



Le déclin des États-Unis
selon Immanuel Wallerstein

ReLations

société politique religion

NUMÉRO 716

mai 2007

La religion dans l'espace public



Croyants et citoyens

Autonomie du politique

Une mémoire trouble

La culture religieuse à l'école

Controverse

**Pacifisme et non-violence
ont-ils des limites?**

4.95 \$



ARTISTE INVITÉ :
DANIEL LEBLOND

Relations

NUMÉRO 716, mai 2007

ACTUALITÉS

4

HORIZONS

Où va l'Église latino-américaine?

Geraldo De Mori

9

AILLEURS

Venezuela : nouveau diable rouge?

Aurélié Lacassagne

28

CONTROVERSE

Pacifisme et non-violence ont-ils des limites?

Raymond Legault

Dominique Boisvert

30

31

REGARD

Le déclin des États-Unis

Nicole Laurin

32

EN BREF

35

MOTIFS

Le poème de Wovoka

Jean-Marc Desgent

36

MULTIMÉDIAS

38

LIVRES

40

Couverture : Daniel LeBlond, *Liesse*, huile sur bois,
61 X 30 cm (ouvert), 2004

DOSSIER

10 LA RELIGION DANS L'ESPACE PUBLIC

10

Dans les sociétés sécularisées, la religion est souvent reléguée à tort à la sphère privée. Pourtant, l'expérience du politique, comme espace privilégié de l'autonomie et de la liberté humaine, n'est pas étrangère à toute expérience religieuse. Cet espace est aussi un lieu où se retrouvent croyants et incroyants. La finalité de cette rencontre n'est pas Dieu ni sa non-existence. C'est la lutte commune contre le destin et l'injustice établie; c'est la création d'un monde commun, solidaire, égalitaire. C'est sous cet horizon que ce dossier veut porter son regard sur la présence de la religion dans l'espace public.

Croyants et citoyens

Table ronde

12

La liberté de religion : un droit protégé

Myriam Jézéquel

14

Autonomie du politique

Jean-Claude Ravet

17

Croyance et crédulité

Gisèle Turcot

18

Une mémoire trouble

Marco Veilleux et Jean-Philippe Warren

21

Une critique théologique de l'empire

Denise Couture

24

La culture religieuse à l'école

Élisabeth Garant

25

ARTISTE INVITÉ

L'art sous toutes ses formes, le sacré et leurs interrelations sont au cœur de la quête artistique de **Daniel LeBlond**. Après s'être d'abord orienté vers le cinéma, il dirige sa démarche artistique vers les arts plastiques. En 1994, il explore la technique des encres et l'huile ainsi que le dessin et la couleur. Il s'initie à la peinture d'icônes en Israël, en 2000, et à la calligraphie à Tokyo, en 2001. Il se consacre actuellement à la peinture sur bois. Il peint à l'huile sur différentes essences de bois. Des pièces morcelées s'assemblent sous son regard. Il aime faire vibrer cette matière vivante tout en gardant l'intégrité de son relief, de ses nervures et de ses nœuds. Depuis 1992, il est le directeur artistique d'*Art sacré* du Centre de créativité du Gesù, à Montréal. Il a été nommé, en 2004, supérieur de la Province jésuite du Canada français et d'Haïti. Photos des œuvres : Michel Dubreuil.

Revue fondée en 1941

Relations est publiée par
le Centre justice et foi, sous la
responsabilité de membres de
la Compagnie de Jésus et d'une
équipe de personnes engagées
dans la promotion de la justice.

BUREAUX
25, rue Larry Ouest
Montréal (Québec) H2P 1S6
tél. : 514-387-2541
téléc. : 514-387-0206

relations@cjf.qc.ca
www.revuereactions.qc.ca

DIRECTEUR

Jean-Marc Biron

RÉDACTEUR EN CHEF

Jean-Claude Ravet

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT

Marco Veilleux

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Louise Dionne

DIRECTION ARTISTIQUE

Mathilde Hébert

ILLUSTRATIONS

Goldstyn, Lino, René Lavoie

RÉVISION/CORRECTION

Éric Massé

COMITÉ DE RÉDACTION

Gregory Baum, Céline Dubé,
Guy Dufresne, Jean-François Filion,
Élisabeth Garant, Mouloud Idir,
Nicole Laurin, Guy Paiement,
Sylvie Paquerot, Rolande Pinard

COLLABORATEURS

André Beauchamp, Dominique
Boisvert, René Boudreault,
Marc Chabot, Jean-Marc Desgent,
Jean-Marc Éla, Osire Glacier,
Vivian Labrie, Jean-Paul Rouleau

IMPRESSION

Impart Litho, Victoriaville

Les articles de *Relations* sont
répertoriés dans *Repère* et dans
l'*Index de périodiques canadiens*,
publication de Info Globe.

Dépôt légal, Bibliothèque nationale
du Québec.

ISSN 0034-3781

ABONNEMENTS

Ginette Thibault

8 numéros (un an) : 35 \$ (t. i.)

Deux ans : 65 \$ (taxes incluses)

À l'étranger : 45 \$ Étudiant : 25 \$

Abonnement de soutien : 100 \$ (un an)

TPS : R119003952 TVQ : 1006003784

Nous reconnaissons l'aide financière du
gouvernement du Canada, par l'entremise
du Programme d'aide aux publications
(PAP), pour nos dépenses d'envoi postal.

Canada

Envoi de Poste-publication
Enregistrement n° 09261

Un tombeau vide

À la fin de février dernier, dans le cadre d'une mise en scène bien orchestrée, on nous annonçait avoir découvert le tombeau de Jésus, au côté de celui de sa femme, Marie-Madeleine, et de leur fils, Judas... Le porteur de cette «nouvelle» était nul autre que James Cameron, réalisateur du film *Titanic*. Cousu du plus gros des fils blancs du marketing (Cameron est en effet le producteur d'un documentaire intitulé *Le tombeau perdu de Jésus*), l'affaire sera répercutée par l'ensemble des médias écrits et électroniques avec une légèreté déconcertante. À n'en pas douter, la recette de mise en marché du thriller *Da Vinci Code* a fait école. Sur la base d'hypothèses fumeuses et du sensationnalisme le plus racoleur, le «produit» aura été

moussé sans réserve par le concert médiatique. Quel coup publicitaire!

La vérité, c'est que la dizaine d'os-suares en question ont été exhumés à Jérusalem en 1980, qu'ils appartiendraient vraisemblablement à une famille juive du 1^{er} siècle de notre ère et que, si l'un d'eux porte l'inscription «Jésus, fils de Joseph», ce nom revient 71 fois sur les 900 tombeaux de cette époque que l'on a retrouvés jusqu'à ce jour autour de Jérusalem. Voilà les faits. Tout le reste, selon les archéologues les plus sérieux, n'est que spéculation sans fondement. Mais qu'à cela ne tienne! L'important n'est-il pas de faire et de vendre de la nouvelle? Feu de paille et pacotille...

Dans la nuit du 7 au 8 avril, des chrétiennes et des chrétiens auront allumé un autre type de feu: le feu nouveau inaugurant la grande liturgie de la Veillée pascale. Cette joyeuse lumière est au cœur des célébrations de Pâques, fête la plus importante du calendrier des chrétiens. En faisant mémoire de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ, les croyants célèbrent en effet le mystère central de leur foi. Ils reconnaissent dans ces événements vécus par l'homme de Nazareth un véritable «avènement»: la manifestation ultime de l'amour, de la justice et de la solidarité de Dieu envers l'humanité. Cela fonde leur espérance et leur engagement au service de la vie et du monde.

Comment témoigner fidèlement de telles convictions? Pour chaque génération de chrétiens, la question reste entière. Plus encore, pour chaque croyant et chaque croyante, elle se fait radicale: que signifie ce tombeau vide? Depuis 2000 ans, aucune réponse définitive n'est venue à bout de cette interrogation. Toutefois, de multiples traditions d'interprétations – à commencer par celles du

Nouveau Testament – ouvrent, à partir de ce «vide», des chemins de signification et de vie. En cela se trouve une des caractéristiques de la foi chrétienne: elle se fonde sur une absence qui fait signe et met en marche. À son commencement, il y a un corps qui manque: celui de Jésus le Christ. Pas de mainmise possible sur la vérité du christianisme puisque cette vérité est une personne qui, toujours, nous échappe. Quitter le tombeau vide, c'est donc faire un «passage» (selon l'étymologie du mot «pâque»). C'est entrer dans une quête incessante, créatrice de liens et de solidarité, porteuse d'interrogations sur le sens de la vie et de responsabilités à l'égard du sort de notre humanité.

L'évangile qui est proclamé au cœur de la nuit pascale raconte que ce sont des femmes qui, les premières, découvrirent le tombeau vide. Elles furent aussitôt envoyées annoncer l'étonnante nouvelle: celui qui y gisait n'y est plus; il est ailleurs... Depuis lors, impossible de mettre la main sur le corps du Christ. Les cinéastes hollywoodiens d'aujourd'hui, comme les grands prêtres ou les soldats de l'époque, n'arriveront pas à l'enfermer ou à le saisir à leur profit... Le tombeau est vide. Plus encore: il est ouvert. Pour les chrétiennes et les chrétiens, cela signifie entre autres que la vie est plus forte que toutes les logiques de mort, d'exploitation et de domination.

MARCO VEILLEUX



Daniel LeBlond, *Crucifixion*, huile sur bois, triptyque, 61 x 37 cm (ouvert), 2005



Le projet Pascua-Lama : une catastrophe!

Une compagnie minière canadienne profite du contexte politique et économique chilien pour développer un mégaprojet minier au détriment des droits sociaux et environnementaux des populations touchées.

**GERARDO AIQUEL
ET ISABEL ORELLANA**

Les auteurs, membres du groupe Non à Pascua-Lama Montréal, sont respectivement responsable du dossier des droits humains à l'Entraide missionnaire et membre de la Chaire de recherche du Canada en éducation relative à l'environnement

Barrick Gold, une société minière canadienne, prévoit d'extraire, à Pascua-Lama, à la frontière du Chili et de l'Argentine, une importante quantité d'or, d'argent et d'autres minéraux sur une période de vingt ans. Situé à plus de 4500 mètres d'altitude, dans la cordillère des Andes, aux portes du désert d'Atacama, ce projet minier a déjà entamé la destruction des trois glaciers, Toro I, Toro II et Esperanza,

communauté autochtone diaguita, dont les activités traditionnelles d'élevage sont affectées par ce développement minier.

Les compagnies minières étrangères qui déploient leurs activités au Chili jouissent des lar-



gesses de l'État chilien, accordées sous la dictature de Pinochet et inchangées depuis. Leurs redevances sont, en effet, parmi les plus faibles au monde avec un taux de 5%. Elles ne paient pas d'impôts et profitent de la faiblesse des lois environnementales nationales.

L'impact des activités minières de Pascua-Lama est alarmant. L'obtention d'une once d'or requiert du cyanure, entre autres produits chimiques, et implique de remuer plus de 20 tonnes de matières. Après vingt ans d'activité, Pascua-Lama laissera ainsi un énorme trou à côté d'une gigantesque montagne de résidus équiva-

lente à deux fois la surface du Mont-Royal et plus élevée que la tour du CN de Toronto.

La qualité de vie de toute la région est déjà menacée par ce mégaprojet,



dont les paysans et les membres de la communauté autochtone diaguita seront les principales victimes. Il s'agit d'une région caractérisée par une très faible pluviosité (50 mm par année) où les périodes de sécheresse sont fréquentes. Les glaciers alimentent en eau les précieuses rivières jalonnant la Vallée du Huasco. La contamination des eaux d'irrigation et de l'eau potable mettra en péril les activités agricoles et la santé de la population de la vallée. Quinze tonnes de poussière par jour seront soulevées par les explosions nécessaires à l'extraction. Ces poussières se déposeront sur la glace, accélérant ainsi la fonte des glaciers. Plus de quatre tonnes de dioxyde de soufre par jour seront déversées dans l'environnement.

Malgré ces diagnostics, l'État chilien est piégé dans une situation juridique et administrative complexe, rendant l'application des droits fondamentaux difficile. D'autre part, il y a un manque flagrant de volonté politique face au pouvoir économique des transnationales. L'attrait des retombées éco-



vitaux pour l'équilibre hydrique de la Vallée du Huasco, parmi les plus fertiles du Chili. Barrick Gold poursuit le projet et accélère la préparation de la mine alors que les titres de propriété font toujours l'objet de litiges devant les tribunaux chiliens. Par ailleurs, une partie des terres occupées par la mine sont des territoires ancestraux de la



nomiques du projet a assuré l'appui des autorités locales. Pascua-Lama est le premier projet transnational développé dans le cadre du Traité d'intégration et de coopération minière entre le Chili et l'Argentine. Ce traité suspend



l'exercice de la souveraineté de ces deux pays sur une portion importante de leurs territoires respectifs et lève une série de garanties de sécurité nationale dans les secteurs frontaliers au bénéfice des compagnies minières étrangères. Après Pascua-Lama, d'autres projets sont déjà prévus dans la cordillère des Andes.



Divers acteurs sociaux et défenseurs de la vallée ont déployé une infatigable mobilisation d'opposition et de résistance avec la communauté, sans résultats probants faute de ressources suffisantes face à l'énorme pouvoir de Barrick Gold. D'autres groupes internationaux se joignent à eux, plus particulièrement dans les pays d'où proviennent ces transnationales. Barrick Gold étant canadienne, ces mouvements sociaux insistent sur la notion de responsabilité

sociale des sociétés canadiennes à l'étranger, visent une plus grande sensibilisation de la population et demandent plus de contrôle juridique en ce qui a trait au respect des droits de la personne, des Autochtones et de l'environnement.

Le groupe Non à Pascua-Lama-Montréal, qui s'est formé pour dénoncer le projet minier et demander son retrait, est composé de représentants d'organismes de défense des droits de la personne, de la communauté chilienne montréalaise et de chercheurs préoccupés par les enjeux sociaux et environnementaux. Un tel projet, avec ses impacts environnementaux et culturels, ne serait pas permis au Canada. Une question éthique se pose donc. Le gouvernement canadien doit y répondre et prendre les mesures qui s'imposent pour empêcher de telles violations des droits fondamentaux. ●



Photos: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA)

Vers la promotion des femmes arabes

Le dernier rapport arabe sur le développement humain du PNUD recommande d'importants changements à la situation des femmes dans le monde arabe.

OSIRE GLACIER

Parrainé par le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), le dernier rapport arabe sur le développement humain (RADH) dénonce les discriminations systématiques auxquelles font face les femmes arabes. Il recom-

mande à certains pays d'introduire des changements significatifs et progressifs, y compris le recours à la discrimination positive, pour améliorer la situation des femmes.

Ce RADH est dédié entièrement à l'étude de la situation des femmes dans le monde arabe. Il s'intéresse à trois paramètres clés, à savoir la santé,

l'éducation et la participation à la vie politique. Il évalue également les progrès réalisés par les femmes, ainsi que ceux réalisés par les sociétés arabes en matière d'égalité entre les sexes.

Si certains progrès ont été notés, il n'en demeure pas moins que l'égalité des chances est toujours refusée aux femmes. En effet, souligne le rapport, les femmes ne sont toujours pas encouragées à développer leur potentiel humain au même titre que les hommes, et ce, malgré le principe de l'égalité des droits entre les sexes – pro-

L'auteure, doctorante en études islamiques à l'Université McGill, est boursière du Centre justice et foi



clamé par le droit international –, malgré les nombreuses réalisations des femmes arabes dans différentes sphères de l'activité humaine, et malgré la contribution de ces dernières au sein de leur famille et de leur société. Autrement dit, les schémas d'éducation traditionnels, de même que les dispositions des codes de la famille, perpétuent le rôle subordonné des femmes dans la sphère privée. De surcroît, les femmes font face à de nombreux obstacles dans la sphère publique, ce qui limite leur accès, en comparaison aux hommes, à l'éducation, aux soins de santé, aux occasions professionnelles, à la participation civique et politique.

Par ailleurs, ajoute le rapport, la discrimination envers les femmes est un frein majeur au développement économique et social du monde arabe. Ce faisant, si le RADH de 2002, le premier de cette série de quatre rapports, classait le manque d'autonomie des femmes parmi les trois principaux handicaps empêchant le monde arabe de se développer de façon durable, le dernier rapport fait de la promotion des femmes arabes la condition nécessaire du développement. En effet, l'émancipation et la participation pleine et entière de ces dernières constitueront une force pour tous les pays arabes. Elles permettront au monde arabe d'être plus prospère et de s'acheminer vers un plein développement.

Mais ce développement équitable est freiné par de nombreux obstacles dont, entre autres, les réformes de surface, les conflits violents, l'occupation étrangère et les effets de la guerre au terrorisme. Toutefois, les sondages d'opinion commandés pour les besoins du rapport donnent des raisons d'être optimistes, puisque la majorité des personnes interrogées affirme aspirer à une plus grande égalité entre les sexes. Concernant cette problématique, l'apport du mouvement féministe arabe contemporain, même s'il

est jugé à tort comme un produit occidental, est considérable, en contribuant à l'éducation du public.

En guise de conclusion, le rapport rappelle que la promotion des femmes passe par le respect total des droits de la citoyenneté de toutes les femmes arabes, par la protection des droits des femmes dans les domaines de la sphère privée et des relations familiales, et par la garantie d'un respect total des droits et des libertés individuelles des femmes. Pour ce faire, il recommande aux pays arabes « d'offrir aux femmes toutes les chances de par-

ticiper activement, sur décision personnelle librement prise, à tous les types d'activités humaines, en dehors du cadre familial, sur un pied d'égalité avec leurs homologues de sexe masculin ». Il préconise également le recours à des programmes d'actions positives dans le but de déconstruire les structures qui perpétuent les discriminations à l'égard des femmes depuis des siècles. Certaines sections de ce rapport sont disponibles sur le site : rbas.undp.org/ahdr2005.shtml. ●

Salaire de misère

Le 1^{er} mai, le salaire minimum augmente de 25 ¢ pour passer à 8 \$/h; une des hausses les plus importantes des dix dernières années. Pourtant, celle-ci sera insuffisante pour sortir de la pauvreté les 130 000 salariés visés.

LOUISE DIONNE

La hausse québécoise n'a rien d'exceptionnel. Depuis le début de l'année, les annonces d'augmentation du salaire minimum ne cessent de se multiplier en Amérique du Nord. L'Ontario a augmenté le sien à 8 \$/h, le 1^{er} février dernier. À la Chambre des communes, une députée néodémocrate, Peggy Nash, a déposé un projet de loi visant à rétablir le salaire minimum fédéral et à le fixer à 10 \$/h. Aux États-Unis, les Démocrates ont déposé un projet de loi visant à faire passer le salaire horaire minimum de 5,15 \$ à 7,25 \$ au cours des deux prochaines années. Cela représente une première hausse depuis dix ans. Après quelques compromis, le projet recevra sans aucun doute l'aval des Républicains.

Tous semblent enfin reconnaître l'indécence que des gens s'appauvrissent tout en travaillant. Dans son communiqué, le ministre du Travail, Laurent Lessard, a fait ressortir l'importance de cette hausse et précise qu'elle s'inscrit dans le plan d'action gouvernemental en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale.

Des organismes de défense des droits tels que le Collectif pour un Québec sans pauvreté et Au bas de l'échelle ont cependant démontré que cette hausse est loin d'être suffisante pour sortir de la pauvreté les ménages québécois dont le revenu est inférieur au seuil de faible revenu. Cette augmentation de 25 cents situera le revenu annuel d'un salarié qui travaille 40 heures par semaine à 16 640 \$, soit à

25 % sous le seuil de faible revenu établi en 2005 (<www.statcan.ca/francais/research/75F0002MIF/75F0002MIF2006004.pdf>). Étant donné que la majorité des emplois au salaire minimum sont à temps partiel (60 %), c'est-à-dire de 35 heures et moins par semaine, l'écart avec le seuil de faible revenu est encore plus grand (30 % et plus).

Dans un document de réflexion de l'organisme Au bas de l'échelle intitulé *Le salaire minimum, la pauvreté et l'emploi*, on propose «un argumentaire en faveur d'une hausse substantielle», ainsi qu'une réflexion sur les idées préconçues concernant les personnes travaillant au salaire minimum (disponible sur le site <www.aubasdelechele.ca>). Évidemment, ce sont les plus jeunes (55 %), les célibataires (59 %) et les moins scolarisés – 28 % n'ont pas de diplôme secondaire – qui occupent la plupart des emplois au salaire minimum. Le document démontre que,

dans les faits, les travailleurs rémunérés au salaire minimum ne correspondent pas tous à ce portrait.

Ainsi, l'ensemble des heures que les jeunes travaillent ne représente qu'une faible part des heures totales payées à ce taux (19 %). Il est vrai que la moitié fréquentent une institution scolaire (45 %), dont la majorité à temps plein (95 %). Il en reste 55 % qui ne sont pas aux études. Sans compter que de nombreux jeunes sont aussi des parents (30 %).

La plupart des emplois sont dans les secteurs des services (90 %), notamment ceux de l'hébergement et de la restauration (63 %). Toutefois, il y a plus de personnes rémunérées au salaire minimum dans des entreprises de plus de 500 employés (38 %) que dans les petites entreprises de moins de 20 employés (36 %). De plus, il ne s'agit pas que d'emplois occasionnels. Une personne sur six occupe son emploi depuis plus de cinq ans et une sur dix depuis plus de 10 ans. Aussi, les femmes y sont surreprésentées (63 %)

si on tient compte qu'elles constituent la moitié des travailleurs. Dans les faits, cela fait tout un éventail de gens qui ont peine à survivre tout en travaillant.

Bien que l'augmentation du salaire minimum ne puisse être la seule stratégie de lutte contre la pauvreté, des organismes comme la Conférence régionale des élus de Montréal, la Ligue des droits et libertés et le Collectif pour un Québec sans pauvreté affirment que le salaire minimum devrait permettre aux travailleurs de ne plus être pauvres. Il y a actuellement 30 % de personnes qui travaillent 40 heures par semaine à moins de 10 \$ de l'heure, et qui vivent dans des familles à faible revenu. Pour Au bas de l'échelle, une augmentation se doit d'être plus substantielle. Il propose 10,22 \$ pour permettre au moins d'atteindre l'équivalent du seuil de faible revenu pour un horaire de 40 heures. Ce serait un minimum. ●



Dessin produit pour
Au bas de l'échelle



Quand l'Afrique s'ouvre à un autre monde possible

À Nairobi, du 20 au 25 janvier 2007, s'est tenu le septième Forum social mondial qui a regroupé 57 000 personnes issues des cinq continents – dont plus de la moitié d'Afrique.

MICHAËL SÉGUIN

L'auteur est étudiant à la maîtrise à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal

L'expérience du Forum social mondial (FSM), c'est d'abord de « sentir » l'autre monde possible et même l'urgence de sa réalisation grâce à des manifestations culturelles et aux quelques centaines d'ateliers où chacun martèle à sa façon « There are many alternatives! » Croire en cet autre monde n'est pas un délire, mais plutôt un acte de courage que des milliers de personnes de tous les milieux, sur le terrain comme dans les universités, les ONG, les syndicats, les groupes politiques, les partenaires onusiens, les médias et les Églises posent chaque jour. Le fatalisme est trop facile et se laisser aller « à ses pantoufles » – parce qu'en tant que privilégiés de ce monde, la plupart des Occidentaux ont le choix de l'inaction – serait une insulte à tous ceux et celles qui luttent dans des conditions atroces (répression policière, famine, conflits armés, etc.). Ainsi, le FSM permet de toucher les racines d'un autre monde et de reconnaître la force de l'arbre altermondialiste et ses multiples rameaux en croissance.

Le Forum de Nairobi a accordé une place de choix aux préoccupations et aux enjeux africains, en tâchant d'articuler réflexion et stratégie d'intervention. Voici quelques exemples: le problème de l'eau et de sa distribution,

le fondamentalisme religieux et les moyens de le contrer, le VIH-sida, la libéralisation du marché du travail et les conditions de vie des femmes en Afrique, les conflits armés et les réfugiés, la militarisation et ses effets, le Sahara occidental – dernière colonie africaine sous autorité marocaine – l'université africaine à l'heure de la mondialisation, les spiritualités africaines et leur apport à la décolonisation des esprits, le processus de réconciliation au Rwanda, le commerce équitable dans une perspective africaine, l'impact déstructurant des OGM sur l'agriculture et les agriculteurs en Afrique, etc. Ces ateliers et de nombreuses rencontres ont permis de mieux découvrir l'extraordinaire pluralité kenyane, un État composé de quarante-deux communautés culturelles avec chacune sa langue, sa culture et sa spiritualité propres.

Si le FSM a été pour plusieurs un lieu de découverte, de partage et de redécouverte du courage nécessaire à un véritable changement, force est de reconnaître qu'il n'est pas parfait. La diversité qui fait sa force constitue aussi sa plus grande faiblesse: plutôt que d'entrevoir la complexité du monde actuel et l'interrelation des problématiques, trop souvent les personnes militantes cherchent uniquement à faire connaître au plus grand nombre possible leur cause et à recruter de nouveaux membres. Ce faisant, elles reproduisent la concurrence de l'économie de marché que beaucoup d'entre elles dénoncent. De même, le discours em-

ployé par plusieurs altermondistes est souvent belliqueux. Bien que le FSM soit pour beaucoup un lieu de catharsis où ils peuvent exprimer leur colère et leur sentiment d'impuissance face à l'empire, diaboliser George W. Bush ne règle rien: au contraire, c'est l'imiter et reproduire sa violence.

Enfin, le plus grand défi pour le FSM, à mon avis, n'est pas de produire une déclaration finale commune, mais d'en arriver à gagner plus de crédibilité sur le plan international en faisant découvrir la profondeur et l'exactitude de son regard sur le monde: non seulement des mouvements de base de partout étaient présents, mais aussi des membres de différentes élites politiques, religieuses et intellectuelles (on n'a qu'à penser à Ricardo Petrella, M^{re} Desmond Tutu, Nelson Mandela et Kenneth Kaunda par exemple). À ce titre, la couverture médiatique québécoise a été des plus décevantes, pour ne pas dire arrogante par son fatalisme (« le mouvement s'essouffle » dit-on) qui juge sans connaître ni le FSM, ni la réalité africaine.

Cela dit, l'important est que ce Forum social ait eu lieu en terre d'Afrique et qu'il ait permis une mobilisation nouvelle de la société civile, particulièrement de plusieurs groupes kenyans qui jusque-là vivaient dans l'ombre (notamment les gays et lesbiennes). Grâce à ce Forum, l'Afrique a réaffirmé sa place dans le grand concert d'un autre monde possible, non comme un continent à sauver, mais comme une pluralité d'interlocuteurs dont il faut apprendre. ●

Où va l'Église latino-américaine?



GERALDO DE MORI, S.J.

Après Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) et Santo Domingo (1992), c'est à Aparecida, au Brésil, du 13 au 31 mai prochain, qu'aura lieu de nouveau la Conférence des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes (CELAM). Ce type de rencontre fait déjà partie de la tradition de l'Église catholique de cette région du monde, depuis que la Conférence de Medellín a été l'occasion d'une réception créative de Vatican II et de renouveau ecclésial – notamment avec l'émergence de la théologie de la libération, des communautés ecclésiales de base (CEB) et de l'option pour les pauvres.

En vue de préparer cette rencontre, la présidence de la Conférence a élaboré un document de participation. Celui-ci est composé de cinq chapitres : 1) l'être humain et son aspiration au bonheur; 2) l'Église du sous-continent comme résultat de l'accueil de Jésus-Christ en tant que réponse à cette aspiration; 3) la rencontre avec Jésus-Christ conduit à devenir disciple et missionnaire; 4) la mission a lieu dans un monde en « douleurs d'enfantement »; 5) pour que « nos peuples aient la vie en Lui », l'Église propose une « grande mission continentale ». Tous les diocèses ont été appelés à réfléchir sur ce texte. Le résultat de leur travail, résumé par les Conférences épiscopales de chaque pays, sera à l'origine du document de travail sur lequel débattront les évêques présents à la V^e Conférence.

Ce document de participation a suscité de nombreuses critiques. Tout d'abord, sa méthode privilégiée pose problème : de caractère déductif, elle part plutôt d'une quête du bonheur propre aux couches privilégiées que des réels besoins de survie de la majorité de la population latino-américaine et caribéenne. Ce type d'approche n'a rien à voir avec la lecture des « signes des temps » proposée par Vatican II ni avec la méthode inductive de la théologie de la libération,

Ce type d'approche n'a rien à voir avec la lecture des « signes des temps » proposée par Vatican II ni avec la méthode inductive de la théologie de la libération.

qui font de l'histoire le véritable lieu de la révélation, de l'intelligence de la foi et de l'action pastorale – et non le point de chute ou le lieu d'atterrissage d'une orthodoxie préalablement établie.

Le contenu du document est aussi très critiquable, notamment la vision qui s'y dégage de l'être humain, du Christ, de l'Église et du monde. Alors que Medellín parle des pauvres et que Puebla leur donne des visages, l'anthropologie qui ressort de ce document est essentialiste et anhistorique. Sa christologie est problématique, car elle véhicule un Christ Ressuscité, Vivant, Roi, Chemin, Vérité et Vie qui semble se distancier de Jésus de Nazareth, prophète de la justice et de la fraternité, qui a vécu la solidarité avec les victimes jusqu'à la croix. Quant à l'ecclésiologie, elle ne se laisse pas féconder par l'apport de la pneumatologie, mais est conçue comme extension et histoire du Christ glorieux, éclipsant

le royaume de Dieu, cœur de l'Évangile. Le monde n'est dans ce document ni source d'inspiration créatrice, ni lieu d'interpellation de Dieu, mais scénario d'un salut métahistorique. Deux aspects sont particulièrement retenus : le changement d'époque et la mondialisation, considérés comme des menaces pour l'Église, d'où la vision apologétique de la mission.

La motivation principale de ce texte semble l'appel à une « mission continentale » (n° 173) et sa grande préoccupation est effectivement la décroissance du nombre de catholiques, qui passent surtout aux Églises pentecôtistes.

De ces critiques, il ressort deux enjeux d'importance pour la Conférence d'Aparecida. D'une part, il lui faut réaffirmer avec force les intuitions de Vatican II, Medellín, Puebla et Santo Domingo – telles que le nouveau rapport avec le monde, l'option pour les pauvres, le combat pour la justice, le rôle central des laïques. Et d'autre part, elle doit être capable de prendre en considération les nouveaux « signes des temps » comme la mondialisation, les métamorphoses du religieux, la migration, la violence, la postmodernité, les nouveaux moyens de communication, la bioéthique et les transformations au sein de la famille. Mais aussi ceux qu'on peut discerner à l'intérieur de l'Église et qui touchent au ministère ordonné, à la liturgie, aux structures ecclésiales, à la communion entre les différentes tendances et sensibilités ecclésiologiques. ●

L'auteur, jésuite, est professeur à la Faculté jésuite de philosophie et de théologie de Belo Horizonte, au Brésil

La religion dans l'espace public

JEAN-CLAUDE RAVET

Il fut un temps, pas si lointain, où toute personne désirant occuper un poste d'autorité dans la sphère politique devait se réclamer d'une religion, même quand celle-ci reconnaissait au pouvoir politique, dit « pouvoir temporel », une totale autonomie. Que l'athéisme ne soit plus objet d'incapacité à une telle charge est une nouveauté historique, datant d'un peu plus de deux siècles, dans le meilleur des cas. Dans de nombreuses régions du monde, cette « nouveauté » peine encore à poindre. Le crucifix suspendu au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale depuis 1936, sur la décision de Maurice Duplessis, loin d'être un patrimoine mémoriel digne de reconnaissance, comme le voudraient certains, est le témoin gênant au Québec de cette intrication problématique entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux.

L'incroyance, à ce titre, est une grâce pour la religion, elle lui permet de se libérer, dans la mesure où elle ne trouve pas dans ses propres sources les ressorts nécessaires pour le faire, d'une perspective sacralisante qui soumet les êtres humains et *a fortiori* les croyants à une volonté divine méprisante à l'égard de la liberté humaine et qui conçoit le politique comme la servante docile de vérités éternelles. Cette expérience du politique, comme espace privilégié de l'autonomie et de la liberté humaine n'est, cependant, pas étrangère à toute expérience religieuse.

« Là où tous les points de vue s'effondrent, c'est l'homogénéité du troupeau qui se met en place. »
HANNAH ARENDT, *JOURNAL DE PENSÉE*

En revanche, dans les sociétés sécularisées, la religion est souvent reléguée à tort à la sphère privée, comme si elle ne regardait que l'individu dans son intimité et n'avait pas d'incidences sociales et politiques – tribut d'une conception libérale du sujet, en partant, isolé plutôt que solidaire. On en vient même, plus négativement, à la juger dépassée, reliquat d'un autre âge, suranné. Comme si la religion ne pouvait être le signe d'un regard singulier sur le monde, irréductible à la raison calculante et utilitariste dominante; ou une réponse légitime, signifiante et bouleversante à l'inquiétude humaine, à la finitude de notre existence et au scandale intenable du « mal », de l'injustice humaine qui trône avec indécence dans le monde, poussant à l'engagement au côté des vaincus, des exclus, des laissés-pour-compte. Or, la vie humaine baigne dans le symbolique, comme une de ses dimensions essentielles où prend sa source la religion. Ernst Cassirer disait qu'il était « le sésame ouvre-toi » du monde humain. Il ouvre aux possibles, permet de se distancer du réel, de le contester et de le transformer, en répondant à l'appel du sens. Les rêves, la mémoire, les récits tissent ainsi la trame de notre « être-dans-le-monde ». Et le langage n'est pas simplement un moyen de communication, il nous habite comme l'énigme de notre existence dont le rapport à autrui et au monde est la clé.

L'incroyant, il va de soi, n'est pas exclu de cette dimension symbolique – « l'autrement croyant », comme disait Michel de Certeau. Croyants et incroyants, à leur manière, établissent un rapport au monde, à l'existence, à la vie. Ensemble ils se retrouvent sur la place publique. La finalité de cette rencontre n'est pas Dieu ni sa non-existence. C'est la lutte commune contre le destin et l'injustice établie; c'est la création d'un monde commun, solidaire, égalitaire : œuvre d'art humaine par excellence, dirait Hannah Arendt.

C'est sous cet horizon de sens, dont on ne mesure pas assez l'importance, que ce dossier veut porter son regard sur la présence de la religion dans l'espace public.

La table ronde *Croyants et citoyens* pose de emblée, à travers les trois voix qui la composent – chrétienne, juive et musulmane –, les enjeux que soulève cette présence. Comment elle interpelle les croyants, d'une part, à sortir d'un repli identitaire pour s'engager dans le monde au nom du bien commun et du souci du monde et, d'autre part, impulse, du même souffle, un travail critique d'interprétation des sources de leurs religions qui rendent ces dernières audibles pour tous – croyants et non-croyants – en vue d'un projet de société.

En rappelant, dans *Autonomie du politique*, l'originalité historique de l'apparition du politique, dont le fondement ne peut être ni Dieu ni vérités éternelles, mais la contingence de la parole partagée, j'essaie de rendre compte des conditions de participation citoyenne qui impliquent que les croyances religieuses se dépouillent, dans l'espace politique, de leur caractère contraignant pour se présenter comme ressources de sens, convictions, valeurs ou normes.

Marco Veilleux et Jean-Philippe Warren rappellent quant à eux, dans *Mémoire trouble*, que l'appartenance religieuse ne s'oppose pas à une communauté démocratique, dans la mesure où celle-ci s'édifie à travers le partage et le dialogue des identités plurielles, majoritaire et minoritaire. Car il n'y a pas d'identité collective nationale sans médiation politique. Ils répondent ainsi à une certaine aversion à l'égard de la religion, qui caractériserait, pour des raisons historiques, une frange de la population québécoise, ainsi qu'à un nationalisme identitaire qui réduit « l'idée de nation québécoise à son folklore ».

Le dossier se conclut par l'article d'Élisabeth Garant sur la nouvelle formation à la culture religieuse, prévue en 2008, dans l'école québécoise. Celle-ci s'inscrit dans cette volonté d'ouverture démocratique au fait religieux en tant que réalité humaine, culturelle et sociale incontournable. Elle ne pourra que favoriser le vivre ensemble, dans un Québec de plus en plus traversé par la diversité culturelle et religieuse.

Cette option est d'autant plus essentielle que le contexte actuel de dépolitisation radicale de la société, sous l'effet de la mondialisation capitaliste, va plutôt dans le sens contraire. Elle met, en effet, la table à une approche clientéliste qui transforme le monde commun en marché des identités, où la médiation politique a été évacuée, et favorise le repli identitaire au sein de communautés culturelles, indifférentes l'une à l'autre.



Daniel LeBlond, *Entre ciel et mer*, 24 x 76 cm (détail), 2004

Croyants et citoyens

Table ronde

S'interroger sur la place de la religion dans l'espace public n'est pas seulement une question théorique. Pour les croyantes et les croyants, c'est d'abord une question pratique qui s'impose au cœur de leur expérience et de leur intelligence de la foi. C'est pourquoi nous avons demandé à trois d'entre eux – issus des trois grandes traditions monothéistes – de confronter leur réflexion et de débattre ensemble de quelques défis actuels relatifs à cet enjeu. Nous les remercions pour les pistes fort éclairantes qu'ils soulèvent.

Sharon Gubbay
est docteure en
études juïques

Carolyn Sharp
est professeure
de théologie à
l'Université Saint-
Paul d'Ottawa

Salah Basalamah
est professeur de tra-
duction à l'Université
d'Ottawa et porte-
parole de Présence
musulmane Canada

Relations : On entend souvent dire que la religion relève du domaine privé. Est-ce si simple que cela? Sinon, à quelles conditions peut-elle s'exprimer dans l'espace public?

Sharon Gubbay : Dans la tradition juive, un grand nombre des célébrations religieuses se tiennent dans le cadre de la maison familiale, donc dans l'espace privé. Bien sûr, il y a aussi des célébrations à la synagogue et d'autres types de regroupements communautaires qui nous rassemblent au-delà de l'espace domestique. Il y a, de plus, divers contextes où des personnes de traditions juives s'engagent dans les débats de société. Évidemment, elles le font alors sans faire abstraction des conceptions éthiques et religieuses qui les animent, mais dans la perspective de contribuer au bien commun par le biais de la délibération et de la participation aux affaires publiques. Dans ce dernier cas, au-delà des appartenances religieuses, ces personnes s'engagent d'abord en tant qu'acteurs sociaux et au même titre que tout autre citoyen. Tout cela montre bien que la distinction entre le privé et le public est plus subtile qu'on aime le croire. Étant de l'ordre d'une identité collective, la religion entretient des rapports complexes et variés avec l'espace public. Elle ne se cloisonne pas strictement dans le domaine privé. Elle s'articule au reste de la vie sociale et se manifeste donc selon différentes modalités dans l'espace public.

Le privé est politique. Ceux qui affirment que la religion est du domaine privé mettent souvent de côté la dimension politique de ce dernier.

Carolyn Sharp : Le privé est politique. Ceux qui affirment que la religion est du domaine privé mettent souvent de côté la dimension politique de ce dernier. Ensuite, lorsque l'on parle de la place de la religion dans l'espace public, qu'est-ce que l'on entend par « religion »? Il y a en effet plusieurs niveaux. Est-ce qu'il s'agit de la religion au sens de convictions de foi, au sens de dynamique sociale et de vie associative, ou encore au sens d'institutions et de traditions? Et puis l'espace public, est-ce l'État, la sphère politique ou la société civile? Chacune de ces dimensions de l'espace public entretient aussi des liens complexes et variés avec l'un ou l'autre des niveaux de ce que nous mettons sous le terme général de « religion ».

Salah Basalamah : Aujourd'hui, il me semble que le grand défi des religions dans l'espace public c'est de trouver – au sein d'une société démocratique et pluraliste comme la nôtre – des voies vers l'expression de l'universel. Je ne parle pas ici d'un universalisme abstrait, mais plutôt d'un universalisme ancré dans la société particulière où je vis. Par exemple, en tant que croyant vivant au Québec, j'ai à « traduire » l'expression de mon identité religieuse de telle sorte qu'elle puisse être audible dans la société québécoise. Ce travail de traduction implique deux choses pour le croyant et le citoyen que je suis. D'une part, de revenir à mes sources et d'interroger mon univers de références éthiques et religieuses – afin de trouver les fondements qui puissent soutenir cette traduction. D'autre part, de reconnaître dans l'espace public où je vis les éléments (valeurs, droits, devoirs, traditions, débats, idéaux, etc.) qui puissent entrer en dialogue avec ces sources éthiques et religieuses. Le défi est donc de faire un retour sur soi jusqu'à une profondeur qui ouvre à l'universel. En tant que musulmans, par exemple,

on nous interroge souvent sur ce que dit le Coran et sur l'interprétation que nous en faisons. On a raison de nous interpellier ainsi car, pour rejoindre l'universel, il faut continuellement reprendre ce travail herméneutique.

S. G. : Je trouve fort intéressant ce processus d'adaptation décrit en terme de traduction et d'audition. Cela me rappelle que beaucoup de juifs qui se sont installés au Québec étaient d'origine européenne. Là-bas, ils avaient été confrontés aux débats sur la relation entre le judaïsme et la modernité occidentale. Arrivés ici, au cœur d'un nouveau contexte, ils ont eu à reprendre et à poursuivre cette réflexion sur les rapports entre leur foi et la vie en société.

C. S. : Pour que la religion puisse être audible dans l'espace public, il faut qu'elle soit animée d'une foi en quête



d'intelligence et donc capable de se confronter à la culture actuelle. Thomas d'Aquin – pour prendre un illustre représentant de la tradition chrétienne – ne demandait pas mieux! Et rappelons-nous l'âge d'or de la pensée musulmane, avec Averroès et Avicenne qui ont permis à l'Occident de redécouvrir Aristote. Que faire, toutefois, devant ceux qui refusent d'entrer dans ce travail d'intelligence et qui, au nom de leur foi, résistent aux relectures critiques de leurs convictions? Que faire avec les tendances fondamentalistes, bien présentes dans chacune de nos traditions?

S. B. : À cet égard, je pense que le défi est d'établir un espace public au sein même de nos communautés de foi. Habituellement, ceux qui sont de tendances fondamentalistes font de la religion, de ses Écritures et de ses traditions, des « objets » absolus, intouchables et extérieurs à eux-mêmes. Ils n'ont pas conscience ou ne veulent pas reconnaître qu'il y a nécessairement un discours des sujets croyants sur ces objets. Un discours qui relève d'une lecture interprétative relative à un contexte et, donc, qui relève de la responsabilité humaine. Apprendre à rendre compte de notre position d'interprétation et de notre responsabilité éthique dans ce discours est certainement le premier antidote au fondamentalisme. Cela permet de dégager l'espace pour la pluralité des positions, le respect des différences de point de vue et la liberté d'en débattre. Ainsi, un espace public vivant peut s'animer au sein même de nos communautés de foi, ce qui est garant de leur capacité d'autocritique. D'ailleurs, cette autocritique se fonde et se justifie à l'intérieur même de nos Écritures et de nos traditions d'interprétation qui sont, depuis toujours, plurielles et tissées de débats et de tensions. Nous sommes invités à les relire sans cesse, avec un œil nouveau et à la lumière des questions actuelles.

Rel. : La religion occupe souvent une place importante dans le processus d'intégration sociale des nouveaux arrivants. Comment faire pour que leur communauté de foi ne devienne pas un ghetto, mais favorise plutôt leur participation citoyenne?

C. S. : Au-delà des enjeux religieux, l'immigration est un déplacement important sur le plan humain. Elle peut entraîner de graves déchirements, tels que la perte du réseau familial, des repères culturels et de l'univers de références. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant qu'en arrivant dans un nouveau pays, une des places où l'on puisse se reconstituer une vie et répondre à un certain nombre de besoins soit parfois au sein d'une communauté de foi. C'est souvent là que l'on retrouve des personnes avec qui parler sa langue, des gens qui comprennent nos difficultés et qui pourront nous soutenir. C'est là que l'on retrouve des coreligionnaires pour célébrer les fêtes culturelles, des amis pour ses enfants, l'équivalent d'une famille élargie et des solidarités pour trouver du travail et s'orienter dans les dédales de l'administration étatique, etc. Finalement, la communauté de foi devient, pour certains immigrants, un véritable centre culturel et communautaire.

Apprendre à rendre compte de notre position d'interprétation et de notre responsabilité éthique dans ce discours est certainement le premier antidote au fondamentalisme.

Daniel LeBlond,
Sans-titre, huile
sur bois, 2006

Daniel LeBlond,
Germination, huile
sur bois, diptyque,
61 x 30 cm,
(ouvert), 2004



Est-ce que les autorités religieuses sont assez attentives au fait que les gens qui fréquentent leurs lieux de culte doivent aussi être soutenus dans leur processus d'intégration sociale? Où en est, par exemple, la réflexion dans l'Église catholique là-dessus? Fait-on en sorte que les catholiques d'origine immigrante, à Montréal, s'engagent véritablement dans la construction du vivre ensemble de la société québécoise? Dans les paroisses qui rassemblent un certain nombre d'immigrants – dont plusieurs sont souvent des ouvriers –, est-ce qu'on leur parle de l'importance des syndicats dans l'enseignement social de l'Église catholique? Est-ce qu'on leur parle – sans, bien sûr, leur imposer des mots d'ordre – de choses telles que l'importance de l'engagement politique, de la participation au comité d'école et de la démocratie scolaire et municipale? Si on se contente seulement de les entretenir de questions relatives à la morale personnelle, on privatise la religion au risque d'entretenir des replis sectaires et identitaires. Le refus de s'occuper des affaires publiques refoule la religion dans le domaine privé, ce qui entretient souvent un conservatisme religieux propice au fondamentalisme.

S. G. : Ce n'est pas seulement les immigrants qui ressentent ce besoin d'appartenance et de soutien communautaire. On entend souvent dire qu'il n'y a plus de communauté dans notre société. On envie parfois les juifs d'avoir de nombreuses fêtes familiales et une forte vie communautaire. Que faire avec ce besoin d'appartenance profondément humain? Moi, si je reste associée à une synagogue – malgré parfois certaines ambivalences à son égard –, c'est que j'ai la certitude qu'il y aura toujours, là, des gens qui me connaissent, qui connaissent mes enfants et sur lesquels je pourrai compter si une tragédie survenait dans ma vie. Une communauté de foi, c'est aussi une forme de groupe intermédiaire entre la vie privée domestique et la société globale. Ces communautés ne devraient donc pas enfermer les personnes croyantes ou immigrantes, mais plutôt leur servir de médiation et de tremplin pour s'intégrer et par-

ticiper à la vie sociale et politique. Toute société, pour maintenir une citoyenneté dynamique, a besoin de groupes intermédiaires – alliant des gens de toutes les générations et de divers horizons – tels que les groupes religieux, les mouvements sociaux et associatifs, les syndicats, les partis politiques, etc.

S. B. : L'idée, c'est que les communautés de foi puissent rendre aux immigrants – comme d'ailleurs à tous les autres croyants – un service à plus long terme : celui de favoriser la participation au projet de la société où l'on vit. C'est là une grande responsabilité. Elle implique qu'à l'intérieur de la communauté de foi, il y ait une conscience et une éthique sociales assez développées pour servir de ressort aux personnes et leur permettre de s'insérer, non seulement au plan économique, mais plus largement au plan d'une citoyenneté active dans l'ensemble de la sphère publique. Il faut que les leaders et les autres membres de la communauté les aiguillent dans la direction des chantiers ayant besoin d'être pris en charge. C'est un défi institutionnel pour les groupes religieux.

La liberté de religion : un droit protégé

MYRIAM JÉZÉQUEL

La liberté de religion est un droit fondamental consacré dans les articles 3 et 10 de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec et dans les articles 2 et 15 de la Charte canadienne des droits et libertés. Elle englobe la liberté d'avoir des croyances et de les professer, la liberté de ne pas être obligé d'adhérer à une religion particulière ou d'agir contre ses croyances. De la sorte, elle impose à l'État et aux pouvoirs publics une obligation de neutralité religieuse dans un contexte de pluralisme religieux. Elle requiert de l'employeur qu'il veille à ce que ses pratiques ou normes de fonctionnement de l'entreprise n'empêchent pas ou n'obligent pas l'employé à agir à l'encontre de ses croyances.

Au Canada, il n'existe pas de politique officielle de séparation de l'Église et de l'État. On s'en tient à une obligation de neutralité religieuse de l'État envers l'ensemble des religions. Dans l'affaire *Village de Lafontaine*, le juge LeBel rappelait qu'« au moment de la Confédération, en 1867, le concept de neutralité religieuse impliquait principalement le respect des confessions chrétiennes ». Dans l'affaire *R. c. Big M Drug Mart* (1985), la Cour suprême abolit des lois fédérales interdisant l'ouverture des commerces le dimanche pour le motif que ces lois engendrent une inégalité de traitement entre les religions. Les pratiques de la majorité ne peuvent exercer une « pression à la

L'auteure, juriste,
est formatrice en
accommodements

S. G. : Chez les juifs, c'est très important de prendre soin des plus démunis de notre communauté – y compris des immigrants. Il y a des structures communautaires en place pour cela. Les juifs du Québec sont aussi fortement engagés dans toutes sortes d'institutions civiques et je pense que l'immigration, dans notre communauté, est relativement bien accueillie et soutenue dans son processus d'intégration à la société, à la langue, à la culture politique et sociale du Québec.

S. B. : Pour la communauté musulmane, il me semble que nous sommes en train de passer de regroupements de types nationaux, de types ethniques et religieux, à des regroupements de type beaucoup plus civiques, à vocation citoyenne, préoccupés de justice sociale, du soutien des femmes ou encore de représentation politique. Des regroupements qui, par exemple, font prendre conscience

Le refus de s'occuper des affaires publiques refoule la religion dans le domaine privé, ce qui entretient souvent un conservatisme religieux propice au fondamentalisme.

aux musulmans qu'ils doivent s'intéresser à la chose publique et aller voter. Sous la pression du discours stigmatisant de l'après 11 septembre, des musulmans ont ressenti le besoin d'être reconnus comme partie prenante du tissu social. Un exemple : une association musulmane, récemment, a lancé un projet de covoiturage à Saint-Léonard. Même si cela s'appuie sur un réseau associatif religieux, cela n'a qu'indirectement à voir avec l'identité religieuse. Ces personnes de tradition musulmane ont décidé que, en tant qu'écologistes et défenseurs de l'éthique environnementale, elles voulaient contribuer à la préservation de la qualité de l'air dans l'espace urbain. Elles ont fait une analyse de la situation et, comme dans leur quartier il n'y avait rien de tel, elles ont mis sur pied un réseau de covoiturage ouvert à tous et qu'elles souhaitent élargir à une plus grande échelle.

conformité» en s'imposant à tous comme les normes dominantes de la société québécoise.

Dans le domaine de l'emploi, le refus d'embaucher ou de garder en emploi une personne pour un motif lié à son adhésion religieuse peut être une cause de discrimination fondée sur la religion. L'obligation d'accommodement impose à l'employeur de chercher tout ce qui est raisonnablement possible pour concilier les exigences religieuses de l'employé avec les exigences de l'emploi. Toutefois, le seul fait d'appartenir à un groupe protégé par la Charte ne confère pas en soi le droit à un accommodement. Le demandeur doit démontrer qu'une norme ou une pratique l'empêche d'observer sa religion ou lui impose des inconvénients significatifs. Les juges évalueront l'effet de la norme ou de la pratique contestée sur ses croyances. Ainsi, dans l'affaire *Chambly*¹ la Cour a examiné la question de savoir si le calendrier des enseignants, établi en fonction des fêtes religieuses catholiques, comportait une discrimination envers des enseignants d'autres religions. Bien que les jours fériés du Vendredi saint et de Noël soient considérés aujourd'hui comme étant davantage de nature civile, donc neutre et non-discriminatoire à première vue, le tribunal a estimé que cette politique de congé avait un « effet » négatif sur les enseignants juifs et constituait de la sorte une politique discriminatoire « par suite d'un effet préjudiciable » (ou discrimination indirecte).

Toutefois, il ne suffit pas de dire « je crois et j'exige » pour obtenir le bénéfice d'une mesure d'accommodement. L'employé doit montrer qu'il a subi une distinction, une exclusion ou une préférence qui a eu pour effet de détruire ou de compromettre son droit et ce, pour un motif protégé par

la Charte. L'obligation d'accommodement n'existe qu'en présence d'une discrimination ou d'un effet discriminatoire. En principe, l'employé doit démontrer que le précepte religieux est bien réel au cœur de sa religion en plus de démontrer la sincérité de ses croyances. Toutefois, l'évolution de la jurisprudence insiste sur le critère subjectif de la croyance (sincérité de la foi) au détriment du critère objectif (conformité avec la doctrine). Avec l'arrêt *Amselem*, la liberté de religion prend une nouvelle expansion avec pour principal critère de la foi, la sincérité de celui qui croit, quand bien même sa croyance proviendrait d'une interprétation toute personnelle de sa religion.

Soulignons enfin que la liberté de religion est une liberté fondamentale non absolue. L'accommodement a pour limite la contrainte excessive, soit une ingérence trop préjudiciable ou disproportionnée dans la gestion de l'entreprise. Elle a pour autre limite l'article 20 de la Charte québécoise qui stipule qu'une distinction sera jugée non discriminatoire si elle est fondée sur une exigence professionnelle justifiée ou sur le caractère charitable, philanthropique, religieux, politique ou éducatif d'une institution sans but lucratif ou vouée exclusivement au bien-être d'un groupe ethnique. La restriction à la liberté de religion peut aussi être justifiée en vertu de l'article premier de la Charte canadienne dans le cadre d'une société libre et démocratique et de l'article 9.1 de la Charte québécoise pour des impératifs liés au respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec.

1. Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin, [1994] 2 R.C.S. 525.

C. S. : Cela illustre bien, au fond, l'idée qu'il faille passer d'un engagement au nom de motivations identitaires, à un engagement au nom du bien commun. C'est comme cela, entre autres, que s'articulent des liens féconds entre la religion et l'espace public.

Rel. : Comment percevez-vous les défis du dialogue interreligieux, au sein d'un espace public où les religions sont de plus en plus présentes et interpellées sur leurs responsabilités?

S. G. : J'ai fait partie de plusieurs groupes de dialogue interreligieux et j'ai toujours été enrichie par l'expérience. Évidemment, c'est impossible d'ignorer qu'il y a un conflit au Moyen-Orient et que, pour la diaspora juive, cela marque l'identité collective. Dans les groupes que j'ai fréquentés, il y avait des gens liés personnellement avec l'une ou l'autre des parties en conflit là-bas. Pour réussir à dévelop-

L'un de ces enjeux est justement de concevoir un dialogue interreligieux capable de prendre en compte les non-religieux, c'est-à-dire de tisser des liens avec ceux qui ne se définissent pas comme croyants – qu'ils soient agnostiques, athées ou même anti-religieux.

per une culture de respect et d'amitié malgré tout, il nous a fallu accepter de passer par des discussions souvent longues et difficiles. Le conflit au Moyen-Orient est si intense que nous éprouvions la nécessité d'entretenir, ici, un espace d'écoute et de dialogue. Il faut donc éviter d'im-

porter chez nous les images de propagande qui viennent de là-bas. Je crois que dans toutes les religions, il y a des bases communes nous permettant, comme croyants, d'élaborer un langage et une réflexion où il est possible de se rejoindre, au lieu d'entretenir ce qui nous divise.

S. B. : Je pense que le dialogue interreligieux est une responsabilité de tous temps, mais plus particu-

lièrement à notre époque où les religions sont interpellées sur leurs responsabilités à l'égard des enjeux du monde actuel. L'un de ces enjeux est justement de concevoir un dialogue interreligieux capable de prendre en compte les non-religieux, c'est-à-dire de tisser des liens avec ceux qui ne se définissent pas comme croyants – qu'ils soient agnostiques, athées ou même antireligieux. En effet, que des croyants discutent entre eux, c'est très bien; ce n'est toutefois pas représentatif du monde d'aujourd'hui – surtout en Occident. Pour trouver des solutions aux graves défis qui pèsent sur notre humanité, il est essentiel aussi que les religieux et les non-religieux dialoguent ensemble et partagent un souci commun pour le monde.

C. S. : D'une part, il faut critiquer certains dialogues interreligieux que je qualifierais de « corporatistes » : nous, les croyants, contre la société sécularisée; nous, les croyants, contre certaines transformations sociales. Je pense, par exemple, à l'alliance objective qui s'est mise en place entre divers groupes religieux pour contrer le mariage entre conjoints de même sexe. Ce type de coopération fait trop souvent jouer aux religions le rôle d'un groupe de pression conservateur dans l'espace public.

D'autre part, il faut aussi critiquer certains dialogues œcuméniques qui ont parfois pour effet de renforcer les rapports de pouvoir au sein des Églises. Par exemple, lorsque les représentants officiels s'entendent, au sommet, pour établir des définitions communes de foi alors que, à la base, les croyants n'ont pas voix au chapitre ou que les dissidences internes des communautés sont ignorées et délégitimées. Le dialogue interreligieux qui a de l'avenir, à mon avis, c'est celui des croyants qui, tout en étant fermement engagés dans leur propre foi, savent faire une réflexion critique sur leur tradition et convier les autres à cette même réflexion. C'est certainement une des voies pour cultiver l'accueil de l'autre, la paix sociale et la contribution positive des religions aux débats publics. ●

POUR PROLONGER LA RÉFLEXION

LIVRES

BOUCHARD, Nancy, *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006.

GUILLEBAUD, Jean-Claude, *La force de conviction : à quoi pouvons-nous croire?*, Paris, Seuil, 2005.

JÉZÉQUEL, Myriam (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Montréal, éd. Yvon Blais, 2007.

LEFEBVRE, Solange (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005.

PATOCKA, Jan, *Essai hérétique sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1988.

VADEBONCOEUR, Pierre, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, Montréal, Bellarmin, 2005.

REVUES

Éthique publique, « Religion, raison publique et gouvernance », vol. 8, n° 1, 2006.

Globe, « La religion au Québec : nouvelles lectures en trois temps », vol. 10, n° 2, 2007 (à paraître).

Relations, « Notre parti pris », n° 700, mai 2005.

Sociologie et sociétés, « Religion et politique dans les sociétés contemporaines », vol. 38, n° 1, 2006.

SITES

<www.cerum.umontreal.ca> : Centre d'étude des religions de l'Université de Montréal

<www.cjf.qc.ca> : Centre justice et foi

<www.culture-et-foi.com>

PROPOS RECUEILLIS PAR MARCO VEILLEUX

Autonomie du politique

Le débat sur la place de la religion dans l'espace public, qui a cours dans un contexte de dépolitisation de la société, appelle à reposer la question de l'autonomie du politique par rapport aux religions. Cette autonomie ne signifie en rien incompatibilité avec celles-ci – même si cela n'écarter pas une « conversion » de leur part.

JEAN-CLAUDE RAVET

L'invention du politique a été de l'ordre d'un séisme historique. Sa magnitude a été telle qu'on en ressent toujours l'ébranlement. L'imaginaire qui l'a fait naître nous habite encore. Il est au fondement des luttes sociales d'émancipation et de la représentation humaniste d'un monde dans lequel les hommes et les femmes, en instituant des espaces d'épiphanie de la liberté, s'affranchissent du diktat du destin.

Le monde « naturel » s'ébrèche, ainsi que le sol jusque-là inébranlable d'un ordre indéfectible et harmonieux où chacun avait sa place et sa fonction pré-définies. Le politique introduit dans le monde le germe d'une insubordination radicale dans l'ordre social. Il fait apparaître ceux qui en étaient exclus et, avec eux, les conflits sociaux sur lesquels l'ordre était fondé tout en les masquant. Le *demos*, le peuple, « la part des sans part » comme l'appelle Jacques Rancière, fait, en effet, son apparition publique. Le domaine des affaires humaines n'apparaît plus comme le lieu de l'acceptation d'une fatalité, mais plutôt comme celui du combat de la liberté contre l'injustice. Le sens n'est plus donné et reçu comme allant de soi, mais devient problématique. La parole humaine se libère du carcan du mythe qui légitime le *statu quo* et la fragilité de cette parole partagée, inquiète, se mue en pouvoir, fondatrice de monde, dans les espaces de délibération, délimités par les lois humaines et protégés ainsi du domaine des dieux. L'apparition du politique en Grèce est contemporaine, à cet égard, de la naissance de la philosophie.

La *polis* grecque – celle de citoyens libres et égaux – a ainsi surgi contre le pouvoir despotique de groupes aris-

tocratiques (*gênos* et *oikoi*), fondés sur la lignée familiale et dirigés à la manière d'un chef de famille. Sans en faire un modèle – car elle excluait la participation des femmes –, elle instituait dans la cité un lieu préservé du diktat du passé et de la vérité divine immuable. Toute vérité contraignante, dans l'espace politique où les dieux n'ont pas accès, aurait sonné le glas de la liberté. Pour y pénétrer, elle doit devenir aussitôt point de vue sur le monde, et y être débattue et argumentée en tant que tel.

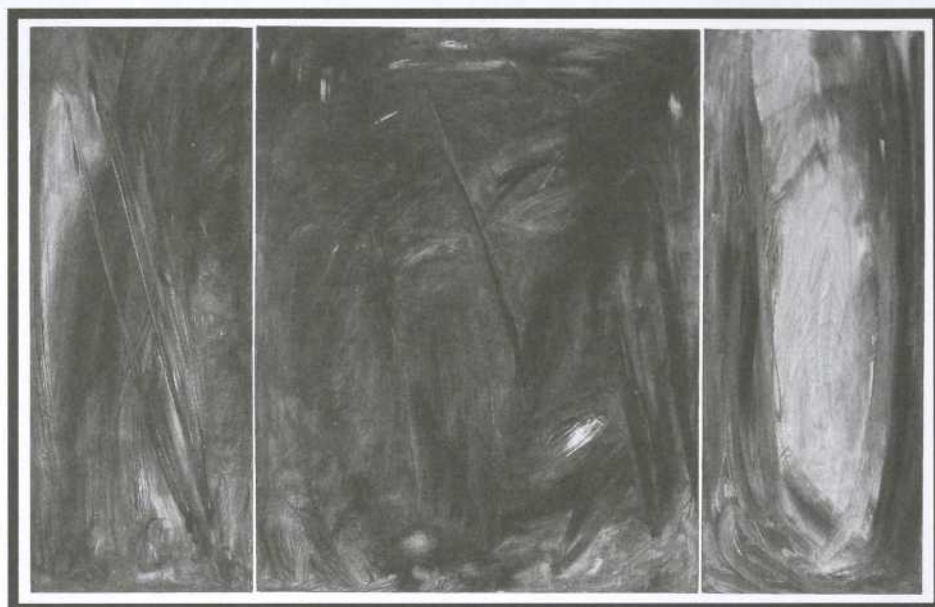
Une irruption dans l'histoire, telle est l'invention du politique. Elle est l'œuvre, et continue de l'être, d'une lutte pour la liberté – toujours à reprendre, car la liberté n'est pas



le butin mais s'acquiert dans la lutte elle-même (Patocka) – contre des forces dominantes antipolitiques qui cherchent à mettre un terme à l'égalité politique et aux débats démocratiques, leur préférant le savoir expert d'une élite. Le politique n'est jamais acquis. La fragilité humaine qu'il met en scène, à travers la parole partagée et l'action collective et concertée, comme condition d'humanisation du monde, est toujours menacée d'être supplantée par une puissance tutélaire à qui reviendrait de droit l'administration d'un « ordre naturel d'hommes disposés en troupeaux », comme aimait à le concevoir Platon. Cette longue tradition des tyrans bienveillants, en effet, ne cesse de réapparaître pour « remédier » à la responsabilité citoyenne qui assume la contingence conflictuelle de la vie sociale. L'identification problématique – et étriquée – du politique avec l'État participe de la déresponsabilisation de masse au profit d'une élite technocratique au pouvoir.

Daniel LeBlond,
Abîme, huile sur
bois, 50 x 38 cm
(détail), 2005

Daniel LeBlond, *Divin Humain*, huile sur bois, triptyque, 71 x 112 cm (ouvert), 2004



C'est sous cet horizon où le ciel et la terre, et leurs rapports, sont ébranlés – ce qui ne veut dire niés – qu'il faut penser l'articulation du politique avec la religion qui n'en sort pas indemne.

VERS LA TRANSCENDANCE DE L'EXISTENCE

Pour le philosophe tchèque Jan Patočka, le politique c'est l'existence dans la « problématique » de la vie, indissociable de l'expérience de l'ébranlement du sens donné, crise de la certitude, libération à l'égard d'un rapport « naturel » au monde. Dans l'espace politique, la parole de Dieu est refluée à l'extérieur, n'y demeurent que les paroles humaines et celles qui se couvraient d'une aura divine se dépouillent de leur caractère contraignant, sacré, éternel, pour devenir, au même titre que les autres, opinions, visions partiales et rivales sur le monde, mises à contribution dans l'édification

d'un monde commun. Des religions ne peuvent qu'en sortir ébranlées dans leur prétention à fonder l'existence collective sur des vérités éternelles.

D'autres, en revanche, peuvent participer de cet ébranlement. Dans le judaïsme, par exemple, est née l'idée de l'autolimitation de Dieu dans la création, au nom de son amour pour l'humanité, pour la liberté. L'autonomie humaine correspond en tout point au projet divin. La liberté humaine est possible au prix de l'impuissance de Dieu (voir Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*). La théologie de la kénose, dans le christianisme, participe aussi de cette conception du monde et de Dieu. Dieu s'est dépouillé de sa condition divine, il a troqué l'éternité pour la contingence, la toute puissance comme créateur pour l'impuissance dans l'incarnation. Dieu s'est enfoui dans la fragilité de la condition humaine. La transcendance ne

Croyance et crédulité

GISÈLE TURCOT

L'auteure est membre de l'Institut Notre-Dame-du-Bon-Conseil de Montréal

Croire c'est tenir pour vrai, par un acte subjectif, quelque chose qui n'est pas démontrable. Croire c'est aussi jeter un pont sur l'abîme du doute. En invoquant successivement philosophes et mystiques, l'écrivain Jean-Claude Guillebaud cherche à rétablir la crédibilité d'un acte profondément humain, mais mis à mal par les expériences désastreuses du XX^e siècle.

En Occident, le croire est désormais associé aux dérives du totalitarisme. « Comment a-t-on pu être stalinien, pronazi ou maoïste? D'une contrition à l'autre, d'un aveu à un autre, il aura fallu plusieurs décennies pour que chacun tente de s'en expliquer et que l'intelligence européenne s'extirpe peu à peu de ses anciens envoûtements » (*Le goût de l'avenir*, Seuil, 2003, p. 237). Si les régimes totalitaires et les intégrismes religieux ont réussi à s'imposer, c'est qu'ils répondaient à « une demande démesurée de croyance » (*id.*, 242). Consé-

quence: le modèle n'est plus le croyant – lire le militant – mais le rationnel, le sceptique ou le relativiste.

Ce constat n'explique pas tout: le savoir scientifique oppose ses prétentions aux croyances d'antan. Les nouvelles technologies viennent conforter les esprits en quête d'objectivité. Toutefois les promesses non tenues de ce type de savoir ébranlent la confiance qu'on lui accordait, notamment dans le domaine de la reproduction humaine. D'où le retour inattendu, en certaines circonstances et chez des populations hautement scolarisées, des pratiques de voyance, par médiums interposés (au pays de Descartes, l'Élysée aurait embauché une voyante...).

Ce voisinage inopiné du savoir et de la crédulité relève aussi d'une autre conception de l'espace et du temps liée à la mondialisation, que le film réalisé par Carole Poliquin, *24 heures dans le marché global* (1997), illustre magnifiquement. Les incertitudes associées aux menaces écologiques et au terrorisme font craindre de ne plus pouvoir se gouverner.

La fatalité reprend ses droits dans la vie individuelle. Le repli sur l'ici et maintenant dissout la solidarité entre les

surplombe plus le monde, dans l'au-delà, mais se loge dans le tréfonds de l'existence. Dans ce type d'expérience religieuse, l'autonomie et la liberté, pleinement humaines, n'entrent pas en contradiction avec l'expérience de Dieu, parce que celle-ci y prend sa source.

Mais dans tous les cas, l'ébranlement politique du sens et du sol ferme et irrévocable du donné, loin de contester ou de nier la religion, est une chance, une « grâce » pour elle. Il en dévoile son opacité, son incertitude, son humanité, sous le couvert d'une transparence divine. Si elle peut être une fuite du monde, la religion peut être aussi partie prenante de l'aventure humaine qui défie l'évidence et témoigne d'une expérience sensible du monde. En elle, le monde est posé comme énigme qui engage aux questionnements, à la disponibilité inquiète et courageuse à l'égard du sens et de ses possibilités. Elle peut révéler, à sa manière – comme l'art, la philosophie, le politique –, la part symbolique fondamentale de l'existence que constitue la demeure du langage, et dont la mémoire et le récit sont des expressions essentielles.

Il est vrai que la mentalité technicienne dominante nous convainc du contraire, comme si la réalité allait de soi et ne nécessitait pas la médiation de la parole pour y avoir accès, pour la comprendre et y habiter. Prenant appui sur l'ébranlement du sens, elle a fini par évacuer le sens, elle a reconstitué une nouvelle certitude aveuglante, en dissociant radicalement la réalité du sensé, le réel du symbolique. Si cette rupture a permis des avancées techniques extraordinaires, nous assurant la possibilité de manipuler à notre guise le monde, comme s'il était une « chose », un matériau disponible, un entrepôt de forces et d'énergies, il n'est pas sûr qu'elle permette encore longtemps d'habiter ce monde humainement. Hannah Arendt s'est penchée sur la signi-

fication de cette aliénation du monde qui caractérise la condition humaine contemporaine. L'homme agit dans le monde en oubliant son appartenance irréductible à la Terre, comme s'il était un habitant d'une autre planète. Ce faisant, il en vient de plus en plus à menacer ses conditions d'existence. « Il a trouvé le point d'Archimède, mais l'a utilisé contre lui-même », disait Kafka. Cette aliénation du monde est telle que nous en venons à percevoir notre existence pleine de vie alors qu'elle se mutile.

La liberté humaine, à cette enseigne, se heurte aux limites humaines – « le monde qui vit en nous » –, comme à une infamie, alors qu'elles sont les conditions mêmes de son exercice, sans lesquelles la liberté devient une autre forme de nécessité, de destin : la « tyrannie des possibilités ». Les Grecs avaient déjà baptisé cette tentation du nom de *hubris*, démesure. Comme si la liberté nous exonérait de n'être les obligés de rien et de personne.

Pourtant, la vie pour et en vue de la liberté à laquelle convie le politique est, dans sa visée, indissociable d'une solidarité humaine, « solidarité des ébranlés », dira Patocka, dépassement d'une existence centrée sur soi, ouverture au souci de l'autre et du monde à qui notre existence est redevable et par l'entremise desquels nous devenons ce que nous sommes. La religion peut être une compagne précieuse, source d'inspiration, dans cette conscience et ce désir d'être solidaires, de rompre la chaîne des injustices et d'habiter humainement – poétiquement – le monde.

Si elle peut être une fuite du monde, la religion peut être aussi partie prenante de l'aventure humaine qui défie l'évidence et témoigne d'une expérience sensible du monde.

générations au bénéfice du plaisir immédiat. L'insécurité, la peur du manque, la peur du vieillissement et de la mort ramènent inexorablement au registre subjectif. Le sujet moderne se rebiffe à la perspective de l'inaccomplissement. « Qui me guérira, qui me sauvera? », chantait le rocker québécois Gerry Boulet. Il faut une réponse à l'angoisse.

Le retour du phénomène religieux n'est certes pas étranger à cette inquiétude diffuse. Que ce soit sous forme de quête individuelle, de tentation intégriste ou de fondamentalisme imposé, Jean-Claude Guillebaud y détecte, au-delà de ses véhémentes affirmations, la faiblesse des convictions. Or, des certitudes fragiles sont un terrain propice à l'intolérance, au dialogue de sourds, au repli identitaire.

Une autre forme de discrédit « désigne la croyance comme source possible de la violence » (*id.*, p. 238). Les religions ne devraient pas porter seules un tel soupçon puisque maintes doctrines politiques ont abouti à l'intransigeance envers les résistants, à la mise au silence voire à l'exclusion des dissidents. Nous savons trop, hélas, qu'en

dépît de sa noblesse, le *credo* révolutionnaire « Liberté, Égalité, Fraternité » a produit ses heures sombres de terreur et d'exécutions.

Si les religions sont le lieu par excellence du croire, comment peuvent-elles échapper aux pièges de l'intolérance? Elles s'en tirent mieux si leur conception de la vérité accepte de passer au crible de l'interprétation des textes sacrés et des traditions. Rien ne sert de jouer « la citadelle et le musée » (*La force de conviction*, Seuil, 2005, p. 388). Développer des croyances fortes et ouvertes est aussi recommandable pour le citoyen que pour le croyant, surtout s'il veut s'engager à transformer le présent car « s'engager, c'est adhérer à une cause imparfaite ». Cette attitude d'ouverture vaut particulièrement en démocratie où la distance des croyances est devenue principe fondateur de la laïcité et garantie de la protection à donner aux diverses croyances.

Propos tirés de « Comment retrouver l'espérance? », séance animée par Jean-Claude Guillebaud, en novembre 2006 à Montréal.

LA DÉPOLITISATION DE LA SOCIÉTÉ

Il faut le redire avec insistance, le politique n'a pas toujours été. Il a été un temps où il n'existait pas. Et il pourrait tout autant disparaître sous la vague antipolitique capitaliste déferlante sur le monde qui le vide progressivement de sa signification et le couvre de mépris.

L'invention du politique nous a fait entrer d'une manière inédite dans l'histoire. La dépolitisation radicale de la société risque de nous en faire sortir pareillement. Comme si nous entrions à reculons dans la préhistoire; comme si, de nouveau, l'existence humaine était prise dans les mailles de la fatalité et du destin. Non pas comme avant l'avènement du politique, sous le signe d'un passé indépassable, déterminant les comportements, contraignant à reproduire ce qui avait été une fois pour toute édicté pour la suite du monde, quand la contingence de l'histoire était exorcisée et ramenée à la sécurité du bercail des lois cosmiques ou divines.

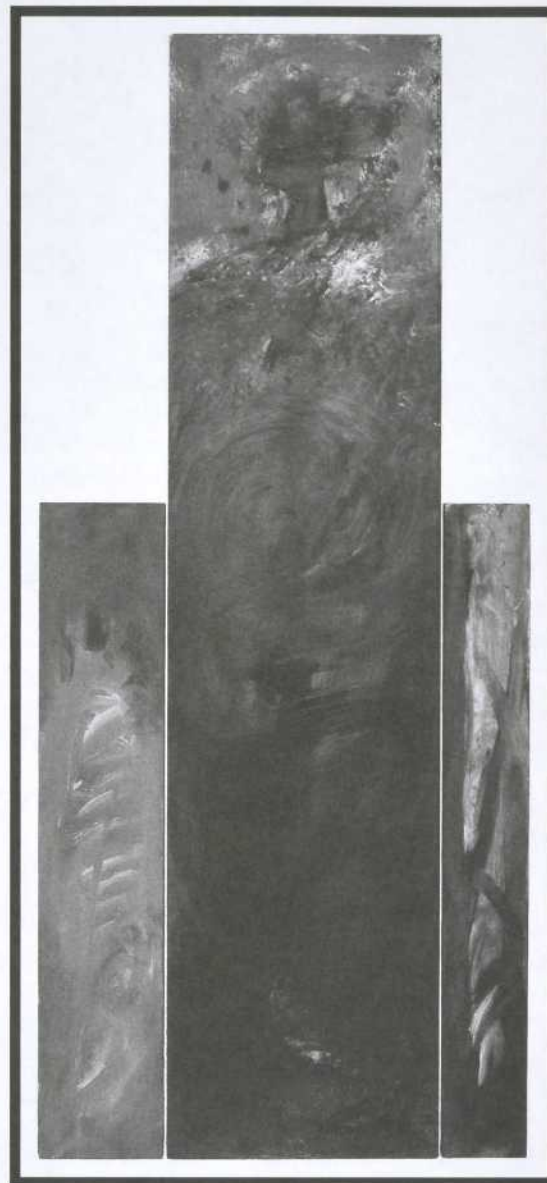
Non, la « préhistoire » qui nous guette, au détour de la dépolitisation de la société, serait plutôt sous la férule d'un présent éternel – l'immédiateté du présent – de la production déchaînée, sans fin, des marchandises. Les sujets assujettis à sa logique autorégulatrice et à sa cadence effrénée, contraints de ne plus penser mais de calculer, se soumettraient, en fonctionnaires besogneux, à son injonction : « ce qui est possible doit être fait ».

La dépolitisation accélérée de l'économie est l'aspect le plus sensible de cette dépolitisation de la société, dans la mesure où les mécanismes de marché libérés des régulations politiques en viennent à saper les bases même de la société, sa reproduction matérielle : en enrichissant à outrance des actionnaires des entreprises, sans appartenance, toujours plus voraces au détriment de la population locale. Mais cette dépolitisation ne s'arrête pas là; elle s'attaque

à l'espace politique lui-même, qui devient un vaste appareil d'experts gérant des demandes particulières et allouant à chacune sa place dans un ordre fonctionnel. Elle transforme, par là même, la lutte politique pour instituer un monde commun

en combat pour la reconnaissance d'identités indifférentes l'une à l'autre, dans une société qui tend à se représenter comme la simple somme des individus ou des communautés qui la composent.

Que cette déferlante antipolitique s'accompagne d'un retour du fondamentalisme religieux, rien n'est moins étrange. Ce dernier a été qualifié de « revanche des dieux ». C'est l'autre face d'une même médaille. Avant d'être des rivaux, ils sont des alliés dans la sortie du politique. L'un et



l'autre partagent le même mépris pour la liberté et l'espace public, conflictuel, inefficace, inutile : lieu de la contingence, de l'éphémère, de l'incertitude, expression de la précarité de la condition humaine à laquelle il faut, selon eux, trouver un remède.

Pour eux, ce projet historique et démocratique d'émancipation et d'autonomie politique n'est qu'un leurre. La vraie liberté résiderait dans la soumission volontaire à la nécessité – divine ou technocratique.

Dans ce contexte, poser l'autonomie et la liberté au sein de l'espace politique, comme fondements démocratiques, se présente comme un acte de résistance à ces assauts antipolitiques. Cela pose une limite aux vérités religieuses, les obligeant, si elles veulent se faire entendre dans l'espace politique, aux dépouillements de leur caractère contraignant et de leur « origine » divine. Cela n'exclut pas, cependant, la perméabilité des convictions et des expériences humaines et religieuses qui imprègnent les paroles partagées, soutiennent l'agir collectif et rassemblent des hommes et des femmes de tout horizon disposés à être solidaires dans la lutte contre le destin et la construction d'un monde commun. ●

Daniel LeBlond,
Renaissance, huile
sur bois, triptyque,
122 x 53 cm (ouvert),
2005

Que cette déferlante antipolitique s'accompagne d'un retour du fondamentalisme religieux, rien n'est moins étrange. C'est l'autre face d'une même médaille. Avant d'être des rivaux, ils sont des alliés dans la sortie du politique.

Une mémoire trouble

Débattre de manière raisonnée et sereine de questions religieuses au Québec n'est pas tâche facile. Le sujet demeure explosif et controversé. Cet essai d'interprétation tente de proposer une hypothèse explicative de ce phénomène.

MARCO VEILLEUX ET JEAN-PHILIPPE WARREN

Partie prenante d'une culture occidentale sécularisée qui a voulu, par principe, maintenir le fait religieux à sa marge, le Québec francophone possède en plus une particularité : son histoire est marquée par le passage, en un très court laps de temps, d'une représentation intégralement religieuse de son identité socioculturelle à une représentation foncièrement séculière de celle-ci. Ainsi, dans l'imaginaire issu de la Révolution tranquille, le Québec serait passé en 1960 d'une société religieuse à une société laïque, avec autant de rapidité qu'il en faut à un individu pour troquer une soutane cléricale contre un complet trois-pièces de bureaucrate.

Une telle transformation de l'identité collective est toutefois longue et complexe. L'a-t-on véritablement assumée? L'a-t-on réfléchi et intégrée? Pas tout à fait, du moins si l'on se fie aux réactions souvent épidermiques suscitées par la question des accommodements raisonnables ayant défrayé la manchette ces derniers temps. Pourquoi donc le débat autour de ces questions, au Québec, est-il si vif et si sensible? Comment expliquer qu'il prenne une telle ampleur par rapport à d'autres enjeux de société – tout aussi, sinon plus importants?

On peut avancer que ce phénomène procède de deux causes curieusement contradictoires. D'une part, d'un rejet de la religion par plusieurs Québécois francophones – qui associent cette dernière aux pans les plus négatifs du passé canadien-français. D'autre part, de l'étonnante célébration de la mémoire du Canada français – en tant que « sanctuaire » de repères et de valeurs collectives – qui, récemment, a ressurgi dans un certain discours nationaliste. Si elles ne sont pas critiquées, ces deux attitudes peuvent faire dérailler les débats politiques qui s'imposent, au risque de miner la paix sociale. Pour l'heure, le Québec semble malheureusement tomber de Charybde en Scylla...

L'AVERSION DE LA RELIGION

La société québécoise offre cette particularité d'être historiquement passée d'un extrême à l'autre : des plus bas

taux de suicide au Canada aux plus élevés, des familles nombreuses aux enfants uniques, de l'intolérance morale à l'ouverture globale. Dans les faits, si ces extrêmes tendent maintenant à s'amenuiser, il n'en demeure pas moins que le Québec, par bien des aspects, constitue encore une société distincte.

C'est le cas pour la religion. Si l'appartenance à un groupe religieux conduit souvent les individus à se situer politiquement plus à droite et à épouser des valeurs davantage conservatrices, une différence marquée apparaît, en ce domaine, entre les Québécois et les citoyens des autres provinces. Dans une enquête sociologique récemment publiée¹, on apprenait que près du quart des catholiques québécois penchent vers la gauche, contre 13 % des catholiques canadiens. Ainsi, dans le reste du Canada, le groupe normalement le moins à droite (les « sans-religion ») se situe néanmoins plus à droite que le groupe que l'on pourrait croire le plus conservateur au Québec (à savoir les catholiques). En effet, 23 % des « sans-religion » canadiens professent des opinions de droite contre seulement 21 % des catholiques québécois (et 8 % des « sans-religion » québécois)².

Considérant de tels chiffres, l'on pourrait présumer d'une plus grande ouverture des Québécois face aux réclamations formulées par des membres de minorités ou de groupes marginalisés – pour confirmer cette impression, pensons à l'acceptation majoritaire et relativement rapide, dans la population québécoise, du mariage entre personnes de même sexe. Pourtant, les débats actuels autour des accommodements raisonnables semblent plutôt trahir un inconfort qui ne manque pas d'intriguer.

Pourquoi donc les Québécois francophones, autrement assez confiants en leur capacité d'ouverture à la diversité et d'intégration des minorités, réagissent-ils si fortement aux récents cas – souvent marginaux et anecdotiques mais montés en épingle par les médias – de remise en question d'un certain consensus social par des revendications religieuses? Il semble que l'histoire religieuse du Québec puisse expliquer, pour une part, l'ampleur disproportionnée et le manque de perspective que prennent parfois nos débats à cet égard.

En effet, comme nous l'évoquions plus haut, en passant du « Canada français catholique » au « Québec moderne sécularisé » en l'espace de quelques années, une partie de la

Les débats actuels autour des accommodements raisonnables semblent plutôt trahir un inconfort qui ne manque pas d'intriguer.

Les auteurs sont respectivement rédacteur en chef adjoint de *Relations* et titulaire de la Chaire Concordia d'études sur le Québec

1. Kristoff Talin, *Valeurs religieuses et univers politiques – Amérique du Nord et Europe*, Presses de l'Université Laval, 2006.

2. Pour une synthèse plus détaillée de ces données, voir D. Baril, « Religion et politique : les Québécois sont toujours plus à gauche », *Forum*, vol. 41, n° 13, 27 nov. 2006, p. 1.

conscience historique des Québécois s'est construite sur l'imaginaire d'une coupure radicale entre, d'une part, une religion perçue comme réactionnaire et, d'autre part, une modernité suspicieuse à l'égard de toute transcendance. Pour parvenir à la lumière et à la liberté, il aura fallu « écraser l'infâme » – incarné au Québec par l'Église catholique. Ainsi, dans la représentation collective et sans nuance de la Grande noirceur, la religion symbolise l'instrument par excellence de l'aliénation et de l'oppression. Bien sûr, dans une certaine mesure, elle l'a été et continue malheureusement trop souvent de l'être – et ce, particulièrement envers les femmes. Elle ne saurait toutefois se réduire uniquement à cet asservissement.

Ce grand récit a pour résultat que, habituellement tolérants pour à peu près tout le reste, beaucoup de Québécois sont méfiants, si ce n'est carrément réfractaires, non seulement à l'égard de la tradition catholique, mais à l'égard de tout ce qui est de l'ordre du religieux. Une majorité de la société québécoise n'ayant pas dénoué, dans sa conscience historique, ses rapports ambivalents avec le catholicisme, elle arrive difficilement à s'ouvrir avec sérénité au religieux en général, qu'elle associe et réduit immédiatement, par réflexe et simplification, à de l'obscurantisme. S'ajoute à cela le « fantasme » récurrent d'importer au Québec un mytique modèle républicain français de laïcité pure et dure, supposé apte à régler toutes les questions comme par enchantement. Or ce modèle français, en plus de correspondre à un contexte historique et politique fort différent du nôtre, se trouve lui-même dans l'obligation de se transformer en profondeur pour faire face aux nouvelles réalités sociales qu'il prétend encadrer.

Bref, le fait que le catholicisme ne soit plus au centre de la définition de nous-mêmes, en tant que collectivité, ne peut nous exonérer de réfléchir à l'élaboration d'une prise en compte intelligente et critique des phénomènes religieux qui traversent autant notre société que l'actualité mondiale et l'histoire des civilisations.

LA MÉMOIRE DU CANADA FRANÇAIS

Au Québec, c'est surtout par l'entremise des demandes de nos concitoyens issus de l'immigration que s'est manifesté, récemment, ce « retour du refoulé religieux ». Or, cela semble être l'occasion de ressusciter un inquiétant nationalisme conservateur...

En effet, à entendre certains, les accommodements raisonnables, symboles des manifestations trop insistantes de la diversité religieuse dans notre société, seraient à crain-

Les tentatives de prise en compte du fait religieux, dans les institutions publiques et communes de la société québécoise, sont vite suspectées de miner les fondements de la nation.

dre : véritable cheval de Troie de notre identité collective, ils empêcheraient les Québécois de dire « nous ». Selon ces commentateurs, on assisterait de nos jours, par le biais d'une détestable rectitude politique, à un impitoyable « nettoyage civique » du nationalisme, ayant pour effet direct de vider ce dernier de sa substance. L'argument va à peu près comme suit : « Nous sommes chez nous ici et les immigrants, pour être avec nous, doivent se plier à nos valeurs et à notre définition de nous-mêmes ! » Ainsi, devant des minorités qui s'affirment avec fierté, revendiquent et sortent progressivement « du placard », nous commençons à entendre l'affirmation selon laquelle les Québécois « de souche » (pour reprendre cette appellation pour le moins problématique) devraient, eux aussi, mettre fin à leur « à-plat-ventrisme » et ne plus avoir

honte de leur passé canadien-français. Dans cette perspective, les tentatives de prise en compte du fait religieux, dans les institutions publiques et communes de la société québécoise, sont vite suspectées de miner les fondements de la nation.

Une telle position ne conduit-elle pas à chercher le salut du projet politique du Québec dans un repli sur l'affirmation d'une identité culturelle spécifique, fut-elle celle du groupe soi-disant majoritaire ? Si tel est le cas, nous sommes sur la pente dangereuse, pour ainsi dire, d'une « réduction » de l'idée de nation québécoise à son folklore : les ancêtres, la généalogie, les traditions, les valeurs et la mémoire religieuse troublée du groupe d'origine canadienne-française relèveraient, dans cette logique, de droits communautaires à préserver et à faire prévaloir en opposition à la montée des droits des (autres) minorités.

La célébration du Canada français par certaines figures du mouvement national donne l'impression de s'inscrire dans cette dérive ethnociste. Cela n'aurait rien de condamnable en soi si cette célébration se situait uniquement au niveau des identités personnelles (chacun étant évidemment libre de cultiver la fierté de « ses racines »). Elle semble toutefois vouloir aller plus loin en se donnant immédiatement, sans médiation, pour un projet politique. Comme s'il suffisait d'un sursaut d'affirmation des Québécois dits « de souche » pour mettre fin, arbitrairement, au débat démocratique et au défi du pluralisme qui traversent la société québécoise.

DEUX OBSTACLES

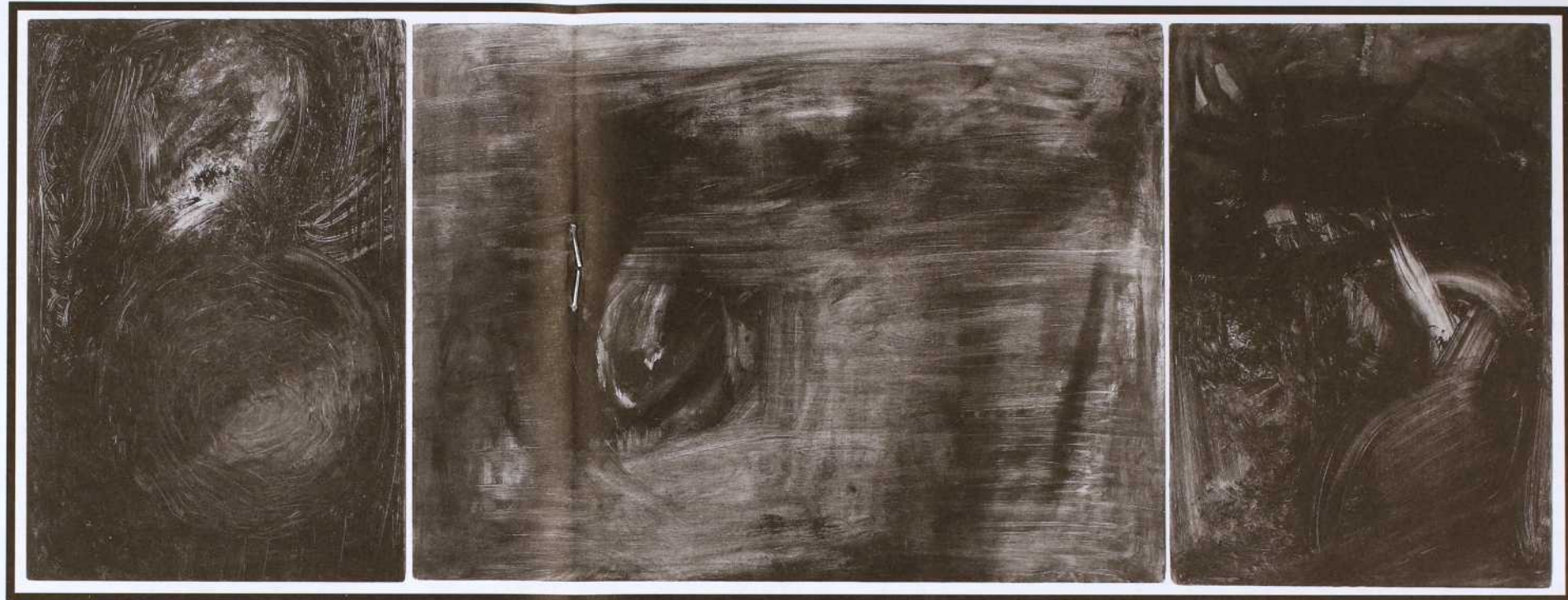
Selon notre hypothèse, il y aurait donc deux obstacles à la reconnaissance et à l'intégration des minorités religieuses au Québec ; l'un étant, pour ainsi dire, l'envers de l'autre.

Le premier obstacle se loge dans un rejet pur et simple de la religion sous toutes ses formes. Or, qu'on le veuille ou non, la religion demeure un marqueur culturel et identitaire pour une grande partie de la population du Québec et, *a fortiori*, pour une majorité de la population mondiale. À travers l'explosion des échanges et des communications, et à travers l'immigration qui contribue à la diversité croissante de la société québécoise, la signification et la portée d'un principe comme la liberté religieuse et la liberté de conscience doivent donc être continuellement repensés. Comment respecter, dans ce nouveau contexte historique qui est le nôtre, ce droit démocratique fondamental qui est un des piliers de la justice et de la paix sociale ? Comment l'incarner dans nos institutions ? Jusqu'où faut-il le faire ? Et comment l'articuler à d'autres principes et droits tout aussi fondamentaux et clairement garantis par les Chartes (tels

que, par exemple, l'égalité des sexes) ? Ces questions importantes et complexes ne doivent pas être traitées à la légère ou instrumentalisées par le populisme et l'électorisme. Elles méritent plutôt de faire l'objet d'un rigoureux débat démocratique favorisant une prise en compte raisonnée des continus défis relatifs au vivre ensemble à notre époque. Pour ce faire, une ouverture au religieux, certes critique mais purgée de tout ressentiment, est un préalable.

Le second obstacle à cette reconnaissance et à cette intégration des minorités religieuses se loge dans une affirmation de l'identité canadienne-française sans médiation politique. Or, la diversité croissante des origines et l'éclatement perpétuel des horizons sociaux, culturels, identitaires et religieux sont constitutifs, de principe et de fait, de la nation québécoise. Cette diversité et cet éclatement obligent cette dernière à reformuler périodiquement ses réponses aux deux grandes interrogations politiques des démocraties modernes : « qui sommes-nous » et « que voulons-nous être » ? Ce n'est donc qu'à travers une délibération politique autour de ce questionnement qu'il sera possible de maintenir, au Québec, la vitalité d'une véritable communauté démocratique dont le pluralisme est la condition *sine qua non*. Pour ce faire, une ouverture au religieux, inscrite dans une conscience de notre parcours historique mais purgée de tout repli ethnociste, est aussi un préalable.

Ce n'est qu'en dépassant ces deux obstacles, nous semble-t-il, que les enjeux relatifs au fait religieux pourront être pris en compte avec sérénité au Québec, permettant ainsi à tous les citoyens, qu'ils soient croyants ou non, de contribuer à l'édification d'une « maison commune » toujours plus inclusive, pluraliste et démocratique. Comme l'écrivait le poète René Char : « Quand ton ciel rejoindra mon ciel, notre maison aura un toit. » ●



Daniel LeBlond, *Mystère*, huile sur bois, triptyque, 52 x 140 cm (ouvert), 2005

Une critique théologique de l'empire

DENISE COUTURE

L'auteure est
professeure à la
Faculté de théologie
et de sciences
des religions de
l'Université
de Montréal

Le deuxième Forum mondial de théologie et libération s'est tenu à Nairobi, au Kenya, du 16 au 19 janvier 2007. Des théologiens brésiliens avaient mis sur pied ce forum à Porto Alegre deux ans plus tôt. Leur objectif était alors d'accompagner le Forum social mondial sur le plan théologique. Ils ont pris appui sur une alliance entre Amerindia, l'Association des théologiens et des théologiennes d'Amérique latine et EATWOT, le Groupe des théologiens et des théologiennes du Tiers-Monde, dans la perspective de mondialiser la théologie de la libération. Le titre de l'événement, théologie «et» libération, plutôt que théologie «de la» libération, exprime la visée d'articuler entre elles une diversité d'approches théologiques développées dans différentes régions du monde.

La majorité des participants du Forum mondial de théologie et libération venaient d'Afrique et du Kenya. On a abordé les enjeux de leur contexte. L'intervention du groupe international Peace for Life a eu un impact. Selon son analyse, nous vivrions dans un temps de terreur, celui de l'après 11 septembre 2001, dont les événements ont initié de la part des États-Unis une lutte mondiale contre le terrorisme. À la troisième journée du Forum, les participants en étaient venus à employer le mot «empire» pour résumer les problèmes structurels et sociosymboliques auxquels nous sommes confrontés. Peace for Life définit l'empire comme la domination combinée sur les plans économique, militaire, politique et culturel par un État puissant, les États-Unis, aidé par des États alliés et par des élites locales dans les pays dominés, en vue de promouvoir ses propres intérêts à l'échelle mondiale, le tout appuyé par les deux clés que représentent le pouvoir des entreprises multinationales et la domination de l'armée étasunienne.

La visite des bidonvilles de Nairobi, Kibera et Koro-gocho, qui comptent plus de deux millions de d'habitants, fut marquante, ainsi que le partage théologique qui s'en suivit. Les analyses africaines et latino-américaines, de type structurel, à propos d'un «autre monde possible» convient les unes et les autres à une solidarité mondiale. Il y a eu consensus en ce qui concerne l'urgence de déconstruire les plis néocoloniaux qui nous traversent. On

sait aussi que les défis diffèrent selon les positions géopolitiques occupées. Des collègues africaines ont remis en question sur le plan éthique la visite de Kibera par les Occidentaux. J'ai compris, entre autres, de cette critique que la visite peut consolider l'injustice si on oublie d'établir un rapport politique à l'émotion ressentie. Comme Occidentale, j'aurais à apprendre à ne pas considérer les personnes qui vivent dans ces conditions inhumaines comme des victimes, car on coupe alors la relation et on augmente l'inaction, mais à considérer ces personnes comme des partenaires d'une solidarité à construire. L'analyse des théologiennes africaines en ce qui concerne les liens entre les Occidentaux et l'Afrique continue de me donner à réfléchir.

En ce qui concerne la contribution de la théologie, Jon Sobrino a soutenu que la foi et la théologie chrétiennes ne fournissent pas une vision du monde et encore moins des solutions toutes prêtes pour répondre aux situations insupportables d'inhumanité. Elles rendent sensibles à cette «intolérabilité» et appellent à une réponse dans l'action. Le théologien Tinyido Maluleke, d'Afrique du Sud, a analysé les deux versants de la religion chrétienne, son potentiel de libération sur lequel on peut prendre appui, mais aussi sa complicité coloniale qu'il est urgent de continuer de déconstruire en soi et dans les communautés, car ce n'est pas un Occident séculier, mais bien un Occident chrétien qui fut le colonisateur. Chung Hyun Kyung, théologienne de Corée du Sud qui enseigne à New York, a expliqué que l'action alternative dans laquelle nous sommes engagés pour créer un «autre monde possible» implique tout l'être, y compris la dimension spirituelle, que l'on a à forger politiquement et communautairement, l'une des dimensions du travail collectif du Forum mondial de théologie.

Le prix Nobel de la paix et résistant de l'Apartheid en Afrique du Sud, M^{re} Desmond Tutu, a clôturé le forum par une allocution inspirée et inspirante. Chaque personne prise une par une est précieuse car elle est un cadeau de Dieu, a-t-il dit. Voilà une petite phrase anodine. Pour qu'elle devienne une réalité de ce monde, nous avons besoin de la révolution espérée et préparée par les forums mondiaux, théologiques et sociaux.

La culture religieuse à l'école

L'option retenue pour le milieu scolaire d'une laïcité ouverte au fait religieux et d'une formation commune de base en éthique et culture religieuse, répond aux défis actuels et futurs de la société québécoise à l'égard du pluralisme religieux.

ÉLISABETH GARANT

Le système scolaire québécois a été la toute dernière de nos institutions publiques à être laïcisé. Ce n'est qu'en 1997, en effet, que les commissions scolaires confessionnelles ont été remplacées par des commissions scolaires linguistiques francophones et anglophones. La laïcisation des autres structures scolaires a suivi, trois ans plus tard, avec la *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité* (loi 118). Toutefois, un enseignement confessionnel au primaire et au premier cycle du secondaire était maintenu, ce qui obligeait le gouvernement du Québec à continuer de recourir à la clause dérogatoire de la Charte canadienne des droits et libertés de la personne.

Ce n'est qu'avec l'adoption de la loi 95, en juin 2005, que le processus fut complété. Le gouvernement prenait alors la décision de ne renouveler la clause dérogatoire que pour un dernier terme limité à trois ans. Du coup, il s'engageait à introduire dans toutes les écoles primaires et secondaires du Québec, à l'automne 2008, un cours d'éthique et de culture religieuse. Les programmes de ce nouveau curriculum sont actuellement en expérimentation à travers quelques projets pilotes et ils font l'objet d'une consultation auprès des intervenants du milieu scolaire ainsi qu'auprès de différents groupes religieux. La réflexion et les choix réalisés au cœur de ce processus de transformation de l'école nous semblent éclairants pour le débat actuel visant à redéfinir la place de la religion dans l'espace public.

LE CHOIX D'UNE LAÏCITÉ OUVERTE

C'est principalement au cours des consultations sur la place de la religion à l'école – à la fin des années 1990 – que la société québécoise a vraiment eu à expliciter le type de laïcité qui pouvait le mieux correspondre à son évolution historique et au rapport qu'elle souhaitait établir entre l'État québécois et le fait religieux. En effet, la laïcisation des autres institutions publiques s'étant mise en place plus tôt dans la foulée de la Révolution tranquille, elle n'avait pas été l'occasion d'énoncer aussi clairement les principes ou d'approfondir la portée des décisions prises en regard du pluralisme religieux et de la sécularisation.

Les débats dans le milieu scolaire ont donc tenté, à la fois, de tenir compte d'une demande de cohérence avec une société séculière et de répondre à la préoccupation d'offrir une école commune, dans un contexte croissant de diversité religieuse. L'option de privilégier une laïcité ouverte au fait religieux permettait alors de « reconnaître l'importance de la religion dans la vie humaine et la contribution des religions à la société québécoise »¹ tout en assurant le respect de la liberté de conscience et le droit à l'égalité.

Ainsi, c'est dans la perspective de cette prise en compte du fait religieux en tant que réalité humaine importante et en tant qu'élément culturel et social incontournable, qu'une formation à la culture religieuse pour l'ensemble des élèves s'implantera – à partir de la rentrée scolaire 2008 – dans l'école québécoise. Ce choix fondamental est une reconnaissance que la vie, dans une société traversée par la diversité culturelle et religieuse comme la nôtre, exige l'acquisition de nouvelles connaissances et compétences visant à favoriser le vivre-ensemble. L'actualité récente – entourant les accommodements raisonnables – confirme la pertinence des objectifs de ce nouveau programme qui sont basés sur la reconnaissance de l'autre dans une perspective de recherche du bien commun.

UN PROGRAMME, DEUX DISCIPLINES

Ce sont fort probablement des raisons administratives qui ont amené le gouvernement à remplacer les enseignements confessionnels catholique et protestant par un programme regroupant l'éthique (antérieurement l'enseignement moral) et la culture religieuse. Bien sûr, cette intégration des deux matières n'est pas sans risque d'un traitement inéquitable d'un des deux pôles. Si elle est bien faite, elle peut cependant s'avérer féconde. En effet, la possibilité d'aborder un fait de société ou de culture et de réfléchir aux liens qui existent entre la dimension religieuse et la dimension éthique répond à une des préoccupations du nouveau cours qui est de sensibiliser les jeunes à « l'influence réciproque du religieux, de la culture et de la société »².

En outre, la culture religieuse n'est pas uniquement faite de croyances, de rites et de symboles. Les religions proposent un sens à la vie ainsi que des valeurs sur lesquelles

Les débats dans le milieu scolaire ont donc tenté, à la fois, de tenir compte d'une demande de cohérence avec une société séculière et de répondre à la préoccupation d'offrir une école commune, dans un contexte croissant de diversité religieuse.

L'auteure est responsable du secteur Vivre ensemble au Centre justice et foi

1. Centre justice et foi, *Pour une laïcité ouverte au phénomène religieux*, mémoire présenté dans le cadre de la consultation sur la place de la religion à l'école, 1999, p.11.

2. Ministère de l'Éducation, des Loisirs et des Sports, *Projet de programme Éthique et culture religieuse*, document de travail, p. 8.

peut aussi se fonder et s'enrichir un discernement éthique. La réflexion éthique, quant à elle, peut interpeller de manière critique les cultures religieuses, par le biais d'une présentation des courants de pensée séculiers et en favorisant la délibération entre différentes visions du monde sur une question de préoccupation commune.

Toutefois, la formulation actuelle du programme n'énonce peut-être pas suffisamment les arguments favorables à cette intégration des deux disciplines. Elle a donc besoin d'être plus explicite quant aux liens pouvant être proposés entre l'éthique et la culture religieuse aux différentes étapes d'apprentissage des élèves.

COMPRENDRE LE FAIT RELIGIEUX AU QUÉBEC

Les orientations données à ce nouveau programme par le ministre de l'Éducation, en 2005, accordent une préséance claire à une connaissance des traditions religieuses qui ont façonné l'histoire du Québec: les traditions chrétiennes (catholiques et protestantes), le judaïsme et les spiritualités autochtones. On y ajoute, par la suite, une

Ce nouveau programme offre la possibilité de mieux préparer les jeunes à participer, à interagir respectueusement et à se situer de façon critique en tant que citoyennes et citoyens d'une société où la religion continuera d'être un héritage culturel.

seulement un héritage culturel à mieux connaître. Il s'incarne dans des hommes et des femmes qui, encore aujourd'hui, vivent et réfléchissent leur foi. La possibilité d'initier les jeunes au dialogue entre eux ou avec d'autres personnes sur cette dimension de la vie humaine est donc essentielle.

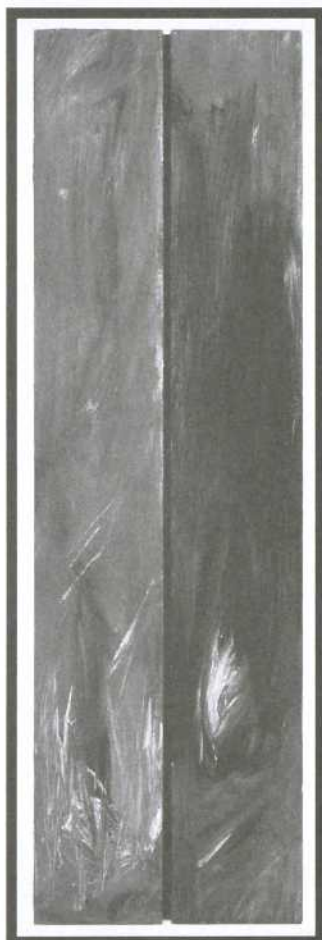
LA FORMATION DES MAÎTRES

Le cours d'éthique et de culture religieuse s'adressera simultanément, dès 2008, à tous les niveaux d'enseignement – contrairement à d'autres réformes réalisées dont l'introduction avait été progressive. Les ajustements nécessaires pour améliorer le projet de programme sont certainement réalisables dans les échéanciers prévus et, souhaitons-le, pour compléter la production du matériel didactique correspondant. Le défi principal demeure toutefois l'appropriation adéquate du nouveau programme et la formation d'appoint du personnel enseignant. Ce dernier doit, en effet, mettre en œuvre des approches pédagogiques et des dynamiques de classe facilitant l'acquisition de connaissances et de compétences complexes par les élèves.

La qualité de l'enseignement est une des clefs majeures de la réussite de ce nouveau programme. Les exigences pour les enseignantes et les enseignants sont donc réelles. Le contenu religieux de ce cours fait appel à un plus grand nombre de connaissances sur le fait religieux lui-même, sur la diversité de ses manifestations ainsi que sur les éléments culturels et sociaux que l'on souhaite valoriser. Le contenu éthique, pour sa part, accorde une place importante aux visions séculières du monde et fait donc davantage référence à la démarche, à la réflexion et aux fondements philosophiques. De plus, le programme exige aussi beaucoup de doigté de la part du personnel enseignant. Il doit faire saisir la vitalité de l'expérience religieuse ou du discernement éthique sans aucun prosélytisme. Il y a donc, pour les professeurs, un travail nécessaire d'autocritique sur leurs valeurs, positions et convictions personnelles.

C'est pourquoi les ressources financières et les modalités de soutien à l'implantation de ce cours doivent être à la hauteur des exigences attendues, mais aussi de la volonté politique de compléter la redéfinition de la prise en compte du fait religieux dans l'école québécoise.

Malgré quelques lacunes à corriger, ce nouveau programme offre la possibilité de mieux préparer les jeunes à participer, à interagir respectueusement et à se situer de façon critique en tant que citoyennes et citoyens d'une société où la religion continuera d'être un héritage culturel incontournable, de même qu'une référence significative pour une partie importante de la population. Grâce à ce nouveau cours, les tensions inévitables et la recherche de nouveaux consensus seront peut-être, à l'avenir, vécues plus sereinement. Les adultes de demain pourront, en effet, s'appuyer sur une connaissance et une reconnaissance réciproques amorcées au sein du milieu scolaire. ●



Daniel LeBlond,
Maternité, huile
sur bois, triptyque,
122 x 53 cm (fermé),
2005

ouverture aux autres traditions religieuses présentes aujourd'hui au Québec, ainsi qu'une capacité à se situer face aux nouveaux mouvements religieux.

Le contenu du projet de programmes propose donc des éléments permettant aux jeunes de s'approprier l'héritage religieux du Québec, et ce, à tous les niveaux de la formation. Par contre, la formulation actuelle des programmes disperse ces éléments au sein d'une multitude de pratiques religieuses, parfois mêmes très marginales, sans faire ressortir une nécessaire hiérarchisation au sein de la culture québécoise. Un travail important de resserrement des contenus religieux nous semble donc indispensable.

Enfin, au-delà des informations factuelles concernant les différentes traditions religieuses, ce cours de culture religieuse vise à favoriser un vivre-ensemble en contexte de diversité religieuse. Ce cours doit donc permettre de parler de l'expérience religieuse contemporaine, même en contexte non confessionnel. En effet, le fait religieux n'est pas

SOIRÉE Relations

Religions et espace public : quels droits et au nom de quels fondements?

Le Québec d'aujourd'hui est une société pluraliste traversée, entre autres, par une diversité religieuse, qui le met devant le défi d'une définition inclusive de son identité. Sa culture publique commune est fortement imprégnée des principes universels de justice sociale et de non-discrimination, faisant des notions d'égalité, de tolérance et de liberté un horizon civique consensuel et inaliénable. Comment, dès lors, faire coïncider les revendications d'identités religieuses en terme de droits et les principes d'égalité entre les hommes et les femmes? L'expression du phénomène religieux est-elle à reléguer dans le seul espace privé? Enfin, comment les valeurs collectives de la société québécoise peuvent-elles imprégner l'horizon moral des traditions religieuses qui la constituent?

Nous aborderons ces questions avec :

Georges Leroux, professeur au Département de philosophie de l'UQAM;

Louis Rousseau, professeur au Département de sciences des religions de l'UQAM;

Pearl Eliadis, conseillère juridique et consultante en droits de la personne et développement démocratique.

Montréal

Le lundi 16 avril 2007, de 19 h à 21 h 30
Au Centre *Paulines*, 2661, rue Masson (coin 2^e Avenue)
(Métro Laurier, autobus 47 Masson Est).

Québec

Le lundi 7 mai 2007, de 19 h à 21 h 30
Au Centre de spiritualité Manrèse
2370, rue Nicolas-Pinel (derrière la pyramide).

Pour plus de renseignements, consulter : <www.cjf.qc.ca/soirees_relations>
ou communiquer avec Mouloud Idir : 514-387-2541 / midir@cjf.qc.ca

Lancement du DVD *L'accès des femmes aux ministères ordonnés : une question non réglée!*

Les 27 et 28 octobre 2006, à la Maison Bellarmin (Montréal), s'est tenu un colloque rassemblant plus de 130 personnes autour de la question de l'accès des femmes aux ministères ordonnés dans l'Église catholique. Organisé par le **Centre justice et foi**, en partenariat avec le **Centre St-Pierre**, le réseau **Femmes et Ministères** et la collective **L'autre Parole**, ces assises ont été l'occasion de constater que, malgré l'interdit « officiel », des recherches et des expérimentations se poursuivent sur cet enjeu, au sein du catholicisme.



Grâce à ce DVD, vous aurez accès à toutes les communications données lors de cette rencontre (conférences, table ronde œcuménique, synthèses) ainsi qu'aux propositions issues du travail en ateliers. Il s'agit donc d'un outil précieux pour approfondir la réflexion sur la place et le rôle des femmes dans l'Église catholique, et pour en débattre dans un plus grand nombre de milieux.

Vous pouvez vous procurer ce DVD, au coût de 20 \$, en consultant notre site Internet au <www.cjf.qc.ca> (vous y trouverez nos coordonnées et un formulaire de commande) ou encore en téléphonant au Centre justice et foi au 514-387-2541.





Venezuela : nouveau diable rouge?

En quoi consiste la révolution bolivarienne initiée par Hugo Chavez? Sa réélection démocratique et sans appel obligera-t-elle Washington à réévaluer la nature de ses relations avec Caracas?

AURÉLIE LACASSAGNE

L'auteure est professeure au Département de science politique de l'Université Laurentienne à Sudbury

En décembre dernier, Hugo Chavez était réélu pour un troisième mandat, confirmant ainsi sa popularité dans son propre pays tout en renforçant l'image d'un continent sud-américain s'ancrant solidement à gauche. Washington voyait là un de ses pires ennemis conserver le pouvoir pour les six prochaines années. Empêtrés dans le bourbier irakien, il apparaît que les États-Unis ont quelque peu délaissé l'Amérique du Sud, leur pré carré naturel, au risque de voir un bloc de pays s'affranchir de leur influence.

On a souvent dit du Venezuela que, contrairement à ses voisins, il avait pu jouir d'une période démocratique continue depuis 1958. C'était sans compter sur l'impact que pouvait avoir sur la société vénézuélienne la corruption extrême d'un système et l'opulence d'une petite classe face à la criante pauvreté des masses. Le terreau était fertile pour que pousse le populisme. Car, il faut être honnête, Chavez est un populiste. Mais plus que sur les discours, c'est sur les actes qu'il faut juger les hommes politiques. Une

forte volonté de changement a poussé les Vénézuéliens à élire l'ex-militaire putschiste Hugo Chavez en 1998. À cette époque, personne ne présageait des conséquences que cette élection allait avoir sur le reste du continent. Il faut dire qu'à la différence de nombreux dirigeants de gauche, Chavez – à la tête du cinquième pays producteur mondial de pétrole – possède les moyens de ses ambitions. Il incarne l'idéal d'un peuple acculé à une pauvreté sans nom dans un pays si riche.

LA RÉVOLUTION BOLIVARIENNE

Le rêve ultime de Chavez est bel et bien celui de Simon Bolivar: unir les peuples sud-américains. Cette révolution revêt donc deux aspects: des réformes sur le plan interne et une certaine vision des relations interétatiques sur le continent.

En politique intérieure, les changements affectent le politique, l'économie et le social. Tout d'abord, la nouvelle constitution prévoit l'établissement d'une démocratie participative. On notera, par exemple, la création d'un référendum révocatoire du président à mi-mandat ainsi qu'un renforcement du pouvoir des communes. Ensuite, en matière économique, il existe une réelle volonté de se détourner du modèle néolibéral. Contrairement aux caricatures avancées, Chavez ne se présente pas comme un communiste. Ce qu'il cherche à développer, c'est une économie fondée sur le système de coopératives.

En particulier, Chavez a procédé à une redistribution des terres. Les critiques avancent que cette réforme radicale va à contre-courant d'une agriculture moderne capable de faire face aux défis de la mondialisation. Pour les

anciens paysans sans terre – les *campesinos* –, c'est la possibilité de pouvoir produire de quoi manger et ainsi d'éviter l'exode inéluctable vers les bidonvilles. C'est peut-être d'autant plus moderne que cela promeut une agriculture à échelle humaine et respectueuse de l'environnement. En un mot, il s'agit de développement durable.

En matière sociale, les réformes vont de la parité femmes/hommes inscrite dans la Constitution à la reconnaissance des droits des Indigènes en passant par la création d'une chaîne de supermarché à bas prix. Le dénominateur commun de toutes ces politiques se trouve dans la lutte à la pauvreté. Ces réformes, en effet, rencontrent déjà certains des objectifs du Millénaire pour le développement établis par l'ONU (la réduction de l'analphabétisme, par exemple). Une amélioration se fait également sentir du côté de l'accès aux services de santé. En effet, sur la base du troc, Caracas dispose de vingt mille médecins cubains en échange d'un approvisionnement de l'île en pétrole à bas prix.

La pauvreté n'a pas été éradiquée, mais des progrès sont réalisés. Tous ces changements sont rendus possibles par la manne pétrolière. Le gouvernement a repris le contrôle de la compagnie pétrolière nationale PDVSA (*Petróleos de Venezuela SA*). Cela a causé de graves tensions sociales. Aujourd'hui, toutefois, l'État voit ses redevances et dividendes augmenter de façon vertigineuse et cette manne financière sert à alimenter les réformes. Le pétrole est ainsi devenu la véritable arme diplomatique de Chavez, au grand dam des Américains.

LA DIPLOMATIE DU PÉTROLE

Le projet du leader vénézuélien se veut aussi transnational. Il a, d'abord, fait échouer le plan américain de création d'une zone de libre-échange des Amé-





riques. Puis, le Venezuela s'est joint au Mercosur. Enfin, Chavez a donné naissance à une nouvelle organisation régionale: l'Alternative bolivarienne pour les Amériques (ALBA), qui concerne principalement la Bolivie et Cuba. Dans ce cadre, l'accent n'est pas mis simplement sur l'intégration politique et économique. Il porte aussi sur les liens culturels et historiques unissant les peuples d'Amérique latine et des Caraïbes. En outre, le commerce n'est pas l'objectif premier de l'organisation, mais la lutte contre la pauvreté et le développement durable des communautés. Les principes fondateurs reposent sur la coopération, la solidarité et la complémentarité. Tout cela pourrait paraître bien utopique si Chavez n'utilisait pas l'arme pétrolière pour développer son projet. Les accords se multiplient avec des pays comme le Brésil et l'Uruguay. Le lancement de la chaîne d'informations *Telesur* s'inscrit dans cette logique.

Concrètement, cette nouvelle diplomatie vénézuélienne a de quoi inquiéter sérieusement Washington. Premièrement, l'administration Bush n'a pas réussi à isoler Chavez. Au contraire, le mouvement vers la gauche, en Amérique latine, apparaît protéiforme. En effet, il existe au moins deux gauches: une gauche modérée regroupant Kirchner (Argentine), Lula (Brésil), Bachelet (Chili), Vazquez (Uruguay), Correa (Équateur) – auquel on peut sans doute maintenant ajouter Ortega (Nicaragua); et une gauche révolutionnaire incarnée par le trio Morales-Chavez-Castro. Or, contrairement aux espoirs américains, la gauche modérée travaille main dans la main avec Chavez, en grande partie pour profiter de la manne pétrolière. Deuxièmement, l'entreprise de diabolisation de Chavez ne fonctionne pas pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le public

américain est plus préoccupé par la situation irakienne. Ensuite, le Venezuela continue ses exportations pétrolières vers les États-Unis. Enfin, Chavez jouit d'une légitimité démocratique et d'une popularité dans le monde dont George Bush ne peut se prévaloir. Troisièmement, du point de vue géostratégique, Washington n'a pas forcément les moyens, à court terme, d'un bras de fer pétrolier. En effet, remplacer les 1,5 million de barils de pétrole vénézuéliens exportés quotidiennement est possible, mais cela prendrait beaucoup de temps – alors que le pétrole de Caracas ne met que six jours à être acheminé vers les États-

nautés et de leur responsabilité, une promotion du développement durable. Les États-Unis n'ont pas grand-chose à proposer en échange, si ce n'est une défense de la démocratie et de l'économie de marché, imposées par les armes et fatalement perçues comme impérialistes.

UN LABORATOIRE?

Bref, face au «socialisme du XXI^e siècle» de Chavez, Bush répond par un «colonialisme du XIX^e siècle» dont personne n'est dupe, surtout pas les



Unis. Par ailleurs, Citgo, une filiale de PDVSA – donc entre les mains de Chavez – se trouve être, avec plus de douze mille points de vente sans compter les raffineries, le deuxième distributeur d'essence aux États-Unis. Quatrièmement et à plus long terme, c'est sur le terrain idéologique que la bataille se joue. S'il faut se garder de tout romantisme par rapport à la révolution bolivarienne qui n'est pas exempte d'excès et de violations des droits (de la presse notamment), il faut néanmoins reconnaître qu'elle a fait plus que de créer un rêve. Elle change concrètement la vie de millions de personnes. Elle démontre qu'une autre forme de mondialisation ou, du moins, de régionalisation est possible. Une mondialisation fondée sur un échange équitable, un respect des commu-

Latino-Américains qui ont toujours été aux premières loges de cette traditionnelle politique américaine.

L'Amérique latine a souvent eu cette particularité d'être le laboratoire politique du monde. Elle a essuyé les premières politiques de colonisation, puis de décolonisation; elle a connu les régimes autoritaires les plus variés; elle a expérimenté les transitions vers la démocratie. On ne mesure pas, dans l'hémisphère Nord, l'importance de ce qui est en train de se passer chez nos voisins du Sud. Ce que Chavez remet en cause (l'unilatéralisme et l'impérialisme américain) et ce qu'il propose (un modèle de développement coopératif et durable) pourrait bien s'avérer une source d'inspiration pour les mouvements sociaux et altermondialistes à travers le monde. ●

De gauche à droite :
Evo Morales (Bolivie),
Luis I. Lula da Silva
(Brésil), Michelle
Bachelet (Chili), Hugo
Chavez (Venezuela),
Nicanor Duarte Frutos
(Paraguay) réunis
à Rio de Janeiro en
janvier 2007 (AP
Photo/Victor R.
Caivano)



Pacifisme et non-violence ont-ils des limites?

La tendance qui veut délégitimer en toute circonstance le recours à la force est néfaste, car elle risque de faire le jeu des agresseurs.

RAYMOND LEGAULT

L'auteur est un des porte-parole du collectif Échec à la guerre; il s'exprime ici à titre personnel

Au départ, reconnaissons qu'un grand nombre de « conflits armés » n'entraînent rien de bon. La plupart des mouvements de libération n'ont pas exploré tout le potentiel des formes non violentes de lutte. La violence – sa banalisation, voire sa glorification – constitue un énorme problème dans presque toutes les sociétés, y compris la nôtre. Le recours à la violence individuelle ou à la lutte armée, même légitimement, est effectivement porteur de dangereux dérapages. Reconnaissons aussi que c'est le droit de chacun de renoncer, de façon absolue, à tout recours à la violence et de faire la promotion de ce choix. Ceci dit, je considère essentiel de maintenir le principe, largement reconnu, de la légitime défense (individuelle et collective). Et je considère néfaste la tendance qui veut délégitimer en toute circonstance le recours à la force pour lui substituer un principe suprême de non-violence. Car cela risque fort de faire le jeu des agresseurs et des dominants.

LA LÉGITIME DÉFENSE

Dans un certain discours de la non-violence, on oppose simplement à la guerre la « résolution pacifique des conflits ». Je n'ai évidemment rien contre une telle résolution, quand elle est possible. Mais il me semble que cette terminologie devient piégée face à certains « conflits » dont elle évacue des

caractéristiques fondamentales – notamment l'asymétrie totale des positions des personnes ou forces en cause.

Dans un grand nombre de situations (disputes d'enfants, chicanes entre voisins, rapports conflictuels parents/enfants, contradictions entre conjoints), même si on est en présence de rapports de contrôle et de domination, on peut et on doit recourir à diverses techniques de dialogue et de conscientisation. Mais qu'en est-il des situations de viol, de vols à main armée, d'invasion et d'occupation militaires? En somme, quand la volonté de contrôle, d'appropriation ou de domination sur d'autres individus ou d'autres peuples, sur leurs biens ou leurs ressources, s'exécute et entend se maintenir en ne reculant devant aucun moyen (violence, torture, destruction, terreur)?

C'est pour ce second type de situations qu'est reconnu le principe de la légitime défense, le droit de se défendre, de se libérer, de répliquer par la force dans des limites raisonnables. Ce principe établit une distinction fondamentale entre la violence des agresseurs et celle des personnes ou des peuples qui résistent. Je considère essentiel de maintenir la légitimité du recours à la force ou à la violence, non seulement de façon spontanée mais de façon organisée. Pour sa défense individuelle (par exemple par des cours d'autodéfense), de même que pour la défense des peuples qui doivent s'affranchir de la servitude, de la tyrannie, de la répression systématique – qu'elle soit d'origine intérieure ou extérieure.

Reconnaître la légitimité d'un recours n'implique pas automatiquement qu'on l'exerce. Dans chaque situation particulière, les diverses options devraient être soupesées et c'est l'analyse de la situation spécifique qui guidera le choix des meilleurs moyens de sortir de la situation d'agression, de domination, d'occupation militaire, etc. Ici, un autre principe s'impose : ces choix, c'est aux personnes ou aux peuples aux prises avec le « problème » et qui auront à en assumer les conséquences qu'il revient de les faire.

INCONSCIENCE « FLEUR BLEUE »

Je reconnais totalement que le choix de fonder ses actions sur la non-violence n'entraîne pas nécessairement la passivité. Toutefois, je ne peux m'empêcher de constater qu'il existe un certain courant d'inconscience au sein de la mouvance qui se réclame de la non-violence. Le message et l'action de ce courant se limitent trop souvent à la promotion des mots et des symboles de « la paix », sans s'articuler à un engagement concret contre la montée du militarisme, les interventions guerrières de l'armée canadienne à l'étranger et la militarisation de notre économie. Les véritables militants et militantes de la non-violence agissante devraient se démarquer de ce courant « fleur bleue » tout autant qu'ils se démarquent de ceux pour qui la violence et les armes sont parfois un recours nécessaire. ●



La violence et la lutte armée apparaissent toujours, *a priori*, comme une faillite de l'humanité. Bien sûr, dans certains contextes, le droit à la légitime défense s'impose. Par exemple, en présence d'agressions et de dominations graves, le recours à la force peut

être justifié. Toutefois, le principe du refus absolu de la violence et des armes – lorsqu'il n'est pas le fruit d'une inconscience désengagée – nous montre aussi la voie d'un combat radical pour briser la spirale de la haine.

La guerre et la violence ne sont jamais un moyen juste, car elles causent – aussi bien pour l'agresseur que l'agressé – des coûts démesurés par rapport aux fins recherchées.

DOMINIQUE BOISVERT

Il n'y a pas de guerre juste. Il n'y a que des combats justes. La différence est essentielle. Car même si la cause est juste – et il y en a beaucoup –, la guerre est un «moyen» qui n'est jamais juste. Comme le rappelait Gandhi, la fin est déjà dans les moyens, comme l'arbre est dans la graine. D'où mon engagement pour la non-violence: c'est la seule façon que je connaisse de réconcilier la justesse des objectifs et celle des moyens.

Suis-je un pacifiste? Certainement pas si cela veut dire être prêt à accepter l'injustice pour éviter la guerre à tout prix. C'est encore Gandhi qui disait préférer la violence à la lâcheté. C'est pourquoi je distingue guerre et combat: il faut toujours combattre le mal, le mensonge et l'injustice. Mais le faire d'une manière qui contribue à guérir le mal plutôt que de le déplacer ou, pire encore, de l'aggraver.

LE CAS IRAKIEN

La guerre en Irak en est la parfaite illustration. La dictature brutale de Saddam Hussein était un mal (comme, malheureusement, bien d'autres régimes en place): la combattre était une juste cause. Mais la guerre qu'on a choisi d'utiliser comme moyen de ce combat

continue de faire plus de mal que de bien. Pas seulement parce qu'elle a été imposée par le gouvernement Bush et quelques alliés contre la volonté de la planète, mais d'abord parce que la justice – pas plus que la démocratie – ne s'impose pas par la force des armes. La violence sème et récolte encore davantage de violence et une paix véritable, comme une sécurité durable, ne peuvent être que le fruit de la justice, du dialogue et de compromis.

La guerre, comme la violence, n'est jamais un moyen juste: comme le disait Vigneault, c'est un «manque de vocabulaire». Une façon brute d'imposer une vision des choses (généralement «la nôtre»). La force peut écraser, mais elle ne convainc pas. Et le coût qu'elle impose, en vies humaines, en destins irrémédiablement brisés, en dégâts moraux et matériels, aussi bien chez l'agresseur que l'agressé, est toujours inévitablement démesuré par rapport aux objectifs recherchés et aux résultats obtenus.

METTRE FIN À UNE SPIRALE

La guerre suppose la haine: on ne peut tuer que si l'on a d'abord déshumanisé ou diabolisé l'ennemi, comme l'enseignent les écoles militaires. Pourtant, la paix ne peut se faire qu'avec l'adversaire, ce qui suppose qu'on le reconnaisse comme un interlocuteur valable. Le combat, au contraire de la guerre, suppose qu'on déteste le mal, mais permet qu'on respecte l'adver-

saire. La non-violence en fait même une condition fondamentale: distinguer l'action mauvaise (qu'il faut combattre) de la personne qui la commet (dont on doit respecter l'humanité commune).

Le combat non violent est aussi implacable, et plus exigeant encore, que l'usage de la force militaire: il s'oppose résolument à l'injustice, mais refuse d'ajouter à celle-ci en utilisant des moyens qui vont nourrir la rancœur et alimenter la spirale sans fin de la violence. Plus encore, il fait appel à ce que l'adversaire a de meilleur: sa capacité à changer pour le mieux. Il est prêt à lutter tout le temps qu'il faudra pour vaincre son adversaire «sur le terrain de l'amour» (*to outlove his opponent*). Il s'agit de se battre, dès maintenant, avec les armes et les valeurs de ce que l'on veut atteindre comme résultat (démocratie, justice, droits humains, souci du plus grand nombre, etc.).

Y aurait-il, malgré tout, des situations où la guerre est la seule option possible? Je ne crois pas, convaincu avec bien d'autres que «la guerre restera toujours l'expression d'une faillite de l'humanité». Avec les conséquences désastreuses qui s'y rattachent: renforcement des antagonismes, dérapages inévitables et dommages «collatéraux», détournements scandaleux des ressources technologiques et financières pour les forces de mort au détriment des besoins innombrables et urgents de la vie. C'est toujours sur le terrain politique que les conflits trouvent leur solution véritable. ●

L'auteur est membre de Nos impôts pour la paix et de Conscience Canada – regroupant les objecteurs de conscience qui refusent de financer la guerre par leurs impôts

Le déclin des États-Unis

Immanuel Wallerstein, un des grands sociologues du XX^e siècle, est l'auteur de la théorie du système-monde. Celle-ci permet d'étudier les rapports d'interdépendance et de dominance entre les sociétés, dans différentes périodes de l'histoire. « Les États-Unis sont engagés dans un processus de déclin inévitable ». Wallerstein soutient cette thèse depuis trente ans. Il en a fait le sujet de sa conférence du 26 septembre dernier, à l'Université de Montréal.

NICOLE LAURIN

L'auteur est sociologue. Ce texte est un compte-rendu de la conférence de Wallerstein.

Les États-Unis ont établi et consolidé leur pouvoir hégémonique au cours des années 1945 à 1975, les « Trente Glorieuses » comme on les désigne en France. Cette période marque une croissance extraordinaire de « l'économie-monde » capitaliste, dont tous les pays tirent profit. Pourtant, à la fin de la guerre, en 1945, les pays industrialisés connaissent d'énormes difficultés. Seuls les États-Unis et le Canada font exception. Les États-Unis, en particulier, se sont renforcés pendant la guerre. Leur hégémonie apparaît déjà incontestable. Ils ont pris les devants dans plusieurs domaines. Leurs produits se vendent moins cher que ceux des autres pays. De plus, leur pouvoir politique et militaire est considérable. Même leur culture tient le haut du pavé : New York devient le centre culturel du monde. Dès lors, tout leur est possible. Il n'en tient qu'à eux de refaire le monde selon leur vision de l'avenir.

L'URSS devient bientôt une source de tracas pour les États-Unis. Toutefois, selon Wallerstein, les problèmes qu'elle pose ne sont pas aussi graves qu'on le croit à l'époque, sauf au plan militaire. Les accords de Yalta ont établi une division très nette du monde : les deux tiers appartiennent aux États-Unis, le tiers à l'URSS. Les deux pays respecteront cette convention, qui s'applique tant dans la sphère économique que politique. Elle convient d'ailleurs aux États-Unis qui veulent reconstruire le monde, c'est-à-dire l'Europe et le Japon, pour y vendre leurs produits. Une sorte « d'arrangement idéologique » scelle l'entente entre les

deux grandes puissances. Celle-ci se maintiendra pendant vingt-cinq ans, malgré des « hurlements sans conséquence » de part et d'autre, note ironiquement le conférencier.

LA GUERRE DU VIETNAM

Vers la fin des années 1960, certains changements se font jour. Les Américains commencent à acheter des automobiles fabriquées en Europe et même sur d'autres continents. Plusieurs pays, dont ceux de l'Europe occidentale et le Japon, ont acquis une capacité économique comparable à celle des États-Unis. D'autre part, certains pays du tiers-monde font fi des contraintes de l'ordre établi à Yalta. D'abord la Chine, puis le Vietnam, Cuba et l'Algérie passent dans le camp adverse. Les États-Unis en sont profondément affectés. La guerre du Vietnam se situe dans cette conjoncture. Elle va « miner » les États-Unis, affirme Wallerstein. Son coût exorbitant affaiblit l'économie et provoque notamment l'abandon de l'étalon-or, fondement de la politique monétaire. D'autre part, la guerre du Vietnam divise profondément la société américaine. En bout de course, les États-Unis reconnaîtront leur défaite. L'onde de choc est énorme. L'année 1968 représente le point culminant de cette période.

FREINER LE DÉCLIN

Au cours des trois décennies suivantes, entre 1970 et 2000, les présidents des États-Unis, de Nixon à Clinton, suivent la même ligne politique. Ils tentent de freiner le déclin déjà bien amorcé de l'hégémonie américaine. Trois stratégies sont mises en œuvre. D'abord, la création de partenariats avec le Japon et d'autres pays, qui ne sont plus définis comme des satellites mais qui doivent demeurer dans la voie commune. À cette fin, on forme plusieurs organisations conjointes, dans divers domaines. En deuxième lieu, la stratégie de non-prolifération des armes nucléaires, autrement dit la limitation du pouvoir nucléaire aux cinq puissances, dont les États-Unis, qui possèdent la bombe atomique. Toutefois, l'Inde, le Pakistan et Israël s'y opposent. La troisième stratégie cible l'économie ; elle privilégie l'effort de développement. L'ONU a d'ailleurs consacré la décennie 1970 au développement. Ce thème fait consensus auprès de tous les pays, y compris ceux de la sphère communiste et du tiers-monde. À l'époque, on croyait fermement que tout État, même le plus petit et le plus pauvre, pouvait se hisser au niveau de développement des plus grands.

Au cours des trois décennies suivantes, entre 1970 et 2000, les présidents des États-Unis, de Nixon à Clinton, suivent la même ligne politique. Ils tentent de freiner le déclin déjà bien amorcé de l'hégémonie américaine.



Lino, *La chute de l'empire*, 2006

Les États-Unis abandonnent bientôt la stratégie du développement. Ils adoptent le néolibéralisme et prônent la globalisation des marchés. Tous les pays seraient tenus de vendre leurs produits sur le marché mondial. Ces nouvelles thèses s'inscrivent dans ce qu'on appelle à l'époque « le consensus de Washington ». Elles ont été imposées jusqu'à un certain point au tiers-monde et au bloc communiste, avec un succès mitigé mais néanmoins notable. Selon Wallerstein, la stratégie néolibérale a retardé le déclin américain. Toutefois, au cours de cette période, l'éclatement de l'URSS représente une catastrophe pour les États-Unis. Dès lors, comment peuvent-ils convaincre l'Europe et les autres régions de s'aligner sur la politique américaine? Ils sont privés de leur meilleur argument. De plus, il devient manifeste que l'URSS contrôlait et restreignait certains pays susceptibles de créer des ennuis aux Américains. Entre temps, ils découvrent peu à peu les limites de la globalisation. Dès le milieu de la décennie 1990, ils ne se font aucune illusion sur cette politique.

LA CHUTE FATALE

George W. Bush et les néo-conservateurs entrent en scène. Ils prônent une toute nouvelle orientation. Selon eux, les

politiques précédentes ont échoué parce qu'elles manquaient de virilité. Militarisme, machisme et unilatéralisme sont à l'ordre du jour. Il s'impose d'intimider aussi bien d'anciens alliés que des ennemis potentiels des États-Unis. D'où l'invasion de l'Irak, affirme le conférencier. Ce pays a humilié les États-Unis lors de la première guerre du Golfe – et il n'avait pas d'armes! La nouvelle stratégie mène tout droit au désastre militaire et politique. Les États-Unis sont atteints dans leur fierté. D'autant plus que l'Europe a très mal réagi à l'invasion de l'Irak. En outre, « l'axe du mal » s'est consolidé. Le Moyen-Orient ne s'est « ni démocratisé, ni stabilisé du côté américain ». Bien au contraire, sa résistance n'a fait qu'augmenter. « Cet échec provoque la chute soudaine des États-Unis; ils dégringolent après un lent déclin », affirme Wallerstein.

« Il est trop tard maintenant pour les États-Unis ». La réaction du monde entier en fournit la preuve. En 2000, la moitié des pays approuvaient leur politique; actuellement, pas plus de 20 % ou 25 % y donneraient leur accord. Tous les autres ont tiré la leçon des événements : « les États-Unis ne sont pas aussi puissants qu'on pouvait le croire ». Ces pays en concluent qu'ils peuvent bien faire ce qu'ils veulent, tout en ignorant les États-Unis. Ceux-ci ne sont plus le « pays

indispensable», selon l'expression de Madeleine Albright. Wallerstein ajoute malicieusement: «Tout cela gêne les pro-américains, on ne peut plus être pro-américain.» Selon lui, le constat de la faiblesse actuelle des États-Unis explique le virage à gauche de l'Amérique latine – «on se dit qu'ils n'ont plus le temps, ils sont débordés». D'autres pays demeurent prudents – «si les Américains ne peuvent plus dominer le monde, ils peuvent le bousculer». L'Iran, par exemple, défie les États-Unis mais se garde bien de les humilier. La Chine, dont la puissance économique et militaire s'accroît sans cesse, «met des gants» avec les Américains. Castro aussi les traite prudemment. Et bien d'autres, mis à part Chavez, ajoute ironiquement le conférencier.

LE CHAOS ÉCONOMIQUE

Au cours des deux prochaines décennies, l'Europe et l'Extrême-Orient vont renforcer et consolider leur économie. D'ici-là, le monde comptera au moins vingt-cinq pouvoirs nucléaires. L'Iran menace déjà la position d'Israël, il ouvre la brèche. D'autres pays suivront. On pense notamment à l'Afrique du Sud, au Brésil, à l'Argentine, à l'Égypte, qui ont eu des programmes nucléaires dans le passé. Ce n'est pas aussi catastrophique qu'on pourrait le croire; selon Wallerstein, «cela pourrait même pacifier le monde». Le système capitaliste est en difficulté. On entre dans une période de chaos économique, marquée par d'énormes fluctuations de la production et des profits, des bouleversements incessants. Parallèlement, on évolue vers une situation politique multipolaire, dans laquelle les puissances de l'hémisphère sud disposeront d'armes nucléaires. Mais revenons aux États-Unis.

PSYCHOSOCIOLOGIE DES ÉLITES ET DE LA MASSE

Au cours des années 1970 à 2000, la majorité des démocrates et des républicains ont soutenu la politique extérieure des présidents américains, de Nixon à Clinton. Le président Bush, acculé au désastre, voudrait bien renouer avec cette tradition dont il a lui-même détruit les fondements. Il se fait gravement illusion. Les Européens, de leur côté, n'accepteront jamais plus que les États-Unis reprennent leur ancien rôle. L'élite américaine ne cesse pourtant d'y croire, exception faite des néo-conservateurs. Ceux-ci représentent «la vraie droite»: les militaristes, les «cheneystes», ceux qui veulent consolider la politique actuelle et qui veulent aller plus loin encore, de peur de tout perdre. Ils ne sont pas majoritaires mais ils vont essayer d'aller plus loin, en bombardant l'Iran, par exemple.

Rappelons-nous, au cours des années 1930 et dans l'avant-guerre, la lutte des classes existait aux États-Unis. La

classe ouvrière était plus forte que la droite. En 1945, à la fin de la guerre, la lutte des classes a cessé. Par ailleurs, la moitié de la population était isolationniste et l'autre moitié interventionniste. Peu à peu, on a convaincu le peuple que les États-Unis devaient assumer leur responsabilité internationale; le Plan Marshall en est l'exemple. Toutefois, la guerre du Vietnam a ébranlé cette conviction. Au cours de la période de confusion qui a suivi, les gouvernements successifs ont dû faire montre d'une certaine retenue. À son tour, le président Bush a tenté de contrer la réticence populaire à l'invasion de l'Irak, sans y parvenir. Le peuple est contre cette guerre.

D'autre part, on voit monter une vague d'opposition à l'immigration. «Un grand nombre d'Américains sont en colère contre le monde entier. Ils ne sont pas disposés à accepter le déclin de leur pays», affirme le conférencier. Le pays pourrait redevenir isolationniste, se replier sur lui-même. Or, les néo-conservateurs, pour leur part, veulent supprimer les libertés publiques. Selon Wallerstein, «on voit se créer, dans la société américaine, les conditions d'une scission profonde sinon d'une guerre civile». Et le déclin des États-Unis est tel, dit-il, que «le reste du monde ne va même pas s'y intéresser».

« Un grand nombre d'Américains sont en colère contre le monde entier. Ils ne sont pas disposés à accepter le déclin de leur pays ».

LA FIN DU CAPITALISME

À l'échelle mondiale, la période de l'impérialisme simple est révolue. Les conflits entre le Nord et le Sud demeurent au point mort. Les centres capitalistes se sont multipliés, ce qui crée une situation de chaos et d'incertitude partout dans le monde. L'OMC n'est plus une organisation importante. En Amérique du Nord, l'Aléna pourrait bien ne pas survivre; le Mexique conteste cet accord. On pourrait assister aussi à l'émigration d'Américains au Canada. Dans l'ensemble, «le système capitaliste a épuisé la garantie d'accumulation incessante de capital» qui le caractérise. On arrive à une bifurcation, c'est-à-dire une situation de déséquilibre qui va persister aussi longtemps que le système ne prendra pas une autre direction. Il ne peut plus continuer dans la voie actuelle. «Pourquoi? Tout simplement parce que depuis cinq cents ans, l'économie-monde capitaliste, comme tout autre système, a produit des effets qui l'ont minée de l'intérieur». Quel système viendra remplacer le capitalisme? Quel nouveau monde veut-on construire? Tel est l'enjeu majeur de la contestation et de la lutte politique. L'opposition se situe entre Davos et Porto Alegre. Les grands capitalistes voudraient remplacer le présent système par un autre qui serait pire encore. D'autres groupes veulent le contraire. Certains croient néanmoins que le système est assez fort pour se maintenir. «Je ne le pense pas», conclut Wallerstein. ●

UN PHILOSOPHE N'EST PLUS

Philippe Lacoue-Labarthe est décédé. Professeur à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg pendant trente ans, il s'engagea notamment aux côtés de l'extrême gauche situationniste dans les années 1960. Cet ami de Jacques Derrida et de Jean-Luc Nancy, à l'œuvre et au parcours exceptionnels, mérite d'être honoré : une vingtaine d'ouvrages, des positions courageuses, autant intellectuelles que politiques, témoignent d'une profonde probité, tant pour ses mises en question de la pensée occidentale que pour ses recherches sur le vivre-ensemble. Il est décédé fin janvier à l'âge de 67 ans. Son ami Jean-Luc Nancy lui a rendu un bel hommage dans un quotidien français : <www.liberation.fr/rebonds/232489.FR.php>.

PRÉSENCE FÉMININE AU CONSISTOIRE

Le consistoire israélite du Bas-Rhin de France, qui compte sept membres au total (dont le grand rabbin René Gutman, membre de droit), compte désormais deux femmes, Janine Elkouby (élue au premier tour le 14 janvier) et Michèle Jablon-Israël (élue au second tour). Madame Elkouby est connue pour son engagement dans le dialogue interreligieux et la cause des femmes. À Strasbourg, elle participe activement au groupe d'étude biblique avec des catholiques, protestants et musulmans, et à un autre groupe, Le Pont, ouvert également aux autres confessions. Elle anime aussi, cette fois-ci au sein de la communauté, deux groupes d'études sur la question des femmes dans les textes juifs et préside le Groupement de liaison juif féminin, fédération d'associations de femmes juives dans le Bas-Rhin.

CONTRE LA PEINE DE MORT

À l'occasion du 3^e congrès mondial contre la peine de mort, qui vient de se tenir à Paris, le Saint-Siège a redit son soutien à qui s'engage contre la peine capitale et pour la défense du caractère inviolable de la vie humaine. De plus, il fait observer les risques liés à la peine de mort, et en premier le « danger de punir des personnes innocentes ». Il souligne aussi, la « tentation de promouvoir des formes violentes de vengeance, plus qu'un véritable sens de la justice sociale ». La peine de mort, affirme-t-il, « est une offense claire à l'inviolabilité de la vie humaine ».

RÉCHAUFFEMENT CLIMATIQUE

C'est le 2 février dernier que le Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat de l'ONU (GIEC) a présenté la première étape du rapport concernant l'avancement du réchauffement climatique. Les conclusions indiquent qu'un réchauffement de 1,8 à 4 degrés est prévu pour le présent siècle. D'autres données informent sur les concentrations mondiales de dioxyde de carbone dans l'atmosphère, passées de 280 à 379 parties par million; sur les émissions mondiales qui ont crû de 6,4 gigatonnes par an pour la période 1990-1999 à 7,2 pour la période 2000-2005 et sur l'océan mondial qui s'est lui aussi réchauffé jusqu'à des profondeurs de 3000 mètres. Le *Résumé à l'intention des décideurs* est disponible sur le site d'Intergovernmental Panel on Climate Change : <ipcc-wg1.ucar.edu/index.html>.

COLLOQUE FERNAND DUMONT

« Nos vérités sont-elles pertinentes pour l'ensemble des hommes? » C'est la question thématique à laquelle devront réfléchir plusieurs intervenants dans le cadre d'un colloque qui sera consacré, entre le 7 et le 11 mai 2007, à l'œuvre de Fernand Dumont, grand intellectuel multidisciplinaire québécois disparu en 1997. Dans l'appel de communication diffusé par le philosophe Serge Cantin, il est dit que ce colloque « vise à témoigner de l'actualité et de la pertinence de la pensée dumontienne par rapport aux questions et aux enjeux fondamentaux de notre temps ». L'année 2007 marque le dixième anniversaire de la mort du grand sociologue et théologien québécois. Pour plus de détails sur cet événement prévu à l'Université du Québec à Trois-Rivières, communiquez avec Serge Cantin au 819-376-5011 (poste 3186) ou par courriel à <serge.cantin@uqtr.ca>.

ARTISTE POUR LA PAIX

Le dramaturge Wajdi Mouawad a été proclamé Artiste pour la paix de l'année 2006. Ses pièces ont été traduites et jouées dans plusieurs langues, car elles témoignent des réalités d'aujourd'hui. La guerre en constitue souvent la toile de fond. Il a collaboré à *Relations* à plusieurs reprises. Depuis 19 ans, les Artistes pour la paix honorent un artiste ou un collectif d'artistes dont l'art et la vie sont un témoignage pour la paix. Ils ont choisi le 14 février, fête de l'amour, pour dévoiler leur choix et pour rendre hommage à des artistes de toutes disciplines.



Le poème de Wovoka*

TEXTE : JEAN-MARC DESGENT

ILLUSTRATION : RENÉ LAVOIE

Il est l'existence, la mienne et d'autres, je le vois, c'est moi devant, en dedans, l'animal de mes lumières, ça tremble, c'est *shaker*, moi, le tremblement en ce monde, c'est danser, danser l'ancêtre et le présent.

L'animal des lumières dansantes dans le ciel ouvert est devant, levant, couchant, il me donne à tous, il est mon monde au-dessus, chair éclairée ou montagne écroulée, infra, supra. Je suis double, j'entends double, mon cœur est cœur-cœur, ma tête est tête-tête, *shaker* qui me transporte d'ici à là, d'ici, je ne sais rien, de là, c'est l'autre et ici, en moins ou en plus, je me suis vu, je suis vu haut, je me suis pensé en monde noyé, toute l'eau est venue s'engouffrer sous la montagne qui tourne dans mon être, ça m'apprend une des fins du monde. J'entends double la voix des spectres. Je suis tremblant avec terres hallucinées. Qui sait le sens de la vue, qui sait le sens qu'on donne à toute ma mort?

L'animal s'est arrêté, c'est l'animal qui nous mène, qui nous mène jusqu'en haut, c'est là que je vis avec l'autre, singulier ou pluriel, singulier dans tant d'âmes tordues... Lui sait, moi, rien... que des vitesses avec tant de lumières. L'animal m'a englobé, je suis aspiré, il m'amène de l'état d'être des épuisements à l'état des spectres-en-haut, il m'a tout donné, m'a donné à tout. La grande errance de ceux qu'on ne voit pas, moi, oui, mais j'ai une tête-tête, frapper, frapper, je suis *shaké-shaké*, je suis vu mourir et revenir, revenir et je suis vu marcher ici et là sur la terre...

Souvent, mon seul mot est « nous », je suis vécu « nous » : pas de « je », tout « nous », je n'ai plus d'objets, mais des *obnousts* pour frapper sur les murs du monde ou sur la honte d'être, pas « je », mais « nous », « nous », on ne sait rien de ça, plus de trajets courts, mais des *tranousts* infinis avec ciel inversé au centre de l'infra-ancêtre, l'infra-présent, l'infra-les-montagnes-qui-grimpent, j'ai « nous » partout dans le crâne et c'est vitesses en lumières, je suis traversé par ça, nous suis traversé, transporté.

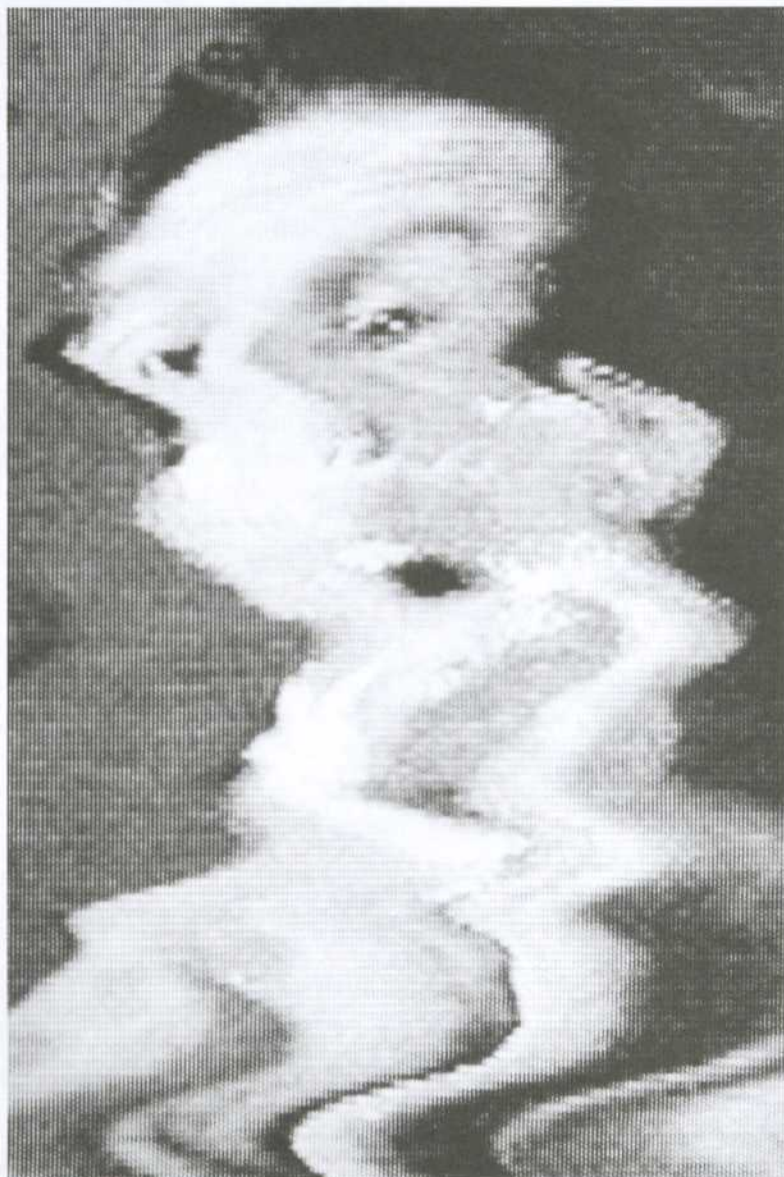
Ici, ce sera massacre et puis, sale sommeil. Moi, ça s'allonge au-dessus du continent perdu : grande faille qui rouvrira ses portes et le vent s'échappera comme une délivrance... Je serai guéri... Je ou nous... Une lame ne pourrait pas passer entre les deux ! Je suis réceptacle obligé : ça vient mourir dans ma poitrine, moi, homme et mal, partout, mes images cassent, je suis coupé en deux maintenant, plus tard, je me perdrai levant, couchant, et c'est sans souffle intérieur. Nous, ça pense dans la peur ou sans l'être. Je suis manquant au monde, je suis devant, l'agonie en marche, c'est le gouffre de toute ma catastrophe, montagne écroulée ou monde noyé de moi, ça vient à pleines portes, on ne sait pas cette douleur du ciel, de moi au ciel, ou de mes visages, il y en a tant... de mes bras, ils ont tout porté... de mes doigts qu'on ne peut plus compter plongés en eaux troubles... Il faut savoir que je suis un problème de ce monde, je m'assois complètement éventré, je suis dit par tant de voix, par tant de croix, elles sont toutes des plaintes d'être, des guerres à finir, je suis dit par la crucifixion du soleil.

Je suis ou nous, c'est pareil, dans la mémoire condamnée, je suis le dernier avec cent millions de voix qui tournent, qui ne sortent jamais de ma tête-tête plurielle, elles montent, elles vrillent dans mes pensées trouées, je suis *shaker* immense, mais crevé.

Tout est franchi... On est arrivés... Je passe de l'autre côté des nous et je regarde mon œuvre, c'est-à-dire tout ce qui se détruit dans n'importe qui un peu chaque jour, mais c'est là que je deviens mortel pour vrai, couché, blotti dans la panse de ma bête des lumières, ce sont des soleils qui tournent, *spin-spin*, voix, chants, *shaking*

* Wovoka (1854? - 1939?) est de nationalité paiute. Il a été un des chamans les plus importants de la deuxième moitié du XIX^e siècle et le penseur du *ghost dance*, rituel fondamental d'un mouvement revivaliste amérindien imaginé par Tävibo, son père (?). Plusieurs de ses « hallucinations » ont été consignées par l'anthropologue James Mooney, chargé de faire la lumière sur le *ghost dance* et ses liens possibles avec les mouvements de révolte amérindienne qui ont mené au massacre de centaines d'Autochtones à Wounded Knee, en décembre 1890. J'ai traduit librement les images de Wovoka consignées par l'anthropologue américain. Il faut savoir, pour bien comprendre certaines phrases du chaman, que ce dernier, dès son enfance, a été mis en contact avec certaines pratiques religieuses « blanches » comme le mouvement « shaker » ; on dit que son rituel *ghost dance* en aurait été très influencé. En effet, il a vécu plusieurs années chez un certain Wilson, agriculteur « blanc », proche des mormons. D'ailleurs, Wovoka prendra, durant ses années de travail chez l'agriculteur, le nom de Jack Wilson. De plus, dans ses visions, le monde des « blancs » allait bientôt finir dans une sorte de retour du déluge, sauf qu'ici l'eau ne viendrait pas du ciel, mais de l'océan qui envahirait les grandes plaines américaines. Les Autochtones seraient sauvés en étant soulevés et maintenus en état d'apesanteur. Aussi, les Autochtones qui pratiquaient le *ghost dance* devaient porter une chemise blanche, vêtement concentrant les forces du soleil et de la lune et qui devait en plus les protéger des balles tirées par l'armée américaine...

Le massacre de Wounded Knee a mis fin à la carrière chamanique de Wovoka. Quand il est interviewé par James Mooney, il est évident que le chaman mêle tous les temps, c'est-à-dire l'avant et l'après Wounded Knee. Pour tout savoir sur le *ghost dance*, il faut lire l'extraordinaire travail de Winston LaBarre, *The Ghost Dance, Origins of Religion*, Waveland Press, Illinois, 1990.



René Lavoie, *Mes images cassent*.
Photographie n/b, février 2007

autant en haut qu'en bas. Je ne sais rien, mais je peux tout inverser. Parfois, mes muscles deviennent si tendus qu'on craint la mort qui peut en sortir, ces muscles sont, hélas, des guerres inutiles... C'est franchi mais, je n'y peux rien, je ne suis que de la mémoire engloutie et nous ou je n'aurons même pas le temps de nous inverser dans le spectre que nous représentons déjà. Et ceci pourrait être chanté autant au nord qu'au sud.

On voit des visages sales à Wounded Knee qui parlent par eux-mêmes, des crânes roulés, renversés, *roller coaster*,

roller costner, ouvertes les bouches, j'ai encore l'animal, j'ai encore le *shaker shaké*, *die to dive*, *dive to live*, vitesses essoufflées des cœurs-cœurs, deux trous en chacun de balles perdues.

Je voyais, maintenant je touche au monde par la bête, dans ma bête, c'est ma démesure, c'est l'errance qui me sauve, c'est tous les jours dans mes yeux, j'ai bien regardé : cent millions de corps pendus par les pieds dans le ciel, ça faisait comme un toit au monde, c'est nous, sauvés des eaux, pendus la tête en bas, balancés par les vents rôdeurs d'en haut, ceux qui ne descendent jamais ici se mettre les pieds dans la poussière des mortels... Rien n'est épargné, sauf les pendus...

Mon spectre, ce sont les lumières qui *spinnent* dans mes forces qui me sortent des yeux. On m'a donné à tout, c'est pourquoi je suis vu, vu, je suis dit, dit, mais je ne parle pas encore de la fin immense que je suis, nous, c'est pareil dans ma réincarnation quotidienne, au moins deux fois dans le soleil qui ne nous regarde plus et qui nous abandonne à nos deux mamans dorénavant : la pauvreté des corps, la mort que je suis déjà, en nous.

WOVOKA



SITES INTERNET

LA SURVIE
DES PEUPLES AUTOCHTONES

<WWW.SURVIVALFRANCE.ORG>

ACTUALITÉS PAR PEUPLE -
TOUS -

Aborigènes
Aruaco
Awá
Ayoreo
Les Indiens du Brésil
Bushman
Enawene Nawe
Enxet
Guarani
Innu
Jarawa
Jumma
Khamti
Maasai
Makusi
Mbororo
Mursi, Bodi & Konso
Nuba
Nukak-Maku
Oglok
Tribus de Papouasie
Penan
Pygmées
Les peuples des Sibérie
Wanniyala-Aetto
Wichí
Yanomami
Yora

ACTUALITÉS PAR PAYS -
TOUS -

(1) Allemagne
(4) Argentine
(6) Australie
(9) Bangladesh
(2) Bolivie
(191) Botswana
(78) BRÉSIL
(3) Cameroun
(4) Canada
(3) Afrique centrale
(15) Colombie
(3) Equateur
(3) Ethiopie
(3) France
(16) International
(32) Inde
(15) INDONÉSIE
(8) Kenya
(8) Malaisie
(2) Nicaragua
(15) Paraguay
(9) PÉROU
(2) Philippines
(4) Russie
(5) Afrique du Sud
(1) Espagne
(5) Sri Lanka
(1) Soudan
(1) Suède
(8) Royaume-Uni
(10) Angleterre
(3) États-unis
(2) Venezuela

Survival travaille actuellement avec environ 80 peuples dans 34 pays.



Il y a quelques années, Survival, une organisation britannique de défense des droits des peuples autochtones accusait le gouvernement canadien de génocide envers les Innu. Elle venait de publier un rapport intitulé *Un Tibet*

des droits des peuples indigènes dans trois domaines complémentaires: l'éducation, les campagnes et la recherche de fonds. Elle est en lien avec des organisations indigènes locales, plus particulièrement avec les

sique, des témoignages et, bien entendu, des campagnes, des appels à l'action et des outils de mobilisation (*e-card* et modèles de lettre à faire parvenir aux autorités).

D'autres sections complètent ces renseignements. Par exemple, « Ressources » offre des réponses aux questions les plus fréquentes sur l'organisation, le droit international et la défense des droits. Il y a aussi une sous-rubrique qui contient le guide Survival, *Land and Future* (Terre et avenir, disponible en anglais et en espagnol seulement). Ce guide s'adresse aux peuples autochtones. Il leur fournit des renseignements sur « les moyens de lutter contre l'invasion de leurs terres par des compagnies d'exploitation pétrolière, minière ou forestière ou des colons et les informe sur leurs droits garantis par la législation internationale et sur la manière de les faire respecter ».

La rubrique « Actualités » présente les dernières informations concernant la situation de ces peuples. On peut y suivre la sortie des rapports spéciaux de l'ONU, d'ONG et les campagnes en cours. La section « Presse » s'adresse aux médias, elle reprend les éléments présents dans les autres rubriques, et est accompagnées de communiqués et de matériel visuel. Un calendrier permet de suivre les activités de l'organisation, concerts-bénéfices, manifestations, etc. Malheureusement,

populations les plus fragiles. Elle se veut aussi une tribune pour permettre aux peuples autochtones de s'adresser au monde. Elle est récipiendaire, en 1989, du *Right Livelihood Award* (prix Nobel alternatif).

Il n'est donc pas étonnant que leur site Internet vise entièrement la défense des droits de ces peuples en lien avec leur approche éducative. La quantité et la qualité des renseignements disponibles sont impressionnantes. Elles portent sur les 80 peuples répartis dans 34 pays avec lesquels ce groupe travaille. La rubrique « Le monde indigène » propose pour chacun de ces peuples: un volet « Actualités », des publications, des vidéos, de la mu-



au Canada, la mort programmée des Innu dans lequel était décrite la vie de cette communauté, « marquée par un haut degré d'alcoolisme, de drogue (reniflement d'essence) chez les enfants, de violences et un taux record de suicides ». Survival lançait une campagne dénonçant cette situation, plus particulièrement celle des Innu vivant dans la réserve de Davis Inlet au Labrador, et appelait à passer à l'action.

Survival a été fondée en 1969 à la suite d'un article du *Sunday Times* dénonçant « les massacres, le vol des terres et le génocide en Amazonie brésilienne ». Dès sa création, l'organisation opte pour l'action en faveur

ces activités sont surtout européennes. Il y a un coin des enfants qui offre plusieurs outils pédagogiques tels qu'un journal, une médiathèque, une photothèque et un calendrier.

Le site est en plusieurs langues selon le pays où Survival possède une filiale. Celle de la France a été fondée en 1978 par un groupe d'anthropologues. La plupart des éléments du site sont disponibles en français.

LOUISE DIONNE

Guïomar de la
forêt Amazonienne

DVD

LE MUR DE FER
(VERSION FRANÇAISE
DE THE IRON WALL)

RÉALISATION: MOHAMMED ALATAR
PRODUCTION: PALESTINIAN AGRICULTURAL
RELIEF COMMITTEES
PALESTINE, 2006, 52 MINUTES

Dans le cadre de son programme d'éducation du public concernant la question palestinienne, l'organisation Palestiniens et Juifs unis de Montréal (PAJU) diffuse le documentaire *Le mur de fer*, du grand défenseur de la paix au Moyen-Orient,

Mohammed Alatar, palestinien né en Jordanie et vivant aux États-Unis.

Comme l'indique son titre, le documentaire porte entièrement sur le mur qu'Israël a bâti autour de la Cisjordanie. Ce faisant, rien n'échappe à l'examen du réalisateur; conséquemment, le spectateur découvrira les origines du mur, son tracé, les politiques entreprises pour le mettre en œuvre et son impact. Pour ce faire, le film alterne une narration des faits historiques, avec divers témoignages de sources d'autorité, mêlant ainsi voix juives et voix palestiniennes de façon pertinente.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le mur n'est ni plus ni moins que l'aboutissement d'une longue politique de colonisation que les gouvernements israéliens successifs, toutes idéologies confondues, ont mené pour briser l'idée d'un territoire palestinien continu. Ainsi, l'origine de ce mur, séparant les Israéliens des Palestiniens, remonterait, selon le réalisateur, à une citation datant de 1923 de Vladimir Jabotinsky, père de la droite sioniste, où il est déjà question d'une colonisation protégée par un mur de fer que « la population locale ne peut franchir ».

L'étape qui précède la construction du mur, à savoir la colonisation, a commencé dès 1967 avec la construction, par les différents gouvernements qui se sont succédés, d'un ensemble de colonies dans le territoire palestinien. Si la Déclaration de principe, conclue à Oslo, en 1993, entre Israël et l'OLP, semblait être un renversement de la tendance (avec les espoirs de paix et de l'instauration d'un État palestinien qu'elle a suscités), le documentaire nous apprend - chiffres et témoignages éloquentes à l'appui -

qu'ironiquement, c'est à partir de cette date que la politique israélienne à l'égard des colonies a pris un tournant radical: aussi bien leur taille que leurs populations ont connu une croissance importante. De surcroît, le gouvernement israélien a construit des infrastructures majeures, telles qu'une centaine de postes de contrôle et des routes qui relient les colonies entre elles, isolant ainsi encore plus les Palestiniens.

Le tour de force du documentaire a été de céder la parole à une femme colon juif, pour relater la réalité des colonies. Ainsi, elle nous apprend que le peuplement des colonies a été réalisé simultanément par des subventions gouvernementales offertes aux colons juifs à l'achat des maisons et par la démolition des maisons des Palestiniens.

Avec la construction du mur, le chapitre de la colonisation israélienne se trouve à son stade final et consacre l'annexion du territoire palestinien. En plus d'isoler Israéliens et Palestiniens, le tracé du mur fractionne la Cisjordanie en petites enclaves isolant les Palestiniens entre eux.

Le documentaire de Alatar allie plusieurs qualités: une narration claire, une chronologie pertinente des faits historiques, des témoignages d'autorité, des cartes géographiques et des vues aériennes du tracé du mur. Aussi, à l'instar de PAJU, le film témoigne que Juifs et Palestiniens peuvent coopérer pour promouvoir la paix au Moyen-Orient et pour éduquer le public concernant la question palestinienne.

OSIRE GLACIER



OÙ VA NOTRE SOCIÉTÉ?

Jules Duchastel et
Raphaël Canet (dir.)
**CRISE DE L'ÉTAT,
REVANCHE DES SOCIÉTÉS**
Montréal, Athéna, 2006, 402 p.

L'État moderne (les auteurs parlent de l'État westfalien – cf. p. 373) est en crise. Circonscrit au territoire national, il est incapable d'intégrer la globalisation des marchés et du commerce et voit notamment les acteurs économiques le déborder de toutes parts. À l'interne également, l'identité

nationale ne parvient plus à endiguer la prolifération des régionalismes et l'affirmation des peuples (notamment autochtones) dont l'histoire ou la culture n'arrive pas à se dissoudre au sein de l'entité nationale. D'autre part, l'exercice du pouvoir s'est complexifié avec l'émergence d'une technocratie professionnelle qui semble faire écran au discours proprement politique.

Par ailleurs, après les années cinquante, la résistance de la revendication de l'individu à l'égard de l'État devient de plus en plus évidente : anarchisme d'une part, requête libertaire d'autre part. Bref, il y a crise, une crise que les responsables du présent dossier interprètent comme une revanche de la société contre l'État.

Cerner une telle crise est un défi considérable. *Crise de l'État, revanche des sociétés* est en fait un livre collectif réunissant divers travaux de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie de l'UQAM. C'est un livre tout à fait remarquable, complexe, souvent très difficile à lire, mais qui fourmille d'analyses fines et d'informations pertinentes, et qui, surtout, aide à comprendre.

L'introduction du livre par Raphaël Canet est si théorique qu'elle en est

indigeste et risque de décourager le lecteur d'aller plus loin. Ce serait dommage. La première partie porte sur la crise de l'État et comprend deux sections. La première, sur le changement de paradigme, est très éclairante – en particulier un article de Josepha Laroche sur le système transnational. La seconde section, sur la critique de l'État-nation territorialisé, comprend quatre contributions qui sont autant d'études de cas. Un article de Jean-Marie Izquierdo sur la question basque permet d'apprécier la contribution de la réflexion québécoise sur la souveraineté.

La seconde partie analyse la revanche des sociétés. Une première section porte sur contestations et altermondialisme. Une section tout à fait remarquable sur un sujet difficile. La deuxième section regroupe des études sous le thème « société civile et gouvernance mondiale ». À signaler, dans cette section, un bon texte de Sylvie Paquerot sur la gouvernance mondiale dans le domaine de l'eau et un article à la fois simple et critique de Jan Aart Scholte sur la société civile et la démocratie dans la gouvernance mondiale (en fait, la traduction d'un article déjà publié en anglais).

La conclusion est de Jules Duchastel. Tout en reprenant certains des articles du collectif, Duchastel propose une vision d'ensemble éclairante et stimulante.

L'ouvrage a, bien sûr, les défauts de son genre – par exemple d'inévitables redites sur la nature de la gouvernance, de la société civile, de l'État, de l'altermondialisation, etc. La perspective est surtout internationale et dit peu de choses sur la manière dont est vécue la démocratie dans le concret et sur les voies de son renouvellement. Par ailleurs, le volume est considérable. Le caractère d'imprimerie est si petit (chaque page a environ 400 mots) que c'est à s'en arracher les yeux! Certaines contributions semblent des mises à jour d'articles parus ailleurs. Tout cela reste accessoire. Voici un bon livre pour comprendre où va notre société.

ANDRÉ BEAUCHAMP

SYMPTÔME D'UNE MALADIE POLITIQUE

Jean-Baptiste Vérité K. Kpodzo
**ENFANTS DE LA RUE :
PIERRES VIVANTES DE L'ÉGLISE**
Montréal, Klap, 2006, 267 p.

L'auteur est un prêtre catholique du diocèse de Lomé, capitale du Togo. Il a été profondément ému par le sort tragique des enfants de la rue dans sa propre ville. La présence de nombreux enfants vivant dans les rues est, malheureusement, un triste phénomène connu dans beaucoup de pays du Sud. Ce qui a troublé l'abbé Vérité, c'est que l'Église du Togo ne se sentait pas responsable de ces enfants et, plus grave encore, que les paroissiennes et les paroissiens les traitaient en voyous. Il a donc commencé à rencontrer les enfants de la rue, leur demandant pourquoi ils avaient quitté leur famille. Par la suite, son évêque lui a permis de venir à l'Université de Montréal pour y faire une étude de ce phénomène et élaborer une approche pastorale à l'égard de ces enfants. Ce à quoi l'évêque ne s'est probablement pas attendu, c'est que Jean-Baptiste Vérité allait produire une étude scientifique interdisciplinaire majeure, intégrant des



perspectives anthropologiques, sociologiques et théologiques, et situant bien le phénomène des enfants de la rue dans l'histoire du Togo post-colonial.



Dans ce livre fort intéressant et original, l'auteur poursuit une analyse de ce triste phénomène à trois niveaux. Il se demande premièrement pourquoi ces enfants ont quitté leur famille. Les réponses des enfants interviewés révèlent qu'ils ont choisi de vivre dans la rue parce que la vie en famille était devenue trop pénible: ils étaient négligés, grondés ou battus par les parents. Mais pourquoi les parents accomplissaient-ils si mal leur devoir? L'auteur ne les blâme pas. Il fait plutôt une deuxième analyse pour discerner les facteurs sociaux qui déstabilisent les familles et rendent les parents incapables de s'occuper de leurs enfants. Il montre que l'introduction de l'industrialisation au Togo, suivant le modèle des pays développés, produit une nouvelle forme de vie urbaine où les gens sont poussés hors du contexte traditionnel qui leur donnait une stabilité sociale de même que des valeurs partagées par toute une communauté. Dans la modernité importée du Nord, les gens vivent la confusion: leurs anciennes valeurs ne pouvant plus les guider ni les aider à devenir de bons parents. Alors, l'auteur se demande pourquoi le gouvernement permet l'entrée de l'industrialisation imposée par le capital étranger, tout en sachant qu'elle déstabilise la culture du pays et produit une confusion éthique dans la population urbaine. Cela emmène l'auteur à une troisième analyse. Il montre que le gouvernement est incapable de protéger la population, car il doit s'incliner devant les directives économiques imposées par les institutions financières internationales, dont l'autorité est appuyée par les pays riches. La tragédie de l'enfant qui vit dans la rue et vole son pain quotidien est un symptôme d'une maladie politique qui fait souffrir la plus grande partie de l'humanité.

L'auteur propose à l'Église du Togo qu'elle explique à ses membres la situation des enfants de la rue, demande aux paroissiennes et aux paroissiens de les reconnaître comme des frères dans la «famille de Dieu», et encourage des

paroisses à créer des institutions pour subvenir aux besoins de ses enfants. L'auteur demande à son Église de devenir fidèle à sa propre ecclésiologie: une communion unie par la foi, l'espérance et l'amour.

GREGORY BAUM

RENVERSEMENT D'UNE LOGIQUE RÉPRESSIVE

Patrice Corriveau
**LA RÉPRESSION
DES HOMOSEXUELS AU QUÉBEC
ET EN FRANCE – DU BÛCHER
À LA MAIRIE**
Québec, Septentrion, 2006, 236 p.

Les États et les gouvernements de divers niveaux sont de plus en plus nombreux à reconnaître juridiquement les couples de même sexe à travers des formes d'union civile ou de partenariat domestique. Dans quelques pays, dont le Canada, l'accès au mariage civil signe le renversement complet de la logique répressive ayant prévalu pendant plusieurs siècles dans la gestion juridique des mœurs homoérotiques au sein du monde judéo-chrétien. Patrice Corriveau retrace l'histoire de cette métamorphose en mettant en relief les changements qui l'ont rythmée au Québec et en France.

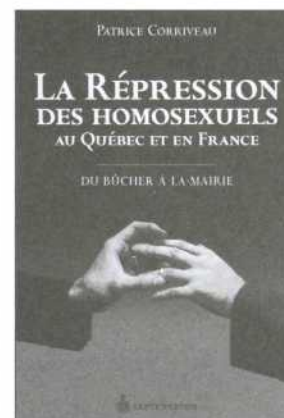
Le premier chapitre rappelle les mutations survenues dans les modes de régulation de la sexualité depuis l'Antiquité gréco-romaine, qui admettait l'homoérotisme tout en le réglementant, jusqu'à la Renaissance. La sodomie, devenue un crime infâme qui transgresse les lois divines, se mérite alors un châtiment extrême, propre à susciter l'effroi. Toutefois, la mise en application des interdits religieux et civils obéit plus souvent qu'autrement à des motifs politiques, ce qui fait naître l'image du sodomite comme ennemi et paria.

Les quatre chapitres suivants découpent autant de phases dans les transformations du dispositif juridique

tout en comparant deux sociétés partageant au départ un même bagage culturel. Jusqu'à la Conquête britannique de 1760, les similarités prévalent entre la France et sa colonie nord-américaine: même cadre juridique et condamnations rares – car il vaut mieux taire ce crime innommable ou le gérer discrètement. En France, les comportements homoérotiques font l'objet d'une surveillance policière et les pénalités spectaculaires appliquées aux sodomites, qui sont aussi accusés de crimes violents (meurtres, viols), marquent l'imaginaire collectif. En Nouvelle-France, la régulation religieuse prend le pas sur le contrôle judiciaire.

D'autres dissemblances s'ajoutent à partir de la fin du XVIII^e siècle. Affirmant sa laïcité, la France révolutionnaire élimine du code pénal les pratiques sexuelles privées et consensuelles. Avec la montée du pouvoir médical, la science de la sexualité met au monde le déviant sexuel qu'il faut contrôler et traiter. Au Canada français, le cadre judiciaire se modifie dans le sens opposé, avec l'imposition des lois anglaises qui comptent parmi les plus sévères de l'Europe et dont s'inspirera le code criminel canadien. L'immense pouvoir politique et social de l'Église catholique lui confère un rôle proéminent dans la gestion des mœurs.

Le chapitre suivant, qui va de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la Révolution sexuelle, suit les modifications des catégories pénales qui glissent des actes sexuels vers l'homosexuel à réhabiliter, voire le «psychopathe» sexuel à enfermer afin de protéger la sécurité publique. L'adoucissement des lois au Québec contraste avec leur durcissement en France à partir du régime de Vichy. Une convergence: la rationalité pénale vise moins l'homosexualité en soi que ses manifestations publiques et ses dangers pour la jeunesse.





Tant en France qu'au Québec, la situation sociale et juridique des homosexuels s'inverse à partir des années 1960 : dépénalisation, interdiction de la discrimination fondée sur l'orientation sexuelle, reconnaissance juridique progressive des couples de même sexe – reconnaissance allant jusqu'au mariage au Canada; plus mitigée en France avec le pacte civil de solidarité (Pacs).

Cet ouvrage dense et fort bien documenté présente une synthèse historique inestimable quant à l'évolution du sort des homosexuels. Le chapitre final fournit un condensé utile des nombreux et rapides changements législatifs opérés depuis les dernières décennies. Son intérêt va au-delà de l'apport historiographique. Adoptant une perspective sociologique, plutôt qu'étroitement legaliste, l'auteur s'interroge sur les discours et les institutions qui concourent à définir le crime et le criminel aux yeux d'une société. En décortiquant les processus de stigmatisation de l'homosexualité (masculin, précisons-le), il dévoile les racines profondes des représentations de l'homosexuel comme traître et corrupteur d'enfants. Il montre également son confinement réitéré au rôle de bouc émissaire. De cela, l'histoire contient encore des traces.

LINE CHAMBERLAND

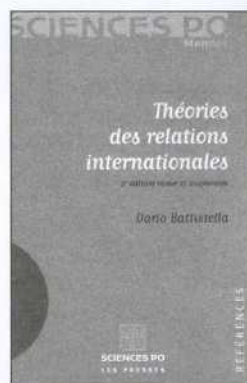
POUR COMPRENDRE NOTRE MONDE

Dario Battistella
**THÉORIES DES RELATIONS
INTERNATIONALES**
2^e édition, Paris, Presses
de Sciences Po, 2006, 588 p.

Dario Battistella, professeur à l'Institut d'études politiques de Bordeaux, revient avec une deuxième édition revue et augmentée de son manuel portant sur les théories des relations internationales. Cet ouvrage est unique en langue française et n'a

rien à envier aux plus grands manuels de langue anglaise. Avec un grand souci pédagogique, mais sans jamais tomber dans la simplicité, il nous offre une étude extensive et précise des différentes théories des relations internationales. Il rend donc accessible à tous les francophones un champ d'étude presque uniquement anglosaxon. C'est là un de ses points forts.

L'ouvrage se divise en trois parties. Tout d'abord, l'auteur offre une ré-



flexion épistémologique sur les relations internationales en tant que discipline et sur ses relations avec la science politique. Ensuite, il passe en revue des approches théoriques des plus classiques (réalisme, libéralisme, marxisme et transnationalisme) aux plus contemporaines (post-positivisme et constructivisme). Enfin, il termine par une mise au point sur les débats sectoriels les plus importants : la politique étrangère, l'intégration, la coopération, l'économie politique internationale, la sécurité, la guerre et la paix.

Par rapport à la première édition, D. Battistella présente une longue conclusion qui porte sur les relations entre la théorie et la praxis – débat récurrent en sciences sociales et impératif en relations internationales. En particulier, l'auteur rappelle que les internationalistes ont été incapables de prédire la chute du communisme – d'où une interrogation sur la science prédictive. Étant donné la complexité des relations internationales – complexité due aux nombreuses relations de pouvoir,

au secret entourant les décisions de politique étrangère, aux multiples acteurs jouant dans cette arène –, il s'avère extrêmement difficile pour cette discipline de prédire les événements, mais également d'apporter explications et interprétations satisfaisantes pour le public. De la même façon, les internationalistes se sont très peu souciés, ces dernières années, des groupes religieux extrémistes et des groupes terroristes. Ils ont, par conséquent, été bien en peine d'expliquer les événements du 11 septembre. Par ailleurs, la politique étrangère menée par George Bush amène à réfléchir sur les relations que doivent entretenir les universitaires et les décideurs politiques. En cela, les propos de D. Battistella font écho aux réflexions de Norbert Elias sur l'engagement et le détachement, problématique à laquelle tout chercheur en science sociale se trouve confronté.

On pourra regretter que l'auteur ne consacre pas une place à l'environnement dans la section des débats sectoriels – tant il nous semble qu'aujourd'hui cette question devient centrale et au croisement de plusieurs réflexions sur la sécurité, l'économie politique internationale et la politique étrangère notamment. Il apparaît également que la place faite aux approches radicales soit trop mince au vu de leur présence dans les discussions actuelles. Ainsi, faute de place, l'auteur s'excuse de ne pouvoir traiter les approches normative, socio-historique et post-coloniale.

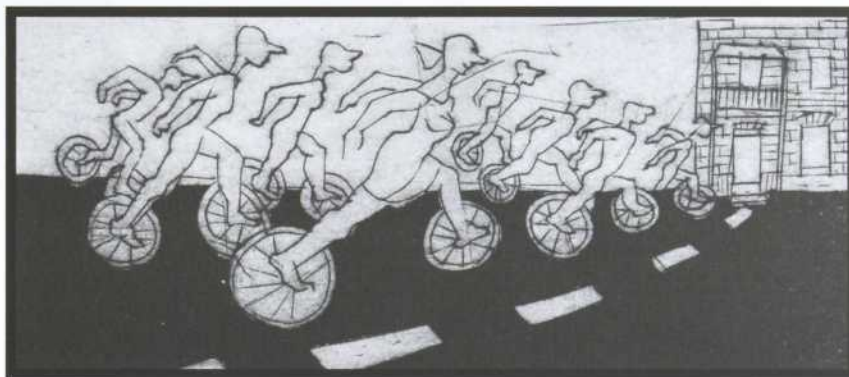
Néanmoins, le lecteur appréciera l'aspect didactique de l'ouvrage, la clarté du propos et, surtout, les bibliographies commentées accompagnant chaque chapitre du livre. Ainsi, le lecteur pourra approfondir les points désirés. Ce livre s'adresse aussi bien aux étudiants et aux professeurs qu'aux personnes intéressées d'avoir une grille de lecture afin de mieux comprendre les nombreux événements se déroulant dans notre monde.

AURÉLIE LACASSAGNE

Prochain numéro

Le numéro de juin de la revue *Relations* sera disponible en kiosques et en librairies dès le 18 mai. Profitez-en pour le réserver. Il comprendra notamment :

- un dossier sur la santé : il est souvent question d'une réforme du système de santé, mais les enjeux s'avèrent complexes. Quels sont les problèmes? Quelles voies empruntent les solutions proposées? Comment assurer l'accessibilité à tous?
- une controverse sur la philanthropie;
- une analyse de la situation en Somalie;
- une entrevue avec Nayla Farouki;
- la suite de la chronique littéraire de Jean-Marc Desgent, illustrée par le photographe René Lavoie;
- les œuvres de notre artiste invité, Jean-Pierre Sauvé.



Jean-Pierre Sauvé, 2006

Recevez par courriel, peu avant sa parution, le sommaire détaillé du numéro en vous inscrivant à la liste d'envoi. Pour ce faire, écrivez votre adresse au lieu indiqué sur la page d'accueil de notre site Internet : www.revuerelations.qc.ca.

ReLations

société politique religion

8 NUMÉROS PAR ANNÉE, 44 PAGES

4,95 \$ PLUS TAXES

ABONNEZ-VOUS...

Un an : 35 \$ Deux ans : 65 \$

À l'étranger (un an) : 45 \$

Étudiant : 25 \$ (sur justificatif)

Abonnement de soutien : 100 \$ (un an)

par téléphone : (514) 387-2541

par télécopieur : (514) 387-0206

par courriel : relations@cjf.qc.ca

par la poste :

Relations

Ginette Thibault

25, rue Jarry Ouest

Montréal (Québec) H2P 1S6

www.revuerelations.qc.ca

Oui, je désire un abonnement de _____ an(s), au montant de _____ \$

NOM _____

ADRESSE _____

VILLE _____

CODE POSTAL _____ TÉLÉPHONE (_____) _____

Je désire également envoyer un abonnement de _____ an(s), au montant de _____ \$ à la personne suivante :

NOM _____

ADRESSE _____

VILLE _____

CODE POSTAL _____ TÉLÉPHONE (_____) _____

Montant total : _____ \$ Je paie par chèque (à l'ordre de *Relations*) ☐
ou par Visa ☐

NUMÉRO DE LA CARTE _____

EXPIRATION _____ SIGNATURE _____

NOUS SOMMES RICHES...



...de nos valeurs

- Le respect, l'entraide
- L'approche humaine, la démocratie

**Notre richesse est collective,
partagée et accessible.**

Nous réinvestissons dans la qualité de nos services et dans la communauté.
Nous sommes enracinés et engagés dans notre milieu.
Nous appartenons aux membres mais nos services sont disponibles pour tous.

Nous sommes une coopérative funéraire !



LES COOPÉRATIVES
FUNÉRAIRES
DU QUÉBEC

Pour connaître la coopérative funéraire
la plus près de chez vous :
819 566-6303, poste 21
www.fcfq.qc.ca