

# relations

MONTRÉAL

JUILLET-AOÛT 1976

VOL. 36 N. 417

PRIX: 75¢

## Le CANADA et la FAIM dans le monde

par Ernst Verdieu

## Médiateurs de la dernière chance?

par Maurice Ruest

## Église TRANQUILLE dans une société volcanique?

*Un débat de fond, par Jacques Grand'Maison*

## Dimensions de l'UTOPIE

par Guy Ménard

## Prophétisme aujourd'hui

— Interview avec Juan Luis Segundo

---

# relations

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

## RÉDACTION

Irénée Desrochers, directeur  
Marcel Marcotte, secrétaire  
Guy Bourgeault, Jacques Chênevert, Gabriel Dussault, Michel  
Dussault, Julien Harvey, Pierre Lucier, Guy Ménard, André  
Myre, Yves Vaillancourt

## ADMINISTRATION

Maurice Ruest

## RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

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

**PUBLICITÉ :** Liliane SADDIK, 1700, rue Allard, Ville Brossard.  
Téléphone: 678-1209.

M. Jean-Robert Gendron est autorisé à solliciter des  
abonnements pour la revue.

numéro 417  
juillet-août 1976

## SOMMAIRE

### Chrétiens et société

- Une Eglise tranquille dans une société volcanique, III  
– Un débat de fond et deux pistes d'action  
Jacques Grand'Maison 195
- Le Canada et la faim dans le monde  
Ernst Verdieu 202
- Médiateurs de la dernière chance?  
Maurice Ruest 207

### L'Utopie

- Entre rêve et réalité: approche de l'utopie, II  
– Dimensions de l'utopie  
Guy Ménard 210

### Habitat:

- Intervention du Saint-Siège (extraits) 215

### Théologie de la libération

- Libération et Evangile, III  
– Prophétisme aujourd'hui et lecture de la Bible  
Juan Luis Segundo 216

- Martin Heidegger:** Une mort qui donne à penser...  
Michel Dussault 220

### Chroniques

- LITTÉRATURE:** Des mémoires d'Outre-Neige,  
*L'En dessous l'admirable* de Jacques Brault  
Gabrielle Poulin 221

- THÉÂTRE:** Arbres, Tour Eiffel et Marathon  
Georges-Henri d'Auteuil 222

*Relations* est une publication des Éditions Bellarmin.  
**Prix de l'abonnement: \$8 par année. Le numéro: 75¢**

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

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe – Enregistrement no 0143.

## NOUVEAUTÉS

### Courtepointes

Poèmes  
par Gaston Miron  
14 x 21 cm., 56 pages – Prix: \$2.00

### Un arbre chargé d'oiseaux

par Louise Maheux-Forcier  
13 x 23 cm., 144 pages – Prix: \$4.80

### Travaux du 11e Colloque de droit comparé

15 x 21 cm., 204 pages – Prix: \$5.00

### Critique épistémologique de l'analyse systémique de David Easton

par Denis Monière  
15 x 23 cm., 320 pages – Prix: \$9.00

En vente chez votre libraire et aux:

### Éditions de l'Université d'Ottawa

65, avenue Hastey  
Ottawa, Ont.  
K1N 6N5

## LE LANGAGE DES CHIFFRES

45,000	TITRES EN STOCK PERMANENT
13,000	PIEDS CARRÉS D'ÉTALAGES
5	LIBRAIRIES EN UNE
	Ⓜ Sciences humaines
	Ⓜ Jeunesse
	Ⓜ Lettres, arts, loisirs
	Ⓜ Médecine et sciences de la santé
	Ⓜ Sciences et techniques
4	SERVICES INTÉGRÉS
	les commandes spéciales
	les commandes d'office
	les livres reliés et catalogués
	le service universel d'abonnements
Total	
1	QUALITÉ : LA MEILLEURE

## LIBRAIRIE DUSSAULT

la grande librairie du

8955 SAINT-LAURENT — MONTRÉAL

Tél. : 384-8760      Métro : Crémazie      Autobus : 53, 55, 98, 100

## Une Église tranquille dans une société volcanique, III

# -UN DÉBAT DE FOND ET DEUX PISTES D'ACTION

— par Jacques Grand'Maison\* —

**Quelle est l'inter-influence entre notre univers religieux et notre univers profane? Ne serait-il pas de moins en moins possible de vivre une foi placide, tapie dans une Église tranquille, à l'ombre des croix de la cité? Nos fidélités se feront-elles plus combattantes et plus inventives?**

Une Église tranquille dans une société volcanique. J'ai dégagé le profil de l'une et de l'autre dans les deux articles précédents. Déjà ce premier rapprochement invite à penser que *la foi des catholiques québécois ne mord pas tellement sur le tragique de leur conscience et de leur expérience actuelles*. On a plutôt l'impression que les grandes tensions se déploient presque uniquement sur le registre profane, tout en ayant un très faible écho dans l'Église. Une Église qui est loin d'être la caisse de résonance des forces en présence, des enjeux majeurs, des débats cruciaux. Une Église qui, sur son propre terrain, hésite à débattre à son tour les diverses lectures chrétiennes de cette situation. Oh! des lectures à peine amorcées et encore peu traduites dans des regroupements identifiables.

Nous retrouvons ici une hypothèse formulée au cours de notre itinéraire réflexif: le rôle d'homogénéisation religieuse et profane d'un cer-

tain style d'Église qui prolonge la mentalité de chrétienté. Cette hypothèse peut surprendre. N'a-t-on pas beaucoup changé depuis Vatican II? N'est-ce pas minimiser les renouveaux bibliques, liturgiques, catéchétiques qui ont transformé profondément la pastorale? Il y a d'autres registres de questions qu'il faut se poser. Sinon, on ne comprendra pas pourquoi, malgré ces renouveaux, les modes de vie des catholiques sont si peu influencés par leur foi, pourquoi la plupart des tendances religieuses récentes ont un profil peu prophétique en regard des combats de la cité. Suffit-il de constater les nombreux freins de Rome depuis Vatican II? Je ne le crois pas.

### **Un rôle historique de résistance sécuritaire**

\*Prêtre, sociologue, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Jacques Grand'Maison est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le plus récent s'intitule *Au milieu de la vie* (Leméac, 1976). Voir les deux articles qui précèdent celui-ci, dans *Relations*, mai 1976 (pp. 131-134) et juin 1976 (pp. 163-168).

"Notre maître le passé" répétait L. Groulx encore hier. Il évoquait "une histoire de résistance unanime. Naïvement, nous avons cru que la dernière décennie avait tourné cette page. Nous en sommes même plus convaincus que jamais. A témoin,

cette remarque qui devient le lieu commun des critiques actuelles: "il n'y a plus de consensus". Le contrat social est brisé. Nous avons complètement oublié l'autre consensus, celui d'hier. Mais lui ne nous a pas oubliés. Ce consensus de résistance sécuritaire habite l'ensemble de notre population dans ses réflexes les plus profonds. Ce qui relativise l'image d'une société volcanique. Il se pourrait bien que les ruptures de surface n'aient pas atteint ce fond de résistance.

Le peuple d'ici sait mieux sa sécurité que sa liberté. Il l'a prouvé au moment des décisions politiques auxquelles il a été confronté. 1960 reste un moment de liberté un peu osé dans une longue histoire sécuritaire qui se prolonge jusqu'à aujourd'hui. Si bien que le pluralisme

---

**...le christianisme a retrouvé un élan prophétique à chaque fois que les chrétiens ont consenti à affronter les enjeux cruciaux de leur époque.**

---

idéologique apparaît encore bien superficiel. Notre esprit critique latin renforcé par des malaises culturels, sociaux et économiques indéniables est un écran qui masque notre profond réflexe sécuritaire. Je suis persuadé que celui-ci va continuer de jouer dans les prochaines années, si nous continuons de l'ignorer aussi bêtement dans l'évaluation de nos débats idéologiques et politiques.

On dit souvent que l'Eglise a bien pris le tournant de la révolution tranquille, en évitant cette guerre religieuse que d'autres chrétientés avaient connue en pareilles circonstances. C'est se consoler à bon compte. Car depuis ce temps, l'institution ecclésiale et les chrétiens eux-mêmes se sont relativement peu confrontés à la situation nouvelle. A l'inverse, les Québécois sécularisés ont agi "comme si" leur fond culturel religieux était disparu. Faut-il évoquer ici le fameux "retour du refoulé" dont on sait la pertinence et la force depuis les études de Freud?

Si l'hypothèse est juste, on pourrait se demander si *une fois de plus notre tripe religieuse ne servira pas à nous faire réagir socialement et politiquement dans un sens de repli et de freinage face aux graves problèmes actuels et face aux sauts qualitatifs qu'ils appellent.* Même les renouveaux religieux internes renforceraient à leur tour pareille tendance sécuritaire dans la mesure où cette tripe socio-religieuse continue d'agir souterrainement. Au bilan, ni la conscience chrétienne explicite, ni la conscience politique profane – peu importe leur qualification idéologique particulière – ne tiennent compte vraiment de leur sous-sol commun.

Ces propos vont agacer autant les esprits sécularisés que les esprits religieux de notre société. Les hommes reconnaissent difficilement les influences qui interfèrent dans leurs jugements et leurs comportements. D'autres diront que cette part souterraine de nous-mêmes a été bien démystifiée et neutralisée. Un procès entendu et réglé! Un monde liquidé! Mais peut-on faire fi de l'histoire et de ses traces aussi aisément et en si peu de temps? Le "naturel" revient trop vite au galop pour le croire déjà bridé ou du moins troussé. Bon gré mal gré je m'attends à ce qu'on reprenne bientôt le dossier autour de questions concrètes comme la professionnalité scolaire, les débats sur la moralité reçue et sur les choix politiques. Il y a déjà des signes avant-coureurs. Les forces militantes contrées par le fond de résistance évoqué plus haut reviendront peut-être sur leurs critiques trop superficielles de la religion d'ici pour les radicaliser. Non, la question religieuse dans ses incidences morales, sociales et politiques est loin d'être évacuée pour de bon. Elle refait surface.

### Leçons chrétiennes de l'histoire

Comme croyant engagé, ce qui me préoccupe davantage, c'est l'urgence et l'importance de procéder à des débats critiques et constructifs sur ces défis au sein de l'Eglise elle-

---

**Ce pourrait être un témoignage prophétique que de prendre les devants.**

---

même. Nous tardons trop à confronter sérieusement entre nous nos diverses orientations religieuses et profanes, et aussi ce fond commun qui influence particulièrement l'ensemble de l'Eglise québécoise. L'histoire nous a révélé que le christianisme a retrouvé un élan prophétique à chaque fois que les chrétiens ont consenti à affronter les enjeux cruciaux de leur époque. Bien sûr, il y a eu bien des ratages et même des refus face aux révolutions en gestation. Mais ils sont venus beaucoup plus des retraits que des affrontements.

Je comprends les hésitations. Israël a dû connaître en Egypte pareils débats devant le choix entre un esclavage bien nourri et une liberté qui s'accompagne toujours d'un certain appauvrissement. Les révoltes au désert nous le rappellent. Il en fut de même quand le judéo-christianisme a pénétré dans l'empire romain, quand il a fallu plus tard faire face à l'invasion des barbares et à la chute de l'empire. Nous vivons aujourd'hui, chez nous et ailleurs, un tournant historique aussi important. Il nous faut envisager l'hypothèse d'un certain monde en train de mourir, et la tâche d'amorcer des projets de rechange. Ces défis à la mesure de l'humanité et de l'Eglise se traduisent avec des modalités particulières dans notre propre petite société. Ce n'est pas vaine question que de se demander si l'Eglise sera cénacle d'un refuge ou Pentecôte d'une nouvelle terre.

Une certaine économie propre à notre tradition judéo-chrétienne m'incite à penser que l'élan prophétique se construit inséparablement avec l'Esprit du Ressuscité et avec la responsabilité libératrice et anticipatrice des chrétiens dans les tâches historiques de leur temps. C'est même une spécificité du christianisme que le lien entre ces deux forces. Comme Jésus-Christ, nous ne pouvons pas témoigner du Dieu qui se révèle en nous et chez les autres, sans montrer l'homme nouveau que nous portons en germe. Ni affirmer le Royaume et notre espérance

sans être artisans d'une société nouvelle, signe anticipé de ce qui dépassera même les espoirs humains les plus audacieux. Utopie? La folie de la croix et de la résurrection, le "déjà" du Royaume doivent se traduire dans l'histoire, c'est notre tâche propre que de leur donner des mains, des traits visibles, bref de les sacramentaliser. En n'oubliant pas que le sacrement réalise ce qu'il signifie. Cette "réalisation" ne relève pas seulement de l'Esprit, mais aussi de notre responsabilité. Une responsabilité aussi concrète que celle du pain. L'Eucharistie du Seigneur au centre de notre foi ne passe-t-elle pas par le langage, le sens, les tâches et les solidarités du pain?

Si le spirituel chrétien le plus pur emprunte un chemin aussi matériel, comment hésiterions-nous à vivre une foi, une espérance et un amour en pleine cité combattante? Cette "création qui gémit" n'est pas une pure référence symbolique ou une antichambre de la Jérusalem céleste. Elle est bien concrètement l'humanité actuelle, notre société et plus particulièrement des masses asservies en instance de libération. Cette implication historique de l'espérance chrétienne est remise en cause chez les néo-divinistes qui répètent depuis quelque temps: "Il n'y a que Dieu qui intéresse le chrétien et l'Eglise". Dès les premiers temps, les Pères de l'Eglise ont dû lutter contre cette dissociation anti-christologique de l'histoire et du Royaume. De toute façon, nous ne pouvons pas glisser sur ces questions de fond. Il faut les débattre virilement à l'intérieur de l'Eglise sur le terrain concret des démarches actuelles des uns et des autres.

Mais ce débat est inséparable d'un autre, celui des diverses options profanes des chrétiens. Je rappelle ici *l'énorme substitut culturel et religieux qui sustente à la fois les attitudes religieuses et les attitudes profanes. Ce pourrait être un témoignage prophétique que de prendre les devants. En effet les Québécois n'éviteront pas tôt ou tard la reprise critique de leur expérience historique. L'Eglise et ses membres ont gardé davantage contact avec cette expérience. Ils la portent encore avec ses passifs mais aussi avec ses dynamismes trop ignorés. J'essaierai plus loin de préciser les perspectives d'anticipation à envisager, parce que sans elles un tel débat serait stérilisant. Mais déjà, il y a une anticipation possible.*

## Les conditions initiales du débat

Dans les circonstances actuelles, les porteurs des diverses tendances devraient manifester ce que j'appellerais une "humilité lucide et responsable" pour ne pas laisser croire aux autres et à eux-mêmes qu'ils ont la solution, la seule vraie grille d'analyse, l'exclusive évangélique. C'est là une prétention bien peu propre à une confrontation féconde. Sans compter les illusions qu'elle porte. Dans l'univers religieux, on prête flanc facilement au purisme et à l'idéalisme, à gauche comme à droite. L'Eglise dans sa condition historique concrète connaît les ambiguïtés des autres institutions. A titre de comparaison, qui peut soutenir qu'il y a homogénéité idéologique dans le syndicalisme, ou dans n'importe quel milieu de travail. Par exemple, le syndicalisme est loin d'avoir clarifié en lui-même la question des classes sociales. Un certain purisme idéologique escamote cette réalité en mettant dans le même sac toutes les revendications. Ma petite expérience de 20 ans d'action en milieu ouvrier m'a montré les dangers des faux alignements idéologiques artificiels. A l'usine, à l'hôpital, à l'école on rencontre la plupart des tendances socio-politiques qui existent dans la société. En niant ce fait, on brise à sa racine les débats internes nécessaires. Bien sûr, l'Eglise et ses membres doivent reconnaître aussi cet état de choses. Nous y reviendrons.

J'ai souligné auparavant la rareté des lieux collectifs qui permettraient une confrontation des grandes tendances actuelles. Même les media sont souvent une simple courroie de transmission des divers monologues actuels. Le débat intra-ecclésial (ce qui ne veut pas dire en dehors de la société) devrait être très soucieux de qualité démocratique. Comme au temps de Diognète, nous avons à prouver que nous sommes d'excellents citoyens. J'espère qu'on n'interprétera pas cette remarque dans le sens "civique" des Chambres de commerce! Il s'agit bien d'une Eglise capable d'offrir un terrain démocratique libre pour un débat viril des différentes orientations

en présence.

Quant à la confrontation des diverses lectures et options chrétiennes, elle a bien sûr ses modalités propres de discernement évangélique et pastoral. Je pense ici au rôle spécifique du Magistère. Tenant compte de l'évolution ecclésiologique et aussi sociale, un tel leadership devrait mettre l'accent sur des rôles de questionnement et de rassemblement en amont, sur un accueil et une reconnaissance de la pluralité des cheminements, et sur une authentification critique, plutôt en aval, des délibérations et des choix.

Qu'il s'agisse du débat social ou des lectures chrétiennes confrontées, il n'est pas inutile de reprendre d'une façon critique l'hypothèse de l'homogénéisation factice des communautés chrétiennes actuelles. *Un certain type de catholicisme n'a pas encore réussi à situer justement la diversité, la fonction critique, le conflit ou la marginalité.* Autant de dimensions perçues uniquement comme une pure négativité, ou encore comme une menace à l'unité. On reproche aux non-alignés leur lecture sélective de l'Evangile, comme si les orthodoxes tatillons n'en faisaient pas une eux aussi. Au point de départ, les uns et les autres doivent reconnaître qu'il y a toujours un écart entre l'Evangile et toutes les expressions historiques de la foi. Un écart entre le Royaume et l'Eglise dans ses structurations humaines successives. Un écart constant d'interpellation et de conversion qui concernent tous les croyants, y compris les pasteurs du Magistère.

L'univocité mentale est habituellement assez poussée dans l'univers catholique. Elle est à la source de l'homogénéisation constatée plus haut. C'est un problème de fond mal élucidé surtout dans les aires où la relativité culturelle et la liberté entrent davantage en jeu. Par exemple, en morale et dans les discours chrétiens sur les situations profanes. Cette univocité tend à absolutiser toute parole de l'autorité. Le langage clérical se prête parfois à des inversions mentales très révélatrices. Ainsi, on s'en prendra au "dogme de la conscience". Il faudrait un peu plus d'humilité pour confesser ce que nous clercs, nous avons fait peser sur la conscience des chrétiens. La révolte actuelle de la conscience critique, par delà ses travers, pourrait bien être le "retour

du refoulé" et qui sait, une semence de liberté plus prometteuse que la restauration de l'ordre. Certains grands prêtres, laïcs ou clercs, sont aussi têtus et aveugles que les pharisiens du Sanhédrin. Plus dangereux pour l'Eglise que ne le sont les libertaires farfelus, parce que ces censeurs refusent aux autres toute possibilité de jugement et bloquent à leur source même les débats les plus légitimes et les plus vitaux.

Cette homogénéisation religieuse et sociale s'appuie, comme nous l'avons vu, sur notre expérience historique de chrétienté. Les bases sont ici très larges et profondes. Il faudra un joli saut qualitatif, fût-ce pour envisager la possibilité de francs débats entre nous. Depuis quinze ans, je note systématiquement les réactions face aux points chauds qui retiennent l'attention des uns et des autres. Le profil sécuritaire domine largement. On doit admettre que la population québécoise a été embarquée dans un régime accéléré de changements. Quel contraste avec la stabilité d'hier! Il faut donc comprendre le désarroi actuel. Mais ce serait faire fausse route que de vouloir rétablir les cohérences d'hier.

Notre Eglise jouerait un rôle prophétique si nous cherchions davantage ensemble de nouvelles cohérences dynamiques, pertinentes évangéliquement et socialement. L'Evangile met beaucoup plus l'accent sur la liberté responsable et entreprenante que sur la loi elle-même. Les Pères de l'Eglise et saint Thomas y ont vu justement la nouveauté radicale du deuxième Testament, un trait marquant du Christ, du chrétien. Comment annoncer le Ressuscité en avant, quand on s'associe à un mouvement de recul? Il se pourrait bien que cette audace de l'Eglise aille à contre-courant. Mais on ne l'accuserait pas cette fois de freiner l'histoire.

### Crise de l'espérance et dynamique d'anticipation

Nous assistons présentement à une profonde crise de l'espérance. Devant l'avenir qui semble à la fois brouillé et bloqué, la critique s'aiguise et prend presque toute la place.

### Nous avons rénové la liturgie du chœur sans réinventer les spiritualités de la nef et de la vie.

On investit très peu dans les tâches d'anticipation. On cherche plutôt à tirer parti du présent. Je crois que l'Eglise et les chrétiens d'ici doivent orienter leur débat non pas seulement vers les tâches nécessaires de critique libératrice mais aussi vers des projets qui visibilisent des avènements possibles. Les grandes périodes historiques de l'Eglise ont été d'abord celles de ses initiatives audacieuses d'humanisation et d'évangélisation. *Dans notre propre histoire, malgré ses erreurs, l'Eglise d'ici a été le ferment des origines et l'artisan de la relance après la conquête. Elle n'a pas hésité à inventer des structures de base nécessaires à l'édification de notre peuple.*

Voir dans tout cela "une suppléance dépassée", c'est un point de vue très réducteur. *Le témoignage chrétien ne se passe pas de mains et de signes visibles. Il inscrit sa touche humaine et divine, son sceau prophétique dans la "glaise", un peu comme Yahvé au matin du monde. En Jésus-Christ, nous devons signifier concrètement le Royaume dans notre façon d'ouvrir la vie à un constant dépassement libérateur et créateur.* Cela ne peut se faire sans des tâches et des réalisations qui anticipent l'avenir que nous portons. Je voudrais signaler ici quelques pistes prioritaires d'anticipation.

### Styles de vie et spiritualités

Les débats actuels accordent beaucoup d'attention aux grandes mécaniques: programmation informatique, batailles d'états-majors, confrontations idéologiques globales, etc. Pour se défendre face à ces théories, ces techniques et ces appareils lourds et complexes, beaucoup veu-

lent retourner aux vécus, à l'expérience spontanée, aux relations directes. Cette dernière voie peut être aussi piégée que l'autre. Elle ne résout pas l'énorme problème d'une vie fragmentée, sans axe d'intégration.

Les grands cadres idéologiques des débats semblent trop abstraits, trop lointains pour répondre à cette humble recherche quotidienne d'une existence mieux articulée et plus clairement finalisée. A ce dernier niveau, on vit le plus souvent dans l'improvisation. On accumule des expériences sur le tas.

Ce qui manque, c'est souvent une *intelligence interne à son champ particulier d'expérience*. En langage savant, il s'agit ici d'une praxis. Plus simplement, on pourrait parler d'une expérience de vie réfléchie et bien maîtrisée. Voyons les débats auxquels nous avons participé dans des rencontres récentes. Le balancier n'allait-il pas du fait brut et isolé à une critique globale assez simplificatrice? Rarement, on confrontait des philosophies de base aussi judicieuses que pratiques. Voilà une autre façon de qualifier ce que j'ai dit plus haut sur "l'expérience de vie réfléchie et maîtrisée" (la praxis).

Prenons un autre biais pour bien comprendre cette question cruciale. Nous sommes aujourd'hui coincés entre des institutions éclatées et des pratiques quotidiennes émietées. C'est particulièrement évident dans le cas de la famille. Son cadre institutionnel semble disloqué, et les pratiques dans cette aire se révèlent inconsistantes et souvent erratiques. A combien d'autres secteurs sociaux ne pourrait-on pas appliquer cette remarque? En l'occurrence, on trouvera difficilement un "mode de vie" familial assez bien défini. Les anciens modes de vie sont disparus et il n'y en a pas de nouveaux. Pour le moment, les problématiques de rupture l'emportent sur les projets novateurs. Cette phase chaotique et tâtonnante est sans doute inévitable et même nécessaire. Mais on ne saurait miser ici sur une génération spontanée de cohérences nouvelles. J'ai l'impression qu'il

*faudra mieux maîtriser l'économie sociale propre au façonnement d'un style de vie.*

Notons d'abord qu'il n'y a plus de vrais styles de vie cohérents et identifiables. Des manières d'être, de penser et d'agir qui auraient une certaine unité vitale et finalisée. C'est peut-être pour cela qu'on ne sait pas tellement quelle éducation, quelle politique, quelle ville, quelle Eglise on veut en définitive. Tout se passe comme si un travail fondamental n'avait pas été fait. Un travail qui exige peut-être une pédagogie plus congrue. Notre réflexion ici indique déjà la cible à viser. A savoir un style de vie qui permette d'être cohérent avec soi et avec les autres, avec ses idées et avec ses comportements. C'est par un style de vie qu'on est le même en soi, dans ses rapports sociaux et dans ses diverses activités. C'est par une spiritualité qu'on est le même dans sa vie intérieure, dans l'Eglise et dans la société. Une spiritualité est donc un style de vie évangélique particulier traduit dans un mode d'être social.

Je viens de relier style de vie et spiritualité. Une première raison m'y incite. L'un et l'autre me semblent avoir la même économie humaine fondamentale. Mises à part les modalités évangéliques, on pourra appliquer au style de vie comme à la spiritualité les coordonnées que je vais expliciter plus loin. J'insisterai davantage sur la spiritualité comme telle, puisque c'est mon objectif principal.

*C'est par une spiritualité que la foi s'exprime sous "mode de vie", aussi bien personnel que collectif, aussi bien social qu'ecclésial. Une spiritualité établit des correspondances profondes dans l'ensemble des expériences profanes et religieuses. Elle est un lieu intégrateur "quotidien", vital.*

Trop de chrétiens vivent sur deux registres étrangers l'un à l'autre. Ce qui accroît la difficulté des raccordements, c'est le fait que la sécularisation a accentué le divorce entre l'univers religieux et l'univers profane. Mais en même temps, la sécularisation a libéré davantage la spécificité de la foi et celle de l'expérience profane. Il ne s'agit donc pas de restaurer une certaine expérience indifférenciée où l'on ne sait plus ce qui est propre à la foi. Les liens entre celle-ci et la "vie" (au sens purement anthropologique) ne vont plus de soi. Nous savons

désormais que nous ne sommes pas "naturellement" chrétiens, qu'il y a aussi une distance entre la foi et une culture particulière. Mais ces distinctions plus conscientes ne nous épargnent pas la responsabilité de traduire notre foi à travers une culture, une mentalité, un mode de vie. Ici apparaît l'économie d'une spiritualité.

Déjà, on soupçonne des enjeux importants. Il n'y a pas de "peuple de Dieu", au sens historique du terme, sans cultures chrétiennes. Bien des théologies et des pastorales récentes ont perdu de vue cette économie de l'évangélisation. On a cru que cela appartenait à l'univers dépassé de la chrétienté. Même Vatican II a glissé sur cette question. Le dernier synode romain sur l'évangélisation (1974) n'a guère fait avancer les choses pour relever pareil défi. Avouons que des cultures chrétiennes ne s'élaborent pas en un tournemain. Mais nous pouvons dégager des objectifs plus modestes. *En effet une spiritualité, par rapport à l'économie chrétienne, est un peu ce qu'est un style de vie par rapport à la culture.* J'aurais le goût ici de proposer un jumelage qui par son rapprochement éclaire immédiatement mon propos: christianisme, culture, spiritualité, style de vie. Le deuxième jumelage nous renvoie davantage à la base quotidienne, à des groupes et milieux particuliers. Sur ces terrains plus circonscrits peut se façonner tel ou tel ensemble de pratiques bien structurées et finalisées. Voilà les lieux concrets et diversifiés où s'élaborent des styles de vie et des spiritualités. La culture d'un peuple évolue avec les premiers, et l'économie chrétienne avec les seconds.

Concrètement, il suffit de se référer aux spiritualités que nous avons connues: ignatienne, franciscaine, mariale, ou encore la spiritualité de l'Action catholique, celle des mouvements familiaux chrétiens. Nous avons rénové la liturgie du chœur sans réinventer les spiritualités de la nef et de la vie. Et pourtant, à y regarder de près, nous découvri- rions que la Bible, les Evangiles, les liturgies, les théologies ont été bâtis selon cette économie fondamentale des spiritualités. Derrière la tradition yaviste et la tradition éloïste, il y a deux spiritualités différentes. Il en va de même des quatre évangiles que nous ont livrés les communautés chrétiennes judaïques, pauliniennes, johanniques. De même le Credo de Nicée a vu sa genè-

se dans les grandes spiritualités du temps que les Pères ont codifiées. Je me demande si on ne rejoint pas ici le génie du catholicisme qui a bien su discerner le rôle de la tradition, comme économie de base de l'Écriture, du Magistère, de la théologie et de la liturgie. Or, la tradition s'est exprimée d'abord par des spiritualités. Nous sommes donc en bonne compagnie.

Essayons de cerner les principales coordonnées d'une spiritualité.

- Il y a au point de départ une expérience de vie originale avec ses accents évangéliques particuliers.
- Cette "expérience" devient vraiment une spiritualité quand elle a:
  - ses formes propres d'expression (langage, célébration, symbolique)
  - son intelligence particulière du Message et de l'existence "située"
  - son mode social et ecclésial de solidarité
  - sa ligne d'action, d'engagement, de témoignage.

Pédagogiquement, les chemine- ments pour développer une spiritua- lité peuvent commencer par l'une ou l'autre de ces coordonnées. Et en cours de route, il y a de multi- ples combinaisons possibles. Mais toujours au bout de la ligne il faut viser un vécu original évangélique, à la fois exprimé, interprété, par- tagé et agi. On pourrait parler au- trement, par exemple, en termes de savoir-être-vivre-penser et faire particuliers à un groupe, à un mou- vement, à une institution, à un mi- lieu.

*Qu'il s'agisse des charismatiques, des politisés chrétiens, des commu- nautés de base, des nouveaux ministères et services, je crois qu'il est important sur ces terrains particu- liers de préciser de telles coordon- nées de base. Ce sera un test de vérité pour chacun et en même temps une plate-forme commune de confrontation. Qui sait s'il n'y a pas ici la possibilité d'établir un véri- table lieu ecclésial de rencontre que la pastorale n'a pas encore inventé. J'ai l'impression aussi que l'on met- trait au défi les communautés reli- gieuses, le clergé et le laïcat qui semblent perdre leur identité par- ticulière dans l'évolution actuelle. Car avouons-le, il y a eu des appau- vrissements en cours de route, à côté de nouvelles richesses spiri- tuelles indéniables. Voilà pour la première cible.*

## De nouvelles bases sociales et ecclésiales

Certaines prises de conscience, à force d'être répétées, deviennent vite des stéréotypes vidés des premières intuitions. Tel est le cas du diagnostic: "crise d'identité". Celle-ci devient un cliché-repère dont il faut briser l'écorce. A l'intérieur, on trouverait peut-être comme phénomènes dominants l'absence d'une philosophie de la vie, d'un style cohérent d'existence, et surtout une érosion des appartenances. Je veux m'attarder à ces dernières.

De plus en plus de gens n'arrivent pas à s'identifier à leurs milieux, aux institutions, à l'Eglise. Je ne veux pas m'attarder ici à la crise institutionnelle dans ses dimensions structurelles et potestatives. On a analysé celles-ci sous toutes leurs coutures. Quand je parlerai de base sociale, ce sera beaucoup plus en termes de rapports sociaux, de solidarités quotidiennes, de "milieux" sociaux, d'appartenances significatives et engageantes. En deçà des modalités chrétiennes, l'Eglise connaît des problèmes semblables à ceux des autres institutions et de la société elle-même.

L'évolution récente a tourné progressivement l'attention sur l'appauvrissement de la base sociale, mis au compte de la bureaucratie, de la technocratie et de la ploutocratie. Les "gens de la base" s'en prennent aux superstructures, aux décisions d'en haut, à la centralisation excessive. "Il faudrait enfin donner aux collectivités concernées le poids démocratique déterminant". Mais ce plaidoyer politique présuppose que la base sociale est déjà structurée, dynamique, consciente, et sûre de ses chemins, de ses objectifs. Bien sûr, la conscience est parfois claire et vive face à tout ce qui aliène ou asservit. Elle l'est moins quand on fait le décompte de ses moyens, et l'évaluation critique de ses objectifs. On a plutôt l'impression qu'à ce niveau l'essentiel est à réaliser.

Ce ne sont pas les grandes techniques comme telles qui font difficulté, mises à part les considérations politiques sur leur utilisation. Le problème crucial réside davantage dans le fait que les citoyens n'ont

---

*L'Eglise aura à opérer un retournement douloureux en passant d'un héritage sécuritaire à une audace prophétique de liberté entreprenante, de solidarité peu payante, de gratuité...*

---

pas les outils nécessaires à la compréhension et éventuellement à la maîtrise sociales d'expertises et de politiques de plus en plus complexes. Les apprentissages techniques et politiques ont été trop négligés.

A côté de la médecine savante en clinique, il n'y a plus de médecine populaire ou domestique. On recourt à la clinique pour le moindre accident ou malaise. Quant à une praxis quotidienne de santé, c'est encore plus rare. Au plan religieux, il y a un phénomène semblable, à savoir l'absence de spiritualité chrétienne populaire. Plusieurs croyants ne cherchent pas sans raison des substituts. Voilà deux exemples entre mille. On commence à peine à réagir, et à se forger des outils à ce niveau. Bien sûr, la médecine domestique doit savoir bénéficier de la médecine savante, mais la première a aussi son "économie", ses apprentissages. En poursuivant la comparaison, je dirais que l'une met l'accent sur la guérison des maladies, et l'autre sur une dynamique de la santé. Continuons le rapprochement. Les renouveaux religieux récents ont raffiné, purifié la religion officielle, mais le simple croyant ne s'y retrouve plus. On en arrive à une foi de plus en plus clérical, experte, savante, et de moins en moins "populaire", incarnée et vivante. La quasi disparition du laïc comme tel en témoigne, tout autant que la très subtile néo-cléricalisation des services.

Ces remarques peuvent être très utiles pour saisir la dramatique actuelle de la base sociale et de la base ecclésiale. On ne retrouvera pas un nouveau sens de l'appartenance sans redonner plus de force aux unités locales. Les étoffes collectives quotidiennes sont à refaire dans toutes les institutions, y compris l'Eglise. Je me suis longuement expliqué là-dessus dans des ouvrages récents. *J'insiste ici sur certains aspects qui m'avaient plus ou moins échappé.*

Les réformes profanes et religieuses ont développé des rapports sociaux organisés, sectoriels, fonctionnels tout en les élargissant à des ensembles toujours plus larges. Pensons ici à l'organisation des services publics, au syndicalisme, à la pastorale d'ensemble. Malgré les intentions généreuses, on a créé des corridors de plus en plus étroits; on a réduit les possibilités d'inventivité et de pluralité, qui peuvent venir d'"expériences de vie", souvent très riches et très diversifiées.

Pour réagir contre ce nouvel étouffement, plusieurs sont revenus aux relations spontanées, à l'action directe. C'est dans cette foulée que se sont inscrites les idées d'animation, la priorité du "s'éduquant", l'explosion des groupes libres et même les diverses formes de guérilla (nouveaux types de grèves). Certains mouvements religieux récents ont une parenté avec cette orientation. Mais il faut bien se rendre compte que ces initiatives ne créent pas d'elles-mêmes une base sociale, ou une base ecclésiale qui fait le poids par rapport aux superstructures. Elles peuvent même constituer un néo-conservatisme intraverti, exclusif et stérile dans des groupes plus ou moins isolés les uns des autres. On risque de trouver la grande société et l'Eglise de moins en moins compréhensibles et de plus en plus lointaines. Le sentiment d'appartenance manque alors d'espace vital et de souffle. Les solidarités se rétrécissent. Et surtout, il n'y a pas encore, en pareil contexte éclaté, une base structurée, dynamique et finalisée.

Je crois que nous devons élaborer des stratégies à la mesure d'un milieu social qui peut recomposer les principales dimensions de la vie collective. Je vois ici une sorte de réalisme écologique comme premier lieu humain de solidarité et d'action. On commencerait ainsi par des repères plus concrets. A titre d'exemple, je pense à ces conseils de quartier qui permettent une concertation des unités locales de service, des milieux de travail, des initiatives coopératives en habitation, en consommation. Autrefois la paroisse pouvait jouer un rôle semblable, tant pour ses organisations internes que pour les groupes du milieu. Je dis "groupes" dans le but de souligner la priorité des "collectifs" comme tels. Mais l'initiative devra venir des secteurs locaux les plus dynamiques. Ceux-ci varient d'un milieu

à l'autre. Ce peut être un centre communautaire, un milieu scolaire ouvert et entreprenant, un cooprix, un club populaire, une paroisse. Dans bien des régions rurales et urbaines, la paroisse reste encore une assez forte structure d'encadrement. Evidemment, elle ne saurait agir comme autrefois, lorsqu'elle définissait le milieu local.

Il faudra des démarches démocratiques d'autodéveloppement, de prise en charge du milieu par lui-même. Ce seront cette pédagogie et cette politique communes qui permettront de relier les collectifs locaux et de poursuivre les démarches et les objectifs importants ensemble. En donnant ici la priorité aux classes populaires et à leur auto-libération, on fera d'une pierre plusieurs coups. D'abord, rétablir les vraies finalités humaines des services, remettre sur ses pieds une démocratie trop siphonnée d'en haut, mettre en cause un contrat social qui permet l'exploitation et la manipulation massives des classes populaires, susciter une dynamique d'autodéveloppement collectif et amener la société à se construire davantage à partir de ses vraies bases humaines et sociales. Pour surmonter le divorce entre la masse inorganisée et la société programmée, on a cru que les grandes organisations syndicales et politiques suffisaient. A celles-ci manquaient les concertations quotidiennes de milieux sociaux solidaires, signifiants et entreprenants.

Cette stratégie de re-création de bases sociales dynamiques est assez large pour éviter un particularisme local conservateur. Bon gré mal gré, les milieux qui voudront se prendre en charge devront faire face aux solutions technocratiques d'en haut et aux choix politiques des instances supérieures. De plus, cette stratégie unira vitalement le quotidien et le politique. Et surtout, elle rejoindra un nouveau type de solidarité qui veut répondre à la fois à l'anonymat de la grande ville et des super-organisations sectorielles, d'une part, et d'autre part, aux relations quotidiennes émiettées, courtes, isolées les unes des autres. *Beaucoup de citoyens cherchent maintenant des "nous" polyvalents pour recomposer les diverses dimensions de leur vie dans un milieu social à taille humaine.* C'est peut-être la première démarche nécessaire à la reconstitution de la base sociale du quartier, de l'école,

des autres services publics, des milieux de travail.

Le même problème se pose dans l'Eglise institutionnelle par rapport à sa base humaine. L'appartenance nouvelle passera par ces "nous" polyvalents dont je viens de parler. Ce type de solidarité est peu compatible avec une pratique religieuse exercée comme un démarche à part, comme une appartenance sectorielle ou marginale. Il faut des formes pastorales de solidarité multidimensionnelle comme trait d'union entre la fraternité universelle visée et l'activité collective particulière. Par exemple, les jeunes n'acceptent pas une appartenance exclusivement religieuse et "sectorielle". Ils voudront vivre leur foi dans un collectif avec lequel ils partagent d'autres affinités et activités. Une sorte de solidarité globale particulière. L'évolution des mentalités et des comportements va en ce sens.

L'Eglise ne doit pas séparer cette double tâche de créer ces "nous" polyvalents sur le terrain profane comme sur le terrain religieux.

### Du cénacle à la place publique

Voilà donc une deuxième cible majeure. L'Eglise dans ses périodes historiques les plus intenses a su vivre sa mission d'évangélisation dans des tâches gratuites d'humanisation, dans des services de pointe. Elle a développé une pédagogie populaire qu'elle doit à la fois retrouver et rénover radicalement. L'expérience chrétienne a une force extraordinaire de solidarisation et d'engagement, une riche capacité d'intégration dynamique et profonde des dimensions humaines, une dynamique de libération et d'autodéveloppement. Nous chrétiens, y croyons-nous vraiment? Face à la tentation d'apathie ou de désespoir que connaissent bien des hommes d'ici et d'ailleurs, face à la radicalisation des enjeux et des questions, plusieurs cherchent des sources de vie plus profondes, des élans plus décisifs. Ils ne trouvent souvent dans les débats et combats actuels que des objectifs matérialistes superficiels

et décevants. Ils savent le mal plus profond que ne le laissent penser les scénarios idéologiques et politiques à la mode. Ils ont pesé et jugé bien des fausses promesses, et sont à l'affût d'une espérance plus vraie et plus exigeante. Je crois qu'il y a là des ouvertures à l'Évangile.

La dramatique pascalle nous amène à rejoindre par delà le non pratiquant ou le non-croyant, le non-homme en instance de libération. Le non-homme individuel et social, économique et politique, culturel et spirituel. L'Eglise ne saurait construire le Royaume sans participer à cette tâche historique de rebâtir l'homme dans la ville, l'école, le milieu de travail et ailleurs. Un homme nouveau, solidaire, libre, juste et amoureux, véritable fils de Dieu. Peut-être cet homme est-il aussi à bâtir au sein même de l'Eglise? Celle-ci, comme structure historique, doit faire face à certaines conversions. Chez nous, elle aura à opérer un retournement douloureux en passant d'un héritage sécuritaire à une audace prophétique de liberté entreprenante, de solidarité peu payante, de gratuité humaine qui témoigne de celle de Dieu. Un Dieu qui en Jésus est passé par le non-homme pour faire naître l'homme nouveau, espérant et ressuscité. Cette pastorale du non-homme sera à la fois attentive à la mèche humaine qui fume encore et aux feux brûlants de l'Esprit dans les combats les plus décisifs de la cité.

Certains se demandent si nous n'allons pas vers une religion de rites de passage comme en certains autres pays, tout en demeurant pour le reste, une sorte de secte hors des grands circuits collectifs. Le temps est venu d'interpeller les chrétiens qui "fréquentent" l'Eglise davantage par option que par héritage. Il faudra aller au bout des conséquences de ce christianisme plus optionnel, à savoir une nouvelle liberté responsable plus engagée, une implication plus compromettante dans la conversion des communautés chrétiennes et des pastorales actuelles, et dans la libération du non-homme en Jésus-Christ.

Il sera de moins en moins possible de vivre une fois placide, tapie dans une Eglise tranquille, à l'ombre des croix de la cité. Nos fidélités devront se faire plus combattantes et plus inventives. "Vous n'avez pas reçu un Esprit de peur, mais d'audace".

# LE CANADA ET LA FAIM DANS LE MONDE

*Notre pays (le Canada) et les Etats-Unis ensemble "ont un plus grand pouvoir de contrôle sur l'exportation des céréales que celui dont dispose le Moyen-Orient sur l'exportation de l'huile". Ce fait place le Canada dans une position stratégique pour exercer un réel leadership...*

(Message des Evêques Canadiens, sept. 1974.)

— par Ernst Verdieu\* —

## 1. Une lente prise de conscience

Il a fallu des événements tragiques pour que l'ensemble des nations prenne conscience d'un problème mondial: au moment où l'humanité croit commencer sa conquête de l'espace, au moment où les dépenses annuelles d'armement atteignent les 300 milliards de dollars, un besoin aussi élémentaire que celui de manger n'était pas satisfait pour les deux tiers de la population mondiale.

Certes il importe de se rappeler dès le départ que, lorsque nous parlons d'alimentation dans le monde, nous sommes dans le domaine de l'approximation. Dans "Mythe de la

crise alimentaire" (1) Nick EBERSTADT fait cette remarque désabusée:

Il est effrayant de penser combien nous connaissons mal le problème alimentaire mondial. Nous ne possédons en fait aucun chiffre précis sur la production alimentaire dans les pays pauvres: la marge d'erreurs dans les estimations de l'Inde seule pourrait équivaloir à nourrir ou priver de nourriture 12 millions de personnes...

Le réseau d'informations erronées qui met en vedette la crise alimentaire est plus qu'intellectuellement déplaisant. Etant donné que ce réseau informe le monde riche et que celui-ci prend si souvent des décisions capitales pour les vies dans le monde pauvre, les nouvelles concernant l'alimentation peuvent être une véritable menace pour bon nombre des groupes les plus vulnérables du monde.

C'est strictement vrai, mais il est aussi vrai que les tendances générales sont exactes même s'il faut se méfier de ceux qui jonglent avec les chiffres et les statistiques. On peut faire confiance au Docteur Ad-deke BOERMA, Directeur de la FAO (2) pendant 8 ans, de 1967 à 1975, et qui a déclaré:

Je déplore qu'il ait fallu presque tout ce temps pour que le monde réalise qu'une fraction aussi large de sa population est constamment

en état de famine ou de malnutrition. Nous estimons que le nombre de ces personnes a atteint maintenant environ 500 millions (3).

## 2. Un avenir incertain

On a connu la famine en 1973 au Sahel, en 1973 et 1974 en Ethiopie, en 1974 et 1975 au Bangladesh - pour ne parler que des régions importantes qui ont attiré l'attention. En cette année 1976, malgré certains événements dont la répercussion pourra être mondiale: encore de mauvaises récoltes en Russie, des problèmes répétés pour le café (gel au Brésil), tremblement de terre au Guatemala, luttes de la

\* L'A. est sociologue, diplômé de l'Université de Strasbourg. Il est responsable du Service de Recherche au Centre d'Etude et de Coopération Internationale (C.E.C.I.) et chargé de cours à l'Université de Montréal. Il a déjà présenté à nos lecteurs un article sur "Le Canada et le Nouvel Ordre Economique International (NOEI)", *Relations*, avril 1976, 115-120.

(1) *New York Review of books*, 19 février 1976, citation reprise par CERES (FAO).  
(2) FAO - Organisme des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture mondiales (Food and Agriculture Organization).  
(3) Interview réalisée par Barney TRENCH pour le courrier CEE-ACP; cf. revue AFRIQUE, perspectives internationales, février-mars 1976, p. 14.

## Insécurité alimentaire mondiale

### Réserves de céréales exprimées en jours de consommation pour le monde entier

1961	105 jours
1965	91
1969	85
1971	71
1973	55
1975	35
1976	31 (estimation)

Source: Statistiques du Département de l'Agriculture des Etats-Unis.

libération en Angola, la situation ne semble pas aussi aiguë, mais on la déclare "préoccupante". Ainsi l'a définie M. Sartaj AZIZ, directeur de la division des produits et du commerce international de la FAO, devant le groupe inter-gouvernemental sur les céréales (4). De son côté, l'expert alimentaire américain Lester BROWN estime que le monde dispose, à l'heure actuelle, d'un stock céréalier de 31 jours seulement, alors qu'en 1970 il établissait la durée des stocks à 89 jours (5).

(4) cf. dépêche Agence France Presse (AFP), *Le Devoir*, 9 octobre 1975.

(5) cf. dépêche de l'Agence Reuter, *Le Devoir*, 20 mars 1976.

(6) Rome, novembre 1974.

(7) voir, par ex. la suite de l'interview citée plus haut.

(8) cf. dépêche de l'Agence Reuter, *le Devoir*, 20 mars 1976.

(9) voir revue *AGECOP*, no 22, avril 1976.

(10) *NATIONS SOLIDAIRES*, no 53, mai 1976.

(11) Agence Reuter, *Le Devoir*, 12 mai 1976.

(12) Agence Reuter & Agence France Presse, *Le Devoir*, 3 mai 1976.

On sait que le Dr BOERMA a contesté la déclaration de M. Kissinger à la conférence mondiale de l'alimentation (6), qui a abouti à un plan des Nations-Unies: le Dr Boerma juge irréalisable un plan visant à enrayer en 10 ans la famine dans le monde (7).

### 3. Certaines bonnes nouvelles

Mais une situation "préoccupante" et non désespérée suppose à la fois de bonnes et de mauvaises nouvelles. Il n'est sans doute pas possible de passer en revue toute la situation actuelle de la production agricole (qui n'est qu'un des aspects du problème, car il faut encore que ceux qui en ont le plus besoin aient accès à cette production... on y reviendra); on peut cependant relever certains faits encourageants.

D'abord l'agriculture américaine se porte bien; elle disposerait cette année, pour l'exportation, de 1.2 milliard de boisseaux de blé, bien que la sécheresse ait atteint le cinquième de la récolte. M. David BELL, sous-secrétaire à l'agriculture, précisait même que les États-Unis auraient besoin "d'achats soviétiques importants sur la récolte de 1976 pour empêcher une accumulation excessive des stocks" (8).

Au Sahel même, on a lancé une opération dite "SAHEL VERT 1976", basée sur la participation de la jeunesse locale, avec un apport international (d'environ 10%) et visant en particulier à reboiser la région afin de repousser le désert (9).

Au Soudan, dans la "plus vaste exploitation du monde", on trouve

800,000 hectares de terres irriguées d'un seul tenant et gérées par le gouvernement. A l'époque de la colonisation britannique, ce "poumon" du Soudan était consacré presque exclusivement à la production de coton à longue fibre pour les filatures de Manchester. Aujourd'hui, 250,000 hectares sont

***Il ne faut pas être prophète de malheur, mais il ne faut pas non plus être naïf: le problème... n'est pas une simple crise passagère.***

plantés en blé, en sorgho, en arachides, en légumes et en fruits. Quant au coton, on en a changé les variétés pour les adapter aux exigences de la jeune industrie textile du Soudan (10).

La Lybie vise l'auto-suffisance agricole pour 1963. Et, en Asie, ça va "moins mal" - si on peut dire - en Inde. La Chine ne connaît pas les difficultés de la Russie et semble bien avoir réussi à nourrir sa population, alors que le Pakistan prévoit même devenir exportateur vers 1980.

Au mois de juin 1976 on aura lancé à Rome le Fonds International des Nations-Unies pour le développement agricole. On sait que l'OPEP a décidé, sous certaines conditions, d'y contribuer pour près de \$800 millions de dollars (11).

Et puisque nous parlons de gros chiffres, rappelons que durant sa "tourné africaine" - pour compenser, par le dollar, l'absence de politique africaine des États-Unis et son échec, difficile à digérer, en Angola - M. Kissinger a proposé un "plan d'urgence" pour repousser le désert au Sahel. Il voudrait - que Dieu l'entende! - s'attaquer aux causes mêmes du problème plutôt qu'à ses conséquences. Comme toujours il vaut mieux attendre des faits pour juger d'un projet (12).

### 4. Pour comprendre...

Il ne faut donc pas être prophète de malheur, mais il ne faut pas non plus être naïf: le problème qui confronte aujourd'hui l'Humanité n'est pas une simple crise passagère; nous payons les conséquences de

certaines décisions politiques du passé liées à la colonisation. Faute de pouvoir insister suffisamment sur ce point en y apportant les nuances voulues, nous référons le lecteur au petit livre de l'expert français bien connu, René DUMONT, intitulé: *La Croissance de la Famine* (13).

Retenons seulement à titre d'exemple ce qu'il nous dit à propos du Sahel:

La France du XIXe siècle augmentait son élevage bovin aux dépens des cultures industrielles... Elle va demander plus d'arachides à l'Inde du Coromandel, puis au Sénégal. Triturées dans les huileries de Marseille et de Bordeaux, elles fourniront de l'huile à salade et des tourteaux riches en protéines et en sels minéraux; lesquels étaient prélevés sur des sols tropicaux déjà bien pauvres en phosphates, potasse et oligo-éléments. Ces prélèvements abusifs, non compensés par des engrais qu'on n'avait pas les moyens d'acquérir, appauvrissent donc les terroirs des pauvres et enrichissent ceux des pays riches (p. 30-31).

D'une certaine manière on doit dire que les pays pauvres doivent recouvrer leur capital agricole, d'autant plus que nous nous remettons à peine des conséquences de théories du développement qui attachaient une trop grande importance à l'industrie et négligeaient l'agriculture.

Or pendant que le Tiers-Monde, en particulier, et même l'ensemble des nations redécouvre, si je puis dire, la priorité de la nécessité de manger, ou plus précisément de se nourrir correctement, la population mondiale ne cesse de croître. Le 28 mars 1976 le P R B (*Population Reference Bureau*) annonçait officiellement que nous venions d'atteindre le cap des 4 milliards d'hommes (14).

(13) René Dumont, *La Croissance de la famine*, Paris, Seuil, 1975.

(14) Voir la publication: *INTERCOM*, Avril, May 1976: "The 4-billion mark".

(15) article éditorial de "Faim & Développement", avril 1976.

(16) Joseph Klatzmann, *Nourrir 10 milliards d'hommes?*, Paris, PUF, 1975, p. 53.

(17) Joseph Klatzmann, *op. cit.* p. 38.

Inutile de reprendre le débat - pour une bonne part politique; la surpopulation est-elle la cause de la malnutrition, ou, à l'inverse, la malnutrition est-elle la cause de la surpopulation? La question est mal posée: il y a un rapport dialectique entre surpopulation et malnutrition et on risque d'en faire un cercle vicieux. Même s'il faut trouver suspect et dénoncer l'empressement de pays riches et en particulier des Etats-Unis à contrôler l'accroissement des autres populations, quitte à les stériliser, on ne peut pas nier qu'il y a là un problème national que chaque pays se doit d'affronter. Il n'y a pas de doute non plus que l'accroissement de la population des pays pauvres est une sorte de couteau à double tranchant:

"Le cap des 4 milliards vient d'être franchi à la fin des mois de mars, du moins l'a-t-on annoncé à ce moment. Nous nous approchons donc, tout doucement mais rigoureusement, des 7 milliards prévus pour l'an 2000... Le rapport démographique joue constamment en faveur des pays du Tiers-Monde. Ces derniers représentaient moins des deux tiers de l'humanité il y a seulement 30 ans; ils en forment maintenant les trois quarts et bientôt les quatre cinquièmes (15)."

En tenant compte de la circonspection montrée par le professeur

Joseph KLATZMANN, il est intéressant de lire la classification qu'il se hasarde à faire sur la base des données publiées par la FAO (voir aussi notre fig. 1):

- 15% de trop nourris;
- 10% de bien nourris;
- 15% dans les "catégories intermédiaires";
- 50% de mal nourris, à des degrés divers;
- 10% souffrant de carences alimentaires graves (16).

Inutile de dire que l'Amérique du Nord, dont le Canada, est placée, avec "l'Océanie" et la France, dans la catégorie des "trop", c'est-à-dire, dans une population "d'environ 500 millions d'habitants, (qui) peut être considérée comme souffrant de malnutrition par suralimentation" (17).

## 5. L'inconnue américaine

Il est impossible de parler alimentation en 1976, sans faire mention spéciale des Etats-Unis et de leur formidable puissance alimentaire.

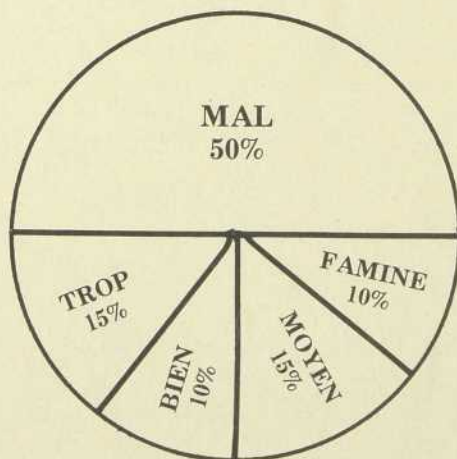
### 5.1 Pour écouler nos stocks

Sur l'ensemble de cette question, on lirait avec avantage le dossier publié par la revue *NACLA'S LATIN AMERICA & EMPIRE REPORT* Vol. IX, octobre 1975: "US Grain Arsenal".

Rapportons d'abord sans commentaire les raisons invoquées par M. Earl L. BUTZ, ministre de l'agriculture des Etats-Unis, pour soutenir le "programme alimentaire pour la paix".

Je pense que le programme alimentaire pour la paix a été lancé en premier lieu comme moyen d'écouler nos stocks excédentaires. Nous lui avons donné ce nom parce que

Figure I  
Comment les hommes sont nourris



c'était un bon slogan politique dans ce pays.

Méditez cela, mais pour être juste il faut lire le reste:

"Mais je pense que la question alimentaire doit revêtir désormais un caractère beaucoup plus multinational. Ce n'est pas que les Etats-Unis veuillent se départir de l'attitude qu'ils ont adoptée de longue date lorsque se présente une famine ou une pénurie quelque part dans le monde. Mais désormais, c'est là une fonction et une responsabilité multinationales. C'est dans ce sens que nous entendons vraiment nous situer et poursuivre notre action. Cela veut dire également que les pays en voie de développement, tout comme les pays industrialisés, doivent prendre eux aussi leurs responsabilités. C'est dans cette direction que nous nous orientons avec le programme alimentaire mondial, par exemple."

### 5.2 La "puissance" alimentaire

On a dit que l'emprise américaine sur l'alimentation est plus grande que celle de l'OPEP sur le pétrole. En 1974, les exportations agricoles des Etats-Unis atteignirent un sommet de \$21 milliards! Une note de la CIA (qui annonce un refroidissement mondial pour les prochaines décennies) stipule:

Dans un monde qui aura plus froid et donc plus faim, le presque monopole des Etats-Unis comme exportateur d'aliments... peut faire atteindre aux Etats-Unis une puissance jamais connue jusqu'ici - probablement une domination économique et politique plus grande que celle qui a suivi la seconde guerre mondiale... Washington acquerra un virtuel pouvoir de vie ou de mort sur le destin d'une multitude d'affamés. (19)

Le secrétaire américain à l'agriculture, M. BUTZ, a confirmé que l'alimentation apparaît comme l'arme efficace par excellence. Et M. Ismail-Sabri ABDALLA, minis-

tre d'Etat d'Egypte, admet volontiers:

Comme me l'a fait remarquer un visiteur américain..., la vraie puissance à l'avenir ne sera pas d'origine nucléaire ni même énergétique, mais elle appartiendra à qui possède les sources d'alimentation (20).

### 5.3 Grandes compagnies et scandales

Nous n'insisterons pas sur ce point. Il convient cependant qu'on soit au courant de certains faits. En 1954, le congrès américain vota la loi publique - PL 480 - qui fait entrer l'alimentation, entendez le surplus, parmi les instruments de la politique étrangère américaine. Les grandes compagnies ont fait jouer une telle législation en leur faveur pour conquérir le marché mondial. Les 5 grands sont les suivants:

CARGILL - COOK INDUSTRIES-CONTINENTAL GRAIN - LOUIS DREYFUS, Inc. - BUNGE CORPORATION.

On sait que cette dernière compagnie, en particulier, a été inculpée l'an dernier par un grand jury pour avoir, pendant 12 ans, détourné des céréales destinées à l'exportation. On a accusé même des agents du Département de l'Agriculture d'avoir reçu des pots-de-vin, pour fermer les yeux sur le trafic de céréales frelatées destinées à l'exportation.

### 5.4 Un véritable "inconnu"

Face au problème de la faim dans le monde, les Etats-Unis possèdent - là aussi - une puissance redoutable. Mais nul ne peut dire aujourd'hui s'il s'agit d'un élément positif qui permettra d'enrayer la faim dans le "Village global", ou d'un désastre de plus à combattre si cela doit servir des visées impérialistes.

## 6. Le CANADA: les vraies solutions sont toujours "à l'étude".

### 6.1 Une "aide" généreuse

M. MacEachen a déclaré le 11 mai 1976 devant le Comité permanent des Affaires extérieures et de la défense nationale:

L'aide alimentaire constitue l'un des éléments les plus importants de notre programme d'aide. Lors de la conférence mondiale de l'alimentation tenue à Rome en 1974, le Canada s'est signalé en prenant des engagements bien précis pour 3 ans. Ces engagements se sont traduits par une augmentation de l'aide alimentaire: de \$117 millions en 1973-74, le budget du programme d'aide alimentaire est passé rapidement à \$174 millions en 1974-75, pour atteindre \$215 millions en 1975-76. Je suis heureux d'annoncer qu'au cours de l'année qui vient, le Canada consacra environ \$230 millions à l'aide alimentaire.

### 6.2 L'aide ne résout pas les problèmes à long terme

Il ne faut rien enlever, d'après moi, à la générosité de ce geste, même s'il ne faut pas non plus être

---

*500 millions de personnes constamment en état de famine ou de malnutrition.*

---

assez naïf pour croire que c'est complètement gratuit et bénéfique. Le problème est ailleurs. On peut dire que la collaboration du Canada qui permettrait des solutions à long terme est encore "à l'étude". Et je veux citer le secrétaire d'état lui-même. Il parle de "certaines initiatives":

... mises sur pied de mécanismes administratifs pour le déliement de l'aide canadienne en vue d'achats dans les pays en développement; étude importante sur les effets éventuels d'un déliement complet, incluant les avantages pour les pays en voie de développement, de même que les coûts pour l'économie canadienne, examen des possibilités de substituer un programme d'aide à l'agriculture à certains programmes d'aide alimentaire, puisque la véritable solution consiste à augmenter la production sur place, plutôt que d'envoyer continuellement de l'aide alimentaire.

### 6.3 Les agriculteurs et pêcheurs canadiens

Loin que ce soit un appel à l'égoïsme, c'est un appel à la solida-

(18) In CERES, revue FAO sur le développement, mars-avril 1974, p. 21.

(19) cf. NACLA'S, numéro cité, p. 16; c'est nous qui traduisons; voir aussi INTER-COM; may 1976, p. 5.

(20) CERES, mars-avril 1974, p. 23.

(21) I. BEGHIN, W. FOUGERE, K. KING, Paris, PUF, 1970, p. 46.

rité et, je dirais, à la démystification. Si le Canada prétend aider l'agriculture dans le Tiers-Monde, il se doit de revaloriser ici même la situation et la position des agriculteurs et des pêcheurs. Si, tout en respectant les besoins nationaux, les agriculteurs du monde doivent trouver les moyens de s'entre-informer et s'entr'aider, ils ne sauraient le faire en acceptant de continuer à se faire exploiter par les autres. René DUMONT parle des "révolutions paysannes aux postes de commande". On peut discuter des termes, mais il est certain que si l'on veut affronter le défi de la faim dans le monde, les agriculteurs sont les premiers - et probablement les seuls - qui pourront nous dire "comment" nous y prendre.

## 7. Conclusion: Espoirs et limites de la science, revalorisation des paysans.

### 7.1 La technique moderne

Après un engouement un peu naïf pour les techniques modernes, on se rend compte que l'homme a agi en apprenti sorcier. Il y a un certain équilibre dans la Nature qu'il faut respecter.

- Ainsi, sans discuter les résultats de la "Révolution Verte", on s'aperçoit qu'il y a un rapport entre la production des engrais, pour une agriculture intensive, et la consommation d'énergie, une énergie qui apparaît limitée. Même si on n'accepte pas les thèses de l'agriculture biologique, on est d'accord pour dire qu'il y a eu abus.

- Un des abus les plus relevés est celui de l'alimentation des animaux (avec les engrais pour parterres et jardins de luxe). La revue *Faim - Développement* écrivait en mars-avril 1975:

Les 370 millions de tonnes (de grains) utilisées chaque année pour l'alimentation du bétail dans (les) pays (à revenu élevé) en 1969-71 représentent plus que la consommation humaine totale de céréales en Chine et Inde prises ensemble.

- La production "artificielle" gagne du terrain. L'OCDE a publié une étude sur les "Produits non conventionnels pour l'alimentation humaine". On y note que plus du quart du marché de la viande hachée aux Etats-Unis est fait d'un mélange de boeuf et de protéines de soja. Notons que parallèlement, on prédit un changement de goût dans la population américaine qui recherche de plus en plus des choses naturelles, authentiques, du "vrai" cuir, etc...

- Depuis quelque temps la technique semble pouvoir résoudre un autre problème (si on lui fournit de l'énergie, une fois de plus!); c'est celui de la conservation des aliments. (Il y a en effet des pertes considérables entre la production des aliments et sa consommation par les hommes. C'est la "radioconservation".

### 7.2 Les Agriculteurs

Il faut dire ici en peu de mots ce qui est sans doute au coeur même du problème. On ne peut pas envisager de réforme de l'agriculture sans les agriculteurs! Les Etats-Unis ont pu diminuer (et reclasser, semble-t-il) leur population agricole; mais ils n'ont pu l'abolir, d'une part, et, d'autre part, la consommation d'énergie requise pour une intensification à la mode américaine doit faire réfléchir des pays à la main d'oeuvre abondante et sans capitaux.

Dans un rapport sur "L'alimentation et la nutrition en Haïti", on peut lire ceci:

L'amélioration de l'économie, du niveau d'éducation et de la nutrition implique la participation des masses paysannes dans les décisions.

L'aliénation de la masse paysanne est une question fondamentale.

Autant dans les pays développés que dans les pays sous-développés, le problème de la faim dans le monde met en relief l'injustice qui a été faite à la classe paysanne. Là où le paysan travaille pour un citoyen absent, à qui il doit verser 50% de ses revenus, la motivation fait complètement défaut.

Aussi, au point de vue international, on semble vouloir faire un effort très spécial pour aider directement les agriculteurs eux-mêmes.

## Les FAIMS de la famille humaine

Faim de Dieu

Faim de Pain

Faim de Liberté et de Justice

Faim de l'Esprit

Faim de Vérité

Faim de Compréhension

Faim de Paix

Faim de Jésus - le Pain de la Vie

## FAIM DE PAIN

Thème du Congrès Eucharistique International de Philadelphie, 1-8 août 1976.

# Médiateurs de la dernière chance?

## Rapport des commissaires aux différends scolaires

— par Maurice Ruest\*

Le 13 juin, au jour prévu, les commissaires aux différends scolaires ont remis leur Rapport (1) aux parties négociantes. Le document fut en même temps rendu public conformément au texte de la loi créant la commission (2).

Première réaction: une certaine déception. Le temps alloué aux commissaires est passé et rien n'est réglé. Bien plus, à peine a-t-on l'impression d'être plus avancé qu'en avril. C'est à voir cependant. Les commissaires n'ont certes pas pris la place des négociateurs. Ils ont peut-être servi de catalyseur, facilitant les relations entre les parties.

### Le Mandat

Deux questions précises se posent: quel était le mandat des commissaires? Ont-ils rempli la mission qu'on leur avait confiée?

Dans l'introduction de leur Rapport (3) les commissaires définissent eux-mêmes le mandat reçu et l'interprétation qu'ils lui ont donnée. Leur rôle consistait d'abord à entendre les parties et à s'enquérir de l'état des négociations. Excellent procédé pour scruter les plus récentes demandes syndicales et les dernières offres patronales. Les commissaires devaient ensuite étudier l'impact de ces demandes et de ces offres "aux plans des services, des effectifs, du rendement et des coûts" (4).

Voilà donc le programme tracé par les commissaires eux-mêmes. Dans quelle mesure y ont-ils été fidèles? Les rencontres nombreuses

avec les négociateurs de toutes les parties prouvent amplement que les commissaires ont tenu à acquérir une connaissance profonde et complète des sujets les plus litigieux. En cours de route, ils ont émis dix communiqués (5) qui représentent des rapports d'étape, résumant la situation au moment de leur publication.

Le Rapport lui-même analyse assez en détail les positions patronales et syndicales en ce qui touche les effectifs. Par ailleurs il approfondit peu les aspects services, rendement et coûts de l'ensemble des demandes comme le suggérait leur mandat.

Avant de les blâmer pour ces importantes absences, il convient de rappeler les circonstances entourant la nomination des commissaires et les conditions dans lesquelles ils ont dû oeuvrer.

Les commissaires doivent leur mandat à quelques articles de la loi 23 (6), l'un des documents les plus controversés qu'ait jamais produits notre législation du travail. Ils n'ont pas craint de porter eux-mêmes un jugement extrêmement sévère: "Les commissaires sont d'avis que cette loi n'aurait jamais dû être adoptée dans la forme qu'elle a revêtue" (7). Rien d'étonnant à ce qu'on n'ait pas déroulé le tapis rouge pour les accueillir. Leur travail débutait en pleine période de contestation et même de désobéissance civile. Au moins dans les premiers temps de leur mandat, les commissaires furent assimilés aux édits de la loi 23.

Les négociateurs du Gouvernement n'ont sans doute pas manifesté un enthousiasme délirant envers les nouveaux venus dans le dossier de l'éducation. Ils ont cependant honnêtement collaboré dans la mesure de leurs moyens. Les représentants de la Centrale des Syndicats Nationaux (C.S.N.) ont agi de la même manière. On les a considérés comme la der-

nière chance d'aboutir à une entente négociée.

### Attitude de la C.E.Q.

La C.E.Q. n'a jamais abandonné ses réticences. Voici comment les commissaires décrivent l'accueil glacial que leur a réservé cette Centrale:

Du côté de la C.E.Q., il n'y a pas eu de véritable acceptation du rôle qu'entendaient jouer les commissaires. C'est un mélange de scepticisme et de collaboration mitigée qui a caractérisé les rapports que cette dernière a entretenus avec les commissaires pendant la première partie de leur mandat, avant la rupture du 17 mai (8).

Répetons-le, à la suite des commissaires, la C.E.Q. porte toute la responsabilité de son refus de collaboration. Prétexte attendu depuis longtemps, une remarque des commissaires concernant le réaménagement de la tâche des enseignants a provoqué la rupture.

La C.E.Q. prétendait, prétend toujours, que sa demande engendrerait une augmentation de 4½% du nombre des enseignants. Une étude plus sérieuse révèle que l'accroissement serait plutôt de l'ordre de 25%. La C.E.Q. refuse cependant de réviser ses chiffres parce que, disent ses porte-parole, ce serait faire le jeu de la partie patronale (9).

L'attitude de la C.E.Q. pose le problème de l'orientation de cette Centrale. Cache-t-elle d'obscurs objectifs? Est-ce de parti-pris que l'on rejette toute voie d'entente négociée? Veut-on forcer le Gouvernement à émettre un décret, geste forcément impopulaire et qui servirait certaines ambitions? Fait-on de la politique sur le dos des enseignants, des élèves et de leurs parents? Autant de questions dont la réponse appartient maintenant aux dirigeants de la C.E.Q. C'est à eux qu'il incombe de démontrer leur

\* L'A., jésuite, ancien directeur général du Cégep François-Xavier Garneau, a écrit plusieurs articles sur les négociations dans le secteur de l'éducation. Voir ses derniers articles, "Qui veut un décret?", "Pourquoi cette loi?", *Relations*, mars et mai 1976.

bonne foi. Leur crédibilité est fortement ébranlée. La démission du négociateur principal de la C.E.Q., M. Adrien Roy, le 28 juin, laisse planer d'autres doutes. Les raisons de santé alléguées sont-elles vraies? Ou a-t-il cédé à quelques obscures pressions? Dans les circonstances, toutes les hypothèses demeurent ouvertes.

### Un mandat très court

En moins de deux mois, les commissaires devaient prendre connaissance de l'état du dossier de chacun des groupes impliqués (10). L'annexe II du Rapport (11) énumère les dix-sept tables différentes où se déroulent les négociations pour le secteur de l'éducation. Comment arriver, en une si brève période à réunir les éléments principaux de discussion en chacune d'elles?

Quelques questions capitales, traitements, sécurité d'emploi, tâche, par exemple, se retrouvent à peu près à toutes les tables. D'autres sujets sont en litige à l'une ou l'autre, mais revêtent pour un groupe donné une importance primordiale.

Un autre exemple peut donner une idée de la complexité des problèmes rencontrés. On tente présentement d'unifier les conditions de travail pour le personnel de soutien des commissions scolaires. Ces employés étaient autrefois régis par cent cinquante conventions collectives différentes (12). Chacun veut introduire certaines clauses de "la sienne" dans l'entente provinciale.

Impossible tour de force que de vouloir embrasser tous les aspects importants en un si court laps de temps. Nos législateurs, en confiant le mandat aux trois commissaires, ont cru que le prestige d'une commission instituée en vertu d'une loi spéciale suffirait pour en imposer à toutes les parties. C'était compter sans les animosités engendrées par une pleine année de négociations et d'impasses. C'était ignorer les violentes réactions consécutives à la loi 23 et, disons-le, c'était mal apprécier les visées obscures de la C.E.Q.

### Encore des retards

Déjà handicapés par le temps très court qui leur était alloué, les commissaires devaient en plus faire face à des "préalables" (13) avant que ne puissent reprendre les véritables négociations. Il fallait que soient réglées toutes les questions concernant le harcèlement, la récupération

pour les étudiants des cégeps, les lock-out sévissant en certaines commissions scolaires, l'abandon des poursuites judiciaires intentées en vertu de la loi 23, la paiement de l'indexation à tous les syndiqués et quelques autres points d'importance mineure.

Tout cela ne servait encore qu'à ramener chacune des parties aux tables de négociation. Temps précieux gaspillé! Il aurait fallu, bien sûr, le consacrer à chercher des solutions permanentes. Les commissaires ont dû se soumettre à toutes ces procédures.

A l'intérieur même des parties négociantes l'entente ne pouvait que difficilement s'acquiescer (14). Il a fallu du temps pour que le Ministère de l'Éducation et la Fédération des Commissions scolaires catholiques du Québec (FCSCQ) se mettent d'accord sur les préalables et sur certaines clauses des pourparlers. On est même passé près de la rupture. La Fédération menaçait de présenter des offres indépendantes de celles du Ministère.

N'auraient-ils réussi qu'à dénouer l'imbroglio des "préalables", les commissaires auraient déjà accompli une tâche énorme. D'autres difficultés les attendaient à la reprise des négociations proprement dites.

Les commissaires ont noté l'influence d'une table sur l'autre. On hésite, par exemple, à accepter des offres salariales, craignant que d'autres groupes n'obtiennent ensuite des conditions plus avantageuses. Influence aussi des pourparlers parallèles qui se poursuivent dans le secteur des Affaires sociales. Les mêmes parties s'affrontent, le Gouvernement et les grandes centrales syndicales, membres du Front commun. En principe, on n'acceptera qu'une solution globale. A moins d'envisager la dislocation du Front commun. Si le climat se détériore dans un secteur, et c'est sûrement le cas des Affaires sociales, l'autre en subit le contre-coup. Résultat: nouvelle impasse.

### Les recommandations des commissaires

Les commissaires privilégient d'une manière absolue l'entente négociée, seul moyen, selon eux, de

satisfaire un double objectif (1) l'aménagement de conditions de travail et de rémunération qui soient acceptables par les divers partenaires du système d'éducation et (2) la restauration, dans les écoles publiques,

d'un climat qui soit propice à la collaboration de tous les agents du milieu et au développement de services d'éducation de qualité adaptés aux besoins locaux (16).

L'accord sur ces principes s'avère facile. Tous s'entendent pour recommander la revalorisation de notre système public d'éducation qu'ont ébranlé les présentes controverses. Personne ne niera aux syndiqués le droit à des conditions de travail et à des salaires acceptables. Reste à savoir s'il est réaliste de croire qu'un compromis puisse intervenir en très peu de temps. Des doutes subsistent, c'est le moins qu'on puisse dire, en lisant la publicité payée dans les journaux par les participants, Gouvernement et Syndicats. Les parties semblent aux antipodes l'une de l'autre. Comment diminuer l'interférence du secteur des affaires sociales pour permettre un règlement n'affectant que l'éducation? N'est-ce pas demander l'éclatement du Front commun?

Il faudrait aussi que chaque table évolue par elle-même, sans toujours attendre ce qui se passe ailleurs. Ou encore que les questions générales, très particulièrement ce qui concerne les traitements, se règlent à une table centrale enfin devenue officielle. On ignore généralement que toute décision de la table centrale doit être entérinée par les tables particulières qui discutent de nouveau les mêmes questions. Des procédures comme celle-là font comprendre la longueur des délais.

### Entente négociée

Les commissaires répètent, en plusieurs passages du Rapport, qu'il faut à tout prix éviter de régler les différends par le recours à une loi spéciale ou par un décret. Ils sont appuyés sur ce point par le plus grand nombre des observateurs.

Un nouveau décret signifierait, à toute fin pratique, que l'entente négociée n'est plus possible dans le domaine de l'éducation. Nous sortons péniblement de l'application d'un décret qui a tenu lieu de convention collective au cours des dernières années. Auparavant, il y avait eu la loi 25 en 1967 et quelques autres mesures législatives de moindre envergure. Toutes avaient toujours pour effet de forcer les enseignants et les autres syndiqués du secteur de l'éducation à reprendre le boulot aux conditions imposées par la loi, mais que n'accepteraient pas les travailleurs.

On ne peut maintenir pareil état de choses. Il ne favorise pas dans les écoles un climat où les enfants trouveraient une atmosphère sereine, non seulement pour apprendre mais aussi pour épanouir leur personnalité. Il est inacceptable que la détérioration des relations entre le Gouvernement et les Centrales syndicales rejaillisse sur ceux qui, par leurs contacts quotidiens avec les élèves, peuvent assurer le succès ou causer l'échec de notre système scolaire, les enseignants, les professionnels, le personnel de soutien, aussi bien que les membres de la direction des institutions d'enseignement.

Recourir au décret, c'est céder à la facilité, c'est refuser d'aborder les vrais problèmes pour leur chercher des solutions équitables et durables.

Le recours répété à une solution décrétée risque d'ériger l'irresponsabilité en système, en évitant aux responsables locaux et provinciaux, tant syndicaux que patronaux, l'obligation de vraiment se mouiller et de rechercher les compromis nécessaires à un accord négocié de bonne foi, et en les autorisant par la suite à dénoncer les conditions avec lesquelles les parties devront tant bien que mal s'accommoder (17).

### Avant la fin de juin?

Cette entente négociée, était-il réaliste de l'espérer avant la fin de juin? Il aurait fallu que les parties négociantes fassent preuve d'une bonne volonté exceptionnelle, d'un désir franc d'en arriver à une conclusion satisfaisante. Il aurait fallu mettre de côté les susceptibilités, abandonner les systèmes de propagande plus ou moins tendancieux (18). Il aurait fallu convenir que personne ne puisse crier victoire, que personne ne se sente vaincu et perde la face. Ou plutôt, qu'une seule victoire importât, celle d'en arriver à la signature d'une entente équitable pour tous. Les commissaires ont peut-être manifesté un peu de naïveté dans leur désir d'un règlement final.

Une nécessité demeure: beaucoup de patience. Et au besoin, comme s'exprimait un responsable de la négociation, que le mois de juin ne se termine pas. Qu'on reconnaisse qu'il y a un 31, un 32 juin et ainsi de suite jusqu'à la conclusion d'un accord. C'est-à-dire que les vacances des négociateurs sont repoussées indéfiniment.

C'est demander beaucoup à des personnes déjà épuisées par la lon-

gueur des négociations, harassées surtout par la tension des dernières semaines. Leur sacrifice serait le prix de la paix scolaire pour les années à venir. Les derniers développements laissent peu d'espoir. Mais sait-on jamais?

### Et si rien ne va?

Après avoir insisté pour qu'on arrive rapidement à une solution négociée, les trois commissaires démontrent quand même un sain réalisme. Ils envisagent l'éventualité d'un échec.

S'il devient évident que les parties ne peuvent s'entendre au cours de l'été, les commissaires recommandent au Gouvernement de ne pas permettre la réouverture des écoles en septembre. Il serait sans doute moins dommageable pour les élèves de ne pas commencer l'année scolaire que de se trouver en butte à des harcèlements semblables à ceux que nous avons connus au cours de la dernière année scolaire (19).

Après un certain retard de la rentrée scolaire, il faudra bien prendre les mesures pour que soit assurée l'éducation au Québec. Alors, et alors seulement, le Gouvernement pourra songer à décréter les conditions de travail pour le secteur de l'éducation (20).

Qu'on se mette ensuite immédiatement à l'oeuvre pour trouver des solutions aux problèmes que posent les relations de travail en éducation. Cet objectif devra d'ailleurs être marqué d'une absolue priorité de la part du Gouvernement aussi bien que des syndicats, quelle que soit la conclusion des présents débats.

Les commissaires ont consacré la cinquième et dernière partie de leur Rapport à ce sujet (21). Dans les circonstances présentes, on cherche des solutions aux problèmes immédiats. Il faut bien sortir du marasme actuel. Cette cinquième partie est cependant la plus importante à nos yeux. Non pas qu'elle suggère des solutions miracles pour l'avenir. Les commissaires n'eurent guère le loisir en deux mois d'analyser l'ensemble des relations entre le Gouvernement et les travailleurs de l'éducation.

Ils représentent simplement une voix autorisée indiquant un plan d'action. C'est l'avenir même de l'enseignement public au Québec qui est en cause.

### Et ce mandat?

Les commissaires n'ont vraiment

rempli qu'une partie du mandat tel qu'ils l'avaient eux-mêmes défini. Ils ont malgré tout accompli une tâche colossale. Leur rôle se bornait à apporter un appui moral à la bonne volonté des négociateurs. Ils ne pouvaient se substituer aux responsables. Rôle difficile, s'il en fut un. Sans l'obstruction systématique de la C.E.Q. ils auraient peut-être davantage atteint leurs objectifs. Les tables où la C.S.N. représentait les travailleurs, celle de la plupart des enseignants de cégeps, par exemple, ont beaucoup progressé au cours du mandat des commissaires aux différends scolaires. Souhaitons seulement que leur influence se continue et aide finalement les parties à sortir de l'impasse.

5 juillet 1976

- (1) "Pour une solution négociée", Rapport des commissaires aux différends scolaires, Gilles Poirier, Président, Aimé Nault et Alex K. Paterson, commissaires, Québec, 13 juin 1976, 139 pp. 5.
- (2) Loi concernant le maintien des services dans le domaine de l'éducation et abrogeant une disposition législative, sanctionnée le 9 avril 1976, art. 10. C'est la loi 23.
- (3) Voir le Rapport, pp. 1 à 4.
- (4) Rapport, p. 2.
- (5) Ces communiqués sont cités dans l'annexe I du Rapport, pp. 106 à 134.
- (6) Voir la loi 23, art. 9 à 15.
- (7) Rapport, p. 12. Nous nous permettons aussi de référer le lecteur à notre article de *Relations*, mai 1976, pp. 139 à 141. Le Rapport (passim) confirme ce que nous disions alors: la loi 23 a empêché les parties d'en arriver à une entente négociée à plusieurs tables et provoqué, de la part des syndicats, une surenchère dont les contribuables feront les frais.
- (8) Rapport, p. 3-4.
- (9) Voir le Rapport, pp. 28 à 40.
- (10) Enseignants, professionnels non-enseignants et personnel de soutien.
- (11) Rapport, Annexe II, p. 135.
- (12) Voir le Rapport, p. 42.
- (13) Les "préalables" sont les questions dont au moins l'une des parties exige la solution avant de reprendre les négociations proprement dites. Voir le Rapport, pp. 17 et ss.
- (14) Voir le Rapport, pp. 20 et ss.
- (15) Cet aspect nous semble particulièrement évident au début de la partie II du Rapport sur *L'état des principaux dossiers des négociations*, p. 27.
- (16) Rapport, p. 80-81.
- (17) Rapport, p. 91.
- (18) Un exemple frappant de cette publicité a paru dans *The Montreal Gazette*, le 2 juillet. La "Quebec Association of Protestant School Boards" accuse de mensonge les syndicats.
- (19) Voir le Rapport, pp. 87 à 89.
- (20) Voir le Rapport, p. 90.
- (21) Voir le Rapport, Partie V: *Structures des négociations et mécanismes de règlement des conflits*, pp. 92 à 105.

# ENTRE RÊVE ET RÉALITÉ: approche de l'utopie, II

## -Dimensions de l'utopie

— par Guy Ménard \*

### INTRODUCTION

Le premier volet de cette approche de l'*utopie* a tenté de cerner les traits essentiels de ce qui, sous le "visage" de ce concept, cherche de plus en plus à émerger dans la conscience et la pratique de notre temps. Longtemps relégué dans l'arsenal des mots péjoratifs et des matraques sémantiques, le signifiant *utopie* a fini par retrouver une connotation beaucoup plus positive, servant à désigner ce mouvement de la pratique historique consciente visant à la fois à *dénoncer* un ordre actuel insatisfaisant du monde, à *annoncer* l'avènement d'autres possibles, et à mettre en chantier, dans l'impatience de cet avènement, les conditions concrètes, historiques, de leur réalisation.

Immense univers de tous ces possibles qui ne sont pas encore, de tous ces désirs grands ouverts à leur propre aspiration, le monde de l'*utopie* ouvre la réflexion aux di-

mensions — parfois vertigineuses — d'espaces souvent insoupçonnés. La seconde partie de cette approche voudrait aujourd'hui explorer certaines de ces dimensions fondamentales d'une réflexion branchée sur l'utopie. Elle tentera pour ce faire de voir les rapports de l'utopie avec un certain nombre de thématiques qui lui ont été — et lui sont encore — étroitement associées: celles de la "pensée négative", de la démarche scientifique, du progrès et de l'histoire, de l'espérance et du message évagélique.

### UTOPIE ET NÉGATIVITÉ

Il est probablement — et malheureusement — difficile d'évoquer aujourd'hui la perspective d'une "pensée négative" sans susciter assez spontanément le réflexe d'un inconfortable malaise. "Think positive!", proclame la philosophie diffuse et pénétrante d'un monde qui s'encourage lui-même à voir le beau côté des choses — et qui masque avec un assez indéniable succès ce qu'il aurait peine à juger d'emblée "positively": des rides du visage aux luttes syndicales, du sous-développement du tiers-monde au tragique de la vieillesse et de la mort. Celui qui

pense "négativement" dérange, empêche de danser — positivement — en rond. Tel l'ami Méphisto du Docteur Faust, celui qui "toujours apporte la négation" apporte aussi les soucis et les embêtements à ceux qui essaient de "vivre en paix". "Il commence à parler!", dit-on souvent de l'enfant qui, pour la première fois, bafouille quelque chose qui ressemble à un "oui". "Il commence à penser...", pourraient être tentés de commenter, non sans le choc d'une certaine angoisse, les parents du petit bout d'homme qui, dans la gauche fierté d'une affirmation frémissante, accède à la délicate souffrance de son premier "non".

La pensée — l'exercice humain de la pensée porte en lui quelque chose d'indéniablement "négatif". Et pourtant, note H. Marcuse dans sa célèbre critique de la société industrielle avancée (1), la civilisation de la science et de la technique semble subrepticement sécréter une "philosophie" uniquement "positive", une pensée d'où le "négatif" a été retranché, d'où l'imaginaire d'un mode différent (donc négatif par rapport à la positivité de *celui-ci*) est radicalement exclu au nom du réalisme d'une rationalité (et d'une rentabilité) technologique. Pour Marcuse, un des plus beaux exemples de cet état de choses réside dans les entreprises de la philoso-

\* Etudiant à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et membre de la commission théologique du Réseau des Politisés-chrétiens, l'a. est également membre du Comité de rédaction de *Relations*.

(1) H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

phie anglo-saxonne dite de l' "analyse linguistique" qui soumettent les discours à l'impitoyable rasoir d'un néo-positivisme plus ou moins consciemment, mais objectivement, voué au maintien de l'ordre – positif – du monde tel qu'il est. Comme si la réalité de ce monde, telle qu'elle est, évacuait – exilait – d'entrée de jeu la réalité telle qu'elle n'est pas, telle qu'elle ne peut être encore que rêvée, imaginée. A ce règne de la pensée "positive" (que Marcuse enracine dans la grande tradition philosophique occidentale issue du rationalisme d'Aristote), l'auteur de *L'homme unidimensionnel* oppose la nécessité et l'urgence d'une pensée "négative", d'une pensée du négatif – qu'il retrace aux tout premiers temps de la philosophie, et en particulier dans l'idéalisme platonicien (pour qui le monde tel qu'il est demeure le pâle et imparfait reflet d'un monde autre, idéal et céleste). Pour une pensée "positive", la raison ne saurait d'une certaine façon que se conformer à l'objet sur lequel elle se penche. La négativité de la raison transcende au contraire, pour Marcuse et le courant dans lequel il se situe, l'être actuel dont elle nie la "perfection", soit, comme dans l'idéalisme de Platon, qu'elle situe le réel "par excellence" dans quelque "ciel des idées pures", soit encore qu'elle le situe "en avant" plutôt qu'ailleurs, dans l'issue d'un mouvement, d'un *processus* encore inachevé. On se retrouve bien sûr ici en paysage nettement hégélien. On se retrouve également peut-être plus qu'on ne croit dans la mouvance de la vision de l'être sous-jacente à la plus grande partie des traditions de l'Ancien Testament – où le réel, créé, apparaît néanmoins comme suspendu, en quête de sa perfection, de la vérité entière de son accomplissement.

La pensée négative refuse de considérer le présent du monde comme la "perfection" du réel. A ce réel donné, elle oppose constamment le réel possible, non encore réalisé, mais rêvable et anticipable. Kérygme du possible, elle professe un véritable prophétisme de l'être. La pensée négative, en ce sens, désinstalle irrévocablement les certitudes – illusives – du donné actuel, dont aucune sphère n'est épargnée. Telle a été, pourrait-on dire, la grande protestation des *prophètes* de l'Ancien Testament qui n'ont cessé de dénoncer les constructions humaines d'Israël dans leur prétention à

incarner le règne du Dieu de la Promesse. Telle serait également, par exemple, le sens de cette remarque de Marcuse à l'endroit du marxisme existant: "Celui-ci doit prendre le risque de redéfinir la liberté de telle manière qu'on ne puisse la confondre avec rien de ce qui a eu cours à ce jour. Et justement parce que les possibilités prétendument utopiques ne sont pas du tout utopiques, mais constituent la négation historico-sociale déterminée de l'ordre en place, la prise de conscience de ces possibilités, la prise de conscience aussi des forces qui l'empêchent et qui la nient, exigent de nous une opposition très réaliste, très pragmatique" (2). Niant que ces possibilités dont il parle soient "utopiques", Marcuse se réfère au sens habituel, et finalement péjoratif, du signifiant *utopie*. On voit bien par ailleurs que, dans les perspectives développées jusqu'à présent, ces possibilités dont il parle surgissent, en un autre sens, du mouvement même de l'*utopie* comme conscience anticipatrice mais aussi, comme en un premier moment, conscience dénonciatrice des prétentions du réel présent. Telle a été, sous des centaines de modes différents, l'expérience du vaste mouvement mondial de contestation qui a secoué les "radical sixties". Tel est, peut-être encore plus globalement, le sens de tous les multiples et polymorphes mouvements de *libération* qui, un peu partout dans le monde, anticipent, en rupture avec le présent, l'avenir d'un futur autre.

Ernst BLOCH, aux recherches duquel la première partie de cette approche a consacré une attention particulière, a considérablement développé une réflexion de cette dimension négative de l'utopie. On a ainsi déjà mentionné combien Bloch avait essentiellement voulu réintégrer cette thématique de l'utopie à l'univers du matérialisme scientifique de l'analyse marxiste comme théorie-praxis de l'utopie concrète, seule voie d'évitement d'une utopie abstraite et idéaliste. Ce n'est que si cette utopie (concrète) constitue au fond une latence, une *possibilité* inscrite au cœur de la nature et de l'homme, qu'il est permis de l'entrevoir comme autre chose qu'une pure illusion, i.e. comme réelle et

réalisable. Ce qui amène Bloch à insister pour inscrire au cœur de cette nature et de cet homme la *négativité* dégagée par le mouvement de la pensée utopique. L'être, dès lors, au lieu d'être – traditionnelle – défini simplement comme cela même qui est (comme dans l'ontologie de la philosophie classique héritée d'Aristote et de Parménide), devient précisément cela même qui n'est pas encore totalement, et qui ne se comprend que dans l'horizon de ses possibilités. Ontologie "négative", ontologie du "négatif" – et pourtant ontologie essentiellement positive, si l'on peut dire, puisque faisant éclater l'étroite et souvent étouffante clôture de l'être-déjà-là au nom de l'ouverture aux inépuisables possibilités de l'être (3).

## UTOPIE ET SCIENCE

Les articles que nous avons consacrés il y a quelques mois, dans ces pages, à l'étude du concept d'*idéologie* (4) insistaient sur l'importance, à cet égard, de la contribution théorique du philosophe marxiste contemporain Louis Althusser. Althusser, on pourra s'en souvenir, définissait l'idéologie, d'une part, comme ce qui, dans toute société, assure la cohésion du tout

(3) L. Hurbon, dans l'ouvrage qu'il consacre à la présentation de l'œuvre de E. Bloch (*Ernst Bloch: Utopie et espérance*, (Horizon philosophique), Paris, Cerf, 1974, 145 p.), rattache ces perspectives anthropologiques et ontologiques à ce qu'on a parfois appelé la "gauche aristotélicienne", représentée au Moyen Age par les courants "panthéistes" de la scolastique qui, chez Averroès et Avicenne, par exemple, et donc en dehors de l'orthodoxie thomiste, ont développé des thèmes comme celui de la "natura naturans", de la violence créatrice d'une nature qui, aveugle jusqu'à l'homme, accède en celui-ci à la conscience de la négativité incessamment instauratrice de nouveaux possibles de l'être. Il y aurait évidemment des lectures passionnantes à tenter de ce côté, dans l'optique de ce qui nous intéresse ici.

(2) H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, (Coubats), Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé/Seuil, 1968, pp. 15-16.

(4) "Entre mensonge et vérité. Approche de l'idéologie", *Relations*, janvier et avril 1976.

social en réglant le rapport des individus à leur tâche et, d'autre part, ce qui nous intéresse davantage ici, comme le *contraire de la science*. En ce sens, le marxisme, dont Althusser se réclame, pour se définir comme science rigoureuse de l'histoire, doit évacuer systématiquement de la contribution théorique de Marx tout ce qui demeure teinté d'un certain humanisme philosophique, d'une certaine "utopie" sociale, tout cela étant relégué dans les "ténèbres extérieures" de l'idéologie, contraire – et finalement "autre" – de la science. On n'a pourtant pas manqué de reprocher à Althusser (entre autres), sans pour autant nier l'importance de son inspiration, le caractère assez rigide et même assez étroitement positiviste d'une telle vision du marxisme comme science, mais également de la science tout court. C'est ainsi que d'autres contributions théoriques marxistes contemporaines, auxquelles le premier volet de cette étude a fait allusion au passage (Garaudy, Lefebvre, Bloch) ont su réintégrer beaucoup plus positivement – et sans perdre de vue la prétention scientifique de celui-ci – l'enracinement utopique du matérialisme historique inauguré par Marx et Engels. C'est également ainsi qu'on en est venu à considérer dans une perspective tout autre les rapports entre la science et l'utopie elle-même. Loin d'être, en tant que pratiquement identifié à l'opacité de l'idéologie, le "contraire" de la science, le mouvement de l'utopie semble au contraire étrangement s'apparenter à bien des aspects de la démarche scientifique elle-même. "Le procédé utopique, écrit Raymond Ruyer (5), est (...) très proche de tous les procédés ordinaires d'invention scientifique: méthode hypothético-déductive et expérience mentale. A la suite d'André Lalande (6), Ruyer rappelle également qu'Auguste Comte, déjà, assignait à l'utopie un rôle particulier non seulement du point de vue des institutions historiques et politiques, mais dans l'élaboration même des idées scientifiques.

Dans un article consacré au problème des rapports entre l'acte de

croire et l'action politique (7), Paul Blanquart tente également de situer le mouvement de l'utopie dans le champ de la démarche scientifique elle-même. La méthode scientifique, rappelle-t-il, procède d'abord d'une observation empirique opérée sur le réel au sein d'une pratique. Elle élabore par la suite un dispositif mental tel qu'il reconstitue de quelque façon l'objet de l'observation empirique selon un système de concepts et un réseau de modèles théoriques. En un troisième temps, la méthode scientifique vérifie, dans un retour à la pratique et au "phénomène" de départ, le caractère opératoire du modèle qu'elle a élaboré et qui lui permet éventuellement d'expliquer et de maîtriser le donné plutôt que d'être, comme au point de départ, essentiellement contraint par son opacité. Ce qui permet la science, poursuit Blanquart, et ouvre à l'action le champ de ses possibles, c'est la rupture, l'intervention de l'imagination, dont la propre déraison devient le moteur du parcours rationnel lui-même. Or, du point de vue d'une science de l'histoire, de la société, de la politique, c'est l'utopie qui, dans le double jeu de sa déconstruction du donné et de son anticipation de quelque chose d'autre, confère à cette science le mouvement de son propre parcours (8).

On rejoint ici, par le biais de cette dimension utopique congénitale de la science, la tentative opérée par Bloch (et rappelée dans la première partie de cette étude) de relire les entreprises scientifiques du socialisme de Marx et Engels comme

théorie-praxis de l'utopie concrète qui y trouve son propre enracinement. Une telle perspective comporte l'immense avantage de dépasser la rigidité scientiste dans laquelle non seulement les recherches d'Althusser mais, peut-être surtout, une longue tradition d'orthodoxie economiciste et stalinienne ont, au prix de conséquences historiques extrêmement graves, enfermé la théorie marxiste. Quelque chose d'autre, en vérité, que la prétention à la rigueur d'une scientificité concrète demeure spécifique à l'entreprise de Marx et Engels. Quelque chose dont seule, ultimement, la thématique de l'utopie peut rendre compte adéquatement. Quelque chose dont paradoxalement la science elle-même, ou tout au moins son exercice par des hommes historiquement situés, a impérieusement besoin pour éviter de se voir subrepticement happée dans le champ illusoire et trompeur de l'idéologie. "Pour nous, écrit L. Hurbon, l'utopie apparaît comme une force de rupture avec cet ordre occidental, ses valeurs, ses institutions et ses modes de légitimation; et, dans le même mouvement, comme l'ouverture d'un "non lieu" dans la société, d'un nouvel espace où le rêve et l'imagination viennent contredire toutes les vérités soi-disant évidentes, éternelles et universelles. En remplaçant le marxisme sur le terrain de l'énergie utopique, Bloch met en question les perspectives des "révolutions partielles" qui laisseraient encore "debout les piliers de la maison". Car la fonction critique de l'utopie atteint tous les secteurs de la société, les remue de fond en comble et introduit dans l'ordre établi une faille qui fait surgir le problème de l'altérité comme étant la limite, la mort de cet ordre: c'est comme la négativité même de la société que l'utopie se donne" (9).

## UTOPIE, PROGRÈS, HISTOIRE

L'utopie, dans la constante insatisfaction de sa visée d'un autre "ordre" ou, mieux peut-être, d'un

(5) R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, P.U.F., 1950, p. 11.

(6) Cf. *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, 247 pp.

(7) "L'acte de croire et l'action politique", *Lumière et Vie*, XIX, 98 (juin-juillet 1970), 12-30.

(8) Il est intéressant de noter que Blanquart fait remonter à Th. More l'un des deux grands courants ayant engendré la "science politique" moderne – l'autre trouvant sa source dans la tradition héritée de Machiavel. Alors que le second est tout entier centré sur la vérité effective de la "chose publique", réduisant concrètement le champ du politique à la conquête et à l'exercice du pouvoir, le premier surgit radicalement d'une imagination optimiste et créatrice qui élargit le politique aux dimensions d'un "avenir à inventer", pour reprendre les mots de R. Garaudy dans les premières pages de *l'Alternative*. On pourrait également voir là, de quelque façon, sous forme de filiation ancestrale plus ou moins mythique et au moins symbolique, comme les sources des problématiques modernes de l'idéologie et de l'utopie.

(9) L. Hurbon, *Op. cit.*, 137-8.

ordre "autre" du monde et de la société, n'est pas sans évoquer certaines des notions les plus centrales de l'occidentalité: la notion de *progrès*, celle d'*évolution* de même que celle qui peut souvent apparaître leur reprise moderne, comme sur un mode mineur, celle de *développement*. Mythe omniprésent des derniers siècles, le progrès (qu'on hésite presque à écrire avec une minuscule!) a fourni à cet Occident – tout au moins nord-atlantique – le postulat fondamental de presque toutes ses grandes entreprises: révolutions scientifiques, technologiques, politiques; aménagements culturels, changements sociaux de toute nature. On a souvent dit des Occidentaux qu'ils vivaient dans le futur (plutôt que dans le présent de l'histoire), polarisés et mobilisés par le magnétisme du dieu Progrès. Les racines historiques de l'Occident permettent sans doute d'expliquer, au moins en un certain sens, comment une telle étoffe de la civilisation occidentale a pu être tissée au cours des âges. Si, en effet, celle-ci demeure largement redevable de ce qu'elle est à un monde gréco-romain dont c'est presque une banalité de dire que sa vision du monde était nettement plus cyclique et répétitive que linéaire et "progressive", l'influence de l'univers judéo-chrétien lui a laissé, à d'autres égards, une marque radicalement déterminante. Or cet univers judéo-chrétien – c'est également presque banal de le redire – a traversé de part en part la civilisation occidentale d'une vision du monde comme *historique*, comme polarisé par l'avenir absolu d'une Promesse, tout entier tendu vers l'accomplissement d'une eschatologie, celle-ci refluant à son tour sur une détermination absolue des "origines", le tout dessinant le temps comme vecteur orienté, comme "sens" de l'histoire.

On comprend dès lors que, sur ce lointain horizon, le *progrès* ait si fortement coloré la civilisation dont nous avons hérité nous-mêmes. Et le vaste mouvement de *sécularisation* qui, plongeant ses racines certes beaucoup plus loin, s'est néanmoins surtout amplifié avec la modernité de la Renaissance, bien loin de briser cette trame fondamentale, lui a au contraire fourni un incomparable dynamisme. Des "trois âges de l'humanité" de Joachim de Flore, au 13<sup>e</sup> siècle, aux "trois âges de l'histoire" d'Auguste Comte se dessine une même foi occiden-

tales à l'à-venir d'un inéluctable progrès.

Si, par ailleurs, les siècles de chrétienté (après ceux de la Bible) détiennent de l'au-delà d'une révélation le principe herméneutique du sens de cette histoire en marche vers l'en-avant d'elle-même, c'est au coeur même de l'histoire, dans le postulat de son intelligibilité, que les herméneutes de l'histoire des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles ont cherché la clef d'interprétation de l'histoire. Et c'est précisément, pourrait-on dire, dans la marge, dans l'écart entre l'adéquation totale de la raison et de l'histoire d'une part, et, d'autre part, la conscience de la résistance d'une histoire encore partiellement opaque, inadéquate à la raison – c'est dans cette marge que s'est maintenu, encore plus impérieux, le regard vers l'en-avant d'un développement de l'histoire, d'un progrès en direction de la transparence de son accomplissement. Après Hegel et, de quelque façon, contemporain de l'optimisme positiviste de Comte, le matérialisme historique de Marx et Engels apparaît à cet égard comme l'illustration éloquente d'un tel pari herméneutique fondamental sur la possibilité d'une direction (révolutionnaire) de l'histoire, d'un inéluctable progrès dans le sens de l'avènement d'une "fin sécularisée de l'histoire", de la parousie historique d'un Grand Soir terrestre.

Et pourtant, il faut bien le reconnaître, tout en étant encore très perméable à cette "religion du Progrès" à laquelle le 19<sup>e</sup> siècle éleva des temples si somptueux, notre époque est à maints égards brutalement revenue du triomphalisme un peu candide de cette "belle époque". L'étude de plus en plus poussée des formes culturelles des civilisations étrangères à l'Occident nord-atlantique l'a forcée à relativiser dramatiquement l'universalité de sa vision de l'histoire, la prétention – naïve? – de sa foi au Progrès. Sa propre expérience des retombées historiques de l'enthousiasme positiviste du siècle dernier a par ailleurs ébranlé sa conviction dans la "bonté" indiscutable de ce Progrès à "tout prix": les armes redoutables que ce Progrès a inventées ont jeté sur l'espérance d'un "grand soir" de liberté et de bien-être l'ombre menaçante d'une catastrophe irrémédiable. Et les innombrables "gadgets" de toutes sortes dont ce Progrès a saturé notre uni-

vers ont finalement sécrété beaucoup plus d'ennui qu'ils n'ont fait émerger de sens.

L'étude même de l'histoire a par ailleurs fait prendre davantage conscience à notre temps que, là où les philosophes optimistes du 18<sup>e</sup> et du 19<sup>e</sup> siècle croyaient voir le déroulement grandiose des processus d'une Raison universelle triomphalement à l'oeuvre, il faut bien plutôt percevoir des enfantements hétéroclites de luttes pour le pouvoir, de conflits d'interprétation, de sourds combats entre des forces mal nommées évacuant à tout le moins la transparente présence d'une indiscutable progression. Comme si l'histoire elle-même éclatait de ses propres fabrications, ou plutôt de sa propre prétention à avoir trop voulu conduire "quelque part".

Mais alors qu'advient-il de cette *utopie*, autre volet de notre occidentalité fondamentale, de cette *utopie* qu'on pouvait au fond retracer, en filigrane, dans cette aspiration d'une histoire tendue vers l'en-avant de son "accomplissement"? Que reste-t-il de cette utopie d'un inéluctable progrès dont on se rend mieux compte qu'elle n'est peut-être au fond que le suprême masque idéologique du prosélytisme impérialiste de l'Occident?

Vertigineuses, ces considérations risquent pourtant de nous forcer à mieux situer – et encore plus authentiquement – la thématique de l'utopie et, tout d'abord, à désolidariser celle-ci de ce dont elle pouvait pourtant sembler difficilement détachable: le mythe même du progrès, de l'évolution, du développement. Peut-être, précisément, au lieu de réquisitionner l'utopie comme moteur du tyrannique et, quand on y pense, rigide itinéraire d'un insatiable progrès, y a-t-il lieu de la voir bien davantage dans ce qu'on pourrait appeler l'ouverture plus vaste – et plus originelle – de la *création*. "Multiples changements de la vie, écrit Guy Hocquenghem d'un temps d'"Après-Mai", fait de cabrioles dans tous les champs du possible, non de la fidélité à une idée fixe" – fût-elle celle-là même des exigences révolutionnaires du "progrès" (10). Peut-être n'est-ce qu'à ce prix que l'utopie retrouve non seulement une immunité qui lui permette d'échapper au procès ra-

(10) G. Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, (Combats), Paris, Grasset, 1974.

dical de la religion – hypothéquée – du Progrès, mais encore ce qui constitue au fond sa véritable fonction épistémologique, i.e. celle d'explorer (et de désirer) sans réserve (et sans contrainte) les possibles de l'histoire et de la vie.

Garaudy a parlé en un sens assez proche des "postulats de l'ouverture et de la transcendance" comme nécessaires à toute action authentiquement révolutionnaire. L'ouverture à la création (sous ses multiples aspects) a cet immense avantage qu'elle libère de l'obligation de penser l'utopie dans le champ de l'inéluctable progrès. Peut-être en ce sens fait-elle encore mieux voir le caractère essentiel de sa "troisième fonction" dégagée, avec Bloch, dans la première partie de cette approche: dénonciatrice et annonciatrice, l'utopie se présente aussi comme exigence impatiente, urgence du présent, dont le vécu, sans faire perdre de vue le pôle de l'avenir, exige pourtant lui aussi – et c'est crucial – sa part de sens.

Il importe peu de savoir, rappelait F. Jeanson (11), si un monde humain désaliéné, libéré, plus humain, sera un jour réalisé ou non. Entre les deux hypothèses, la différence risque de toute façon d'être insaisissable. Mais il importe de se demander ce qu'on serait si chaque époque précédente n'avait pas été traversée par cette idée. Peut-être, ultimement, le but est-il déjà présent dans les efforts mêmes pour le faire advenir.

## UTOPIE, ESPÉRANCE, ÉVANGILE

H. Marcuse ouvrait *L'Homme unidimensionnel* en posant, sous forme d'hypothèses contradictoires, l'enjeu crucial de la société industrielle avancée: ou bien celle-ci sera capable d'empêcher une transformation qualitative de la société dans un avenir immédiat, ou bien il existe des forces capables de passer outre et de faire éclater la société (p. 23). *L'Homme unidimensionnel* ne tranche pas le dilemme. La théorie critique de la société, y conclut Marcuse (12), ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur; elle ne fait pas de promesse... Et, tout à la fin, cette phrase de Walter Benjamin, écrite au début de l'ère fasciste: "C'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné". "Nous n'avons pas d'assurance, écrivait pour sa part Ernst Bloch. Nous n'avons que l'espoir". Utopie et espérance. Dans son ouvrage consacré à Thomas Münzer (13), Bloch accentue le lien qu'il perçoit entre ces deux réalités. "Le contenu de l'utopie, affirme-t-il, c'est l'espérance, toujours prête à franchir violemment tous les obstacles".

Cette espérance, que Bloch repère dans la tradition des grandes religions et, très spécialement, dans celle du judéo-christianisme, l'auteur du *Principe-Espérance* la relit à travers une perspective matérialiste et radicalement athée. Ce qu'a toujours visé, à travers l'histoire, l'espérance utopique des hommes et des femmes qui l'ont portée, précise-t-il, c'est l'aspiration au royaume eschatologique de la liberté et de la fraternité. Les dieux hypostasiés des différentes religions – y compris celui du judéo-christianisme – n'ont été que des façons de nommer l'aspiration de ce désir dont la profondeur et l'infini constituent déjà, pour l'homme, l'horizon d'une altérité radicale. Seul un authentique athéisme peut, de l'avis de Bloch, empêcher que l'espérance utopique ne s'arrête dans l'illusoire idolâtrie d'une espérance eschato-

logique déjà réalisée, personnalisée. Et pourtant, insiste Bloch, il ne s'agit pas du tout, comme a pu tenter de le faire le triomphalisme du siècle dernier (chez Feuerbach, par exemple), de mettre tout simplement l'homme à la place de Dieu. Il s'agit bien plus modestement, mais peut-être plus radicalement, de donner libre cours à cette transcendance du présent qui meut l'espérance en avant. Espérance jamais accomplie, jamais "arrivée", sans cesse acculée à l'échec de ses réalisations toujours trop partielles, mais tenant précisément de là-même le jaillissement qui la ressuscite comme espérance, aspiration utopique vers en avant et autre chose.

En dépit du caractère expressément athée de l'oeuvre de Bloch (14), la théologie chrétienne contemporaine n'a pas manqué – et c'est bien compréhensible – d'être frappée par l'inspiration des thèmes blochiens d'où elle a su tirer un remarquable dynamisme. On pense en particulier, bien sûr, à l'entreprise de J. MOLTSMANN sur la *théologie de l'espérance* mais, plus largement, à bien d'autres courants que la thématique moltsmannienne a plus ou moins directement nourris (du côté de la "théologie de la libération", par exemple). Certes Moltmann, dont la *Théologie de l'espérance* (15) consacre un chapitre final à une discussion avec Ernst Bloch, a-t-il repris les intuitions de celui-ci à partir du noyau de la foi chrétienne: l'espérance en la promesse du Règne de Dieu fondée sur l'événement de la résurrection du Seigneur crucifié. Espérance fondée, donc, sur une promesse, mais espérance qui, pas plus que pour Bloch, n'est une assurance. Espérance eschatologique, "qui devient force historique suscitant des utopies concrètes créatrices, par amour pour l'homme qui souffre et pour son monde qui n'est pas réussi, et à la rencontre de l'avenir de Dieu, inconnu mais promis" (16). Comme pour Bloch, l'espérance de Moltmann, à la suite des anciens prophètes d'Israël, désinstalle sans cesse du présent et met en mouvement dans la direction de l'avenir absolu. Elle ne se satisfait jamais de la figure actuelle d'un monde qui passe et, de ce fait, ne peut accepter de laisser ce monde tel qu'il est, mais exige – et façonne – sans cesse la transformation de celui-ci dans le sens du

(11) Cf. *L'action culturelle dans la cité*, Paris, Seuil, 1973, p. 20.

(12) *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 312.

(13) Trad. fr.: *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964, (1921).

(14) Athéisme dont on doit cependant dire que la sensibilité chrétienne de notre époque a appris à relativiser davantage le caractère purement "négatif", étant elle-même plus attentive à ce qu'il peut y avoir, au coeur de la tradition judéo-chrétienne, d'interpellation dans le sens de la critique radicale d'un "certain théisme" plus idolâtrique que croyant. Ne demeure-t-il pas significatif que les premiers chrétiens aient eux-mêmes été accusés d'athéisme par leurs contemporains "païens"? Et le discours – ou plutôt le silence – de nombreux "mystiques" résolument chrétiens n'a-t-il pas souvent frôlé le vertigineux abîme d'une "absence" de Dieu?

(15) J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Etude sur les fondements et les conséquences de l'eschatologie chrétienne, (Cogitatio Fidei, 50), Paris, Cerf/Mame, 1970 (1964).

(16) *Ibid.*, p. 395.

***L'utopie... ne se comprend finalement que comme le mouvement même d'une transcendance du présent en direction d'une altérité radicale et, de ce fait, jamais arrêtée, "réalisée". Une fois "réalisée", l'utopie est déjà ailleurs.***

royaume de liberté et de justice qui vient. Au-delà, en un sens, de la problématique – si cruciale soit-elle – de la validité du "théisme" sous-jacent à une telle espérance (ou de l'athéisme" derrière celle de Bloch), l'entreprise théologique de Moltmann, comme le parcours philosophique de Bloch pointent tous deux vers les exigences inéluctables d'une *pratique* de l'espérance, de l'utopie dénonciatrice d'un présent inhumain et annonciatrice d'un avenir de liberté, d'une *praxis* transformatrice de ce présent en vue et en direction de ce qui n'est encore qu'anticipé. On comprend dès lors que les perspectives développées par Bloch et reprises par Moltmann en contexte de foi aient eu tant d'impact sur tant de groupes chrétiens qui ont cherché à reformuler l'expérience de leur foi à partir d'engagements divers dans le processus polymorphe de la *libération*. Gutierrez, par exemple (17), n'a pas manqué de voir dans ce "noeud" de l'utopie et de l'espérance qui la nourrit la nécessaire médiation d'une action libératrice, révolutionnaire, entreprise au nom de la foi évangélique, comme, également, le carrefour de tous ceux, chrétiens ou non, qui ont au moins fondamentalement en commun d'être, pour l'homme, des croyants de l'espérance. C'est en ce sens également que Paul Blanquart a pu parler de l'utopie comme *lieu d'alliance* entre la foi et le politique, alliance permettant de penser dans la non-confusion l'unité radicale sous-tendant l'une ou l'autre. L'action politique au

sens large – l'utopie en action – devient ainsi ce par quoi et dans quoi l'homme vit aujourd'hui l'amour de son Dieu et de ses frères. Pour le croyant qui y est engagé, cette action se voit ainsi conférer deux sens aussi indiscutables mais jamais confondus: "Politique, elle est aussi sacrement lorsqu'au sein du premier sens elle en explicite le second. Le partage fraternel de la terre, rassemblement de tous en une oeuvre commune au service de tous, devient alors prière, eucharistie" (18). A la fois dénonciatrice et annonciatrice, l'action trouve peut-être ultimement dans le moment même de cette alliance l'immédiateté de son exigence, sacrement utopique de ce qui n'est encore qu'à venir – en espérance.

L'Utopie de Thomas More, dans la mesure où elle rapportait la description – même vue dans une perspective future – d'une société lointaine où régnait le "meilleur ordre social qu'on puisse imaginer" couvrirait de ce fait le risque immense – et paradoxal – de rater complètement l'illustration de ce qu'elle inspirait pourtant: l'utopie, cette approche a délibérément insisté pour le dire et le redire, ne se comprend finalement que comme le *mouvement* même d'une transcendance du présent en direction d'une altérité radicale et, de ce fait, jamais arrêtée, "réalisée". Une fois "réalisée", l'utopie est déjà ailleurs. Le chancelier anglais évita pourtant brillamment l'écueil en faisant rapporter au héros de son récit la prière entendue au cours d'une cérémonie religieuse dans un temple utopien. "Leur prêtre, écrit More, y remercie Dieu de tous ses bienfaits, et en particulier de l'insigne faveur de vivre dans la société la plus heureuse, selon la religion qu'il espère être la plus vraie. Il ajoute cependant que s'il lui arrivait d'être dans l'erreur à cet égard – surtout dans la mesure où il existerait quelque chose de mieux et de meilleur aux yeux que cette société d'Utopie et sa religion –, il demande alors à Dieu, au nom de sa bonté, de le lui faire connaître, se disant prêt à s'y laisser conduire..." Ce prêtre utopien, autant qu'on puisse voir, avait vraiment compris l'utopie.

(17) Cf. *La Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.

(18) P. Blanquart, "L'acte de croire et l'action politique", *Lumière et Vie*, XIX, 98 (juin-juillet 1970) 12-30, p. 30.

## HABITAT

***Se prépare-t-on techniquement, politiquement et spirituellement, à affronter sereinement ces urgents problèmes de l'habitat humain?...***

***L'essentiel de la situation se résume en un dilemme. Ou bien on acquerra la capacité et on affirmera la réelle volonté, en accord avec un plan délibéré – par lequel la croissance de la construction sera contrôlée, son organisation et son usage réglés – de construire un habitat substantiellement différent de celui que produisent les conditions présentes; ou bien les nouvelles générations recevront le triste héritage d'un habitat humain incapable de satisfaire les aspirations à une vie qui soit pour chacun digne et heureuse.***

***...car le droit au logement est l'un des droits fondamentaux.***

***Il faut donc être attentif à tout homme, mais également à tout l'homme. Une meilleure qualité de vie exige un logement qui ne soit pas seulement un abri contre les intempéries, mais qui aide à la satisfaction des besoins matériels, culturels et spirituels des habitants.***

***...il faut un nouveau plan pour l'espace physique, social, économique et culturel pour la vie des communautés humaines.***

Intervention de la Délégation du Saint-Siège à la Conférence des Nations Unies sur les Etablissements Humains, Vancouver, 31 mai – 11 juin 1976.

## LIBÉRATION ET ÉVANGILE, III

### -Prophétisme d'aujourd'hui

Interview exclusive avec Juan Luis segundo (suite)\*

#### Une théologie des intérêts ou de la vérité?

**Relations:** On peut voir actuellement un intérêt stratégique dans l'utilisation de la théologie comme instrument de libération, comme auparavant on s'en est servi pour appuyer de fait l'oppression; mais cette attitude fait naître un soupçon sur la nature même de la théologie: serait-ce finalement un instrument de rationalisation ou d'absolutisation dans les mains de groupes antagonistes qui ne seraient guidés que par des intérêts réels et très humains, suivant qu'ils sont oppresseurs ou opprimés. Quel peut être le statut de vérité d'un tel discours théologique?

*J.L. Segundo:* Je crois comprendre ce que vous voulez dire. En tout cas, je serais porté à croire qu'on ne peut pas être neutre. Il faut accepter la relativité de toute théologie; elle a toujours servi des intérêts hu-

mans. On ne peut pas être neutre et on ne peut pas non plus admettre le caractère absolu de quelque chose, fût-ce de la théologie; dès que cette chose est en contact avec l'homme, elle est soumise au relatif, à l'histoire et à toutes les formes d'intérêt. Je crois qu'il faut choisir: ou bien on veut être neutre, et alors on se trompe sûrement parce qu'on est du côté du pouvoir établi, du côté des oppresseurs, ou bien on choisit de se lancer du côté opposé. Dans ce cas, on sait qu'il y a des dangers, mais on sait qu'on est accompagné par Dieu qui veut la libération des opprimés. Même si on se trompe, on est du bon côté. On n'a pas de garantie de ne pas se tromper, mais en tout cas on est davantage assuré d'être du bon côté...

**Relations:** Quand vous dites que Dieu veut la libération des opprimés, je pense bien que vous référez à ce qui est le plus clair, au niveau même de l'Évangile et de la première communauté ecclésiale. Mais cette affirmation même que Dieu veut le salut des opprimés étant une affirmation d'opprimés ou de gens qui sont en solidarité avec les opprimés, est-ce que finalement on ne fait pas dire à Dieu ce qu'on veut bien qu'il dise?

*J.L. Segundo:* Mais est-ce que vous pouvez consulter Dieu par téléphone? Moi, je ne trouve aucune autre possibilité que de l'interpréter. Je veux choisir le lieu à partir d'où l'interpréter. Je crois qu'il est plus sûr de situer le Dieu que je connais par la Bible, par l'Évangile, du côté des opprimés que du côté des oppresseurs, parce que je n'ai aucun moyen de l'atteindre directement.

#### La libération épuise-t-elle le sens?

**Relations:** Quand vous dites que Dieu veut la libération des opprimés, je pense que vous voulez résumer la Bible dans cette affirmation. Très bien. Alors, si avec un groupe de chrétiens vous travaillez à libérer un groupe d'hommes et que vous y parvenez, jusqu'à quel point la libération concrètement effectuée épuise-t-elle le sens de cette affirmation?

*J.L. Segundo:* Elle ne l'épuise pas. J'ai parlé de libération, c'est-à-dire de la libération de tout ce qui empêche l'épanouissement de l'être humain. Je ne pense pas qu'aucune libération particulière puisse permettre à l'homme le parfait épanouissement de son être humain. Il faudra donc toujours lutter pour des libérations successives, et même envisager qu'en libérant quelquefois sous un aspect on peut introduire peut-être une oppression dans un autre secteur qui est nécessaire pourtant à l'épanouissement de l'homme. Il y a des problèmes auxquels on peut s'atteler les uns après les autres; il n'y a pas une espèce de libération à faire maintenant, comme si on savait déjà tout ce qu'il y a à faire pour la libération. On sait qu'il y a des choses qu'il faut faire, qui libèrent maintenant l'homme, mais on suppose qu'il y en aura toujours d'autres. Mais peut-être la question avait-elle un autre sens.

\* Voir les deux premières tranches de cette interview dans *Relations* mai 1976 (pp. 151-155) et juin 1976 (pp. 184-186). Juan Luis Segundo, S.J., est l'un des principaux représentants de la "Théologie de la libération" en Amérique latine. Auteur de plusieurs ouvrages, il fut professeur invité au Québec cette année. Nous avons pu l'interviewer quelques jours avant son départ pour l'Uruguay.

**Relations:** Elle peut, en effet, en avoir un autre. Quel lien y a-t-il entre le salut, le royaume de Dieu, l'eschatologie, et les diverses facettes de la libération, que ce soit la libération dans le domaine économique, affectif, psychologique, moral ou dans d'autres domaines? Quel lien y a-t-il entre cet effort concret de libération vers lequel vous êtes orienté maintenant et ce que le chrétien peut rêver du futur, suivant sa tradition?

*J.L. Segundo:* Pour nous, il est bien évident qu'il ne s'agit pas de distinguer des facettes, mais d'être engagé dans un travail historique. Ce qui est bien différent. On ne série pas les oppressions par facettes, comme s'il y avait la faim d'un côté, la peur de l'autre, ou la liberté politique d'un autre côté. Cette manière de faire laisserait croire qu'il y a des aspects qui sont synchroniques, comme si on devait les atteindre simultanément; alors que pour nous il y a des étapes successives: quand l'une devient possible et est atteinte, la suivante est à envisager. Il est impossible que quelqu'un soit libéré vraiment en tant qu'homme s'il n'a pas de quoi manger. Inutile, donc, de chercher la liberté d'expression, par exemple, là où l'on ne mange pas. En ce sens, ce sont non pas des facettes considérées synchroniquement, mais des étapes. On série plutôt historiquement les libérations, d'après les analyses que nous faisons de ce qui est requis à la prochaine étape de libération.

Voici un autre exemple pouvant peut-être aider à comprendre ce point de vue. Pour atteindre l'objectif de conscientiser les hommes, il faut d'abord changer les structures. Avec la structure actuelle, il n'y a pas de méthode d'éducation permettant de rendre les hommes sujets de l'histoire. Nous mettons donc, *avant*, le changement des structures, et, *après*, une pleine conscientisation. Évidemment, il y aura des conscientisations au niveau de groupes particuliers avant le changement de la structure; mais le changement des structures reste nécessaire pour que la conscientisation se fasse à un niveau général de la population.

Toute l'éducation biblique nous donne l'image de cet homme auquel il faudrait parvenir. Mais c'est à nous, par des analyses historiques, de voir ce qui, ici et maintenant,

répugne peut-être à cette image de l'homme et empêche de l'atteindre.

**Relations:** Mais la lecture de l'Évangile apporte un message...

*J.L. Segundo:* S'il s'agit de faire un acte de foi, tous les chrétiens sont d'accord pour admettre que le fait de connaître le plan de Dieu sur l'humanité apporte quelque chose. Mais nous nous refusons, avant de nous engager, à être trop précis pour dire quelle est la solution concrète aux problèmes dont la Bible ne parle pas.

Voilà la difficulté. Comment interpréter d'une façon normative pour le présent un texte écrit dans le passé? La Bible, c'est la parole de Dieu, lequel s'est adressé à des hommes concrets dans une situation concrète. Il ne faut donc pas s'inquiéter, si l'on ne fait qu'une exégèse partielle de la Bible, parce que, au fond, on n'a toujours eu que des exégèses partielles. Les gens qui vivaient au temps de l'Exode, par exemple, ne connaissaient pas les développements ultérieurs de toute l'histoire. Maintenant que nous avons toute la Bible, le problème se pose pour nous de savoir ce qu'il y a de normatif dans la parole de Dieu pour nous qui vivons dans d'autres conditions, dans des situations inédites auxquelles la Bible ne fait jamais allusion.

**La Bible est un apprentissage à apprendre, et non à faire des choses toutes faites**

Le danger est de résumer la Bible comme si elle nous donnait des recettes, en supposant que, dans ce sens-là, Dieu livre un message unique pour tous les temps, alors que nous sommes placés devant des situations inédites, déroutantes même. La Bible ne donne pas de recettes suffisantes, toutes faites, qui valent une fois pour toutes, même dans des situations inédites. La Bible n'a rien dit de l'élection à faire entre le capitalisme et le socialisme. Il ne faut pas lui faire dire des choses qu'elle n'a pas dites. Lire la Bible suppose un processus d'éducation, qui consiste en un apprentissage

à apprendre, apprendre à apprendre.

Il faut distinguer un apprentissage au premier degré, qui consiste à faire directement certaines choses comme elles sont décrites et un apprentissage au second degré, qui consiste à apprendre à apprendre, c'est-à-dire, en se soumettant à une véritable éducation, à trouver soi-même des solutions alors que les situations ne seront pas les mêmes. Des circonstances inédites peuvent exiger des solutions concrètes qui n'ont jamais été présentées telles quelles au cours de l'apprentissage.

### Mal lire la Bible limite le prophétisme

On a donc tort de lire la Bible comme si elle ne requérait qu'un apprentissage du premier degré, un apprentissage immédiat à faire des choses précises. Cette attitude contribue énormément à limiter le prophétisme actuel, justement parce qu'on exige à l'heure actuelle qu'un prophète cite la Bible dans un sens qui me paraît inacceptable. On oublie que les prophètes de l'Ancien Testament n'étaient pas toujours obligés de citer la Bible pour prouver qu'ils parlaient au nom de Dieu. Tandis que maintenant, si quelqu'un dit: Dieu veut le socialisme, on exigera tout de suite qu'il cite la Bible, et comme il ne peut pas le faire, on voudrait nous forcer à conclure qu'il n'y aura pas de prophètes pour dire ce que Dieu veut faire à l'heure actuelle. Comme si les prophètes à l'heure actuelle ne pouvaient parler qu'au nom de quelque chose du passé, au lieu de voir ce qu'est la volonté de Dieu pour le présent.

Il faut donc passer à une éducation créatrice. On ne fait pas fi de la Bible, au contraire on la prend au sérieux. En la lisant, on passe soi-même par des expériences déroutantes. C'est la richesse de cet apprentissage à apprendre: il nous laisse libres, comme des gens qui ont été éduqués; il est possible de faire ensuite, dans des contextes inédits, ce à quoi cette éducation nous a préparés, même si ce processus d'éducation n'a pas prévu de telles situations.

## Les dangers impliqués dans cette aventure humaine

**Relations:** Que répondez-vous, quand on dit que les liens entre certains éléments d'une analyse marxiste et la pensée globale marxiste sont tellement forts qu'il y a, dans cette aventure que représente l'utilisation d'un pareil instrument de travail, des dangers non négligeables? On signale, par exemple, le danger de confusion, le danger d'utiliser la foi pour confirmer ses propres options sociales ou politiques, le danger même de perdre, en pratique, plus ou moins inconsciemment, son christianisme, ou le danger de chercher à imposer soi-même un nouveau dogmatisme. Quelle attitude prendre devant cette situation de risques?

*J.L. Segundo:* Il y a pas mal de questions à sérier dans ces propos. Tout d'abord, je suis frappé de voir qu'on ne parle pas des mêmes dangers lorsqu'il s'agit d'autres idéologies. Je crois que les mêmes dangers existent pour n'importe quelle idéologie, et pas seulement pour le marxisme. Il me semble assez clair qu'on a vidé le christianisme de son véritable contenu en suivant d'autres idéologies.

Je crois ensuite qu'on ne peut pas éviter les dangers. Pour ce qui est du marxisme, il me semble qu'il y a une très grande difficulté à se référer, du moins chez nous, à une idéologie globale, parce que les marxistes que je connais sont beaucoup moins orthodoxes que ne le laisseraient entendre les questions que vous venez de poser. Ces marxistes-là se posent énormément de questions sur les limites de ce qu'ils croient savoir. Ils se demandent s'il y a des limites à la science, si des conceptions philosophiques y sont mêlées. Il y a des marxistes en vue qui disent très clairement que le marxisme, au fond, est une méthode scientifique qu'on peut plus ou moins appeler matérialisme historique, mais qu'il y a énormément de notions philosophiques qui dépendent d'une époque et qui ne sont reliées que très artificiellement à cette méthode scientifique, qu'il ne faut pas confondre, d'ailleurs, avec ce qui est ou peut être certain et scientifi-

que. Car, en parlant des sciences, au niveau des sciences humaines, on sait que la certitude n'équivaut jamais à une preuve matérielle, à une preuve comme celle qu'on obtient dans les sciences naturelles. Mais quand même il y a des sciences qui peuvent être utiles et qui peuvent donner un certain degré de certitude.

Et puis, nous les théologiens, nous ne sommes pas plus bêtes que les marxistes! Cela ne nous pose pas tellement de problèmes d'avoir à distinguer ce qui peut être admis et ce qui est fondé sur des philosophies qu'on rejette. Dans l'utilisation de cette méthode d'analyse, il n'y a pas une espèce de démission de notre capacité de penser par nous-mêmes que quelques-uns croient discerner. Nous voyons qu'il y a là des choses valables, et nous voyons qu'il y a là aussi des choses qui ne le sont pas du tout; nous rejetons les unes et acceptons les autres. C'est exactement ce qu'a fait saint Thomas avec Aristote. Qu'on ne dise pas que c'est la première fois qu'on procède ainsi en théologie! Il est clair que nous ne posons pas le problème de la même façon qu'il est posé à l'intérieur des pays socialistes où il y a une espèce de marxisme déjà officiel dans lequel on mêle des catégories scientifiques et philosophiques. Le marxisme en Amérique latine est beaucoup plus libre. C'est pourquoi je tiens à souligner que je me méfie énormément de la façon dont on applique des étiquettes, telle l'étiquette "marxiste", que ce soit en Amérique du Nord, aux Etats-Unis ou au Canada. On semble interpréter ou concevoir le marxisme comme un système achevé. Ce n'est pas ainsi que nous le voyons, en tout cas, en Amérique latine. Cette méthode dont nous parlons donne des instruments de pensée qui sont devenus plus ou moins universels. On les utilise d'une façon assez hétérodoxe par rapport à Marx. De plus, on y ajoute d'autres instruments de pensée qui peuvent corriger ou compléter les premiers. Evidemment, quand on est idiot, on fait des mélanges idiots. Mais il faut supposer que les théologiens de la théologie de la libération savent un peu de quoi il s'agit; ils ne sont pas plus idiots que d'autres.

Il est intéressant de comparer la critique adressée à nos théologiens dans les pays chrétiens, à l'opposition qui est faite à la théologie de la libération à l'intérieur des pays communistes, pour se rendre compte que nous ne sommes pas dupes des

erreurs contre lesquelles on nous met en garde. Justement, il y a, dans une revue tchécoslovaque qui s'appelle, je crois, *Praxis*, un exposé assez bien fait sur la théologie de la libération, dans lequel finalement l'auteur présente certaines critiques; il reproche entre autres à cette théologie de ne pas reconnaître que la libération est déjà en fait accomplie dans les pays socialistes. Je crois qu'aucun des théologiens de la théologie de la libération n'est tombé dans ce piège-là. Tout en admettant que le socialisme a fait de bonnes choses pour l'homme, nous savons quand même que la libération n'est pas réalisée pour autant. Il ne faudrait pas, je crois, minimiser la capacité de critique de la théologie de la libération.

## Des Vietnams?

**Relations:** Quelle attitude la théologie de la libération prend-elle devant le problème de la violence?

*J.L. Segundo:* Il faut d'abord déceler l'hypocrisie de ceux qui posent cette question. On ne s'est pas posé le problème de la violence pour les chrétiens engagés dans la guerre du Vietnam; on ne s'est pas posé le problème pour les chrétiens qui ont combattu au cours de la Seconde Guerre mondiale; on a ignoré le cas de ceux qui ont participé à la révolution américaine qui a conduit à l'indépendance des Etats-Unis. Pourquoi poser maintenant la question à propos de la théologie de la libération? Car la théologie de la libération n'a pas d'autre réponse à donner à la question de la violence que *la réponse la plus classique*.

Il n'y a pas de régime sans violence, sans police, sans armée. La violence étant pratiquée toujours et partout, le problème consiste d'abord à savoir quel ordre est le meilleur, non pas à éviter la violence, quand elle est inévitable et d'ailleurs largement justifiée par la théologie la plus classique. Ce n'est donc pas un problème particulier à la théologie de la libération; le prétendre relève de l'hypocrisie.

Quand on rappelle que Che Guevara a dit qu'il faudrait plusieurs

Vietnams en Amérique latine, il est nécessaire de s'entendre sur ce qu'on entend par "Vietnam". Si le mot "Vietnam" est synonyme de désastre, il est bien évident que rien n'est plus triste. Mais si on fait allusion à des guerres de libération, cela signifie qu'il y a eu, au moment des guerres de l'indépendance, en Amérique latine au 19<sup>e</sup> siècle, plusieurs "Vietnams" dans nos pays, comme il y en a eu un dans les colonies américaines au 18<sup>e</sup> siècle au temps de l'indépendance des États-Unis.

Dans la théologie de la libération nous ne posons pas le problème de la guerre juste autrement ou davantage qu'il n'est posé dans la théologie traditionnelle. S'il y a une guerre juste, il faut la généraliser, parce que c'est la seule façon de la gagner.

### **Relations: Est-ce que la théologie de la libération peut être assimilée à la théologie de la révolution?**

*J.L. Segundo:* Non. La "théologie de la révolution" que je connais est allemande. En Amérique latine, on parle de la théologie de la libération, ce qui est différent; cela n'aurait pas de sens pour nous de parler d'une "théologie de la révolution" comme si on savait que la libération doit faire maintenant une révolution. La libération a énormément de choses à faire, — peut-être la révolution en est-elle une parmi d'autres, — mais parler d'une théologie de la révolution serait limiter la libération.

### **Relations: Est-ce qu'il existe une parenté entre la théologie de la libération en Amérique latine et la théologie de la révolution telle qu'elle a été élaborée en Allemagne?**

*J.L. Segundo:* Je crois que cette parenté est assez réduite. Il est peut-être intéressant de souligner les aspects identiques, mais, à mon sens, les différences entre elles sont beaucoup plus grandes.

La théologie "politique" allemande est née d'un mouvement de réaction contre la privatisation de la théologie. Dans cette perspective, elle se rapproche de la théologie de la libération qui s'oppose à une certaine vision du salut. Metz et Moltmann ont protesté contre cette privatisation. Mais là s'arrête le rapprochement; la théologie allemande a signalé quel était, à son avis, cet "apport spécifique chrétien", en fai-

sant appel à une eschatologie comprise d'une façon nettement protestante et même luthérienne. Un théologien allemand a justement appliqué à la "théologie politique", à la "théologie de la révolution", un commentaire célèbre de Luther traitant du texte de Matthieu 25, 31-46, qui porte sur le jugement dernier; il se sert du passage de Luther pour souligner qu'il est impossible d'imaginer une collaboration de l'homme avec Dieu dans l'eschatologie, puisque celle-ci est l'oeuvre de Dieu *seul*.

### **Collaboration active à l'oeuvre de Dieu dans l'histoire**

Dans une lettre ouverte qu'il a écrite dernièrement à un théologien argentin, Miguez Bonino, Moltmann me prend à parti, moi aussi; il affirme que lorsque je parle d'une *causalité*, même dépendante, de l'homme par rapport à Dieu dans l'avènement du Royaume, du Règne, je dis une chose que l'hérétique Pélagé lui-même ne dirait pas! Il cite ce passage où Luther relève que Matthieu, au fond, s'exprime mal quand il affirme: "Venez posséder le Royaume préparé pour vous", parce que, d'après lui, il ne s'agit pas de venir posséder le Royaume, mais c'est plutôt le Royaume qui mérite ses enfants. Les enfants, poursuit Moltmann, se préparent *seulement* à entrer dans le Royaume, un Royaume offert par Dieu *seul*. Il y a des auteurs catholiques qui donnent bien l'impression de tenir cette position. Le vocabulaire qu'ils emploient en rapport avec le changement politique est assez remarquable. Au lieu de recourir à un langage de *réalisation* ou de *causalité* par rapport au Royaume, au Règne, ils préfèrent des mots comme "analogie", "ébauche", "anticipation", c'est-à-dire des mots choisis pour exclure toute idée de *causalité* entre l'histoire que font les hommes, même chrétiens, et le Royaume eschatologique. Voilà ce qui distingue complètement la théologie de la libération de la théologie politique allemande ou de la théologie de la révolution allemande.

Ces auteurs allemands ont ramené l'apport spécifique des chrétiens à

une critique dirigée contre tout système établi, en laissant la "foi" agir, c'est-à-dire cette foi qui est l'opposé des oeuvres. Cette perspective suppose que les chrétiens devraient regarder l'histoire en adoptant un point extérieur à l'histoire, pour critiquer tout ce qui se fait et se contenter, pour ainsi dire, de considérer que l'action de la libération doit être l'oeuvre de Dieu *seul*; de Dieu *seul*, dit Luther.

Notre position se distingue très nettement de celle-là. Nous croyons que la perspective qui insiste sur l'intérêt que Dieu porte à l'histoire et sur la *collaboration* de l'homme dans l'histoire de la libération permet de retrouver une dialectique qui est la seule efficace historiquement. Cette dialectique consiste à introduire une certaine dose d'absolutisation: si on n'absolutise pas un projet, le projet n'aboutit jamais; il faut donc une certaine dose d'"absolutisation" pour qu'on ait envie de mourir pour quelque chose. Il faut d'une certaine façon absolutiser un projet humain, pour qu'on puisse lui donner *tout*. Et d'autre part, cette absolutisation doit être suivie d'une *désabsolutisation* pour que ce projet humain laisse la place à d'autres projets qui conduisent précisément à la libération de ce que ce projet contient encore d'oppression.

### **Relations: Pouvez-vous prévoir certains points sur lesquels la recherche devrait porter davantage?**

*J.L. Segundo:* Oui, certainement. De tout ce que je viens de dire, il découle une conséquence très nette. C'est que si, au début, nous avons été naïfs au point de croire qu'on pouvait faire une théologie de la libération seulement en prêtant à Dieu et à l'Eglise des intentions libératrices, sans reconstruire tout le reste de la théologie, nous sommes convaincus maintenant qu'il faut faire une théologie qui soit *libératrice* de toute la théologie elle-même, de Dieu, de l'Eglise, du péché, de la grâce, etc. Tout cela reste à faire. Nous devons rebâtir la théologie de la grâce, des sacrements, du péché, de l'eschatologie, etc., si nous ne voulons pas en être les victimes. Voilà la tâche dans laquelle nous plongeons pour que la théologie devienne une théologie courante sur les sujets courants.

# Une mort qui donne à penser...

— par Michel Dussault\* —

Il y a quelques semaines mourait en Allemagne Martin Heidegger.

Selon nos catégories socioculturelles, Heidegger était un philosophe, un penseur. Qu'est-ce qu'un philosophe? Qu'est-ce qu'un penseur? Voilà qui n'est pas aisé à dire... Voilà qui demande réflexion... d'autant plus que ceux qu'on nomme ainsi ne semblent d'accord ni sur ce qu'ils sont, ni sur ce qu'ils font. Tout se passe, en fait, comme si on ne pouvait répondre à ces questions en apparence fort simples sans s'engager soi-même dans le processus qui est à l'oeuvre chez ceux-là qu'on appelle philosophes et penseurs. Questions grandement "compromettantes" et dans lesquelles il y va de soi. Essayer de dire ce qu'est un penseur, c'est déjà commencer à l'être soi-même. C'est déjà commencer à penser. Sans cet engagement, sans cette auto-implication, on peut tout au plus bavarder et rigoler autour de quelques clichés éculés sur le penseur et la pensée: le chemin vers la réponse, lui, sera fermé.

D'aucuns seront sans doute tentés de dire de Heidegger qu'il a été le plus grand philosophe contemporain. Mais que peut vouloir dire "le plus grand"? Celui qui, dans notre temps, a été le plus à la hauteur de la pensée? Mais qui peut juger et décider de cela? Ne faudrait-il pas être soi-même plus grand pour pouvoir porter un tel jugement? Davantage: appartient-il à une époque de "mesurer" la pensée qui lui est contemporaine s'il est vrai que seul l'avenir peut en dire la fécondité et que "la pensée la plus forte a besoin de mil-

lénaires" (Nietzsche)?

Il se pourrait cependant qu'en parlant du "plus grand" on veuille simplement souligner l'influence prépondérante de l'oeuvre du penseur sur son époque. Mais cette influence, comment la mesurer? Par la quantité d'articles de revue, de livres et de thèses qui sont consacrés à la pensée du philosophe? Par le nombre de ceux qui se réclament d'elle et à qui elle a su imposer son style? La mesure d'une influence n'est pas chose facile... Mais surtout: comment comprendre cette influence? On sait ce qu'il arrive d'une pensée qui se "popularise" et s'institutionnalise: elle devient "autre chose". Si la pensée qui fait des disciples ne faisait que des traîtres: ce serait un moindre mal! Mais elle fait aussi des "asservis". Mais elle fait aussi des "rassurés". Mais elle fait aussi des "orthodoxes". Quand le penseur est à son apogée, la pensée, elle, a déjà commencé à décliner. "Le plus grand penseur": celui auprès duquel une génération trouve la meilleure excuse pour ne pas penser?

Si, pour les uns, Heidegger est "le plus grand", pour d'autres il apparaîtrait plutôt comme le représentant d'une forme de pensée idéaliste et réactionnaire, bourgeoise et décadente. Pour ceux-là, il s'agit d'en finir — et d'en finir au plus vite — avec ces "chemins qui ne mènent nulle part", avec ces spéculations étranges sur l'Être oublié dont l'homme serait le berger, et le langage, la maison. Pour ceux-là, cette pensée s'apparente à la mystification.

Que la pensée de Heidegger soit "décadente", qu'elle appartienne à un monde qui s'en va — et dont on peut souhaiter hâter la disparition, qu'elle soit une méditation au soir

d'une culture dont on ne croit plus à l'innocence, qu'il faille en conséquence chercher à en finir avec cette pensée en tant qu'elle appartient à ce monde qui finit et dont on souhaite qu'il finisse: cela mérite d'être sérieusement pensé même si la décadence des autres constitue, par ailleurs, un excellent sujet de bavardage... (Après tout, on ne peut en rester indéfiniment au niveau des "chroniques scandaleuses" de l'intelligence!)

Chercher à en finir avec une pensée... Mais comment? Par la violence? Par l'oubli? Par la censure? Par la réfutation? Par la moquerie? C'est bien mal connaître l'adversaire et la nature du combat à livrer que de croire pouvoir s'en tirer à si bon compte.

Le combat à finir avec une pensée est une tâche de la pensée. Chercher à en finir avec une pensée, c'est chercher à penser l'insuffisamment ou le non pensé du dire annonciateur d'une pensée: nous disons toujours plus, d'ailleurs, que ce que nous pensons. C'est chercher à mettre à jour, à dévoiler ses conditions de possibilités et ses pré-supposés cachés, conditions et pré-supposés dans l'oubli desquels et peut-être même de l'oubli desquels vivait la parole du penseur. Mais, finalement, ce avec quoi on cherche à en finir n'est-ce pas plutôt le non-pensé que le pensé du penseur? Ce avec quoi on cherche à en finir, n'est-ce pas la fausse prétention d'un dire qui ne "tient pas parole"?

Chercher à en finir... C'est là le souhait, secret ou non, de toute philosophie... Mais en finit-on jamais? Et la plus grande mystification ne consisterait-elle pas justement à laisser entendre qu'on en a fini "une fois pour toutes"? Chose certaine: Les "Luttes à finir", ici, risquent d'être fort longues...

\* Michel Dussault, S.J., est professeur de philosophie au Cégep de Saint-Laurent.

# DES MÉMOIRES D'OUTRE-NEIGE

## *L'en dessous l'admirable* de Jacques Brault

— par Gabrielle Poulin —

Le poète n'est pas celui qui réussit à exprimer, uniquement grâce à de secrètes accointances avec l'univers magique des mots, l'un et le multiple, le fixe et le devenir, la vie et le néant, l'expérience humaine dans toute sa diversité; il est aussi celui qu'un dieu exigeant a choisi, élu entre tous, pour qu'il aille, par le chemin du réel, en deçà et au-delà de l'amour, à travers le treillis du poème, par-delà l'horizon dans le pays de l'incroyable. Il est le transgresseur par excellence des lois, l'aveugle-voyant, le paralytique obligé de se lever du fauteuil roulant de l'humanité et de risquer les trébuchements, les chutes, les égarements sur les voies non carrossables qu'évitent d'habitude les piétons piétonnant. De ces errances outre horizon et outre frontières, il revient avec des blessures, des cris et des éblouissements. Il voit, mais trop loin, mais trop clair. Il marche, oui, mais à cloche-pied, comme s'il ne parvenait pas à reprendre équilibre sur les planches disjointes du réel. L'en dessous l'attire comme celui que fascine le vide. L'homme de la rue, guetté par le vertige, évite les échelles, les tours, les ponts suspendus; le poète n'éprouve enfin la paix, une paix bien modeste, il est vrai, que si, se croyant enfin au sommet, il cède à la tentation de l'abîme et se laisse couler à pic, corps et biens, dans le gouffre qui, tôt ou tard, plutôt tard que tôt, entraîne infailliblement chaque homme dans l'universel naufrage. S'il revient de son séjour parmi les morts, de ce pays de "l'horreur ouatée", du "présent prégnant", c'est "avec la vérité fichue en travers de la gorge comme un pic à glace un mal pointu". Cet homme, victime des dieux

et souvent incompris par ses semblables (Qui oserait frayer avec un revenant?), écrit alors des confessions presque insupportables qu'aucun ministre du culte, qu'il soit matérialiste ou spiritualiste, ne saurait entendre ni encore moins absoudre. Si ce poète s'appelle Rimbaud, il écrit *Une saison en enfer*; s'ils s'appellent Gérard de Nerval, Emile Nelligan, Anne Hébert ou Alain Grandbois, les rescapés parlent des *Filles du feu*, du "Vaisseau d'or", du *Tombeau des rois* et des *Iles de la nuit*...

### L'EN DESSOUS

Dans une sorte de vigile de l'horreur, Jacques Brault a suivi "ces protoplasmiques de mutisme" jusqu'au pays de l'en dessous. Au retour, il a écrit un livre extraordinaire, comme un "vide blanc au coeur de l'ombre plus basse", un recueil qu'il intitule *L'en dessous l'admirable*(2) (Camus, lui, avait choisi pour le sien *L'Envers et l'endroit*, faisant par le lien de la conjonction une distinction plus nette entre les réalités qu'il voulait à la fois unir et séparer), et qu'il livre, comme le testament d'un revenant, à nous qui avons choisi, depuis longtemps, l'en dessus, l'accessoire, le périssable.

C'est par-delà les frontières du gel, de la neige, de la glace qu'il faut s'enfoncer pour suivre au pays de l'horreur le téméraire qui a osé se laisser séduire par un appel confus et clandestin:

Quelques sons nés au secret m'arriverent, un soir, en désordre, débris d'un monde naufragé, presque perdu corps et biens. J'allais tout doucement me quitter, m'étendre; et dormir, mortelle-

ment. Mais ils m'en ont distrahit. Silhouettes moirées au fond de la pièce, à la lisière de la pénombre, ils ne parlaient pas. Ils me regardaient par en-dessous. Sans bouger... (P. 10.)

A cette évocation d'un événement ou d'un avènement passé qui marque le début de l'aventure autant métaphysique que poétique du philosophe-poète et qui sert d'introduction au recueil, Jacques Brault joint un très beau poème qu'il adresse à l'amoureuse, nouvelle Eurydice dont l'ombre l'a précédé au Royaume des morts. Poème de l'ombre victorieuse à laquelle il ne sera pas donné d'autre nom. Nul espoir n'existe de ramener vivante, hors du tunnel, celle dont la beauté s'est désagrégée:

L'ombre est basse pauvre amour si basse qu'elle rampe à ras de jour et ronge ta joue  
côté nuit celle qui suinte sous terre et fait une pâte  
d'os à peine poussières encore à la peine de vivre (p. 11).

Dès lors qu'il a atteint le "vide blanc au coeur de l'ombre plus basse", le "Ténébreux, le Veuf, l'Inconsolé", ayant perdu toute trace de "l'Etoile morte" une fois de plus, tente de décrire les moeurs un peu spéciales du pays sans nom. Pays des morts? Pays des vivants? "Qu'importe. Il n'y a plus de différence." (12.) Deux pronoms indéfinis, qui jamais peut-être n'ont été employés à plus juste escient, désignent en les annulant la victime et l'agresseur: quelqu'un... on... Plus de désir, plus de peur, plus d'envie, seulement la vision sage, au-delà de l'espérance.

Après la lecture de cette épitaphe anonyme inscrite sur le non-lieu où morts et vivants gisent emmêlés, confondus, le poète offre un poème-métaphore sur les ravages de la neige, qui, à chaque retour de l'hiver prédit à sa façon à l'homme le sort qui l'attend au sortir des saisons de la vie, comme il attend "le crapaud chanteur la javelle la fleur sensitive" (13).

1. Jacques Brault, *L'En dessous l'admirable*. Coll. "Lectures", Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 1975, 52 pp.

2. *L'amour la poésie, Le Lit la table, Soleil cou coupé, La Femme 100 têtes*: les surréalistes aimaient ces rapprochements, sur un pied d'égalité, des substantifs, comme ils aimaient les rencontres inattendues, les coïncidences, les reconnaissances, toutes manifestations du "Hasard objectif", et sources ou effets du merveilleux.

La vie est un événement; la mort, une durée. Au bas de l'épithaphe, le R.I.P. traditionnel devra être remplacé, à la suite des anti-révélation qui sont faites à

"cette presque-ombre qu'annule un semblant d'être",

qui connaît maintenant la véritable, l'incomparable solitude, par le

"Ici, le rien règne et repose."

## L'ADMIRABLE

Il va sans dire que le privilège du poète en ce pays de l'absence, c'est de garder le souvenir. Ou plutôt de subsister en soi-même alors que l'autre, celui "qui est de glace dur et grinçant", est déjà dans la place, entré par effraction, et de pouvoir, comme autrefois les Hébreux en exil, faire chanter les harpes muettes pour opposer à la science nouvelle le vieux rêve de jadis:

nulle envie de savoir  
si l'à-quoi-bon n'a pas  
de limite  
nous rêvions autrefois que vivre  
c'était  
comme un vent se passionne c'était  
un chant de sursis (16.)

Mais dans "la grande gorge" où il est livré à des visions d'horreur, il ne sait plus s'abandonner à l'ivresse du vent car il est à "contre-vent". Le lui disent assez les "arbres échoués à leur destin d'épouvantails". Il suffit, en effet, d'une saison "en dessous de la terre" pour que, tel un voyant, l'homme devine le peuple immense des racines confondues dans cette lumière noire aux "ahuris de ténèbres et d'envers" (17). Après cette descente dans le réel d'après, comment ne pas dénoncer les mirages de la terre, les assurances-valeurs, l'encombrement et même l'espérance. L'espérance? Et pourtant que dire de ces

choses simples et fidèles un craquement  
de porte  
un mur de briques plus tendres frottées  
de pluie  
le chien avec des prunelles de fille in-  
aimée  
le soleil attardé dans la rue pour un ar-  
bre un seul  
tout l'avenir du monde suspendu aux  
branches tracassées  
le geste là-bas de rire peut-être l'er-  
reur des paupières plissées  
qui donc m'a suivi par pitié m'a aimé  
jusqu'ici (20)?

Dans un poème magnifique, un poème double, comme si, tout à coup, le poète et l'intrus de glace qui a forcé sa porte s'affrontaient enfin, s'établit un parallèle menaçant. Qui vaincra: l'événement qu'est la vie ou la durée d'après le temps? Novembre annonce l'hiver, mais s'attarde sur nous. Les ouvriers de la onzième heure, du onzième mois, que savent-ils de "la treizième" quand elle revient?

C'est encore la première;  
Et c'est toujours la seule, — ou c'est le  
seul moment;

Du onzième mois à la treizième heure, qui, sinon le poète, l'initié, le revenant, peut établir un rapport, lui qui a accepté de se laisser tirer en dessous par des "doigts-gelures" pendant que la pluie pesante se préparait à tourner en neige?

Après une "Halte", inscrite au beau milieu du livre comme un rappel du "vide blanc" installé au coeur de l'ombre, le poète s'apprête à écrire la deuxième partie du recueil. Chacun sait que le duel a laissé les deux combattants face à face et que la "vieille aventure" peut désormais se poursuivre. Novembre pourra se prolonger aux portes de l'hiver si chacun des instants se dresse "petite éternité" contre la durée de l'hiver, "l'admirable"... "contre l'en dessous." Le poète a appris de son séjour au pays sans nom qu'il faut s'employer chaque jour "à bâtir une patrie, une vraie école de libertés buissonnières" (32). Les poèmes de cette deuxième partie ne constituent pourtant pas une réponse à ceux de la première. Ce serait trop facile et trop naïf. Ils sont comme le couple reconstitué de l'avant-après ou de l'après-avant, "l'immobile commentaire au vent de novembre" (33). L'amant et le poète acceptent de vivre et, pour cela, de nier la peur ancienne car "l'incroyable a pris un air d'horizon, tout proche, comme une espèce de clôture ajourée, un treillis d'admirable matin".

Le poème qui saura désormais allier l'en dessous et l'admirable sera lui-même cette "clôture ajourée", ce treillis, une "fenêtre battante sur le monde". La liberté viendra à travers ce jour et cet espace tressé et ce volet entrouvert. Au terme du livre, ce n'est ni la joie, ni l'angoisse qui triomphent mais se dessine l'image de la paix.

la très humble citadine qui flaire dans  
les rues  
un air ancien de campagne perdue (50).

Ayant affronté l'hiver impitoyable de ce pays et de cette terre de trop court été, Jacques Brault, dans ces mémoires d'outre-neige, a écrit des pages plus bouleversantes dans leur dépouillement que des écrits d'outre-tombe, des poèmes plus séduisants, dans leur attirance et leur inaccessibilité, que des mirages de printemps sur des glaces éternelles.

Ottawa, le 10 juin 1976.

par Georges-Henri d'Auteuil

## Des journées entières dans les arbres

C'est peut-être notre dernière occasion de la voir. En effet, en dépit de son activité actuelle étonnante, Madeleine Renaud n'est plus jeune. Elle a même de l'âge que cache un jeu encore souple, alerte, dégage, pimpant. Et les tournées étrangères, spécialement nord-américaines, se font de plus en plus rares, du moins au Canada.

Ce fut donc une aubaine pour nous que sa venue pour jouer, au théâtre Maisonneuve, la dernière pièce de Marguerite Duras: *Des journées entières dans les arbres*. Précédée par une critique très louangeuse de la presse parisienne, nous l'attendions avec joie et aussi un peu d'appréhension. Dans la vaste salle Maisonneuve, une pièce intimiste, beaucoup plus remplie de conversations et de souvenirs que d'action, comme *Des journées*, aurait pu paraître inadaptée, un peu perdue et d'une audition difficile aux oreilles des spectateurs de fond de salle et du balcon. Est-ce que, ce soir-là, on a moins toussé? Est-ce qu'on a écouté avec plus d'attention ou les acteurs étaient-ils plus habitués à la salle? Toujours est-il que, sauf de rares occasions, nous avons bien entendu le texte.

Et c'était heureux, car la pièce se déroule presque en un long monologue de la Mère, jouée par Madeleine Renaud, de temps à autre interrompu par de courtes interventions de son fils, Jean-Pierre Aumont, ou de la petite amie de celui-ci, Françoise Dorner. En effet, *Des journées entières dans les arbres* est un magnifique, éblouissant solo, admirablement exécuté, au reste, par Madeleine Renaud, qui le vocalise avec une légèreté, une grâce, une variété de tons et un naturel comme coulant de source. Les autres personnages, même le Fils, sont à peu près uniquement des faire-valoir.

La Mère ne vient pas d'une quelconque lointaine colonie pour se taire. Elle a beaucoup à dire. A son fils, d'abord, frivole, paresseux, joueur, à tout prendre mauvais garnement, mais qui est son favori et qu'elle voudrait donc rattrapper. Elle a beaucoup à dire aussi d'elle-même, de ce qu'elle a fait, de ce qu'elle espère, désire. Cela n'intéresse guère son fils qui ne désire, lui,

# Arbres, Tour Eiffel et Marathon

qu'une chose: lui soutirer de l'argent pour le jouer et le perdre et qu'elle s'en aille. Enfant, pour fuir l'école, il passait des journées entières dans les arbres; maintenant, c'est dans les clubs et les salles de jeux qu'il passe ses nuits. Il est resté un bon à rien.

Cette pièce de Marguerite Duras aigre-douce, un peu mélancolique et très humaine, Jean-Louis Barrault en a ordonné la mise en scène. L'action dramatique ne suppose, en fait, rien d'extraordinaire et, sauf l'ingénieuse présentation de la promenade des personnages se rendant au restaurant, elle ne pouvait mettre à mal un expert comme Barrault.

Madeleine Renaud prend une place prépondérante dans l'oeuvre. Elle mène absolument le jeu et c'est peu de dire qu'elle le fait avec une parfaite dextérité. Elle est tout à fait chez elle sur scène, comme dans son salon. Aucune gêne, aucune hésitation et, surtout, rien qui puisse nous faire imaginer qu'elle joue un rôle, qu'elle n'est pas tout simplement Madeleine Renaud.

Par rapport à elle, les autres personnages sont très marginaux. Jean-Pierre Aumont, le Fils, trouve bien rarement la chance de placer un mot dans la conversation avec sa mère et souvent, ce mot est déplaisant, blessant, cynique, désabusé. La jeune Françoise Dorner est sympathique, affectueuse, obligeante, mais, comme son ami, elle non plus n'aime pas travailler. Quant à Jean Martin, le maître d'hôtel du cabaret, il compte bien se faire payer son champagne, et au prix fort. Pourtant, Madeleine Renaud, à nos yeux, aurait bien mérité de l'obtenir gratis.

uns étaient de la première distribution — il ne s'en est pas privé. En l'occurrence, le texte n'avait plus beaucoup d'importance: l'éclat de la mise en scène, le brio des comédiens y suppléaient volontiers.

Aussi, ajoutaient à l'impression de fête joyeuse, débridée, le jeu compliqué des décors et accessoires et la musique originale très percutante et suggestive de Georges Van Parys. On nous en donnait plein les yeux et les oreilles.

A part Michèle Rossignol qui jouait, avec son aplomb ordinaire, une prostituée de grand luxe, tous les comédiens interprétaient plusieurs personnages. Je pense, en particulier, à Claude Gai qui se transformait dix fois: un super-caméléon. En plus du savoureux clochard de Paul Buissonneau, se détachaient du groupe, Jean-Louis Millette, un Coeur d'Apache de père en fils (une affaire de famille, quoi!), l'amoureux transi, poursuivi par la guigne, de François Tassé, et Ronald France, vigoureux contestataire de la Tour. Mais tout le monde a accompli son boulot dans un mouvement plein d'allant qui leur méritait bien les applaudissements enthousiastes des spectateurs.

En grattant un peu, quelqu'un avide de recherches idéologiques pourrait peut-être trouver dans la pièce d'Hanoteau un "message social": la Tour Eiffel symbolisant l'arrogance oppressive des nantis à l'endroit des pauvres, gueux pitoyables, clochards, prostituées, filles mères, cochers, balayeur, et autres de même acabit. Le "message", Paul Buissonneau l'a noyé dans la sarabande endiablée de sa mise en scène.

Le marathon olympique imaginé par Confortès et simulé sur la scène du TNM symbolise la course de l'homme de la naissance à la mort. Course où, comme dans le *challenge* sportif et en dépit des conseils d'honneur et de courtoisie de Coubertin, ne manquent pas les crocs-en-jambe et nombreuses vacheries aux compagnons qui veulent nous dépasser. D'abord, nos valeureux coureurs observent bien les règles, mais, avec la fatigue et le souci de gagner, s'estompent les grands sentiments chevaleresques; l'égoïsme et l'intérêt l'emportent. Généreux et enthousiaste au départ, on devient souvent assez vite mesquin et fourbe en cours de route pour se tirer bon premier du marathon de la vie. Ces diverses attitudes s'expriment le long de la pièce, mais pas toujours de façon heureuse. Certains épisodes auraient eu avantage à disparaître. Ils ralentissent et alourdissent l'action et sont d'une très médiocre utilité. Toutefois la performance physique des comédiens est en tout point remarquable et mérite les triomphes du podium.

Leurs personnages portaient des noms bien de chez nous: Duval, Thibeault, Lacasse, interprétés par Albert Millaire, Jean-Paul Chartrand, Robert Lalonde. Parmi eux il n'y a pas de vedettes. Même si Millaire semble plus important, ses compagnons de course n'ont pourtant pas de rôles négligeables. Tous les trois courent leur marathon avec la même ardeur, la même énergie, le même sérieux. Soutenus par les trois musiciens qui, sur scène, exécutent la musique moderne d'Emmanuel Charpentier, intégrée dans l'action de la pièce et non pas simplement vague musique d'accompagnement.

Les trois coureurs du *Marathon* de Claude Confortès ne participeront pas aux jeux olympiques de juillet, mais l'intense préparation qu'ils se sont donnée, l'endurance qu'ils ont manifestée pendant le mois des représentations et la belle interprétation de leurs personnages leur mériteraient sûrement des médailles honoraires. Des médailles "honoris causa".

## La Tour Eiffel qui tue

Présentée comme un "roman feuilleton musical", Paul Buissonneau nous a offert une nouvelle pièce, à l'occasion de la majorité du Théâtre de Quat'Sous, mais au Port-Royal, son propre théâtre étant occupé. Nouvelle? Pas tellement, car *La Tour Eiffel qui tue*, de Guillaume Hanoteau, il l'a déjà fait jouer il y a vingt ans. Donc plutôt un rappel, selon la nouvelle mode "retro".

Cette pièce d'Hanoteau a vieilli. Le sujet assez neuf et intéressant, hier, ne l'est plus guère. Il permet, toutefois, à Paul Buissonneau de nous offrir un spectacle haut en couleur et de jouer de tous les atouts, de toute la virtuosité de son imagination que l'on sait très féconde. A l'aide de ses nombreux comédiens — dont quelques-

## Le Marathon

Les Olympiques sont à la mode. Elles grimpent même sur les tréteaux. L'aventure vien d'arriver au Théâtre du Nouveau Monde, où trois originaux ont couru le *Marathon* de Claude Confortès. Pendant toute une soirée. Courageusement. En fait, l'oeuvre de Confortès semble avoir été fortement tarabiscotée par l'adaptation "à la canayenne" d'Albert Millaire, chargé aussi de la mise en scène. De sorte qu'on nous a servi deux textes: un, français, de Confortès; l'autre, québécois, de Millaire. On n'est plus tellement scrupuleux sur l'unité de style ou de ton d'une oeuvre. Comme on n'écrit plus beaucoup en français au Québec, surtout pour le théâtre, il faut tout adapter.



- Cahiers d'exercices pour cultiver les prérequis.
- Jeux éducatifs.
- Cahiers des sciences à l'élémentaire

Marie-France,  
3375 est, rue Prieur,  
MTI-Nord  
323-5410

# NOUVEAUTÉS

## EMPIRISME LOGIQUE ET LANGAGE RELIGIEUX

Trois approches anglo-saxonnes contemporaines:

R.B. Braithwaite, R.M. Hare, I.T. Ramsey

par **Pierre Lucier**

L'intérêt pour l'analyse du langage religieux est devenu un phénomène culturel massif. Les spécialistes ou ceux qu'intéressent la prière spontanée aussi bien que la théologie systématique trouveront ici une source de connaissance et de réflexion.

*Dans la Collection Recherches, no 17, 461 pages, 16 cm. x 25 cm. \$15.00*

## LE LANGAGE DE L'ÉVANGÉLISATION

l'annonce missionnaire en milieu juif (actes 13,16-41).

par **Marcel Dumais**

Un ouvrage qui, saisissant le langage d'évangélisation à sa source, dans la prédication missionnaire des Actes des Apôtres, recherche les fondements et les critères de l'incarnation socio-culturelle de l'Évangile.

*Dans la Collection Recherches, no 16, 393 pages 16 cm. x 25 cm. \$15.00*

## VALEURS DU SPORT

A l'occasion des Olympiques, un choix des textes les plus importants des trois derniers papes, Pie XII, Jean XXIII et Paul VI au sujet du sport agent de formation et surtout de formation chrétienne. C'est une anthologie importante pour tous ceux qu'intéressent les valeurs chrétiennes du sport.

*128 pages, illustré, 17.3 cm. x 11.3 cm., \$3.50*

## UN PARI POUR LA JOIE:

l'Arche de Jean Vanier

par **Bill Clarke**

Vivre quelques heures intenses avec Jean Vanier, ses collaborateurs et ses protégés de l'Arche. Une lecture facile et enrichissante, pleine d'humain.

*20.3 cm. x 13.2 cm., 155 pages, abondamment illustré. \$3.50*

## VIVRE DANS L'ESPRIT:

Marie de l'Incarnation

par **Robert Michel**

L'auteur nous rend présente la grande mystique de la Nouvelle-France qui sera peut-être canonisée sous peu. La première édition de cet ouvrage a été épuisée en trois mois.

*337 pages, 20.4 cm. x 14 cm., \$11.50*

## MGR BOURGET ET SON TEMPS IV:

Affrontement avec l'Institut canadien 1858-1870

par **Léon Pouliot**

L'auteur publie des documents jusqu'ici inédits qui jettent une lumière nouvelle sur cette querelle historique et sur les interventions de Rome auprès des antagonistes. Ouvrage précieux pour ceux qui s'intéressent à la grande et à la petite histoire de Montréal.

*160 pages, 21 cm. x 13.3 cm., \$7.00*

*Chez votre libraire ou aux*

**Editions Bellarmin**

8100, boul. Saint-Laurent  
Montréal, Qué. H2P 2L9

Tél.: (514) 387-2541