

relations

juin 1997 3,75\$ no 631

Notre foi dans l'universel

Une remise en question

À lire également dans ce numéro:
une analyse de Franklin Midy sur l'expérience haïtienne
une réflexion de Richard Dubois sur les intellectuel(le)s



relations

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

DIRECTRICE
Carolyn Sharp

SECRÉTAIRE À LA RÉDACTION
Jean Périgny

ASSISTANT À LA RÉDACTION
Fernand Jutras

COMITÉ DE RÉDACTION

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

COLLABORATEURS

André Beauchamp, Michel Beaudin, René Boudreault, Jean-Marc Éla, Vivian Labrie, Jean Pichette, Jean-Paul Rouleau

BUREAUX

25, rue Jarry ouest
Montréal H2P 1S6
tél.: (514) 387-2541
télééc.: (514) 387-0206

ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

10 numéros (un an): 27,00\$ (taxes incl.)

Deux ans: 48,00\$ (taxes incl.)

À l'étranger: 28,00\$

Abonnement de soutien: 50,00\$

TPS: R119003952
TVQ: 1006003784

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

ISSN 0034-3781

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

Envoi de publication - Enregistrement no 0143

Haïti. Que de liens rapprochent le Québec de cet autre pays francophone de notre hémisphère! La présence parmi nous de tant de gens d'origine haïtienne a d'ailleurs renforcé ce sentiment de proximité. À travers les nombreux liens qui l'unissent à l'Église d'Haïti, celle du Québec a compris que la mission commence par la solidarité avec les plus pauvres. Pour *Relations*, cette proximité a une acuité particulière. En effet, ces innombrables amitiés ont enrichi la vie de la revue, en nous sensibilisant aux luttes et souffrances du peuple haïtien, bien sûr, mais aussi en éclairant notre compréhension du Québec et de sa place dans le monde.

C'est donc avec plaisir que nous jetons un regard, dans ce numéro, sur l'évolution actuelle de la situation haïtienne. Dans un article clairvoyant, qui sait nommer les difficultés sans renoncer à

DANS CE NUMÉRO...

l'espoir, Franklin Midy fait le point sur le chemin tortueux de la démocratisation de ce pays, sur les pressions énormes qui pèsent sur la société civile, sur les multiples défis qui se posent à l'épanouissement social et économique. Nous osons croire que la pertinence de cette analyse ne se limite pas au contexte haïtien, mais que l'on y trouvera des éléments utiles à la compréhension de ce qui se passe dans plusieurs pays.

Notre dossier aborde la remise en question actuelle de notre foi dans l'universel. La reconnaissance de la diversité des valeurs et des traditions humaines, ainsi qu'une appréciation plus grande de la richesse que représente le pluralisme culturel et religieux, sont incontestablement parmi les acquis intellectuels les plus valables de notre siècle. Derrière les prétentions universalistes de certaines théologies et philosophies, il est généralement admis que se cachent bien des sentiments de supériorité, et un exclusivisme qui n'est guère plus qu'un particularisme habilement déguisé. Mais faut-il pour autant sombrer dans un relativisme absolu?

Quand il s'agit du particulier et de l'universel, parlons-nous de contraires irréconciliables? Ne serions-nous pas plutôt devant des réalités complémentaires, l'enracinement dans le particulier étant la condition *sine qua non* pour accéder à la transcendance porteuse de ce qui ouvre le particulier à l'autre, dans un esprit de reconnaissance mutuelle et de solidarité? Voilà autant de questions sur lesquelles Francine Tardif, Melchior Mbonimpa et Gregory Baum nous invitent à réfléchir.

Enfin, soulignons un article, sous la plume de Richard Dubois. À l'ère de la pensée unique, la présence d'un(e) intellectuel(le) «dans la salle» a toute son importance. Alors que les serviteurs du néo-libéralisme voudraient réduire au silence les voix dissidentes, la vigilance de ces sentinelles qui savent allier réflexion et engagement, pensée et agir, est plus que jamais nécessaire.

Carolyn Sharp

face à l'actualité

avec Michelle Décarie, Bertrand Ouellet
et François Saillant

DE SAINT-CASIMIR À SAN DIEGO

**Des tragédies qui nous montrent une fois de plus l'importance
d'un bon discernement spirituel, à une époque de « religion à la carte ».**

Semaine Sainte, mars 1997. Découverte au Québec des corps de cinq personnes appartenant à l'Ordre du Temple solaire. Quelques jours plus tard, on trouve en Californie les trente-neuf cadavres du groupe *Heaven's Gate*. Les premiers espéraient un transit vers Sirius. Les autres voyaient en la comète Hale-Bopp leur guide vers un monde meilleur.

Lors des tragédies de Jonestown (1978) et de Waco (1993), des circonstances troubles – situations de crise, panique, siège prolongé, fusillades, menaces policières ou politiques, dialogues de sourds... – avaient contribué à jeter le doute sur le caractère délibéré et planifié de ces morts. Cette fois, nul doute possible: ces deux groupes ont bel et bien choisi de mourir.

Des suicides parmi d'autres? L'actualité nous a malheureusement habitués à entendre parler de suicide. Vague de suicides d'adolescents dans une polyvalente. Taux effarant de suicides chez les jeunes Amérindiens. Pactes de suicide inspirés par la mort d'un chanteur populaire. Meurtrier se donnant la mort sur la scène de son crime. Parents désespérés s'enlevant la vie après avoir tué leurs enfants. Suicide de personnes âgées. Hausse suspecte des « accidents » de la route en certaines périodes... Par ailleurs, le débat sur le droit au suicide – et au suicide assisté – refait surface régulièrement.

Il s'agit toujours là, cependant, de suicides qu'on veut comprendre comme les fruits de détresses profondes: inquiétudes et

angoisses; mal de vivre; avenir bouché; incapacité de donner sens à la vie; isolement; souffrance, maladie et vieillesse. Et ces drames nous interpellent chaque fois: n'y a-t-il plus de raisons d'espérer? Sommes-nous condamnés à devenir une société « suicidogène »?

Bien des personnes trouvent dans leur quête spirituelle, leur foi ou leurs pratiques religieuses une source d'espérance qui leur permet de traverser épreuves et difficultés, une source de vie qui triomphe des germes de mort. Mais l'horreur est totale quand c'est justement au nom d'une foi que quelqu'un décide de mettre fin à ses jours.

Des spiritualités porteuses de mort. On voudrait que de si terribles dérapages ne puissent jamais se produire, que quelqu'un surgisse avec la solution miracle ou la potion magique qui nous assurerait que de tels drames pourraient toujours être évités. Sous le choc de la nouvelle, certains renvoient naïvement la balle aux autorités gouvernementales, que l'on imagine capables d'endiguer le mal. Comme si l'Assemblée nationale pouvait par décret redonner le goût de vivre ou neutraliser toutes les idées mortifères dans une société où un seul site Web, même artisanal, peut être accessible instantanément de partout sur la planète via l'internet.

Quelles sont les causes profondes de ces choix de mort? Par quels tragiques détours un cheminement spirituel peut-il conduire à choisir de se donner la mort? Comment un groupe de person-

nes apparemment équilibrées et en pleine possession de leurs moyens peuvent-elles, en raison des croyances qu'elles partagent, s'engager sur la voie d'un suicide collectif, voulu, planifié et froidement – voire sereinement – exécuté?

Peut-être n'aurons-nous jamais toutes les informations nécessaires pour comprendre en profondeur les drames de Saint-Casimir et de San Diego: les personnes recrutées par ces groupes avaient-elles des prédispositions au suicide? des troubles psychologiques ont-ils contribué à la décision fatale? des interventions ou des événements extérieurs aux groupes ont-ils contribué à leur repli sur eux-mêmes? des expériences religieuses antérieures ont-elles mal tourné, au point de pervertir leur conception de la spiritualité?

Quelles que soient les réponses à ces questions, on ne peut éviter le fait que tant l'Ordre du Temple solaire que *Heaven's Gate* vivaient de doctrines et de spiritualités porteuses de germes de mort. On se retrouve donc nécessairement devant la délicate question du discernement spirituel. À une époque de «religion à la carte» où pullulent les marchands de spiritualité, comment des personnes en quête de réponse à leur soif de sens, mais sans références ou formation adéquates, sauront-elles éviter les pièges, les culs-de-sac, les impasses et les dérapages? Comment identifier un authentique maître spirituel? À quoi se reconnaît une voie spirituelle qui ouvre sur la vie? Comment des éducateurs peuvent-ils habiliter les jeunes à un sain exercice de leur propre discernement en matière religieuse?

La longue histoire des grandes traditions religieuses n'est pas toujours édifiante, mais elle n'en reste pas moins marquée par un imposant cortège de grandes personnalités, de toutes races et origines, qui ont balisé les voies de la quête spirituelle, identifié les impasses, mis en évidence les chemins de vie. Tourner le dos, par ignorance ou par choix, à ces siècles d'expérience est tragique.

Tant dans l'OTS que dans *Heaven's Gate*, on avait affaire à des spiritualités bricolées par des maîtres autoproclamés et présentés sans possibilité de critique à des disciples coupés de leurs racines et privés de références extérieures. S'il y a une première leçon à tirer de ces suicides, c'est le danger des spiritualités en vase clos. Si difficile et frustrante que puisse être parfois la vie en Église, avec ses débats qui n'en finissent pas, ses reculs et ses affrontements, elle n'en constitue pas moins une certaine

assurance contre la domination totalitaire d'une seule idée. Aucune affirmation, fût-elle papale, ne pourra éviter la discussion, le débat et, souvent, la controverse. Dissidences et débats sont, de fait, des signes de santé et de bonnes écoles de cheminement spirituel.

Quand l'au-delà tue le présent. Les membres de l'OTS et de *Heaven's Gate* ont choisi la mort en raison d'une conception de l'au-delà qui enlevait tout sens à la vie présente. C'est peut-être là l'aspect le plus désolant de ces drames. Car, comme plusieurs des grandes idées religieuses, la foi en l'au-delà est une réalité dynamique faite d'équilibre entre des pôles complémentaires. Elle trouve son complément dans l'expérience concrète du présent. Elle permet d'entrevoir l'horizon eschatologique qui inspire le présent, même dans l'épreuve. Elle est le *pas-encore* qui donne sens au *déjà-là*. Elle est l'espérance qui nourrit l'*agapè*. Elle est la foi qui permet d'entrevoir la plénitude de vie qui germe déjà dans le quotidien d'une humanité meurtrie, tentée par le désespoir. Pour les chrétiens, elle est la lumière pascale qui s'annonce déjà dans les ténèbres du Vendredi Saint. Isoler cette foi en l'au-delà de son enracinement dans l'*ici-maintenant*, c'est rompre un équilibre essentiel et dénaturer l'espérance: la source de sens devient négation, fuite, fantôme.

Les suicides collectifs de membres de mouvements religieux sont, heureusement, très rares. On a assez des doigts d'une seule main pour faire le compte des cas qui ont retenu l'attention au cours des dernières décennies, alors qu'on estime à près de vingt mille le nombre de nouveaux mouvements religieux dans le monde aujourd'hui. Ils ont cependant attiré comme jamais notre attention sur les dérapages possibles dans un monde où les quêtes spirituelles s'expriment de façons de plus en plus diversifiées et déroutantes. Ils soulignent aussi l'urgence d'une sensibilisation de tous les intervenants sociaux, notamment dans le monde de l'éducation, à l'importance de considérer la dimension spirituelle et religieuse comme une composante fondamentale du développement personnel et de la vie en société. ■

Bertrand Ouellet

Directeur général, Centre d'information sur les nouvelles religions (Montréal).

ENFIN DU LOGEMENT SOCIAL...

Le récent budget provincial contenait de bonnes nouvelles, mais aussi de moins bonnes.

Le 28 mars, le ministre des Finances, Bernard Landry, avouait au *Journal de Montréal* qu'il avait ressenti une «joie extraordinaire», suite à la réaction du Front d'action populaire en réaménagement urbain. Fait rare en effet, le FRAPRU, même s'il portait un jugement très dur sur l'orientation générale du budget, se réjouissait de certaines annonces dans le domaine du logement.

Le gouvernement avait profité de son budget pour rendre publics ses orientations et son plan d'action en matière d'habitation. Ceux-ci étaient attendus avec impatience, mais aussi avec ap-

préhension... surtout depuis la fuite, en septembre 1996, d'un mémoire confidentiel du ministre responsable de l'habitation, Rémy Trudel.

Le ministre y proposait de hausser de manière importante des loyers dans les logements sociaux. Il prônait l'abolition du Remboursement d'impôts fonciers, faisant perdre une moyenne de 193\$ par année à 700 000 ménages à faible et modeste revenu. De l'argent était toujours investi dans le logement social, mais il allait en décroissant au fil des années.

Une lutte intense s'en est suivie, tous les intervenants com-

munautaires en habitation unissant leurs efforts pour s'opposer aux orientations gouvernementales. C'est donc avec un soupir de soulagement que les annonces du budget ont été accueillies. La victoire la plus importante, dans le contexte actuel d'obsession du Déficit zéro d'ici l'an 2000, aura été de convaincre l'État d'investir dans l'habitation 118 millions de dollars de nouveaux argents par année... plutôt que d'y couper entre 65 et 84 millions de dollars, comme prévu dans le mémoire du ministre Trudel.

Le gouvernement investira 43 millions de dollars annuellement dans un Fonds québécois de logement social servant à développer des logements coopératifs et sans but lucratif. Le remboursement d'impôts fonciers est maintenu. Le gouvernement consacre aussi 30 millions de dollars pour fournir une aide financière au logement (allocation-logement) à 28 000 ménages de plus.

Mais aussi apaisantes soient-elles, ces annonces demeurent très limitées. Elles sont loin de fournir une réponse satisfaisante à l'ensemble des problèmes de logement qui obligent près de 200 000 ménages locataires à consacrer plus de la moitié de leur revenu au logement.

Il est même loin d'être évident que les 43 millions de dollars consacrés au logement social permettront de réaliser les 1820 logements annoncés dans le budget. Le doute est d'autant plus grand que les municipalités doivent y participer financièrement, au moment même où elles viennent de se faire refileur une factu-

re de 625 millions de dollars en deux ans.

Les orientations annoncées le 25 mars n'apaisent surtout pas toutes les inquiétudes quant à l'avenir des logements sociaux existants. Même si le gouvernement a confirmé qu'il n'y aurait pas de hausse des loyers dans ses 85 000 logements sociaux en 1997, il propose néanmoins de «revoir, au moment opportun, les mécanismes de fixation des loyers des HLM de sorte que les ménages locataires consacrent 30% de leur revenu au loyer de base».

Comme s'il pouvait y avoir un moment opportun pour obliger des locataires dont les revenus annuels ne dépassent pas 10 000\$ à consacrer une moyenne de 45\$ de plus par mois pour se loger, d'ici cinq ans...

Par ailleurs, le gouvernement Bouchard se lance dans la décentralisation de l'habitation sociale, sans offrir la garantie minimale aux mal-logés et aux locataires de logements sociaux qu'ils pourront au moins jouir d'un traitement égal, peu importe leur lieu de résidence au Québec.

Un pas a donc été franchi, avec les annonces du 25 mars. Les groupes communautaires devront cependant rester mobilisés et conserver toute leur vigilance pour que les victoires obtenues ouvrent la porte à un véritable logement social... plutôt qu'à un retrait en douceur du gouvernement. ■

François Saillant
Coordonnateur du FRAPRU

POUR PANSER UNE IMMENSE SOUFFRANCE

**Au Guatemala, la paix est signée.
Reste à la construire, même en déterrando les morts.**

Exhumer les restes des cimetières clandestins pour récupérer la mémoire d'un peuple qu'on a tenté d'ensevelir. Déterrando la vérité pour construire une paix fondée sur la justice et le respect des droits humains. C'est ce qui anime des milliers de survivants à mener à terme des projets d'exhumation. Voilà ce que nous raconte un excellent document produit par le Programme oecuménique sur l'Amérique centrale et les Caraïbes (EPICA) et par le Centre d'action légale en matière de droits humains (CALDH). Ce rapport¹ de Grahame Russell nous livre l'histoire récente du Guatemala que le monde entier commence à peine à découvrir.

Après 36 ans de conflit armé, le Guatemala signait, le 29 décembre 1996, un accord proclamant la paix ferme et durable entre l'Unité révolutionnaire guatémaltèque (URNG) et le gouvernement de Alvaro Arzú. Les pourparlers ont été longs et ardues. Entamé en 1987, le processus de négociations s'est incarné en cinq principaux accords qui se veulent les jalons de la construction d'une société en paix, juste et humaine.

Mais voici que pour clore ces innombrables rondes de discus-

sions, le Parlement a adopté, le 18 décembre 1996, une loi d'amnistie, dans le but de fournir un mécanisme légal permettant la réinsertion des ex-combattants de l'URNG à la vie sociale et politique guatémaltèque. S'il est vrai que l'État a la faculté de pardonner des crimes commis à son égard, a-t-il le droit de pardonner, au nom des victimes de la guerre, des crimes commis contre la population civile non combattante?

Les organisations de défense et de promotion des droits humains, les groupes des victimes de la répression, les Églises, les organisations paysannes et les groupes autochtones ont protesté. Quelle justice cette loi offre-t-elle aux milliers de victimes et survivants des violations atroces et des massacres commis durant la guerre? Comment peut-on demander aux Guatémaltèques d'oublier le passé, une tranche de leur histoire, sous prétexte de construire un avenir meilleur?

Alors qu'on semble prêt à tourner la page, les victimes de la guerre, encore horrifiées, commencent, elles, à déterrando la vérité. Après tant d'années de silence forcé, elles exigent que les corps des êtres chers massacrés soient exhumés des charniers pour que justice soit rendue. Exhumer les os des fosses communes pour également pouvoir panser, si les blessures infligées sont guérissables, cette immense souffrance que la guerre contre-insurrectionnelle a semée sur son passage, laissant dans la douleur la plus profonde les survivants. ■

Michelle Décarie

Comité chrétien pour les droits humains en Amérique latine

1. *Déterrando la vérité. Exhumer une décennie de terreur au Guatemala*, par Grahame Russell, avec la collaboration de Sarah Kee et Ann Butwell. Disponible au Comité chrétien pour les droits humains en Amérique latine, 25, Jarry ouest, Montréal, Québec, H2P 1S6. Téléphone: (514) 387-2541.

en bref

Les personnes intéressées aux **démarches synodales** pourront consulter à profit *Le Trait d'union - Making Connections*, bulletin du Réseau œcuménique des femmes du Québec, édition du mois de mars 1997. Plusieurs Églises vivent présentement l'expérience des «synodes». Que cache ce mot mystérieux, qui évoque pour plusieurs des déclarations officielles et de chaudes discussions de coulisses? Des femmes ayant participé à des assises synodales dans leurs Églises respectives prennent la parole pour nous confier leur expérience. Elles témoignent de la complexité de l'évolution vers une pleine participation des laïques, femmes et hommes. Pour informations, contacter Céline Dubé au (514) 387-2541.

Dans un rapport quasi égalitaire, 1769 garçons et 1782 filles ont répondu à une enquête sur la **motivation à l'école**, qui menait, en mai dernier, à une semaine étudiante visant à motiver les élèves de niveau secondaire. C'est en pensant aux jeunes décrocheurs que la Jeunesse étudiante catholique (JÉC) a mis l'accent sur la motivation scolaire pour les années 1996-97-98. Sans prétention scientifique, cette enquête se voulait plutôt exploratoire, afin de donner un droit de parole aux jeunes. On y a fait des constatations intéressantes. Par exemple: les filles attachent plus d'importance à l'école que les garçons; les jeunes vont à l'école pour se trouver un emploi; les garçons décrochent plus et plus facilement que les filles. Finalement, le travail étudiant est peu en lien avec la démotivation et c'est l'école elle-même qui favorise le décrochage. Répondant: Pierre Ménard, (514) 524-3941.

La forêt de l'Aigle est une des plus belles réserves forestières du Québec. Pas étonnant qu'elle ait été retenue par le ministère des Ressources naturelles (MRN) comme un des treize territoires où sont menés, dans différentes régions du Québec, des **projets-témoins de forêt habitée**. Le concept de forêt habitée vise la mise en valeur de l'ensemble des ressources du milieu forestier sur un territoire donné. Il s'agit d'un nouveau mode de gestion, afin d'accroître l'activité économique en région, par les gens de la région. Une corporation, composée d'autochtones et de non-autochtones, permettra à ces partenaires de participer à une gestion intégrée de ce grand potentiel de développement économique et récréo-touristique. Source: Revue *Rencontre*, février 1997, p. 8.

À l'occasion du choix d'un nouvel évêque pour le diocèse de St-Jérôme, **des laïques prennent la parole** en fon-

ction de l'identité et de la dynamique de cette Église et en continuité avec le leadership éclairé des trois évêques précédents. Il est intéressant de noter les quatre lignes de force développées dans l'Église de St-Jérôme: une Église qui a su être attentive aux signes des temps; une Église qui n'a pas craint d'incarner l'Évangile dans des engagements sociaux et qui a respecté la liberté de pensée et d'action des laïques; une Église qui n'a pas craint la recherche et l'expérimentation pour que des ministères diversifiés se complètent en vue de la mission; une Église qui n'a pas craint de s'interroger, de se convertir. Plusieurs initiatives réalisées dans cette Église viennent enrichir cette prise de parole transmise aux responsables du processus de décision.

Les entreprises, les banques, la finance, les gouvernements, tout cela semble bien compliqué pour le simple citoyen. Mais il existe un centre de recherche qui analyse précisément tous ces domaines du point de vue des contribuables et qui fournit de remarquables outils de vulgarisation, en plus de proposer des solutions de rechange au néo-libéralisme actuel: le **Centre canadien de politiques alternatives**. C'est ce groupe qui coordonne, depuis trois ans, la préparation d'une alternative budgétaire au niveau fédéral. Il publie aussi, dix fois par année, un bulletin d'informations précieuses auxquelles nous n'avons généralement pas accès et qui permettent d'outiller nos luttes, *The CCPA Monitor*, de même que divers dossiers thématiques plus fouillés sur des questions connexes. Pour devenir membres ou obtenir plus d'informations: CCPA, 804, 251 Ave. Laurier Ouest, Ottawa, Ont. K1P 5J6.

En 1995, la situation des domestiques philippines avait attiré l'attention des médias partout dans le monde. Rappelons-nous le cas de Sarah Balabagan, âgée de quinze ans, condamnée à mort dans les Émirats arabes unis pour avoir poignardé à mort son employeur, dans une situation d'auto-défense. Même si ce genre de cas horrible est loin de refléter la situation au Canada, les **travailleuses domestiques** vivent dans notre pays de sérieux problèmes: charges de travail excessives, journées longues, salaires ridicules. L'Association pour la défense des droits du personnel domestique (ADDPD) travaille à rendre visible le rôle de ces femmes et à les soutenir dans leur droit d'être traitées avec justice et respect. Pour informations, composer le (514) 937-6873.

dossier

Aujourd'hui comme hier

ENTRE LE PARTICULIER ET L'UNIVERSEL

par Francine Tardif

La foi dans l'universalité d'une cause, tout comme l'attachement à certains particularismes, constituent depuis longtemps de puissants moteurs de l'histoire. Les luttes faites au nom de l'universalité supposée de la Révélation, de la Raison ou de la Révolution ont déjà amené des millions d'hommes et de femmes à donner leur vie, alors que des millions d'autres humains ont quant à eux sacrifié leur existence à la défense de leurs différences, religieuses, culturelles ou politiques.

Aujourd'hui encore, les luttes entre prétentions universelles et aspirations particularistes se perpétuent sur une grande variété de terrains. Elles s'incarnent autant dans les intégrismes religieux, engagés dans des luttes à mort contre tous ceux qui apparaissent comme « infidèles », que dans les revendications de nombreuses minorités, décidées à faire reconnaître leurs spécificités. À une autre échelle, ces mêmes

oppositions rejaillissent dans tous les débats autour des politiques d'immigration, de la promotion d'une culture publique commune ou de l'élaboration de projets de société.

Par-delà ces antagonismes, l'histoire montre cependant qu'il y a presque autant de dangers à nier toute possibilité de valeurs universelles – ce qui peut mener, et a mené, à des racismes triomphants – qu'à vouloir les imposer à tout prix – ce qui peut justifier, et a déjà justifié, tant et tant d'impérialismes. De même, l'expérience montre que l'exacerbation des différences, lorsqu'elle est poussée jusqu'aux limites du relativisme, rend caduque toute possibilité de vivre ensemble.

Les deux articles du dossier voudraient contribuer à une meilleure compréhension, non pas de chaque situation spécifique, mais plutôt des bases conceptuelles des positions qui s'affrontent. En s'arrêtant aux

présupposés, politiques ou religieux, des positions universalisantes, Gregory Baum et Melchior Mbonimpa nous donnent des clés d'analyse pour mieux comprendre certains des enjeux les plus importants de notre époque.

Comme le rappellent les auteurs, l'universalisme est profondément enraciné dans la civilisation occidentale et chrétienne. Sans y être totalement réductible, la notion de valeurs universelles est, à beaucoup d'égards, une création de la pensée occidentale et, à ce titre, elle représente l'une des spécificités, des particularités de notre propre culture. Notre immersion dans ce «cadre théorique» est tellement grande qu'il peut parfois nous être difficile de saisir à quel point ce «espace de dialogue» nous est propre et à quel point certains peuvent trouver nos «règles du jeu» étrangères à leur vision du monde.

De fait, cette aspiration à l'universel constitue une dimension tellement forte de notre vision du monde qu'il en vient d'ailleurs à en porter les paradoxes et les contradictions. Ainsi, sur la scène contemporaine, on voit que l'importance renouvelée accordée à la Charte universelle des droits de l'homme s'accompagne de pressions encore plus fortes en faveur d'une mondialisation des règles du marché. Comme si, pour accéder au rang de sujets des droits fondamentaux, les êtres humains devaient d'abord se convertir en consommateurs... Toute comparaison est évidemment boiteuse, mais les rapports complexes entre promotion des droits et mondialisation des marchés n'est pas sans rappeler les relations, elles aussi fort complexes, qui, au cours des derniers siècles, ont uni évangélisation et colonialisation...

L'analyse de Melchior Mbonimpa est ici particulièrement éclairante. Basée sur une analyse de la tradition chrétienne, elle permet notamment de mieux comprendre la méfiance que suscite aujourd'hui la promotion de valeurs universalisantes, surtout en dehors de la sphère culturelle occidentale.

Mais si les résistances nous semblent particulièrement vigoureuses aujourd'hui, l'article de Gregory Baum nous rappelle pertinemment que la croyance des modernes en une Raison universelle suscita très tôt de fortes résistances. Que ce soit pour des motifs religieux, culturels ou politiques, plusieurs intellectuels et plusieurs communautés se sont spontanément insurgés contre une certaine vision de la modernité, nivellement des différences et des particu-

larismes. Pourtant, et sans vouloir banaliser les oppositions, on peut aussi, me semble-t-il, voir dans plusieurs revendications particularistes des aspirations à portée universelle.

En effet, en attirant l'attention sur la force des liens communautaires, ethniques ou religieux, les revendications particularistes contribuent, ne serait-ce qu'indirectement, à faire reconnaître le caractère universel du besoin de liens communautaires, d'identité collective et d'inscription dans l'histoire. Car, contrairement à ce que prétendent les individualismes marchands, les humains sont d'abord des êtres sociaux, dont l'identité ne peut être réduite à ses dimensions strictement idiosyncratiques.

De plus, dans plusieurs régions du monde, les mouvements perçus comme particularistes sont également les seuls qui permettent aux laissés-pour-compte de la

L'histoire montre qu'il y a presque autant de dangers à nier toute possibilité de valeurs universelles qu'à vouloir les imposer à tout prix...

modernité de se faire entendre, d'accéder, souvent pour la première fois, à l'espace public comme acteur de leur propre histoire. Flouées par les promesses jamais tenues de la modernité occidentale, des millions de personnes «redécouvrent» leur tradition – souvent revisitée, toujours réinterprétée – pour accéder à une nouvelle dignité, une dignité qui, paradoxalement, ressemble à celle promise au sujet de droit issu de la modernité. Le «détour» par les particularismes permet, alors, non seulement d'affirmer l'importance de l'identité collective, mais aussi d'accéder à l'universel, à travers la reconnaissance du statut du sujet historique.

À maints égards, les luttes particularistes permettent donc l'expression d'un profond besoin d'universel – et cela même si elles combattent une certaine vision universaliste privilégiée par la tradition occidentale...

Comme on le remarquera sans doute, les deux articles que nous proposons se concentrent sur l'analyse des prétentions universalistes. Adoptant respectivement une perspective politique et théologique, Gregory Baum et Melchior Mbonimpa en montrent éloquemment les pièges et les impasses, actuels ou historiques. Toutefois, après en avoir éclairé les embûches, les deux auteurs tracent, chacun à leur manière, quelques voies d'accès vers une vision renouvelée et contemporaine de l'universalité.

Pour éviter que le relativisme n'en vienne à nier toute possibilité de solidarité universelle, Gregory Baum insiste sur l'exigence du respect profond de l'altérité de l'autre, centré vers les préoccupations communes de chacune des parties afin que «l'objet du dialogue constitue le pont qui les relie»: il rappelle aussi que le véritable dialogue suppose une réelle égalité des partenaires. En ce sens, la lutte en faveur de valeurs universelles ne peut donc faire l'économie d'une orientation politique critique pour «démontrer les structures d'inégalité et d'exclusion».

De son côté, Melchior Mbonimpa conclut son analyse des relations complexes entre l'universalisme et l'exclusivisme des religions en proposant trois avenues pouvant mener à une conception «défendable de l'universalité». Se situant à l'intérieur de la tradition chrétienne, il invite d'abord à reconnaître, et à respecter, l'auto-révélation de Dieu. Les chrétiens ne peuvent, rappelle-t-il, se considérer appelés à réaliser l'universel en «imposant le peu qu'ils ont compris de Dieu»: c'est Dieu lui-même qui se révèle à tous, depuis toujours, même si la réception de cette Révélation n'est jamais totale. M. Mbonimpa propose ensuite de considérer l'universalité à la fois comme une tâche eschatologique: ce n'est qu'à la fin de l'histoire que «Dieu sera tout en tous». Mais surtout, et de manière plus immédiate, il insiste sur l'importance de concevoir l'aspiration à l'universalité comme une «tâche historique», susceptible de mobiliser les humains autour d'enjeux essentiels à la survie même de toute l'humanité.

Ce sont ces pistes que *Relations* privilégie – et nous espérons maintenant que nos lecteurs et lectrices seront également nombreux à emprunter les chemins tracés ici. ■

Docteure en sociologie, l'auteure est membre de notre comité de rédaction.

L'UNIVERSALITÉ ET LE RESPECT DE LA DIFFÉRENCE

par Gregory Baum¹

dossier

L'idée de valeurs universelles est une dominante de la tradition occidentale. Alors que la reconnaissance du pluralisme culturel amène plusieurs penseurs postmodernes à se demander s'il y a encore des valeurs communes à l'humanité, plusieurs autres continuent de croire que la recherche de ces valeurs reste possible, dans le dialogue, la coopération et le respect de la différence.

Les gens de tradition occidentale ont été convaincus qu'il existe des vérités et des valeurs qui ont une validité universelle. Malgré bien des conflits et des guerres, ils ont cru qu'avec de la bonne volonté, les humains appartenant à différentes cultures et nations pourraient communiquer entre eux et coopérer dans l'édification d'un monde de paix. Aujourd'hui, ébranlés par la découverte du pluralisme, bien des penseurs ont abandonné l'idée de valeurs et de vérités universelles. Même les droits humains définis par les Nations unies sont présentés, par certains, comme l'expression d'un point de vue occidental spécifique et ne pouvant, en conséquence, prétendre à l'universalité. Un tel pluralisme radical menace l'idée même d'une possible solidarité planétaire. C'est cette question que je voudrais étudier ici.

Des valeurs universelles

Reconnaissons d'abord à quel point l'idée de valeurs universelles est profondément enracinée dans la civilisation occidentale. Les anciens Grecs, Platon, Aristote et les stoïciens croyaient que la raison était capable de saisir l'essence de ce que signi-

fie être humain, et de tirer de cette essence le concept de la bonne vie. Les Grecs croyaient que les humains étaient orientés vers le vrai, le bon et le beau. Que même si les coutumes et la culture étaient souvent source de confusion, l'esprit rationnel pouvait percer la superstition et les fables et définir le vrai chemin de la vertu. La loi morale était inscrite dans la nature humaine.

L'Église chrétienne fut grandement marquée par la tradition grecque. Les chrétiens croyaient que la vérité et les valeurs de l'Évangile n'étaient accessibles qu'à ceux qui avaient la foi. Dans leur dialogue avec la pensée grecque, ils en vinrent toutefois

à croire qu'il existait des vérités et des valeurs universelles communes, appartenant à l'ordre de la nature et accessibles à toute raison humaine. C'est là l'origine de la tradition de la *loi naturelle*, qui a fait l'objet d'un grand respect dans l'Église catholique.

L'âge des Lumières, dans ses diverses expressions, avait une compréhension très différente des êtres humains. À leur manière, cependant, ces penseurs modernes assumèrent eux aussi l'universalité de la vérité et des valeurs. J'en donnerai quatre exemples.

Les libéraux économistes et les utilitaristes croyaient que les humains étaient définis par leur lutte individuelle pour leur survie et leur avancement, et que c'était leur propre intérêt bien compris qui les persuadait de participer à un contrat social et de créer une société qui protégerait leur vie et leurs biens. Selon ces penseurs, les gens étaient par nature, partout dans le monde, des compétiteurs, avides de leurs seuls gains personnels.

Les libéraux démocrates, eux, croyaient



Le Vatican. Photo: CANAPRESSE

1. Membre de notre comité de rédaction, l'auteur est professeur de théologie et d'éthique sociale à l'Université McGill.

que la liberté, l'égalité et la fraternité étaient les valeurs d'émancipation qui rendaient les gens impatients dans les sociétés traditionnelles, spécialement dans l'univers féodal, et qui les poussaient à lutter pour un ordre démocratique, dans le but de créer une société rationnelle, libérée des mythes qui protégeaient jusque là le pouvoir et les privilèges. Ces penseurs assignaient, eux aussi, une validité universelle à leur perception de la société.

Le grand philosophe Emmanuel Kant prétendait que les humains étaient destinés à devenir autonomes. Tandis que, dans le passé, des valeurs leur étaient données par les dirigeants ou les autorités religieuses, à l'âge de la maturité humaine, l'éthique devait devenir autonome. Chaque personne, guidée par la raison, deviendrait désormais capable d'entendre l'appel du devoir et de définir la vie vertueuse. L'éthique de Kant était très stricte. Un acte n'était moral que si le principe sur lequel il était basé pouvait s'appliquer universellement. En d'autres mots, est éthique ce qui permet de coexister humainement dans la justice et dans la paix.

Le marxisme offre également une perspective universaliste. Ici, toute société est vue comme divisée en deux classes économiques: les maîtres et les serviteurs. Dans toute société, la lutte des serviteurs pour une révolution sociale est le pouvoir dynamique qui conduira éventuellement à une société sans classe, au-delà de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Bien sûr, il y a eu aussi des penseurs modernes, comme les romantiques, par exemple, qui s'opposaient à l'universalisme rationaliste des Lumières. Ils restaient attachés à leur tradition culturelle et religieuse et voyaient dans les Lumières un dangereux pouvoir qui, au nom de l'universalité, minait leur héritage régional particulier. Les romantiques s'opposaient à la froide raison de la modernité, en mettant l'accent sur les sentiments et sur l'appréciation de la beauté, de l'amour et des souvenirs historiques.

Le rejet des valeurs universelles

Je voudrais mentionner deux courants culturels et intellectuels contemporains rejetant cet universalisme qui, sous une forme ou une autre, a dominé la société occi-

dentale. Le premier est le fruit de la conscience nouvelle du pluralisme culturel et le second exprime la protestation de ceux qui sont sans pouvoir.

Les transformations politiques, culturelles et économiques ont donné une nouvelle et grande visibilité au pluralisme culturel et religieux qui a toujours existé dans le monde. Dans le passé, nous étions peu souvent mis au défi par ce pluralisme, parce que nous vivions dans des sociétés relativement homogènes. Aujourd'hui, la globalisation nous met en contact avec les cultures et les religions des autres continents; l'immigration amène cette pluralité jusque dans nos villes et nos quartiers.

Bien plus, puisque la globalisation économique et la présence universelle des

Les voix qui viennent des marges sont méfiantes face à toute prétention aux vérités ou aux valeurs universelles.

mêmes biens de consommation tend à créer une uniformité culturelle, beaucoup de gens cherchent une nouvelle identité qui leur permettrait d'être différents et de ne pas se faire avaler par le courant dominant. Non seulement trouvons-nous de nouvelles affirmations nationales et régionales mais, même au sein de ces nations et régions, des gens se définissent en de nouveaux groupes, communautés ou réseaux qui représentent les valeurs qui leurs sont particulières. En Amérique du Nord, nous constatons une nouvelle insistance sur l'ethnicité, une floraison des religions asiatiques et des spiritualités Nouvel Âge, de même qu'une multiplication des cultes et des sectes. Plusieurs demandent que nous respections leur différence.

Les penseurs postmodernes mettent l'accent sur la différence et le pluralisme. Certains d'entre eux, comme Jean-François Lyotard, vont jusqu'à nier le moindre terrain commun entre les différents groupes, cultures et réseaux. Le dialogue au-delà des frontières de la différence est, selon lui, impossible. Le dialogue entre les groupes ou les communautés présuppose qu'ils aient quelque chose en commun ou, à tout le moins, qu'ils partagent la même lo-

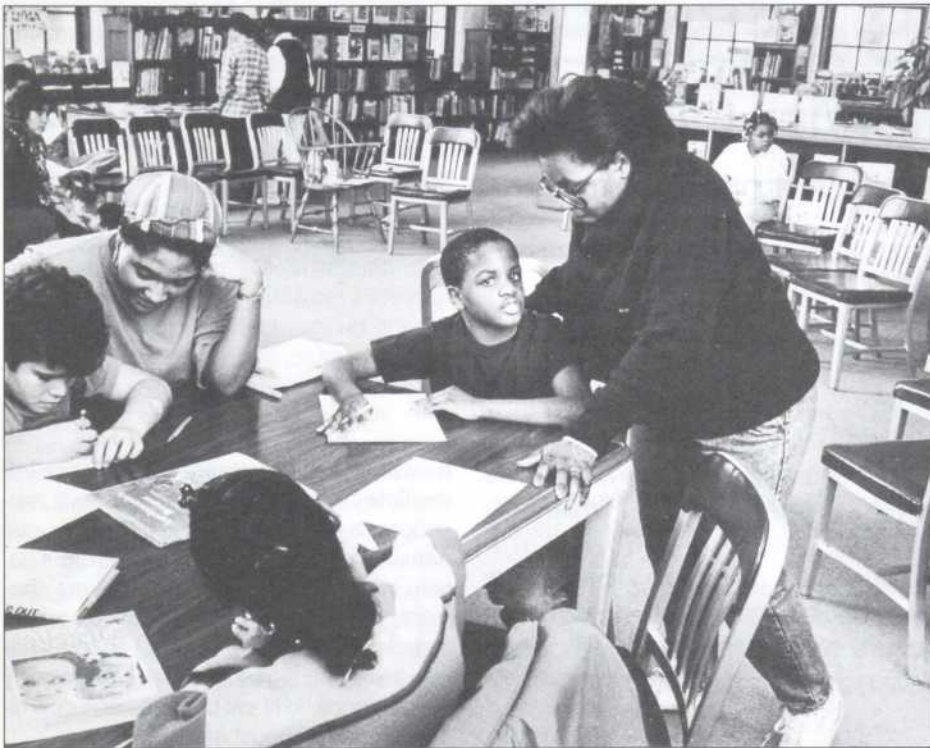
gique; autrement, la communication ne pourrait pas s'établir. Mais Lyotard nie cette présupposition. Pour lui, le dialogue est l'illusion de la modernité, illusion basée sur l'assomption fautive d'une rationalité qui transcende les cultures. Les penseurs postmodernes ne nient pas la différence entre le bien et le mal, mais ils affirment que le bien et le mal sont définis différemment dans chaque groupe et chaque culture. Ce qui caractérise la relation entre les groupes et les cultures est la non-communication. Il n'y a pas de vérité universelle.

Les penseurs postmodernes se félicitent de la différence. Ils l'honorent et veulent qu'elle soit respectée. En les lisant, il me semble qu'ils font du respect de l'autre une vertu universelle. Mais cela contredirait évidemment leur théorie selon laquelle il n'existe pas de valeur universelle.

Quant aux voix qui expriment la protestation des sans-pouvoir, elles ne sont pas sans rejoindre le respect pour la différence. Les vérités et les valeurs universelles enseignées par les Grecs, les philosophes catholiques du Moyen-Âge et les philosophes modernes sont très différentes entre elles, mais elles reflètent toutes la perspective d'une élite. L'humain typique de toutes ces philosophies est occidental et mâle. Les cultures non occidentales et la pleine humanité des femmes n'étaient pas reconnues. Ceux et celles, derrière, qui travaillaient pour que ces philosophes puissent manger, s'habiller et se loger n'étaient pas pris en compte.

Mais tous ces gens qui ont été poussés dans les marges culturelles insistent maintenant pour faire reconnaître que les définitions de la nature humaine et les prétentions aux valeurs universelles servaient une fin politique et idéologique: protéger le pouvoir des élites occidentales. Celles-ci ont défini la nature humaine de telle sorte que les gens dépendants, c'est-à-dire ceux et celles sur lesquels leur classe avait du pouvoir, pouvaient être vus comme des inférieurs, des sous-développés ou des êtres moins rationnels, manières de penser qui avaient pour but de les garder à leur place. Les voix qui viennent des marges sont donc méfiantes face à toute prétention aux vérités ou aux valeurs universelles.

Certains philosophes proposent même l'idée que toute affirmation de vérité est un acte qui vise le pouvoir, et que la revendication d'une vérité universelle est animée par le désir impérialiste de contrôler le monde. Mais, si cette idée était vraie, elle-même viserait aussi le pouvoir et, en démasquant les autres, ces philosophes se démasqueraient eux-mêmes!



Rick Reinhard/WCC

Les transformations politiques, culturelles et économiques ont donné une nouvelle et grande visibilité au pluralisme culturel et religieux qui a toujours existé dans le monde.

Créer une solidarité universelle

Si nous partageons l'idée de valeurs universelles et l'espoir que les humains de toute culture ou nation en arriveront à communiquer et à coopérer dans la construction d'une société juste et pacifique, alors nous devons prendre très au sérieux les deux objections que nous venons d'étudier. D'abord, nous devons respecter l'altérité de l'autre; nous devons ensuite reconnaître que le dialogue et la coopération ne sont possibles que si les partenaires sont égaux en dignité et en pouvoir.

Les philosophes ont fait plusieurs propositions. Tous affirment que le véritable dialogue a un pouvoir de création, qu'il transforme la conscience et modifie la compréhension que les communautés ont d'elles-mêmes. Cela a d'ailleurs été une expérience puissante, dans le mouvement oecuménique et dans plusieurs rencontres interreligieuses. Je voudrais aborder les deux conditions nécessaires pour qu'un tel dialogue créateur soit possible.

– Premièrement, le dialogue entre des groupes qui se reconnaissent eux-mêmes comme différents ne peut fonctionner que s'il traite des questions qui préoccupent vraiment les deux partenaires comme, par

exemple, comment surmonter la violence, nourrir les affamés, protéger l'environnement ou résister aux forces impérialistes. C'est là que les deux groupes peuvent reconnaître qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils sont interdépendants. Ainsi, l'objet du dialogue constitue le pont qui les relie. C'est ainsi qu'ils peuvent apprendre qu'ils sont, tous deux, profondément engagés envers le bien-être collectif et que les raisons de leurs préoccupations communes sont enracinées dans leurs différentes traditions.

Prenons l'exemple des droits humains qui sont liés à la philosophie moderne occidentale. Au début, l'Église catholique a rejeté ces droits comme un idéal étranger, qui minait la cohésion des cultures catholiques traditionnelles. Pourtant, les catholiques qui subissaient de la discrimination dans leur société ont amorcé un dialogue avec les philosophes des droits humains et, dans ce processus, ont découvert dans leur propre tradition catholique les racines spirituelles qui nourrissent les droits individuels et collectifs. Ils s'intéressèrent en particulier à la dignité de la personne créée à l'image de Dieu. Leur réflexion sur des bases théologiques catholiques ont éventuellement influencé l'enseignement officiel de l'Église.

De semblables dialogues se poursuivent présentement entre d'autres gran-

des religions du monde – l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme – et l'idée occidentale des droits humains. Même si ces religions ne peuvent pas accepter cette idée occidentale telle quelle, elles trouvent, en puisant profondément dans leurs propres traditions, des idéaux et des valeurs qui leur permettent de formuler, dans leurs propres mots, des principes qui protègent les humains contre les décisions injustes des puissants.

La Conférence mondiale des religions pour la paix est un autre exemple de ce dialogue. Créée à Kyoto, au Japon, en 1970, elle rassemble des membres des grandes religions du monde dans une position commune contre l'injustice, la violence et la guerre. Les membres admettent avec tristesse que leurs propres traditions ont souvent contribué aux guerres et aux injustices, mais ils insistent aussi sur le fait que les aspirations profondes de leurs traditions vont dans le sens de la paix et de la justice. La Conférence mondiale croit que le dialogue entre les religions mondiales transforme chacune d'entre elles, donnant encore plus de poids à la recherche de la paix et de la justice.

– Deuxièmement, le dialogue n'est possible qu'entre égaux. L'inégalité de pouvoir fausse inévitablement la conversation. Dans une telle situation, ceux qui ont plus de pouvoir évitent de dire tout ce qui pourrait affaiblir leur contrôle sur ceux qui ont moins de pouvoir; et ces derniers ne peuvent se permettre d'être honnêtes puisque, s'ils froissent ceux qui ont plus de pouvoir, ils seront punis. L'injustice et l'oppression sont évidemment un obstacle au dialogue. Dans beaucoup de situations, les femmes, les noirs, les autochtones et les peuples du tiers monde considèrent le dialogue avec les puissants comme une perte de temps. Ceux qui croient à la créativité du dialogue doivent donc s'engager à surmonter les inégalités. La recherche de valeurs universelles implique, au moins pour les puissants, une orientation politique critique pour démonter les structures d'inégalité et d'exclusion.

La nature humaine ne pourra pas se révéler pleinement tant et aussi longtemps que le monde demeurera divisé entre les puissants et les sans pouvoir, entre les riches et les pauvres. Les chrétiens ont l'espoir que la solidarité universelle est possible, en commençant avec les victimes de la société, parce qu'ils croient qu'est à l'oeuvre, dans la famille humaine, un Transcendant réconciliateur qu'ils appellent Dieu. ■

LES RELIGIONS: UNIVERSALISME OU EXCLUSIVISME

par Melchior Mbonimpa¹

Les relations entre l'universalisme et l'exclusivisme des religions sont forts complexes. Alors qu'à l'intérieur même de la tradition chrétienne, nos prétentions « universelles » se voient questionnées dans de nombreux débats, il est intéressant d'avoir à ce propos le témoignage d'un théologien africain qui propose quelques avenues pouvant mener à une conception « défendable » de l'universalité.

La prétention à l'universalité serait-elle le fait de toutes les religions? Le prosélytisme, qui est la voie qu'emprunte cette prétention pour se réaliser, serait-il inscrit, depuis toujours, dans le code génétique des croyants de partout? La guerre des dieux par adeptes interposés est-elle l'une des tendances lourdes et longues de l'histoire du monde? Le prosélytisme pacifique qui fonctionne par persuasion et libre adhésion serait-il moins fréquent que celui qui met en oeuvre « la preuve par la force »?

Pour répondre à cette série de questions, un survol rapide des diverses catégories de religions qui se partagent le paysage de l'humanité sera nécessaire. Mais, comme le dit le proverbe, « si chacun balayait devant sa maison, toute la ville serait propre ». Nous ne nous épuiserons donc pas à canaliser l'attention sur la paille dans l'oeil d'autrui. C'est sur notre propre religion, le christianisme, que portera l'essentiel de l'examen. Et c'est d'abord à notre propre foi que s'appliquent la relativisation et la quête d'une nouvelle marge de crédibilité.

Les « religions premières »

« Ce n'est pas notre coutume de nous battre pour nos dieux. N'ayons pas de prétention de le faire maintenant² ». Cette remarque d'un auteur africain indique que la

revendication d'universalité n'est heureusement pas universelle! Les religions dites « primitives » ou « premières » ou encore « tribales » l'ignorent et, sur ce point, le judaïsme se classe parmi ces dernières. Dans son histoire, hormis l'époque de David et de Salomon, l'accroissement numérique des adeptes par le biais de la conquête armée, ou même par la simple prédication, n'a pas été un objectif fondamental.

Dans une certaine mesure, on peut dire également qu'en reconnaissant la pluralité et la diversité des voies de salut ou chemins de libération, la plus grande des religions orientales, l'hindouisme, se situe en dehors de l'idéologie universaliste. L'hindouisme est donc aussi très proche des « religions premières », même si ses « écritures sacrées » le situent, comme le judaïsme d'ailleurs, parmi les religions dites « culturelles ». Mais on pourrait rétorquer que l'Inde contemporaine et ses voisins immédiats, le Pakistan et le Bangladesh, ne forment pas une zone championne de la coexistence pacifique des religions. Il serait intéressant de vérifier si les guerres religieuses qui secouent le continent indien n'ont justement pas leur explication principale dans la présence des exclusivismes importés, notamment par l'islam.

Mais l'Inde contemporaine reste aussi, et malgré tout, le lieu de naissance des « âmes » d'élite, comme Gandhi qui appréciait la non-violence des béatitudes, ou comme Ramakrishna qui prit la résolution de fréquenter les voies de salut propres aux

musulmans et aux chrétiens. L'histoire immédiate ne peut effacer ce que nous rappellent ces personnages d'exception: que dans l'hindouisme, le but, c'est-à-dire l'absolu, importe bien plus que les divers chemins pour l'atteindre. Les fleuves ne se disputent pas l'itinéraire vers l'océan: chacun trace son parcours vers l'aval et, s'il y a confluence, le lit est partagé sans querelle, jusqu'à l'embouchure.

Le cas du bouddhisme

La revendication d'universalité est un trait décisif, permanent, de trois grandes religions: le christianisme, l'islam et le bouddhisme. L'impératif « missionnaire » fait partie de leur auto-définition. Ce n'est pas un aspect périphérique et secondaire: la mission est le coeur même, la raison d'être de ces trois religions.

En ce qui concerne le bouddhisme, surtout celui du « petit véhicule », il semblerait que la pratique missionnaire se soit maintenue dans l'humilité du témoignage. Le moine-mendiant, qui est le paradigme de ce bouddhisme des origines, n'utilise pas des « arguments musculaires »: il prêche par l'exemple. Quant aux autres formes de bouddhisme, ce qui les caractérise est beaucoup plus leur perméabilité aux influences extérieures que la rigidité des vérités à croire et à diffuser.

1. Melchior Mbonimpa est professeur au Département des sciences religieuses, à l'Université de Sudbury.
2. Expression empruntée à F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981.
3. Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (1958), trad. fr. *Le monde s'effondre*, Présence africaine, Paris, 1963, p. 145.

En Inde même, et surtout au Tibet, la contamination du bouddhisme par les pratiques tantriques montre sa « disponibilité » aux métissages. Dans la Chine pré-communiste, il n'était pas possible de dire avec précision qui était bouddhiste et qui ne l'était pas, car le bouddhisme chinois est inextricablement imbriqué avec le taoïsme, le confucianisme, comme il est mêlé au shintoïsme au Japon. Même missionnaire, le bouddhisme a donc gardé cet aspect typique des religions orientales : un préjugé favorable au mélange des genres, une sorte de refus instinctif de l'exclusion.

On pourrait peut-être extraire de cette disposition à absorber les croyances environnantes une étrange conception de l'universalité. Mais cela exigerait au préalable une réhabilitation du syncrétisme qui ne peut se faire sans un long plaidoyer. Remarquons, en passant, que c'est certainement l'absence de clôture qui explique pourquoi le bouddhisme a presque disparu de son pays natal, l'Inde, notamment,

suite à l'invasion musulmane au XII^e siècle. L'hindouisme, déjà plus que deux fois millénaire avant l'arrivée de l'islam, résista mieux à l'invasion, comme un baobab indéracinable.

En christianisme et en islam

Parmi les grandes religions du monde, c'est finalement le christianisme et l'islam qui ont, dans leurs habitudes, sinon dans leurs doctrines, un problème majeur à résoudre : celui de la confusion ou de l'identité entre universalisme et exclusivisme. Le christianisme héroïque des commencements, celui des martyrs et des catacombes, a multiplié ses adeptes par le témoignage : il n'avait pas la possibilité d'user de la contrainte.

Mais, depuis la conversion de Constantin, au début du IV^e siècle, révélation et domination vont de pair. C'est comme si les siècles de persécution n'avaient été qu'une attente de la revanche. En Islam, l'effort du croyant signifie, entre autres choses, et dès les origines, l'éventualité de convertir par les armes. C'est ce qui explique le choc entre djihad armé et croisades chrétiennes qui ravagea le bassin Méditerranéen pendant des siècles.

Dans ces deux religions, la revendication d'universalité comporte le droit, et même le devoir de conquête ou d'annexion. *Le Coran* avalise explicitement l'impératif du recours à la force : « *Dis à ceux qui sont infidèles que s'ils cessent, il leur sera pardonné ce qui est passé. Si, au contraire, ils recommencent, ils seront châtiés... Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus la tentation d'abjurer et que le culte entier soit rendu à Allah* » (Sourate 18,38-39).

Les Écritures chrétiennes ne donnent aucune directive de ce genre, mais dans



Eglise grecque orthodoxe et mosquée à Amman, Jordanie. Photo : Peter Williams/WCC

l'histoire du christianisme, l'ancienneté et la récurrence des conversions forcées ne font aucun doute. Constantin s'est servi du christianisme comme ciment de l'empire. Il en a fait une religion dominante, dans le sens le plus politique du terme. Et il réussit bien mieux que le pharaon Akhénoton, cet autre grand stratège «ivre de Dieu» qui longtemps avant lui, tenta de fonder l'empire égyptien sur le monothéisme. L'Égypte ne fut pas convertie à l'adoration d'un seul Dieu: elle retourna au polythéisme, après le règne d'Akhénoton.

Par contre, après Constantin, Théodose introduisit une législation anti-païenne où, pour accéder à certaines fonctions civiles et militaires, il fallait nécessairement être chrétien. Puis, les «barbares» qui détruisirent l'empire d'Occident reconnurent que la

conversion de Constantin avait été un coup de génie: ils se firent baptiser.

L'auto-relativisation

Une question nous presse: QUE FAIRE? Le christianisme (comme l'islam, ou n'importe quelle autre religion universalisante) peut-il se passer de l'impératif missionnaire? C'est aux adeptes des diverses religions missionnaires de répondre honnêtement. Mais en ce qui concerne le christianisme, la réponse est clairement négative. Il n'y a pas de christianisme sans

mission. La question de se débarrasser de la mission est une question mal posée. Car, malgré tout ce qu'on vient de dire, la mission est fondée dans la générosité. L'espérance du salut est ce que le croyant a de plus précieux, la seule chose qu'il ne doit jamais perdre. Et c'est cela que l'impératif catégorique de la mission commande de partager avec le plus grand nombre possible d'humains. La vraie question est d'assumer ce que Michel de Certeau appelle «la faiblesse de croire⁴». Le seul problème est de dissocier la mission de la violence du révélé.

Curieusement, cette dissociation peut s'imposer de l'extérieur: c'est ce qui arrive quand des États laïcs légifèrent pour contraindre les diverses religions à se comporter comme des voies «composables». Mais cela n'est que le degré zéro de la tolérance. Il faut ensuite déclarer hors-jeu la conception quantitative de l'universalité. Car si l'idée d'universalité se ramène aux statistiques, elle est immédiatement annu-

La mission dans le christianisme

Il semble bien qu'en christianisme, il n'y ait pas de doctrine traditionnelle et constante de la mission de l'Église. À l'âge des «Pères», on considérait le commandement de Jésus, «Allez dans le monde entier; de tous les peuples, faites des disciples...» (Mt 28, 18-20), comme adressé à la génération apostolique, qui l'aurait réalisé en plantant l'Église dans tout le bassin de la Méditerranée. Au Moyen-Âge, il n'y avait pas de théologie de la mission. Le discours missiologique est également absent de la réforme protestante: Luther et Calvin ne l'ont pas élaboré, même si, après eux, ce sont surtout les théologiens protestants qui ont donné à la «finale de Matthieu» (désignée par l'expression *The Great Commission*) un caractère d'impératif catégorique.

Relevons aussi, en passant, que dans le discours missiologique actuel, surtout après Vatican II, aucun théologien sérieux ne suggère que le salut est inaccessible hors de la voie chrétienne. Et les opinions sur l'orientation à donner à la mission sont diversifiées. La mission peut tout aussi bien prendre la forme de la prédication que du témoignage de la «diakonia» en imitant le Christ Serviteur, ou encore, du dialogue avec les autres religions.

Mais ce qui est en question ici n'est pas tant le discours missiologique que les faits. On ne peut nier que, dans son histoire, le christianisme s'est souvent implanté en s'imposant par la conquête. Ainsi, Charlemagne laissait aux Vieux Saxons le choix entre le baptême ou la mort. Et, longtemps après lui (parfois jusqu'à nos jours), les missionnaires chrétiens ont agi comme si entre le baptême et l'enfer il n'y avait pas de troisième voie. Pour cette raison, la mission n'a pas toujours évité l'alliance entre l'épée et la croix, le sabre et le goupillon. Ce serait certainement naïf de croire que, dans l'inconscient collectif des chrétiens, cette tentation soit devenue caduque. C'est pourquoi il faut mobiliser la «mémoire vigilante» contre le risque de l'universalisation à tout prix, ou à n'importe quel prix.

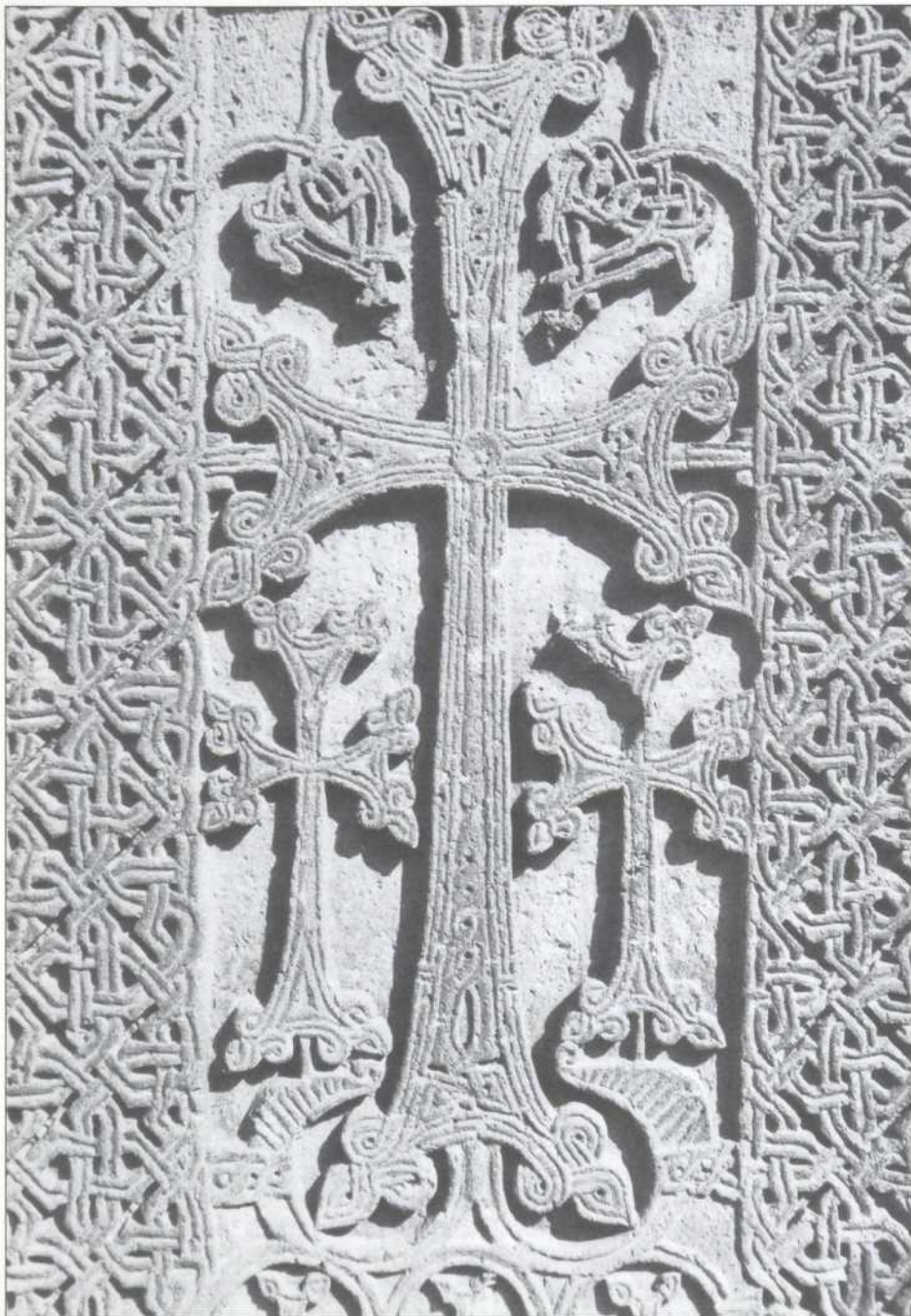
Une telle conception de l'universalité soulève deux objections majeures, incontournables. D'abord, il ne s'agit pas d'un «déjà-là»: il s'agit toujours d'un «pas encore», qui implique un «devoir-faire». Il n'y a pas d'universalité: il y a un universalisme ou un processus volontariste d'universalisation. Ensuite, ceux qui entreprennent d'universaliser leur religion et leurs coutumes semblent oublier totalement qu'ils se contredisent en imposant leur particularité, surtout quand ils utilisent la force. Un exclusivisme qui se répand en expansion ne se mue pas miraculeusement en universalité, comme par transsubstantiation! Et quant cet exclusivisme devient agressif, il avoue finalement qu'il est à court d'arguments: il ne peut alors que vaincre sans convaincre!

Le christianisme (comme l'islam, ou n'importe quelle autre religion universalisante) peut-il se passer de l'impératif missionnaire?

lée par le simple constat de la pluralité et de la juxtaposition des religions. Numériquement, le christianisme, qui est la plus grande religion du monde, ne contient que 28% de l'humanité, si le seul critère est celui d'être baptisé.

Aucune des grandes religions ne rassemble la majorité de l'humanité, et nul ne pourrait prévoir le jour où le genre humain serait entièrement d'allégeance chrétienne, musulmane ou bouddhiste. On pourrait d'ailleurs se demander ce que l'humanité gagnerait dans une telle uniformité. Par ailleurs, on ne peut même pas dire qu'au-delà des différences, le phénomène religieux

4. Titre de l'un de ses ouvrages, Seuil, Paris, 1987.
5. Georges Morel, «L'inconnu», *Christus* 83 (1974), p. 310.
6. Georges Morel, *Questions d'homme. L'Autre*, Aubier Montaigne, Paris, 1977, p. 121.



Peter Williams/WCC

ou le fait d'appartenir à une famille religieuse soit universel: ce serait nier l'existence de l'athéisme et de l'agnosticisme. La religion serait universelle si l'on pouvait affirmer sans aucune restriction: «Tout humain est croyant».

Pour que le pluralisme ne soit pas simplement imposé de l'extérieur, il faut que les croyants retrouvent dans leur héritage religieux des éléments d'auto-relativisation. Si l'on prend l'héritage du christianisme, on peut simplement énumérer quelques-uns des arguments que les théologiens contemporains mobilisent pour rendre caduc l'antique principe d'exclusion qui s'est mué

en principe d'universalisation: «*Extra ecclesiam nulla salus*».

Il y a d'abord le fait extraordinaire que le canon des Écritures du christianisme ne contient pas uniquement des livres chrétiens. La majeure partie des Écritures que vénère le chrétien provient du judaïsme. Cela veut dire que la révélation divine ne commence pas et ne finit pas avec le christianisme. Si la fameuse «clôture du canon» signifie que la révélation est terminée, il faut insister sur le fait que la compréhension humaine de cette révélation ne peut jamais s'achever. Les premiers chrétiens ne réclamaient pas la possession tranquille

du monopole de la vérité. Dès le départ, le christianisme reconnaît donc «la dispersion du divin».

Une autre trace du rejet de l'auto-absolutisation se trouve dans la *théologie négative* qui n'a jamais été répudiée par l'Église. Elle parle du «Dieu caché», entouré d'un «nuage d'inconnaissance». Dieu est l'Absent, le Silencieux, l'Étranger, l'Autre qui ne se laisse pas piéger dans le filet de nos idées: «Méfiez-vous de vos idées et de vos oeuvres, méfiez-vous de vos idoles! Méfiez-vous de vos croyances où vous vous imaginez pouvoir posséder l'imprenable⁵». La *via negativa* est une forme

La théologie trinitaire montre que la diversité ou la multiplicité n'est pas nécessairement mauvaise: elle est saine et même sainte, puisqu'elle fait partie de la définition de Dieu lui-même.

d'auto-relativisation parce qu'elle renonce à l'illusion du «positivisme de la révélation». Elle insiste sur le «mystère» de Dieu, sur le fait qu'Il habite le «pays sans preuves». La *via negativa* contient une mise en garde: Dieu n'est pas objet de possession. Le besoin de mainmise sur lui est donc malsain.

Ce n'est certes pas par méchanceté qu'il demeure caché, mais plutôt par respect de notre liberté. Dieu prend le risque d'être ignoré. La théologie négative ne donne pas de Dieu une image dominatrice. Et, s'il ne s'impose pas, nous n'avons pas à l'imposer! La révélation ne procure au chrétien aucun savoir-pouvoir absolu. Il n'y a que des signes, et, par nature, les signes ne prouvent rien: ils ramènent à l'humilité d'une quête sans fin.

«C'est pourquoi il ne peut y avoir dans ce domaine aucune assurance de type objectif... Des individus y ont marché peut-être des années entières, qui sentent tout à coup le sol s'effondrer sous leurs pieds. Et qui entrent dans une manière d'agonie, au point parfois, de sombrer dans des gouffres insondables⁶». La théologie négative nous empêche donc de croire que nous disposons d'un discours achevé et saturant pour parler de Dieu.

On pourrait également évoquer la *réserve eschatologique* qui indique clairement que le sens total et le salut sont différés, et qu'aux impatients qui veulent savoir le jour et l'heure du jugement, Jésus oppose un cinglant «*Que t'importe?*» Le maître lui-même n'a pas prétendu transmettre la totalité du savoir sur la divinité. Il met en garde contre la tentation ou l'illusion de croire qu'on a atteint l'objectif, et d'arrêter la quête de Dieu. L'*avent* secret du chrétien doit durer jusqu'à la fin de l'histoire. Il y a enfin la *théologie trinitaire*, qui montre que la divinité ou la multiplicité n'est pas nécessairement mauvaise: elle est saine et même sainte, puisqu'elle fait partie de la définition de Dieu lui-même.

conscrit, condamné à guerroyer pour réaliser l'universalité, en imposant aux autres le peu qu'il a compris de Dieu.

On peut également sauver l'idée d'universalité en la projetant à la fin des temps. Elle deviendrait alors une «*tâche eschatologique*» et ferait partie de la «*patience*», ou de la «*passion*» du croyant, serviteur inutile, qui ne fixe pas à Dieu des échéances auxquelles il devrait se soumettre. Car, même sans violence, l'universalité posée comme une urgence ici et maintenant reste problématique: elle conduit à l'impatience millénariste, avec son cortège d'illusions et de déceptions. Mais l'universalité peut se maintenir comme objet d'une espérance

manité entière pour assurer sa survie, les tâches qui exigent une sorte de conscription générale, sans distinctions de race, de sexe ou de religion. On ne peut espérer des «*cieux nouveaux*» sans collaborer à l'édification d'une «*terre nouvelle*».

Parmi ces tâches qui peuvent rassembler l'humanité dans l'effort commun, on peut citer la lutte contre des siècles d'injustice envers les femmes, envers les noirs, envers tous les vaincus... On peut citer également la mobilisation nécessaire au niveau écologique, sans laquelle la planète deviendrait inhabitable à plus ou moins brève échéance.

Pour le chrétien, participer à ces tâches ne serait pas seulement un devoir profane. Une telle participation pourrait être religieusement assumée comme «*pénitence*» ou comme «*action de grâce*». Non pas la pénitence dans le sens d'une punition, mais dans le sens d'une reconnaissance ou d'un aveu de responsabilité. La lutte pour la justice peut être vécue comme action de grâce quand elle est habitée par la conviction que «*la gloire de Dieu, ce sont les hommes et les femmes vivants*». Toute lutte contre l'avisement et le mépris des humains est donc une préparation de l'*épiphanie* en pleine histoire. La lutte écologique peut être assumée comme pénitence, comme signe de conversion, parce que les pollueurs, c'est nous!

Enfin, nous avons, nous chrétiens, encore à redécouvrir ce que bien d'autres religions n'ont jamais perdu: que la terre est sacrée, et que le cosmos est divin. Il ne s'agit pas de retomber dans l'idolâtrie préhistorique, mais simplement d'admettre humblement que nous n'avons pas créé le monde. Il n'est donc pas une propriété privée dont nous pourrions user et abuser. C'est un don gratuit, à recevoir avec gratitude et respect. ■

La marge de crédibilité

L'auto-relativisation n'est évidemment pas une ratification du relativisme. Car le relativisme s'auto-détruit en énonçant une position absolue: «*tout est relatif*», ou encore, «*toutes les religions se valent*». Le relativisme installe dans l'existence paresseuse ou dans l'indifférence. Aussi, après avoir insisté sur la nécessité de l'auto-limitation, il reste encore à chercher des conceptions défendables de l'universalité. De nouveau, nous allons évoquer quelques pistes de réflexion pour tenter de fixer une marge de crédibilité à l'idée d'universalité.

On peut d'abord affirmer, sans craindre de se fourvoyer, l'universalité de l'*auto-révélation divine*. Dieu se révèle à tous, depuis toujours, sans discrimination et sans réserve. Mais la réception de la révélation n'est ni totale, ni universelle. Le croyant n'a donc pas à se considérer comme un

Nous avons, nous chrétiens, encore à redécouvrir ce que bien d'autres religions n'ont jamais perdu: que la terre est sacrée, et que le cosmos est divin.

rebelle ou comme un concept-limite: «*Dieu sera tout en tous*», mais ce sera la fin de tout, la fin de l'histoire.

L'universalité peut se penser également, de façon plus concrète et plus consistante, comme «*tâche historique*». Il ne s'agirait plus de prescrire à l'humanité le sens unique qui mène au salut de l'âme éternelle, dans un au-delà que personne ne connaît. Il s'agirait plutôt de définir les tâches qui se proposent ou s'imposent à l'hu-

LES SOIRÉES RELATIONS SUR CASSETTES VIDÉOS

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

- Après Beijing: quelles avenues pour les femmes? (16-10-95) ● La communauté juive et la société québécoise (20-11-95)
- Le suicide assisté: une question de société (22-01-96) ● Démocratie en Église: à l'heure des synodes (19-02-96) ● Défis à la solidarité sociale (18-03-96) ● Comment se porte l'école montréalaise? ● Conceptions autochtones de la justice (13-05-96) ● Paul Valadier: «Une Église à la parole libre» (16-09-96) ● Du pain et des roses: bilan et stratégies (21-10-96)
- Multiples visages de l'Islam au Québec (18-11-96) ● Quel Nord pour quel Sud? (20-01-97) ● Faire carême en 1997 (17-02-97) ● Le Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (17-03-97) ● Les migrations internationales (21-04-97) ● Le virage ambulatoire: bilan et enjeux (26-05-97)

Achat: 25,00\$ par cassette. Location (10 jours): 7,00\$ par cassette. Ces prix incluent la TPS et TVQ. Frais d'expédition en sus. Chèques ou mandats-poste à l'ordre du Centre justice et foi.

Bien préciser le sujet de la cassette. S'adresser à Pauline Roy.

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

HAÏTI EN CHANGEMENT: ÉCUME DE SURFACE ET LAMES DE FOND

par Franklin Midy¹

Q u'y a-t-il donc de changé depuis le référendum constitutionnel de 1987? À ne considérer que les résultats, rien apparemment n'a changé. Et même, les choses paraissent ça et là avoir plutôt empiré. Mais une attention soutenue aux processus permet de repérer des traces et des signes de mutations en cours.

Le 29 mars 1987, pour la première fois, une constitution haïtienne était adoptée par un référendum national. Dix ans plus tard, le 7 février dernier, Port-au-Prince célébrait le premier anniversaire au pouvoir du second président démocratiquement élu. Entre ces deux événements historiques, mémorables pour la participation démocratique de toute la société à leur réalisation, s'intercale le temps du changement. Temps d'amplification aussi de mouvements de fond invisibles.

Ceux qui, hier, ont animé ce changement, invités aujourd'hui à remonter ce temps intercalé et à noter les changements effectifs qui l'auraient marqué, ont l'impression, à prendre leurs espoirs et leurs attentes comme critères, que rien n'a vraiment changé depuis, socialement et politiquement, sinon en pire.

Voyez la persistance ou même l'accroissement des mêmes maux réprouvés en 1986: vie chère bien installée et bidonvilles de misère inébranlés, État socialement absent et commerce sans foi ni loi, déchets-fatras dans les rues et corruption dans l'État, violence militaire ou policière inentamée et demande de justice inécoutée, droits humains à l'abandon et *boat people* en dérive, migration éperdue en République dominicaine de *paysans appauvris-je n'en peux plus* et chasse par l'armée dominicaine aux *braceros illégaux-on n'en veut plus*, mainmise américaine sur la politique nationale et imposition au pays de la médecine néo-libérale. Et, fait nouveau qui n'existait pas en 1986, déportation du Canada et des États-Unis vers Port-au-Prince de jeunes immigrés haïtiens devenus spécialistes du crime² (20 «Canadiens» et 51 «Américains», en 1996).

Qu'y a-t-il donc de changé depuis 1987? Les choses n'ont-elles pas empiré? Pourtant, derrière les événements frappants, sous l'écume des vagues, peuvent se lire des mouvements «chaotiques» de transformations majeures (dans le sens de la théorie du chaos, rendant compte d'émergences nouvelles à partir de transformations non déterministes des structures existantes).

Le temps agité des vagues de surface

Tout d'abord, répercuté en écho, le bruit du duvaliérisme agonisant. Malgré le renversement, en 1986, de Jean-Claude Duvalier, malgré l'interdiction imposée par la nouvelle constitution aux artisans zélés de la dictature de ne briguer aucune fonction publique pour une période de dix ans (art. 291), le *duvaliéro-macoutisme* n'a jamais cessé d'occuper le devant de la scène et de faire la manchette des médias, durant la dernière décennie.

Tantôt comme force militaire au pouvoir, de 1986 à 1990. Tantôt comme force armée en révolte contre le pouvoir légitime, durant le coup d'État de 1991-1994. Tantôt comme force terroriste hors-la-loi, responsable de meurtres de policiers et d'ultimatums provocateurs, après l'interdiction du FRAPH³ et la dissolution de l'armée, en 1994-95. Tantôt comme nouveaux «contras» potentiels, basés en République dominicaine et menaçant à tout moment de repasser la frontière pour reconquérir le pouvoir perdu.

Et comme le 29 mars passé marquait la fin de leur mise en quarantaine, voici que les diverses factions duvaliéristes se sont mises à s'agiter et à réclamer à grands cris le droit de participer aux prochaines joutes électorales, fixées au 6 avril; elles annonçaient ainsi, en grande pompe, leur retour imminent dans l'arène politique.

1. Militant haïtien de longue date, l'auteur est professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal.
2. Peut-on saisir la logique d'une telle politique, quand on sait par ailleurs que ces deux pays ont été parmi les maîtres d'oeuvre de la décision de l'ONU d'expédier en Haïti, en 1994, face à une armée gangstérisée et des bandes terroristes paramilitaires, une force multinationale de maintien de la paix et d'aménagement d'un environnement de sécurité? À moins d'y voir l'effet d'un néo-libéralisme qui chercherait à effacer des problèmes au Nord pour les refiler au Sud...
3. Le Front Révolutionnaire pour l'Avancement et le Progrès d'Haïti a été officiellement fondé en 1993, au lendemain de la signature de l'accord de Governor's Island et en opposition à cet accord qui fixait les termes d'une solution négociée de la crise haïtienne, née du coup d'État militaire de 1991. Créé par les soins de la CIA en agissant de concert avec l'armée d'Haïti, selon les révélations des journaux américains et les propres témoignages publics de son chef, Emmanuel Constant, le FRAPH a mené une campagne terroriste meurtrière contre la population civile haïtienne, de 1993 jusqu'à son interdiction, à la fin de 1994.



Jean-F. Leblanc/STOCK

Un premier regard nous amène à constater que les maux réprouvés en 1986 persistent en 1997: vie chère, bidonvilles de misère, rues insalubres, commerce sans foi ni loi, corruption et violence...

«Trop de bruit pour rien», car le *duvaliéro-macoutisme* est agonisant. Tout ce bruit vient de ses efforts désespérés pour ne pas disparaître. Mais vainement. Les conditions socioculturelles actuelles rendent impossible son existence sous sa forme ancienne, comme système de violence institutionnelle. Du reste, ses instruments d'auto-perpétuation privilégiés sont en train de lui être enlevés l'un après l'autre: l'armée, le système des *chefs de section*, les *milices macoutes* dont le FRAPH, l'armée, la fonction publique et les entreprises d'État faites fiefs des chefs et surtout l'esprit de soumission des opprimés ou de *servitude volontaire*, pour reprendre l'expression de La Boétie.

Mais le *duvaliéro-macoutisme* peut survivre; en fait, il survit comme terrorisme, comme violence désinstitutionnalisée. Beaucoup de membres de la défunte armée et du FRAPH se sont recyclés dans le crime organisé, ajoutant au petit banditisme de *zenglendos* prédateurs le professionnalisme armé des associations de malfaiteurs. La criminalité sociale ne cesse de grimper depuis 1994, nouveau phénomène visible, bruyant et inquiétant. Et ces nouveaux artisans zélés du crime social de s'enhardir toujours plus, devant l'impunité de leurs forfaits et l'impuissance de la jeune police haïtienne inexpérimentée. Paradoxalement, c'est à ce secteur en expansion du crime organisé que le Canada et les États-Unis envoient des renforts d'élite – sans le vouloir sans doute – en déportant vers Haïti les jeunes immigrés haïtiens emprisonnés dans ces pays pour crimes graves.

Autre phénomène qui soulève des vagues: la corruption dans l'État comme pratique toujours courante, même sous l'administration *Lavalas*. Le dernier carnaval de 1997, à Port-au-Prince, en a fait l'objet de son charivari, au grand bonheur du public, en couvrant de quolibets les «grands mangeurs», ces figures nouvelles de la corruption au pouvoir. Un vrai scandale, aux yeux de

beaucoup, de la part d'une équipe qui s'était engagée à gouverner dans la *transparence*!

La décision gouvernementale de «privatiser» ou plus précisément, corriger les décideurs, de «capitaliser» les entreprises publiques – décision prise sous la pression des institutions financières mondiales – n'a pas fini de nourrir l'agitation sociale, depuis le retour au pouvoir de l'ex-président Aristide grâce à l'intervention militaire d'une force multinationale.

La privatisation est dénoncée par la plupart des groupes sociaux, tandis qu'est remis en question le bien-fondé d'une présence militaire étrangère imposante, incapable de maîtriser les associations de malfaiteurs, déclarant n'être pas concernée par le désarmement des bandes terroristes. Les manifestations de rue se multiplient contre cette privatisation télécommandée et contre ses ravages appréhendés, dans un pays au taux de chômage surélevé et sans services publics. Et, comble de frustrations, voici que la nouvelle police haïtienne formée par les soins de cette force étrangère tend à verser, elle aussi, comme l'ancienne armée répressive, dans la violence arbitraire.

Mais, malgré toutes ces répétitions d'un passé dont on cherche à se libérer depuis 1986, il restait jusqu'à tout récemment, dans le for intérieur ou dans le rêve de chacun, un point d'appui solide d'où l'on croyait encore pouvoir soulever le monde à changer. Mais cette dernière «illusion», pense plus d'un, vient de se dissiper elle aussi. À leur grande surprise, la *Famille Lavalas*, proclamant toujours «Ensemble, ensemble», vient d'éclater en plusieurs groupes rivaux, l'ex-président Aristide ayant emporté pour lui-même la part du lion ou ce qu'il croit tel: le nom de la *Famille Lavalas*. Même cette «famille», qu'on montrait au début unie comme les cinq doigts de la main, présente aujourd'hui, regrettent les partisans déçus, l'image d'une main accidentée, pri-

vée de ses cinq doigts, qui se sont désormais constitués en cinq groupes politiques concurrents. Dans la nouvelle *Famille Lavalas*, également, la lutte de clans fait rage et ravage, tout comme dans les vieilles familles politiques du passé.

Bref, violence institutionnalisée des militaires au pouvoir, violence désinstitutionnalisée d'anciens militaires recyclés *zenglendos*, retour de la corruption dans l'État, présence militaire étrangère imposante et néo-libéralisme imposé, éclatement de la *Famille Lavalas*, autant d'écume et de vagues de surface qui secouent fortement la volonté générale de changement. Est-ce raison pour désespérer du changement lui-même? Seulement si l'on n'accordait pas l'attention nécessaire aux mouvements de fond qui travaillent la société elle-même.

Le temps du travail invisible des lames de fond

À scruter avec soin, pour mettre au jour le travail invisible des lames de fond, on pourrait repérer au moins deux grands mouvements ou processus de transformation sociale: double mouvement de recomposition et de démocratisation de la société haïtienne. Mutation majeure qui ouvre et montre un nouvel horizon social possible. Reste maintenant à trouver les meilleures façons de contribuer à l'accouchement de cette société nouvelle, dont l'actuelle société est déjà grosse apparemment.

– *Mouvement de recomposition sociale*. Le mouvement de recomposition sociale se donne à lire à travers diverses modifications. Tout d'abord, modification de la structure élite/masse. La société haïtienne a été fondée, en 1804, sur une division originelle entre une minorité possédante, constituée en oligarchie, et une majorité exclue de la propriété, asservie par cette oligarchie. Progressivement, la minorité-oligarchie s'est aussi constituée par l'idéologie en « élite éclairée, de culture française », naturellement destinée à gouverner la « masse ignorante et superstitieuse, de culture africaine ». La société qui résulta de cette division originelle, justifiée par l'idéologie de distinction radicale, a été une société d'exclusion, qui sépare les *gens de ville* et les « moun andeyò » (paysans). Cette société d'exclusion se meurt aujourd'hui, sa base économique s'étant effondrée, sa culture désarticulée, son idéologie contestée.

Le pays, jadis structuré en *ville-campagne*, est autrement configuré actuellement: il est structuré par quatre territoires formant l'unité *campagne-ville-bidonville-région en dehors* ou diaspora. Les trois premiers territoires sont réels et nettement identifiables en Haïti. Reste le quatrième territoire qui est un territoire virtuel. Pour faire apparaître sa géographie, il suffit de réunir les nombreuses *associations régionales* qui ont proliféré dans la diaspora, créée chacune pour apporter une aide concrète au *développement* de la région d'origine, d'assembler aussi les ONG haïtiennes de solidarité avec le pays d'origine, de retracer les transferts importants de biens à la parenté laissée derrière soi, de suivre l'incessant va-et-vient entre le pays d'accueil et le pays d'origine (visites au pays des ancêtres, réseau d'affaires et réseau politique). Il n'est pas rare aujourd'hui de voir des immigrants aller occuper dans le pays d'origine un poste de ministre, d'administrateur ou de chef de cabinet, puis revenir reprendre son boulot dans le pays d'accueil. De voir aussi d'autres aller grossir le rang des criminels locaux. Phénomène nouveau de

transnationalisation, Haïti sans frontière, rendant compte de la revendication de la double citoyenneté.

– *Mouvement de démocratisation sociale*. Processus de démocratisation sociale aussi. Une société civile active est en plein développement: groupements paysans, syndicats ouvriers et professionnels, associations d'étudiants et de femmes, de marchandes de rue et de « ti legliz » (communautés de base), etc. Ces associations à base d'intérêt et d'affinité identitaire forment autant de groupes de pression efficaces, qui arrivent à mettre en échec toute tentative de pouvoir dictatorial, qui surtout travaillent à l'édification de la citoyenneté collective du peuple haïtien, créant ainsi les conditions réelles de la démocratie politique.

Par ailleurs, s'instaure graduellement la pratique électorale et celle du pluralisme politique. Dans ce sens, la division de la « Famille Lavalas unanime » n'est pas nécessairement un malheur, si cette division politique est analogue à la division cellulaire, orientée vers la diversité, la variété, la créativité et le renouvellement. Il suffit d'attendre, pour le moment; on jugera l'arbre à ses fruits.

Le début d'institutionnalisation du *mouvement-social-pour-le-changement* est un autre motif d'encouragement: formation en cours d'une police placée sous l'autorité du pouvoir civil, qui soit respectueuse des droits humains, consolidation d'un parlement démocratiquement constitué et périodiquement renouvelé, début de réalisation, certes timide et hésitante, d'une réforme agraire et d'une réforme administrative, enracinement des libertés de presse et d'associations...

À tout prendre, la route vers le changement est restée ouverte, alors que le chemin du *duvaliéro-macoutisme* se referme lentement, mais sûrement. Le peuple haïtien a avancé sur la route de sa libération, depuis 1987, même si cette route reste plutôt cahoteuse et le mouvement souvent chaotique.

La culture du chef

Mais un obstacle majeur, offrant cent fois plus de résistance que le *duvaliéro-macoutisme*, est encore dressé sur la route du changement, pouvant la détourner pour longtemps. Je veux parler de la culture dominante haïtienne, qui a servi dès l'origine à légitimer les relations de pouvoir dans la nouvelle société et à imposer l'hégémonie de « l'élite éclairée » sur « la masse ignorante ». Quoique contestée aujourd'hui par les opprimés et une fraction critique de la petite-bourgeoisie scolarisée, cette culture continue de nourrir les représentations et les fantasmes d'une *élite* auto-proclamée, qui se croit différente et supérieure, face à « la masse » ou à « la populace ». Identifions-la comme la *culture du chef*.

La *culture du chef* fait de toute personne revêtu de quelque autorité un *chef* investi du pouvoir de commandement. Intériorisée par la « troupe » commandée, devenue « habitude de pensée », elle est vécue comme culture de « servitude volontaire », pour reprendre le *discours* de La Boétie. Cette culture fait du dominant ou de la personne proche du pouvoir un *gran nèg* (un puissant) ou un *zotobre* (une autorité) dont il faut se tenir loin, par

4. Fait significatif, ces titres honorifiques ne s'adressent pas à une femme, quel que soit son rang social, car la femme n'est pas identifiée au pouvoir!

ce que «li pa ran w, li pa kanmarad ou, li pa krabè w» (il n'est pas du même rang social, ce n'est pas ton camarade ni un égal); un *gwo chabrak* (un gros riche) dont on a intérêt à gagner la faveur, parce que «ou pa janm konnen» (on ne sait jamais!); un *potentat* dont il faut craindre la colère, dans une société où «rat manje kann, zandolit mouri inosan» (c'est le rat qui mange la canne à sucre, mais c'est le lézard, innocent, qui est tué!); un «chef» qui n'a pas à rendre compte de ses actes, dans un pays où tout chef est «leta» (l'État) et «apre Bondye se leta» (après Dieu, c'est l'État)...

La culture du chef se manifeste à tous les niveaux, depuis le bas niveau du p'tit chef de section jusqu'au sommet de chef

La culture du chef, bien que remise en question par les acteurs du changement, est sans cesse remise en honneur par les «leaders» de la société d'exclusion.

d'État. Tout chef, petit ou grand, est un *maître* ou un *commandant* armé du pouvoir de commandement, du pouvoir de distribution des vivres et des honneurs également. Le modèle des relations de pouvoir dans la société haïtienne post-coloniale, c'est le rapport maître-esclave de la période coloniale. Culture toujours à l'oeuvre après 1986, mise en oeuvre après 1793: la culture du chef persévère (Père-sévère, avec le jeu de mot de Lacan).

La culture du chef est en effet une culture de Père-sévère, trônant au-dessus de fils déférents, apparemment soumis. Elle

est tendue par une relation bipolaire inégale, faite à un pôle de toute-puissance paternaliste bienveillante, à l'autre pôle de soumission filialiste reconnaissante (il s'agit d'attitude contraignante et contrainte, donc jouée, théâtralisée, «mise en scène», pour faire référence à Irving Goffman). «Papa Hédouville», «Papa Toussaint», «Papa Dessalines», «Papa Pétion»... jusqu'à «Papa-Doc», la représentation ininterrompue du pouvoir, durant deux siècles, sous la figure du père sévère, ne peut être lue comme un fait de hasard ou une simple coutume folklorique. Il faudrait, pour le penser, ne rien entendre à l'analyse sociologique et être aveugle à la mise en scène des relations quotidiennes entre gens de pouvoir ou passés pour tels et gens sans pouvoir. «Papa», «patron», «dirèk» (directeur), «mèt la» (le maître), «kòmandan», quel homme d'apparence nanti ne fait cent fois par jour en ville cette expérience de se voir projeté sur un trône par un pauvre bougre qui sollicite de lui une faveur quelconque?

Pourquoi cette attitude? Parce que, dans la réalité, les gens de pouvoir en ont toujours imposé à la masse sans pouvoir. Ils sont tout-puissants face aux pauvres-malheureux, car «ravèt pa janm gen rezon devan poul» (le cafard n'a jamais raison devant la poule), parce qu'en même temps ils sont les pourvoyeurs possibles des moyens de survie de ces laissés-pour-compte, machines distributrices non automatiques de moyens de subsistance ou de vie d'abondance, de faveurs ou de charité, de prébendes ou de «kòb» (petite monnaie) jetés par la portière d'auto, de terres ou de bouillons populaires...

La culture du chef, bien que remise en question par les acteurs du changement, est sans cesse remise en honneur par les «leaders» de la société d'exclusion. Et, fait moins soupçonné, ses mécanismes de fonctionnement restent opaques au plus grand nombre. Il faudra entreprendre, dans le but de soutenir le double processus de recomposition et de démocratisation sociale, une psychanalyse ou un travail de déconstruction de cette culture. ■



INTELLECTUEL(LE)S...

par Richard Dubois¹

«La seule possibilité pour sortir d'un rêve comporte un changement allant du rêve à l'état de veille». (Watzlawick)

«Il n'y aura pas de repolitisation, il y aura plus de politique autrement». (Derrida)

«...Les non-intellectuels n'existent pas». (Gramsci)

Les intellectuels. Franchement... Devant mon sujet, je me sens à la fois gêné (comment peut-on avoir le front de rabâcher pareille question...), déçu d'avance (comment peut-on aimer, respecter, compter sur ces porteurs de lunettes dont une bonne moitié est toujours prête à collaborer avec tous les Pouvoirs – avec n'importe quel pouvoir...), impressionné (mais ils parlent si bien, n'est-ce-pas?), puis écrasé (comment parler de Dieu sans se sentir quelque affinité avec les poux...).

Et puis dans mes moments de plus noir désarroi, je me rappelle qu'un jour, en pleine Crise d'octobre, notre actuel Premier ministre canadien, rendu brave par l'arrivée de militaires dans les rues de Montréal, a lancé à son auditoire de partisans, dans un bon gros rire gras: «y a-t-il un intellectuel dans la salle?» On sait que, depuis lors, cette phrase infiniment triste, jaillie du Canada profond, est au moins devenue le titre d'un grand livre, celui d'un certain Belleau – mince consolation... Vingt-cinq ans plus tard, atterré par le silence strident des intellectuels, j'ai envie de demander: mais au fait, combien y a-t-il d'intellectuels au Québec? Dix? Douze?

Au-delà de la caricature, il faut voir ici que lorsqu'on aborde la question des intellectuels², on se sent à la fois pris de décou-

agement et assailli de dizaines de mauvaises questions – je veux dire: de questions qui débouchent inmanquablement sur de vieilles réponses, genre: «Ah! s'il y en avait beaucoup, comme à la belle époque de Saint-Germain-des-Prés...», «Ah! si on formait de nouveaux groupes d'intellectuels, comme à l'époque de la Guerre d'Algérie et du Manifeste des 121...». Nostalgie et illusions multiples: il n'y avait pas plus d'intellectuels en 1945 qu'en 1895 ou qu'en 1995; et le contexte colonial s'est bel et bien envolé; et il existe un groupe de 150 Intellectuels pour la Souveraineté, appelé IPSO, etc.

Allons-y donc pour quelques bonnes questions, et essayons de cerner le problème de façon à ce que la solution apparaisse comme actuelle, éclairante, et fonctionnelle.

Considérations inactuelles...

L'intellectuel.

Une notion peut-être occidentale. En tout cas datée.

De Sartre-Heidegger, si on pense à l'intellectuel politiquement engagé, de Zola et de l'Affaire Dreyfus, si on veut soulever le cas de l'intellectuel critique, ponctuellement impliqué dans la tourmente sociale, et du Moyen Âge si, atténuant cette dimension critique, on évoque le clerc attaché à une cour ou à un monastère, chargé de diffuser un savoir, le plus souvent de conforter une forme ou l'autre d'orthodoxie.

Voilà pour l'histoire, qui, au-delà des exceptions inévitables, dévoile un fait politique constant: critique ou non de l'ordre établi, l'intellectuel est TOUJOURS engagé. Dimension morale inhérente: qu'il s'en soit félicité ou qu'il s'en soit fait le reproche, qu'on l'ait couvert de gloire ou d'opprobre, l'intellectuel obéit à des principes qu'il juge bons ou mauvais et qui, engageant sa VALEUR personnelle, comportent un jugement de valeur sur autrui. Dimension sociale: l'intellectuel découvre que penser est soit gratifiant en termes matériels (notoriété, propriétés, rémunérations, avantages divers, etc.), soit dangereux. Jusqu'ici, rien que de très connu, pour ne pas dire banal.

ET APRÈS? Excellente question.

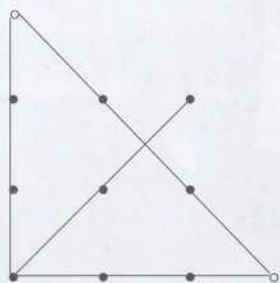
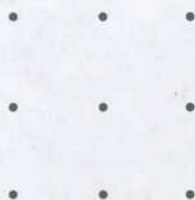
Comme, depuis Gramsci, Sartre et Bourdieu, on sait tout de

Les neuf points de Watzlawick

(ou savoir recadrer...)

Problème: comment relier ces neuf points d'un seul trait de plume, sans retour en arrière?

Une seule solution possible: passer par des points qui sont extérieurs à la figure carrée.



1. L'auteur, bien connu de nos lecteurs, est écrivain, conférencier et professeur au Collège de Lévis.
2. Qu'il soit entendu que le mot «intellectuel», tel qu'employé dans notre texte, inclut les hommes et les femmes.
3. In Lire, octobre 1996, *L'intellectuel en citron pressé*, p. 46.
4. Rossi-Landi, Idem, *Nos intellectuels servent-ils encore à quelque chose?*, p. 44.

l'intellectuel, comment allons-nous prétendre inventer une autre définition de l'intellectuel? Comment pourrions-nous l'imaginer différemment lié aux divers pouvoirs aspirant à se le soumettre? L'intellectuel du troisième type existe-t-il?

Comme beaucoup de sujets qui sont matières à débat, la question de l'intellectuel renvoie à un certain nombre de considérations qui vont de l'histoire à la philosophie, à la morale, à la politique, certains diront même: à l'épistémologie.

Sans remonter à l'Arche de Noé, il faut rappeler en effet que toute définition, et donc celle de l'intellectuel, traduit une vision du monde qui est d'abord un mode d'appréhension cognitive de ce monde, une sélection de certains objets jugés intéressants, puis une focalisation toute arbitraire, personnelle, sur certains d'entre eux, puis un angle d'attaque impliquant une sélection de paramètres à l'exclusion de plusieurs autres, bref un découpage, une construction qui n'est jamais neutre puisque toujours liée à une allocation, consciente ou non, de valeurs personnelles et collectives. En somme: pas de définition qui ne soit une pratique subjective; pas de définition qui ne soit du même coup «ENGAGÉE», en tout cas engageante, donc très vite «politique».

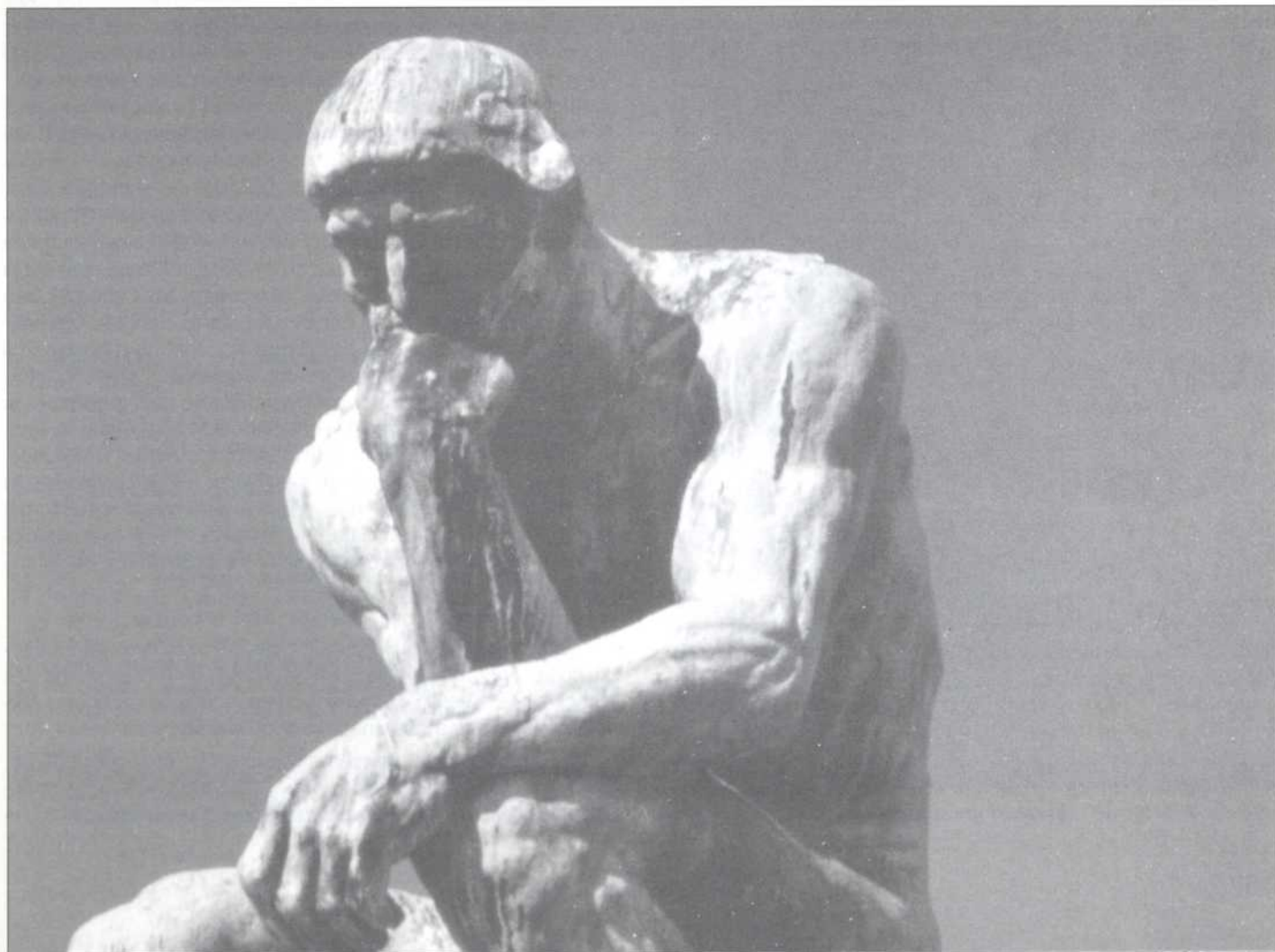
Toute définition est de plus tributaire non seulement d'une structuration interne, donc subjective du monde, mais d'une conjoncture elle-même toujours mouvante.

Cette double évidence est terrible: elle fait plonger dans la pure relativité, dans l'incertitude, parfois dans un sentiment d'impuissance. Elle est aussi fabuleusement libératrice: fini les vérités toutes faites, ou éternelles; fini le dogme, et l'adoration des Maîtres; fini la nostalgie (Ah! Zola... Ah! Saint-Germain-des-

Prés... Ah! la belle époque des Manifestes...); fini les prévisions apocalyptiques (Fin de l'Homme, Fin de l'histoire, et autres balivernes médiatiques); fini le binarisme, le monde divisé en deux camps: les «scientifiques» ou «positivistes» d'un côté («son domaine est avant tout la recherche», Pascal Bruckner³), et les «engagés» de l'autre («...l'engagement permet donc d'être considéré comme un intellectuel», Rossi-Landi⁴). Fini enfin le sentiment d'impuissance, puisque JE change, le MONDE change, et tout recommence à neuf – autrement!

C'était le sens de la parole liminaire de Watzlawick, lequel, il y a de cela vingt-cinq ans, indiquait une voie possible pour sortir de nos ornières chéries, y compris en matière de définition. Dans une situation difficile, propose-t-il – et C'EST une situation difficile de revoir/redéfinir la place et le rôle de l'intellectuel à l'époque de la pensée unique néo-libérale – il faut «RECADRER».

Recadrer est une opération intellectuelle efficace, parce que faisant quitter les vieux schémas, les vieilles habitudes, les attitudes incrustées, les réflexes, trop vite considérés comme «naturels». Il prend l'exemple des neuf points disposés en carré, que l'on doit relier d'un coup de plume et sans revenir en arrière: personne ne réussit parce que tout le monde essaie de le faire *sans sortir de la figure*, ce qui est impossible (voir notre tableau): c'est ce qu'il appelle le changement UN, interne, qui obéit à une sorte de réflexe, de sentiment automatique de «l'évidence», et qui REND toute solution impossible, puisqu'il reste À L'INTÉRIEUR du cadre imposé par le problème. Penser SORTIR de la figure avec le trait de plume fait accéder à un autre palier, au changement DEUX, le seul qui répond à la question posée.



«Dé-figurer» l'intellectuel

La «figure» de l'intellectuel, comme toutes les figures bien constituées et qui sont ainsi décrites parce qu'elles ont un jour fourni des réponses relativement adéquates à certains types de problèmes d'époque, est, elle aussi, susceptible d'être figée, donc figeante, puis importée en bloc d'une époque à une autre; elle risque donc de reproduire de vieux schémas, et par conséquent de se révéler totalement inadaptée à un monde qui bouge trop vite.

Et si nous «sortions» de la figure stéréotypée de l'intellectuel. Si nous acceptons, sans rejeter en bloc quoi que ce soit, de laisser bouger notre «connaissance» traditionnelle de l'intellectuel; si l'on décidait, temporairement, de s'ouvrir à tout nouvel amalgame de concepts possible...

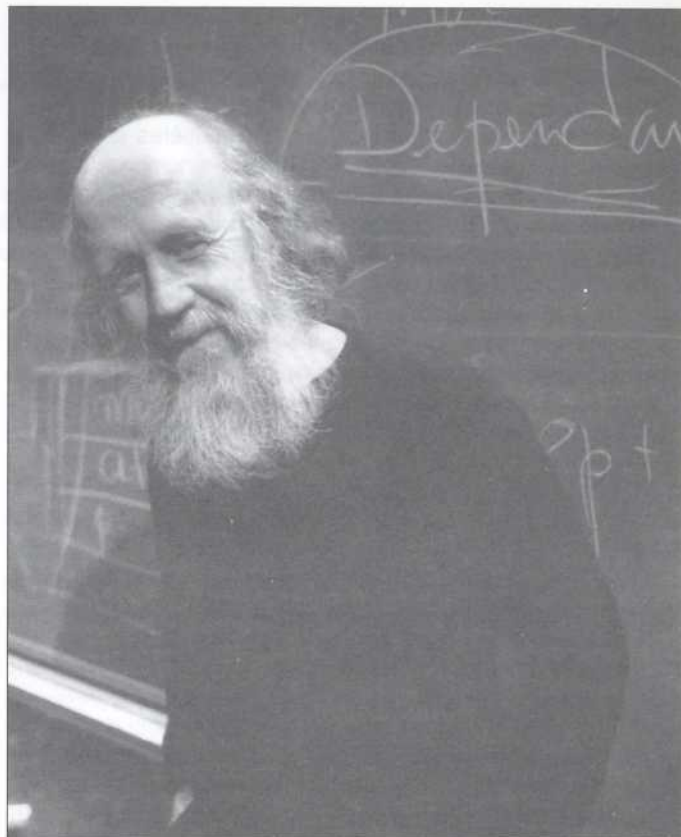
Oser penser les extrêmes, laisser flotter les grilles d'analyse, accepter, tactiquement, tous les possibles, et même le pire.

Quelques impensables: la désacralisation du statut d'intellectuel (qui n'implique en elle-même aucun «populisme», mais rappelle simplement qu'un statut dévoile un lien historique avec une société divisée en classes), sa disparition pure et simple (mais comme caste liée au pouvoir), la permissivité analytique (ne plus craindre le flou, «l'imprécis» (Moles⁵), la «vision saugrenue» (Jacob⁶), «l'élégance» (Kaku⁷), le «contretemps» et le «contrepied» (Derrida⁸), le «divorce d'avec le sens» (Éco⁹), le savoir «tremblé» (R. Dion¹⁰), l'inquiétante possibilité que dans la quête du Sens et de la Culture, Sens et Culture soient tout à la fois objectifs, moyens, obstacles, alliés et adversaires; la pratique combinée de la déviance (Popper¹¹) et du langage clair – qui outre qu'il ne constitue en rien une maladie vénérienne, pourrait contribuer à une plus grande diffusion du Sens; le désancrage des intellectuels en dehors des lieux dits «de l'intelligence¹²» (cafés, magazines, universités), etc...

Premier avantage net de tout ce qui précède: l'accusation d'élitisme, hyper-banale, tombe alors à plat. Hier encore, je veux dire au XXe siècle, la société conférait aux intellectuels un statut à part: ils se faisaient donc de toute façon accuser de s'y confiner («petits bourgeois»), ou de vouloir en sortir («petits révolutionnaires»); aujourd'hui, et pour demain, nous pouvons envisager l'abolition de ce statut. Deuxième considération importante: il n'y a plus d'équations automatiques entre intellectuels et universitaires. Mais je m'explique.

Universitaires: du statut à la statuaire...

Je crois en fait que la pyramide universitaire compte aussi peu de véritables intellectuels que la société dans son ensemble, si on en exclut d'abord leurs mimes et simulacres: les techniciens de ceci et de cela, les dénicheurs de subventions, les assistants de cours qui se prennent un accent, ou des manières, parce qu'ils fréquentent X – mais qui corrigent des copies, font la recherche de leur boss en intellection. Il faudrait ajouter à cette population un paquet de profs, de laborantins, d'experts en cela et ceci, dont la minutieuse maestria langagière ne révèle au fond qu'une formidable habileté à imiter le lexique ambiant (un peu à l'image des



Un savant: Hubert Reeves.

intellectuels ivoiriens, qualifiés là-bas de «mauvais parleurs¹³»)...

Je doute, je le répète, qu'il y ait là des intellectuels éminents. Il y en a sans doute, bien cachés, peu bruyants, peu sociaux, qui se reconnaissent inmanquablement à une double attitude intellectuelle: le recul, qui est toujours un élargissement des perspectives, et la pratique systématique de l'autocritique. Et le goût, au moins intermittent, de parler du monde au monde...

Dit autrement: un gros financement, et un projet de recherche, voire un gros centre de recherches subventionné font-ils des intellectuels? J'en doute énormément. Réfléchir sur un secteur de l'activité humaine fait-il de vous un intellectuel? Vous êtes sur la bonne voie, certes, puisque vous réfléchissez. Mais encore? Que de fonctionnaires à temps partiel l'Université n'abrite-t-elle pas! Je ne parle pas des vrais fonctionnaires, dont on a besoin, qui font un excellent travail, qui savent, conseillent, guident, informent, font circuler l'information. Je parle des professeurs DEVENUS fonctionnaires de l'enseignement, dispensateurs satisfaits d'eux-mêmes et de leur conférence autour du monde. Gens de pouvoir et de ronron. Consacrés à l'histoire puisqu'ils sont historiens; à la médecine et à la linguistique puisqu'ils sont chirurgiens et linguistes, et que – n'est-ce pas? – histoire, linguistique et médecine sont des domaines à proprement parler IN-FINIS!

Ils réfléchissent donc. Bien sûr. Mais encore...

Sent-on dans ce qu'ils disent, dans ce qu'ils écrivent, une réflexion qui prend ses distances? Qui doute de tout, et même des conclusions à venir? Et qui entre-temps toujours déborde, parfois déraile, tâte et tâtonne, avoue qu'elle tâtonne?

Cette réflexion en marche sait-elle se faire inopportune ou, carrément, *physiquement* déplacée? Sait-elle se produire en dehors des cercles officiellement consacrés à la pensée, colloques

ou revues savantes? S'inquiète-t-elle à l'occasion de n'être JAMAIS dans la rue? La «rue», qui n'est pas faite pour les «cons», qui n'est ni déplacée ni populiste. La rue est en chacun de nous: «la philosophie...dans la rue», c'est «la réflexion de chacun sur sa propre pensée¹⁴».

Il y a donc bien une «posture questionnante¹⁵», et ses deux pôles: le Savoir, puis la Critique. Et j'ajoute: leur complémentaire dialectique, leur mise en veilleuse occasionnelle, toujours temporaire, leur grandeur, leur risque terrible: l'Action, qui est toujours à un moment ou l'autre coude à coude, rue, solidarité. L'engagement, au sens traditionnel du terme.

L'Action – on peut le regretter, mais les intellectuels sont des animaux dont nous ne percevons l'existence que par nos modestes cinq sens. L'Action, pour éviter à la fois l'imposture (se croire socialement utile quand on n'intervient jamais dans les grands débats sociaux) et la posture gaucho-mondaine (délaisser un moment le champagne et débarquer de Paris pour flu-flûter la soupe populaire du sous-commandant Marcos...).

Des modèles? Impossible...

On peut admirer, certes. Pierre Bourdieu par exemple.

Bourdieu est lié à l'École des Hautes études en sciences sociales et à la Maison des sciences de l'Homme. Avec le Collège de France: la pointe de la pyramide de tout ce qui pense en France. Bourdieu a participé aux grandes manifs de décembre 95. Il est descendu dans les colonnes du *Monde* ET dans la rue. Récemment (25 octobre 96), il récidivait, s'attaquant à la pensée Tietmayer, le grand argentier allemand, dans *Libération*.

Bourdieu traverse, comme ça, à l'occasion, la ligne de feu. En fait, il ne traverse aucune ligne: il agit simplement comme il pense, il tire les conséquences de ce qu'il croit, ou étudie. Il a agi, autrement que par la plume, puis AVEC la plume. Disons qu'il a tapé «Enter». Il a été solidaire: silence gêné de ses pairs, et rictus de ceux qui, parmi ses pairs, ont finalement et indirectement reconnu qu'ils étaient au fond moins attachés à une

«Weltanschauung» pointue qu'à leur quartier chic de Paris...

Admirer, disais-je, puis passer outre, car enfin, il est difficile et vain de proposer des «modèles» individuels, par définition trop incarnés, partiels, partiels, et forcément passagers. On peut toutefois chercher l'attitude, non pas «idéale», mais disons: la plus inspirante par rapport au Savoir – et j'aperçois aussitôt, ce disant, la belle figure du Savant. Disons du chercheur, dont la fonction dit qu'il cherche.

Le Savant donc (qu'on me permette cet essentialisme tout temporaire...). Qui existe. Qui a toujours existé. Incarné, bien sûr, mais on dirait sur une base temporaire. Lui aussi précaire. Travailleur jamais autonome, forcément lié, par ses questions, au monde. Celui dont le rapport au savoir est empreint de prudence, de curiosité, de critique, de respect, de modestie, de peur. Qui sait, comme Socrate, qu'il ne sait rien.

Le Savant est notre «Modèle». Celui qui sait que tout est temporaire, à commencer par les certitudes scientifiques. Que tout change, bouge, interroge. Qui propose la falsification de ses propres hypothèses¹⁶. Qui doute de tout, de tout le monde et de lui-même – sauf d'Héraclite, le philosophe qui contemplait sa baignoire, puis le fleuve, et concluait: on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve...

Forcément modeste, l'intellectuel adoptant l'attitude du savant ne craindra pas la disparition de sa caste, se réjouissant même en secret de son éventualité: disparu, il retrouvera sa grande, sa véritable liberté, qui est d'être partout et nulle part. D'autant plus redouté qu'il sera polymorphe, polyglotte, poly-tout, et toujours possible contre-pouvoir. À lui tout seul une guérilla permanente, une armée de l'ombre. Il est sûr qu'ici et là, dans le monde, on continuera de le tuer. Et c'est très bien. Ça prouve son importan-

5. Abraham Moles, *Les sciences de l'imprécis*, Paris, Seuil, 1990; 299 p.
6. François Jacob, *La statue intérieure*, Éditions Odile Jacob (Folio), 1987; 438 p. François Jacob fut co-prix Nobel de Médecine en 1965.
7. Micio Kaku, *Hyperspace*, New York Oxford University Press, 1994; 359 p.
8. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; 278 p.
9. Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992; 406 p.
10. Robert Dion, *Revue Tangence*, mars 1993.
11. «Seul l'in vraisemblable est intéressant», Karl Popper, In K. Lorenz et Karl Popper, *L'Avenir est ouvert*, Paris, coll. Champs Flammarion, 1995; p. 34.
12. La revue *Lire* d'octobre indique ce que sont les neuf hauts lieux de l'intelligence dans le Paris d'aujourd'hui...
13. J. Leclerc, *Langue et société*, Laval, Mondia Éditeurs, 1986; 530 p.
14. Roger-Pol Droit, in *Le monde*, 29 novembre 1996, *En attendant Philo*.
15. *Op. cit.*, 146.
16. Tomas Gold a énoncé contre la théorie du Big Bang, celle du «Steady State», qu'il souhaite lui-même voir déclarer fausse... Lorenz/Popper, *op. cit.*, p. 85.



Une intellectuelle engagée: Simone Monet Chartrand.

Jean-Luc LeBrun

ce. De toute façon, au XXe siècle, l'autre façon de le tuer était de le distribuer sur toutes les chaînes à la mode. Médiatisé à mort, nivelé, soldé comme n'importe quelle marchandise, rigolant comme tout ce qui passe à la télé, dissous comme intello, et, il faut bien le dire, condamné à subir l'affront terminal, tout à fait prévisible: un jello de quiz et de vedettes où le pauvre n'avait jamais, au grand jamais, préséance sur le rire idiot d'Yvon Deschamps ou le blanc velu de Jean-Marc Parent (on vient de froncer les sourcils, mais je m'en fous: ce que je dis est vrai...).

J'écoute les grands savants. J'entends leurs phrases toutes simples. «On ne vit pas sans utopie» (Jacquard¹⁷); «la paix n'est pas antinaturelle»; «rejeter nos théories lorsque nous nous apercevons qu'elles sont inutilisables» (Popper¹⁸); «notre rapport au langage doit être vivant, actif, exploratif» (Papadaki¹⁹); «nous n'avons jamais assez d'idées. Nous souffrons en permanence d'une pénurie d'idées²⁰»; «notre pédagogie consiste à submerger les enfants de réponses à des questions qu'ils n'ont pas posées, alors qu'on n'écoute pas les questions qu'ils posent²¹»; «la conscience supérieure de soi est liée au sentiment d'être un membre utile d'une société» (Lorenz²²); «les sciences surprises par l'enchantement» (M. Serres²³) – Et tant d'autres...

S'il n'y avait pas là des «signatures» (!), de grands noms, on crierait tout de suite à la banalité. Les savants, comme les grands intellectuels, sont étrangement banals; ils disent des choses toutes simples; dans leur sillage, il y a rarement plus qu'une idée, souvent moins qu'un concept, toujours plus qu'un feeling – une espèce de joie, de sagesse qui se reconnaît enfin pour ce qu'elle est: une longue et riche obsession nocturne découvrant soudain, sous les stores, un début de crépuscule...

Fernand Dumont, même coincé dans deux feuillets et quart de la revue *L'Actualité*, entre les chaussures Méphisto, Ikea, sa propre photo et un «flap» de la revue où il y a, paraît-il, 20 000\$ de prix à gagner, Dumont, dis-je, réussit à être un GRAND intellectuel: il parle de quête du Sens, de crise spirituelle, il évoque la prolétarisation des esprits, etc...

Dumont est banal, Serres est banal, Jacquard est banal.

Intello, si! – With a touch of Gainsbourg...

Il faut maintenant s'engager dans un brouillon de définition. Non pas tenter de se situer à mi-chemin des extrêmes, mais viser une sorte de foyer épistémologique, un centre de gravité (mal)heureusement toujours mobile, mais où les acteurs-chercheurs pourront au moins s'engager dans des démarches enfin convergentes: produire de la pensée socialement utile.

Aidons-nous de Todorov, commentant Lasch, dans son *Homme dépaycé*²⁴, et mettons de l'avant quelques propositions, considérant tactiquement comme «VRAIES» toutes les fractions de vérités contradictoires actuelles et antérieures.

1) Toute pensée engage une éthique (nuance: le retour à la morale n'est pas retour à la religion). Conséquence immédiate et concrète: «l'idée de responsabilité... est l'affaire de tous» (Finkielkraut²⁵); mais «engagement» n'est pas «manif», bien qu'il en prenne occasionnellement la forme; engagement n'est pas nécessairement enrôlement au service de l'idéologie; engagement est d'abord sentiment de co-présence et co-pénétration du

penser et de l'agir, de la réflexion solitaire et de la parole publique; par ailleurs, son désastreux contraire, le désengagement, a depuis longtemps montré ses vraies couleurs...

2) La condamnation des excès de rationalisme ne peut signifier ni le rejet de la raison comme telle, ni l'équation de cette dernière avec la seule pensée scientifique traditionnelle (universitaire), ni l'effort permanent d'un surcroît de conscience – puisque dans les faits, science n'est pas conscience. Je veux dire: scien-

Chaque groupe social forme, suscite ses intellectuels. C'est le passage du savoir-faire au savoir-organiser. L'intellectuel n'a donc plus de statut ou de lieu de résidence.

ce (dure) n'est pas (nécessairement) conscience (sociale)... La science a rapport avec la morale, la raison avec les valeurs, la conscience sous-tend l'une et l'autre. Application concrète: l'urgence, pour l'intellectuel, du langage clair, ne peut vouloir dire simple retour «au bon sens», chasse-gardée de toutes les pensées simples, tendanciellement totalitaires (simplisme racial et logomachie marxiste étant étrangement complémentaires).

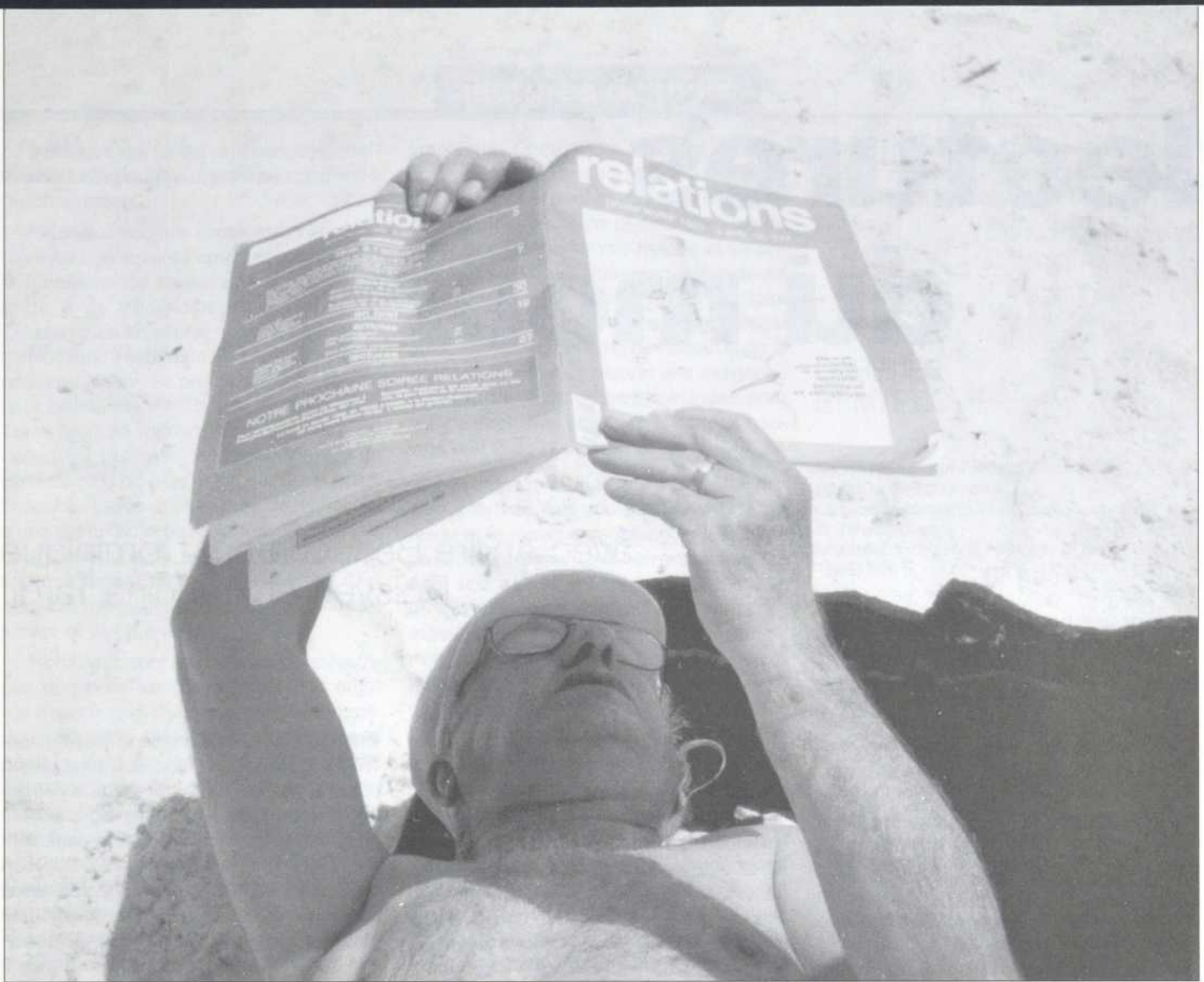
3) La condamnation de l'irrationnel (du fou, du marginal, de «l'excès», du «blade runner» de l'abîme) n'a aucun sens: c'est le champ spécifique du poète, du cœur, du Ça, de l'artiste – la racine commune au poète ET au savant, et l'humus commun où germent à la fois et *a contrario* le besoin d'ordre, le sentiment des limites, le désir d'un cadre créateur qui fasse échapper à la pure anarchie. Certes, l'irrationnel comportera toujours le risque du pire, mais entre la lippe baveuse d'un Serge Gainsbourg, génie authentique qui fourguait de louables apoplexies aux «straight» des chaumières, et le visage lisse et propre, techniquement impeccable, des tueurs galonnés du Troisième Reich...

Oui, il devrait y avoir un peu de Gainsbourg dans tout bon intellectuel. Je veux dire: s'il est encore vivant.

Pour ne pas conclure...

On peut donc imaginer un cadre nouveau, sans binarisme, sans la nostalgie pour de meilleures et anciennes époques, sans haut ni bas de l'échelle. Il n'y a pas de «bas» parce qu'il n'y a plus d'«échelle».

S'il est vrai qu'elle existe chez chacun, l'activité intellectuelle, développée de façon critique, amène chaque groupe social à articuler une pensée qui lui assure à la fois sa compétence technique, sa cohésion interne et sa plus ou moins grande conformité aux pratiques discursives ambiantes (économiques, politiques, etc.). On a bien lu: chaque groupe social forme, suscite SES intellectuels. C'est le passage du savoir-faire au savoir-organiser. L'intellectuel n'a donc plus de statut ou de lieu de résidence – fin



... et pas de vacances pour les vrais intellectuels!

de la tour d'ivoire. Il n'a plus à se scinder, suivant le vieux schéma schizophrénique, en spécialiste pointu ou en expert en éloquence. Dissolution de «l'intello», oui, dans le «penseur collectif²⁶». Il n'est plus confiné aux campus, aux plateaux de télévision ou aux salles de cours, puisqu'il se retrouve désormais dans tous les groupes sociaux, et du haut en bas, de «l'arbre social», chacun étant, dans son domaine propre: la branche, le tronc, la racine – la poussée, la structure, les fondements.

Conséquence immédiate: on peut donc ACQUÉRIR (si on le

veut) le statut d'intellectuel tel que défini autrefois. Ce n'est pas nécessaire non plus, puisque chaque groupe, classe ou catégorie engendre son penseur collectif. L'ingénieur, l'artiste, l'informaticien peuvent être tout aussi «intellectuels» que les professeurs d'université. Ça fera rugir, mais Jean Coutu, Ghislain Dufour, et Gérard Larose SONT TRÈS ÉVIDEMMENT, au sens où nous venons de le dire, des intellectuels. Ils pensent et agissent, structurent une pensée et un agir collectif, celui de leurs commettants, et luttent de pied ferme pour établir un rapport de forces collectif qui soit pour chacun d'eux avantageux.

Le nouvel intellectuel, ce sera – mais par souci de cohérence, j'ajouterai à la belle définition de Todorov les mots «dans un domaine donné» -: «un savant (dans un domaine donné) ou un artiste (dans un domaine donné) qui ne se contente pas de faire oeuvre de science ou de créer des oeuvres d'art... mais qui de plus se sent concerné par le bien public, par les valeurs de la société dans laquelle il vit, et qui participe donc aux débats concernant ces valeurs²⁷».

Il s'agit bien de l'intellectuel comme intercesseur, compétent et critique, entre des valeurs considérées dans l'abstrait et le devenir, forcément très concret, des sociétés.

Écrire est agir, mais écrire n'est pas le tout de l'Agir.

Banal... ■

17. *Construire une civilisation terrienne*, Les grandes conférences, Québec, Le Musée de la Civilisation, 1993; p. 45.
18. Lorenz/Popper, *op. cit.*, p. 110.
19. *op. cit.*, p. 97.
20. *Idem*, Popper, p. 88.
21. *Idem*, p. 63.
22. K. Lorenz, *op. cit.*, p. 52.
23. Michel Serres, *Les messages à distance*, Les grandes conférences, Québec, Le Musée de la Civilisation, 1995; p. 33.
24. Tzvetan Todorov, *L'Homme dépaycé*, Seuil, L'Histoire immédiate, 1996; 241 p.
25. *In Lire*, *op. cit.*, p. 49.
26. Gramsci, Paris, Éditions Sociales, 1977; p. 160.
27. Todorov, *op. cit.*, p. 135.

lectures du mois

avec André Beauchamp, Dominique Boisvert et Francine Tardif

POUR PENSER LA JUSTICE SOCIALE

Roger Lambert,

La justice vécue et les théories éthiques contemporaines: initiation aux débats contemporains sur la justice et le droit, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1994; 243 p.

L'émérgence, puis le recul de l'État-Providence, soulèvent les questions de la justice et de l'équité au sein de la société, non pas simplement de la justesse des rapports entre les individus isolés (justice commutative), mais aussi de la mise en place des rapports sociaux, de la relation entre l'égalité fondamentale des citoyens comme êtres humains et l'inégalité de leur contribution à la réalité sociale, domaine que, dans la doctrine traditionnelle, on appelle justice distributive, ou parfois justice sociale.

Ces questions peuvent être abordées d'une manière plus strictement économique, comme chez Keynes, ou sous l'angle des exigences de la dignité humaine, comme le fait par exemple la doctrine sociale de l'Église. Actuellement, ces questions sont longuement débattues au plan théorique, c'est-à-dire au plan de la philosophie éthique formelle. À quels principes, à quels critères, à quels processus décisionnels devrait-on référer pour penser la justice sociale?

Roger Lambert ne propose pas une

théorie personnelle et systématique d'une telle question, qui suppose une triple approche par l'éthique philosophique, le droit et les sciences politiques. Il se contente de faire un survol rapide de quelques auteurs importants dans le secteur de la philosophie éthique sociale: Habermas, Dworkin, Hayek, Nozick, Rawls. Même s'il ne lui consacre pas un chapitre isolé, l'auteur réfère aussi fréquemment et de manière substantielle à Kant.

Je n'estime pas devoir reprendre ici l'essentiel des propos de l'auteur sur chaque oeuvre considérée. Il s'agit, en chaque cas, d'univers de pensée fort complexes. Présenter Habermas en quinze pages est un défi certain. L'auteur m'a semblé s'en tirer très bien, expliquant les points forts de chaque théorie, montrant aussi ses fragilités et ses points d'ombre. La conclusion sur «droit de propriété et bien commun» est robuste et éclairante. Enfin, signalons un glossaire remarquable (p. 223-239) et une bibliographie succincte, bien faite, dont on ne sent pas toutefois l'intégration dans le cours du texte, sauf peut-être pour la relecture de Rawls par Ricoeur (qu'une coquille identifie comme Rincoeur).

Le livre a les qualités et les défauts du genre. Il s'agit probablement de notes de cours mises à jour ou de petites monographies isolées à l'origine, puis réaménagées pour faire un livre. Le choix des auteurs est bon mais contestable. Je pense à Hans Jonas, ou à certaines discussions autour du principe du «maximin» de John Rawls. Il aurait été intéressant d'illustrer da-

vantage la conséquence de la mise en oeuvre de chacune des théories. L'auteur le fait pour Rawls, dans le chapitre 4 de la deuxième section (p. 189-207), avec d'ailleurs une analyse brève de la situation canadienne (p. 198-199). Il fait référence à l'élection de Clinton, en 1992. Mais il est très allusif sur les mutations actuelles de l'économie: globalisation, privatisation, déréglementation et sur les théories de l'État sous-jacentes aux choix politiques en cours.

Malgré ces limites, attribuables sans doute au format restreint du volume édité, l'ouvrage me semble opportun et de nature à rendre service à ceux et celles qui veulent comprendre certains des débats éthiques reliés aux questions sociales actuelles. ■

André Beauchamp

VOYAGE INITIATIQUE

Michel Tournier,

Éléazar ou La Source et le Buisson, Montréal, Gallimard, 1996; 140 p.

Il faut à peine quelques heures pour lire le bref roman (140 courtes pages) de Michel Tournier, *Éléazar ou La source et le buisson*. Mais, si les circonstances sont favorables, c'est-à-dire si le lecteur accepte d'entreprendre le voya-

ge initiatique qui lui est proposé, ces quelques heures pourraient presque conduire à l'enchantement.

Fable aux accents écologiques et oecuméniques, «western» nouveau genre selon la quatrième de couverture, le roman se prête à de très nombreuses lectures. *Éléazar*, c'est en effet le choc de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est l'histoire d'un nouveau Moïse, né protestant dans la verte et catholique Irlande, que la quête de la Terre promise mènera jusqu'au cœur du désert du Colorado, sous le regard d'un Dieu de plus en plus exigeant. C'est aussi l'histoire, tissée d'amour et de violence, d'une petite fille et de sa famille. Et c'est encore l'aventure de ces pionniers qui ont quitté la vieille Europe à la recherche d'un nouveau monde, libéré de la misère, de l'injustice et des préjugés.

Nombreux sont les lecteurs et les lectrices que cette terrible confrontation entre «la Source et le Buisson» devraient captiver. Toutefois, et malgré ses nombreuses qualités, tant de forme que de contenu, *Éléazar* risque de décevoir quelque peu ceux et celles que la lecture d'autres oeuvres de Tournier avait ravis. Ce court texte ne peut, par exemple, être comparé à *Gaspard, Melchior et Balthazar*, cette somptueuse plongée dans l'histoire des Rois Mages que l'auteur nous avait offerte en 1980.

Il n'empêche que rares sont les textes aussi courts qui nourrissent autant l'imagination et l'intelligence. ■

Francine Tardif

L'HISTOIRE D'UNE LIBÉRATION

Alan Duff,

L'âme des guerriers,
Arles, Actes Sud, 1996; 315 p.

Il y a toutes sortes de bons romans. Mais il y en a qui ont plus de poids que d'autres: *L'âme des guerriers* est de ceux-là. Parce qu'il porte, en plus d'une histoire bien menée, le poids de tout un peuple, le peuple Maori de Nouvelle-Zélande, qui cherche encore, aux confins de la survie et de l'extinction lente, sa propre voie d'entrée dans la modernité.

L'âme des guerriers est mieux connu du grand public par sa version cinématographique,

Once Were Warriors, tournée en 1995 et plusieurs fois primée. Il raconte, dans un désarmant mélange de réalisme, de violence et de pudeur, la prise de conscience d'une femme maorie et sa longue marche vers la libération. Mère de six enfants, mariée et amoureuse de son Jake Heke, l'homme fort et la grande gueule du quartier, Beth est victime de l'alcool et de la violence, comme la plupart des indigènes ayant quitté leurs terres ancestrales pour venir s'agglutiner dans les banlieues pauvres des villes blanches.

Les enfants survivent en se joignant aux gangs de rues. Les adultes oublient le chômage et le racisme en faisant la fête et en se saoulant la gueule. Et en enviant/méprisant les autres qui réussissent mieux qu'eux (les riches blancs éleveurs de moutons ou les jaunes travaillant jour et nuit dans leurs restaurants ou leurs nettoyeurs). Dans un quartier dont le délabrement matériel accompagne inexorablement la lente désintégration sociale, culturelle et spirituelle de ce peuple déraciné.

Alan Duff a trouvé un style et une manière particulièrement efficaces pour nous faire entrer dans le monde intérieur de chacun des personnages, adultes comme enfants: son écriture même nous permet à la fois de suivre leurs faits et gestes, tout en partageant leurs émotions et leurs monologues intérieurs. Ce qui présentait un redoutable défi de traduction, relevé avec brio par Pierre Furlan dont le travail mérite une mention.

La libération est un cheminement souvent mystérieux. Et pas toujours l'aboutissement recherché d'une décision consciente ou d'une démarche linéaire. Pour Beth Heke, ce sera un douloureux apprentissage, tissé de violence quotidienne, de rêves avortés, d'espairs déçus, de reprises courageuses. Animée essentiellement par l'amour de ses enfants, eux-mêmes happés dans la spirale de la violence, elle retrouvera peu à peu ses racines ancestrales, y puisant la fierté retrouvée et la force d'aller jusqu'au bout du tunnel.

Roman profondément attachant, certes. Où les enfants – Nig, Grace et Boogie en particulier – tiennent aussi une place importante, illustrant, chacun à leur façon, les avenues possibles ou sans issues d'un avenir où le rêve le dispute à la désespérance. Mais *L'âme des guerriers* est aussi le poignant témoignage d'une famille et d'un peuple qui sont appelés à autre chose que la seule survivance. On ne peut pas ne pas songer à nos propres peuples indi-

gènes, au Québec et au Canada. Et se demander comment ils retrouveront, eux aussi, l'âme des guerriers. ■

Dominique Boisvert

CHRÉTIEN ET MYSTIQUE

Camil Ménard et Florent Villeneuve
(sous la direction de)

*Spiritualité contemporaine. Défis culturels
et théologiques*,
Montréal, Fides, coll. Héritage et projet,
1996; 406 p.

Comme la plupart des sociétés savantes, la Société canadienne de théologie tient un congrès annuel. Cet événement permet aux membres de la Société de faire part de leurs recherches et travaux en cours, de se confronter à leurs pairs, de faire le point sur la pratique de leur métier. Il n'est pas si évident d'être théologien aujourd'hui. Normalement, les travaux du congrès se font autour d'un thème assez précis pour donner une direction, assez large pour respecter la diversité des champs d'intérêt. La cuvée du colloque 1995, autour du thème «Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques», m'a paru remarquable par l'ampleur de son regard et la qualité d'un bon nombre de communications.

Le recueil comprend cinq sections: spiritualités et théologie, qui situe l'ensemble de la problématique (3 articles); soifs et expressions de spiritualité aujourd'hui (4 articles); spiritualité et identité personnelle et collective (3 articles); défis théologiques et pastoraux du retour du religieux (4 articles); approches critiques de la spiritualité (4 articles).

De l'ensemble, émerge très nettement, à mon avis, la contribution d'ouverture d'Achiel Peelman. Rappelant trois requêtes actuelles de notre milieu: le mouvement écologique, le mouvement féministe et le retour du peuple autochtone, Peelman cite un texte célèbre de Karl Rahner: «le chrétien pieux de demain sera un *mystique*, c'est-à-dire, quelqu'un qui a expérimenté quelque chose, ou il ne sera plus» (p. 28), puis propose une interprétation culturelle du phénomène spiritualité.

Il insiste sur la postmodernité, c'est-à-dire sur la nécessité d'accueillir la modernité

en dépassant ses contradictions et ses insuffisances: «La spiritualité postmoderne est d'abord et avant tout une affaire de relations. Mais le message central qui se dégage (...) est que ces relations ne se limitent pas aux êtres humains seulement. Elles doivent inclure tous les autres éléments vivants de l'univers. Une représentation plus détaillée de ces mouvements montrerait d'emblée que la spiritualité postmoderne se construit autour de quatre principes: la primauté de l'énergie spirituelle, la spiritualité comme spiritualité incarnée, la spiritualité centrée sur la création, la société humaine comme prolongement ou extension du cosmos» (p. 37).

Le caractère succinct de la présente recension ne permet pas d'analyser toutes les contributions. Mais il faut signaler un bon article de Jean-Claude Breton sur la mission spirituelle de la théologie: «...pour les spirituels, la dimension importante et significative de l'expérience s'enracine dans des émotions, des pratiques corporelles et un faire plus ou moins poétique, sans compter l'influence des facteurs sociaux ou celle, laissée inconsciente, de la dynamique psychologique. La théologie ne manifeste pas beaucoup d'intérêt pour ces composantes et, quand elle s'y intéresse, elle a souvent tendance à en réduire ou dévaluer l'importance. Si cette attitude peut être acceptable dans d'autres domaines de la théologie, elle est irrecevable en vie spirituelle, où justement tout ce qui fait vivre doit être respecté et intégré» (p. 65).

Dans le reste du recueil, j'aimerais signaler une bonne étude de Jacques Gauthier sur la spiritualité de la création, d'après Matthew Fox: une analyse qui semble très fine de l'absence du père dans la figure féminine de la Terre mère; une étude trop brève et un peu générale d'Alain Létourneau sur les questions éthiques dans

la série Star Trek; un article de Robert Mager sur la dissolution de l'espace politique, dans lequel il analyse les idées de Julien Harvey sur la culture commune; un article de Louise Melançon sur la spiritualité écoféministe de Rosemary Radford Ruether; un texte de Guy Bonneau sur la quête spirituelle dans les groupes pentecôtistes.

Ce qui manque à l'ensemble du recueil, et c'est toujours la limite de ces travaux qui additionnent et juxtaposent les recherches des uns et des autres, c'est le dialogue entre les chercheurs, la critique des sources et des méthodes par les pairs. Trop polis, ou trop craintifs, les gens ne s'affrontent pas. Il manque surtout une lecture transversale de l'ensemble pour ressaisir tout cela dans un effort de transdisciplinarité, pour en proposer une ou des interprétations.

Dans sa présentation du recueil, Camil Ménard ne s'y aventure pas. J'en ai pour ma part tiré l'impression que la spiritualité se dégage de plus en plus de la religion, qu'elle renvoie à une expérience et qu'elle fait éclater les frontières confessionnelles, culturelles, sociales, sexuelles, voire cosmiques. On passe de l'autorité des gourous à la liberté des aventuriers. Merci aux théologiens d'ici de nous en avoir donné un rapide aperçu. ■

André Beauchamp

LIVRES REÇUS

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

– Louis Borgeat, *La sécurité d'emploi dans le secteur public*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1996; 135 p.

– Joseph R. Des Jardins, *Éthique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995; 304 p.

– Paul M. Marchand, *Sympathie pour le diable*, Outremont, Lanctôt, 1997; 132 p.

– Jean Guillon, *Une recherche de Dieu, entretiens avec Francesca Pini*, Paris, Du Félin, 1996; 280 p.

– Coll. (sous la direction de Véronique Loiseleur), *Le monde du Bouddhisme Tibétain, Sa Sainteté le Dalai-Lama*, Paris, La Table Ronde, coll. Les Chemins de la Sagesse, 1995; 266 p.

– Harry Wu et George Vecsey, *Retour au Laogai. La vérité sur les camps de la mort dans la Chine d'aujourd'hui*, Paris, Belfond, 1996; 360 p.

– Michel Dorais, *Ça arrive aussi aux garçons. L'abus sexuel au masculin*, Montréal, VLB, 1997; 237 p.

– William Glasser, *Les drogues positives. Ne plus pouvoir se passer des bonnes choses!*, Montréal, Logiques, 1997; 177 p.

– Philippe Djian, *Criminels*, St-Laurent, Gallimard, 1997; 242 p.

– Jean D'Ormesson, *Casimir mène la grande vie*, St-Laurent, Gallimard, 1997; 210 p.

– Guy Bouthillier, *L'obsession ethnique*, Outremont, Lanctôt, 1997; 240 p.

– Danielle Juteau et Nicole Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997; 194 p.

– Lorne Brown, *La lutte des exclus, un combat à refaire*, Montréal, Écosociété, 1997; 310 p.

– Daniel Proulx, *Le Red Light de Montréal*, Montréal, VLB, 1997; 85 p. ■

à signaler

□ **Le Centre social d'aide aux immigrants (CSAI)** célèbre cette année son 50e anniversaire. Fondé en 1947, par l'Institut Notre-Dame du Bon-Conseil de Montréal, il a conservé sa vocation initiale d'accueil des réfugiés et des immigrants au sein de la société québécoise. □ **Office des communications sociales.** Prix 1997. Cinéma: *La plante humaine*, de Pierre Hébert. Télévision: *Les pensionnats autochtones*, de Frédéric Zalac. *Second Regard*, un reportage de Nathalie Babin-Gagnon sur la famille Rice-Benoît. Télévision commu-

nautaire: *Jeux de guerre, enfants de paix*, du diocèse de Québec. Radio: *275-Aillô*, un reportage de Dominique Payette. Vidéo: *CSN: Cinq temps d'un mouvement*, de Marcel Simard. Littérature: *Une foi partagée*, de Fernand Dumont. □ **La vie renaît sur une Terre Morte**, document sonore de Claude Lacaille et Martin Ferron. Médit-Actions bibliques et textes de solidarité. Un cri d'espoir qui surgit de l'humanité souffrante. Information: (819) 376-4036.

FRANCINE TARDIF

Regard sur l'humanitaire
TROIS ANS DE CRISE
une analyse de l'expérience haïtienne dans
TROIS ANS DE SANCTIONS
le secteur santé entre 1991 et 1994
TROIS ANS D'ASSISTANCE HUMANITAIRE



Harmattan

***La librairie Harmattan au carrefour
des cultures et des idées***

55, RUE SAINT-JACQUES, MONTRÉAL (QUÉBEC) • TÉL.: (514) 286-9048
DU LUNDI AU VENDREDI DE 9H00 À 12H00 ET DE 13H00 À 17H30

relations

juin 1997 3,75\$ no 631

SOMMAIRE

face à l'actualité 131

De Saint-Casimir à San Diego (Bertrand Ouellet) – Enfin du logement social... (François Saillant) – Pour panser une immense souffrance (Michelle Décarie)

dossier 135

Notre foi dans l'universel. Une remise en question

Francine Tardif	Entre le particulier et l'universel	135
Gregory Baum	L'universalité et le respect de la différence	137
Melchior Mbonimpa	Les religions: universalisme ou exclusivisme	140

en bref 134

articles 146

Franklin Midy	Haïti en changement: écume de surface ou lames de fond	146
Richard Dubois	Intellectuel(le)s...	150

lectures 156

Conception de la page couverture: Fernand Jutras

LES SOIRÉES RELATIONS SUR VIDÉO

Location (10 jours): 7,00 \$ + frais d'expédition. Achat d'une cassette: 25,00 \$ (frais d'expédition inclus). TVQ et TPS sont comprises dans ces prix.

Pour obtenir la liste des soirées qui ont été enregistrées, s'adresser à Pauline Roy, au Centre justice et foi (téléphone: 387-2541).

Les Soirées Relations reprendront en septembre prochain.
Surveillez notre publicité dans le journal LE DEVOIR.

juin (mai) 1997

Envoi de publication – Enregistrement no 0143

Port payé à Montréal

25, rue Jarry ouest, Montréal H2P 1S6