

# relations

juillet-août 1995 3,55 \$ no 612

## le MAL

50 ans après l'Holocauste,  
il vaut la peine de regarder en face  
le mystère du mal...



À lire aussi en page 180:  
L'école catholique aujourd'hui

L'été. Accueillons avec plaisir l'arrivée de la belle saison, sa chaleur, ses douceurs... Enfin les vacances! Du temps pour nous arrêter, pour goûter autrement la vie, pour nourrir nos amours et nos amitiés. À la fin de cette année passionnante et mouvementée, plusieurs d'entre nous ressentent une fatigue bien justifiée. De la grande marche des femmes aux nombreux colloques, l'horaire chargé du printemps a suscité un besoin réel de reprendre notre souffle.

Pourtant, notre dossier aborde un sujet qui n'est pas de tout repos: le Mal. Cette question fondamentale qui interpelle l'humanité depuis le début de ses réflexions sur l'existence. Le Mal avec une majuscule. Cette question exigeante que les horreurs de notre siècle ne nous laissent pas mettre en veilleuse. Et si au moins nous pouvions n'y voir qu'une question d'histoire passée! Mais nous sommes obligés d'en reconnaître l'actualité: Tchétchénie, Bosnie, Rwanda, Timor de l'Est... Les souffrances des humains victimes des autres humains ne cessent de troubler la paix de tous ceux et celles qui osent encore croire à la bonté, à la justice et à l'amour de Dieu.

Nul doute que ce sujet n'est pas facile. Mais n'est-ce pas pour cette raison, justement, qu'il est tout à fait indiqué de l'aborder à l'été? De profiter du temps calme pour nous replonger dans la quête du sens? Regarder le Mal en face pour lui opposer notre refus, n'est-ce pas un bon moyen de renouer avec nos options fondamentales, celles qui sont la source de notre espérance, celles qui nourrissent notre engagement envers la vie?

Ce numéro d'été plaira également à ceux et celles qui voient dans la discussion politique une forme de détente. Un article de Julien Harvey sur la laïcité scolaire laisse présager le grand débat sur l'éducation que susciteront les États généraux. Et pendant que les stratèges peaufinent la question référendaire, les commentaires de Jacques Boucher nous invitent à examiner le projet de société que porte le camp fédéraliste.

Nous nous retrouverons à l'automne. D'ici là, bonnes vacances et bonne lecture!

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

## COLLABORATEURS

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

## ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

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 Jacques Boucher, Robert F. Drinan,  
Jean-Marc Dufort et Guy Fortier

## LA QUESTION NATIONALE

**Quand les ténors du fédéralisme au Québec  
se font les chantres du modèle de développement néo-libéral...**

**d**epuis un certain nombre d'années, les fédéralistes nous servent à satiété que nous aurions tort de quitter la fédération canadienne, dans le contexte de la mondialisation des marchés, de la montée de la concurrence internationale et de la construction des zones de libre échange un peu partout dans le monde. Ainsi, le Canada, ce «beau et grand pays qui fait l'envie du monde entier», constituerait, pour les Québécois aussi, le meilleur des remparts contre les aléas ou les contraintes du marché international et servirait à défendre leur avantage sur l'échiquier planétaire.

Parallèlement, on n'a pas cessé de répéter que le nationalisme québécois est pour le moins suranné, sinon carrément ethnocentrique et xénophobe. Ainsi, le Canada, ce «beau et grand pays de la liberté, de la sécurité des individus et du multicultura-

lisme» allait protéger le Québec contre lui-même et contre le démon du nationalisme qui, on le voit bien, fait des ravages ailleurs dans le monde.

Drôle de paradoxe que ce discours qui oppose un nationalisme à un autre! Curieuse attitude paternaliste ou autoritaire ou impérialiste – on a l'embarras du qualificatif –, qui décrète la guérison d'un nationalisme qui serait pernicieux, par un autre qui serait bénéfique! Car il faut bien le reconnaître, le Canada ne représente plus, sur le plan économique du moins, ce qu'il était autrefois sur l'échiquier international. S'il fallait, en plus, qu'il soit retranché d'une partie de lui-même... Aussi, la centralisation et l'uniformisation dans l'État fédéral sont-elles promues comme la seule protection à la fois des individus (statut auquel le libéralisme cherche à limiter les citoyens) et de notre place dans

l'économie mondiale (la seule part à laquelle le même libéralisme cherche à restreindre l'humanité).

Car, il faut bien voir que, de façon non moins paradoxale, les deux volets de ce même discours s'alimentent à des sources opposées de conceptualisation et de vision de société. Ainsi, la perspective de tenir le coup dans la concurrence internationale par la force et le prestige d'un plus grand État-nation ne doit pas nous faire oublier que le libre échange s'appuie sur les idées très libérales ou néo-libérales de la «loi» de l'offre et de la demande, du marché, de la déréglementation, de l'intervention minimale de l'État qui devrait se résumer à la protection de la liberté d'entreprendre et d'échanger, sur une base individuelle, s'entend. Là-dessus, les orientations semi-obscurées des gouvernements fédéraux sont éloquentes, depuis la Commission Macdonald, mise sur pied par le gouvernement Trudeau, jusqu'au dernier budget Martin.

Sur l'autre plan, la critique du nationalisme québécois s'alimente aux idées, souvent académiques, d'une bonne partie de la «gauche» intellectuelle canadienne anglaise, qui s'inscrit toujours dans la perspective social-démocrate de la centralisation étatique et, dans le cas, fédérale. Elle trouve que le nationalisme

québécois contemporain s'apparente plus à un repli et à un retour au conservatisme qu'à un projet d'émancipation sociale. Malheureusement pour elle, ses idées sont souvent récupérées par la vision libérale ou néo-libérale (Institut Fraser).

Pourtant, le projet national moderne du Québec est porté par les forces sociales progressistes, dont les syndicats, une partie de plus en plus importante des autres mouvements sociaux et les intellectuels de gauche. On le voit bien, le référendum, la souveraineté du Québec et plus largement l'avenir de la société québécoise sont étroitement imbriqués et liés à deux modes de représentations du développement autour desquels s'affrontent différentes forces sociales, comme nous l'avions souligné plus tôt (cf. *Relations*, no 610): le néo-libéralisme et la démocratie sociale. Il est quand même significatif que les plus grands défenseurs du fédéralisme au Québec soient en même temps les plus grands promoteurs d'un modèle de développement néo-libéral, producteur d'exclusion, de dualisme économique et social, qu'il s'agisse du Conseil du patronat ou d'autres organisations patronales et de l'actuel Parti libéral du Québec. ■

Jacques Boucher

## LA SANTÉ COMMUNAUTAIRE

**L'éthique sur le terrain: un colloque  
qui appelle les intervenants à vivre entre le risque et la sécurité.**

**e**n avril dernier, le Centre de bioéthique de l'Institut de recherches cliniques de Montréal invitait son public habituel, au Cégep de Maisonneuve, à un colloque sur la santé communautaire et ses dilemmes. Le titre principal – L'éthique sur le terrain – en dévoilait la teneur et en orientait l'esprit. Ce colloque visait deux objectifs: identifier, décrire et comprendre quelques-uns des dilemmes éthiques parmi les plus difficiles et les plus récents, reliés aux soins dispensés dans la communauté; ensuite, tenter d'esquisser, du moins au stade exploratoire, des stratégies qui offrent aux divers intervenants des éléments de solutions.

Plusieurs travaux, en particulier ceux qui traitaient des conjoints violents, des adolescents en détresse, des personnes âgées et des demandes d'euthanasie, ont largement déployé leur éventail de dilemmes, assortis de questions de la part de l'auditoire. Dilemmes souvent difficiles et troublants, qui peuvent donner facilement lieu à des conflits. Le souci de situer dilemmes et conflits au coeur de la grande communauté est sans doute le trait le plus original de cette journée. On s'est peu préoccupé, cependant, d'élaborer des stratégies – sûrement par manque de temps, peut-être parce que certains dilemmes sont carrément insolubles –, le terrain couvert étant d'ailleurs trop vaste pour se prêter à ce genre d'exercice. Il faut néanmoins souligner la réflexion profonde et nuancée du Dr Clément Olivier concernant les demandes d'euthanasie dans le cas des soins à domicile, en particulier dans le cas des sidéens et dans les situations de détresse

psychologique ou physique du malade ou des proches. Également, le fait qu'il importe de sortir les intervenants de leur solitude.

Le Dr David Roy, qui animait le tout, a mis fin aux travaux de la journée par un certain nombre de remarques d'ordre général et de mises au point sur l'éthique et la santé communautaire. Notamment sur la nécessité d'une réflexion à plusieurs; sur la méthode de l'éthique; sur le fait que celle-ci doit s'assurer que, dans le traitement des cas, toutes les questions soient posées; sur une révision du langage qui doit être mis à la portée du patient; sur la nécessité de composer avec «l'irrationnel», c'est-à-dire avec ceux qui, rejetés, jouent avec la mort; enfin sur l'effort pour recréer le tissu des relations entre l'équipe soignante, le patient et son entourage.

L'interprétation de la journée entière était confiée au professeur Guy Bourgeault, de l'Université de Montréal. Celui-ci a rappelé que la lucidité et le souci d'orientations nouvelles d'ordre pratique faisaient partie d'une dynamique d'engagement personnel chez les intervenants. Un mandat énorme attend ceux-ci, avec des ressources limitées pour le réaliser. Au reste, les soignants entendent souvent un discours axé sur l'universalité des soins tout en se heurtant, dans l'action, à des limites ou à un non-vouloir de la part des responsables. Enfin, la complexité des situations compromet dans une certaine mesure les solidarités à maintenir autant que le partage des responsabilités. Mise dans sa véritable perspective, l'éthique n'est pas seulement indivi-

duelle, mais aussi communautaire. Elle doit faire place à l'interrogation et savoir, quand il le faut, dégager des problématiques et développer ses capacités d'agir dans les situations ambiguës. En somme, vivre entre le risque et la sécurité.

Malgré ses limites – peu de solutions, beaucoup de problèmes –, ce colloque s'est avéré utile à plus d'un égard. Les intervenants de la santé sont appelés à prendre conscience à la fois de l'importance de leur rôle dans un projet de société et de la valeur

d'une éthique à dimension personnelle et institutionnelle. On a également souligné le fait que la santé n'est pas communautaire seulement par les dilemmes et les conflits qu'elle engendre, mais avant tout par les nombreux organismes qu'elle met en oeuvre, et surtout par le dialogue et l'esprit d'équipe qui doivent à tout instant l'animer. ■

Jean-Marc Dufort

## LA PRISON POUR ROBERT McNAMARA?

**Il savait dès 1967 que les dissidents avaient raison et qu'on devait mettre fin à la guerre!**

**C'**est difficile pour moi<sup>1</sup> de juger sévèrement Robert McNamara pour sa complicité au Vietnam. J'admire les choses remarquables qu'il a faites comme président de la Banque mondiale. Récemment, je lui ai parlé au sujet de sa visite au général des Jésuites; ils y ont discuté de la faim dans le monde, des réfugiés et de ce que le réseau mondial de Jésuites devrait faire pour la justice sociale.

Mais les aveux de McNamara dans le livre qu'il vient de publier, *In Retrospect*, m'incitent à le placer sur la même liste que celle des condamnés des procès de Nuremberg. Pure coïncidence, nous célébrons le cinquantième anniversaire de ces procès de Nuremberg où furent condamnés ceux qui autorisèrent ou permirent des atrocités en violation du droit de l'humanité.

McNamara démissionna comme secrétaire à la Défense avant mon arrivée au Congrès américain, en 1971. Durant ma campagne électorale et au Congrès lui-même, j'ai condamné la guerre du Vietnam avec tous les solides arguments que McNamara vient finalement de reconnaître comme justes. S'il avait démissionné comme secrétaire à la Défense dès le début des années 60 pour ce qu'il révèle maintenant comme vrai, 58 000 soldats américains ne seraient pas revenus à la maison dans des sacs de plastique et toute une génération d'Américains n'aurait pas perdu confiance dans la crédibilité de leurs responsables politiques.

Les raisons pour lesquelles cette guerre était malavisée se trouvaient déjà résumées dans les fameux *Pentagon Papers* dont la Cour suprême des États-Unis avait autorisé la publication dès 1971, malgré l'opposition véhémente de l'administration Nixon. McNamara n'a pas parlé, même à ce moment. S'il avait parlé franchement, le Congrès n'aurait pas attendu jusqu'en 1974 pour cesser de financer la guerre au Vietnam.

En lisant le livre de McNamara, j'éprouve de la colère, et même de la fureur. Pourquoi cet homme a-t-il attendu 30 ans avant de révéler des faits qu'il connaissait ou qu'il aurait dû connaître dès 1965? Il savait dès ce moment que la guerre était futile, brutale et terriblement immorale.

Peut-être devrions-nous nous réjouir de ce que McNamara, pourtant auréolé de ses doctorats honorifiques de Harvard, du Michigan, de Notre-Dame, de Princeton et d'ailleurs, finisse par avouer, à l'aube de sa 79e année. Il en est à jeter un regard inquiet dans l'éternité et à s'interroger sur son épitaphe. Mais, en éditorial, le *New York Times* écrivait sagement que «M. McNamara ne doit pas échapper à la condamnation morale durable de ses concitoyens».

Quand des gens de mon équipe électorale énonçaient les faits dont McNamara vient finalement de concéder la véracité, ils étaient injuriés. Quand je les mentionnais, mes adversaires républicains m'accusaient d'être déloyal envers mon pays. Quand William Clinton utilisait ces arguments à Oxford et ailleurs, ses critiques prétendaient qu'il était antipatriotique.

McNamara sait maintenant qu'il aurait dû s'opposer au Président et au Pentagone. Il nous dit maintenant qu'il savait, dès 1967 ou avant, que les dissidents avaient raison et qu'on devait mettre fin à la guerre. Il ne donne aucune raison valable pour ne pas avoir parlé alors, sinon pour dire qu'il est maintenant désolé.

Dans d'autres nations comme l'Allemagne, l'Argentine ou le El Salvador, on a puni les principaux responsables qui ont autorisé ou permis des guerres où des citoyens furent tués parce que les généraux avaient tort. McNamara, lui, avoue son erreur, exprime ses regrets et demande qu'on lui pardonne.

Ce sont les familles de ceux dont les noms sont inscrits sur la pierre noire du Mémorial du Vietnam, à Washington, qui sont les Américains les plus blessés par l'analphabétisme moral et la lâcheté abjecte de Robert S. McNamara. Leur chagrin permanent sera rendu plus pénible encore par l'admission tardive de McNamara que la guerre qu'il a contribué à lancer et qu'il a par la suite dirigée était peu judicieuse et injuste. Pour la paix de leur âme, j'espère qu'ils seront capables de lui pardonner.

Mais je trouve difficile de le faire. En fait, je ne suis pas certain de pouvoir jamais y arriver. ■

Robert F. Drinan

1. L'auteur, jésuite, a siégé comme membre du Congrès pour le Massachusetts de 1971 à 1981. Il enseigne maintenant le droit au Georgetown University Law Center. Ce texte a d'abord paru en anglais, le 21 avril 1995, dans l'hebdomadaire américain *National Catholic Reporter*, auquel le P. Drinan collabore régulièrement.

# ÉDUCATION POPULAIRE AUTONOME

**Les derniers gains auprès du MÉQ ne présagent peut-être rien de bon pour l'avenir.**

Grande inquiétude dans les groupes d'éducation populaire autonome du Québec intervenant dans des secteurs variés et leurs regroupements régionaux et nationaux (Tables régionales, RGPAQ, Table des Fédérations nationales, ROVEP): on se demande quel sera l'avenir du Programme de soutien par lequel le ministère de l'Éducation (MÉQ) finance leurs activités.

Grâce à ses luttes soutenues depuis plusieurs années et aux appuis reçus, ce réseau a bien réussi dernièrement à faire quelques gains. Il a obtenu de M. Garon le maintien du Programme de soutien au MÉQ, une garantie et une demande de financement sur une base triennale, l'abolition des coupures imposées les deux dernières années et une indexation à retardement couvrant la période 1988-94.

Cependant, sur le plan financier, ces gains constituent plutôt une récupération qui redonne aux groupes une capacité d'action équivalente à celle de 1988. Mais, depuis, le nombre de groupes et les besoins en éducation populaire autonome ont grossi proportionnellement à l'accroissement de la pauvreté. Déjà, en 88, le financement alloué était bien en dessous des besoins exprimés. Pour parler d'amélioration, il faudrait, dans les années futures, de vraies injections d'argent neuf et non seulement des indexations.

Quant au nouveau Programme de soutien, son contenu reste à élaborer. Un processus et des délais de consultation ont été convenus entre les représentants du réseau d'éducation populaire autonome et ceux du MÉQ, pour discuter de ses objectifs, ses modalités et exigences administratives applicables pour la prochaine demande 1995-98. À la rencontre du comité de consultation du 10 avril dernier, une proposition de Programme, déposée par le MÉQ, a soulevé plusieurs questions et provoqué de vives réactions. Les orientations proposées niaient l'autonomie et l'originalité de l'éducation populaire autonome en tentant d'arrimer les activités financées des groupes en complémentarité avec celles émanant des commissions scolaires.

Depuis cette rencontre, c'est le silence. Le processus de consultation est gelé. On s'affaire, au MÉQ, sans échange avec les représentants des groupes. Le comité consultatif est sans nou-

velles. De là naissent plusieurs inquiétudes. Les délais trop rétrécis favoriseront-ils le respect du processus de consultation convenu? Les porte-parole des groupes pourront-ils intervenir sur le contenu du Programme de soutien avant sa version finale et son envoi aux groupes? Le MÉQ imposera-t-il un Programme qui ne respecte pas la réalité des groupes? Les groupes auront-ils le temps et les outils nécessaires pour préparer une demande planifiée pour trois ans? Les particularités de certaines régions ou regroupements seront-elles protégées (demande unique ou élaborée de façon concertée)?

Qu'advient-il de la demande des regroupements nationaux, qui aimeraient voir enfin financer les Tables régionales existantes qui ont pour mission explicite de regrouper, soutenir et représenter les groupes, et de travailler à la promotion et au développement de l'éducation populaire autonome comme outil de transformation sociale? C'est d'ailleurs cette mission qui les distingue des Corporations de développement communautaire (CDC), bien que le MÉQ semble omettre cette distinction pour semer la confusion et ne pas acquiescer à la demande.

Nos inquiétudes se justifient. Dernièrement, l'annonce du Secrétariat à l'action communautaire a été précédée d'un scénario semblable: rencontre des regroupements de groupes populaires et communautaires, dépôt d'une proposition, réaction des participants, promesse non respectée de rencontres de consultation subséquentes, silence... et annonce officielle d'un Secrétariat à l'action communautaire qui ne correspond pas aux orientations suggérées par les principaux concernés.

La reconnaissance de l'éducation populaire autonome par un financement adéquat est loin d'être acquise. Les groupes et leurs regroupements régionaux et nationaux continueront la lutte pour obtenir une vraie politique en ce domaine. Pour y arriver, l'appui de la population et des principaux réseaux visant une plus grande justice sociale sera toujours essentiel. Quant aux États généraux sur l'éducation, ils représentent un lieu important pour bien faire connaître l'éducation populaire autonome et lui tailler la place qui lui revient dans le grand portrait de l'éducation au Québec.

Guy Fortier

## COURS PAR CORRESPONDANCE

- Cours I: Introduction générale à l'Ancien Testament
- Cours II: Introduction au Nouveau Testament

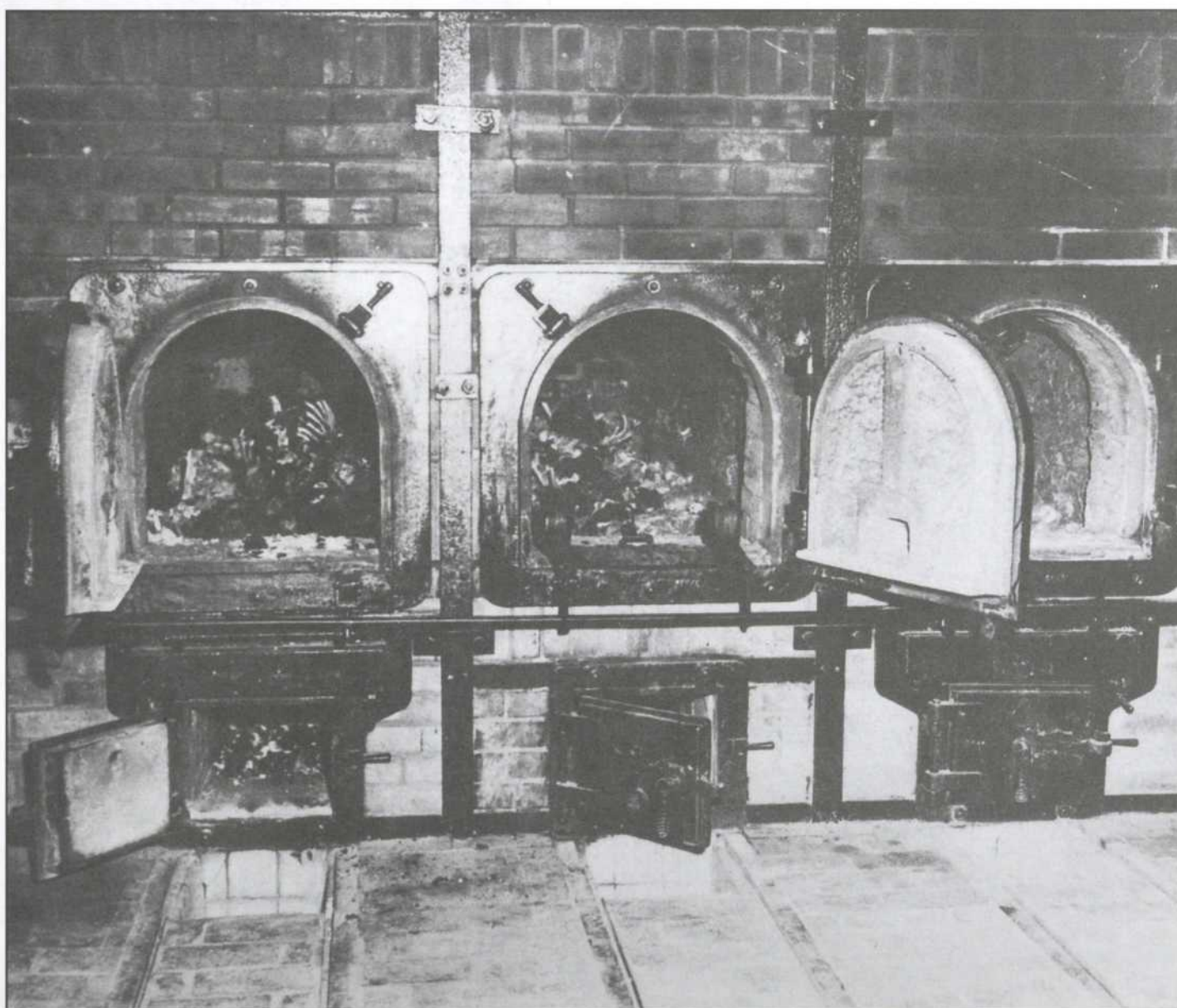
Les frais de participation doivent être versés au moment de l'inscription. Ils couvrent les frais de correction et de poste: 50\$ chaque cours (35\$ sans correction); hors Canada: 75\$ chaque cours (60\$ sans correction).

**SOCABI**

Société catholique de la Bible, 7400 boul. Saint-Laurent, Montréal H2R 2Y1 tél.: (514) 274-4381; téléc.: (514) 274-5185

DOSSIER

# Le Mal



CANAPRESSE

# DÉLIVREZ-NOUS DU MAL

par Dominique Boisvert

Cinquante ans après la libération des camps de la mort et la découverte progressive de l'Holocauste, dans toute son horreur, nous avons encore du mal à assumer l'ampleur de la tragédie. Que signifie, en profondeur, cette extermination planifiée d'une grande partie des populations juive et tzigane d'Europe orientale? Comment comprendre cette volonté d'éliminer la population homosexuelle pour le seul «crime» d'homosexualité?

Certes, la guerre est toujours une tragédie et les millions de Russes tués au combat, comme les milliers de civils allemands tués sous les bombardements de Dresde, ne sont pas moins importants. Mais l'Holocauste révèle une profondeur du Mal qui nous interroge différemment. Et qui nous oblige, cinquante ans après, à regarder en face ce terrible problème du «grand Mal», comme nous l'avons appelé pour le différencier des multiples petits malheurs qui affligent notre vie quotidienne. Il s'agit ici du Mal qui fait de «l'homme un loup pour l'homme», qui peut enflammer les esprits et les cœurs jusqu'à lui faire commettre l'innommable, qui nourrit la haine et la violence extrêmes, ou parfois leur apparent contraire, l'indifférence extrême.

\*\*\*

De quel Mal parlons-nous? Surtout de celui qui passe par la médiation de l'Homme. Il y a le Mal qui semble le produit direct d'êtres humains, par méchanceté ou bêtise, pour des mobiles qui nous semblent intrinsèquement pervers: comme l'extermination des Juifs par l'Holocauste, au nom de la pureté de la race aryenne ou les purges massives de Cambodgiens par les Khmers rouges, soi-disant pour créer l'homme nouveau. Ou le Mal planifié par l'Homme qui déchaîne une tourmente rapidement incontrôlable: comme le génocide de centaines de milliers de Rwandais, dans un engrenage de vengeances qui remonte à près d'un demi-siècle.

Il y a aussi le Mal causé directement par l'Homme, mais pour des motifs qui pourraient, aux yeux de certains, se justifier:

comme les innombrables guerres qui se mènent, parfois au nom de la libération nationale, parfois au nom de croyances religieuses, parfois pour des motifs beaucoup moins avouables, en ex-Yougoslavie, au Sud-Soudan, au Libéria, etc.

Il y a le Mal commis par l'Homme qui prétend ne faire qu'obéir aux ordres venus de ses supérieurs: aviateurs qui ont largué les bombes nucléaires d'Hiroshima et de Nagasaki ou innombrables tortionnaires qui appliquent, surveillent ou cautionnent la torture dans plus de 80 pays du monde.

Il y a le Mal causé par des individus qui, quelles qu'en soient les causes dans leur histoire personnelle, semblent être mo-

---

*L'Holocauste révèle une profondeur du Mal qui nous interroge différemment. Il faut regarder en face ce terrible problème du «grand Mal».*

---

mentanément ou durablement habités par des forces destructrices: tueurs, violeurs, violents, de façon ciblée ou de façon gratuite...

Mais il y a aussi le Mal causé par la technologie de l'Homme, où la distance entre le bourreau et sa victime peut sembler atténuer l'atrocité ou même la responsabilité, mais qui n'est, au fond, qu'un «progrès» technologique du Mal: y a-t-il une réelle différence entre l'assassinat individuel massif «à la machette» du Rwanda et l'assassinat collectif massif grâce aux bombardements à haute altitude de la guerre du Golfe?

Et il y a le Mal causé par le «système» de l'Homme qui, chaque jour, par la faim, la maladie pourtant curable, la misère, tue

des milliers d'hommes et de femmes condamnés par nos sacro-saintes règles du «marché», du libre commerce, de la propriété privée: les millions d'êtres humains qui croupissent dans des conditions indiscutablement infra-humaines, à travers la planète, ne sont le fruit ni de la paresse ni de la malchance; ils sont la conséquence directe de nos choix humains de société, particulièrement de ceux des riches et des puissants d'ici et de là-bas. Ce Mal n'en est pas moindre pour être moins directement relié à des individus!

Enfin, dans une catégorie un peu distincte, il y a le Mal dont l'Homme est la victime sans qu'on puisse en identifier le responsable: catastrophes naturelles, séismes ou tremblements de terre, accidents divers, dont l'événement est arbitraire, et que l'on appelle en anglais, un peu ironiquement, «acts of God»; mais aussi maladies terribles, véritables fléaux comme la peste d'autrefois et le sida d'aujourd'hui. Mal où nous ne sommes très souvent pour rien, mais néanmoins expression du Mal auquel l'humain est durement confronté et qu'il doit tenter d'expliquer, sinon de comprendre.

\*\*\*

Philosophes, théologiens, écrivains et poètes essaient, depuis des siècles, de comprendre ce qu'il faut bien se résoudre à nommer le «mystère» du Mal. Car au-delà des formes multiples qu'on peut cerner et des explications partielles qu'on peut avancer, le Mal demeure aussi insaisissable que la Mort.

Après un premier article où je m'interroge sur les rapports entre le Mal et nous, Gregory Baum propose une réflexion sur Mal et modernité, tandis que Mary Jo Leddy essaie de tirer, pour nous aujourd'hui, certaines leçons, y compris spirituelles, de l'Holocauste.

Un dossier peu amusant pour les vacances d'été? À vrai dire, le temps n'est jamais opportun pour regarder le Mal, comme la Mort, en face. Pourtant, certains sages prétendent qu'apprivoiser la mort est une condition nécessaire pour bien vivre. En serait-il de même pour le Mal? ■

# LE MAL ET NOUS

par Dominique Boisvert



Shakh Alivazov/CANAPRESSE

La souffrance de ces femmes tchéchènes interroge notre malaise face au Mal. Ne vient-il pas du refus de voir notre part de responsabilité dans le Mal des autres?

**t**roublante question que celle du Mal! D'autant plus difficile que nous faisons tout pour l'éviter, la repousser dans l'inconscient, la neutraliser sous prétexte d'impuissance. Car le Mal dérange, à tous les niveaux: il fracasse nos certitudes tranquilles, remet en question les progrès que nous croyions avoir faits, nous empêche de jouir paisiblement de notre (relatif) confort. Et quand il nous atteint vraiment, il peut briser le corps comme l'esprit, semant le doute, la souffrance et même le désespoir.

Je ne suis ni psychologue, ni théologien, ni philosophe. J'aborde la question comme un simple «honnête homme» qui tente de réfléchir sur ce qu'il voit et sent autour de lui. Et qui se demande quels rapports se jouent entre le Mal et nous et pourquoi nous avons tant de réticences à affronter la question.

## *Pourquoi pas moi?*

Il y a souvent une dimension collective du Mal qui est profondément troublante. Comment expliquer que des peuples de grandes et riches civilisations, comme les peuples allemand ou khmer, puissent

soudainement basculer dans la «barbarie» du nazisme hitlérien ou de l'extermination polpotienne? Comment comprendre le dérapage qui transforme, du jour au lendemain, de paisibles voisins hutus et tutsis en bourreaux sanguinaires et en victimes innocentes? Et qu'est-ce qui garantit que la victime d'hier ne deviendra pas, au gré des circonstances politiques changeantes, le bourreau de demain, comme l'ont tragiquement montré les massacres des dernières décennies dans l'Afrique des Grands Lacs ou certaines pratiques israéliennes récentes à l'égard du peuple palestinien?

Peut-on trouver des «raisons» qui puissent rendre compte de ces basculements des comportements humains? Ou la raison elle-même devient-elle folle, s'emballant, perdant ses repères, emportée par une autre logique étrangère à la raison habituelle?

On aimerait croire que les agents du Mal sont des «monstres», car il serait ainsi plus facile de prendre ses distances. Pourtant, des études ont montré que les tortionnaires sont très souvent des pères de famille ordinaires, amoureux de leur épouse et de leurs enfants, et qui ont l'impression de faire consciencieusement leur «métier»! D'autres études ont montré, entre autres aux États-Unis, que n'importe quel étudiant universitaire parfaitement «normal» pouvait en venir à administrer des traitements analogues à la torture quand il était placé

en situation d'obéissance à l'autorité. Et la montée du discours de droite, xénophobe et répressif, dans nos sociétés démocratiques, de même que l'obsession de la protection et du port d'arme, ne devraient-elles pas nous inquiéter?

La question troublante qui surgit est inévitablement: pourquoi pas moi? Qu'est-ce qui me sépare, pour l'instant du moins, de la condition de bourreau ou de celle de victime? Cette distance est-elle fragile, temporaire, accidentelle? Question d'autant plus pertinente que, d'un point de vue sociologique, les «anormaux» d'une société incarnent toujours, d'une certaine manière, certains des maux collectifs dont elle souffre. Et qu'il serait donc insensé de se sentir à l'abri en rejetant le problème du Mal sur des boucs émissaires.

Il y a aussi une autre dimension troublante qui hante nos esprits: l'arbitraire du Mal qui frappe des victimes innocentes. Accidents, morts précoces, maladie ou innombrables fléaux évoqués plus haut, le problème du Mal devient encore plus opaque quand il frappe des enfants, des mères ou des pères de famille ou toute autre personne qui n'a rien fait pour le «mériter».

D'ailleurs, le seul fait d'être né dans une région du monde où le Mal semble prendre des formes moins brutales n'est-il pas, en soi, parfaitement arbitraire? Car si naître dans les pays du Sud comporte des risques

## L'examen de conscience des Églises

L'Holocauste a amené les Églises chrétiennes à examiner leur propre passé. Leur enseignement sur le peuple juif a-t-il contribué à l'antisémitisme des Nazis et porte-t-il une certaine responsabilité pour la mort de six millions de personnes ?

Dès la fin de la guerre, un petit groupe de protestants et de catholiques se sont retrouvés à Seelisberg, en Suisse, pour examiner cette question. Ils ont conclu que cet antisémitisme biologique des Nazis était totalement étranger à la tradition chrétienne et, même, que cette haine avait souvent été dirigée contre le Juif Jésus et son évangile. Mais ils ont aussi avoué les effets tragiques du discours anti-juif qui a prévalu dans l'Église: les Juifs auraient formé un peuple perfide, aveugle et obstiné, puni historiquement à cause de son rejet du Christ. Ces chrétiens ont reconnu que c'est parce qu'un tel discours avait créé un grand préjugé culturel contre les Juifs qu'il n'y avait eu que peu de résistance, même de la part des Églises, à l'antisémitisme nazi. Depuis cette première réunion, à Seelisberg, les biblistes et les théologiens ont étudié à fond le discours anti-juif contenu dans certaines parties du Nouveau Testament, ou chez les Pères de l'Église, dans la liturgie de la Semaine Sainte, chez les théologiens du Moyen Âge, chez les Réformateurs et dans certaines oeuvres de piété.

Bouleversées par cette recherche et profondément troublées par le néfaste effet culturel de ses énoncés, les Églises ont fait un grand effort, depuis, pour corriger leur discours. Une nouvelle lecture de la Bible et une réflexion profonde sur l'amour évangélique ont conduit les Églises à redéfinir leur relation aux Juifs et à leur religion. À Vatican II, l'Église catholique a solennellement déploré tous les préjugés anti-juifs, y compris ceux d'origine religieuse, et a officiellement défini l'attitude des catholiques envers les Juifs et le judaïsme en terme de respect, de dialogue et de coopération. En réagissant à l'Holocauste par la foi, l'Église catholique a reconnu pour la première fois que les chrétiens et les Juifs, héritiers de la même Bible, partagent un patrimoine spirituel commun.

Gregory Baum

tantannée, notre « bonheur » d'abondance et les innombrables et insupportables misères des autres. Comment ne pas se sentir un peu coupables de regarder, un verre à la main et entre amis, les hécatombes d'Oklahoma City ou de Tokyo, presque en direct, grâce à CNN ? Et le contraste n'est-il pas encore plus grand entre le confort de nos systèmes de « cinéma maison » haute-fidélité et les innombrables cadavres démembrés que nous montre, soir après soir, le Téléjournal en provenance de Tchétchénie, du Burundi ou de l'Irak ?

Un autre mécanisme nous incite à fermer les yeux: notre terrible sentiment d'impuissance. Avec les progrès fulgurants des technologies de communication, nous sommes exposés chaque jour à une quantité plus gigantesque de données en tous genres que nos prédécesseurs. Les informations auxquelles nous avons accès, 24 heures sur 24, nous proviennent littéralement de partout. Et notre cerveau humain, contrairement aux ordinateurs, n'a pas encore appris comment traiter tant de stimuli. Les études sur l'information ont montré que, passé un certain seuil, trop d'informations équivaut à moins d'information ! Et que les sollicitations fortement accrues ont souvent pour effet le développement d'un sentiment d'impuissance équivalent. Alors, si je ne peux rien faire contre ce Mal, aussi bien ne rien savoir de lui...

Pour certains, le refus de regarder le Mal peut tenir un peu de la pensée magique. Comme si le fait de ne pas y penser pouvait faire en sorte que le Mal nous oublie aussi sur son passage. Faire comme si, pour ne pas réveiller le loup qui dort.

Mais sans doute la raison la plus profonde de notre malaise vient-elle de notre refus, inconscient, de regarder en face la part de responsabilité qui peut être la nôtre dans le Mal des autres: car dans plusieurs des formes du Mal, nous avons un petit rôle à jouer, ne fût-ce que par notre silence ou notre indifférence complices. Regarder le Mal en face, ce serait accepter d'interroger nos comportements et nos habitudes, et peut-être devoir changer un peu quelque chose dans nos vies.

### *Peut-on comprendre sans éprouver ?*

Aborder le problème du Mal, c'est aussi se demander s'il est vraiment possible, pour quelqu'un, de comprendre vraiment

nettement plus élevés qu'au Nord d'affronter la guerre, la misère ou la mort, comment puis-je éviter la question: pourquoi eux et pas moi ? La vie n'est clairement pas partagée « au mérite ». Comment affronter l'arbitraire du Monde ?

### *Défense, refus, rejet*

Pourquoi donc avons-nous tant de mal à faire face ? Pourquoi cherchons-nous, par toutes sortes de moyens, à éviter cette terrible question ?

Il y a, là aussi, plusieurs éléments de réponse. Le Mal, comme la Mort, n'est pas une réalité plaisante. Et c'est un réflexe de vie et de santé que de chercher plutôt le bonheur, l'épanouissement, la satisfaction. Il y a donc, dans notre allergie au Mal, quelque chose de sain.

Mais ceci étant établi, le Mal n'en existe pas moins comme un élément historique

du réel. Et refuser de le voir deviendrait rapidement une fuite hors de la réalité. Pourquoi, dans ce cas, en avons-nous si peur ?

Peut-être, entre autres, parce qu'il nous est alors plus difficile d'être béatement heureux. Il nous faut accéder à un bonheur plus complexe, plus profond et plus riche peut-être aussi, qui fait sa juste place à l'autre qui ne partage pas mon bonheur. Quand Raoul Follereau disait qu'« on ne peut pas être heureux tout seul », il n'invitait pas pour autant à être malheureux tant que tous les humains ne seraient pas heureux ensemble. On peut supposer qu'il invitait à un bonheur responsable, qui reste conscient et solidaire du bonheur collectif à construire. Il ne s'agit plus de chercher mon propre bonheur comme un objectif en soi, mais de chercher à être heureux pour contribuer, même modestement, au bonheur collectif des autres.

Car il est difficile, admettons-le, de voir cohabiter en temps réel, grâce aux moyens modernes de communication presque ins-

sans avoir soi-même été directement touché par le Mal.

On l'a constaté au cours des derniers mois, les «vétérans» de la guerre de 39-45 ne vivent pas du tout les célébrations du 50e anniversaire de la même façon que les plus jeunes, ni même que leurs concitoyens qui n'y ont pas participé. Les Juifs de partout dans le monde ne vivent pas du tout la mémoire de l'Holocauste comme leurs sympathisants non juifs. Ceux et celles qui n'ont jamais mis les pieds (et le nez) dans les bidonvilles immondes de Port-au-Prince ou de Bombay ne peuvent pas imaginer vraiment, malgré toute leur bonne volonté et leur solidarité, ce que peut être la vie dans ces lieux. Tout comme la réalité de la torture ou l'angoisse de la répression aveugle demeureront toujours des réalités abstraites à ceux et celles qui ne les ont pas vécues dans leur chair ou celle de leurs proches.

Or, ne nous le cachons pas, nos problèmes québécois ou canadiens, nombreux et multiples comme partout ailleurs (du chômage à la dépression, en passant par le dénuement matériel de plusieurs, la maladie ou la solitude morale), nous exposent quand même moins au «grand Mal» que la situation de nombreuses autres régions du monde. Malgré toutes nos difficultés, notre situation demeure relativement privilégiée et nous rend peut-être plus difficile qu'à d'autres d'éprouver une réelle compréhension, comme de l'intérieur, de la réalité du Mal qui afflige tant d'autres humains. Comment, alors, saisir l'horreur du Mal dans toute son ampleur et sa profondeur?

## Le mystère du Mal

Pourra-t-on jamais comprendre le Mal? N'est-ce pas au contraire un mystère insondable, que nous chercherons à percer jusqu'à la fin des temps, comme celui de Dieu ou du sens de l'existence humaine?

Le Mal serait-il une *réalité subjective* (si les deux termes ne semblaient pas contradictoires), c'est-à-dire une entité réelle qui échappe à notre seule volonté (et que la plupart des religions et des civilisations ont personnifié dans le Malin), mais qui ne peut pas être circonscrite (et donc possiblement comprise ou même affrontée) à la manière des phénomènes objectifs? Réalité terrible dont témoigne le docteur Clément Olivier, dans son livre *L'amour assassin*, quand il

parle du Mal qui habitait parfois ses patients sidatiques, Mal «philosophique» en quelque sorte, qui dépassait largement la maladie physique.

À l'inverse, la tentation est forte, pour nous, d'objectiver le Mal pour tenter de le combattre. On l'a vu, par exemple, dans les phénomènes d'explication de la tuerie de l'École Polytechnique, en décembre 1989: il était plus facile de faire de l'assassin un malade – car la maladie est un phénomène connu, qu'on peut soigner – que d'admettre la haine envers les femmes qui pouvait s'emparer d'un individu et bouleverser toute une société.

Au fond, malgré les indéniables progrès humains, au plan de la conscience comme à celui de la connaissance, ne devons-nous pas admettre que le Mal, comme la Mort, perdure et ne fait que se déplacer? Le président de la communauté arménienne catholique de Montréal, rappelant le 24 avril dernier le génocide dont son peuple avait été victime en 1915, citait la phrase du célèbre moine trappiste américain, Thomas Merton: «Le mot *génocide* est nouveau. Les destructions de races ne sont pas nouvelles».

Depuis Caïn et Abel, qui dans l'imaginaire chrétien symbolisent le premier affron-

tement entre le Bien et le Mal, chaque être humain vit la tension entre les pulsions de vie et les pulsions de mort. Et chacun essaie, parfois douloureusement et souvent maladroitement, de trouver son chemin vers plus de vie et de bonheur.

Mais les progrès du monde nous empêchent désormais d'être ignorants, isolés, naïvement heureux. Le village planétaire nous rend proche et prochain de ce qui se passe partout pour d'autres hommes et femmes qui sont frères et soeurs en humanité. Le libre-échange ne concerne pas que le commerce et les marchandises. Les frontières tombent aussi au profit de notre commune humanité, ce qui ne peut que nous rendre de plus en plus solidaires, même à notre corps défendant, de tous les habitants de notre petite planète. C'est pourquoi le Mal de l'un sera, de plus en plus, le Mal de tous. Et c'est ensemble que nous devons affronter la question.

Nous préférierions tous un monde sans Mal. Mais nous n'avons pas ce choix. C'est pourquoi affronter cette question et combattre le Mal sont comme les garants de notre humanité. Sauf à sacrifier une partie de celle-ci, nous devons continuer d'être hantés par cette présence active du Mal dans notre monde. ■



Dominic Cunningham-Reid/CANAPRESSE

Au fond, malgré les indéniables progrès humains, au plan de la conscience et de la connaissance, ne devons-nous pas admettre que le Mal, comme la Mort, perdure et ne fait que se déplacer? Les génocides au Cambodge, en Bosnie, au Rwanda, confirment cette observation.

# GÉNOCIDE AUX TEMPS MODERNES

par Gregory Baum<sup>1</sup>

**N**ous sommes bouleversés par les génocides qui assombrissent notre époque. L'Holocauste des Juifs européens, organisé il y a 50 ans, a profondément secoué la civilisation occidentale. Or, cette sorte de crime collectif se répète, presque sous nos yeux: génocide au Cambodge, en Bosnie, au Rwanda...

Ces événements ébranlent le fondement de nos valeurs communes et interrogent notre conception de la vie humaine. Nous ne savons comment réagir devant ces réalités épouvantables. «L'Holocauste, disait Hans Urs von Balthasar, nous coupe le souffle». Nous sommes attristés et, en même temps, nous nous sentons coupables de ne pas être assez attristés. Le massacre organisé de millions d'êtres humains, les uns après les autres, dépasse la capacité de notre cœur à trouver une réponse adéquate. Il fait éclater toutes les idées que nous nous étions faites de la vie humaine. Dans son article, «Une théologie critique de la souffrance après Auschwitz», Jean-Jacques Lavoie écrit qu'«une telle souffrance nous oblige à la fois au silence et à la parole<sup>2</sup>».

## Un phénomène moderne

Depuis le siècle des Lumières, la plupart des gens croyaient que l'humanité avançait sur la route de la raison et du progrès, et qu'ils participaient eux-mêmes à ce mouvement vers une société plus humaine. Même si la Bible offre une image plus sombre de l'histoire humaine, les chrétiens avaient tendance à partager cette vision humaniste, y voyant même le doigt de la Providence divine. Mais le «grand Mal», de nos jours, a ébranlé cette foi. L'abîme du Mal n'est pas loin de nous, et nous n'avons aucune garantie que nous ne participerons pas nous-mêmes, dans l'avenir, à la gran-

de destruction comme victimes ou comme complices.

Après une période de silence, à la suite de la Seconde Guerre mondiale, les philosophes se sont disputés sur la signification de l'Holocauste. Certains disaient que cet événement était une trahison des valeurs universelles de la modernité, définies comme la liberté, l'égalité et la solidarité, et une régression à la culture tribale du passé et à la barbarie qu'on y associait souvent.

Par contre, d'autres philosophes – et je pense surtout à l'École de Francfort<sup>3</sup> – niaient que l'Holocauste ait été un retour à la barbarie. Selon eux, cet événement historique révélait plutôt le côté sombre et caché de la modernité elle-même. Pour eux, la modernité a «une face visible», l'humanisme universel auquel j'ai fait allusion plus haut. Mais elle a aussi «une face sombre et cachée», soit le désir de dominer le monde par la science et la technologie, l'idée que la nature et les humains sont des objets que scientifiques et ingénieurs peuvent comprendre et manipuler, et cette attitude utilitariste qui regarde le monde comme un ensemble de choses à utiliser si elles rapportent, ou à éliminer si elles dérangent.

Selon les philosophes de l'École de Francfort, le génocide planifié est un phénomène inhérent à la modernité. Le génocide des Arméniens, en 1915, fut organisé par un gouvernement qui voulait faire de la Turquie un État moderne et qui jugeait qu'il n'y avait pas de place, dans cet État, pour un autre peuple. Le génocide des Juifs planifié par le gouvernement allemand était une réalisation technologique d'une grande efficacité, mettant à profit un réseau bureaucratique s'étendant à travers toute l'Europe occupée par les Allemands. Plus récemment, les journaux nous révèlent que les tueries massives, au Rwanda, n'étaient pas l'effet tragique d'une explosion spontanée, mais plutôt le résultat d'une action planifiée, basée sur des décisions prises longtemps auparavant et connues même de certains représentants internationaux.

## La banalité du Mal

L'interprétation de l'École de Francfort effraie. Si le «grand Mal» est dû au besoin qu'a la modernité de contrôler le monde par la science et la technologie au profit de ses élites, il y a alors peu d'espoir pour que cessent les crimes de génocide et que les efforts pour protéger la terre de dommages écologiques irréparables soient couronnés de succès. Notre aveuglement collectif face aux valeurs non utilitaires, en particulier la dignité intrinsèque de tout être humain, risque de nous entraîner vers l'autodestruction collective.

Cette analyse effrayante n'implique pas que la majorité des gens soient mauvais ou égoïstes. Yehuda Bauer, qui analyse ce qui rend possible l'organisation d'un génocide comme l'Holocauste, en arrive à la conclusion qu'il suffit d'un leader fanatique, d'une bureaucratie formée à l'obéissance et d'un peuple qui méprise juste assez les victimes pour ne pas éprouver de lien de solidarité avec elles<sup>4</sup>. La haine n'est pas nécessaire: la simple absence de sympathie suffit et

1. Membre du comité de rédaction, l'auteur est professeur de théologie et d'éthique sociale à l'Université McGill.
2. Jean-Jacques Lavoie, «Job au-delà des versets: une théologie de la souffrance après Auschwitz», dans *Dire Dieu aujourd'hui*, sous la direction de Camil Ménard et al., Fides, Montréal, 1993, p. 147-174.
3. Voir Martin Jay, *L'imagination dialectique: Histoire de l'École de Francfort*, Payot, Paris, 1977.
4. Yehuda Bauer, «Reflections Concerning Holocaust History», dans *Fackenheim: German Philosophy and Jewish Thought*, sous la direction de L. Greenspan et de G. Nicholson, University of Toronto Press, 1992, p. 163-175.
5. Voir par exemple, Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Éd. de Minuit, Paris, 1979 et Jean Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, Denoël, Paris, 1978.

porte les gens à refuser d'être publiquement identifiés comme amis des victimes. C'est ce que Hannah Arendt voulait dire quand elle parlait de la « banalité du Mal », à propos du procès de Eichmann.

## Dépasser la résignation postmoderne

Cette critique radicale de la modernité, proposée par l'École de Francfort, a été reprise par des penseurs postmodernes contemporains<sup>5</sup>. Ceux-ci réfèrent souvent spécifiquement à l'Holocauste. Ils accusent la domination scientifico-technologique, caractéristique de la modernité, de conduire inévitablement, à droite comme à gauche, au contrôle totalitaire et à l'humiliation des êtres humains. Les postmodernes rejettent même le caractère universel des valeurs humaines: ils soupçonnent que même ces valeurs, basées sur la rationalité occidentale, ont pour but de légitimer l'Empire d'Occident. Selon eux, les valeurs sont contextuelles: elles ne sont valides qu'à l'intérieur des frontières d'une communauté ou d'un réseau donnés de personnes. L'énorme faiblesse de cette position, même si elle se veut libératrice, est qu'elle mine toute solidarité universelle possible.

Contrairement à ces penseurs postmodernes, les philosophes de l'École de Francfort refusent de rejeter en bloc la modernité. Tout en dénonçant la face sombre et cachée de l'Âge de la Raison, ils continuent à croire dans ce que j'ai appelé sa face visible: son humanisme, les valeurs universelles de liberté, d'égalité et de solidarité. Ces philosophes croient – avec bien des théologiens chrétiens – qu'il y a encore un espoir pour l'humanité si nous réaffirmons ces valeurs universelles, comme les droits humains, si nous créons des mouvements sociaux pour les promouvoir et si nous essayons de faire en sorte que nos gouvernements les respectent.

## La face sombre de l'Histoire

Nous n'avons pas à choisir entre les philosophes qui présentent le génocide comme la révélation de la face cachée de la modernité et ceux qui le considèrent com-



Notre aveuglement collectif face aux valeurs non utilitaires, en particulier la dignité intrinsèque de tout être humain, risque de nous entraîner vers l'autodestruction collective.

me une trahison de la modernité et un retour à la barbarie. Chaque position comporte des éléments de vérité.

Les anciennes sociétés tribales, prises dans des luttes de pouvoir et de survie, ont souvent mené des guerres où la conquête de l'une était suivie d'un génocide. Les chrétiens connaissent cela depuis l'histoire biblique, où Dieu semble avoir commandé au peuple d'Israël de conquérir et d'éliminer les tribus qui occupaient la terre promise (voir *Josué* 10,28 et plusieurs autres passages du même livre). Les historiens enseignent que l'esclavage fut éventuellement introduit comme une forme plus douce de punition des vaincus. Quand un empire faisait la conquête de sociétés tribales, celles-ci ne pouvaient plus se faire la guerre en-

tre elles; et pourtant, quand l'empire s'effondrait, les chefs de clans retournaient souvent à leurs anciennes rivalités guerrières, même s'ils ne pratiquaient plus le génocide.

Les conflits armés contemporains rappellent les siècles de notre propre histoire où les rois et les princes, comme on appelait alors les chefs de clans, menaient entre eux d'interminables guerres pour accroître leur pouvoir et agrandir leurs territoires. Ce qui est nouveau, dans les génocides contemporains, c'est la technologie des meurtres à grande échelle et l'efficacité de leur organisation bureaucratique. Comme nous l'avons vu plus haut, le génocide planifié est devenu un phénomène tout à fait moderne.

Avant la seconde guerre mondiale, Walter Benjamin, un philosophe de l'École de Francfort, écrivait cette phrase troublante: l'histoire d'une civilisation est en même temps l'histoire de la barbarie. Il signifiait par là que toute grande civilisation a été construite sur l'humiliation, l'oppression et la mort de ses victimes: les esclaves qui avaient produit la nourriture et bâti les cités, les femmes qui avaient peiné à la maison comme aux champs, les travailleurs privés de leurs droits, les populations des colonies qui avaient été soumises et exploitées, de même que les inconnus et les étrangers qui avaient été méprisés pour que les maîtres puissent cultiver le sens de leur supériorité ethnique ou de classe. Cette dimension du péché, pourrait ajouter le théologien, trouve son aboutissement ultime dans les génocides de l'histoire.

### *La question impensable*

Ébranlés par ces réflexions sur le génocide, nous devons avoir le courage de penser l'impensable. Nous ne pouvons éviter la question de savoir si la face sombre et cachée de notre société occidentale contemporaine est orientée vers le meurtre à grande échelle. Certains pourraient prétendre que poser une telle question est le fruit d'un esprit malade, masochiste ou rongé par la culpabilité. Pourtant, à mon avis, les génocides du XXe siècle ont fait voler en éclats notre assurance dans ce que nous considérons comme le strict bon sens. Aujourd'hui, l'inimaginable doit être imaginé.

Avec la globalisation de l'économie et le «nouvel ordre mondial», des secteurs toujours plus vastes de l'humanité, surtout mais pas exclusivement dans les pays du tiers monde, font face à la désintégration de leur culture traditionnelle et sont en même temps exclus du système mondial de production et de consommation. La révolution industrielle du XIXe siècle avait aussi produit un grand secteur de pauvreté, mais

---

*Nous ne pouvons éviter la question de savoir si la face sombre et cachée de notre société occidentale contemporaine est orientée vers le meurtre à grande échelle.*

---

puisque la technologie de production était alors plutôt rudimentaire, des tas de gens pauvres étaient requis comme travailleurs.

Mais la seconde révolution industrielle que nous vivons maintenant, basée sur la technologie informatique, crée des secteurs de gens pauvres, surtout dans le tiers monde, qui n'ont plus aucun rôle dans la nouvelle société qui émerge. On n'a plus besoin d'eux, ni comme travailleurs, ni

comme clients. La société que nous construisons s'en porterait mieux s'ils n'existaient pas. Il y a déjà plusieurs décennies, Hannah Arendt était profondément troublée à la pensée que si une telle situation arrivait un jour, la société moderne, utilitaire et compétitive en viendrait progressivement à éliminer les pauvres. Ceux-ci souffriraient de faim chronique, leur santé se détériorerait, la mortalité infantile augmenterait brusquement, l'espérance de vie chuterait de manière importante et, dans cet état d'affaiblissement généralisé, les pauvres succomberaient à des épidémies; ceux qui survivraient perdraient toute volonté de vivre. Rendues invisibles par les structures de l'exclusion, les masses disparaîtraient.

Il y a des gens partout dans le monde – une minorité, et des chrétiens parmi eux – qui vivent en solidarité avec les pauvres et les exclus, et qui se dressent contre ce courant qui débouche sur la mort. Ils se plaignent de cette orientation cachée du capitalisme néo-libéral contemporain. Ils pleurent sur la souffrance du monde imposée par le système. Les chrétiens parmi eux redécouvrent ce que les mystiques du Moyen Âge voulaient dire par le «don des larmes», cette capacité donnée par Dieu d'être affligés par la peine et la souffrance imposées à d'autres.

Mais ces chrétiens sont aussi soutenus par l'espérance – une espérance merveilleusement partagée par plusieurs de ceux qui se disent agnostiques – que si le monde accepte de se laisser conduire par l'Esprit, il est encore temps de résister à l'obscurité et de réaffirmer les valeurs universelles de liberté et d'égalité, de justice et de solidarité. ■

## L'action nationale

fondée en 1917

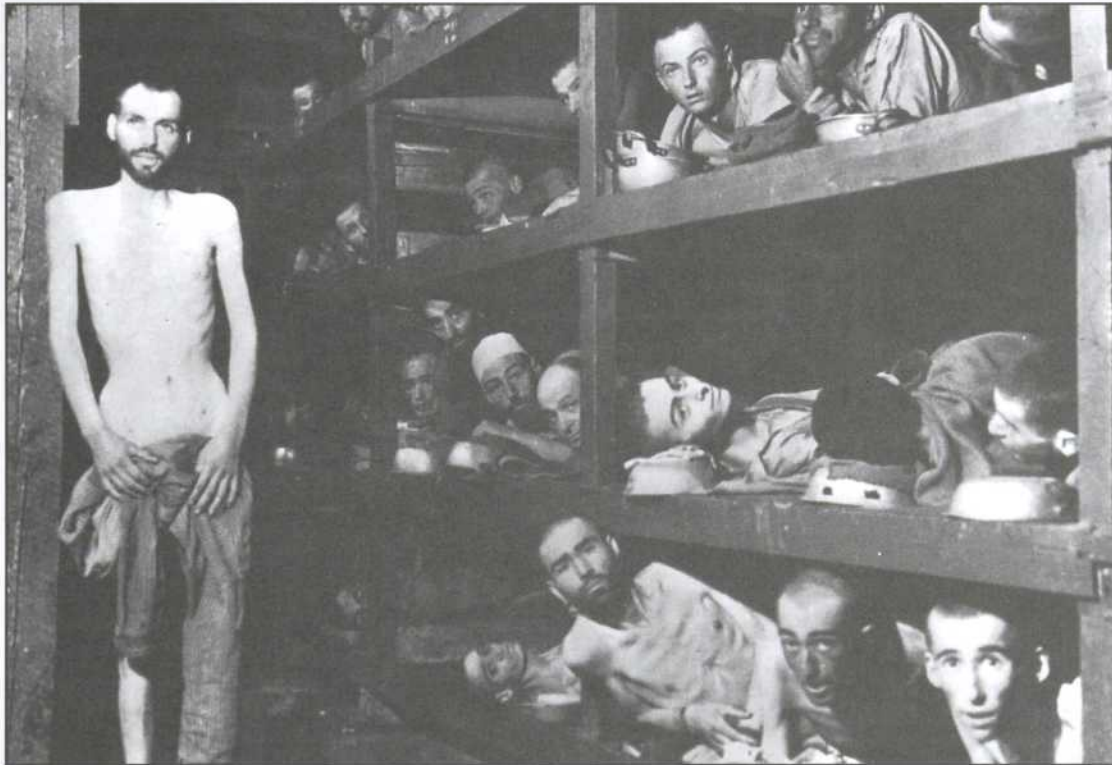
Revue mensuelle, 35,00\$ par an

- Sociale, économique et indépendantiste
- Indépendante des partis politiques
- Des faits, des idées et des solutions
- 1600 pages par année
- Plus de 200 collaborateurs

1259, rue Berri, bur. 320, Montréal • H2L 4C7  
1-(514) 845-8533 Télécopie (514) 923-5755

# DIEU ET L'HOLOCAUSTE

par Mary Jo Leddy<sup>1</sup>



CANAPRESSE

Si Dieu est bon et tout-puissant, alors comment le Mal peut-il exister?  
La réflexion théologique d'après l'Holocauste doit repenser nos notions de puissance et d'impuissance.  
Nous devons repenser ce que signifie l'affirmation que Dieu est tout-puissant.

Six millions. Le nombre est devenu familier, sans doute trop familier. Car dans tout regard sur l'Holocauste, la quantification du Mal risque d'avoir un effet anesthésiant sur nos esprits et sur nos coeurs. Les chiffres peuvent même être utilisés pour écarter, comme un Mal moindre, d'autres atrocités comme celles du Rwanda ou de la Bosnie. La politique basée sur le nombre des victimes constitue l'un des signes de la perte de sens moral que vit le monde depuis Auschwitz. Comment pouvons-nous parler, réfléchir, prier avec la réalité de l'Holocauste sans allonger son ombre sur le monde?

Peut-être faudrait-il commencer par nommer chacune des personnes juives qui fut assassinée sans motif durant la période nazie. En accordant à peine trois secondes à chaque individu, cet acte de commémoration prendrait 5000 heures ou 208 jours. Et combien plus de temps faudrait-il pour rendre à chacun un hommage minimal en se rappelant quelques-uns des détails qui faisaient de chaque vie quelque chose d'unique: ce qui les faisait rire ou pleurer, la musique sur laquelle ils aimaient danser, les rues qu'ils appelaient leur chez-soi, le travail qu'ils aimaient ou subissaient. Leurs souvenirs. Leurs rêves.

Une telle cérémonie du souvenir serait très longue. Et même alors, elle resterait pour toujours incomplète, parce qu'il y en a qu'on ne pourra jamais nommer, qui ne *le seront* jamais. C'est là la dégradation la plus profonde rendue possible par la seule étendue de l'Holocauste: il y a des gens dont les noms ne seront jamais rappelés parce que tous ceux qui les connaissaient ont aussi été assassinés. Les Nazis ont non seulement détruit leur vie, mais ils ont

même effacé jusqu'à la réalité même de leur existence.

Nous devons retrouver notre chemin vers certains de ces noms et de ces visages qui furent détruits par le grand dessein de la race des Maîtres. Comme dirait le philosophe français Emmanuel Levinas, nous devons nous laisser regarder par l'« autre », dont l'appel à l'aide devient un commandement. Ce commandement résonne à travers le dernier demi-siècle, et jusqu'à travers les couches superposées de notre moi. Nous devons faire face au Mal.

*Comment cela  
a-t-il pu arriver?*

Quand les troupes alliées ont libéré les camps, il y a 50 ans, elles furent choquées par la vue de ces cadavres et de ces morts-vivants. Elles se sont demandé, comme nous le faisons encore: « Comment cela a-t-il pu être possible? »

1. Membre de la communauté des Soeurs de Notre-Dame de Sion, l'auteure a complété un doctorat en théologie (philosophie des religions) portant sur la vision de l'Holocauste de Hannah Arendt. Écrivaine et journaliste, elle dirige présentement la Maison Roméro pour les réfugiés, à Toronto, en plus d'enseigner la théologie et de poursuivre ses engagements multiples, amorcés il y a une vingtaine d'années, dans les questions de paix et de droits humains.

## Comment comprendre Dieu après l'Holocauste?

Comment peut-on concilier la bonté de Dieu avec l'existence du Mal? On appelle «théodicée» les théories philosophiques et théologiques qui cherchent à répondre à cette question. Après l'Holocauste, les penseurs juifs et chrétiens se sont posé cette question avec une nouvelle angoisse. La théologie traditionnelle disait que Dieu ne *veut* pas le Mal; mais puisqu'il est tout-puissant, on doit admettre que, sans sa permission, le Mal ne peut arriver. On affirmait donc que Dieu *permet* le Mal, en vue de préparer un plus grand bien. La liturgie de la semaine sainte appelle le péché d'Adam «*felix culpa*», l'heureuse faute, parce qu'elle prépare la venue de Jésus rédempteur.

Mais peut-on donc dire que Dieu a permis l'Holocauste en vue d'un plus grand bien? Beaucoup de théologiens rejettent cette idée avec horreur. Dieu n'est pas un dictateur céleste qui aurait permis les camps de concentrations pour atteindre un but supérieur. Ces théologiens se rendent compte que maints croyants, juifs et chrétiens, ont abandonné leur foi parce qu'ils étaient incapables de concilier le meurtre organisé des six millions de personnes avec l'existence d'un Dieu bon. Pour certains, dont Elie Wiesel, Dieu est mort à Auschwitz!

Profondément troublés par les grands maux du XXe siècle, les philosophes et théologiens qui veulent défendre leur foi en Dieu proposent des théodicées qui, d'une façon ou d'une autre, relativisent la toute-puissance de Dieu. Ils refusent de dire que Dieu *a permis* l'Holocauste.

Comment relativisent-ils la toute-puissance divine? Certains proposent qu'au moment de la création Dieu a librement,

dans son amour, restreint sa puissance infinie pour laisser une liberté totale aux humains, y compris le pouvoir de commettre des génocides et de se révolter contre Lui. D'autres prétendent que, dans son amour, Dieu s'est tellement solidarisé avec les êtres humains qu'il souffre lui-même avec toutes les victimes de l'histoire. L'idée du Dieu souffrant est assez répandue dans la pensée chrétienne contemporaine. D'autres théologiens encore préfèrent comprendre la puissance divine non pas comme la maîtrise de Dieu sur l'histoire du monde, mais comme son pouvoir de rendre puissants les humains pour qu'eux-mêmes construisent un monde de justice et compassion. Selon ces trois positions théologiques, Dieu n'exerce plus une maîtrise incontestée sur sa création, idée qui est pourtant fortement appuyée par l'Écriture. Nous sommes donc devant un dilemme.

C'est pourquoi Johann Baptist Metz a proposé qu'après l'Holocauste, il n'y a plus de place pour les théodicées. Il devient tout simplement impossible de concilier, par un raisonnement humain, la toute-puissance divine avec les grands maux de notre siècle. Tout ce que nous avons pour appuyer et défendre notre foi, ce sont les récits des témoins fidèles, en commençant par Jésus, qui ont vécu l'enfer de l'humiliation et de la douleur et qui n'ont pas abandonné leur foi en Dieu. Peut-on prier après Auschwitz? demande J.B. Metz. Oui, bien sûr, répond-il, parce que, dans ce règne du Mal, il y avait des croyants qui ont fidèlement prié Dieu.

Gregory Baum

Il y a peut-être certaines situations historiques où l'on peut explorer le gouffre de l'horreur jusqu'à pouvoir trouver une sorte de «faute sismique» qui s'est fissurée, puis agrandie dans le cours de l'histoire. On est toujours tenté de chercher la cause «la plus profonde», la «vraie» cause des écarts historiques dans la justice et la compassion humaines. Quelle est la «racine» de tout Mal? En termes philosophiques, on a appelé cela la recherche d'une cause unique et unificatrice de l'histoire. Une telle recherche a nourri des idéologies aussi diverses que des formes scientifiques du marxisme (pour lequel l'économie est considérée comme la racine de tout Mal et comme une source potentielle de libération) ou que ces formes de visions religieuses du monde qui interprètent chaque événement comme une intervention divine ou diabolique.

Toutefois, ce désir d'identifier la cause unique, la plus profonde, la plus vraie ou la plus pénétrante du Mal est symptomatique

de notre besoin humain de clarté et de notre incapacité à supporter l'incompréhensible. En essayant de regarder en face l'événement de l'Holocauste, la tentation humaine de se satisfaire de clartés faciles sera toujours présente. Des volumes entiers ont été écrits pour tenter de répondre à la question: «Comment cela a-t-il pu arriver?» Les causes sont à tour de rôle identifiées comme le racisme, l'anti-sémitisme, la dynamique de l'autoritarisme, le culte du chef, les dérives du nationalisme, ou comme les dynamiques économiques de la structure de classes de l'époque, le résultat inévitable des Lumières, la conséquence de l'enseignement chrétien du mépris, la fleur ignoble du romantisme, l'aboutissement d'une mentalité patriarcale militariste, etc.

Dans tous ces efforts pour sonder les profondeurs du Mal de l'Holocauste, il y a une vérité partielle qui devient rapidement fautive lorsqu'on la pousse au-delà de ses limites pour comprendre ce qui s'est produit.

L'Holocauste a eu lieu en raison de la rencontre de toutes une série de causes qui ont formé, durant la période nazie, une configuration de mort. Pourquoi cette configuration a-t-elle surgi? Pourquoi toutes les fissures souterraines de notre monde humain se sont-elles simultanément ouvertes sous les pieds de millions de victimes innocentes? Même en additionnant toutes les causes variées, on n'arrive pas à expliquer cette horreur qu'on appelle Holocauste.

Si nous sommes honnêtes, on ne peut pas additionner tout cela, pas plus qu'on ne peut le soustraire jusqu'à une sorte de point zéro; on ne peut pas non plus diviser clairement la responsabilité, pas plus qu'on ne peut imaginer sa multiplication ou son horreur en termes de vies humaines.

Durant cette période de l'Holocauste, nous avons pu jeter un coup d'oeil sur ce que Kant appelle «le Mal radical», celui qui est fait sans raison, pour le simple plaisir du Mal. Le mystère profond du Mal est que la racine de tout mal est le Mal.

Si nous demandions quelles fins pouvaient bien servir les camps de la mort, nous devrions répondre qu'ils ne servaient à rien du tout. La cruauté a toujours été présente dans l'histoire humaine, mais elle avait généralement un but quelconque: économique, social, politique ou même psychologique. Pourtant, le gaspillage de vies humaines n'a pas servi les objectifs économiques des Nazis; en fait, il a même détourné des ressources et des énergies cruciales de leur effort de guerre.

La philosophe politique Hannah Arendt a décrit la différence qualitative entre le Mal radical (qui échappe à nos catégories et à nos explications) et le Mal qui peut être compris, au moins à travers les motivations qui cherchent à le justifier: «Quand l'impossible a été rendu possible, il est devenu l'impunissable, l'impardonnable Mal absolu qui ne peut plus désormais être compris ou expliqué par les motifs mauvais que sont l'intérêt personnel, la cupidité, la convoitise, le ressentiment, la soif de pouvoir ou la lâcheté.»

Nous ne pouvons vraiment définir le Mal radical que d'une manière circulaire. Mais nous pouvons toutefois le décrire, l'identifier. Le Mal radical ressemble à ce qui est arrivé dans l'Holocauste. Et si nous réfléchissons sur cet événement, ce n'est pas seulement pour l'amour des morts

mais aussi pour l'amour des vivants. L'Holocauste nous offre l'exemple horrible de la forme que prend le Mal radical au XXe siècle. Même s'il demeure radicalement incompréhensible, il y a néanmoins des leçons qu'on peut en tirer et des questions nouvelles que les croyants ne pourront désormais éviter qu'à leur propre péril.

### *Des leçons pour les vivants*

L'une des leçons les plus importantes de l'Holocauste, à mon avis, est que le Mal radical a surgi au sein d'une nouvelle sorte de système, le totalitarisme, qui a réussi à séparer, de manière efficace, les gens des conséquences de leurs propres actes. Le totalitarisme était tout à fait différent du bon vieux système hiérarchique de gouvernement. Les systèmes hiérarchiques conservent des lignes claires d'autorité et d'imputabilité, et tout en limitant sévèrement la liberté de certains, ils n'abolissent jamais complètement la liberté elle-même.

Le totalitarisme, comme l'a décrit Hannah Arendt, a estompé les lignes d'autorité et d'imputabilité à travers sa structure en

«pelure d'oignon». Les multiples couches organisationnelles faisaient cercle autour du chef qui était à la fois distant et immédiatement présent à tous les membres de l'organisation. Les diverses couches de l'organisation servaient aux unes et aux autres à se protéger du choc de la réalité.

Le système fonctionnait parce que des millions de gens, la plupart d'entre eux tout à fait bons et normaux, faisaient un bon travail. Quelques uns signaient les formulaires, d'autres les classaient, d'autres compilaient des listes, d'autres travaillaient en usine ou posaient des rails de chemin de fer, d'autres encore écrivaient les articles qui faisaient l'éloge du traitement des prisonniers allemands. De façon cumulative, tous ces gens contribuaient à un Mal aux conséquences énormes. Mais la plupart n'eurent jamais à rencontrer leurs victimes, à entendre leurs cris, à voir leurs yeux remplis d'effroi. Et plusieurs ont regardé, mais ne firent rien.

Durant les procès de Nuremberg, après la guerre, plusieurs témoignages se sont succédé pour montrer que très peu de Nazis se sentaient responsables de ce qui était arrivé. Les haut placés affirmaient n'avoir jamais personnellement tué personne, et ceux qui travaillaient dans les camps affirmaient n'avoir fait que suivre les ordres. Plus l'histoire des camps de concentration



Les procès de Nuremberg et celui d'Eichmann nous ont fait connaître les ingrédients d'un génocide: un leader fanatique, une bureaucratie obéissante, une absence de liens de solidarité avec les victimes.

était connue, et plus il devint évident que le système avait estompé la ligne de démarcation entre oppresseur et victime. Ceux qui faisaient fonctionner les chambres à gaz se sentaient souvent aussi comme des victimes du système, et ceux qui étaient désignés pour mourir étaient souvent devenus impliqués dans leur propre destruction. Avec le temps, beaucoup d'Allemands allaient éprouver un sentiment général de culpabilité, mais bien peu se sentirent personnellement responsables. Dans un tel système, les seuls qui semblèrent se sentir authentiquement coupables furent des gens à la conscience droite, comme Oscar Schindler, qui sentirent qu'ils auraient pu en faire davantage pour aider les Juifs.

Réfléchir à l'Holocauste nous force à nous demander si l'une des conséquences les plus sérieuses de la sécularisation, pour l'ordre politique, n'a pas été la perte de la croyance en un Jugement dernier. Bien qu'il est vrai que cette doctrine a parfois été présentée d'une manière faussée, elle affirmait néanmoins que la vie humaine avait une grande importance et que ce que chacun faisait comptait vraiment. Au cours du XXe siècle, on découvre de plus en plus de situations où les responsables de grands crimes cherchent à enterrer leurs actes en faisant disparaître tous les témoins. Quand nous perdons Dieu comme notre témoin, les témoins humains deviennent toujours plus vulnérables.

## Dieu et le Mal

Pour les théologiens, cela pose à nouveau le problème classique du Mal. Si Dieu est bon et tout-puissant, alors comment le Mal peut-il exister? La question est urgente pour les Juifs et les Chrétiens qui partagent tous deux la croyance scandaleuse que Dieu agit dans l'histoire. Une telle croyance rend la foi vulnérable aux événements qui se déroulent dans l'histoire.

Les théologiens classiques ont souvent argumenté que Dieu permettait le Mal pour en tirer du Bien, ou que Dieu permettait le Mal parce qu'il respectait la liberté humaine. Je suis convaincue qu'il serait blasphématoire de suggérer que Dieu ait pu permettre l'Holocauste pour en tirer du Bien. Et certains peuvent se demander si le prix de la liberté humaine est trop élevé, mais je critiquerai toute théologie qui prétendrait que l'Holocauste justifie de sévères restric-

tions à la liberté humaine. Cela ne ferait que perpétuer les plans des Nazis eux-mêmes.

Selon moi, la réflexion théologique d'après l'Holocauste doit repenser nos notions de puissance et d'impuissance. Nous devons repenser ce que signifie l'affirmation que Dieu est tout-puissant. Depuis le siècle des Lumières, notre notion de puissance est devenue inséparable de la connaissance et du contrôle. Si Dieu est omniscient (prévoyant tout comme dans un plan directeur pour ce monde) et en parfait contrôle, il y a alors, en effet, un problème du Mal que nous ne pourrions jamais résoudre. Une telle notion de puissance comprend le pouvoir de contraindre et les gens de bonne volonté l'ont toujours considérée avec suspicion. C'est pourquoi certains saints du passé et d'aujourd'hui ont souvent présenté l'impuissance comme la seu-

---

*Une des conséquences les plus sérieuses de la sécularisation, pour l'ordre politique, a peut-être été la perte de la croyance en un Jugement dernier. Quand nous perdons Dieu comme notre témoin, les témoins humains deviennent toujours plus vulnérables.*

---

le attitude qui permette à quelqu'un de rester moralement pur.

Il y a, en effet, depuis l'Holocauste, certains théologiens qui sont de plus en plus réticents à parler de la puissance de Dieu. Au XXe siècle, la puissance est souvent identifiée avec des tendances totalitaires. Depuis sa perspective d'une prison nazie, Dietrich Bonhoeffer fut l'un des premiers à écrire que «seul un Dieu souffrant peut aider». Les théologiens socialement critiques nous ont rendus plus conscients des façons dont les Églises ont souvent soutenu les puissants de ce monde.

D'où l'effort compréhensible, de la part de certains théologiens, pour parler de Dieu

comme un Être impuissant et sans défense. Auschwitz est devenu le symbole d'un Dieu impuissant ou d'un Dieu qui souffre avec les opprimés, portant l'étoile jaune et marchant avec ses frères et sœurs juifs vers les wagons plombés.

Néanmoins, si un tel Dieu peut être innocent, il ne peut jamais être un Dieu qui a le pouvoir de faire le Bien. Comme l'indiquait Edouard Schillebeeckx, «cela ne clarifie pas jusqu'à quel point, comment, et surtout si Dieu est encore un Dieu rédempteur et libérateur. Un Dieu qui ne fait que partager nos souffrances laisse le dernier mot au Mal et à la souffrance. Dans ce cas, ce n'est pas Dieu, mais le Mal qui est la toute-puissance finale. Et dans ce cas, que veut encore dire Dieu pour les hommes et les femmes?» (*L'Église*, p. 87)

Schillebeeckx nous propose de commencer à imaginer un Dieu qui est à la fois puissant et sans défense. Dieu est sans défense, dit-il, dans son choix de se rendre dépendant des humains. «Nous savons par expérience que ceux qui se rendent vulnérables peuvent parfois désarmer le Mal!» (p. 90). Parfois... mais seulement rarement.

Les remarques de Schillebeeckx sont importantes, car elles montrent comment une théologie de l'impuissance innocente peut céder la place à la puissance du Mal. Il me semble qu'après l'Holocauste, il devient impératif de ré-imaginer la puissance. Nous devons dépasser les images de contrôle et de présience, les images de la puissance comme d'une chose quantifiable. Nous avons besoin d'une théologie de la puissance comme d'une énergie créatrice, de cette sorte d'énergie qui initie. «Au commencement...» Nos images de Dieu et de l'être humain sont intimement liées. Imaginer Dieu comme l'initiateur, c'est nous imaginer nous-mêmes comme des initiateurs, comme des pionniers de nouvelles possibilités pour le monde.

Les nombreux maux du XXe siècle ont laissé bien des gens dans un sentiment d'impuissance, réduits à l'insignifiance par de grandes forces sans nom sur lesquelles ils n'ont aucun contrôle. Dans la mesure où les gens se croient impuissants, le Mal devient toujours plus possible et prévisible. Éveiller la confiance dans la capacité humaine d'initier et de créer, c'est encourager les gens à rompre avec les modèles prévisibles de violence et d'oppression dans notre monde. Nous avons besoin d'imaginer et de croire que la bonté, la justice et la paix sont possibles dans ce monde. Même et surtout après l'Holocauste. ■

# en bref

Le Conseil du statut de la femme vient de publier un document intitulé: *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*. Cet outil de réflexion sur un sujet aussi controversé ne prétend pas apporter des réponses définitives, tout au plus tente-t-il de mettre au jour les enjeux derrière le débat et d'énoncer des grands principes qui devraient régir l'action dans ce domaine. Le débat sur **le port du voile à l'école** soulève aussi toute la question des «accommodements raisonnables» que notre société est prête à faire pour faciliter l'intégration des personnes immigrantes. Quelles sont les valeurs fondamentales, les éléments d'une culture publique commune qui sont non négociables pour le Québec et quels sont les éléments négociables? Cette question s'inscrit également dans le débat sur la place de la religion dans les institutions publiques d'éducation. Pour informations: tél.: (418) 643-4326.

Le métier de théologien moraliste catholique n'est pas sans risque, comme chacun sait. Pour avoir osé, sur le terrain de la sexualité, une démarche libre et responsable, à l'écoute tout à la fois de la Parole de Dieu et de la quête de sens des hommes et des femmes de notre temps, André Guindon en a fait l'expérience. Les paroles de René Simon, professeur émérite de théologie morale de Paris, sont dédiées au courage lucide d'André Guindon et introduisent le numéro spécial d'*Église et Théologie*, de janvier 1995, **In memoriam André Guindon (1933-1993)**. Ce dernier a commencé son enseignement en théologie morale à l'Université Saint-Paul, en 1961; au fil des ans, ses recherches et ses écrits en éthique sexuelle et en développement moral ont été reconnus à travers le monde. Cinq éminents collègues lui rendent hommage: René Simon, Richard McCormick, S.J., Éric Fuchs, Guy Ménard, Charles Curran.

Le collectif d'animation urbaine **L'autre Montréal** est un organisme sans but lucratif qui, depuis plus de quinze ans, fait partager ses coups de coeur aux Montréalais et aux visiteurs. Cet été encore, chaque dimanche, du 10 juillet au 9 septembre, des visites guidées en autobus permettront d'explorer les quartiers populaires et de présenter des éléments souvent méconnus de l'histoire de Montréal et de l'évolution de notre société. Chaque dimanche, L'autre Montréal proposera une visite différen-

te. C'est une occasion unique de découvrir un autre Montréal, tricoté des gestes et des rêves de ses habitants. Pour connaître le calendrier des activités d'été, communiquer avec M. Bernard Vallée, L'autre Montréal, tél.: (514) 521-7802.

*Cessez de jouer avec nos vies!* C'est ce cri d'impatience et de colère qui résume le mieux l'état d'esprit des quelques trois cents personnes présentes aux **Journées sociales 95**, les 5, 6 et 7 mai dernier à l'Université de Sherbrooke. Membres de groupes populaires, syndicalistes, femmes, universitaires appartenant pour la plupart à des réseaux multiples de chrétiens et chrétiennes, se sont interrogés sur le pouvoir financier en démasquant le discours officiel de la dette et les taux d'intérêt, la démission du gouvernement devant les activités de la Bourse et les abris fiscaux. Les personnes présentes ont plaidé pour une réforme de la fiscalité et ont invité les élus à ne pas se taire devant le déficit de la vie démocratique, plus grave encore que notre déficit national. Une enquête avait permis de dégager un portrait des efforts déployés dans les régions du Québec pour unir le développement social et le développement économique. Une pétition fut envoyée au Premier ministre du Canada, pour amener le G-7 à encadrer le pouvoir financier international.

Les gens qui s'intéressent à la question écologique savent l'importance du thème du développement durable comme instrument pour adapter l'économie aux contraintes et limites du milieu écologique. Le développement durable, concept proposé par la Commission Brundtland, constitue en effet une jonction complexe de l'économie, de l'écologie et de l'éthique. On trouvera, dans le dernier numéro de la **revue Écodécision** (no 15, hiver 1995), un dossier particulièrement étoffé sur ce thème, sous la direction de Jean-Guy Vaillancourt, avec entre autres René Passet, Sylvie Fauchaux, Hélène Connor-Lajambe et Pierre Dansereau. Publiée d'une manière bilingue, *Écodécision* changera de formule au prochain numéro et paraîtra en deux éditions, l'une en français et l'autre en anglais. Bonne Nouvelle: Claude Villeneuve devient secrétaire de rédaction. Les prochains dossiers à venir: conservation et environnement, changements climatiques et nourrir l'humanité.

# L'ÉCOLE CATHOLIQUE AUJOURD'HUI

par Julien Harvey

C'est sans doute l'approche des États généraux de l'éducation au Québec qui relance de façon aussi vive le débat sur la confessionnalité ou la laïcité scolaires. Commencé dans les quotidiens et dans les revues des divers groupes professionnels du monde de l'éducation (surtout de la CEQ et de l'Alliance des professeurs), la question entière nous revient dans un important document du Comité épiscopal de l'éducation, *L'école catholique aujourd'hui* (10 avril 1995), suivi d'un document d'appui du Comité catholique du ministère de l'Éducation, *Le point sur l'école catholique* (19 avril 1995) et d'un deuxième, publié par l'Association des religieuses enseignantes du Québec, *Message de l'AREQ* (25 avril 1995). Ce sont des documents engagés, mais en même temps proches du terrain et bien documentés, qui invitent à continuer le dialogue.

J'essaie d'abord de résumer ces trois documents en espérant

---

*La recherche et la valorisation d'une culture publique commune, où se retrouvent tous les citoyens et citoyennes du Québec, est plus vitale pour la paix et le progrès social que la prédominance de la majorité française de longue tradition.*

---

ne pas les trahir. Pour leurs auteurs, l'école est une institution qui doit répondre à tous les besoins importants des jeunes, quelles que soient leur origine et leur tradition familiales. Au Québec, les parents et les élèves sont très majoritairement chrétiens catholiques et ils ont toujours accepté ou demandé des écoles confessionnelles, même s'ils n'ont plus de pratique liturgique ni d'unanimité dans leur option chrétienne; la situation de la métropole est finalement peu différente de celle des autres régions. Par ailleurs, le vécu des écoles a été soigneusement exploré et l'enquête prouve que l'école confessionnelle, catholique comme protestante, sait s'ouvrir et s'adapter aux nombreuses options religieuses d'aujourd'hui, tant dans le monde immigré que dans celui de la population ancienne.

Par conséquent, les principes et les institutions de la *convergence culturelle* s'appliquent ici comme dans les autres domaines de la vie sociale au Québec: les nombres comptent d'abord et avant tout, l'option de la majorité assure une école de bonne qualité, les structures confessionnelles actuelles ne sont pas parfaites, on l'admet, mais sont toujours les meilleures et savent intégrer toutes les minorités; la création de services nouveaux, non confessionnels ou confessionnels d'autres religions, est possible,

surtout dans les grandes villes, même là où la constitution semble exiger le contraire (art. 93 de l'AANB vs art. 240 de la L.I.P.). Donc, et surtout parce que les parents l'exigeront, même aux États généraux de l'éducation qui auront lieu l'an prochain, le *statu quo* confessionnel, avec des améliorations à la mesure de l'évolution de la situation, est la solution la plus valable, surtout si on sait formuler des réponses adaptées à des situations régionales diverses, réponses qui distinguent les régions plus homogènes au plan religieux et les régions plus multireligieuses telle la métropole montréalaise. On concède que les chartes des droits et libertés font parfois difficulté, mais que des accommodements raisonnables seront cherchés et trouvés.

Pour qui connaît bien le Québec, on ne peut nier que c'est là une position solide. Les Québécois et Québécoises qui forment le centre de gravité (amérindien, français et anglais) de ce pays savent qu'ils ont survécu depuis quelques siècles grâce à cette façon de comprendre leurs contacts culturels. Je suis bien conscient de l'importance de cette perspective. Et je suis peiné quand je rencontre des personnes ou des courants de pensée qui se moquent de l'histoire d'ici. Mais je tiens aussi à respecter la réalité de l'évolution communautaire, je tiens à la réalité du vivre ensemble. Je suis également conscient de la qualité très inégale du vécu confessionnel de nos écoles. C'est pourquoi je désire introduire dans le débat ce qui suit.

## *Convergence culturelle ou culture publique commune?*

D'abord, la convergence culturelle est-elle la formule de contact culturel adaptée à la situation religieuse du pays du Québec et en particulier du Grand Montréal? Je rappelle que la convergence culturelle est une forme de contact culturel qui privilégie le patrimoine de la majorité, l'art de vivre qui a été pratiqué ici depuis longtemps, et qui invite les minorités, en particulier les arrivants, à s'y conformer tout en conservant leur propre art de vivre autant que possible. Cette formule a été choisie et élaborée par le Parti québécois depuis le début des années 80 (*Autant de façons d'être Québécois*). C'est une alternative à l'intégration pluraliste, la méthode préférée aux États-Unis, qui intègre ses minorités en projetant en avant un idéal de société, le rêve américain, plutôt qu'un patrimoine.

J'ai pendant plusieurs années favorisé la convergence culturelle pour le Québec, en me basant surtout sur le fait qu'une communauté minoritaire ne peut survivre que si elle est aimée par la grande majorité de ceux et celles qui la composent. La majorité, elle, peut s'imposer par le prestige. Mais je soumets à la discussion, y compris à celle des États généraux de l'éducation, que la recherche active de la fraternité, de la *culture publique commune*, est devenue plus importante pour le Québec de la fin du XXe siècle.

cle. Surtout parce que la Révolution tranquille (1960 et suivantes) l'a fait renoncer à l'unanimité, en devenant ce qu'on est convenu d'appeler une société ouverte. Ceci a entraîné une grande diversité d'options religieuses, tout en conservant un attachement fortement majoritaire aux valeurs religieuses profondes, en particulier dans la formation scolaire des jeunes. À quoi il faut ajouter, surtout pour la métropole, l'impact d'une immigration assez importante (aux alentours de 40 000 personnes par année) et de plus en plus multireligieuse, tout en étant en légère majorité chrétienne.

Enfin, la pratique du multiculturalisme (depuis 1971) a fait que la conscience de la diversité et de ses droits a pris le pas sur la conscience de la solidarité. Si bien que la recherche et la valorisation d'une culture publique commune, où se retrouvent tous les citoyens et citoyennes du Québec, sont plus vitales pour la paix et le progrès social que la prédominance de la majorité française de longue tradition. À mon avis, c'est ce qui fait défaut dans les trois documents en question. L'école publique québécoise ne peut plus s'organiser autour de la convergence culturelle, en faisant de la synthèse chrétienne le noyau privilégié autour duquel toutes les options doivent se retrouver. Ce qui ne signifie pas la libre entrée dans les programmes de phénomènes comme l'astrologie ou la numérologie, comme on a eu récemment la malheureuse expérience.

### *Transmettre la dimension religieuse de la culture*

Les mêmes trois documents, en raison de leur première option, doivent affirmer que les cadres confessionnels, surtout catholiques en raison de la forte majorité, sont assez souples pour accueillir autant les jeunes catholiques que les croyants des autres religions et les incroyants. Plusieurs travaux récents du Comité catholique et de la CÉCM vont dans le même sens. Cela pose deux questions: jusqu'où va l'élasticité d'un cadre institutionnel comme l'école de l'une ou l'autre des confessions, surtout lorsqu'il veut servir toutes les confessions? Et jusqu'à quel point le fait de privilégier le christianisme, comme religion plus universelle que pratiquement toutes les autres, dans les programmes et dans le personnel, favorise-t-il le développement spirituel de tous les jeunes?

Deux attitudes ont surtout été développées devant ce défi contemporain, en particulier dans les grandes villes: le choix libre d'un enseignement éthique non-confessionnel et l'enseignement, pour tous les étudiants et étudiantes, de la dimension culturelle des diverses religions. Le document du Conseil catholique est particulièrement bien informé sur ces questions (p. 33-38). La première formule a été pratiquée au Québec depuis de nombreuses années. Elle regroupait en 1994 16% des élèves catholiques des écoles catholiques, 66% des élèves protestants, 72% des élèves d'autres religions et 76% des élèves sans religion de ces mêmes écoles, au primaire et au secondaire. Cela représente environ 170 000 jeunes, sur un total d'environ 846 000 au Québec. Il faut ajouter que la demande d'option morale non confes-



Jean-François Leblanc/STOCK

L'école a pour objectif spécifique de transmettre la culture, y compris la dimension religieuse de la culture, et cela pour tous les étudiants et étudiantes.

sionnelle se fait surtout au secondaire, avec un sommet en secondaire III. La difficulté principale de cette option est que pour garantir la confessionnalité de l'enseignement religieux aux trois-quarts de la population scolaire catholique, un quatrième quart de ces mêmes jeunes catholiques ne reçoit aucun enseignement qui lui assurerait une culture religieuse; un enseignement de la morale est valable, mais ne remplace pas la culture religieuse.

C'est une des raisons principales pour lesquelles je crois devoir plutôt appuyer l'autre réponse *celle qui distingue des domaines*, celui de l'école et celui de la paroisse et de la famille: l'école a pour objectif spécifique de transmettre la culture, y compris la dimension religieuse de la culture, et cela pour tous les étudiants et étudiantes. La raison fondamentale est que l'on ne peut pas vivre socialement en ignorant la culture religieuse qui caractérise la vie de presque tous ceux et celles qui nous entourent, que l'on soit athée ou de quelque religion que ce soit<sup>1</sup>. Par ailleurs, la catéchèse et l'engagement chrétien ne peuvent plus être confiés à l'école d'ici, et souvent ne le sont déjà plus, surtout en milieux urbains, à moins de créer des écoles officiellement pluri-confessionnelles ou, pire encore, de fragmenter encore plus, par des écoles séparées, la société que nous avons déjà tant de peine à former en ces temps de néo-libéralisme.

Conservé la dimension culturelle dans l'enseignement religieux scolaire veut dire concrètement instaurer *une laïcité à contenu religieux culturel*, ce qui signifie: assurer une initiation criti-

1. J'ai présenté cette position de façon plus élaborée dans *Relations*, septembre 1992, p. 213-217.

que à l'expérience religieuse, une connaissance du monde des symboles, une exploration du patrimoine culturel, surtout chrétien ici, une connaissance de l'essentiel des grandes religions qui se sont établies parmi nous et des religions amérindiennes du Québec, avec une animation spirituelle de l'école, animation elle aussi non confessionnelle ou transconfessionnelle<sup>2</sup>. J'ajoute que des accommodements raisonnables doivent exister, mais que l'idée de séparer complètement les principes et les institutions scolaires de Montréal et de celles des régions me semble peu réalisable, trop coûteux et peu adapté à un monde de communications aussi centralisé que le nôtre.

D'ailleurs, comme je l'ai signalé auparavant, l'évolution de la mentalité des régions n'est généralement pas si différente de celle de la métropole. La transmission aux jeunes d'une culture religieuse dans une école laïque y jouera un rôle identique dans les régions et dans la métropole. Quant à l'objection classique qui dit que lorsque la majorité aura abandonné le contrôle entier de l'école confessionnelle toute signification religieuse sera perdue, comme dans la France de 1905, elle ne doit pas valoir en démocratie. La vigilance de tous, particulièrement des parents des élèves, et aussi des médias, continuera d'être nécessaire comme dans les autres institutions démocratiques.

### *Le rôle décisif des parents*

Le rôle décisif des parents est central dans les trois documents que nous considérons. Il se retrouvait déjà au centre des textes épiscopaux des dernières années et il entend s'appuyer sur la Charte québécoise des droits et libertés, malgré la relativisation d'une clause importante de cette charte dans le monde scolaire actuel. Depuis quelques années, nous en sommes venus à un paradoxe: l'opposition entre une forte majorité des parents et un nombre important d'éducateurs et d'éducatrices, particulièrement à travers la CEQ et l'Alliance des professeurs. Malgré les divergences d'opinion, les premiers acceptent la confessionnalité, les seconds réclament la laïcité. Le document de l'AREQ, un organisme qui regroupe plus de 2000 religieuses enseignantes au Québec, est particulièrement clair sur ce point, contestant surtout le point de vue de la CEQ, et le contestant surtout pour les régions.

D'abord, comme le faisait récemment un journaliste montréalais, il est bon de rappeler une réflexion du grand pédagogue Noam Chomsky: «Quand il s'agit de façonner les mentalités et les comportements selon nos désirs, nous parlons d'éducation; mais quand il s'agit de les façonner selon des vues que nous ne partageons pas, nous parlons de propagande ou d'endoctrinement.» Dans le cas présent, il est devenu clair que la société québécoise doit se donner, dans ce domaine-ci comme ailleurs, des institutions qui correspondent au service qu'elles doivent rendre et qui soient capables de respecter les règles fondamentales de la démocratie. La CEQ comme l'Alliance des professeurs doivent trouver le plus tôt possible des accommodements raisonnables entre leur base et leurs cadres ou accepter des démissions et des remplacements.

Ceci dit, le recours au droit des parents ne va qu'à mi-chemin. S'il est vrai que la Charte des droits et libertés du Québec reconnaît, dans le cadre des programmes prévus par la loi, le droit d'exiger un enseignement religieux ou moral conforme aux con-

victions des parents (article 41), elle ne requiert aucunement que l'école soit confessionnelle, ni la commission scolaire. De même, l'affirmation de la Charte concernant la liberté de choix scolaire est un droit de «la deuxième génération», qui implique nécessairement la possibilité d'un «nonobstant». (Il est important de remarquer que la Charte comporte aussi une affirmation de la liberté religieuse (article 3) qui ne tolère aucune exception, comme les autres droits de «la première génération».) Une telle dérogation à la Charte présume un débat public large et, par conséquent, cette question devrait se retrouver aux États généraux sur l'éducation.

---

*La paix sociale et la solidarité exigent parfois d'aller au-delà des nombres et du 51% de la majorité... D'autant plus que la question de la laïcisation évoluera beaucoup mieux si les croyants acceptent d'y jouer pleinement leur rôle.*

---

C'est au niveau de l'école et de la commission scolaire que la volonté de la majorité des parents peut ou bien bloquer l'adaptation en s'appuyant sur la force du nombre ou bien en venir à mieux comprendre que la paix sociale et la solidarité exigent parfois d'aller au-delà des nombres et du 51% de la majorité. Aucun des trois documents que nous discutons ne rappelle cette double possibilité qui se présente aux croyants. Je crois qu'ils devraient le faire, et cela au nom du bien commun qui est valeur humaine et chrétienne importante dans notre tradition. D'autant plus que la question de la laïcisation évoluera beaucoup mieux si les croyants acceptent d'y jouer pleinement leur rôle. C'est aussi le lieu de rappeler qu'il n'est pas bon pour une école de devoir remettre en question, à tous les cinq ans, son orientation de base.

\*\*\*

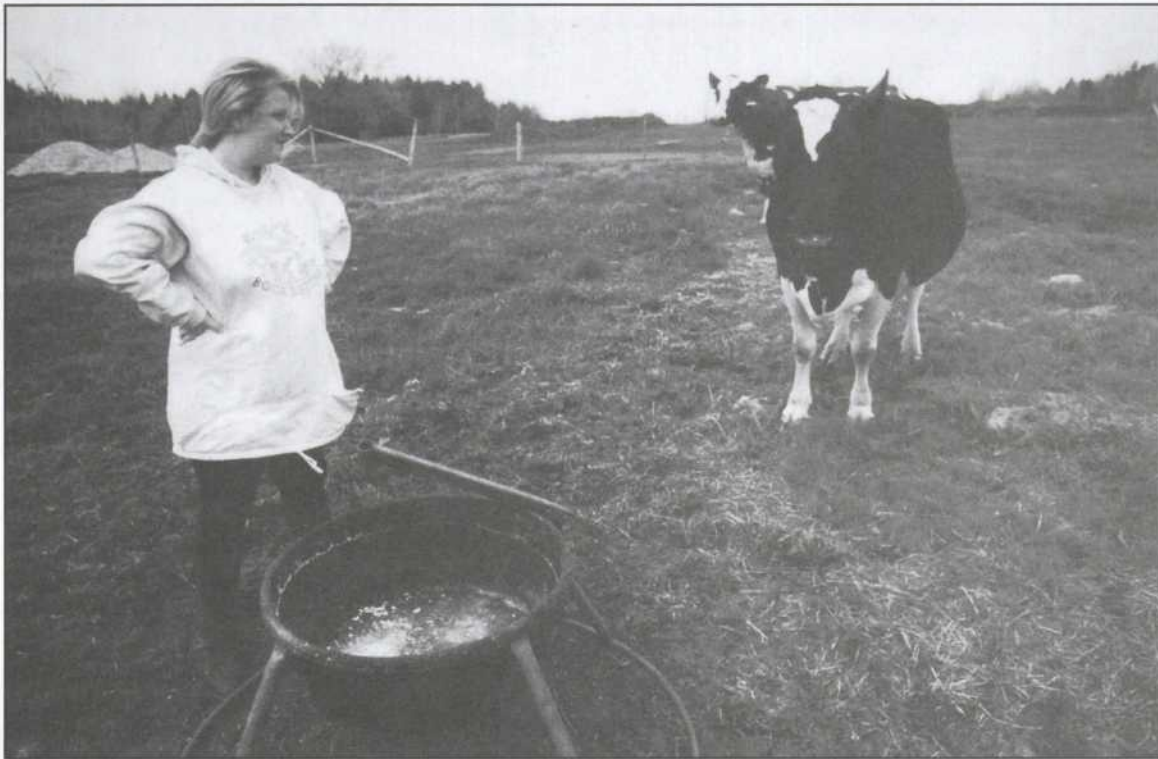
Faut-il ajouter qu'il est un peu regrettable que le comité de l'éducation de l'AÉQ, formé de six évêques, ne comprenne aucun évêque de Montréal? L'expérience du milieu compte beaucoup dans un tel domaine et, même si les régions ne sont pas si différentes, Montréal demeure la région où le pluralisme religieux est le plus élevé. Souhaitons que les diverses tendances soient mieux représentées aux États généraux et que les recommandations au ministère de M. Garon correspondent vraiment à la réalité et non pas au plus petit commun dénominateur ni aux réclamations de groupes turbulents, à droite comme à gauche. Une évolution aussi importante et pourtant nécessaire ne peut se faire que dans un climat de large consensus, qu'il faut souhaiter prochain. ■

---

2. Cette possibilité d'un enseignement culturel de la religion, dans une école confessionnelle ou non, a été approuvée au Québec de 1969 à 1983. Elle n'a presque jamais été utilisée, probablement parce qu'elle se présentait comme un îlot isolé dans un univers scolaire d'orientation différente.

# PROFESSION: AGRICULTRICE?

par Thérèse Hamel<sup>1</sup>



CANAPRESSE

Vivre dans une exploitation est-il suffisant pour se considérer professionnelle du métier agricole?  
Les femmes qui vivent dans des exploitations agricoles sont-elles toutes des agricultrices?

«La profession d'agricultrice n'apparaît pas à l'évidence. Par delà toutes les affirmations et les décomptes d'horaires et de tâches que l'on attribue au travail des femmes dans l'agriculture, le doute persiste sur leur identité professionnelle.»

Alice Barthez<sup>2</sup>

**a**u début des années 1980, les «femmes en agriculture» ont voulu donner signe de leur existence en revendiquant la reconnaissance de leur apport centenaire au travail de l'exploitation agricole, à l'accumulation du patrimoine familial et à sa préservation. Or, cette reconnaissance posait plu-

sieurs questions. Devait-elle demeurer symbolique ou se concrétiser dans l'obtention d'un statut? Suffisait-il, dans un nouveau discours plus inclusif («agriculteurs et agricultrices»), de saluer l'apport des femmes? Ne fallait-il pas aussi reconnaître formellement cet apport, en octroyant aux femmes un statut, porte d'entrée à la propriété, aux subventions, aux postes de représentation? Ces interrogations, à leur tour, mettaient en question le statut même des agriculteurs. Les définit-on par la tradition, la pratique d'un métier, la formation professionnelle ou encore, et seulement, par des ventes de trois mille dollars de produits agricoles?

Depuis bientôt une décennie, les agricultrices québécoises ont pris dans l'agriculture une place nouvelle. Elles n'ont pas pour autant nécessairement augmenté les heures qu'elles consacrent à leur activité agricole, mais elles ont plutôt développé leur implication sociale et politique dans diverses organisations qui ont finalement eu comme résultante la création de la Fédération des agricultrices du Québec (FAQ), en 1987. Elles ont donc occupé un espace politique jusqu'alors relativement vide, alors que leurs revendications propres étaient négligées ou devaient passer le plus souvent par leur conjoint, avant d'atteindre la scène publique. On a ainsi vu les femmes en agriculture, dans un premier temps, se reconnaître et s'interroger entre elles, avant de mettre en place leur organisation et articuler leurs revendications.

1. L'auteure est professeure-chercheuse à l'Université Laval. Pour plus d'informations sur la recherche dont cet article émane, voir Thérèse Hamel et Michel Morisset, *Les agricultrices du Québec: tendances et perspectives*, Département d'administration et politique scolaires et Groupe de recherche en économie et politique agricoles, GREPA, Université Laval, avril 1994, 97 pages + annexes.
2. Alice Barthez, «Femmes dans l'Agriculture: quel travail? quel statut?» dans *Agriculture et politiques agricoles en France et au Québec, transformations économiques et sociales*, sous la direction de Jacques Franquen, Montréal/Paris, Presses de l'Université du Québec/L'Harmattan, 1990, p. 133.

Les réalisations les plus visibles de cette décennie sont certes, en plus de la mise en place de la Fédération des agricultrices du Québec (FAQ), la création du Bureau de la répondante à la condition féminine au ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation du Québec (MAPAQ) (aujourd'hui la Direction des services aux agricultrices). Là ne sont pas leurs seuls succès, mais il s'agit sûrement de ceux qui ont eu le plus de retentissement et qui auront le plus de conséquences à long terme.

### *Un portrait qui se modifie*

En effet, la place des femmes en agriculture est actuellement dans une phase importante de mutations, influencées par l'évolution de l'agriculture québécoise, mais aussi par la place que les agricultrices cherchent à occuper, tant dans leur exploitation respective que dans le monde agricole. Parmi les éléments du contexte qui risquent de modifier à long terme le portrait des agricultrices et leur poids dans le champ agricole, nous ne pouvons passer sous silence plusieurs facteurs, parmi lesquels figurent les luttes des agricultrices pour leur reconnaissance sociale et économique.

Ces revendications ont mené, entre autres, à deux mesures fort importantes: la modification de la Loi favorisant la mise en valeur des exploitations agricoles permettant, depuis 1986, d'obtenir la subvention de 15 000\$ pour les conjoints et conjointes<sup>3</sup>; la mise en place, en 1990, du programme d'accès à la propriété pour les conjoints et conjointes de quarante ans et plus. Grâce en partie à ces mesures, les agricultrices détentrices de titres de propriété sont passées de 4951, en 1986, à 10 414, en 1991<sup>4</sup>. Actuellement, sur les 27 728 agricultrices inscrites au fichier d'enregistrement du MAPAQ, 38% possèdent des titres de propriété, soit 10 537. En 1980, il n'y avait que 2205 femmes reconnues comme productrices agricoles<sup>5</sup>.

La réflexion sur le statut des agricultrices doit aussi tenir compte de l'évolution de la professionnalisation du travail des femmes en agriculture, qui émane de la mise au jour du travail caché, mais aussi des revendications visant la prise en compte,

au plan économique et juridique, de la contribution des femmes à l'agriculture québécoise. Elle a pris récemment la forme d'une «reconnaissance» de leur participation par la possibilité de profiter de subventions et, surtout, de pouvoir obtenir des parts dans l'exploitation. Ces changements administratifs et juridiques qui ont permis une meilleure reconnaissance des femmes entraîneront-ils une modification de leur implication en agriculture? Malgré la «fulgurante trajectoire<sup>6</sup>» qu'elles ont accomplie, il nous reste à découvrir comment le statut actuel des agricultrices a été modifié par ces nouvelles politiques émanant, entre autres, de leurs revendications.

Les années 1980 ont été, en agriculture, celles de la montée des revendications et du pouvoir des femmes. Portées par un fort courant idéologique, les femmes vivant dans des exploitations agricoles sont devenues des «agricultrices». Le discours politique pallia à l'absence de statut des femmes par l'octroi généralisé de celui d'agricultrice. Ce mouvement correspondait à une revalorisation du travail historique et actuel des conjointes et il visait entre autres une reconnaissance publique. Ces mesures ont été instaurées afin de régulariser devant la loi des situations inconfortables pour les agricultrices qui travaillaient activement à la ferme, sans détenir de participation tangible et monnayable.

L'implication des femmes en agriculture est un fait historique indéniable, dont l'observation relève du sens commun. Le lien de la population québécoise avec son agriculture est encore assez étroit pour que tous et toutes aient dans leur relation des parents ou des amis agriculteurs, même s'ils appartiennent à la génération antérieure. Les femmes sont présentes dans presque toutes les exploitations agricoles et le statut marital, loin d'être étranger, est encore intimement lié à la pratique du métier. En effet, 95% des femmes qui ont répondu à notre enquête, et qui sont donc dans des exploitations, vivent une situation de mariage ou une union de fait.

### *Le statut professionnel*

La question que l'on peut difficilement contourner est celle-ci: vivre dans une exploitation est-il suffisant pour se considérer professionnelle du métier agricole? Les femmes qui vivent dans des

## LES SOIRÉES RELATIONS SUR CASSETTES VIDÉOS

Quelques sujets disponibles (on peut demander la liste complète):

• Nouvelles technologies de procréation (17-01-94) • Régler le déficit: à quel prix? (21-02-94) • La voix des femmes autochtones (21-03-94) • Quel avenir pour l'engagement social - spécial 600° numéro de *Relations* (18-04-94) • Francisco De Roux: «Le processus de démocratisation en Amérique latine» (09-05-94) • Jean Lojkine: «La révolution informationnelle» (19-09-94) • Les théologies féministes: un apport nécessaire (17-10-94) • Nouveau regard sur les relations Québec-Canada (21-11-94) • Que nous réserve la réforme Axworthy? (16-01-95) • Référendum: l'occasion de définir une projet de société? (20-02-95) • Référendum: que nous apprennent les commissions régionales? (20-03-95) • Référendum: une culture publique commune est-elle possible (24-04-95) • Où trouver l'espoir pour Haïti? (15-05-95).

Achat: 25,00\$ par cassette. Location (10 jours): 7,00\$ par cassette. Ces prix incluent la TPS et TVQ. Frais d'expédition en sus. Chèques ou mandats-poste à l'ordre du Centre justice et foi. Bien préciser le sujet et le format de la cassette (VHS ou Beta). S'adresser à Pauline Roy.

Centre justice et foi, 25 Jarry ouest, Montréal H2P 1S6 Tél.: (514) 387-2541



Le statut des agricultrices peut-il reposer sur la formation agricole?  
La réponse apparaît évidente à la lecture des résultats de notre recherche: à peine 5% ont une telle formation.

exploitations agricoles sont-elles toutes des agricultrices? Cette question est difficile. Pour certaines, il n'y a pas de doute que l'intimité du lien ferme-famille accorde automatiquement le statut d'agricultrice à toutes les résidentes. Or, nous ne sommes plus à l'époque où on nous présentait comme «Madame docteur», la femme du docteur du village, ou comme «Madame la mairesse», la femme du maire. Toutes et chacune de ces «Mada-mes» ont, avec le temps et des efforts considérables, obtenu à des niveaux certes différents la reconnaissance de leur identité propre, en dehors de la profession de leur mari, aussi noble soit-elle. Doit-on conserver «Madame l'agricultrice», pour désigner la femme de l'agriculteur? Avant d'aller plus loin, posons-nous la question de ce qui confère un statut quelconque à un individu dans la société.

Pour être médecin, électricien, secrétaire, ou agronome, la société impose des normes d'accès plus ou moins sévères ou con-

traignantes. Elles consistent normalement en une *formation professionnelle* sanctionnée par un diplôme ou un certain nombre d'années d'apprentissage menant à une reconnaissance professionnelle, liée au fait d'être devenu membre d'une corporation, d'avoir une carte de compétence, ou d'avoir complété un stage comme dans l'enseignement. La *pratique* du métier ou de la profession est souvent aussi une exigence de maintien du statut.

Normalement, les contraintes liées au statut de «professionnel» sont plus élevées que pour les statuts de «métier» ou de «technicien». Si la pratique n'est pas une condition au maintien du statut ou du titre, l'absence prolongée de la pratique peut facilement faire perdre les habilités requises ou la maîtrise des nouvelles techniques ou outils mis à la disposition des travailleurs et travailleuses. Certains métiers demandent toutefois peu de qualification. En général, ils n'offrent accès à aucun statut professionnel, entraînant même vers le bas le statut social.

Comme on peut le constater, le statut professionnel est normalement attaché à une formation et à une pratique. Qu'en est-il en agriculture? Ce domaine d'activité fait figure d'exception. Pour être reconnu agriculteur, il faut faire des ventes de produits agricoles de 3000\$ par année. Voilà un statut largement accessible, et les campagnes regorgent «d'agriculteurs» dont l'activité principale est tout autre et qui ne s'identifient pas réellement au métier, à ses risques, à ses contraintes. Si la majorité des agriculteurs sont aujourd'hui propriétaires d'une exploitation dont les ventes sont supérieures à ce minimum, le recensement de 1991 nous indique encore que, des 38 076 exploitations recensées au Québec, 9597 avaient des ventes inférieures à 10 000\$. Et ces «agriculteurs» ont des conjointes «agricultrices»!

La majorité des agriculteurs du Québec ne possèdent pas de formation académique agricole. Plusieurs études ont montré que ce phénomène est en voie de changer, mais il reste encore une énorme distance à parcourir<sup>7</sup>. Les changements aux règles du

3. L.Q.C. 54, 1986.
4. Bureau de la répondante à la condition féminine et à la famille, *L'agricultrice, une partenaire professionnelle. Orientations triennales du ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation en matière de condition féminine 1992-1995*, Gouvernement du Québec, décembre 1991, p. 34.
5. Suzanne Dion, *Les femmes dans l'agriculture au Québec*, Montréal, Éditions La Terre de chez nous, 1983, p. 68.
6. Selon l'expression employée par la regrettée Francine Mackenzie lors de son allocution au colloque organisé par le Groupe de recherche en économie et politique agricoles (GREPA) intitulé: *Changer l'agriculture ou s'adapter*, tenu à l'Université Laval, les 9, 10 et 11 novembre 1987, p. 22.
7. Voir à ce sujet Thérèse Hamel et Michel Morisset en collaboration avec Jacqueline Gagnon, *Formation, pratiques et performances agricoles au Québec*, Québec, Université Laval, Groupe de recherche en économie et politique agricoles (GREPA) et Faculté des sciences de l'éducation, 1993, 131 pages + annexes.

crédit agricole pour l'obtention de la prime à l'établissement aideront sûrement, mais il s'agit d'implanter un changement de mentalité, ce qui prend plus de temps que de modifier un règlement. Pour la majorité des agriculteurs québécois, le statut repose donc principalement sur le fait de travailler en agriculture; et le travail à temps complet, ou encore le fait que l'agriculture soit la principale source de revenu, ajoutée à la reconnaissance comme à l'esprit d'appartenance à la classe agricole.

Volontairement, nous avons ici parlé des agriculteurs au masculin. On aurait pu y joindre les agricultrices qui pratiquent ce métier, elles aussi, à temps complet ou qui en tirent la majeure partie de leur revenu. Comme pour les hommes, un certain nombre de cas sont clairs et correspondent aux définitions généralement admises. Mais qu'en est-il des autres, de celles pour qui la situation est moins claire?

Reprenons les critères généralement admis. Le statut des agricultrices peut-il reposer sur la formation agricole? La réponse apparaît évidente à la lecture des résultats de notre recherche; à peine 5% ont une telle formation. Leur formation nous inciterait plutôt à les qualifier de technologistes, d'enseignantes, de secrétaires ou à leur reconnaître bien d'autres statuts (voir tableau 1).

D'ailleurs, même si plusieurs sont nées dans des exploitations (60%), la plupart ont exercé un métier ou une profession, avant de retourner vivre dans une exploitation agricole; elles ont donc connu une autre appellation professionnelle. En fait, une vaste majorité (83%) ont exercé un autre métier avant de s'installer en agriculture (voir tableau 2). On les retrouve dans tous les métiers habituellement occupés majoritairement par des femmes (secrétaire, enseignante, travailleuse en milieu hospitalier) et dans toute une gamme variée de métiers et professions.

Ces informations semblent donc confirmer que beaucoup de répondantes ne se destinaient pas à l'agriculture, du moins initialement, mais y sont venues suite à un mariage. Le vieil adage «qui prend mari, prend pays» semble encore se vérifier. Or, quand l'enseignante, l'infirmière, la secrétaire deviennent-elles agricultrices? Telle est la question vers laquelle nous poussent les résultats de l'enquête. Au mariage? Nous en doutons. Lorsqu'elles emménagent? Définition boiteuse aussi.

	%
Aucune	9
Agriculture	5
Éducation	8
Coiffure, esthétique	2
Techniques de la santé	5
Secrétariat, administration	18
Autres	10
Pas de diplôme secondaire <sup>1</sup>	42
TOTAL	100

(1) Incluant les non-répondantes

83% des répondantes avaient exercé un métier avant l'agriculture. Ces métiers se répartissent ainsi:	
	%
Enseignante	11
Travail en milieu hospitalier	9
Vendeuse, caissière	7
Serveuse	3
Coiffeuse	1
Secrétaire	18
Femme de ménage	8
Technicienne agricole	1
Professionnelle	4
Employée dans une institution financière	4
Autres	36
TOTAL	100

L'absence de critères objectifs contraignants pour accéder au métier et au statut d'agricultrice rend le moment d'obtention du titre plus obscur et ambigu. Il peut être lié à l'accès à la propriété; c'était du moins le pari du ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation du Québec (MAPAQ), dans le cadre de sa politique favorisant l'accès à la propriété comme mode de reconnaissance des femmes en agriculture. La copropriété devenait le critère de reconnaissance professionnelle et sociale, même si elle n'est pas reconnue comme critère officiel pour le statut d'agriculteur.

En dernière instance, devant le flou ambiant, on se rend compte que le statut est lié à l'exercice du métier. C'est en pratiquant l'agriculture et en tirant son revenu que l'on s'identifie et que l'on est reconnu comme agriculteur ou agricultrice. Or, jusqu'à quel point les femmes pratiquent-elles le métier? Un peu, beaucoup, passionnément? Les situations diffèrent; si toutes vivent dans des exploitations, seules un certain nombre s'y sentent une responsabilité professionnelle qui se matérialise par une activité productive. C'est du moins ce que démontre notre étude. Il ne s'agit pas ici de dénier le statut d'agricultrice à celles qui le réclament et s'y reconnaissent, mais bien plutôt d'éviter la distribution générale, qui ne peut faire autrement que de dévaluer le titre à la bourse de la reconnaissance professionnelle.

Les femmes qui vivent dans des exploitations agricoles ont leur identité propre, elles sont parfois agricultrices elles-mêmes, mais elles peuvent tout aussi bien être enseignantes ou commis et s'identifier encore à ce métier qui fut ou qui est le leur. Il faudrait ainsi, dans les politiques futures, miser sur «celles qui tiennent ferme<sup>8</sup>» à l'agriculture (elles sont nombreuses) et ne pas confondre agricultrice et conjointe d'agriculteur. C'est ce qui ressort clairement de notre étude. ■

8. Nous paraphrasons ici le titre d'un vidéo portant sur les agricultrices produit par Dagmar Teufel et Barbara Evans, réalisateurs, *Celles qui tiennent ferme*, film de l'ONF, 1989.

# lectures

avec Dominique Boisvert, Marc Lemire,  
Michel Quevillon et Carolyn Sharp

## INCURSION DANS LE MONDE DE L'IMAGINAIRE

Johannes Moy,  
*Le Bilboquet*,  
Éditions Rivière, 1995; 173 p.

**m**ême si les récits qui composent *Le Bilboquet* furent écrits entre 1932 et 1938, la traduction ne nous est parvenue que cette année! Ce n'est certes pas pour cause de médiocrité que l'oeuvre de Johannes Moy n'attira pas avant aujourd'hui l'attention des traducteurs. Ce serait plutôt parce que Moy n'a guère fait d'efforts pour être connu des milieux littéraires... et cela autant dans son Allemagne qu'à l'étranger. Ce recueil reste à ce jour (probablement pour toujours, s'il vit encore, l'homme est âgé de 93 ans), son unique incursion dans le monde de l'imaginaire. Moy, après la guerre, s'est en effet consacré à la rédaction de traités sur l'histoire et l'histoire de l'art, laissant à d'autres

la sphère trouble des angoisses frôlant la folie, des vies précaires et des destins dramatiques, qu'il cerne et décrit pourtant avec sensibilité, à l'aide d'une écriture précieuse, mais sans enflure.

Le récit éponyme (le premier du recueil), imprime, comme il se doit, sa facture à l'ensemble. Dans un train de nuit, un voyageur anonyme devient le confident de son voisin d'en face, qui tente de rattraper, à toute vapeur, l'occasion manquée bien malgré lui de jouir du bonheur tranquille que ses humbles aspirations de jeune instituteur de campagne lui permettaient déjà. La distance qu'instaure la pénombre et l'intimité que dégagent les soupirs et les remuements des autres passagers endormis permettent au narrateur du récit de devenir l'interlocuteur d'homme au destin insolite.

L'instituteur raconte à l'étranger, qu'enfant, il fut particulièrement impressionné par un jouet, anodin en soi: le bilboquet. Dans sa petite tête, tout un drame se jouait pendant la manoeuvre fatidique qui décide de la réussite ou de l'échec de l'entreprise: «Mon frère agitait la coupe d'un côté et de l'autre pour projeter la boule en l'air, et il es-

sayait de la faire retomber dans ce logement qui était juste à la dimension. C'était autant d'instant de frayeur dans ma vie tranquille; je suivais la course de la boule en retenant mon souffle, ayant toujours peur qu'elle vienne riper contre le bord, ce qui me paraissait terrible. Mais la boule retombait dans son logement avec un bruit sec, et tout redevenait comme avant. Seule subsistait une impression d'hébétude et d'étonnement.»

Malaise bien enfantin, mais qui revient plus tard dans sa vie, lorsque son existence balance, comme la boule au bout du fil, entre le sordide et la nonchalante routine quotidienne, sous la pulsion d'un camarade de travail trop lâche pour assumer ses faiblesses et les gestes qu'elle entraîne. Heureusement pour l'instituteur, sa «vie paisible» n'a pas été emportée par les inconvénients qu'un autre y a jetés. À la fin de son récit, lorsque le train entre en gare, ce sont encore l'étonnement et un sentiment d'hébétude qui l'habitent, malaises identiques à ceux que le bilboquet remuait en lui dans son enfance.

Dès lors, le ton est donné. Johannes Moy nous entraîne en des lieux où se

jouent des drames dont les acteurs perdent, un temps ou pour toujours (dans la mort qui plane sur ce recueil), l'emprise sur leur vie. Mais la cruauté humaine, l'inconscience ou l'amour ne sont pas toujours les responsables. La nature aussi s'acquitte bien de ce rôle, en enlevant le petit Martin dans une avalanche qui roule dans la vallée de Brandner – «Les avalanches». Ou en engouffrant le jeune Nikola dans les abîmes d'une étendue d'eau, lovée dans le creux d'une vallée alpestre – «Le testament».

Tout n'est cependant pas noir, dans ce recueil. Par exemple, l'histoire de M. Blunt, «personnage étrange avec sa longue-vue et son exactitude maniaque», nous permet de souffler, après quelques séances de bilboquet bien intenses. Nous revenons, avec cet Anglais, pendant plus de vingt ans, à la même heure et à la même date, dans un village des montagnes de Salzbourg. Le gentleman pose invariablement les mêmes gestes, commande les mêmes mets, boit du vin blanc au déjeuner, du rouge au dîner... Pendant vingt ans, jusqu'à ce que...

D'une façon ou d'une autre, l'écrivain réussit à éveiller chez le lecteur ce que nous pourrions appeler, en pastichant un grand titre de Peter Handke (préfacier de Moy), l'angoisse de l'enfant au moment du lancer du bilboquet. En effet, après chaque histoire, c'est bien la même angoisse décrite par le voyageur anonyme du premier récit qui nous étreint. Cette vie, dont le trajet comme le but est bien aléatoire, ne teindrait-elle qu'à un fil?

Avec les dernières lignes du recueil, surgit aussi une autre question: quelle oeuvre aurait donné à la littérature allemande Johannes Moy si... le destin en avait fait un romancier? Décidément, l'angoisse nous étreint de toutes parts en lisant ce monsieur d'une autre époque, qui se plaît à nous décrire l'Allemagne du début du siècle et de l'entre-deux-guerres. La façon «Moy» se rapproche du style de Stéphan Zweig, à maints égards. Surtout dans sa manière – je dirais pernicieuse – de tisser, en prenant des détours (comme le faisait si bien Zweig entrecroisant, dans une même nouvelle, deux histoires) des trames étouffantes, sans rien laisser voir. Comme le maniaque qui met la main au cou de la victime en feignant une caresse, mais pour l'asphyxier.

Laissez-vous étouffer par ce Johannes Moy. Aucun danger, si ce n'est le regret d'assister au prologue d'une oeuvre inachevée. ■

Michel Quevillon

## UNE DÉMARCHE AUTHENTIQUE

**Odette Desfonds,**  
*Rivales de Dieu. Les femmes de prêtre,*  
Paris, Albin Michel, 1993; 267 p.

**V**oici un livre qui risque d'incommoder bien des gens qui ne veulent pas admettre que le célibat sacerdotal est en crise. De même, il gênera ceux qui veulent vivre en silence les compromis face au célibat obligatoire.

Ce livre est surtout un livre de témoignage. Ni théologienne ni sociologue, l'auteure aborde la question du célibat des prêtres à partir de sa propre expérience de femme, mariée à un prêtre de qui elle a eu un enfant alors qu'il exerçait encore son ministère, et à partir des confidences que lui ont faites d'autres femmes. Son objectif est de briser l'isolement que vivent des milliers de femmes qui sont liées par amour à un prêtre catholique romain. En rappelant à l'Église son propre enseignement sur la dignité de la femme et de l'amour humain, l'auteure espère atteindre la dureté qui s'est installée dans le coeur de certains hommes (et femmes) d'Église.

La diversité des témoignages qu'on retrouve dans *Rivales de Dieu* nous place devant la complexité des situations vécues: des relations abusives où l'un profite de la vulnérabilité de l'autre jusqu'aux relations tortueuses où les deux parties résistent au lien sexuel sans pouvoir casser le lien affectif; des alliances (et même des paternités) clandestines, aux relations passagères lors de moments difficiles; des prêtres qui assument leur choix amoureux en quittant leur ministère et d'autres qui exigent de leurs compagnes qu'elles se sacrifient à leur statut ministériel...

Il faut reconnaître la force des témoignages qui nous sont présentés dans *Rivales de Dieu*. Comment ne pas s'émouvoir devant les souffrances réelles de femmes qui se trouvent prises dans ces situations? Comment ne pas se questionner avec l'auteure devant l'incohérence d'une Église qui prêche la dignité de la femme alors qu'une certaine hypocrisie institutionnelle invite à la double vie, en laissant entendre que la hiérarchie saura tolérer des relations illicites si elles restent discrètes?

Ces témoignages permettent aussi de constater les souffrances des femmes qui

ne peuvent vivre que sur les marges de la vie de l'homme à qui elles sont liées, les injustices que subissent ces femmes et leurs enfants, les conflits que vivent plusieurs prêtres entre leur identité sacerdotale et leur désir de fonder une relation amoureuse, l'insouciance de l'Église face à ces femmes qui se lient à des prêtres, l'agressivité de certains chrétiens à leur égard, la dureté parfois de l'Église envers des prêtres qui assument leur choix et quittent leur ministère, le sort des femmes abandonnées par des prêtres qui n'ont jamais avoué publiquement leurs relations avec elles.

S'il y a une faiblesse dans ce livre, c'est l'idéalisation de l'amour qu'on y retrouve. Pour l'auteure, l'amour est une force autonome qu'on ne peut refuser. Tomber amoureux d'une âme-soeur implique nécessairement qu'on doive se lier d'une relation permanente. Sinon, il faut payer ce refus de son équilibre psychologique et affectif, et tout bonheur devient impossible. Or une telle idéalisation, qui efface toute distinction entre tomber amoureux et vivre un amour, néglige le rôle de la raison dans le choix d'un partenaire et oublie que même chez les gens mariés, la fidélité dépend du travail parfois ardu consistant à réconcilier engagement et sentiment, coeur et projet de vie.

Le risque de l'approche choisie par l'auteure est d'être accusée de sensationnalisme. C'est sans doute ce qu'elle raconte sur la complicité de certains évêques qui risque le plus une telle accusation. Mais la lettre de l'abbé Pierre, à la fin du livre, parle de l'authenticité de la démarche. Et ceux et celles qui ont le courage de regarder en face ce qu'ils voient de leurs propres yeux admettront que l'on vit ici, au Québec, des situations fort semblables à celles que décrit l'auteure. ■

Carolyn Sharp

## LE TEMPS DES FATIGUÉS

**Jacques Godbout,**  
*Le Temps des Galerneau,*  
Paris, Seuil, 1993. 186 p.

**R**éprésentant une pipe, le peintre René Magritte sut néanmoins titrer sa toile: «Ceci n'est pas une pipe.» Cette promenade à la frontière de l'art et du réel,

n'est-elle pas le propre de l'art? Chez un auteur (aussi essayiste et cinéaste) de la trempe de Jacques Godbout, on ne sait trop où s'arrête le réel, où commence l'art. Aussi, on aimerait pouvoir dire de son dernier roman, *Le Temps des Galarneau*: «Ceci n'est pas le Québec». Mais rien n'est moins sûr.

Ce n'est pas un secret: le dernier roman de Jacques Godbout, *Le Temps des Galarneau*, suite tardive de *Salut Galarneau!* (1967) parle d'épuisement. Celui du projet moderne? Peut-être bien.

Le personnage de François Galarneau est encore le centre de gravité du récit, mais les temps ont bien changé depuis la révolution tranquille. François a publié le manuscrit auquel il travaillait dans *Salut ...*, sans pour autant être devenu écrivain. Certes, il ne tient plus son comptoir à hot-dogs et il a définitivement renoncé à couvrir l'Amérique d'une chaîne de fast-food (mais y croyait-il vraiment?). Gardien de sécurité, entre deux âges, il écrit comme d'autres se confessent: pour s'entendre. Son plus grand souci existentiel? Assurer l'ordre. Rassurer les consommateurs. Combattre les voleurs, ces anarchistes. Être un bon gardien de sécurité (!).

Pourquoi Galarneau n'est-il pas devenu le champion littéraire d'un Québec moderne? Et si la pratique de la littérature devait le révéler à lui-même et en faire un homme libre (comprendre: décolonisé), pourquoi le soi qui a émergé de cette expérience est-il si décevant, si ... banal? Mais surtout, pourquoi ce Québec contemporain, que l'on peut déchiffrer à travers cet anti-héros, nous fatigue-t-il tant? Ces questions, il est probable que l'auteur s'en désintéresse. Chose sûre, rien ne l'oblige à s'y frotter. La littérature, et l'art en général, peuvent toujours revendiquer la liberté de la création. Au lecteur de faire la part des choses.

Double virtuel de la société québécoise, le François Galarneau de *Salut ... !* était un personnage totalement voué à sa quête de transparence, au processus d'autorévéléation par l'écriture. Une certaine fureur de Vivre (la majuscule n'est pas innocente) le rapprochait du Pierre Vallières de *Nègres blancs d'Amérique*. Les deux oeuvres, incidemment, datent de la même époque. Mais Galarneau, lui, a abouti dans un centre commercial, symbole par excellence du consumérisme nord-américain. Godbout veut-il nous dire que nous sommes devenus – un peu par lassitude, un peu par lâcheté, un peu par hasard – des gardiens de l'ordre établi, les partisans du *statu quo*?

L'accusation surgit là, devant nos yeux, possible parmi d'autres. Bienheureux ceux et celles qui ne se sentiront pas pointés du doigt!

L'aspect rocambolesque et précipité de la dernière mésaventure de François (un vol de tableaux suivi d'une fuite sous le soleil) semble un prétexte commode pour clore l'histoire sur une note, disons, positive. Comprenez bien: Godbout ne semble-t-il pas nous dire que la nature libertaire, passionnée et entière de François ressurgit après deux décennies de sommeil? Et celle du Québec? ... C'est un peu court, et encore moins convaincant. Peut-être est-ce la limite de l'analogie Galarneau-Québec. On reste avec l'impression que Godbout était pressé d'en finir. Une déplaisante sensation. ■

Marc Lemire

## ARISTIDE ET HAÏTI

**Jean-Bertrand Aristide** (en coll. avec Christophe Wargny), *Dignité*, Paris, Seuil, 1994; 219 p.

**Christian Rudel**, *Haïti, les chaînes d'Aristide*, Paris, de l'Atelier/Ouvrières, 1994; 175 p.

Plusieurs ont suivi, avec un pincement au coeur, les mésaventures d'Haïti depuis la fin de la dictature duvaliériste, en février 1986, en passant par l'élection triomphale du président Aristide en décembre 1990, par le coup d'État militaire de septembre 1991 et jusqu'au retour, depuis longtemps espéré mais inévitablement ambigu, du président Aristide dans son pays, le 15 octobre 1994, après plus de trois ans d'exil forcé.

Mais combien m'ont demandé, durant ces années: «Les Haïtiens s'en sortiront-ils un jour? Comment expliquer ces interminables malheurs? Peut-on comprendre ce leader imprévisible qu'est le président Aristide? Les interminables négociations imposées par la communauté internationale débouchent-elles, pour Aristide, sur des compromis ou sur des compromissions?»

Certes, aucune réponse facile n'existe à toutes ces questions. Mais deux livres ré-

cents peuvent aider grandement, chacun à sa manière, à comprendre la complexité actuelle de la réalité haïtienne: *Dignité*, rédigé par le président Aristide lui-même, avec l'aide d'un proche conseiller et collaborateur, Christophe Wargny, et *Haïti, les chaînes d'Aristide*, excellent ouvrage du journaliste Christian Rudel, malgré un titre particulièrement mal choisi.

*Dignité* permet au président Aristide de raconter, de l'intérieur et à la première personne, comment il a vécu le coup d'État du 30 septembre 1991, mais surtout les trois années d'exil qui ont suivi: présence continue à son peuple souffrant, malgré la distance forcée, solidarités à développer partout dans le monde pour garder vivante la résistance haïtienne, attaques répétées contre sa personne, son intégrité morale et psychologique de la part de ses adversaires, cruels et terribles dilemmes imposés par les contraintes d'un chef d'État au prêtre et au militant qu'il ne cesse d'être en même temps, etc.

Comment garder espoir malgré les échéances sans cesse reportées? Où puiser la force et le ressourcement dans ces années de pérégrinations et de répression sans fin? Comment faire comprendre à ses partisans, sans les démobiliser, les compromis inévitables qu'il faut parfois accepter de faire pour ce qu'on espère être un plus grand bien? Ce livre a l'énorme avantage de laisser la parole, directement et non pas par journaliste interposé, à l'acteur central de cette douloureuse saga. On pourra parfois se demander si l'auteur ne relit pas certains événements avec l'avantage que lui donne le recul. Mais on ne pourra nier la simplicité avec laquelle il partage ses aspirations et ses rêves pour son peuple, de même que ses doutes et ses angoisses, surtout face au sort tragique des hommes et des femmes d'Haïti qui ne le quittent jamais.

Et surtout, ce témoignage personnel de Jean-Bertrand Aristide (précédé de trois chapitres rédigés par Christophe Wargny, qui présentent les faits du point de vue d'un observateur proche mais distinct du président), nous permet de mieux saisir la personnalité riche, complexe et tout à fait atypique du président d'Haïti: mélange inextricable de théologien de la libération, de tribun populaire éloquent, d'intellectuel érudit, de passionné de l'histoire et de la culture créole, de militant des droits humains, de non-politicien (ni au sens traditionnel haïtien, ni au sens occidental du terme), etc. Faisant suite à *Tout moun se moun (Tout homme est un homme)*, publié au Seuil en 1992, *Dignité* est un complément essentiel

pour comprendre celui qui tente présentement, dans des circonstances extraordinairement difficiles, de remettre Haïti sur la route de sa libération, entreprise avec la victoire des esclaves noirs et l'indépendance du pays en 1804, et relancée par les premières élections véritablement libres de décembre 1990.

Cette histoire d'Haïti, essentielle pour comprendre et la résistance incroyable d'un peuple opprimé et les mille péripéties qui ont conduit à l'élection d'Aristide, c'est ce que nous propose, en 175 pages, le livre de Christian Rudel. Remarquable par sa clarté, sa concision et sa pédagogie, il nous conduit des «siècles noirs de l'esclavage» aux «sombres décennies de l'indépendance», puis aux «29 années de terreur et de misère des Duvalier»; il consacre ensuite un chapitre au «vaudou, créole et refus du travail forcé», indispensable pour comprendre la culture de ce peuple attachant; puis il revient aux cinq années «de la dictature... à la dictature» qui ont suivi le départ de Jean-Claude Duvalier, et il consacre les trois derniers chapitres à l'arrivée d'Aristide sur la scène politique: «la dynamite de l'Évangile à l'état pur», «Aristide et le peuple sont mariés» et «Aristide l'indésirable» (pour Washington et le Vatican). Avec en annexes, une chronologie des principales dates de l'histoire haïtienne et, plus rare, une liste des chefs d'État haïtiens depuis l'indépendance.

Un petit livre essentiel pour mieux saisir les racines du président Aristide, et pour aider à démêler, dans les mille et une nouvelles souvent sombres qui vont continuer à nous parvenir d'Haïti, ce qui peut alimenter le courage et l'espérance de ce premier peuple noir à avoir vaincu l'esclavage. ■

Dominique Boisvert

## LIVRES REÇUS

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

– Pauline Harvey et Danielle Roger, *Lettres de deux chanteuses exotiques*, Montréal, Les Herbes Rouges, 1995; 127 p.

– Alain Bernard Marchand, *L'homme qui pleure*, Montréal, Les Herbes Rouges, 1995; 112 p.

– Christian Bernadac, *Le complot des lépreux*, Paris, Belfond, 1995; 252 p.

– Évelyne Tardy (avec la coll. de André Bernard), *Militer au féminin*, Montréal, du Remue-Ménage, 1995; 191 p.

– Marie Cervetti et Emmanuelle Ott, *Des bleus sans casque. Chronique d'une mission civile de l'ONU en Haïti*, Paris, Austral, 1994; 214 p.

– Anne Grospron, *L'empyrée*, Paris, Gallimard, 1994; 152 p.

– Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Fayard, 1995; 659 p.

– Thomas Ryan, *Guide pratique de vie chrétienne. L'héritage des grandes religions*, St-Laurent, Bellarmin, 1995; 287 p.

– Matthew Fox, *La grâce originelle*, St-Laurent/Paris, Bellarmin/Desclée de Brouwer, 1995; 423 p.

– Etienne Grieu, *Travail et société: le divorce?*, Cahiers pour croire aujourd'hui, Paris, Assas, 1995; 107 p.

– Claire Kebers, *La vie in extremis. Mieux comprendre pour mieux accompagner*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1995; 127 p.

– John Main, *Un mot dans le silence, un mot pour méditer*, Montréal, Le Jour, 1995; 109 p.

– Marc Gellman et Thomas Hartman, *Où habite le bon Dieu? Réponses simples à des enfants qui posent des questions*

*complexes*, Montréal, Le Jour, 1995; 138 p.

– Coll. (sous la dir. de F. Sauvageau, P. Trudel et M.-H. Lavoie), *Les tribuns de la radio. Échos de la crise d'Oka*, Québec, IQRC, 1995; 198 p.

– Jean-Yves Calvez, *Politique. Une introduction*, Paris, Aubier, 1995; 207 p.

– Coll., *Culture ou cultures? L'école québécoise: enjeux et perspectives. Actes de la table ronde tenue en novembre 1993*, Montréal, Images/Université de Montréal, 1995; 125 p.

– Yolande Vigeant, *Apprendre à aimer. Les onze lois du bonheur*, Outremont, Quebecor, 1995; 229 p.

– Claudine Baudoux, *La gestion en éducation. Une affaire d'hommes ou de femmes?*, Cap-Rouge, Presses Inter Universitaires, 1995; 557 p.

– Alexandre Jardin, *L'île des Gauchers*, Paris, Gallimard, 1995; 342 p.

– Sri Ananda, *Aimer tout le monde. Seul l'amour peut apporter la paix dans le monde*, Paris, Robert Laffont/Seghers, 1995; 187 p.

– Coll. (sous la dir. de D. Côté, M. des Rivières, N. Thivierge et M. Tremblay), *Du local au planétaire. Réflexions et pratiques de femmes en développement régional*, Montréal, du Remue-Ménage, 1995; 271 p.

– Coll. (sous la dir. de Lise Baroni et Alain Durocher), *Le défi de l'intervention. Pistes d'action socio-pastorale*, St-Laurent, Fides, 1995; 133 p.

– Jean-Paul II, *Évangile de la vie. Lettre encyclique Evangelium vitae sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, St-Laurent, Fides, 1995; 206 p.

– André Beauchamp, *Dans le miroir du monde. Symboles et rites de la vie quotidienne*, Montréal, Médiaspaul, 1995; 216 p.

– Jacqueline Thériault, *J'apprends à lire... Aidez-moi!*, Montréal, Logiques, 1995; 148 p. ■

## à signaler

□ Sous la direction de Lise Baroni et Alain Durocher, **Le défi de l'intervention, pistes d'action socio-pastorale**, Montréal, Fides, 1995, 132 pages. Instrument de travail simple et utile, pouvant aider les intervenants sociaux et ecclésiaux suite à la recherche-action du diocèse de St-Jérôme et de la Faculté de théologie de l'UdM. □ Pierre Vincent, **Immigration: phénomène souhaitable et inévitable**, publié aux Éditions Québec/Amérique. Cette oeuvre décrit de façon claire, rigoureuse et touchante la situation incontournable de l'immi-

gration, tout particulièrement au Québec. L'Office des communications sociales lui a décerné son Prix du Livre 1995. □ **Le Journal L'itinéraire**. De façon chaleureuse, stimulante et respectueuse, le journaliste Gilles-Claude Thériault a présenté cette initiative inédite de sans-abris, dans le cadre de l'émission *Second Regard*, réalisée par André Gariépy et produite par Radio-Canada. Ce reportage a d'ailleurs mérité à son auteur le Prix Télévision 1995, de l'OCS.

*Fls ont quinze, dix-huit ou vingt ans.  
Fls commettent des crimes.  
Et sont prêts à recommencer  
malgré les sanctions. Pourquoi?*



*Une analyse de la délinquance juvénile  
par l'un des criminologues les plus réputés.*

---

**BIBLIOTHÈQUE QUÉBÉCOISE**

---

# relations

juillet-août 1995 3,55\$ no 612

## SOMMAIRE

---

### face à l'actualité 163

La question nationale (J.B.) – La santé communautaire (J.-M.D.) – La prison pour Robert McNamara? (R.F.D.) – Éducation populaire autonome (G.F.)

---

### dossier 167

#### *Le Mal*

Dominique Boisvert	Délivrez-nous du Mal	168
	Le Mal et nous	169
Gregory Baum	Génocide aux temps modernes	172
Mary Jo Leddy	Dieu et l'Holocauste	175

---

### en bref 179

### articles 180

Julien Harvey	L'école catholique aujourd'hui	180
Thérèse Hamel	Profession: agricultrice?	183

---

### lectures 187

---

Conception de la page couverture: Fernand Jutras

## VOUS DÉMÉNAGEZ?

Si vous déménagez, au cours de l'été, n'oubliez pas d'apporter *Relations* avec vous!

Téléphonez ou écrivez à Mme Hélène Desmarais, pour laisser votre nouvelle adresse...

Prenez note que nos bureaux seront fermés du 24 juin au 25 juillet.  
Revue *Relations*, 25 ouest, rue Jarry, Montréal H2P 1S6 Tél.: (514) 387-2541