des communes bourgeoises des derniers siècles du Moyen-Âge.

Mais il est aussi possible de se référer à l'exemple contemporain de petits pays,

où les solidarités collectives et l'affirmation d'une identité communautaire tendent moins qu'ailleurs à se dissoudre en une multitude de variables statistiques ou médiatiques, d'intérêts catégoriels impersonnels; les groupes d'intérêts particuliers eux-mêmes se manifestent plus visiblement aux yeux de tous et restent plus dépendants d'une condition collective et communautaire partagée.

Je pense à des sociétés comme les pays scandinaves ou la Suisse, et à leur résistance à une intégration européenne dans laquelle le politique se trouve subordonné à l'économique. Je pense à la valeur normative nouvelle qu'acquiert dans le monde contemporain la recherche de l'autarcie; celle-ci se veut le maintien d'un minimum d'autosuffisance territoriale, et la capacité d'assurer en même temps un certain projet de vie collective impliquant un certain degré de maîtrise sur les formes de l'intégration interne, et de contrôle sur l'articulation de la société propre au monde extérieur. Une telle autonomie implique alors à son tour que l'espace intérieur de la société ne soit pas lui-même considéré et produit comme une abstraction. Il ne peut re-

poser que sur une pluralité d'entités locales, elles aussi en même temps autonomes et solidaires dans le partage de finalités humaines communes.

En un mot, les petits pays peuvent, souvent mieux que les grands, servir de modèles ou de laboratoires à la réhabilitation de l'idée de l'organicité de la société. Celle-ci n'exclut en rien la reconnaissance de la liberté individuelle, mais lui est au contraire complémentaire: abstraite de toute participation normative et expressive à une communauté culturelle ou à un corps politique, la liberté individuelle devient en effet insignifiante et s'épuise dans l'arbitraire et l'imédiateté des actes qu'elle pose et des résultats qu'elle obtient.

Car c'est de son appartenance à une totalité qui la dépasse que la liberté individuelle reçoit toujours le sens qu'elle donne à son exercice; c'est seulement par sa reconnaissance collective qu'elle détient le droit de s'exercer et que lui est donné l'espace où elle peut s'accomplir matériellement et significativement. ■

(entrevue réalisée par Jean Pichette)

LE NÉO-LIBÉRALISME COMME «RELIGION»

par Michel Beaudin¹

L'économie vous semble bien éloignée de toute religion? Mais c'est justement le propre des faux absolus d'avoir l'air propre, inattaquable et... de faire des victimes. Un théologien nous introduit ici à la «théologie» du libre marché, ce nouveau fondamentalisme dans lequel nous baignons plus ou moins consciemment.

Ce titre, comme mon propos, pourront paraître bien insolites. Dans notre société moderne et sécularisée, l'ordre public prétend ne plus rien devoir aux logiques religieuses, désormais refoulées dans un «domaine» bien circonscrit et gardées à vue. La raison émancipatrice, source d'un progrès indéfini, n'a-t-elle pas remplacé ce monde trouble de l'arbitraire religieux antique, avec ses idoles, ses sacrifices sanglants et ses mythes, comme fondement de l'ordre social?

Et pourtant l'évolution de la société, devenant méconnaissable au fur et à mesure de la remise de sa conduite au seul «libre marché», laisse songeur. D'autant que le discours économique dominant fait une appréciation si positive de cette évolution que même ceux qui interprètent autrement le nouvel ordre des choses semblent parfois frappés de «paralyse» intellectuelle et sociale.

L'orientation néo-libérale actuelle de l'économie me semble la donnée fondamentale expliquant le remodelage sociétal en cours sous nos yeux. Le préfixe «néo» veut simplement souligner le retour, sous un mode nouveau, du vieux libéralisme ou capitalisme sauvage du XIXe siècle, qui retrouve un élan inédit après l'heureuse parenthèse des décennies 40 à 70, où le modèle fordo-keynésien avait lié la croissance à l'amélioration du bien-être des populations. Cette «nouveau» consiste en l'éclatement des frontières économiques nationales protectrices et donc en la compétition tous azimuts des entreprises ainsi qu'en la «satellisation» ouverte des États par le marché, au lieu de l'ancien «laissez-faire». En fait, ce sont bien les forces du marché qui nous «gouvernent» aujourd'hui.

Mon attention a cependant été retenue par cette chose étrange: d'où vient qu'on remette si peu en question le néo-libéralisme, malgré ses effets humains, sociaux et environnementaux proprement désastreux? D'où vient que celui-ci prétende même représenter la seule et définitive solution de ces problèmes et que la population soit à ce point mystifiée par ce processus et son idéologie, qu'elle s'enfièvre pour les échappatoires du «divertissement», du spectacle et des jeux de hasard²?

De façon étonnante, malgré la clarté des analyses socio-politico-économiques du néo-libéralisme qui démontrent que les mécanismes de ce modèle font jouer la croissance contre l'emploi et qu'il lui est inhérent que les gens aillent mal pour que l'économie aille bien, rien ne semble ralentir sa fuite en avant. Ni les approches anthropologiques, qui y discernent une nouvelle étape du processus de marchandisation du monde (K. Polanyi) commencé il y a environ trois siècles et constituant la forme spécifiquement moderne de la violence (J.-P. Dupuy), ni la dénonciation courante de ses injustices par les Églises ne semblent ébranler les certitudes du néo-libéralisme.

J'en suis venu à soupçonner que les mécanismes et l'idéologie du néo-libéralisme sont mus par de puissants et secrets ressorts qui échappent à la critique courante; c'est pourquoi, à ce niveau, la saisie de sa dynamique requiert, sans se substituer aux analyses traditionnelles, une approche non économique dont les points de référence échappent à la culture même du capitalisme.

Le capitalisme néo-libéral n'obéirait-il pas à une «religion» et à une «théologie» dont la force serait redoublée par leur ap-

parente sécularité? Je ne prétends pas ici que les avancées de la raison moderne ne soient qu'illusion, au contraire. Mais celles-ci n'ont pas empêché et ont parfois camouflé davantage un déplacement de la question de la transcendance que sa disqualification ou son élimination. L'économie capitaliste aurait d'abord tiré son prestige d'une réaction émancipatrice à l'égard du sacré et de toutes les formes de sujétion extérieure, mais ce mouvement se serait à son tour sacralisé³ et enfoncé dans l'idolâtrie. Les peu-

Le contexte et l'ambiance actuels semblent évoluer dans une direction néo-nietzschéenne: les victimes sont coupables de leur sort et leur sacrifice est nécessaire et bénéfique pour la société!

les primitifs n'auraient donc pas le monopole des processus de «divinisation».

Loin d'être un «domaine» neutre, objectif, échappant à tout choix de valeurs et de «foi», l'économie comporterait ainsi un horizon métaphysique propre, une «religion», ainsi qu'une forme de légitimation s'apparentant à une «théologie» au sens d'un discours interprétatif sur le divin et le religieux, et empruntant même à des éléments dégradés d'une théologie chrétienne contemporaine de l'émergence du capitalisme. Il ne s'agira pas simplement de détecter ces dimensions attribuées au libéralisme ancien et au néo-libéralisme actuel, mais aussi de les qualifier. Je prétends aussi que nous avons affaire à une religion et à une théologie de type idolâtrique et sacrificiel⁵.

Les enjeux

Un premier enjeu de la perception du néo-libéralisme comme idolâtrie sacrificielle me paraît résider dans la possibilité ou non de faire prévaloir une transcendance humaine et sociale à l'encontre du totalitarisme du marché et, cela, tant au niveau de la conscience collective que de la réalité historique elle-même. Dans la mesure où le système de marché envahit toutes les sphères humaines en y imposant sa rationalité propre, basée sur le calcul de rentabilité et les transactions d'affaires, il tend à se substituer à tout autre critère d'évaluation et à se transformer en une simple dynamique opératoire aveugle, impersonnelle et échappant à toute maîtrise extérieure. Il prend ainsi un caractère insidieux, subtil, qui s'infiltré partout et jusqu'au cœur de nos perceptions, pour en effacer les points de référence et produire une paralysie et une soumission douce vis-à-vis d'un processus sacralisé apparaissant comme invincible.

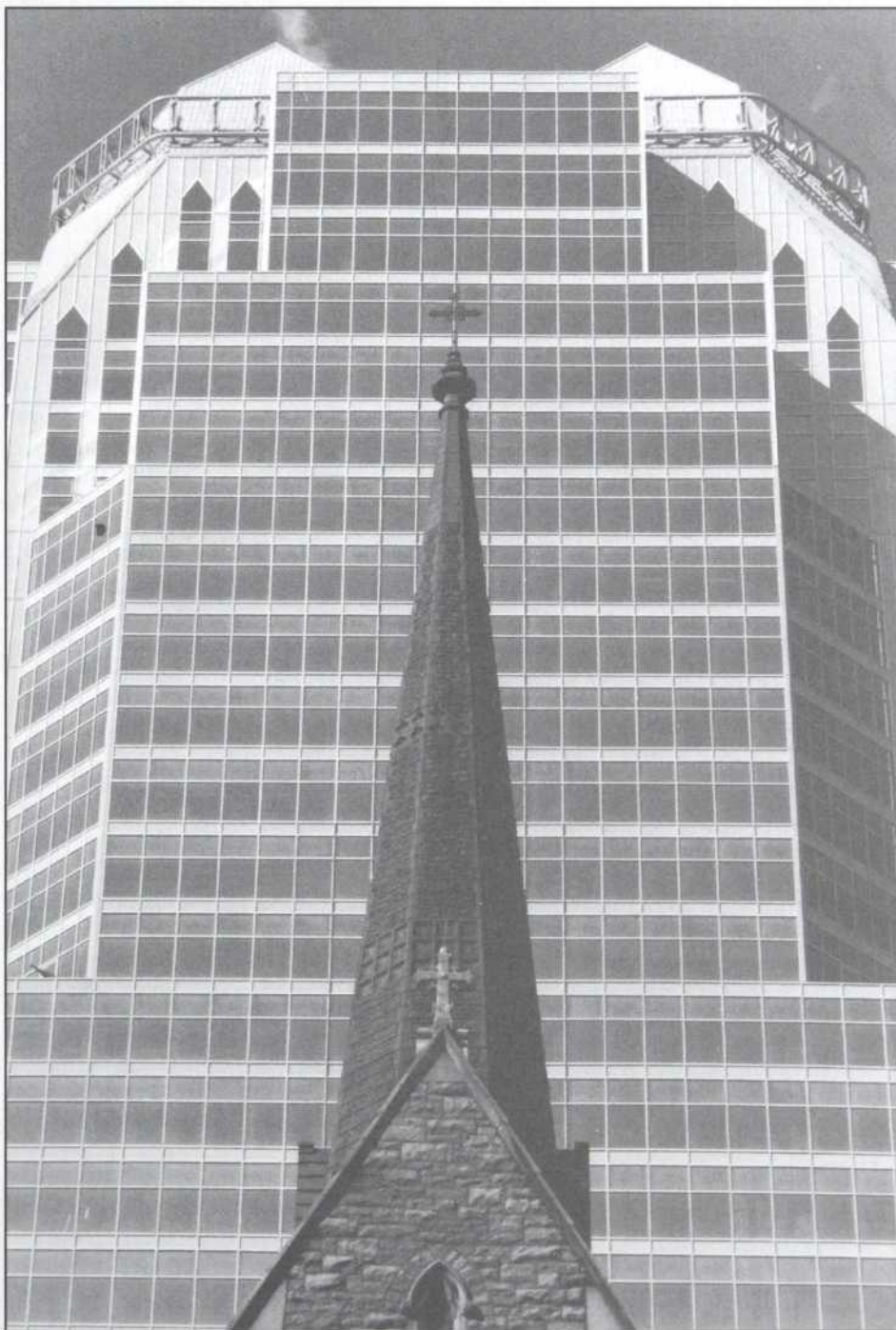
Des entrevues que j'ai faites récemment avec des leaders du monde des affaires témoignent éloquemment de cette dynamique: la plupart de mes interlocuteurs percevaient le cours actuel de l'économie comme une impasse; ils ne s'en voyaient tout de même pas moins forcés, à court et moyen terme, d'en jouer le jeu, d'où un certain désarroi. C'est dire l'emprise du néo-libéralisme sur la société. Si l'utopie est indispensable à la relativisation et au réalisme

de tout projet historique, il faut bien se rendre compte ici que ce modèle économique prétend coïncider avec cette utopie; plus rien ne peut alors le retenir contre lui-même! C'est un exemple du visage qu'y prend l'idolâtrie.

En corollaire, le second enjeu me paraît consister dans la possibilité ou non d'un rapport non sacrificiel à l'économie. Le contexte et l'ambiance actuels semblent évoluer dans une direction néo-nietzschéenne. Le libéralisme traditionnel avait le souci de concevoir la recherche de l'intérêt propre ou l'anti-solidarité comme une voie (optima-

le?) vers l'intérêt général ou la solidarité. Aujourd'hui, surtout aux États-Unis, le néo-libéralisme se fait plus ouvertement cynique. De la pauvreté vue comme une retombée regrettable et non intentionnelle du processus capitaliste, on passe rapidement à une attitude d'indifférence vis-à-vis des pauvres et même carrément accusatrice⁴: les victimes sont coupables de leur sort et leur sacrifice est nécessaire et bénéfique pour toute la société!

Voulons-nous d'une économie et d'une société articulées sur la seule option pour les plus forts et les gagnants, et faisant ces-



1. L'auteur est professeur de théologie à l'Université de Montréal.
2. Voir à ce sujet: Ingrid Carlander, «Remède miracle contre la crise: «Faites vos jeux». Détresse sociale et rêves de fortune», *Le Monde diplomatique*, août 1994, p. 18-19.
3. Patrice Perreault, *Un pour soi et tous pour un. Une lecture de notre société selon la théorie de René Girard*, document manuscrit, Faculté de théologie, Université de Montréal, 1991, p. 30.
4. Stéphane Bureau, «Le confort et l'indifférence», *La Presse*, 25 mars 1991, p. A-2.
5. Voir l'encadré, p. 240. On aura compris que la sacrificialité concernée ici désigne les sacrifices imposés au nom d'une fausse absolutisation, qui découlent donc de l'idolâtrie et non pas de l'expérience du sacrifice de soi volontaire pour une cause ou pour le bien des autres. Sur ce thème, voir Hugo Assmann, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», dans H. Assmann et F.J. Hinkelammert, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché*, coll. Libération, Paris, Cerf, 1993, p. 197.

ser d'exister socialement les perdants? Dans une économie non de rareté mais de surproduction, comme le capitalisme actuel, la pauvreté est négation de la reconnaissance mutuelle des personnes comme sujets humains; elle est donc «sacrificielle». Le totalitarisme qui est en cause ici est un processus invisible, qui ne peut être rendu visible que par les victimes ou les sacrifiés. De notre position vis-à-vis de ceux-ci dépendra la capacité de «voir» la réalité du capitalisme néo-libéral et de faire en sorte que l'économie redevienne ce dont son étymologie témoigne (*oikos* ou maison – *nomos* ou gestion), c'est-à-dire l'organisation de la société comme une maisonnée fraternelle où il y ait place pour tous, plutôt que cette «fabrique» à exclure les plus vulnérables qu'elle est devenue. Il y a donc là le défi de reconstruire l'espérance en un monde habitable, en redressant les priorités en faveur des «sacrifiés».

Ces enjeux et défis sont aussi ceux des Églises et de la théologie chrétiennes. La perspective de la foi leur donne cependant une dimension particulière. En tout premier lieu, je crois que le néo-libéralisme n'a pas seulement des implications éthiques, mais qu'il interpelle aussi le sens de Dieu et de la foi. Ses prétentions absolutisantes posent la question de la possibilité ou non pour Dieu de s'exprimer dans notre monde, au lieu de laisser les seules idoles «bavardes» parler à sa place. Dans la tradition biblique, cette possibilité se décide dans la prise en compte ou non des exclus ou des sacrifiés. Les Églises, la théologie comme la société, ne pourront entendre ce Dieu que si elles arrivent à se démarquer idéologiquement du système dominant et à se rapprocher des «perdants». C'est là que se décidera la présence ou l'absence de Dieu, car l'idolâtrie néo-libérale occulte le visage paternel (et maternel) de Dieu en niant la

radicale fraternité des fils et des filles dont celui-ci interdit le sacrifice.

La foi trouvera donc son sens, non pas dans la proclamation décontextualisée de l'«existence» de Dieu, mais dans la pratique du discernement de sa présence et du débusquage des idoles. Autrement, elle sera reléguée dans une transcendance an-historique, socialement insignifiante, laissant toute la place en ce monde-ci à la seule «transcendance» du système de marché.

Est-il besoin d'ajouter que ma réflexion se veut un geste de résistance face au totalitarisme du marché et de son idéologie, un écho modeste de la contestation qui, de souterraine et mal nommée parfois, est en train de s'affirmer un peu partout, réaction salutaire d'une société qui récuse l'irréversibilité de la «conquête des esprits» par un capitalisme prématurément triomphant? ■

Idoles et sacrifices

J'entends par «idole» toute réalité ou toute idée qui serait absolutisée ou sacralisée et au nom de laquelle des humains ou leur dignité seraient relativisés ou «sacrifiés»; il s'agirait ici d'une sacrificialité intrinsèque au paradigme du marché et à son idéologie, et donc d'ordre structurel, systémique.

La nouveauté du capitalisme comme violence sacrificielle consisterait en ce que, contrairement aux formes traditionnelles de violence qui se justifiaient par des idées ou réalités extérieures ou autonomes, ici, la légitimation sacrificielle «s'identifie entièrement à la formulation des mécanismes économiques» (H. Assmann). Elle s'y incarne au point qu'il soit difficile de l'en distinguer. Ce type d'idolâtrie est donc compatible avec l'inconscience que les acteurs peuvent en avoir. Pas besoin donc de faire des procès d'intention, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de responsabilité humaine ni de manipulation d'intérêts en cause. Mais comme le soulignait une religieuse américaine, Mary Jegen: «peu importe que nous soyons personnellement innocents des actes que nous considérons injustes, nos institutions pèchent à notre place». C'est donc au cœur même des mécanismes économiques eux-mêmes qu'il faudra débusquer cette idolâtrie, au prix, sinon, de rester impuissants devant le déferlement néo-libéral.

L'utilisation du concept d'«idolâtrie» ne présuppose pas nécessairement l'existence et la croyance en des divinités au sens proprement religieux. Le dictionnaire *Robert* en fait un synonyme de «fétichisme», notion brillamment analysée par Marx et appliquée au capitalisme.

La Bible, pour sa part, signale deux types d'idolâtrie: 1) par *perversion* ou manipulation de Yahweh par les croyants pour mieux opprimer; 2) par *substitution*, c'est-à-dire quand Dieu est remplacé par des dieux étrangers ou encore des faux dieux.

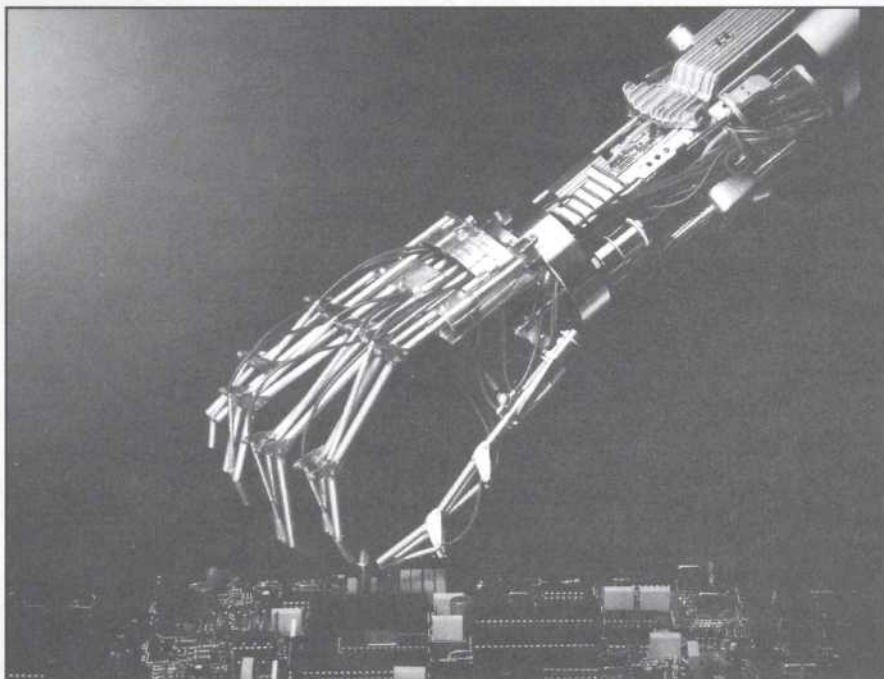
Dans les deux cas, l'idolâtrie apparaît comme une «force spirituelle» que le pouvoir ou système de domination se donne, en s'identifiant avec le transcendant au nom duquel il opprime. Les idoles se caractérisent, à l'opposé de Yahweh qui «a entendu les cris (pas les prières!) de son peuple», par leur indifférence au sort des plus faibles. Selon le psaume 115, «elles ont une bouche, mais elles ne parlent pas, elles ont des yeux, mais elles ne voient pas, des oreilles, et elles n'entendent pas». Au fond, «elles ne sont qu'or et argent, travaillés par des mains humaines» et donc illusion de divinité, comme le Mammon du Nouveau Testament et le faux prophète de la Bête de l'Apocalypse qui empêche «d'acheter ou de vendre» toute personne qui ne serait pas «marquée de la marque de la Bête» (Ap 13,17). Dans les deux cas aussi, l'idolâtrie est à la racine du péché social (de l'injustice) et de la destruction, en toute bonne conscience, des êtres humains¹.

Retenons donc la triangulation terrible de l'idolâtrie, du pouvoir oppresseur et des sacrifices humains. Retenons aussi que l'idolâtrie apparaît dans la Bible non comme un phénomène neutre, privé et «religieux» au sens étroit, mais bien comme un phénomène social. La domination, d'autre part, et la résistance à celle-ci y acquièrent le statut de «lieu» où se décide la foi; elles ont des implications spirituelles. Enfin, j'avancerais que l'Occident capitaliste moderne est concerné par les deux types d'idolâtrie, dans la mesure où les racines de sa structuration et de sa légitimation coïncident avec une perversion du christianisme, et où il absolutise ou prête une fausse transcendance à des «choses» comme l'argent et les marchandises ou à un processus comme celui du marché.

1. Pabro Richard, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés», *Concilium*, 242, 1992, 43-44.

L'IDOLÂTRIE SACRIFICIELLE NÉO-LIBÉRALE

par Michel Beaudin



CANAPRESSE

La « main invisible » est au-dessus de nous, abstraite, interiorisée, impersonnelle, à l'abri de toute atteinte. Cette loi sacralisée du marché fait des victimes par milliers, mais cela apparaît comme « coût social » nécessaire, voire bénéfique. Pour voir clair dans cet affreux rituel, il faut prendre le parti des victimes!

Pour traiter de l'idolâtrie et de la sacrificialité inhérentes au néo-libéralisme, j'examinerai successivement le *fonctionnement* de celui-ci en tant que processus d'auto-transcendance, puis son *idéologie* (sans dénier leur imbrication intime dans la réalité). Je conclurai par un aperçu

sur l'*alternative*, interpellant au passage l'engagement du christianisme. Il va sans dire que l'espace de cet article obligera à un traitement restreint, se limitant à esquisser quelques pistes.

Commençons par comprendre le fonctionnement du schéma sacrificiel économique. Il me paraît fonctionner par une sacrilisation du marché, lequel, à travers la définition de « limites » concernant à la fois les mécanismes économiques possibles et les valeurs admissibles, débouche sur des sacrifices tout aussi admissibles. Cette idolâtrie du marché comporte d'abord un processus d'auto-transcendance des mécanismes économiques, dont la naturalisation

et la personnalisation constituent des préambules. Je me contenterai d'évoquer rapidement ces trois composantes¹.

– *La naturalisation*. Le capitalisme néolibéral prétend d'abord représenter l'« état de nature » de l'économie. Ce qui a pour effet de « normaliser » son fonctionnement (par exemple, l'instrumentalisation du travail humain sous forme d'emploi) et ses objectifs. Du coup aussi, ses opposants sont assimilés aux forces du « chaos ». Et pourtant le capitalisme n'est-il pas né dans le feu et le sang? Son avènement fut non pas spontané, mais imposé par les États-nations taillés sur mesure à cet effet.

Cette prétention entraîne deux corollaires. On attribue au marché des vertus autorégulatrices qui disqualifient toute intervention extérieure dans le processus économique, « naturalisent » les coûts sociaux qui en résultent et rendent impossible l'identification de toute responsabilité humaine ou de tout arbitraire par rapport à ses effets. Et le marché peut aussi revendiquer

1. Pour cette section, je renvoie à une élaboration plus complète dans mon article: « Sotériologie, capitalisme et salut chrétien », dans J.-C. Petit, J.-C. Breton, *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Coll. Héritage et projet, 48, Montréal, Fides, 1992, 237-281.

de marquer la «fin de l'histoire» (Fukuyama). Il récuse toute alternative (c'est son caractère anti-utopique et totalitaire) et prétend à une «catholicité» ou universalité dédouanant sa poussée pour une mondialisation à tout prix. Ce système apparaît alors comme qualitativement et chronologiquement indépassable. On devine sans peine les implications de ces prétentions.

— *La personnalisation.* On aura peut-être aussi remarqué le processus de «personnalisation» dont font l'objet tant les marchandises que les entreprises et le capital². La publicité montre souvent une inversion de priorité entre les personnes et les biens ou affuble ceux-ci de qualités humaines. Les «sociétés anonymes» que sont les entreprises se voient prêter des attitudes propres aux personnes: elles «construisent», «reloquent» les actifs d'un concurrent, «conquièrent» des marchés, etc. Alors que le «travail» abstrait de l'argent est valorisé, le travail humain, concret, est vu comme un boulet et une tare dont l'appareil productif doit se débarrasser. À mesure que les relations sociales se «marchandisent», les relations entre les produits du marché prennent le statut de relations sociales. Les personnes devenant elles-mêmes des produits, le «sacrifice» des personnes n'est plus alors qu'une formalité.

— *La sacralisation.* Enfin, tous ces attributs conduisent à une «surnaturalisation» du marché, qui s'exprime au mieux dans la croyance en ce système comme «ordre spontané» dont la sagesse connaîtrait mieux que les humains les voies de la distribution de la richesse³ et commanderait donc l'abstention de toute intervention dans ses mécanismes. Cet aspect est symbolisé par la «main invisible» d'Adam Smith, supposée ordonner au mieux tous les intérêts à la manière de l'antique «providence» chrétienne. Du coup, le marché peut fonctionner comme une «divinité» autosuffisante et donc de façon autoréférentielle, circulaire. Cela est bien illustré par la course à la compétitivité, dont les fruits ne doivent jamais se transformer en mieux-être social (services...), mais être aussitôt réinvestis dans la course, pour ne pas perdre de terrain. La concurrence elle-même n'a pas d'autre point de repère que l'action des concurrents et s'avère sans but extérieur à elle-même, «infinie». L'économiste Michel Beaud a bien exprimé cette «infinitude» perverse: «Le capitalisme n'est ni une personne, ni une institution. Il ne veut ni ne choisit. Il est une logique à l'oeuvre à travers un mode de production: logique aveugle, obstinée, d'accumulation⁴.»

Le marché est ainsi «fétichisé», appa-

raissant comme une entité objective, métaphysique, un «au-dessus» des humains et, ce qui ne diminue en rien la fascination à son égard, l'idole reste invisible, abstraite, intériorisée, impersonnelle et donc à l'abri de toute atteinte. D'où cette remarque d'un homme d'affaires interviewé, qui réduisait son propre agir à «lire» le marché comme on lit la température et à décider en conséquence. Le directeur général du FMI, Michel Camdessus, peut ainsi faire du marché le mandataire du Royaume⁵, une sorte de réalité «avant-dernière», et Michael Novak, un théologien néo-conservateur de l'*American Enterprise Institute*, voir carrément le «capitalisme démocratique» comme l'incarnation du Royaume.

Ce processus d'absolutisation est finalement transféré aux marchandises elles-mêmes («qualité totale»...), aux buts de la vie définis par le marché (enrichissement sans limites...), aux «lois du marché» ou mécanismes de la compétition comme exigences transcendant la vie humaine (visée d'une concurrence «parfaite»); il se traduit inévitablement par la sacralisation des résultats du marché, y compris les inégalités structurelles et le sacrifice des perdants.

On ne s'étonnera pas qu'une telle «spiritualisation» du marché, où l'objet devient sujet et la créature, le Créateur, provoque une foi et une espérance invincibles dans le système et donne à ses porteurs les plus engagés une aura de «croisés».

Les sacrifiés

L'évocation spontanée et en vrac de quelques paradoxes pourrait nous donner une première saisie synthétique de la rigidité dogmatique du néo-libéralisme et surtout nous faire comprendre l'appréhension qu'éprouvent nos enfants d'être un jour «sacrifiés» malgré des études, aussi solides soient-elles.

De 1983 à 1990, l'Occident a vécu la plus forte croissance économique de l'histoire et, pourtant, la situation de l'emploi et la pauvreté n'ont cessé de s'aggraver durant cette période. Malgré une surproduction agricole, 2 millions de Canadiens (dont 500 000 Québécois) doivent maintenant recourir à une aide alimentaire. À Montréal même, 450 centres de distribution sont en opération. Au Canada, pays supposément classé au premier rang pour le développement humain, 1,4 millions d'enfants vivent dans la pauvreté. 20% de la population ne reçoit que moins de 1% du revenu national, si on tient compte de son endettement. Partout, on ne parle que de restaurer la compétitivité des entreprises au prix de licenciements massifs et d'une diminution des conditions de travail¹. Le chômage est devenu une condition du fonctionnement du système économique pour «contenir les pressions inflationnistes» et accroître la flexibilité du marché du travail. Comment qualifier la logique qui justifie de tels coûts humains au nom d'une «saine» administration ou d'une «rationalisation» (terme propre à l'expérience humaine pourtant)?

Du côté du tiers monde, les paradoxes sont encore plus brutaux. L'obligation faite à des gouvernements d'«honorer» leur dette extérieure malgré leur incapacité a entraîné, selon l'UNICEF, la mort de 500 000 enfants sur une courte période, dans les années 80². Et cela continue... Les programmes d'«ajustement structurel» imposés par la Banque mondiale et le FMI dans ces mêmes pays, pour en garder le contrôle économique au profit du capitalisme international, entraînent des catastrophes sociales sans faire l'objet d'une remise en question.

Ne sommes-nous pas en présence d'un sacré, mais bien dissimulé? Jamais n'aura-t-on assisté à des phénomènes d'exclusion à si grande échelle et à des visions si peu universalistes que depuis qu'on parle d'ouverture et de mondialisation des marchés³!

1. La compagnie ATT annonçait pour l'année 1990 la suppression de 8500 emplois en raison de «la mise en place d'une technologie plus avancée» et de la «vive concurrence». Cette annonce entraîna aussitôt une hausse du titre! («ATT supprime 8500 emplois», *Le Devoir*, 12 décembre 1989).
2. *L'ajustement à visage humain*, Paris, Economica, 1987.
3. R. Petrella, «L'homme et l'outil: les valeurs qui basculent», *Le Monde diplomatique*, sept. 1987, p. 20.



Marc French/WCC

Le néo-libéralisme transforme les populations en mendiants de «jobs», sinon de nourriture, en «quêteux» d'investissements ou de subventions.

Les sacrifices

De même, soulignons que les sacrifices font partie inhérente de ce système qu'est le marché. Selon Hugo Assmann, on y trouve une rigidité dogmatique qui impose des limites au désirable, à partir de ce qu'il estime comme possible (les mécanismes), ou admissible (l'idéologie). L'activité et même le sens de la vie humaine sont définies en fonction de ce système. Par exemple, les besoins humains n'existent que s'ils peuvent se traduire en pouvoir d'achat. Ou encore, on revendique pour le marché l'exclusivité de la distribution de la richesse. Dans cette compréhension du *economically correct*, l'incapacité du marché de tenir ses promesses est liée non pas à quelque

raté du système, mais à son fonctionnement régulier. Il est «normal» qu'il y ait des victimes.

Par «nécessité» interne donc, le système de marché est potentiellement destructeur du sujet humain, du sujet de droits (citoyen), en le réduisant à un sujet de marché. L'être humain est incorporé à la logique du capital ou à celle des facteurs de production de richesse. Quelle ironie dans cette désignation des employés comme première «ressource» de l'entreprise! Ne nous désigne-t-on pas le plus souvent par notre fonction économique, d'ailleurs variable: «consommateurs», «main-d'oeuvre», «contribuables», «clients», «bénéficiaires»? Et qu'arrive-t-il quand nous ne sommes plus «employables» ou «recyclables»? Nous sommes relégués au statut d'«inutiles», sacrifiés, au point de nous rendre nostalgiques de celui d'«exploités». C'est dans cette hantise que vivent maintenant les citoyens et des régions entières, même dans un pays comme le Canada, peu peuplé et riche. Le néo-libéralisme transforme les populations en mendiants de «jobs», sinon de nourriture, en «quêteux» d'investissements et de subventions. Tout projet collectif s'en trouve radicalement relativisé, au profit du seul projet ad-

missible: la compétition, au sein d'un néo-libéralisme totalitaire qui abolit tout écart possible entre ce qui est et ce qui pourrait être.

Les sacrifices humains, certes légaux puisqu'ils sont le résultat d'une obéissance aux lois du marché, elles-mêmes avalisées par la loi civile, apparaissent donc comme nécessaires; mais elles n'ont aucune connotation de culpabilité, car elles paraissent résulter d'un automatisme, d'un processus impersonnel. Il s'agit d'une victimisation indirecte, médiate, où les victimes ne font pas l'objet d'une visée expresse et n'intéressent pas en tant que telles, ce qui permet de «contenir» toute réaction menaçante pour le système et de «stabiliser» la violence. À moins que cette réaction, se trompant de cible, ne jette le blâme que sur les seules autorités politiques...

Ces sacrifices apparaissent surtout comme «inévitables», déjà légitimés d'avance par la référence à des limites infranchissables, dont l'*arbitraire* reste toujours camouflé. Ils prennent alors pudiquement le nom de «coût social», comme chez l'économiste néo-libéral Milton Friedman. Nous verrons comment, à travers la «théologie» néo-libérale, ces sacrifices peuvent même devenir «bienfaisants».

2. *Ibid.*, p. 247-249.

3. F.A. Hayek, le père du néo-libéralisme, est le principal théoricien du marché comme «ordre spontané».

4. *Histoire du capitalisme, 1500-1800*, Paris, Seuil, 1981, p. 161.

5. «Marché et Royaume, la double appartenance», *Documents Épiscopats*, 12, juillet-août 1992.

Le salut, version capitaliste

Nous pouvons tirer de tout ce qui précède une doctrine du salut (ou sotériologie) capitaliste pouvant se schématiser ainsi¹:

1) Le salut comme «ciel» serait constitué de ce que le capitalisme énonce comme finalité ou promesse: la croissance et l'enrichissement sans limite. Mais en pratique, cette visée se faisant en contexte de concurrence féroce, le salut s'épelle plutôt en termes de «survie» des plus forts.

2) D'où la voie obligée de ce salut: la stricte obéissance à la prescription de la compétitivité.

3) Enfin, ce salut comporte un prix: bien sûr, celui des «sacrifices» représentés par l'épargne investie et les efforts de rigueur des gestionnaires, mais surtout des «sacrifiés». Il s'agit de toutes les personnes et peuples touchés par ce qu'on appelle les coûts humains et sociaux de la compétition, et en particulier ces «perdants» que la «théologie» néo-libérale tend à faire disparaître de la scène sociale, allant jusqu'à qualifier de «bienfaisant» leur sacrifice que nous savons constitutif de la dynamique marchande.

1. Pour de plus amples développements, voir mon article déjà cité, p. 251-260.

Une «théologie» sacrificielle

Pour s'imposer, le «libre» marché a besoin d'autres influences, à part les mécanismes économiques. D'où la sacralisation de ces mécanismes eux-mêmes, mais aussi l'élaboration d'une idéologie (une «théologie»). Celle-ci vient définir l'anthropologie (homme, société), l'éthique (valeurs), la science (économique) et, du même coup, les sacrifices admissibles ou compatibles avec le paradigme du marché. Comme pour le fonctionnement du marché lui-même, la force de cette idéologie est d'avoir modelé le sens commun et de s'être donné le prestige d'une métaphysique. Je m'attarderai surtout aux deux premiers points, en commençant par un rappel de l'histoire.

Les abus du féodalisme, de l'absolutisme royal et les guerres de religions donnaient beau jeu aux nouveaux régimes d'organiser la société non plus à partir d'un ordre normatif extérieur ou de ce que l'homme *devait* être, mais à partir de ce qu'il *était*⁶. Il en sortira la conception de l'*homo oeconomicus* (âge du gain, égoïste et agressif), qui abolit la distance entre l'état civil de l'être humain et son état de nature. Locke, Mandeville et A. Smith en feront la projection sociale en fondant la société sur l'économique et son opération, sur le marché. Pour la première fois dans l'histoire, le lien social se fonde non sur la bienveillance mutuelle et la coopération entre les so-

ciétaires, mais sur leur opposition; la «main invisible» du marché assure automatiquement (indépendamment des intentions) l'harmonie des intérêts individuels divergents et des conduites asociales de chacun.

Il ne restait qu'à tirer les implications normatives de ce «miracle». À partir du présupposé de la rareté des ressources, les premiers théoriciens du libéralisme économique font valoir que, grâce au marché, ce sont l'envie et l'intérêt propre, considérés dans la morale traditionnelle comme des «vices», qui sont justement les moteurs de la croissance et donc du bien commun et de la paix. Le marché comme tel peut donc se substituer à l'éthique courante.

Nous touchons, ici, selon H. Assmann, au point-clé de la racine «théologique» de la sacrificialité du système de marché: «la confiscation et l'adultération de ce qu'il y a de plus essentiel dans le christianisme, la conception chrétienne de l'amour du prochain et, par conséquent, de l'amour de Dieu⁷». Il faut bien saisir cette subtilité: l'éthique du marché n'*inverse* pas le précepte de l'amour du prochain, mais le *pervertit*. En effet, le bien commun ou la solidarité continuent d'être proclamés comme visée. D'où le prestige des gens d'affaires et de leur credo: ces gens ne sont pas des malfaiteurs, mais nous veulent du bien. Cependant, le chemin optimal et exclusif choisi est celui de la poursuite compétitive de l'intérêt propre. Au lieu de la compassion,

l'éthique du marché fait de l'égoïsme et des règles du marché l'expression la plus rationnelle et la plus haute.

Ainsi muni, le système de marché peut récuser comme immorale toute interférence extérieure dans sa mécanique «naturelle»; il peut être excusé d'enfreindre toute autre règle morale que la sienne propre, réduite au «calcul des vies» et donc des «morts nécessaires», aux critères «de la propriété et du contrat» (F.A. Hayek⁸). C'est ce qui autorise aussi M. Friedman à opposer le devoir moral de réaliser des profits pour les actionnaires à la notion de «responsabilité sociale de l'entreprise⁹». C'est aussi ce qui fait dire au directeur général du FMI: «Nous sommes des gestionnaires appelés au service de la rigueur, pour l'efficacité, *car elle seule ouvre des chances réelles à la solidarité*¹⁰!»

Fort d'un «dieu» supposé apte à étendre son règne et à faire réussir l'humanité à partir de la pratique du côté sombre du péché originel¹¹, fort de l'«évangile» du marché et contrôlant l'interprétation des résultats par une science économique ne faisant que codifier son paradigme¹², le système de marché peut «démoniser» ses opposants et leurs utopies de solidarité; et il peut se lancer en toute «bonne conscience» à la conquête du monde, sans égard aux moyens et au prix, c'est-à-dire dans une circularité sacrificielle parfaite. Malgré une logique célébrant la mort comme vie, il peut susciter «une foi illimitée en son caractère rédempteur et salvifique¹³».

En fait, comme l'avait bien perçu Max Weber, «quand le marché s'abandonne à sa propre légalité (...) toutes les formes originaires de relations humaines lui répugnent». Il est, «à sa racine même, étranger à toute confraternisation¹⁴». La concurrence ou l'anti-solidarité illimitée demeure sa véritable loi. Cette rigidité «religieuse» agit comme une nouvelle fatalité (*fatum*), condamnant l'humanité, depuis deux siècles et au nom de la «liberté», à n'exister que comme champ de bataille.

6. Voir à ce propos mon article déjà cité, p. 242-247.
7. H. Assmann, *op. cit.*, p. 234.
8. Entrevue au journal *El Mercurio*, 19 avril 1981.
9. Cité dans P. Lemieux, «L'éthique des affaires», *La Presse*, 5 avril 1989, p. B-3.
10. M. Camdessus, *op. cit.*, p. 8. Je souligne.
11. Jung Mo Sung, *Neoliberalismo y pobreza. Una economica sin corazon*, San José, DEI, 1993, p. 92.
12. P. Thureau-Dangin rappelle qu'appliquée à

Quelques pistes pour l'espérance

En écho aux enjeux soulevés dans le premier article, je voudrais évoquer, en conclusion, quelques pistes. La résistance à l'idolâtrie sacrificielle néo-libérale commence d'abord par sa perception et la compréhension de sa nature. Ce «devoir de culture» (Goethe) est une précondition d'une maîtrise sociale de notre destin. Nous devons mettre à contribution toutes les ressources de nos traditions intellectuelles pour détecter les fausses divinités

Pour les chrétiens et les chrétiennes, la contribution à une alternative me paraît passer, bien sûr, par un engagement au coude-à-coude avec les mouvements sociaux, mais également par une revitalisation du meilleur de leur tradition de foi.

mortifères et leurs auréoles mystificatrices que le néo-libéralisme a inscrites dans le tissu historique jusqu'à en changer le sens. Il nous faut retrouver l'indispensable dialectique entre l'utopie et la réalité historique, sans laquelle la vie collective périclité, comme nous le constatons maintenant, ce qui supposerait une conscience claire de la singularité et de la relativité historiques du capitalisme, malgré ses prétentions.

Au-delà de l'oscillation de plus en plus factice des récentes décennies entre le

une Terre de six milliards d'individus, la théorie néo-classique considère l'*utilité marginale* d'un homme comme nulle (p. 24).

13. H. Assmann, *op. cit.*, p. 202-203.

14. *Economía y sociedad*, v. I, Mexico, Ed. Fondo de Culture Economica, 1964, p. 494-495, cité dans J. de Santa Ana, *op. cit.*, p. 43.

15. Jung Mo Sung, *La idolatria del capital y la muerte de los pobres*, San José, DEI, 1991, p. 101.

16. *Ibid.*, p. 89.

marché et l'État, l'heure n'est-elle pas venue d'une maîtrise de ceux-ci et de leur agenda par la société ou par le sujet social? D'ailleurs, ces derniers sont à reconstruire à même cette lutte, après des siècles de dislocation par l'anti-solidarité du processus marchand. La démocratie économique pourrait en être la traduction, mais animée par une solidarité réelle, depuis les relations quotidiennes jusqu'aux plus institutionnalisées, en somme par une inversion de l'éthique du marché pour laquelle l'intérêt commun n'est jamais directement visé. Cette orientation présuppose, théoriquement et pratiquement, l'adoption de la *perspective des «sacrifiés»*. C'est de ce point précis que peuvent être réellement «transcendées» les *limites* frauduleusement imposées par le capitalisme néo-libéral.

Pour les chrétiens et les chrétiennes, la contribution à une alternative me paraît passer, bien sûr, par un engagement au coude-à-coude avec les mouvements sociaux, mais également par une revitalisation du meilleur de leur tradition de foi. D'une part, leur sensibilité religieuse peut les rendre particulièrement aptes à détecter la «religion» et la «théologie» idolâtriques et sacrificielles du néo-libéralisme. D'autre part, je pense à la prise au sérieux de la transcendance *dans* l'histoire, caractéristique du christianisme, c'est-à-dire seulement où elle peut contredire celle du capitalisme. Je pense aussi à la prise au sé-

rieux de la relation organique entre les humains, qui commande d'accorder une attention prioritaire aux conditions de maintien et de développement de la vie corporelle concrète. «Ce qui différencie le «sacrifiable» et le «non sacrificiable», c'est son appartenance réelle ou non à la communauté¹⁵.» C'est bien «j'avais faim...» que nous dira le Christ au Jugement ultime¹⁶. La «Bête apocalyptique» ou l'«Empire» de notre temps, le capitalisme, refuse ce pain à une grande part de l'humanité.

Enfin, les Églises et la théologie sont ramenées par l'histoire à cette pierre de touche absolue qu'est la situation des victimes, perspective qui coïncide avec celle de la Bible. La théologie de la libération a fait des «non-personnes» son point de départ. Les réactions qu'elle a suscitées contre elle de la part des pouvoirs ne mentent pas sur le fait qu'elle ait ainsi touché le système en son point névralgique. Quand les «perdants» redécouvrent leur droit de ne pas être sacrifiés et que des croyants et croyantes se lèvent à leurs côtés, alors le Dieu d'Abraham et de Jésus, sensible aux «Isaacs» de l'histoire, redevient *visible*; et c'est alors, *théologiquement*, que l'absolutisation du marché devient impossible. Retrouverons-nous ce «zèle pour la maison (oikos) du Seigneur», de ce Dieu qui est aussi «Économiste», c'est-à-dire qui veille sur sa «maison» qu'est l'humanité? ■



C'est en adoptant la perspective des «sacrifiés» que peuvent être «transcendées» les limites imposées par le capitalisme néo-libéral. Quand les «perdants» refusent d'être sacrifiés et que des croyants se lèvent à leurs côtés, Dieu redevient visible.

Céline Dubé

en bref

Le 11 août, nous apprenions la mort de **Lise Poulin Simon**, décédée du cancer, à 58 ans. Le nom de Lise Poulin est associé à la lutte pour l'emploi, et surtout pour le plein emploi. Refusant l'idée reçue du chômage inéluctable pour une partie de plus en plus importante de la population active au nom de lois « objectives » de la réalité économique, Lise Poulin a cherché avec passion à construire une économie pour les êtres humains et à leur service, en faisant du défi de l'emploi une valeur clé. Son parcours est typique des femmes de sa génération: après une phase familiale intense, elle fait un retour aux études, un doctorat en sciences à McGill, auprès de Jack Weldon, puis une carrière universitaire féconde. Elle s'engage inlassablement sur plusieurs fronts, surtout dans le cadre du Forum pour l'emploi. Son nom est alors étroitement associé à celui de sa collègue Diane Bellemare. Les hommages ont afflué de la part des milieux sociaux, des syndicats ainsi que du Comité des Affaires sociales de l'AEQ. Une mémoire à conserver, une oeuvre à poursuivre.

Pour la première fois en près de quinze ans d'existence, le Mouvement d'éducation populaire et d'action communautaire du Québec (MÉPACQ) organise un colloque sur l'**Éducation populaire autonome**, ses pratiques et les enjeux auxquels les groupes font face. Ce colloque aura lieu au Collège St-Augustin (Cap Rouge), les 27-28 et 29 octobre 1995. Plus de 250 personnes travaillant et militant dans 450 groupes de base, membres d'une des douze Tables régionales, partageront autour des objectifs suivants: créer une meilleure cohésion au sein du MÉPACQ, renforcer les pratiques en éducation populaire autonome, préciser son rôle dans la conjoncture actuelle. Pour plus d'informations, composez le (514) 843-3236.

Pour marquer le vingtième anniversaire de sa création, le Conseil du statut de la femme organisait, au printemps 1993, des colloques sur le thème **Femmes et développement régional**. L'objectif était d'amener les femmes à mieux saisir les enjeux qui émergent de la rencontre des grandes tendances internationales ou nationales et du mouvement de régionalisation. Les actes des colloques sont maintenant disponibles, sous le titre « Femmes en région - De tous les débats - Analyses présentées à

l'occasion des colloques Femmes et développement régional ». On peut se les procurer au CSF, tél.: 1-800-463-2851 ou (418) 643-4326.

Le discours du budget fédéral, le 27 février 1995, a marqué un recul important pour la politique sociale du Canada. Publié sous le titre **Le budget de 1995 et le financement global**, le rapport du Conseil national du bien-être social analyse les propositions du budget de 1995 et leurs conséquences désastreuses sur les personnes ayant des besoins bien réels. Il présente d'autres moyens, plus avantageux, pour assurer le financement de l'assistance sociale et des services sociaux. Enfin, il se termine par un appel aux décideurs à faire preuve d'ouverture et de souplesse dans l'établissement des politiques. Pour obtenir des exemplaires de ce rapport, vous pouvez composer le (613) 957-2961.

Du 5 octobre au 4 novembre, au Centre de créativité des salles du Gesù, se tient l'événement Art sacré 1995. Le thème est l'**Art de l' Icône**. Le public pourra voir et apprécier des Icônes anciennes et actuelles. Afin de pénétrer dans l'expérience millénaire de la création de l'Icône, le Centre de créativité offre, du 10 au 21 octobre, des ateliers d'initiation à l'Icône et des conférences sur ce sujet. Au programme de l'événement, le Centre présente des récitals de musique sacrée, d'orgue et de poésie. Un vernissage aura lieu le jeudi 5 octobre, à 17h00. Pour information: tél.: (514) 861-4378.

Un groupe de 70 pays en voie de développement a réclamé et obtenu de l'ONU que l'année 1996 soit désignée comme l'**Année internationale de l'élimination de la pauvreté**. Ces pays prétendent que si on avait réussi à éliminer de la face de la terre certaines maladies en l'espace de 25 ans, on pourrait très bien réussir la même chose avec la pauvreté. Personnes et groupes de bonne volonté sont donc invités à s'unir pour faire changer les choses. Le Père Joseph Wresinski, d'ATD Quart Monde, lançait un appel sans équivoque en ce sens: « Là où des hommes et des femmes sont condamnés à vivre dans la misère, les droits de l'homme sont violés. S'unir pour les faire respecter est un devoir sacré. » Le 17 octobre 1995, Journée mondiale du refus de la misère, une journée appropriée pour réfléchir en ce sens.

SOUVERAINETÉ ET NATIONALISME ETHNOCENTRIQUE

par François Rocher¹



Jean-F. Leblanc/STOCK

Existe-t-il aujourd'hui une vraie « nation québécoise »? Chose certaine, l'accession du Québec à la souveraineté nous obligerait à redéfinir les rapports entre la majorité et les minorités et à remettre en question le nationalisme ethnocentrique qui alimente encore la démarche souverainiste.

À l'issue des commissions régionales sur l'avant-projet de loi déposé par le gouvernement du Parti québécois, le président de la Commission de Montréal, M. Marcel Masse, soulignait le fait que les Québécois n'étaient pas encore prêts à se prononcer sur la souveraineté et que le débat devrait inclure la définition d'un projet de société: «Et ça, c'est nouveau par rapport à 1980, alors que les gens s'attardaient davantage à l'idée d'un pays. Cette fois-ci, on dit: Un pays, oui, mais pour en faire quoi²».

Ce commentaire illustre assez bien l'évolution qu'a connu le Québec au cours des quinze dernières années. C'est moins la

nécessité de voir le Québec être en mesure de contrôler les instruments politiques de sa destinée qui est questionnée que la finalité de la souveraineté, en termes de justice sociale, de redistribution de la richesse et de bien-être collectif et individuel. Cette vision instrumentaliste de la souveraineté domine le débat public et transpire du *Rapport* déposé par la Commission nationale sur l'avenir du Québec. Ce document se penche davantage sur les modalités de l'accession du Québec à la souveraineté et les aménagements économiques, politiques et sociaux du nouveau pays que sur la raison d'être de la dynamique souverainiste.

Malgré cette approche qui vise surtout à rassurer ceux qui craignent d'éventuels réaménagements en profondeur du contrat social et politique d'un Québec souverain, les auteurs du *Rapport* rappelaient en quelques lignes que la nécessité de la souveraineté «ne découle pas seulement d'impératifs économiques. C'est d'abord pour la sauvegarde de l'identité du peuple québécois, pour l'épanouissement de sa culture et pour la réalisation de son contrat social qu'elle s'impose avant tout³». Le peuple québécois dont il est ici question s'enracine dans la culture française. Mais le Québec n'est pas homogène et compte de nombreux groupes ethnoculturels. Le document fait explicitement référence à la communauté anglophone, aux autochtones et aux communautés culturelles.

Malgré cette diversité, il n'est pas étonnant que la Commission ait recommandé «que le projet de loi sur la souveraineté précise que le Québec est un pays de langue française, et que le gouvernement s'engage à assurer la protection et l'épanouissement de la culture québécoise⁴», préalablement définie comme étant de tradition française. C'est pourquoi, par un tour de passe-passe et d'oblitération rhétoriques, le *Rapport* précise que la «société québécoise», et non le «peuple québécois», attend des

1. Carleton University, science politique.
2. Paul Roy, «Le Québec a besoin d'un projet de société», *La Presse*, 6 mars 1995, p. A1-A2 et Pierre O'Neil, «Les Québécois ne sont pas prêts à voter», *Le Devoir*, 4-5 mars 1995, p. A1-A10.
3. Commission nationale sur l'avenir du Québec, *Rapport* (Québec: Conseil exécutif, 1995) p. 15.
4. *Ibid.*, p. 78.

immigrants qu'ils s'intègrent à «sa» langue et à «sa» culture. Allant plus loin, il fut recommandé de substituer au concept de citoyenneté celui de nationalité, qui «réfère à l'identité d'une communauté d'individus habitant un territoire donné⁵».

Ce rapide rappel du document de la Commission nationale sur l'avenir du Québec démontre que le discours nationaliste continue d'entretenir une confusion entre les notions de peuple, nation, nationalité, citoyenneté et pays. Il oblige à faire une distinction qui m'apparaît importante entre les fondements nationalistes de la démarche souverainiste, qui s'ancre toujours dans une perception ethnocentrique de la nation québécoise, et le projet national mis de l'avant par ceux qui militent en faveur de la constitution d'un nouveau pays. Ce projet national me semble rassembler toutes les conditions indispensables à une vision polycentrique de la nation⁶.

Ce qui fait qu'une nation existe

Malgré que la position officielle du gouvernement péquiste dise le contraire, le camp souverainiste continue à mettre de l'avant une vision selon laquelle la société québécoise serait composée de deux catégories d'individus: d'un côté, la «nation québécoise» et, de l'autre, les «communautés culturelles». Les rapports qui lient ces deux éléments sont à la fois exclusifs et partiellement inclusifs: exclusifs dans la mesure où la nation ou le peuple québécois ne font référence qu'aux francophones québécois; inclusifs puisque les membres des communautés culturelles sont appelés à s'intégrer au premier groupe.

L'ambiguïté demeure tout de même, car en dépit d'une acculturation réussie, la «nation québécoise» est d'abord celle des francophones québécois. Les membres des minorités visibles, ceux étant nés à l'extérieur du Canada ou ayant une autre langue maternelle que le français ne participent pas à cette définition de la «nation québécoise». Par ailleurs, l'identité qui tente de s'imposer, tout en manifestant une ouverture à l'endroit de l'hétérogène, s'inscrit dans des prétentions universalisantes qui posent l'inaliénabilité de l'identité québécoise et font de cette même identité le lieu privilégié de convivialité et d'existence des Québécois de souche française.

L'accession du Québec à la souveraineté obligerait à une redéfinition des rapports entre la majorité et les multiples minorités et, plus fondamentalement, une remise en question du nationalisme ethnocentrique qui continue à alimenter la démarche québécoise. Il existe indubitablement, aujourd'hui, une nation québécoise, tout comme, il y a trente ans, il existait une nation canadienne-française. La nation existe d'abord et avant tout parce que ses membres se *reconnaissent* comme différents et mettent de l'avant une identité qu'ils posent comme étant la leur, parce que la nation est surtout un construit, ou pour reprendre les termes de Benedict Anderson, une communauté politique imaginée⁷. Elle renvoie à une réalité mouvante qui relève pour une grande part de la perception qu'ont les individus de leur collectivité d'identification et d'appartenance.

Pour plusieurs, elle s'exprime à travers un ensemble de caractéristiques partagées par le plus grand nombre qui, amalga-

mées, contribueraient à former une nation: langue, territoire, histoire, religion, valeurs, symboles, mythes, aspirations, habitudes, institutions, etc. Prises une à une, ces caractéristiques ne sont pas suffisantes pour justifier la reconnaissance de l'existence d'une nation. Considérées comme un tout cependant, elles sont suffisamment puissantes pour inciter une collectivité particulière à se considérer comme une nation. Ces supports identitaires peuvent varier; certains peuvent disparaître sans pour autant que l'identité du groupe en soit affectée. En fait, le plus important reste la volonté de *vivre en commun* et de *s'épanouir* comme groupe autonome.

L'existence d'une nation s'explique donc essentiellement par une expérience historique unique. Le nationalisme exprime l'attachement à la nation à laquelle les individus appartiennent. En d'autres termes, il s'agit d'un «sentiment d'unification d'un groupe de personnes qui ont une expérience historique commune, réelle ou imaginée, et une commune aspiration à vivre ensemble dans un groupe indépendant⁸». Elle implique la constitution d'un «nous» pouvant être opposé à l'«autre». Cet «autre» se trouve généralement à l'extérieur des frontières politiques. Mais les «étrangers» peuvent aussi être identifiés, sinon stigmatisés, à l'intérieur de l'espace dit national. Ce peuvent être ceux qui ne partagent pas les caractéristiques considérées à un moment précis comme définissant les membres de la nation (langue, religion, valeurs) ou ceux qui refusent de s'identifier à la nation déjà constituée.

En somme, la nation relève d'une perspective subjective, à savoir le sens d'appartenance. Le nationalisme n'en est que l'expression politique et sociale. Il fixe les conditions d'appartenance et met de l'avant une vision particulière de ce que devrait être la nation.

Identité et culture

C'est ce sentiment de différence qui a amené bon nombre de francophones québécois, dans le sillage de la Révolution tranquille, à réclamer d'abord un statut particulier pour le Québec dans le régime fédéral canadien, puis à épouser l'idéal souverainiste.

Pour s'épanouir, une nation doit non seulement être convaincue d'être singulière, distincte, mais elle exige d'être reconnue comme telle⁹. L'individu accède à son identité par l'entremise d'une culture particulière, et donc d'une langue, qui est celle de sa communauté. Cette culture ou cette langue doit être en mesure de s'épanouir et représente, de ce fait, un bien collectif que la communauté doit être en mesure de protéger et de développer. Cette culture doit non seulement pouvoir s'exprimer, c'est-à-dire être riche et florissante pour demeurer une condition de l'identité des personnes qui y participent, mais elle doit aussi être en mesure de se réaliser, c'est-à-dire être utilisée et valorisée dans l'ensemble des activités économiques, sociales et politiques. La langue ou la culture qui définit l'identité doit avoir de la valeur aux yeux de ses utilisateurs, sinon elle risque soit d'être abandonnée au profit d'une culture ou d'une langue étrangère, soit d'être dépréciée ou dévalorisée. En bout de piste, c'est l'identité des individus qui peut être remise en question si les conditions de sa réalisation ne sont pas rencontrées.

Finalement, cette culture doit être reconnue, c'est-à-dire acceptée et prise en compte par les communautés qu'elle côtoie. Le droit d'exister fait partie de l'identité. Elle doit représenter quelque chose non seulement pour les individus qui construisent leur identité sur la base de leur appartenance culturelle, mais aussi pour que les autres collectivités reconnaissent comme valables ces référents identitaires.

Certains peuvent prétendre que le pôle essentiel d'identification ne devrait pas être la langue ou la culture, mais qu'au contraire les individus devraient être laissés libres d'établir eux-mêmes leur identité.

Ce sont surtout les francophones «de souche» qui se disent «nationalistes» et qui réclament un statut particulier pour le Québec ou, à défaut de l'obtenir, la constitution d'un nouveau pays.

mes leur identité. Si cela peut être théoriquement attrayant, la réalité sociologique nous apprend plutôt que l'identification à une communauté plus large n'est pas sans importance dans la constitution de l'identité des individus.

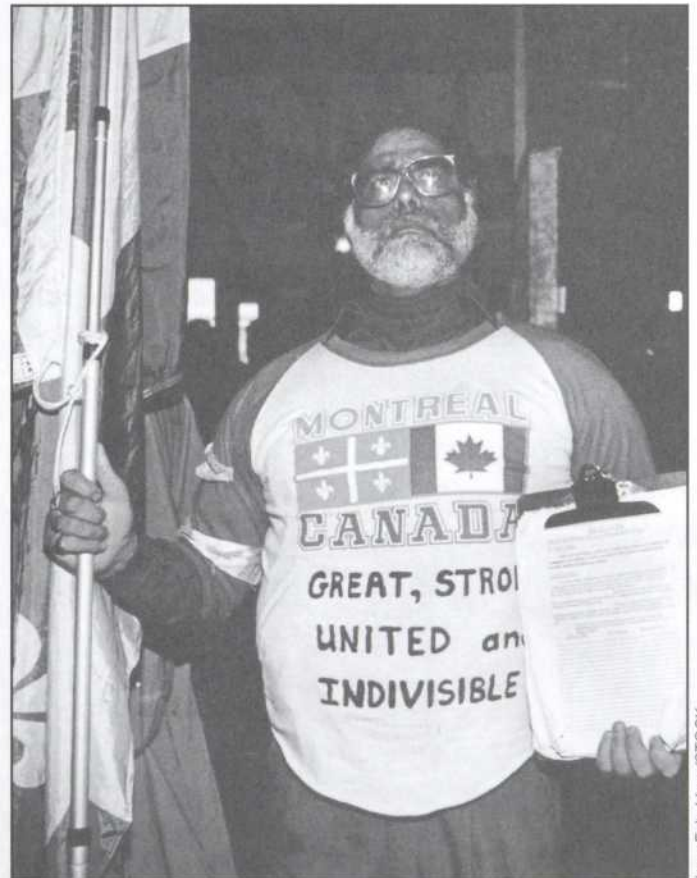
Il peut être difficile, pour un Canadien d'expression anglaise, de comprendre l'importance accordée à la culture comme pôle d'identification, dans la mesure où sa langue a toujours évolué dans un cadre majoritaire. Par manque d'ouverture, parfois par intolérance, certains refusent toujours de voir dans la langue autre chose qu'un moyen fonctionnel de communication. Ils refusent donc d'engager un dialogue sur les conditions indispensables à l'accession à l'identité.

De plus, bon nombre de Canadiens anglais s'opposent, au nom de l'intégrité de la «nation canadienne» et de la nécessaire unité pan-canadienne, à l'octroi d'un statut spécial à un groupe sociologique ou de pouvoirs particuliers à une communauté politique spécifique, notamment celle du Québec. Ils refusent donc de reconnaître les conditions nécessaires pour que la langue ou la culture constituent un pôle d'identification. Ces conditions ne sont pas figées et peuvent donc varier dans le temps. Toutefois, elles impliquent la maîtrise de tous les pouvoirs jugés indispensables à la réalisation de la culture – c'est-à-dire à l'accomplissement des individus dans l'ensemble de leurs activités économiques, sociales et politiques dans le cadre de leur langue ou de leur culture – afin que celle-ci soit un pôle d'identification viable.

C'est pourquoi la seule solution qui fut longtemps jugée acceptable par bon nombre de Québécois faisait appel au principe

de la dualité, de la reconnaissance d'au moins deux communautés nationales au Canada et d'une division des pouvoirs conséquentes de cette reconnaissance. Il semble pourtant que la culture politique canadienne se soit articulée autour d'autres concepts, tels l'égalité formelle entre les individus, les communautés linguistiques et les provinces.

Cette quête identitaire n'est toutefois pas le fait de l'ensemble des Québécois. Elle interpelle essentiellement les francophones, et plus particulièrement ceux dits «de souche». Ce sont surtout eux qui se disent «nationalistes» et qui réclament soit un statut particulier pour le Québec dans le régime fédéral ou, à défaut de l'obtenir, la constitution d'un nouveau pays. Qu'il suffise pour s'en convaincre d'observer le comportement électoral des Québécois. Ce sont quasi exclusivement des francophones qui ont historiquement appuyé le Parti québécois et, plus récemment, le Bloc québécois. Ce sont eux qui se sont opposés à l'entente constitutionnelle de Charlottetown, lors du référendum de 1992. Ce sont eux qui, nous révèlent les sondages, sont prêts à appuyer la souveraineté. Les «autres» sont quasi unanimement attachés au Canada et se reconnaissent peu ou pas du tout dans la démarche souverainiste et encore moins dans les velléités nationalistes d'une certaine élite politique et intellectuelle québécoise. En ce sens, la démarche nationaliste au Québec, qu'elle s'exprime par un désir d'une plus grande autonomie politique ou par la volonté d'accéder à la souveraineté, demeure le fait des francophones québécois.



Plusieurs Canadiens anglais refusent un statut spécial au Québec. Ils n'acceptent pas de reconnaître les conditions nécessaires pour que la langue ou la culture soient un pôle d'identification.

5. *Ibid.*, p. 61.
6. J'emprunte à Yael Tamir la distinction entre nationalisme ethnocentrique et polycentrique. «The Enigma of Nationalism», *World Politics*, 47 (April 1995), p. 430.
7. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, 2d ed. (London: Verso, 1991), p. 6.
8. Boyd C. Shafer, *Le nationalisme. Mythe et réalité* (Paris, Payot, 1964), p. 16.

Une nouvelle communauté de destin

On peut se demander en quoi la souveraineté modifierait le nationalisme québécois et contribuerait à rejeter les scories ethniques qui le caractérisent toujours. En effet, la culture de tradition française continuerait à être minoritaire sur le continent et des efforts pour la préserver et l'épanouir continueraient à s'imposer. Toutefois, la souveraineté lèverait l'hypothèque que représente le statut de culture minoritaire dans un plus grand ensemble politique. Elle amènerait tous les Québécois à s'identifier au nouvel espace politique. Elle permettrait non seulement de redéfinir les frontières politiques, mais aussi les frontières identitaires. Le Québec serait clairement un État français et la culture publique commune s'enracinerait sans ambiguïté dans l'héritage de la tradition culturelle française.

Pour les membres des communautés anglophones et ethnoculturelles, il serait clair que l'espace public s'inscrirait dans une culture commune qui ne serait pas torpillée par les politiques canadiennes du bilinguisme et du multiculturalisme¹⁰. Cela permettrait de favoriser un sentiment d'appartenance à un pays politiquement circonscrit et reconnu pour lui-même. Ainsi, la souveraineté mettrait fin à l'ambiguïté de la double appartenance, qui confond aussi bien les Québécois francophones que les membres des groupes minoritaires, lesquels s'interrogent à bon droit sur la nécessité de s'intégrer à une société minoritaire dans le cadre canadien.

Cela serait-il suffisant pour mettre fin au nationalisme? Il serait illusoire de le penser. On ne peut forcer un sentiment d'appartenance. Au mieux, on peut mettre en place les conditions pour qu'il se développe. La création d'un pays et la reconfiguration de l'État permettent dans un premier temps de redéfinir l'espace institutionnel et ne renvoient pas aux sentiments et aux croyances de ses membres. C'est pourquoi la notion de citoyenneté devrait continuer à s'appliquer dans un Québec souverain, ne serait-ce que pour souligner le fait que le Québec est un État qui s'inscrit dans la tradition occidentale de la démocratie libérale où tous possèdent les mêmes droits.

La souveraineté ouvrirait néanmoins la porte à une valorisation de l'espace identitaire québécois et de la langue française et favoriserait l'intégration des membres des groupes ethnocul-

turels à une culture publique commune au statut bien défini. Comme le mentionnait à juste titre Pierre Anctil, «les communautés culturelles, porteuses de renouveau et de créativité inédits jusque-là, voudront elles aussi faire reconnaître comme spécifiquement québécoise et pertinente à notre histoire leur contribution, telle qu'élaborée et déployée sur notre territoire et aux fins de leur enracinement dans notre réalité francophone et démocratique¹¹». C'est ainsi qu'elle contribuerait à atténuer le nationalisme porté quasi exclusivement par les francophones québécois en associant tous les Québécois à une nouvelle communauté de destin. En effet, les membres d'une communauté nationale ne partagent pas seulement un sens d'appartenance et des croyances communes, mais aussi des intérêts dans la préservation et le bien-être de la communauté.

En définissant un espace public où l'identité peut plus facilement s'épanouir, qui n'est pas remis en question continuellement par une vision antagonique de la nation telle qu'elle s'exprime à l'heure actuelle dans le cadre du Canada, la souveraineté, en confortant la nationalité québécoise, consoliderait non

*La souveraineté ouvrirait la porte à une
valorisation de l'espace identitaire
québécois et de la langue française,
et favoriserait l'intégration des membres
des groupes ethnoculturels à une culture
publique commune au statut bien défini.*

seulement le sens d'appartenance de tous les Québécois, mais aussi la vision selon laquelle la réussite individuelle serait étroitement liée à la prospérité de la communauté dont ils seraient partie prenante.

C'est la raison pour laquelle la souveraineté m'apparaît être la condition obligée pour garantir la transition d'un nationalisme ethnocentrique à un nationalisme polycentrique, qui, selon les

Un outil pour l'étude de la Bible

LA BIBLE DE JÉRUSALEM SUR CD-ROM

La Bible de Jérusalem en trois langues: français, grec et hébreu
Une collaboration de «Les temps qui courent» et «Les éditions du Cerf»

Prix: 285,95\$ (frais d'expédition et taxes en sus)

Configuration minimale requise:

Macintosh: 68040, système 7.5, 8 Mo, écran 256 couleurs, lecteur de CD-Rom double vitesse

PC: 486, Windows, 8 Mo, écran 256 couleurs, lecteur de CD-Rom

Documentation disponible sur demande. Pour renseignements et commandes, s'adresser à:

SOCABI

Société catholique de la Bible, 7400 boul. Saint-Laurent, Montréal H2R 2Y1, tél.: (514) 274-4381; téléc.: (514) 274-5184



Robert Fréchette/STOCK

termes de Yael Tamir, reconnaît et respecte les autres cultures et voit chaque nation comme enrichissant la civilisation commune. Mais ce passage au nationalisme *polycentrique* implique la constitution d'une communauté de citoyens égaux, disposant des mêmes droits et unis par une commune allégeance à un ensemble de pratiques et de valeurs politiques, ce que Michael Ignatieff appelle le nationalisme civique¹². C'est cette dernière condition qui fait défaut à l'heure actuelle, dans la mesure où cette allégeance est à la fois québécoise et canadienne et où ces deux entités politiques ne perçoivent pas de la même manière l'importance de la consolidation d'une identité de tradition française au Québec.

C'est aussi pourquoi il faut distinguer entre le nationalisme des francophones québécois, qui vise essentiellement à affirmer leur identité, et le *projet* national de ces derniers. Loin de vouloir créer un État-nation ou de vouloir amalgamer les notions de nation et d'État, ce projet est ouvert à la diversité et reconnaît et en-

courage les apports des groupes ethnoculturels. La société québécoise affiche une longue tradition démocratique ouverte à l'altérité et au pluralisme, qui cherche à intégrer les immigrants et respecte les droits de la communauté anglophone.

Les dangers qui guettent le nationalisme sont moins présents dans le projet souverainiste que dans son rejet. Si leur projet était rejeté, les Québécois francophones ne continueraient pas moins de se percevoir comme une nation. Toutefois, le projet national de ces derniers ne pourrait se développer que dans le cadre canadien. Il impliquerait une plus grande intériorisation du statut de minoritaire, qui ne pourrait se traduire que par une approche défensive de la langue et de la culture, ouvrant la porte à des stratégies de replis sur soi et de préservation des acquis. Tout ce qui contrecarrerait le maintien de la culture de tradition française serait perçu comme une menace, rapetissant la nation québécoise aux seuls francophones.

De plus, on peut se demander comment il serait possible que la société d'accueil, non reconnue pour elle-même par le reste du Canada, fasse reconnaître et accepter sa perception de soi par les autres, notamment par les nouveaux arrivants. La « nation québécoise » serait celle des seuls francophones, les « autres » étant sollicités aussi bien par ces derniers que par le reste du Canada qui continue à mettre de l'avant la nécessité d'accorder allégeance à un Canada qui se proclame bilingue et pour qui la dualité n'a plus aucun sens.

Sur le plan politique, la stratégie d'autonomie a déjà donné tous ces maigres fruits et on voit mal comment le reste du Canada pourrait accéder aux demandes d'un Québec qui s'inscrit de moins en moins dans le nouveau credo dominant de l'égalité formelle, vision incapable de percevoir et de chérir la diversité nationale de tout temps présente au Canada. ■

9. Je m'inspire ici des travaux du philosophe politique Charles Taylor, « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États? », dans *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992).
10. Ce point est développé plus en profondeur dans François Rocher, Micheline Labelle et Guy Rocher, « Pluriethnicité, immigration et citoyenneté: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, 25 (septembre 1995).
11. Pierre Anctil, « Culture québécoise et culture immigrante: vers une redéfinition de leurs rapports mutuels », *Cité libre. Nouvelle série*, 19 (1), (juillet-août 1991), p. 16.
12. Michael Ignatieff, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*, (New York, Parker, Strauss and Giroux, 1993), p. 10.

lectures

avec André Beauchamp, Francine Tardif
et Yvan Tétreault

LE FRANÇAIS QUÉBÉCOIS: UN DÉFI À RELEVER

Hélène Cajolet-Laganière et Pierre
Martel,

La qualité de la langue au Québec,
Québec, IQRC, 1995; 167 p.

en cette période préréférendaire à saveur surtout économique, le petit ouvrage d'Hélène Cajolet-Laganière et de Pierre Martel arrive à point pour qui veut aiguïser sa réflexion sur la problématique délaissée du français québécois. Le but des auteurs est «de poser un diagnostic objectif et global concernant la qualité de la langue parlée et écrite au Québec» (14). Ce diagnostic prend en fait la forme d'un «tour d'horizon» (151) de la question de la qualité du français au Québec, et l'objectivité dont les auteurs se réclament est celle de la multiplicité des points de vues. La synthèse d'un nombre impressionnant d'études, de sondages et de statistiques de toutes sortes met en évidence, tout au long de l'ouvrage, la disparité surprenante des perceptions quant à la qualité de la langue. Pour l'un la situation est accablante, pour l'autre elle est tout à fait correcte.

Les auteurs eux-mêmes s'opposent à l'opinion publique en général, très sévère au sujet de la qualité de la langue. Dégagés entre autres à partir d'un dépouillement du journal *La Presse* (de 1960 à 1993), les jugements que portent les Québécois à l'égard de leur langue sont presque uniformément négatifs. Notre français serait dégradé, mal prononcé, vulgaire, etc. Les auteurs expliquent ce constat peu nuancé par la tendance naturelle des médias à «faire la nouvelle avec une mauvaise nouvelle» (32), mais aussi par le fait que les opinions exprimées dans *La Presse* sont souvent celles d'une élite qui «stigmatise les écarts» par idéologie (32).

La sévérité de l'opinion publique trouve probablement une autre explication dans ceci que la question de la qualité de la langue comporte deux volets (que les auteurs ne distinguent peut-être pas toujours suffisamment). Le premier concerne l'aspect «dégradation ou amélioration» et vise à mesurer la façon dont la langue et les compétences de ceux qui l'utilisent se sont progressivement transformées. Ce genre de question comporte d'importants problèmes méthodologiques, dans la mesure où «nous ne disposons pas (...) de résultats d'enquêtes scientifiques qui permettent une comparaison diachronique fiable de l'évo-

lution de la qualité de la langue au Québec» (145).

Le second volet se résume par la question «la qualité de la langue est-elle satisfaisante?», qui soulève elle aussi de nombreux problèmes. Elle suppose en effet un point de comparaison, un standard à partir duquel évaluer la langue actuelle. Or, au Québec, des questions aussi fondamentales que «*Quelle langue* nous permet à la fois de communiquer notre expressivité et d'exprimer ce que nous sommes tout en restant francophones à part entière? Quelle norme devons-nous enseigner dans les écoles? Quels sont les écarts (principalement lexicaux) qui doivent être reconnus comme appartenant au bon usage au Québec?» (158) attendent toujours une réponse.

L'ouvrage, de façon générale, s'intéresse au premier de ces deux volets (une suite, en préparation, devrait être consacrée au second). Après le premier chapitre consacré à l'analyse de l'opinion publique, la question de la dégradation est d'abord examinée à partir des grandes lignes d'une histoire du français au Québec. Les auteurs insistent en particulier sur la question du patois des nouveaux arrivants, sur les déterminants qui ont contribué à donner au français québécois sa forme actuelle (con-

servatismes, innovations, emprunts aux langues amérindiennes et à l'anglais), sur la faible scolarité des Québécois, de même que sur les bouleversements de la Révolution tranquille.

Les conclusions que les auteurs tirent de ce bilan historique sont positives. Ils notent par exemple que «depuis son origine jusqu'à nos jours, le français du Québec s'est rapproché du français de France: la prononciation québécoise d'avant la Révolution tranquille était beaucoup plus dialectale qu'elle ne l'est aujourd'hui» (69). De façon plus générale, les auteurs concluent que «contrairement à une opinion répandue, (...) la langue utilisée à la fin du régime français n'était pas le français «pur» de l'époque classique, mais un français déjà régionalisé, c'est-à-dire en deçà du bon usage de l'époque. (...) Dans ce sens, on peut affirmer que, déjà en 1759, se posait le problème de la qualité de la langue en terre d'Amérique» (151). Le français québécois n'est donc pas le résultat d'une dégradation lente et continue qu'aurait précédé un «âge d'or» de la langue.

Mais y aurait-il, *actuellement*, dégradation? Les auteurs consacrent la troisième partie à l'examen de la qualité de la langue de l'administration et de la législation, des médias (presse écrite, presse électronique, publicité et affichage) et des entreprises. Bien que les perceptions soient très diverses, la conclusion qui se dégage est que la situation, en général, s'est nettement améliorée. Il reste cependant encore beaucoup de travail à faire. Compétences linguistiques insuffisantes, recours aux traductions (souvent mauvaises), alignement de la langue des médias sur le «français québécois parlé», etc., le français semble même connaître en ce moment une certaine détérioration qui appelle un ressaisissement.

Même constat, en gros, en ce qui concerne la langue enseignée, qui fait l'objet de la quatrième et dernière partie. Bien qu'ils présentent de façon assez neutre la «querelle» des pédagogues entre l'approche fonctionnelle (centrée sur une démarche personnelle de l'élève) et l'approche normative, les auteurs se font les partisans d'un certain retour à droite: «il est temps de corriger certains effets pervers d'un enseignement de la langue maternelle insuffisamment exigeant, aussi bien en ce qui concerne le fonctionnement à l'école, les matières enseignées et la formation des maîtres» (149).

Si l'on peut regretter que davantage d'attention n'ait été accordée à certaines questions, notamment celle de la «hiéar-

chisation socio-linguistique» (68) du français québécois, ou de l'ambiguïté identitaire entourant la notion de *joual* (objet de honte pour certains, «symbole de notre identité» (67) pour d'autres), il ne fait pas de doute que *La qualité de la langue au Québec* s'insère parfaitement dans la collection *Diagnostic*, qui «veut informer, provoquer la réflexion, stimuler la recherche et aider le lecteur à se former une opinion éclairée» (4). Souhaitons que l'ouvrage contribue à modifier l'opinion publique de façon à lui faire considérer la qualité de la langue non comme un motif d'auto-flagellation, mais comme un défi devant être relevé de toute urgence. ■

Yvan Tétreault

LA MAÎTRISE DU TERRITOIRE: TROIS CAS

Christiane Gagnon,

Les recompositions des territoires. Développement local viable,
Paris, L'Harmattan, 1994; 227 p.

derrière le présent ouvrage, une thèse de doctorat, bien sûr, avec son immense recherche, sa technicité et un certain nombre de soucis théoriques. Mais derrière la recherche, un territoire et sa population, le lac St-Jean pour ne pas le nommer, et ses politiciens, ses institutions, ses groupes. Devant tout ce monde, écrasante, méprisante, omnipotente mais pourtant obligée de faire des concessions et de s'adapter à une réalité sociale mouvante, l'Alcan, la multinationale de l'aluminium qui considère le lac comme un réservoir à potentiel électrique et les gens comme des objets qu'on achète ou des adversaires qu'on écrase.

La thèse de Christiane Gagnon, c'est que le territoire se recompose à partir du local plutôt que du régional. La conscience régionale semble avoir peu de poids. Mais au niveau local, les tensions jouent entre l'identité à soi-même et l'ouverture à autrui, et le pouvoir se distribue inlassablement entre les acteurs sans que jamais on n'en connaisse d'avance tous les résultats.

Pour illustrer son propos, Christiane Gagnon décrit trois expériences, sources de conflits: le projet de stabilisation des berges du lac St-Jean, qui a donné lieu à une enquête du Bureau d'audiences publiques

sur l'environnement (et non Bureau des audiences publiques); la fusion de Notre-Dame-de-Laterrière et la municipalité du village de Laterrière, avec annexion du cinquième du territoire à Chicoutimi; le recours collectif de citoyens de La Baie contre Alcan, à propos de la qualité de l'air.

De ces trois cas, j'ai connu de plus près celui de la stabilisation des berges. Le dossier est bien mené et raconte que le BAPE a proposé une formule de consensus susceptible de rallier l'ensemble des partenaires. Mais après presque deux ans de tergiversations, le gouvernement a plutôt penché du côté d'Alcan. Malgré des nuances de détail (ce n'est pas le gouvernement qui a nommé Louise Roy à la tête de la commission; il faudrait au moins une liste des personnes interviewées; les tensions entre le BAPE et le MENVIQ semblent ignorées), l'analyse me semble solide et éclairante. Dans les trois dossiers, la population locale semble perdante... mais finit par sauver sa mise, pourrait-on dire.

La thèse de fond de l'auteure est bien ramassée: «Dans une société où règnent de plus en plus l'incertitude et la complexité, la maîtrise effective ou virtuelle du territoire n'appartient pas à un seul type d'acteurs, contrôlant, par exemple, les réseaux de l'économie et du mondial. Il y a une négociation (formelle ou informelle, directe ou indirecte) constante entre les divers acteurs convoitant les usages d'un même territoire, des progressions et des reculs pour tous les protagonistes. Il n'y a pas de frontières définitives séparant les gagnants des perdants: tout dépend des critères, du temps et de l'espace de référence utilisés. Ce n'est pas parce que, en apparence, la dynamique sociospatiale historique d'une région n'a pu être renversée, suite à l'intervention des acteurs sociaux, qu'il faut conclure à l'échec. Au contraire. Comme le laissent entrevoir notamment les épilogues des trois enjeux, des retournements imprévisibles se sont produits dans le déroulement.»

En lisant le livre de Christiane Gagnon, j'avoue que, à sa place, j'aurais eu tendance à porter des jugements plus durs sur Alcan, car ce partenaire-là ressemble plus à un fauve qu'à un allié. L'Alcan ne donne rien et ne montre aucun souci de la région. Elle concède quand elle ne peut faire autrement et que ses autres stratégies ont échoué. Pour son sens de la nuance et son ouverture à l'interaction des acteurs, Christiane Gagnon ouvre des pistes rafraîchissantes sur la recomposition des territoires. ■

André Beauchamp

«TITID» EN ROMAN

Moore, Brian,
Dieu parle-t-il créole?,
Ville, de l'Olivier, 1994; 271 p.

«**T**oute ressemblance entre les personnages de l'ouvrage et des personnes réelles serait purement fortuite». On ne retrouve pas dans le livre de Brian Moore cette mise en garde classique... Et pour cause. Quand le narrateur, un missionnaire québécois, raconte l'histoire du Père Jean-Paul Cantave (Jeannot), l'orphelin devenu le président charismatique de Ganae, cette «Île des Caraïbes dévastée par la misère», on reconnaît – jusqu'au malaise – celle de Jean-Bertrand Aristide, le président de la République d'Haïti. Certes, quelques éléments romanesques ont été ajoutés, des événements ont été modifiés et la finale est oeuvre de fiction. Mais la transposition, reconnue sur la jaquette, n'en est pas moins évidente.

Le procédé est risqué, mais il est des cas – et l'histoire d'Haïti en est peut-être un – où la fiction est la voie royale d'accès à une «réalité» qui ne se laisse pas appréhender autrement. Peut-être faudra-t-il un jour un roman pour faire comprendre l'étrange histoire d'amour entre «Titid» et son peuple, pour raconter l'imprévisible ascension de ce fils du peuple à la présidence d'un pays qui n'avait connu jusqu'à que des despotes.

Malheureusement, l'ouvrage de Brian Moore n'est pas ce roman. Loin d'avoir la profondeur d'un Graham Greene, dont le roman *Les Comédiens* demeure à ce jour l'une des meilleures évocations du duvaliérisme, Moore se contente de tracer une galerie de portraits plutôt fades qui traversent,

sans jamais la vivre, une «révolution» sans âme. Le narrateur, le père Paul Michel, survole la plate surface des choses. On ne sent ni le souffle de la révolution, ni celui de la sainteté; on ne souffre ni du poids de la misère, ni de celui de la chaleur; on ne ressent ni les tourments du doute, ni la puissance du charisme, ni la brutalité de la répression. Rien. Sans émotion, sans lyrisme, il ne reste qu'une histoire assez mal racontée qui, si elle n'était aussi proche de celle d'Haïti, n'aurait pas grand intérêt.

Les observateurs avertis de l'histoire récente d'Haïti auront peut-être un certain plaisir à reconnaître l'un ou l'autre des personnages secondaires, l'un ou l'autre des événements évoqués. Quant aux autres, ils auraient probablement intérêt à choisir soit de meilleures analyses politiques, soit un meilleur roman. ■

Francine Tardif

LIVRES REÇUS

Voici quelques-uns des livres que les éditeurs ont fait parvenir à *Relations* au cours des derniers mois.

– Pierre Grelot, *La condition de la femme d'après le Nouveau Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995; 167 p.

– Sa Sainteté Le Dalai-Lama et Jean-Claude Carrière, *La force du bouddhisme. Mieux vivre dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 1995; 253 p.

– Jean Vanier, *L'histoire de l'Arche. Des communautés à découvrir*, Montréal, Novalis, 1995; 128 p.

– Jean Vanier, *La spiritualité de l'Arche. Une présence révélée au quotidien*, Montréal, Novalis, 1995; 95 p.

– Daniel Pennac, *Monsieur Malaussène*, Paris, Gallimard, 1995; 547 p.

– Coll. (sous la dir. de Simon Langlois et Yves Martin), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Ste-Foy/Québec, Presses de l'Université Laval/IQRC, 1995; 556 p.

– Michel Soëtar, *Pestalozzi*, Paris, PUF, 1995; 128 p.

– Paul-Émile Roy, *Pierre Vadeboncoeur. Un homme attentif*, Laval, du Méridien, 1995; 168 p.

– Gérard Deledalle, *John Dewey*, Paris, PUF, 1995; 128 p.

– D. Hameline, A. Jornod et M. Belkaïd, *L'école active. Textes fondateurs*, Paris, PUF, 1995; 128 p.

– Guy Veillet, *Ici maintenant*, St-Alphonse, De La Paix, 1995; 88 p.

– J.-C. Dupuis, L. Giroux et L.-M. Noël, *Le sida. Accompagner une personne atteinte*, Montréal, Logiques, 1995; 266 p.

– Marie-Claude Lespérance, *La mythologie du beau. Le dictionnaire de l'ornement*, Montréal, Logiques, 1995; 359 p.

– Coll., *Que sont devenus les chrétiens de gauche?*, Paris, *Témoignage Chrétien*, 1995; 86 p.

– Coll., *Revue Apprentissage et socialisation*, La prévention sociale (vol. 16, no 1 et 2, hiver-été 1993); 305 p. Le placement des enfants en milieu substitué (vol. 16, no 3, automne 1993); 188 p., Cap-Rouge, Presses Inter Universitaires.

– Clermont Barnabé, *Introduction à la qualité totale en éducation*, Cap-Rouge/Casablanca/Montréal, Presses Inter Universitaires/Continents/Transcontinental, 1995; 147 p.

– Denis Therrien, *La didactique de la mathématique*, Cap-Rouge, Presses Inter Universitaires, 1994; 235 p. ■

à signaler

□ **Montagnaises de Parole**, documentaire vidéo. Des grands-mères, des mères et des jeunes filles prennent la parole pour la première fois. Une formidable recherche sur la vie quotidienne et les préoccupations des femmes des neuf communautés montagnaises du Québec, réalisée par Roland Rock, Marie-Jeanne Basile et Jinny Rock. Pour information: (418) 529-9188. □ **La Maison WAMPUM**, un carrefour de rencontre des nations autochtones et allochtones du Qué-

bec. Un lieu pour rencontrer des témoins du renouveau spirituel des premières nations. Pour information: (514) 525-5133.

□ **La chanson Sucre Amer**, écrite par Stanley Péan et mise en musique par Vincent Potel. Cette chanson dénonce les conditions de vie misérables de 500 000 Haïtiens esclaves dans les camps de travail, en République dominicaine. Les profits serviront à financer des initiatives locales. Tél.: (514) 523-2434.

LE CENTRE JUSTICE ET FOI, VOUS CONNAISSEZ?

Le Centre justice et foi est un centre jésuite de recherche et d'analyse, voué à la promotion de l'engagement social. Créé en 1983, le CJF est l'héritier d'une longue tradition, commencée avec l'École sociale populaire, en 1911, et continuée par l'Institut social populaire, en 1950.



Le CJF est constitué d'une équipe d'une quinzaine de personnes, laïques et religieuses, oeuvrant, avec de nombreux collaborateurs extérieurs, dans trois secteurs d'activité.

- La revue **Relations**, mensuel d'analyse sociale, politique et religieuse, est engagée dans la promotion d'un projet de société pour le Québec depuis plus de 50 ans.
- Le **Secteur des communautés culturelles** porte son attention sur le défi de l'accueil et de l'intégration des réfugiés et des immigrants et sur la convivance entre Québécois de toutes origines. Il publie un bulletin de liaison de pastorale interculturelle, *Vivre ensemble*.
- Le **Secteur des programmes** propose des activités publiques, comme les Soirées Relations, des journées d'étude et des sessions sur différents thèmes de la vie sociale, économique, politique, éthique et religieuse.

Le CJF participe à divers réseaux de solidarité et maintient des liens avec des organismes du milieu, autour d'objectifs communs. Dans ses champs d'analyse et de recherche, le Centre privilégie toutes les questions relatives à un projet de société qui intègre davantage les exclus; les questions qui touchent la situation des femmes, le nouveau besoin d'éthique, le rapport du christianisme et de la société moderne, la solidarité internationale.

Centre justice et foi

25, Jarry Ouest, Montréal H2P 1S6. Tél.: (514) 387-2541 Téléc.: (514) 387-0206

relations

octobre 1995 3,55\$ no 614

SOMMAIRE

face à l'actualité 227

Projet de société et souveraineté (G.P.) – La collégialité dans l'Église (G.B.) – Un réseau Culture et foi (D.B.) – Les « minorités visibles » (G.N.)

dossier 231

Cette idole qui nous gouverne

Carolyn Sharp	Le mensonge néo-libéral	232
Michel Freitag	Souveraineté nationale et économisme mondialisé	233
Michel Beaudin	Le néo-libéralisme comme « religion »	238
	L'idolâtrie sacrificielle néo-libérale	241

en bref 246

article 247

François Rocher	Souveraineté et nationalisme ethnocentrique	247
-----------------	---	-----

lectures 252

Photographie de la page couverture: Canapresse

NOTRE PROCHAINE SOIRÉE RELATIONS

Après Beijing: quelles avenues pour les femmes?

À Montréal:

au 7400, boul. Saint-Laurent
(métro Castelnau)
le lundi 16 octobre 1995, à 19h30

À Québec:

à l'Auditorium de la CSN
155, boul. Charest Est
le mercredi 25 octobre 1995, à 19h30

Contribution volontaire: 5,00\$

octobre 1995

Envoi de publication – Enregistrement no 0143

Port payé à Montréal

25, rue Jarry ouest, Montréal H2P 1S6