

relations

décembre 1988 2,50 \$ no 546

Bibliothèque
EDMOND DESROCHERS

DE ET FOI

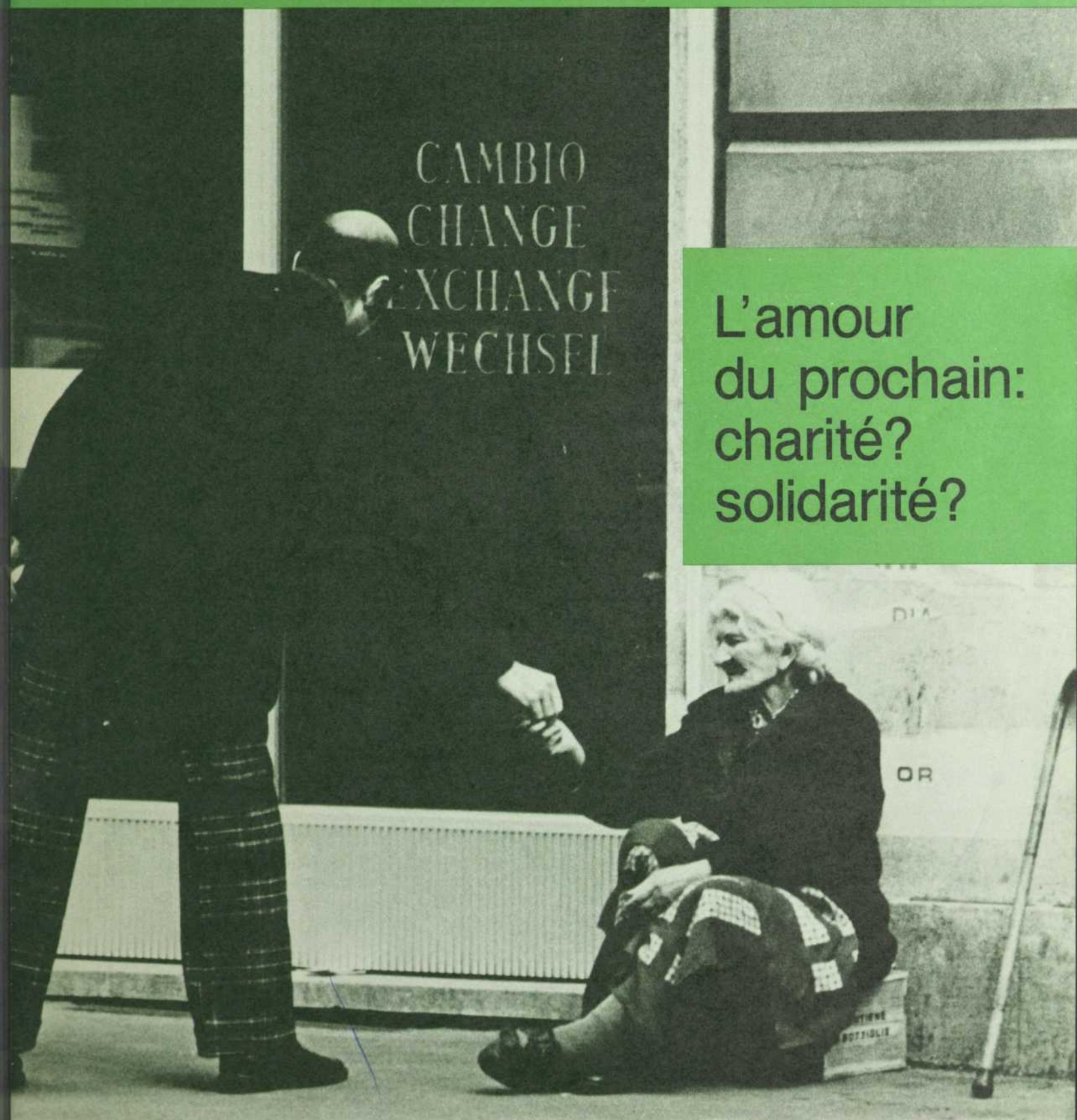
P 155

155 2541

25 NOV. 1988

CAMBIO
CHANGE
EXCHANGE
WECHSEL

L'amour
du prochain:
charité?
solidarité?



L'équipe de *Relations* a bénéficié depuis vingt ans de la collaboration du Père Julien Harvey. Bénéficié, c'est un mot trop rapide pour résumer la générosité d'un auteur qui aura signé bientôt 150 articles, un espace trop étroit pour contenir la gamme des préoccupations du journaliste qui a doublé le pédagogue. Exégète, il s'intéresse aux questions d'éthique sociale. Bibliste de la planète. Nationaliste, il a plongé dans les enjeux de l'immigration. Compagnon de route érudit et audacieux, il pratique des rapports égalitaires au Centre justice et foi, qu'il dirige depuis sa fondation.

C'est la publication de l'encyclique *Humanae vitae* qui lui valut d'être réquisitionné pour un premier article à la revue. Ce rapprochement lui suggérera certes des pistes fécondes pour une « théologie des anniversaires » qu'il souhaite développer. Il saurait expliquer pourquoi certains événements échappent à la mémoire collective. Ou encore, pourquoi certains anniversaires ont un caractère jugé subversif, par exemple le 70^e anniversaire de naissance de Nelson Mandela, en juillet dernier ?

Se souvenir humanise. Se souvenir actualise la grâce d'un moment. C'est le pouvoir de toute liturgie, particulièrement en ce temps de Noël où la naissance d'un Enfant-Dieu nous replonge dans les solidarités familiales. Si la seule évocation du 40^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits humains avait un pouvoir équivalent, le fervent citoyen qu'est Julien Harvey en serait ravi, lui qui est à la recherche de nouveaux repères éthiques dans une société sécularisée.

Au nom des lecteurs et lectrices qui, depuis vingt ans, parcourent ses chroniques, nous redisons au doyen de notre équipe le plaisir que nous avons à le lire, un plaisir humanisant, voire subversif, que nous souhaitons renouveler aussi longtemps que possible.

Gisèle Turcot

relations

revue du mois publiée par le Centre justice et foi, sous la responsabilité d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus.

DIRECTRICE
Gisèle Turcot

SECRÉTAIRE À LA RÉDACTION
Fernand Jutras

COMITÉ DE RÉDACTION
Gregory Baum, André Beauchamp, Albert Beaudry, Julien Harvey, Roger Marcotte, François Morissette, Guy Paiement, Francine Tardif.

COLLABORATEURS

Michel Beaudin, Renaud Bernardin, Ginette Boyer, Richard Dubois, Yves Lever, Annine Parent-Fortin, Jean Picher, Jacques Racine, Jean-Pierre Richard, Maryse Robert, Jean-Paul Rouleau, Henri Sader.

BUREAUX

8100, boul. St-Laurent
Montréal H2P 2L9
tél.: (514) 387-2541

ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

10 numéros (un an): 16,00 \$
(à l'étranger: 20,00 \$)

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans *Points de repères* et dans le *Canadian Periodical Index*, publication de Info Globe. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

On peut se procurer le microfilm des années complètes de *Relations* en s'adressant à *University Microfilm*, Ann Arbor Michigan 48106, USA.

Courrier de la deuxième classe. Enregistrement no 0143.

face à l'actualité

Bibliothèque
EDMOND DESROCHERS
25 NOV. 1988
CENTRE JUSTICE ET FOI
25, Jarry ouest,
Montréal, Québec
CANADA H2P 1S6
Tél.: (514) 387-2541

Mystère de notre propre humanité
Quarantième anniversaire de la
Déclaration des droits de l'homme
La révolte des premières nations
Où loger les marginaux?

JOYEUX NOËL

après une « attente joyeuse et vigilante », célébrer l'Incarnation par laquelle le « Verbe s'est fait chair pour que l'Homme soit divinisé ». Célébrer « l'alliance de la foi et de l'histoire ». Célébrer la « Lumière du monde », le « Soleil de justice », la « Sagesse incarnée » qui sera « élevé dans les langes et parmi les soucis ». Célébrer « la paix et joie », d'abord annoncées par des anges à d'humbles bergers, puis offertes à tous les humains de « bonne volonté ». Célébrer un recommencement du monde, un renouvellement de la création, un « nouvel aujourd'hui »...

J'ai toujours été particulièrement sensible à la dimension humaine de Noël ; à ses aspects très concrets comme la crèche, l'arbre, la bûche, les chants, les cadeaux...

Si elle commémore la naissance de Jésus, la crèche évoque aussi, surtout peut-être, le merveilleux de la venue au monde. Autour de la crèche, c'est la vie elle-même que l'on célèbre, avec ses joies et ses misères. Il y a d'abord l'enfant, bien sûr. Un enfant qui, comme tous les autres, renouvelle le monde. Que cet enfant soit plus qu'humain ne le dispensera ni des langes ni des soucis, il deviendra homme de chair et de sang, dépendant, comme nous tous, de l'amour de sa mère et de celui des autres. Marie, cette femme qui, comme toutes les mères, donne plus que la vie à son Fils ; c'est par elle qu'il deviendra non pas seulement vivant, mais humain. Joseph, cet homme simple qui, comme combien d'autres

humains, restera largement incompris, dépassé par l'Histoire qui n'en retiendra que peu de choses. Les anges, les bergers, les rois mages, sans qui il ne peut y avoir de « vraie » crèche.

Grâce à eux, la naissance devient véritable venue au monde, événement public. Elle dépasse l'intimité familiale pour rejoindre l'ensemble de la communauté. Le boeuf et l'âne, qui nous rappellent que les humains connaissent le froid, la faim, la peur ; que l'existence humaine se vit aussi dans la contrainte. La paix, la chaleur, la confiance, la justice cessent d'être des mots quand leur présence, ou leur absence, devient une réalité charnelle. Comme les traditions portugaises le rappellent, c'est tout notre monde que nous contempons à travers la crèche.

C'est donc le monde que nous plaçons sous l'arbre de Noël, cet arbre extraordinaire qui plonge ses racines jusque dans celles de l'arbre du Paradis terrestre, dont « l'Incarnation du Sauveur rouvre la porte ». Nous sommes tous et toutes les enfants des enfants des enfants de la même Ève et du même Adam, l'arbre nous le redit. Nous avons été créés à l'image et à la ressemblance du Verbe. Créés pour créer, à travers les jours et les nuits. Réinventer, dans la chair et l'esprit, un « nouvel aujourd'hui ».

En plus d'illuminer les arbres pour les amener à diffuser la lumière de l'intérieur de nos maisons vers l'extérieur et le monde, nous en tirons aussi nos bûches de Noël. Selon l'origine de la tradition, cette bûche doit être soigneusement

choisie afin de « brûler durant toute la durée de la fête ». On en conservera ensuite « des fragments qui serviront l'année suivante à allumer la nouvelle bûche de Noël : manière symbolique de dire la continuité du temps¹ ».

Peu de fêtes chantent mieux que Noël cette continuité dans le temps et dans l'espace. Années après années, dans des langues différentes, les mêmes chants et les mêmes cantiques permettent de raccorder les voix discordantes des familles et des communautés. Moment de grâce, de trêve. Cadeaux précieux légués par les générations passées et qui s'ajoutent à ceux de l'année.

Plus que les autres fêtes, Noël redonne vie à la mémoire. Nous ne célébrons pas un événement passé mais redisons notre attachement à la vie, pleine et généreuse. Par delà toutes les critiques, pertinentes, soulevées contre ses débordements excessifs, la « tentation » des cadeaux mérite, me semble-t-il, qu'on y succombe. Folie ? Peut-être, mais douce folie, folie du don, folie de vouloir trop bien faire. Folie qui

nous prouve que nous ne sommes pas encore entièrement programmés et raisonnables. Pourquoi refuser d'ajouter les plaisirs à la joie ?

Noël est l'une des plus belles fêtes chrétiennes. Célébration du mystère de l'Incarnation et de l'humanité de Jésus, c'est aussi une célébration du mystère de notre propre humanité, de notre appartenance à la grande famille humaine, par qui nous reconnaissons que chaque humain est irremplaçable.

Mystère qu'il nous incombe de rendre mystère joyeux pour tous les humains de bonne volonté. ■

Francine Tardif

1. Toutes les citations de ce texte, sauf celles qui viennent des textes liturgiques, sont tirées des articles « Noël », « Nativité du Christ » de *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Letouzey et Ané, 1982, Paris.

LES INQUIÉTUDES DE JONAS

Quand paraîtra cet article, leur sort aura été tranché. L'émotion sera retombée. Auront-elles pris le large ? Les efforts sans précédent des sauveteurs auront-ils permis aux énormes bêtes (quatorze tonnes environ) d'accéder à ces milliers de litres de pur oxygène qu'elles vont chercher à la surface ? Le balancement entre le fond et l'azur que pratiquent ces mammifères est beau comme la vie. Comme nous, elles ne peuvent vivre sans air. Car les baleines grises de Barrow Point en Alaska qui, en ce moment (28 octobre) luttent courageusement, auront peut-être succombé entre-temps, malgré les efforts des tenants des droits des animaux et la collaboration des deux Super-Grands. Est-ce le début de la Paix froide ? Merveilleuse image que ces masses impérissables luttant pour que ne se referme pas sur elles le couvercle blanc du grand cercueil arctique. Moby Dick à l'envers !

Cette planétaire histoire de baleines grises de Californie, survenant peu de temps après le colloque de Tadoussac sur les baleines bleues, nous aura permis d'oublier les quelques 25 millions de Bangladeshi que les inondations ont privé de tout, en particulier du premier des droits de l'homme : celui de vivre mieux que les animaux. C'est l'histoire qui est coupable, pas la baleine ! Et peut-être le Conteur aussi. Sur le visage de combien d'enfants du Bangladesh s'est refermé le couvercle de boue ? Combien de petites silhouettes gracieuses dorment sans un regard, au cercueil sans suaire ? Limon des multitudes et cristaux de solitudes !

Car, en effet, Jonas, dans le confort de son monde-baleine (*Weltwirtschaft*), va maintenant jusqu'à s'inquiéter du sort de sa monture. Elle donne des signes évidents d'usure. Ne nous acharnons pas sur Jonas, c'est le héros d'une aventure admirable, celle du développement. D'autant plus que Jonas c'est nous. Notre sollicitude pour les animaux, qui demeurent de merveilleux médiateurs entre l'univers et nous, ne doit pas nous faire oublier nos semblables, les cinq milliards de mammifères.

L'aventure des droits de l'homme, commencée il y a deux siècles, nous met lentement sur le chemin le plus exaltant qui puisse être : celui de la conscience d'espèce. Cette histoire d'espèce unique et solidaire est nouvelle et troublante. Les Autres, je veux dire tous les Autres, sont-ils pleinement nos

semblables à nos propres yeux, dans la réalité de nos vies quotidiennes ? C'est le secret de la baleine bleue ! Ceux qui n'ont pas eu accès au trésor caché dans le ventre de la Grande Baleine se comptent en milliards. La plupart d'entre eux n'ont jamais connu les utérins confort des grands cétacés : lumières, école pour tous, eau de Javel à gogo, électricité, États-providence, congés annuels, cartes de crédit ! Faut-il s'étonner que le livre de poche n'ait pas encore rejoint ceux qui sont nus ?

Même située dans sa dimension la plus relative, le courant de défense des droits de l'homme est précieux et unique car, mieux que tout autre effort antérieur, il veut fonder une Humanité dont l'assomption ne serait pas relative, ni fragmentaire, mais absolue et solidaire. Un large bras de mer nous en sépare encore et les banquises qui s'y déplacent majestueusement nous rappellent à l'ordre des choses. Rien de mieux que le spectacle de la vie quotidienne des animaux pour nous ramener à l'ABC de la vie.

Lorsque, le 10 décembre, la communauté internationale célébrera comme il se doit le quarantième anniversaire de la proclamation de la Déclaration universelle des droits de l'homme, les baleines auront regagné les eaux libres de la mer froide arctique resserre autour d'elles comme un fatal corset. Ou alors ? Alors, on se rappellera les timides remarques des Esquimaux qui, de leur voix douce et égale, avaient rappelé, dès le début, que tous les printemps leurs pères et les pères de leurs pères trouvaient depuis toujours des carcasses de baleines dans cette baie de la mer de Beaufort. Mais l'Occidental, caméra au poing, s'affirme « *hegemon* » autour du trou. Esprit hégémonique qui veut sauver les êtres de son choix, selon ses méthodes. Dans certaines civilisations, au Vietnam notamment, les os des baleines échouées font l'objet d'un culte, car la Baleine guide les barques et sauve les marins du naufrage. Nous avons tendance à refuser l'ordre des choses, peut-être pour compenser la pénurie de grâce qui vient avec l'excès de confort. Notre générosité nous apparaît peut-être enfin un tantinet théorique et un brin égotiste. Et si c'était une impasse ?

L'Article Premier de la déclaration du 10 décembre 1948 est simple : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux

en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité». La Déclaration sur le progrès et le développement dans le domaine social du 11 décembre 1969 dit au premier paragraphe de son Article sept : « L'augmentation rapide du revenu national et des richesses et leur répartition équitable entre tous les membres de la société sont à la base de tout progrès social et doivent par conséquent être au premier plan des préoccupations de tous les États et de tous les gouvernements. » La Déclaration universelle pour l'élimination définitive de la faim et de la malnutrition, du 16 décembre 1974, reconnaît au paragraphe K que « puisque, pour diverses raisons, de nombreux pays en développement ne sont pas toujours encore en mesure de satisfaire leurs besoins alimentaires par leurs propres moyens, une action internationale efficace doit être entreprise d'urgence pour les aider, sans aucune pression politique ». Enfin, la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale du 4 novembre 1966 affirme en son Article premier : « Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées ».

Revenons à nos baleines grises après ce bol d'air frais. Elles n'étaient que trois dans leur trou d'air. Et, cependant, tous les privilégiés du monde s'y trouvaient rassemblés et incarnés grâce à la présence, à Barrow, d'une foule de journalistes qui rejoignaient tous ceux qui ont des télécouleurs à télé-commande, des coussins chauffants si utiles en cas de torticolis. Et tant de choses. Nous nous sommes sentis grands dans un acharnement thérapeutique nouveau genre. Pourquoi ?

Pendant deux bons siècles nous avons vécu au sein de la baleine et, en dernière analyse, tous les hommes – de

toutes les religions et de toutes les couleurs – devaient fatalement nous y rejoindre, tout près du cœur du grand mammifère, pour partager les richesses dont nous détenions les listes d'inventaire. Les dents de la mer, c'est fini ! Voyons, c'étaient les années 70, la Nature nous faisait encore peur. Nous en sommes aux mamelles de la mer. Nous apprenons patiemment à gérer les ressources de la planète, nous répétons-nous les uns aux autres dans mille colloques, pour nous rassurer sur notre inconscience et nos déprédations passées.

Gérer la planète – dernier slogan de notre furie hégémonique ! Avec notre outillage bien sûr ! Eux-mêmes, c'est-à-dire tous les Autres, reconnaissent sa nette supériorité. À Barrow, nous avons généreusement vidé notre coffre d'outils. Sauf que la baleine vient de nous cracher sur la rive. Cela s'est passé le lendemain de Hiroshima ! Et il nous reste à nous accepter parmi les autres hommes, tous les autres hommes qui n'ont pas vogué dans la baleine... et qui nous regardent de travers... qui reluquent notre équipement. Aujourd'hui, ils nous posent des questions, demain ils nous demanderont des comptes. Certains vont même jusqu'à amalgamer une certaine écologie et une prospérité certaine. Le bien-fondé des nobles inquiétudes de Jonas est mis en doute. Il lui reste à se rédimier sur la rive.

Les hommes naissent égaux et les cultures se valent en dignité, nous disent les grands textes des Nations unies. Les Esquimaux qui élargissaient à la tronçonneuse le trou des baleines et recueillaient le frasil à la pelle d'aluminium ont gardé leurs arrières-pensées. Ça tombe à pic, ce sont justement les miennes. ■

Jean-Pierre Richard

LE RENOUVEAU AUTOCHTONE

« Mais si les nations autochtones sont les victimes (de la société industrielle occidentale) elles en sont aussi, peut-être, l'espoir ».

« The best of Notes : Philosophy of Akwesasne Notes », *Akwesasne Notes*, été 1984, p. 13.

au Lac Lubicon, les Cris déclarent unilatéralement leur indépendance et bloquent l'accès à leurs terres pour mettre fin à la destruction de celles-ci par les compagnies pétrolières et forestières ; ils forcent ainsi le gouvernement albertain à négocier avec eux. Les six nations iroquoises demandent à la population canadienne, par le biais d'annonces dans les journaux¹, d'empêcher la GRC d'envahir à nouveau le territoire de Kahnawake. Les autochtones de Bear Lake, près du Lac Temagami, dans le Nord de l'Ontario, érigent deux barrages routiers afin d'empêcher le gouvernement ontarien de construire 48 kilomètres de route sur leur territoire ancestral. Plus de 200 Montagnais campent au bout de la piste de décollage de la base militaire de Goose Bay,

au Labrador, pour mettre fin aux vols à basse altitude effectués au-dessus de leurs terres par les armées allemande, anglaise et hollandaise...

Presque chaque semaine, de nouvelles actions sont entreprises par des groupes autochtones, un peu partout au Canada, pour résister à l'oppression et à la destruction de leurs terres. Cette révolte politique se développe parallèlement à un foisonnement culturel impressionnant. À Montréal, il y a un Festival culturel autochtone annuel, de même qu'un Festival de films autochtones. Un journal autochtone en langue française, le journal *Sans Réserve*, est publié depuis quelques mois. Le festival annuel de la chanson montagnaise (*Innu nikamu*) affiche une créativité artistique qui n'est pas sans rappeler celle qu'a connue la société québécoise, il y a quelques années. Que ce soient les chanteurs traditionnels, les chansonniers, les groupes de *innu folk* ou de rock, tout le monde chante en innu (langue montagnaise). Et alors que les Québécois s'offusquent de voir que les anglophones connaissent si peu Félix Leclerc ou Beau Dommage, qui parmi nous connaît le chansonnier Philippe McKenzie ou le groupe Kashtin ?

Le renouveau culturel autochtone passe par la langue. Là encore cela devrait rappeler quelque chose aux Québécois. Pourtant, c'est peut-être la question sur laquelle nous, francophones, manquons le plus de solidarité « naturelle » envers les autochtones. Lorsqu'avec la Loi 101, le Gouvernement du

1. Annonces parues dans l'édition du samedi 24 septembre du *Devoir* et du *Globe and Mail*.

Québec a voulu imposer le français à Kahnawake, il s'est fait répondre par les Mohawks qu'ils avaient assez d'une langue coloniale, l'anglais, et que si une autre langue était enseignée à leurs enfants, ce serait le mohawk.

Ce que le renouveau culturel autochtone actuel nous met sous le nez, c'est le mensonge du bilinguisme canadien ou du fait français québécois : Ici « ça se passe » en innu, en mohawk, en cri, en algonquin... depuis des milliers d'années ! Richard Kistabish, de la nation algonquienne, affirmait récemment : « L'enseignement de la langue indienne aux Canadiens-français constituerait un début de la reconnaissance sans laquelle on ne peut envisager d'entente cordiale valable². » Une telle affirmation peut paraître irréaliste, mais nous pouvons au moins y reconnaître notre propre sentiment, face à des anglophones incapables d'apprendre le français.

La révolte politique des autochtones met en question notre modèle d'organisation sociale, notre concept d'État-nation, notre modèle de « développement », l'ensemble du développement de notre société industrielle et sa destruction de l'environnement, et notre mode de vie lui-même. Plusieurs autochtones ne se considèrent pas et ne se sont jamais considérés comme étant des « citoyens canadiens ». C'est ce que des Mohawks nous ont rappelé, suite à l'invasion de Kahnawake. En conservant certains aspects de leur mode de vie traditionnel, d'autres autochtones nous disent, d'une certaine manière, que notre modèle de société et notre mode de vie ne sont pas les seuls qui soient possibles ou valables, chose qu'il nous est si difficile d'admettre. De plus, en questionnant certains projets de « développement », tels les barrages hydro-électriques, les autochtones nous demandent, au fond, de quel droit la société industrielle qui a produit Bhopal et Tchernobyl peut se permettre de montrer aux

autres comment se « développer » ?

« Certains parmi les étrangers (les blancs) commencent à penser que leurs maîtres ont massacré la terre. Quand toutes nos eaux seront devenues de la soupe au mercure, nos poissons des thermomètres flottant sur le dos, nos plantes malades et nos gibiers incapables de trouver à manger, il ne nous restera alors que le papier des chèques du Bien-être à nous mettre sous la dent. Ça ne fera pas du monde bien fort³. » Cet avertissement de Richard Kistabish à notre société industrielle suicidaire est lié à un message d'espoir, celui de l'alternative offerte par les nations autochtones. « La terre est malade, mais elle est encore là. Comme nous. Pour guérir, elle attend que nous fassions ce qu'il faut pour que ses forêts reprennent vie, ses eaux redeviennent claires, ses animaux retrouvent la vitalité, ses plantes recommencent à porter la santé... Ce qui est bon pour la terre est toujours bon pour nous. Ce qui est bon pour nous l'est toujours pour la terre ».

Le renouveau culturel des nations autochtones est un signe d'espoir pour les minorités culturelles menacées par la culture de masse dominante, y compris la nôtre. Leur révolte politique porte aussi l'espoir d'une alternative possible à une société destructrice de l'environnement. ■

Jean-François Beudet

Centre de ressources sur la non-violence

2. Propos recueillis par Jean-Pierre Bonhomme dans *La Presse* (1er octobre 1988).
3. Texte de Richard Kistabish, publié intégralement dans *La Presse* du dimanche 9 octobre 1988, intitulé « Pour le monde qui aime la terre ».

« Il n'y avait pas de place pour eux »

UN MESSAGE DE TOLÉRANCE¹

au cours des derniers mois, les médias d'information ont attiré l'attention du public (de la région de Québec) sur les difficultés suscitées par l'implantation d'institutions humanitaires en milieu urbain. Les médias ont entre autres parlé des cas suivants : un foyer pour jeunes à Lauzon, une maison pour enfants handicapés à Sillery, la Maison de Job dans le quartier Saint-Jean-Baptiste, une maison d'hébergement pour jeunes dans Sainte-Odile et une maison de transition pour sidéens dans Saint-Pie-X. Ce ne sont là que des cas mieux connus.

On a pu observer que la population a manifesté peu d'intérêt pour ces projets particuliers. Toutefois, comme en font état les médias, les réactions ont été plus vives dans l'environnement immédiat où les projets devaient être réalisés et ce sont surtout les voix des opposants qui se sont fait entendre. Le refus de ces personnes tient à l'application des règlements municipaux de zonage ainsi qu'à la crainte de voir diminuer la valeur des propriétés et la qualité de l'environnement physique et social. Toutefois, ce ne sont pas les projets eux-mêmes qui semblent faire problème, mais plutôt l'endroit où les promoteurs veulent les implanter. (...)

À ce jour, les efforts des élus municipaux sont encore hésitants. Ils prennent, démocratie oblige, la défense des demandes du plus grand nombre. L'intervention des autorités

civiles s'inspire moins d'une vision globale et écologique du problème que d'une visée électoraliste. Il est évident qu'une solution durable et efficace suppose une reconnaissance de la situation et une concertation des forces vives de la collectivité. L'implantation d'institutions humanitaires pose une défi à nos sociétés modernes, mais ce défi est peut-être bien petit par rapport à celui qui les attend : l'intégration sociale et culturelle de flots d'immigrants venus des quatre coins de la planète. L'implantation d'institutions humanitaires est sans doute un premier test de vérité. (...)

Les projets humanitaires veulent répondre à des besoins variés. (...) Il existe toutefois quelques caractéristiques qui sont généralement communes à toutes ces situations.

1. Le Groupe socio-éthique, créé en octobre 1987 à l'initiative de l'Office de pastorale sociale du diocèse de Québec, réunit des universitaires de diverses disciplines et des personnes engagées aussi bien dans la recherche sociale que dans l'administration publique. On peut obtenir le texte intégral de « Un message de tolérance - Implantation d'institutions humanitaires (éléments de réflexion) », première publication du groupe, en s'adressant à René Théberge, directeur de l'OPS, 1073 rue Saint-Cyrille ouest, Québec, G1S 4R5.

La pauvreté – Il n'est pas nécessaire de mener de longues enquêtes pour s'apercevoir du manque de ressources financières de ces personnes. Ces personnes handicapées, physiques et mentales, ces jeunes, ces adolescents, et le plus souvent les sidéens ne disposent pas de moyens pour subvenir à leurs besoins matériels. Ils n'ont pas non plus, ou si peu, le soutien de leur famille et ils sont la plupart du temps livrés à eux-mêmes. Le premier besoin à remplir est celui d'un lieu où demeurer et c'est ce que veut d'abord offrir une institution humanitaire.

L'isolement. – Chacune à sa manière, ces personnes vivent une forme d'isolement physique ou moral. Les enfants mal aimés ou abandonnés éprouvent des difficultés d'adaptation sociale, à cause même de leur carence affective. Les enfants handicapés qui n'ont pas un foyer d'accueil pour leur donner le support nécessaire se retrouvent davantage isolés par la marginalisation occasionnée par leur propre handicap. Par la nature même de leur maladie, les personnes atteintes de maladies mentales vivent non seulement un isolement par rapport à la société, mais elles ont parfois peine à reconnaître leur propre identité.

Quant aux sidéens, leur isolement est tout aussi présent. Isolement physique d'abord parce que leur maladie, par les craintes de contagion qu'elle suscite, les condamne à une forme de quarantaine permanente dont la seule issue est l'agonie et la mort. Isolement moral aussi parce que les sidéens doivent souvent porter le poids d'un jugement social réprobateur, étant donné que le SIDA est associé à l'homosexualité.

La dépendance. – Un autre trait caractéristique propre à ces personnes dans le besoin est l'incapacité d'assumer pleinement leur autonomie. Certaines (c'est le cas de personnes handicapées physiques ou handicapées mentales « légères » et de personnes ayant des difficultés de comportement) ont besoin d'un soutien temporaire pour « négocier » leur adaptation progressive à la société. Les causes de ces situations sont multiples : mauvais milieu familial, déficience physique ou psychologique, consommation de drogue et d'alcool, mauvaises expériences sociales, etc. D'autres personnes (c'est le cas des sidéens) sont contraintes de vivre une dépendance progressive et, en bout de ligne, quasi totale.

Les conditions de vie réservées à ces personnes les mettent en situation d'infériorité. Même les politiques positives du gouvernement pour l'insertion, dans les milieux de travail, de groupes de personnes objets de discrimination ne donnent pas les résultats attendus.

C'est dire qu'il y a dans la société un fond de passivité pouvant, à l'occasion, se transformer en intolérance lorsque certaines réalités viennent remettre en question l'ordre établi. L'expérience difficile et douloureuse des personnes dans le besoin ne risque pas beaucoup d'être entendue. C'est comme une voix couverte par le bruit des vagues de la mer.

La vision des citoyens qui s'opposent à l'implantation d'institutions humanitaires dans leur environnement immédiat ne s'enracine pas dans le même terrain. Les aspirations et les valeurs qui conditionnent les comportements réels témoignent en effet de préoccupations qui ont peu de choses en commun avec l'univers intérieur des personnes dans le besoin. Lorsque les opposants aux projets d'institutions humanitaires mettent de l'avant des justifications comme : la chute de la valeur des propriétés, la détérioration de l'environnement physique et humain, etc., ils privilégient un certain mode de vie et, en même temps, ils refusent, au nom même de la logique de leur choix, une intrusion d'autrui qui remet en cause l'équilibre de leur environnement social et économique immédiat.

Les promoteurs des institutions humanitaires sont en quelque sorte situés au point de rencontre des deux logiques. D'une part, ils sont sensibles aux besoins des personnes en situation difficile ; d'autre part, ils doivent affronter les résistances inhérentes à la réalisation de tels projets. C'est ainsi qu'ils doivent trouver les sources de financement, faire les démarches pour l'acquisition ou la location d'un lieu, convaincre les divers paliers d'autorité qui ont un mot à dire pour la réalisation du projet et, ce qui n'est pas le moindre, vendre le projet à la population d'accueil.

Il y a actuellement une évolution de la solidarité humaine dans la société. Certaines autorités politiques témoignent de plus d'ouverture, du moins dans leurs déclarations publiques, et des communautés religieuses apportent déjà un soutien concret aux personnes atteintes du SIDA. Mais il reste encore beaucoup à faire pour convaincre la population, et particulièrement les citoyens qui sont directement touchés par l'implantation d'institutions humanitaires. (...)

Cette implantation peut susciter des attitudes diverses au plan moral et religieux. Il importe dès le départ d'éviter une approche caractérisée par une attitude « moralisante ». Elle consiste essentiellement à identifier ou à pointer du doigt les responsables de telles situations et, c'est la conséquence logique, à distribuer les verdicts de culpabilité. (...) L'Évangile a déjà dénoncé des pratiques qualifiées de pharisaïques.

Une autre approche est celle de l'affirmation des droits. Que ce soit pour les jeunes délinquants, les personnes handicapées, les sidéens, la liste des droits individuels risque d'entrer en conflit avec la liste des droits collectifs. (...)

Toutefois, sans nier la pertinence et l'utilité de ces approches, c'est un engagement plus concret qui s'impose. Il est certes entendu que les chrétiens n'ont pas l'apanage de l'altruisme. Il suffit d'observer les élans de générosité de la population à l'occasion de catastrophes naturelles, les efforts de la communauté internationale et des associations humanitaires de toute nature pour venir en aide à des populations démunies de l'essentiel. (...)

Au-delà des croyances, l'action des chrétiens va dans le même sens. Au-delà des peurs de toutes sortes, des réactions égoïstes, des mouvements d'esquive face à la misère humaine, le chrétien est habitué d'un Amour qui le porte à se solidariser avec les plus démunis et à leur porter assistance. De même que l'amour et le respect pour une personne mourante génèrent une force pour vaincre la fuite naturelle devant les manifestations de la souffrance et de l'agonie, ainsi l'amour pour le Christ, le seul Dieu qui a épousé la condition humaine, devient une puissante motivation pour porter secours à ceux qui en ont un pressant besoin.

Le Groupe socio-éthique croit donc, sans minimiser l'importance des démarches réflexives, que c'est d'abord l'engagement à venir en aide aux personnes dans le besoin qu'il faut prendre. Comme le montre l'histoire de l'Église depuis bientôt deux mille ans, il y a une longue tradition d'assistance aux pauvres, aux malades, aux orphelins, aux prisonniers, etc. C'est dans cette tradition qu'il faut continuer à s'inscrire.

Dans les sociétés dites riches, la pauvreté prend de nouveaux visages. La réponse aux besoins des personnes en difficulté ne réside pas toujours dans des projets de grande envergure. Chaque petit projet, mené dans un espace restreint, peut contribuer à soulager la souffrance humaine... Si chacun balayait le devant de sa porte, disait Goethe, le monde entier serait propre. ■

Le Groupe socio-éthique,

Office de pastorale sociale, diocèse de Québec

dépêches

La huitième rencontre internationale de solidarité Oscar A. Romero aura lieu l'été prochain, à Managua (Nicaragua). Autour du thème « **La solidarité : exigence historique, exigence évangélique** », 400 personnes y étudieront ensemble comment développer les liens de solidarité entre les pauvres d'Amérique latine et comment favoriser une solidarité efficace entre les peuples du Nord et ceux du Sud. Cette rencontre sera aussi l'occasion de commémorer le dixième anniversaire de la révolution sandiniste. On prévoit également amorcer la réflexion sur les actions pénitentielles à proposer en rapport avec la célébration du 500^e anniversaire de « l'évangélisation » de l'Amérique Latine. (CCDHAL)

Le Canada consacre 0,5 % de son PNB à l'aide publique au développement, 2 % à la défense et 0,017 % aux autres aspects de sa politique étrangère. Même s'il peut être dangereux de se fier uniquement aux données statistiques pour éclairer une situation, il n'en reste pas moins que ces chiffres illustrent éloquemment l'ordre de priorité des autorités canadiennes. On peut cependant se demander si cela correspond à celles de l'ensemble de la population. Les personnes que les chiffres et les questions de développement international intéressent aimeront consulter le document **Commerce des produits de base : les dures réalités** (3 \$), publié par l'Institut Nord-Sud, 55, rue Murray, bureau 200, Ottawa K1N 5M3.

« **Pour détruire la misère, il faut la connaître** », disait souvent le regretté Père Joseph, fondateur de ATD-Quart Monde. Alors, tout naturellement, ses amis en sont venus à mettre sur pieds le « Carrefour pauvreté et droits humains », grâce à l'appui de personnes très pauvres, d'acteurs sur le terrain et de responsables chargés de concevoir et d'appliquer les politiques. Mais voilà, l'organisme croule actuellement sous des documents passionnants à lire et à retransmettre. On lance donc un appel pour faire de ce Carrefour un centre vivant, où l'on trouvera les souffrances et surtout les espoirs des plus pauvres, ainsi que les actions et politiques entreprises avec eux. Faut-il des compétences particulières ? Des connaissances en droit, en documentation ou en secrétariat seraient certes utiles mais non indispensables. Ce qui compte, c'est la volonté que « personne ne soit à la rue, condamné à être inutile, exclu du savoir des autres, voué au silence là où tous les autres parlent ». Le reste s'apprend ! ATD-Quart Monde, 420, rue St-Paul est, Montréal H2Y 1H4 - 514/845-1231.

Après 25 ans d'activités, le **Centre interculturel Monchanin** reste toujours un lieu fourmillant d'activités, de rencontres, d'échanges, un lieu où des visionnaires tentent d'élaborer les conditions de mutation vers un monde plus tolérant et meilleur. Le Centre vient de publier, sous la direction de Robert Vachon, en collaboration avec Takamichi Takahatake, un ouvrage intitulé *Alternatives au développement*. Cet ouvrage propose des approches interculturelles du développement international et de la coopération internationale. Le Centre interculturel Monchanin, 4917 Saint-Urbain, Montréal, H2T 2W1.

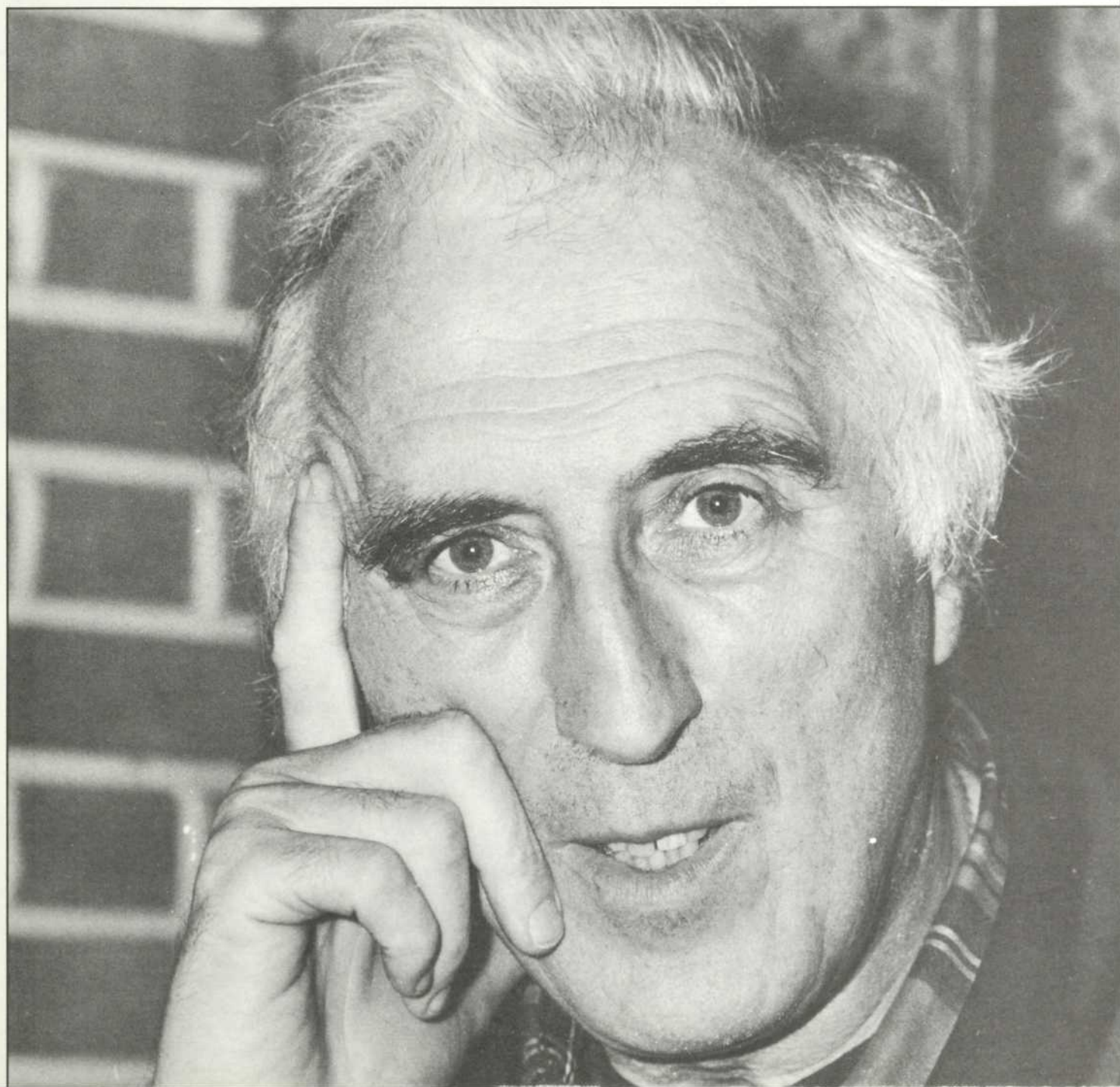
Pour tenter de faire oublier les massacres de l'été dernier et ainsi attirer l'aide internationale, le président du Burundi, Pierre Buyoya, vient de nommer un Premier ministre hutu, à la tête d'un gouvernement comprenant autant de Tutsi que de Hutu. Mais, cette manœuvre, suggérée par le président Mobutu du Zaïre, pourra-t-elle ramener **la paix au Burundi** ? On peut craindre que ce soit trop peu, trop tard. Il est d'ailleurs significatif que les clefs du système (la présidence, la défense nationale, les relations extérieures et l'enseignement primaire et secondaire - où s'opère la sélection raciale en faveur des Tutsi) restent entre les mains des Tutsi. Certains considèrent même que les douze Hutu qui viennent d'accéder à la dignité ministérielle ne soient, de fait, que les otages d'une structure conçue pour assurer la domination du pays par la minorité tutsi. Peut-être tireront-ils des avantages personnels de leur nomination, mais on peut douter qu'ils réussissent à modifier quoi que ce soit. D'ailleurs, il est prévisible que, boucs émissaires tout choisis, à la moindre crise, ils soient balayés de la scène où s'affrontent les détenteurs réels du pouvoir : les officiers tutsi. Au Burundi, le pouvoir restera donc illégitime, tant que le peuple n'aura pu choisir librement ses dirigeants.

Il est des contrées où la démarche oecuménique est encore très délicate, au Moyen-Orient par exemple. C'est pourquoi il faut saluer la tenue de la **première conférence des théologiens du Moyen-Orient**, qui réunit récemment environ 60 participants, venus des quatre grandes « familles » chrétiennes moyen-orientales : catholiques, protestants, orthodoxes occidentaux (*Eastern Orthodox*) et orthodoxes orientaux. Ce fut l'occasion de redécouvrir toutes les richesses des différentes traditions, leur point de convergence, et aussi leurs divergences. Même si cette rencontre n'avait aucun caractère officiel, elle reste une pierre blanche dans l'édification d'une meilleure compréhension et d'une meilleure coopération entre Églises dans cette région du monde particulièrement troublée. (MEEC Report, vol. 1/2)

DOSSIER

charité? solidarité?

Jean Vanier (Photo: *La Presse*)



CHARITÉ ET SOLIDARITÉ ?

par Francine Tardif

au cours d'une récente soirée *Relations*¹, une religieuse nous exprimait clairement ses difficultés avec la Loi de l'impôt : à cause d'exigences fédérales imposant aux communautés religieuses d'accorder entre 80 et 90 % de leurs dons à des organisations ayant leur « numéro de charité », sa communauté ne peut respecter l'esprit de ses propres constitutions et aider prioritairement « les plus pauvres parmi les plus pauvres », ceux qui n'ont pas les moyens de s'organiser. De son côté, un travailleur communautaire nous exprimait sa frustration devant l'arbitraire gouvernemental en matière de « numéro de charité » : pourquoi donc la Fondation Alliance-Québec a-t-elle pu obtenir son numéro, et le conserver, alors qu'on le refuse aux associations de locataires ? En vertu de quels critères a-t-on décidé que les activités de l'une sont moins politiques que celles de l'autre ?

Les débats autour du fameux numéro de charité, évoqués dans ce dossier par Jacques St-Amant, illustrent bien les paradoxes de la charité contemporaine.

Les groupes à vocation communautaire ou populaire, qui souvent avaient rejeté le principe même de la « charité » au nom de l'entraide et de la solidarité, bataillent aujourd'hui pour être reconnus comme « organisations charitables », seule étiquette leur permettant de faire appel au public et de tenter d'assurer leur survie financière, en ces temps de privatisation où la tâche s'accroît pendant que le financement public diminue.

De leur côté, les organisations qui ont toujours voulu être reconnues comme « charitables » se transforment en véritables entreprises privées. À travers le développement des téléthons et des campagnes de promotion de toutes sortes qui s'organisent chaque année, on voit apparaître des machines puissantes, moteur d'un secteur caritatif qui adopte de plus en plus, sinon de mieux en mieux, les techniques modernes de marketing. C'est le développement tous

azimuts de la fameuse *Charité Business*, où il s'agit davantage d'émouvoir le donateur que de l'informer ou de le mobiliser.

Paradoxe encore de lire dans *La Presse*² que si les appels à l'aide (et les besoins) sont de plus en plus nombreux, la générosité serait par contre en déclin. Depuis vingt ans, tant les entreprises que les individus auraient, proportionnellement, réduit du tiers leurs contributions aux oeuvres. À titre d'exemple, entre 1972 et maintenant, les contributions des sociétés auraient baissé de 25 %, passant de 0,66 % des profits avant impôt à moins de 0,50 %. Évidemment, les montants paraissent de plus en plus élevés mais, en proportion des revenus, la part consacrée aux dons diminuerait.

Amour et justice

Alors que peut encore signifier le fameux : « L'amour ne passera jamais » (1 Cor 13,8) ?

Entre les appels médiatiques à la générosité et les cris de détresse lancés par les groupes populaires, où reconnaître l'appel à la charité ?

Comment résister à la tentation de s'acheter, à peu de frais, une bonne conscience tranquille pour s'engager plutôt sur la voie de l'intelligence du coeur qui allie amour et justice ?

Plus profondément, comment dépasser la fausse alternative, charité ou solidarité, pour retrouver le sens de la charité véritable, « celle qui ne se réjouit pas de l'injustice, mais met sa joie dans la vérité » (1 Cor 13,6) ?

Charité exigeante que celle-là, l'article de Gregory Baum le rappelle. Lorsque, dans une société marquée par l'injustice, « l'amour chrétien se transforme en une aspiration à la justice et en une incitation à agir de manière à supprimer le fardeau imposé aux vic-

times », comment le concilier avec l'amour universel, cette base inestimable du christianisme ? Par ailleurs, comment croire que les aumônes, pourtant toujours essentielles, réussissent seules à soulager l'opprimé ? « Aimer les plus pauvres fait de nous des contestataires du système », nous disait récemment un prêtre ouvrier...

Le mouvement mystérieux qui fait trouver dans la foi le souffle en faveur de la justice peut aussi s'inverser et la recherche d'une plus grande justice peut ouvrir une route vers la foi. Une foi capable de soutenir « les affamés et les assoiffés de justice », une justice qui, sans elle, s'épuiserait ; capable aussi d'ajouter dans la balance de la justice ce rien immense qu'est la compassion.

Car la compassion vient compléter l'engagement pour la justice. Comme le montre l'analyse de Patrick de Laubier, présentée dans ce dossier, elle permet d'échapper à la tentation bureaucratique qui voudrait imposer le même bien commun à tous. À travers tous les projets où s'élaborent les différents types de solidarité, la compassion nous oblige à accorder à chaque personne toute l'attention qu'elle mérite ; elle peut ainsi nous protéger des totalitarismes.

Finalement, cette union profonde entre compassion et justice est peut-être ce qui fait espérer, ce qui fait durer, ce qui éclaire les prières récitées jadis à l'école :

« Sainte Marie, mère de Dieu, obtenez-moi un coeur simple qui ne savoure pas la tristesse, un coeur magnifique à se donner, tendre à la compassion, un coeur fidèle et généreux qui n'oublie aucun bien et ne tienne rancune d'aucun mal ». (Léonce de Grandmaison) ■

1. Soirée *Relations* du 17 octobre dernier. On peut louer la cassette vidéo de cette rencontre en s'adressant au Centre justice et foi.
2. « Les Canadiens boudent la charité », *La Presse*, 21 septembre 1988.

ALTERNATIVE OU COMPLÉMENTARITÉ ?

par Patrick de Laubier

sociologue, professeur à l'Université de Genève

À travers une recherche historique sur les diverses significations prises par le terme solidarité, Patrick de Laubier démontre ici comment ce terme « qui, en français, connotait à la fin du XIXe siècle une opposition au religieux, l'appelle au contraire à la fin du XXe ». Cette communication, dont nous reproduisons un extrait à titre de document, a d'abord été présentée au XIIIe colloque de l'Association des sociologues de langue française, Genève, 1988.

En 1920, Léon Bourgeois, président du premier cabinet radical français, se voit décerner le prix Nobel de la Paix. Auteur d'un ouvrage qui fit beaucoup de bruit, précisément intitulé *Solidarité*, Léon Bourgeois est un de ceux qui ont contribué à donner une valeur politique et philosophique au mot solidarité, en l'opposant vigoureusement à la charité religieuse. Un demi-siècle plus tard, Mère Teresa et Lech Walesa obtenaient le même prix Nobel pour leur action de « solidarité » envers les plus démunis de l'Inde et au nom de Solidarnosc, en Pologne.

Un mot-clé

Le mot solidarité est progressivement entré dans le vocabulaire de l'Église. Les prédécesseurs de Pie XII n'utilisent pas le mot, mais dès sa première encyclique, le 20 octobre 1939,

ce dernier dénonce « l'oubli de cette loi de solidarité humaine et de charité, dictée et imposée aussi bien par la communauté d'origine et par l'égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes, à quelque peuple qu'ils appartiennent, que par le sacrifice de rédemption offert par Jésus-Christ sur l'autel de la Croix à son Père céleste en faveur de l'humanité pécheresse »¹. Solidarité et charité se trouvent réunies mais distinguées comme la loi naturelle et la loi nouvelle.

Jean XXIII dans *Mater et magistra* (1961), la constitution *Gaudium et spes* (1965), Paul VI dans *Populorum progressio* (1967) et, en 1968, dans une mémorable allocution (6 novembre), enfin Jean-Paul II, surtout depuis l'apparition de Solidarnosc en 1981, n'ont cessé d'insister sur la nature « typiquement chrétienne » (Paul VI) de cette notion qui est en même temps pleinement humaine. Elle relève de la loi naturelle et témoigne de l'unité d'origine de l'humanité créée par Dieu, elle s'ouvre aussi à la charité surnaturelle qui, dans

la condition existentielle de la nature blessée par le péché originel, est seule capable de lui donner une force suffisante pour vaincre les mille forces qui s'opposent à sa mise en oeuvre effective, comme nous le constatons chaque jour en nous et autour de nous.

Écoutons Paul VI : « Les anciens l'appelaient pitié, commisération, clémence (Sénèque). On l'appelle plus communément compassion, commisération. Aujourd'hui, on utilise souvent le mot solidarité. Mais tous ces termes convergent vers le mot charité, si chargé de sens »². Plus loin, il fait remarquer que « le concept universel de la nature et de la destinée humaines, dont naît la notion de solidarité élargie, est un concept typiquement chrétien. Le christianisme, dans son expression première et authentique, c'est-à-dire le catholicisme, le fait comprendre, l'appuie sur des motifs supérieurs et incontestables, l'applique avec la fécondité et l'efficacité que seule la charité peut donner »³.

Jean-Paul II emploie le terme de solidarité dès sa première encyclique *Redemptor hominis* (mai 1979) à propos de la situation sociale dans le monde : « Le principe de solidarité, au sens large, doit inspirer la recherche efficace d'institutions et de mécanismes appropriés »⁴. En septembre 1981, dans *Laborem exercens*, avec comme fond de tableau la constitution du syndicat polo-

1. Pie XII, Encyclique *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939, in *Recueil A. F. Utz et J. F. Groner « Relations humaines et société contemporaine »*, T. I, Éditions St-Paul, Fribourg 1956, p. 16.
2. Paul VI, Allocution à l'audience générale du 6 novembre 1968, à l'occasion de

graves inondations au Piémont, in *Documents Pontificaux de Paul VI*, Éditions Saint-Augustin, T. VII, 1968, p. 706.
3. Ibidem, p. 707.
4. Jean-Paul II, *Le Rédempteur de l'homme*, Édit. Le Centurion, Paris 1979, p. 66.



Charité...

Mary Ellen Mark

nais Solidarnosc (septembre 1980 – décembre 1981), Jean-Paul II évoque plus spécialement la solidarité des travailleurs : « la solidarité des travailleurs, en même temps que, chez d'autres, une prise de conscience plus nette et plus engagée concernant les droits des travailleurs, ont produit en beaucoup de cas des changements profonds.(...) Il faut toujours qu'il y ait de *nouveaux mouvements de solidarité des travailleurs et de solidarité avec les travailleurs* »⁵.

Dans son discours à la Conférence internationale du travail (15 juin 1982), Jean-Paul II choisit le thème de la « solidarité » ; à 32 reprises, il emploie les mots « solidarité » ou « solidaire », alors que treize ans auparavant (juin 1969), Paul VI, premier pape invité par le Bureau international du travail (BIT), n'avait utilisé ces expressions qu'à deux reprises. Le terme solidarité est devenu maintenant un des mots clés de l'enseignement social chrétien. C'est ainsi qu'en septembre 1987, dans une allocution prononcée devant les délégués de Pax Romana, Jean-Paul II déclarait : « Sur la base des principes de subsidiarité et de solidarité, il est nécessaire de s'engager aussi dans la construction

d'un ensemble de réalisations sociales qui répondent aux besoins concrets des hommes et des groupements, en manifestant l'efficacité de la présence chrétienne. » (*Osservatore romano*, éd. hebdomadaire de langue française du 29 sept. 1987). À l'instar des droits de l'homme, le principe de solidarité traduit une aspiration universelle sans connotation agnostique comme au temps de Léon Bourgeois.

De ce point de vue, on pourrait faire un parallèle entre les exigences des droits de l'homme par rapport à l'idéal historique chrétien d'une civilisation de l'amour, d'une part, et le critère de solidarité par rapport à la charité surnaturelle, d'autre part. Dans les deux cas nous avons la distinction de la nature et de la grâce, de la raison et de la révélation. Une distinction, non pas une séparation et encore moins une opposition. Les sociétés humaines, et aujourd'hui la communauté internationale qui a pris conscience de son unité, ont une « nature » et connaissent des processus de changement étudiés par les sociologues ; mais les choix d'ordre éthique exigent des énergies dont le monde est pauvre, si pauvre qu'il se déshumanise tout en dominant

de plus en plus complètement la nature extérieure.

Cet extraordinaire contraste est en train de redonner aux valeurs proprement religieuses un impact diffus, mais incontestable. Pour ne prendre qu'un exemple symbolique, on imagine difficilement que le prix Nobel de la paix ait été attribué à une religieuse en 1920, année où L. Bourgeois le recevait ; aujourd'hui Mère Teresa est même invitée en URSS. Le concile Vatican II nous invite à voir les signes des temps : l'évolution du terme solidarité, du moins dans son acception en langue française, en est un.

Un remède au désenchantement

Il convient de réfléchir maintenant à la manière dont cette idée force de solidarité peut se concrétiser à tous les niveaux de la vie sociale, qu'il s'agisse de la famille, de la profession, de la nation et des nations. Au Moyen Âge, la chrétienté sacrale d'Occident, pour reprendre la terminologie de Maritain, avait tenté, avec un succès partiel, d'établir à l'intérieur d'une vaste zone de civilisation une solidarité dont le dynamisme provenait d'une foi commune et de magnifiques exemples de charité (pensons notamment à la révolution franciscaine).

Mais il ne convient ni d'idéaliser une période historique, souvent marquée par la violence, ni d'ignorer cette grandiose tentative. La civilisation de l'amour que propose l'Église n'est pas une utopie de style sorellien ou un « pas encore » indéfiniment repoussé à la manière de Bloch ; c'est une espérance prophétique caractérisée : on annonce la réalisation possible d'un monde plus humain, non pas la venue de la Jérusalem céleste, mais un plus modeste accomplissement d'ordre temporel, qui passe par un renouvellement des soli-

5. Jean-Paul II, *Le travail humain*, Édit. Le Centurion, Paris 1981, p. 40 et 41.
6. Nous avons tenté de décrire ce phénomène de solitude de masse dans une étude intitulée « Les aspects sociaux de la solitude dans les sociétés industrielles avancées », *Travail et société*, janvier-mars 1984.
7. Les *Annales de la charité*, revue mensuelle fondée en 1844, et « destinée à la discussion et à l'examen des institutions qui intéressent les classes pauvres » avaient, avec Armand de Melun, président de la Société d'éco-

darités humaines. Les sociologues de la fin du XIXe siècle parlaient d'un désenchantement du monde (Max Weber), qu'ils associaient précisément à la perte des croyances traditionnelles de type religieux et à la ruine des utopies séculières nées au début du siècle dernier. Ils se sont révélés bons prophètes, si l'on songe à l'entre-deux guerres et à la période contemporaine.

Depuis un siècle, l'enseignement social des papes et le concile du Vatican II vont pourtant dans un autre sens, celui d'une espérance possible face au monde, et pas seulement dans l'autre monde qui reste la Patrie, la véritable Cité de Dieu. Dès ici-bas, une certaine christianisation peut rendre humain ce qui ne l'est plus. Cette perspective eschatologique incluant des étapes historiques tantôt plus chrétiennes, tantôt moins évangéliques, voire des apostasies massives avec toutes les conséquences inhumaines que l'on peut attendre, est vérifiée par l'histoire. Épreuves et prospérité se succèdent selon un rythme mystérieux, que des prophètes inspirés commentent à l'intention de leurs contemporains. D'Isaïe appelant au partage et à la solidarité, aux papes contemporains prodiguant un enseignement social de plus en plus élaboré, on observe une étonnante continuité ; mais ce qu'il faut noter, c'est l'espèce d'alternance, au long des siècles, d'échecs et de semi-réussites dont le critère, tant pour le sociologue que pour le théologien, tourne autour des liens de solidarité tissés puis rompus, au rythme des libertés humaines s'ouvrant ou se fermant aux autres et à l'Autre.

Sous nos yeux, ce double mouvement d'ouverture et de fermeture se chevauche inextricablement. La socialisation décrite dans *Mater et magistra* offre une sorte d'infrastructure à la solidarité dans un monde de plus en plus interdépendant, mais qui doit encore devenir solidaire par libre choix : la société post-industrielle la plus poussée peut n'être qu'un rassemblement de

nomie charitable, un admirable inspirateur ; mais cette réduction de la charité à un complément subalterne de la justice politique laisse insatisfait, pour ne pas dire plus. On notera toutefois que, dans un projet de fondation d'une association fraternelle, qui date du début de 1848, on lit ceci : « la fraternité ne s'impose pas, ne se prend pas, elle se donne : c'est l'expression la plus complète, la plus admirable de la charité ». (*Annales de la charité*, 1848, p. 97). Ces authentiques chrétiens ne se contentaient pas d'un paternalisme imposé.



Camapress

Solidarité...

solitaires⁶ et une solitude de masse peut caractériser demain l'État-providence le plus élaboré. D'extraordinaires expériences historiques récentes, comme en Pologne, aident à concrétiser ces schémas d'explication que l'on pourrait qualifier de prophétiques. L'espérance chrétienne n'est pas désincarnée.

Solidarité/charité réunies par la justice

C'est le moment de redire que les meilleures législations du monde ne valent que par l'application effective des dispositions qu'elles prévoient. La multiplication des liens extérieurs de solidarité peut engendrer mille effets pervers et finir par trahir la cause recherchée.

L'exemple le plus saisissant au XIXe siècle est l'expérience du communisme russe. Hertenzen, dans les années 40, Tchernychevsky, dans les années 60, rêvaient d'échapper à l'âge individualiste bourgeois et de fonder une société communautaire, dont la réalisation communiste exigea la contrainte pour naître

et pour durer. On s'aperçoit aujourd'hui que, sans liberté, il n'y a pas non plus de solidarité digne de ce nom. Sociologiquement, on pourrait caractériser l'instauration de la société communiste comme un abandon du mode contractuel qualifié de bourgeois en faveur d'un mode statutaire, de type non pas coutumier mais idéologique. Comment expliquer une pareille impasse dont les dirigeants soviétiques s'efforcent, sous nos yeux, de se dégager ?

La réponse est d'ordre éthique et même métaphysique ; plus fondamentalement, elle est religieuse : les droits de l'homme doivent s'appuyer sur des exigences absolues, pour résister aux forces conjuguées des égoïsmes individuels et de la collectivité représentée par l'État. Ainsi le terme « solidarité » qui, en français connotait à la fin du XIXe siècle une opposition au religieux, l'appelle au contraire à la fin du XXe.

La sécularisation du mot charité⁷, au XIXe siècle, explique, dans une certaine mesure, l'apparition de l'idéologie solidariste ; l'enseignement social de l'Église, depuis Léon XIII, a rétabli la hiérarchie des valeurs : la charité est le couronnement de la justice et non pas son substitut paternaliste. ■

LA SOLIDARITÉ AVEC LES OPPRIMÉS

par Gregory Baum

J'ai découvert, il y a un bon nombre d'années, un paragraphe d'un ouvrage de sociologie (*Idéologie et utopie* de Karl Mannheim) que je n'ai jamais oublié. Le paragraphe en question traitait de l'amour chrétien, ou de « l'amour fraternel », comme l'auteur se plaisait à le qualifier. Dans une société marquée par l'inégalité comme l'était le régime féodal, raisonnait l'auteur, la prédication de « l'amour fraternel » jouait un certain rôle idéologique, puisqu'elle masquait les conditions existantes d'une extrême inégalité. Malgré la bonne foi et la bonté des individus, la relation maître-serf était loin d'être fraternelle.

Depuis lors, je n'ai jamais oublié la possibilité que les grandes affirmations de l'Évangile puissent être utilisées d'une manière idéologique. Un prêtre qui avait oeuvré dans une colonie d'Afrique me disait que, lorsqu'on prêchait « l'amour du prochain » du haut de la chaire, les gens de l'endroit étaient enclins à comprendre cela comme un appel à aimer les colonisateurs et, partant, à ne pas comploter contre eux. Les gens qui sont installés au sommet de l'échelle sociale parlent facilement d'« amour », parce que cela engendre la bonne volonté et équilibre la situation d'inégalité ; les gens qui sont au bas de l'échelle, par contre, aiment mieux parler de « justice », parce que cela déséquilibre les conditions existantes.

Au cours des dernières décennies, l'enseignement officiel de l'Église en est venu à reconnaître que dans une société marquée par l'injustice, l'amour chrétien se transforme en un désir de justice et en une incitation à agir de manière à enlever le fardeau imposé aux victimes. Il existe de fait un terme qui exprime l'intégration de la charité et de la justice : c'est celui de SOLIDARITÉ. Dans ce contexte, solidarité veut dire l'engagement dans un projet historique visant à

établir les conditions de la justice. La solidarité, c'est l'amour du prochain, mais qui veut transformer les structures. Autrefois, on répétait que les chrétiens étaient sauvés par la *fides caritate formata*, la foi façonnée par la charité ; aujourd'hui, on dit, avec plus d'exactitude, que le salut vient de la *fides solidaritate formata*, la foi façonnée par la solidarité. Quand même, comme nous le verrons, ce terme même de solidarité n'est pas tout à fait exempt de toute ambiguïté.

Pas de réconciliation sans justice

En théologie, les termes les plus beaux ne vont pas toujours sans ambiguïté. Même la puissante expression biblique de « réconciliation » peut être utilisée d'une manière idéologique. Cela arrive lorsqu'on intercède en faveur d'un pardon et d'une réconciliation entre deux parties, sans exiger que les conditions d'injustice soient supprimées. En voici un exemple, tiré de l'époque qui a suivi l'établissement de la paix, après la Deuxième Guerre mondiale. Sous la pression de la Russie, on poussa les frontières de la Pologne jusqu'à l'intérieur des régions jusque-là peuplées par des Allemands. Un bon nombre d'années plus tard, les évêques allemands décidèrent de solliciter une réconciliation avec les évêques polonais. Ceux-ci refusèrent : ils auraient bien aimé, disaient-ils, se réconcilier avec les évêques allemands, mais ils seraient incapables de le faire aussi longtemps que les manuels de classe des écoles catholiques d'Allemagne ne reconnaîtraient pas le caractère définitif de la nouvelle frontière polonaise. Dans les

termes utilisés autrefois au confessionnal, la réconciliation implique la « réparation ». Avec le temps, les évêques allemands ont changé leurs manuels de classe et se sont réconciliés avec leurs collègues polonais.

En Amérique latine, le clergé conservateur opposé à la théologie de la libération tente de remplacer celle-ci par une théologie de la réconciliation. La théologie de la libération, soutiennent-ils, favorise les conflits, tandis que ce dont nous avons besoin actuellement, c'est que les riches et les pauvres se pardonnent mutuellement et se réconcilient dans le Christ. Mais cela, c'est une utilisation idéologique du concept chrétien de réconciliation. C'est une réconciliation sans réparation. Cette théologie de la réconciliation tente de favoriser paix sociale et concorde en des conditions qui permettent aux riches et aux puissants de conserver leurs privilèges.

Il y a, de même, en Afrique du Sud, des chrétiens qui préconisent la réconciliation. Si les gens croyaient au pouvoir de Jésus sur le cœur humain, Blancs et Noirs pourraient se réconcilier en dépit de la législation de l'apartheid. Si nous étions vraiment spirituels, nous serions intérieurement indépendants des conditions matérielles dans lesquelles nous vivons et nous nous élèverions au-dessus de ces conditions. Je suppose que dans la pensée de certains Canadiens, si les autochtones étaient plus spirituels et plus enclins à pardonner, ils retireraient leurs revendications territoriales. Toute interprétation exclusivement spirituelle de l'Évangile exerce toujours une fonction idéologique.

Dans le concret, la théologie de la libération favorise la création d'une société véritablement réconciliée. Elle soutient le combat social contre toutes les conditions matérielles injustes – des



La solidarité préférentielle est la première démarche à entreprendre dans la création d'une société plus juste.

« structures de péché », comme Jean-Paul II les appelle -, en vue d'instaurer les conditions d'une justice plus grande, qui seules constituent le fondement de la paix et de la concorde.

Solidarité préférentielle

Ces dernières années, l'enseignement officiel de l'Église a mis considérablement l'accent sur la solidarité humaine. L'amour du prochain nous presse de rejoindre les pauvres et les laissés pour compte, dans leurs luttes pour une plus grande justice. Jean-Paul II parle de « la vertu de solidarité ». La solidarité s'étend aux groupes qui luttent pour la justice et à l'ensemble de l'humanité. Amour de Dieu et engagement pour la solidarité vont main dans la main. La solidarité nous fait percevoir le monde tel qu'il est et agit comme un guide de nos activités. L'engagement pour la solidarité est indispensable, si

nous voulons comprendre la crise politique et économique de notre époque et nous engager avec autrui dans une action politique responsable, qui nous permette de venir à bout de cette crise.

Néanmoins, le beau mot de « solidarité » n'est pas sans ambiguïté. Au concile Vatican II, particulièrement dans *Gaudium et spes*, l'engagement de l'Église pour la solidarité universelle a représenté un progrès énorme sur la position plus centrée sur elle-même et exclusive qu'elle avait adoptée au cours des siècles précédents. À Vatican II, l'Église catholique a étendu sa solidarité jusqu'aux autres Églises chrétiennes, jusqu'aux membres des autres religions et jusqu'à la famille humaine tout entière, en commençant par les plus nécessiteux.

La perception de la société qui a encouragé semblable engagement était imprégnée d'optimisme. Cette perception était issue partiellement de l'orientation progressiste des années 60. Le texte conciliaire reconnaissait nombre d'obstacles à une distribution plus équitable du pouvoir et des ressources dans le monde, mais il exprimait la confiance que, avec l'aide de Dieu, partout les

gens de bonne volonté oeuvreraient ensemble à la création d'un monde plus humain. L'appel à une solidarité universelle était, dans le document, porté par une confiance libérale que, moyennant bonne volonté, on pourrait résoudre les problèmes de l'injustice dans le cadre de l'actuel système économique global.

Une analyse plus poussée de la souffrance contemporaine, effectuée par les évêques d'Amérique latine à Medellin, en 1968, parvint à la conclusion que la pauvreté et la misère sur leur continent étaient au moins partiellement causées par le système économique global actuel et, par conséquent, ne pouvaient pas, même avec la meilleure volonté, être surmontées avec un tel système. Ce dont on avait besoin, disaient-ils, c'était un ordre nouveau : il fallait aller au-delà du capitalisme.

Mais les évêques découvrirent que des puissances efficaces, chez eux comme à l'étranger, se révélaient grands défenseurs du capitalisme et critiquèrent le document de Medellin. Les évêques en vinrent à admettre que la société tout entière, y compris leur propre continent, était de fait profondément partagée entre défenseurs du

statu quo et masses de pauvres et d'opprimés appuyés par les amants de la justice.

Dans ces conditions, la solidarité chrétienne ne pouvait être universelle, ne pouvait embrasser simultanément riches et pauvres. La justice exigeait que les chrétiens prennent parti pour les pauvres, qui étaient la grande majorité. À Puebla, en 1979, les évêques préconisèrent « l'option préférentielle pour les pauvres ». La solidarité se devait d'être préférentielle. Elle se tourna vers les pauvres et les opprimés et les appuya dans leur combat pour la justice sociale.

Dans son encyclique sur le travail, Jean-Paul II arrive à la même conclusion. Il signale que dans les sociétés capitaliste et communiste du Nord, le lourd fardeau de l'injustice repose sur les travailleurs, ceux qui sont employés comme ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi les travailleurs constituent l'élément dynamique de la société. Ils ont la vocation historique de réformer les systèmes actuels et du capitalisme et du communisme. Dans ce contexte, Jean-Paul II invite à « la solidarité des travailleurs », appuyée par « la solidarité avec les travailleurs », portée par tous les citoyens épris de justice et par l'Église elle-même. Ici, la solidarité est clairement préférentielle.

Solidarité préférentielle, solidarité universelle

C'était là une conclusion saisissante. Les chrétiens se demandèrent si la soli-

darité préférentielle était en harmonie avec l'Évangile. L'amour n'est-il pas censé être universel ? Ne faut-il pas aimer et les pauvres et les riches ? Mais alors, est-il possible d'être en solidarité avec le Pharaon ? Ne doit-on pas prendre parti pour les Israélites dans l'exode que leur inflige le Pharaon ? Ne faut-il pas choisir entre un Lazare affamé qui se tient à la barrière et un mauvais riche enfermé dans son palais ?

Pour les chrétiens, la solidarité humaine universelle est sans aucun doute l'objectif et la finalité de l'activité humaine dans l'univers de Dieu. L'amour doit embrasser tout le monde. Pourtant, il existe des conditions matérielles, des « structures de péché », comme Jean-Paul II les appelle, qui constituent des obstacles à cette solidarité universelle. À titre d'exemples, Jean-Paul II mentionne le colonialisme économique et l'impérialisme politique. Partout où prévalent ces conditions, la solidarité doit être préférentielle : elle doit rejoindre tous ceux qui sont victimes d'oppression et appuyer leur combat pour un changement social, de manière que, une fois installée une plus grande justice, la solidarité puisse devenir plus véritablement universelle et embrasser tout le monde. La solidarité préférentielle est la première démarche à entreprendre dans la création d'une société plus juste. La solidarité préférentielle sert le bien commun. La solidarité préférentielle est le moyen ; la solidarité universelle est la fin.

Ce qui découle de la brève réflexion qui précède, c'est que l'appel à la solidarité universelle ou préférentielle implique toujours un jugement historique. Si nous vivons dans une société

qui, à notre jugement, peut devenir plus juste, pourvu que nous tirions tous dans le même sens et collaborions, alors nous appelons une solidarité qui embrasse tout le monde. Si, par contre, nous vivons dans une société qui, à notre jugement, est profondément divisée par des structures d'inégalité, alors nous appelons une solidarité qui embrasse d'abord les opprimés, les appuie dans leur combat et sollicite un nouvel ordre social dans lequel tous les membres peuvent être frères et soeurs.

En raison du jugement politique implicite dans l'appel à la solidarité, les documents ecclésiastiques ont tendance à être vagues. Les deux appels à la solidarité préférentielle mentionnés précédemment – celui du document de Puebla de 1979 et celui de l'encyclique du pape sur le travail – sont exceptionnels. Ils encouragent le radicalisme. La plupart des documents ecclésiastiques évitent cela. Ils aiment mieux parler de solidarité avec des expressions qui prêtent à de multiples interprétations.

Parfois, le langage de la solidarité est même utilisé à des fins idéologiques, en vue de prévenir la lutte des classes ou le combat des groupes opprimés. Ici, l'appel à la solidarité universelle masque les structures d'oppression et donne l'impression que, moyennant bonne volonté de chaque côté, la justice peut être réalisée, même sans changer les institutions. Actuellement, une pression ecclésiastique s'exerce sur les prêtres et les évêques des pays du tiers monde – en Haïti et au Brésil, par exemple –, qui, en harmonie avec l'enseignement récent de l'Église, appuient la lutte des masses contre un ordre répressif.

Dans sa récente encyclique sur la



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

COURS TÉLÉVISÉS
HIVER 1989

– BBL 2200 TV (3 crédits) : LES PROPHÈTES D'ISRAËL
Professeur : Guy Couturier

– THL 2842 TV (3 crédits) : MORALE CHRÉTIENNE ET SEXUALITÉ
Professeur : Guy Durand

Diffusion plusieurs fois par semaine, à des horaires différents : CFTU-TV (Mtl) ; UHF 29/cable 23, Radio-Québec (réseau), au canal de téléenseignement de votre cablo-distributeur.

Pour obtenir un dépliant/formulaire d'inscription : (514) 343-7080



Canapress

« Les mécanismes du mal et les structures de péché peuvent être vaincus moyennant la mise en oeuvre d'une solidarité humaine et chrétienne »

question sociale, Jean-Paul II réitère sa position : « La solidarité doit jouer son rôle dans la réalisation du plan divin, tant au niveau des individus qu'à celui de la société nationale et internationale. Les *mécanismes du mal* et les *structures de péché* peuvent être vaincus moyennant la mise en oeuvre d'une solidarité humaine et chrétienne... »

La vertu de solidarité au Québec et au Canada

Que signifie dans le Québec et au Canada « la vertu de solidarité », pour employer les mots du pape ? Les chrétiens d'ici sont divisés là-dessus. Par exemple, les chrétiens devraient-ils se faire solidaires de ceux qui luttent pour un Québec souverain ou étendre leur solidarité à tous les Canadiens qui luttent pour la justice sociale ? Les chrétiennes vont-elles se solidariser avec toutes les femmes ou vont-elles d'abord se montrer solidaires des femmes pauvres, opprimées d'ici et du tiers monde ? Voilà des questions sur les-

quelles il est important que les chrétiens continuent leur dialogue. Là-dessus, les déclarations pastorales des évêques canadiens offrent de nombreuses et utiles analyses sociales, d'un point de vue progressiste.

La classe sociale représente-t-elle un concept utile dans le Québec et au Canada ? Ou constituons-nous plutôt une société de classe moyenne dans laquelle on trouve quelques individus très riches et quelques-uns très pauvres ? C'est un fait intéressant que le débat public sur le traité de libre-échange ait mis en lumière la division des classes dans la société canadienne. Les corporations les plus importantes, de même qu'une large portion du monde des affaires, ont appuyé le traité. Jour après jour, de grandes annonces parues dans *Le Devoir* en faveur du libre-échange montraient des photographies de personnalités bien astiquées du monde des affaires.

Par contre, s'opposent au libre-échange les travailleurs organisés, les fermiers, les pêcheurs et la couche populaire - y compris les organisations féminines -, les groupes d'assistés sociaux, les associations de personnes

âgées et autres groupes de personnes dépendantes. Cela est vrai également pour le Québec. Toutes ces catégories de personnes redoutent qu'une plus large intégration à l'économie américaine, encore que probablement avantageuse pour les grandes affaires, n'entraîne de dangereuses conséquences pour elles, en accentuant le chômage et en minant les programmes de bien-être social. Si les Églises ont soutenu le mouvement social d'opposition au traité de libre-échange, c'est parce que les besoins des pauvres, dans ce cas, entraînent en conflit avec les désirs des riches !

C'est seulement dans les années récentes que l'Église a pris conscience de la solidarité comme expression de l'amour du prochain. N'allons pas croire, toutefois, que cette solidarité nous dispense de l'aumône et de la compassion. Même lorsque nous luttons pour une société plus juste, la charité continue de nous commander d'aider les autres, individuellement ou en groupe, et de donner généreusement. La solidarité n'épuise pas le contenu de l'amour. Elle ne va pas sans la compassion. ■

LE LABYRINTHE DE LA CHARITÉ ENREGISTRÉE

par Bernard Vallée

Institut canadien d'éducation des adultes (ICÉA)

C'est un fait bien connu : les organismes communautaires tiennent beaucoup à leur autonomie, à leur liberté d'action. Mais alors, qu'est-ce qui les pousse à s'inscrire dans un système légal, administratif et fiscal, avec les contrôles que cela suppose ? Pour le dire plus clairement, comment en viennent-ils à vouloir être reconnus comme organismes de charité, eux qui ont récusé les formes d'aide traditionnelle au nom d'une philosophie de la prise en charge autonome du milieu ?

Pour expliquer cette tendance qui prend les allures d'une nécessité, il faut au moins évoquer quelques-unes des stratégies gouvernementales face à l'action volontaire :

- coupures des budgets sociaux en 1981 (mesures Parizeau) ;
- subventions diminuées ou stagnantes ;
- moratoires sur l'accès de nouveaux groupes aux programmes de subvention ;
- augmentation des conditions de financement et des contrôles administratifs ;
- imposition des priorités gouvernementales dans les programmes de subvention.

Par ailleurs, si les gouvernements se sont engagés dans une politique de désinstitutionnalisation et de privatisation, n'est-ce pas parce qu'ils jettent un regard intéressé sur le secteur communautaire ? Non pas pour ce qu'il offre réellement comme révélateur de nouvelles pratiques sociales, comme lieu de prise en charge et de démocratie directe ou comme chien de garde des droits sociaux, mais plutôt parce que le gouvernement le perçoit comme un appendice possible au réseau public.

Plus souvent qu'autrement, vis-à-vis d'un secteur public québécois qui a déjà subi des coupures, le secteur communautaire apparaît comme un déversoir peu coûteux et, de surcroît, attirant pour les clientèles visées. On veut en faire

un secteur de la sous-traitance, contrôlé à travers un financement conditionnel.

Du côté fédéral, par programmes de « création d'emplois » interposés, fluctuant au gré des taux de chômage et des échéances électorales, on fait des groupes communautaires de petites succursales des centres d'emploi et des palliatifs aux ressources de formation insuffisantes.

S'enregistrer pour ne pas périr...

Dans ce contexte, le financement devient une préoccupation de plus en plus importante des groupes. L'enjeu dépasse largement la survie financière des organisations : il touche à la nature même du secteur communautaire et à sa contribution spécifique au développement social et démocratique. Il n'y a pas d'autre choix : les groupes populaires *doivent* diversifier leurs sources de financement, sous peine de devoir sacrifier leur autonomie et leur capacité de répondre aux besoins du milieu.

Pour ce faire, les groupes réclament le soutien des Centraides régionaux¹, des communautés religieuses et du grand public. Et c'est alors qu'ils découvrent la nécessité, pour toute organisation qui veut recevoir des dons, d'être enregistrés comme « organismes de charité ». La Loi de l'impôt requiert, en effet, de détenir ce titre pour recevoir des subventions d'une fondation, d'un autre organisme de charité tels que les Centraides et les communautés religieuses. De même, pour recevoir des dons corporatifs ou pour entreprendre des campagnes de financement qui ont un peu d'envergure, il faut pouvoir émettre des reçus pour fins d'impôts, c'est-à-dire être enregistré comme organisme de charité.

Il y a plus : le Gouvernement du Québec a permis aux municipalités

d'exempter de la taxe d'affaires les organisations reconnues comme organismes de charité, un avantage non négligeable pour des groupes qui ont des budgets restreints.

... mais à quel prix ?

Lorsqu'ils découvrent les avantages de l'enregistrement comme organisme de charité, les groupes découvrent en même temps l'incohérence, l'arbitraire et la vétusté des critères pour l'obtenir. Ils se lancent parfois dans des acrobaties légales assez périlleuses :

- faire correspondre la réalité de l'entraide et de l'action collective au concept de « bienfaisance » ;
- considérer comme « défavorisées » les personnes qui sont tout simplement empêchées de participer pleinement à la vie de la communauté, en raison de certains facteurs qui tiennent de la race, de la géographie ou de l'environnement ;
- ranger dans des catégories inoffensives les réseaux de solidarité avec les sans-voix, et les projets qui en découlent, parce qu'il faut éviter à tout prix d'être assimilé à une organisation politique.

Le labyrinthe de la charité enregistrée a-t-il une issue ? Les groupes voudraient bien s'en tirer sans être forcés de faire entrave à la vérité. Mais si les administrations gouvernementales s'obstinent à contraindre les organismes volontaires, elles contribueront à l'érosion de l'esprit communautaire que ces mêmes gouvernements veulent justement voir se développer. ■

1. Voir « Les groupes populaires face à Centraide : compromission ou maturité ? », *Vie ouvrière*, novembre 1988.

L'histoire compliquée d'une définition :

LA CHARITÉ SELON LA LOI

par Jacques St-Amant

juriste

Pour comprendre les problèmes actuels du concept juridique de charité, il faut remonter un peu dans le temps ; en fait, jusqu'au concile... du Latran (le quatrième), en 1215. On y a ratifié une décrétale d'Innocent III, en vertu de laquelle les fidèles devaient rechercher le salut de leur âme par le legs d'une part de leurs biens à des oeuvres pieuses, c'est-à-dire à des oeuvres agissant pour la plus grande gloire de Dieu et de l'Église et pour le soulagement des souffrances.

Le droit de la Chrétienté, en pratique le droit européen, s'est vite ajusté. Le principal outil du droit anglais pour gérer des héritages, le trust, a créé des exceptions à ses règles pour faciliter les legs charitables. En même temps, la définition de ce qui était charitable au Moyen-Âge s'est progressivement ajustée aux besoins sociaux comme aux contraintes légales de l'époque, et entre autres à la définition du trust.

Vers le fameux préambule

Tout cela a assez bien fonctionné jusqu'au XVI^e siècle, où se sont produits deux phénomènes importants. D'abord, la Réforme, le schisme de l'Église d'Angleterre et l'apparition de nouveaux groupes religieux qui sont légaux sous certains rois, mais persécutés sous d'autres. Tout ce qui est pieux n'est donc plus légal, et n'est donc plus nécessairement charitable non plus : les problèmes de définition apparaissent. La fin du XVI^e siècle est d'autre part marquée en Angleterre par des famines et par une grande pauvreté.

Ces phénomènes ont deux conséquences : de plus en plus, le terme « charité » va évoquer l'aide aux plus pauvres et non plus la charité en général ; il se produit une certaine sécularisation de l'idée de charité. Et les

oeuvres charitables se multiplient. La politique anglaise de lutte contre la misère repose déjà, à la fin du XVI^e, sur trois types d'intervention : celle de l'État, celle des municipalités et celle de la philanthropie privée.

La multiplication des oeuvres charitables fait apparaître des cas de mauvaise gestion et de fraude. Pour y faire face, le Parlement anglais adopte, en 1601, une Loi qui crée un nouveau mécanisme de contrôle administratif de certains types d'oeuvres. Ces types d'oeuvres sont énumérés dans le Préambule de la Loi, qui est devenu fort important par la suite. Les autres types d'oeuvres continuaient à être simplement contrôlés par les tribunaux, comme c'était le cas depuis des siècles. Les auteurs de l'époque constatent tous qu'il y avait, en 1601, d'autres types de fins charitables tout à fait valables et admissibles.

Mais les temps changent... À compter de 1700-1720, la charité devient apparemment impopulaire en Grande-Bretagne. En tout cas, on adopte des lois qui compliquent la vie des oeuvres de charité et les tribunaux leur sont assez peu sympathiques. Il faut dire que de plus en plus d'héritiers de riches familles trouvaient un peu frustrant de voir « leurs » biens leur être « volés », au moment du décès du patriarche. Les contestations de testament se multiplient devant les tribunaux ; et il va se trouver des juges pour décider que les seules fins charitables en droit anglais sont celles qui sont énumérées dans le Préambule de la Loi de 1601 et les fins qui leur sont analogues. On est en 1805, et c'est là que nos problèmes à nous apparaissent.

Il faut dire au passage qu'aux États-Unis, à la même époque, on prend une orientation très différente et beaucoup plus libérale. De nos jours, beaucoup d'oeuvres charitables américaines ne seraient pas reconnues en Grande-Bretagne ni au Canada. (C'est un domaine

où le libre-échange pourrait avoir du bon...)

Depuis 1805, le fond de la question n'a pas beaucoup changé. D'autres éléments ont été restreints : par exemple, l'interdiction totale d'avoir des objectifs à caractère politique ne date que de 1917 ; auparavant, et la jurisprudence anglaise le prouve, le droit était beaucoup plus souple (voir Scowcroft, 1898, 2 Ch. 638 ; Russell, 1852, 68 ER 900 c. Jackson, 1852, La promotion des doctrines socialistes). Mais les tribunaux ont depuis lors tenté aussi de tempérer les choses. Par analogie avec le Préambule, on a considéré une foule de nouvelles oeuvres comme étant charitables, avec ce résultat qu'on a maintenant affaire à un fouillis jurisprudentiel invraisemblable, contradictoire et tout à fait passionnant pour le chercheur qui n'a rien d'urgent à faire...

Pourquoi tout cela nous intéresse-t-il ? Parce que le législateur fédéral canadien a eu la bonne idée en 1930, 13 ans après les États-Unis, de favoriser les dons de charité par des mesures fiscales. Notre droit fiscal étant d'inspiration britannique, on pouvait importer directement les 700 ans d'histoire des *charities* sans avoir à se payer le luxe de réfléchir ou de moderniser ; un ministre du Revenu ne peut sans doute pas résister à pareille aubaine. C'est pour cela que le comité logement d'un quartier, par exemple, doit composer aujourd'hui avec le Préambule d'une loi anglaise de 1601 et les quelque 2000 jugements publiés depuis ! On vous a peut-être déjà dit que nul n'est censé ignorer la loi...

Les problèmes

Face à cette histoire et à la situation actuelle, on peut identifier trois types de problèmes.

D'une part, il y a cette confusion extraordinaire sur ce qui est charitable ou non, sur ce qui est ou non analogue à une partie du Préambule... Le demandeur d'un enregistrement à titre d'oeuvre de charité a l'impression de jouer à la loterie. Les fonctionnaires fédéraux, eux, rendent des décisions parfois incohérentes entre elles et qui ne tiennent pas toujours compte de toute la jurisprudence. Les tribunaux britanniques les plus élevés soulignent d'ailleurs à quel point tout cela est un fouillis complet. Il y a donc un problème sérieux de connaissance du droit.

D'autre part, l'enregistrement comme oeuvre de charité n'a rien à voir avec la qualité de l'oeuvre ou du travail effectué, loin de là : il s'agit seulement de convaincre le Ministère que les objectifs de l'organisation entrent dans le cadre étriqué de ce qui est analogue au contenu du Préambule de la Loi de 1601. Sur le fond, et c'est le deuxième problème, la définition de ce qui est charitable est si mal adaptée à la fin du XXe siècle qu'elle ne veut plus dire grand-chose. La conséquence, c'est qu'il s'agit parfois de réécrire un peu l'un ou l'autre des objectifs d'un organisme pour qu'il devienne soudain « charitable », sans que cela change quoi que ce soit à ses activités. Je ne suis pas sûr que cette forme de magie soit très bonne pour l'image de la justice.

Enfin, la définition de ce qui est charitable est aussi assez mal adaptée à une autre réalité contemporaine. L'Histoire a voulu que beaucoup d'oeuvres charitables soient gérées par des trusts administrant des successions ; plu-

sieurs contraintes à la définition des fins charitables en découlent. Mais cela n'a rien à voir avec les besoins et le fonctionnement d'un groupe de citoyens qui créent un organisme sans but lucratif pour agir dans leur milieu ; le droit leur dresse des obstacles qui n'ont plus de sens dans des structures sociales et juridiques totalement différentes de ce qu'elles étaient hier.

Des changements ?

Il ne faut quand même pas désespérer. Dans les années 60 et 70, le ministère du Revenu était quand même assez tolérant face à l'enregistrement des oeuvres. Les choses ont manifestement commencé à changer vers 1978, alors que le Ministère est devenu beaucoup plus intolérant face aux activités dites « politiques ». Le Budget de 1981 créa en outre des problèmes assez sérieux aux oeuvres gérant des biens importants. L'attitude du Ministère devenait distante, et pour cause si l'on en croit l'aveu d'un avocat et ancien haut-fonctionnaire du ministère des Finances, qui s'est intéressé de près aux oeuvres charitables de 1972 à 1976 pour son ministère et qui leur est favorable :

... dès 1981, trois des quatre principaux spécialistes du Comité sur les oeuvres charitables avaient quitté le Gouvernement. Le quatrième était isolé de ce domaine depuis 1976. L'expertise du ministère des Finances était non seulement perdue, mais on n'utilisait pas ce qui

restait. Pour l'essentiel, les décisions sur la charité ont été confiées à des économistes, qui voient les dons comme des dépenses fiscales. (Drache, A.B.C., « Viewpoint », *The Philanthropist* 43, 1982, no 2.)

C'est assez éloquent. L'auteur en rajoute d'ailleurs, dans le même sens. Cela n'explique-t-il pas le virage que les groupes et les praticiens ont senti depuis quelques années ?

Mais il faut aussi nuancer. En 1985, le Parlement a modifié la Loi de l'impôt pour permettre certaines activités à caractère politique, de sorte que le Canada est maintenant en avance sur la Grande-Bretagne dans ce domaine. Quelques décisions récentes de tribunaux anglais et canadiens vont aussi dans le sens d'un élargissement de la notion de fins de charité.

Mais nous sommes toujours prisonniers d'un cadre hérité de plus de 300 ans, qu'on essaie simplement d'aménager comme on peut. La Coalition des organisations nationales volontaires a déposé, en 1981, une proposition de nouvelle définition des fins charitables, qui pourrait être intégrée à la Loi. Elle est restée sur les tablettes, malheureusement. Peu de groupes québécois semblent d'ailleurs s'y être intéressés.

Évidemment, la question n'est pas un enjeu électoral fondamental... Et les oeuvres charitables ont bien d'autres chats à fouetter, à part la demande de modifications à la Loi de l'impôt. On se demande alors quand et comment le droit va évoluer d'une façon vraiment significative. Ce qui est sûr, c'est que la situation actuelle pose des problèmes à la plupart des intéressés. ■

Vient de paraître

INTRODUCTION À L'ÉVANGILE DE LUC

Pour bien amorcer l'année liturgique consacrée à l'évangile selon saint Luc, le Père Roger Poudrier, o.f.m., nous propose une introduction centrée sur le génie littéraire et théologique du troisième évangéliste.

Vous pouvez vous procurer ce septième numéro de la collection
« De la parole à l'écriture » à SOCABI.

Prix : 7,95 \$ (plus 0,80 \$ pour frais d'expédition).

SOCABI

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

L'ÉGLISE QUI EST À CUBA

par John M. Kirk¹

de l'université Dalhousie (Halifax)

« Le catholicisme et le communisme correspondent à deux visions de l'homme et du monde qui sont absolument inconciliables... Les gouvernements qui ont une philosophie communiste comptent parmi les pires ennemis qu'aient pu connaître l'Église et l'humanité. » (*Lettre pastorale des évêques cubains*, 1960)

« L'Église à Cuba a essayé de suivre un chemin qui mène au dialogue entre catholiques et marxistes. Dans cette perspective, l'Église a mis l'accent sur le rôle des chrétiens dans la société et encouragé les croyants à faire tout ce qu'ils peuvent pour le bien commun, dans l'espoir de mieux servir la société et de contribuer à un dialogue constructif (entre l'Église et l'État). » (*Document final*, Rencontre nationale de l'Église cubaine, 1986)

On n'a qu'à rapprocher ces extraits de deux documents officiels de l'Église cubaine pour saisir le caractère dramatique du rapprochement qui a commencé de s'opérer entre le gouvernement révolutionnaire et la hiérarchie catholique. Compte tenu de la situation qui régnait il y a un peu plus de vingt-cinq ans, on pourrait même s'étonner de voir communiquer ces deux groupes. Les remarques qui suivent voudraient éclairer l'évolution des rapports entre l'Église et l'État cubains².

Le contexte historique est extrêmement important pour comprendre l'ampleur du problème des relations Église-État

1. NDLR : cet article a d'abord été publié dans sa version originale anglaise dans *The Ecumenist*, vol. 26, no 6, septembre-octobre 1988, page 81-84.
2. Un projet de recherche sur les relations entre l'Église et l'État m'a permis de publier récemment *Between God and the Party : Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, University Presses of Florida.
3. Les communautés et les diocèses possédaient 24 institutions d'enseignement pour les garçons (16 000 étudiants) et 88 pour les filles (65 000 étudiantes). Pour donner une idée du peu de pénétration de l'Église en milieu rural, il suffit de consulter deux enquêtes menées par la *Agrupacion Catolica Universitaria*, en 1954 et 1957. La deuxième enquête, par exemple, montrait que seulement 0,74 % des personnes interrogées avaient assisté à la messe au moins quatre fois au cours de la dernière année (93,47 % admettaient n'y être jamais allées). Quant à la figure du prêtre, si 2,38 % et 5,43 % des répondants le regardaient comme un « ami personnel » ou du moins comme un « ami », 53,51 % admettaient n'en avoir jamais vu. Cf. Oscar A. Echeverria Salvat, *La Agricultura Cubana, 1934-1966 : Regimen Social, Productividad y Nivel de Vida del Sector Agrícola*, Miami, Ediciones Universal, 1971.

au lendemain du triomphe de la révolution castriste, en 1959. Il faut surtout réaliser que la révolution a eu lieu avant les changements considérables entraînés par le concile Vatican II (1962-1965). Par conséquent, le souffle de renouveau libéré par l'initiative de Jean XXIII devait arriver plusieurs années trop tard : les leaders de la révolution et les pasteurs de l'Église formaient déjà deux camps rangés en bataille.

Une Église coupée du peuple

La composition de l'Église à Cuba (à bien distinguer de « l'Église cubaine ») compliquait encore le rapport Église-État. Formée surtout de prêtres et de religieux et religieuses espagnols, établie surtout dans les centres urbains – où la grande majorité du clergé desservait de prestigieuses institutions d'enseignement au service de la bourgeoisie³ –, l'Église était coupée de la grande majorité de la population. Cet engagement élitiste était encore aggravé par les positions politiques adoptées par la hiérarchie catholique, demeurée largement indifférente aux abus du régime Batista. La participation de trois prêtres à la tentative d'invasion de la Baie des Cochons, en 1961, devait venir confirmer les pires soupçons de nombreux partisans de la révolution.

Pour beaucoup de prêtres, formés dans l'Espagne franquiste (et dont quelques-uns avaient déjà été expulsés de Chine), les réformes radicales introduites par le gouvernement révolutionnaire étaient absolument inacceptables. La rupture des relations diplomatiques avec les États-Unis, puis la reconnaissance de l'Union soviétique ne pouvaient qu'envenimer la situation. Plusieurs d'entre eux ont conseillé à leurs fidèles de fuir à Miami (10 % de la population de l'île a fait ce choix) et ceux qui sont restés ont dû subir les railleries du public. En outre, le gouvernement expulsa 131 prêtres, religieux et religieuses, en septembre 1961, au lendemain d'une manifestation contre-révolutionnaire organisée par l'Église. À la fin de 1961, les effectifs cléricaux étaient à leur plus bas : il ne restait que 200 prêtres et autant de religieuses, sur 800 prêtres et 2000 religieuses qui travaillaient à Cuba quelques années auparavant.

C'est ce qui s'est produit depuis lors qui est particulièrement remarquable. Après un long moment d'introspection, les pasteurs ont réalisé qu'il leur fallait repenser leurs façons de faire à la lumière de l'*aggiornamento* de Vatican II. De son côté, le gouvernement en est venu à diminuer la pression exercée sur l'Église. L'impact du concile (et surtout celui de la conférence des évêques d'Amérique latine, à Medellín, en 1968) a permis de consolider les progrès amorcés. Les efforts

de normalisation des relations se sont poursuivis pendant les années 70, soutenus par le nonce, Mgr Cesare Zacchi, qui fut souvent l'objet de sévères critiques de la part des milieux conservateurs de l'Église.

Peu à peu, cependant, la situation s'améliorait : l'arrivée d'une nouvelle génération, plus jeune, d'évêques cubains, le passage à Cuba de leaders religieux étrangers, les visites d'évêques cubains en Amérique latine et au Vatican, les déclarations de Fidel Castro à Santiago du Chili (1971) et en Jamaïque (1977) et quelques concessions mineures faites par le gouvernement, tout cela favorisait un début de coopération, d'ailleurs surtout symbolique. En somme, si les années 60 avaient été surtout un temps d'hostilité menant à l'introspection, les dix années suivantes ont permis de jeter les bases de quelque chose qui commençait de ressembler au dialogue.

Quelque chose comme le dialogue

Mais c'est dans les années 80 qu'on est vraiment passé de la cohabitation forcée au dialogue. À la vérité, les exilés qui retournent à Cuba après vingt ans d'absence ont peine à croire les événements des cinq dernières années. C'est ainsi que les évêques ont fait paraître des communiqués sur la bombe à neutron et sur l'invasion de la Grenade, qu'ils ont critiqué la politique de l'administration Reagan en Amérique centrale et dénoncé l'endettement du tiers monde⁴. Au moment de l'exode de 1980, les évêques ont conseillé aux catholiques de ne pas quitter Cuba, contrairement à ce qu'ils avaient fait dans les années 60.

Mais l'événement le plus important, dans cette perspective, aura sûrement été la Rencontre nationale de l'Église, en février 1986. Le discours inaugural de Mgr Adolfo Rodríguez, président de la conférence épiscopale, donnait le ton à la rencontre en décrivant le type d'Église qu'il espère voir se développer à Cuba : une Église qui veut être un signe de communion, qui veut être du peuple, car autrement elle serait en fait « l'opium des masses » et cesserait d'être l'Église... L'Église cubaine doit être l'Église de l'ouverture et du dialogue, les mains tendues et les portes ouvertes⁵.

L'ensemble du document final (plus de 200 pages, format légal) reflète trois grandes tendances : 1) une autocritique de l'Église sur son rôle historique et les limites de sa pastorale ; 2) l'accueil des objectifs socialistes de la révolution et le désir de collaborer au processus révolutionnaire ; 3) une analyse critique et constructive des problèmes sociaux qui continuent d'exister à Cuba. Le texte respire un esprit d'équilibre et de maturité, caractéristique de la nouvelle Église cubaine. À côté d'une série de prises de position officielles et de lettres pastorales, de la visite de quelques grandes personnalités (de la Mère Teresa au cardinal Pironio, en passant par l'archevêque de New York et le révérend Jesse Jackson) et de quelques gestes significatifs comme la corvée annuelle des séminaristes qui donnent plusieurs semaines à la récolte de la canne à sucre, ce document constitue un développement important dans la conception que se fait l'Église de son rôle dans la société cubaine.

Pour sa part, le gouvernement révolutionnaire a également favorisé le dialogue avec les porte-parole de l'Église. C'est ainsi qu'au milieu des années 80, Fidel Castro s'est mis à multiplier les rencontres avec les autorités religieuses ; le gouvernement a accordé un certain nombre de concessions symboliques (telles la procession pour célébrer la consécra-

tion du nouvel évêque de Pinar del Rio, en 1979, ou l'institution, en 1985, du bureau des Affaires religieuses) ; les médias contrôlés par le gouvernement ont modifié radicalement l'image qu'ils présentent de l'Église et les documents officiels du Parti ont ajusté leur façon d'aborder les questions religieuses. Pris un à un, chacun de ces changements serait déjà remarquable ; considérés dans leur ensemble, ils témoignent d'un revirement dans l'attitude du gouvernement face à l'Église.

Un exemple suffira à illustrer cette volte-face dramatique. Dans les années 60, il était rare de trouver dans la presse cubaine un article positif sur le rôle de l'Église. Dans les années 80, par contre, à mesure qu'augmente l'intérêt pour le dialogue Église-État, la couverture de l'actualité religieuse gagne en importance et bénéficie d'une large publicité. Un coup d'oeil sur mes dossiers me confirme que plus de 70 articles ont été consacrés à des sujets religieux dans les grands médias cubains, au cours des six dernières années. Le fait est d'autant plus frappant qu'il est extrêmement difficile de trouver quelque référence que ce soit au fait religieux dans la presse des années 70. Mais surtout, aucun de ces 70 articles de journaux ou de revues ne contient de critique à l'égard de l'Église.

On ne saurait sous-estimer le rôle de Fidel Castro dans cette évolution, car c'est largement à son initiative que s'est amorcée la reprise du dialogue. En partie sans doute du fait des bonnes relations qu'il entretient avec le nonce, mais aussi à cause de son intérêt pour la théologie de la libération et peut-être de sa propre formation religieuse (il a fait son cours chez les Jésuites), le président a joué un rôle capital dans l'amélioration des rapports entre l'Église et l'État.

Si l'on regarde de près la douzaine de discours, d'observations et d'interviews de Castro portant sur les questions religieuses, force est de constater une cohérence remarquable, sur près de trois décennies, dans son attitude face à l'institution religieuse.

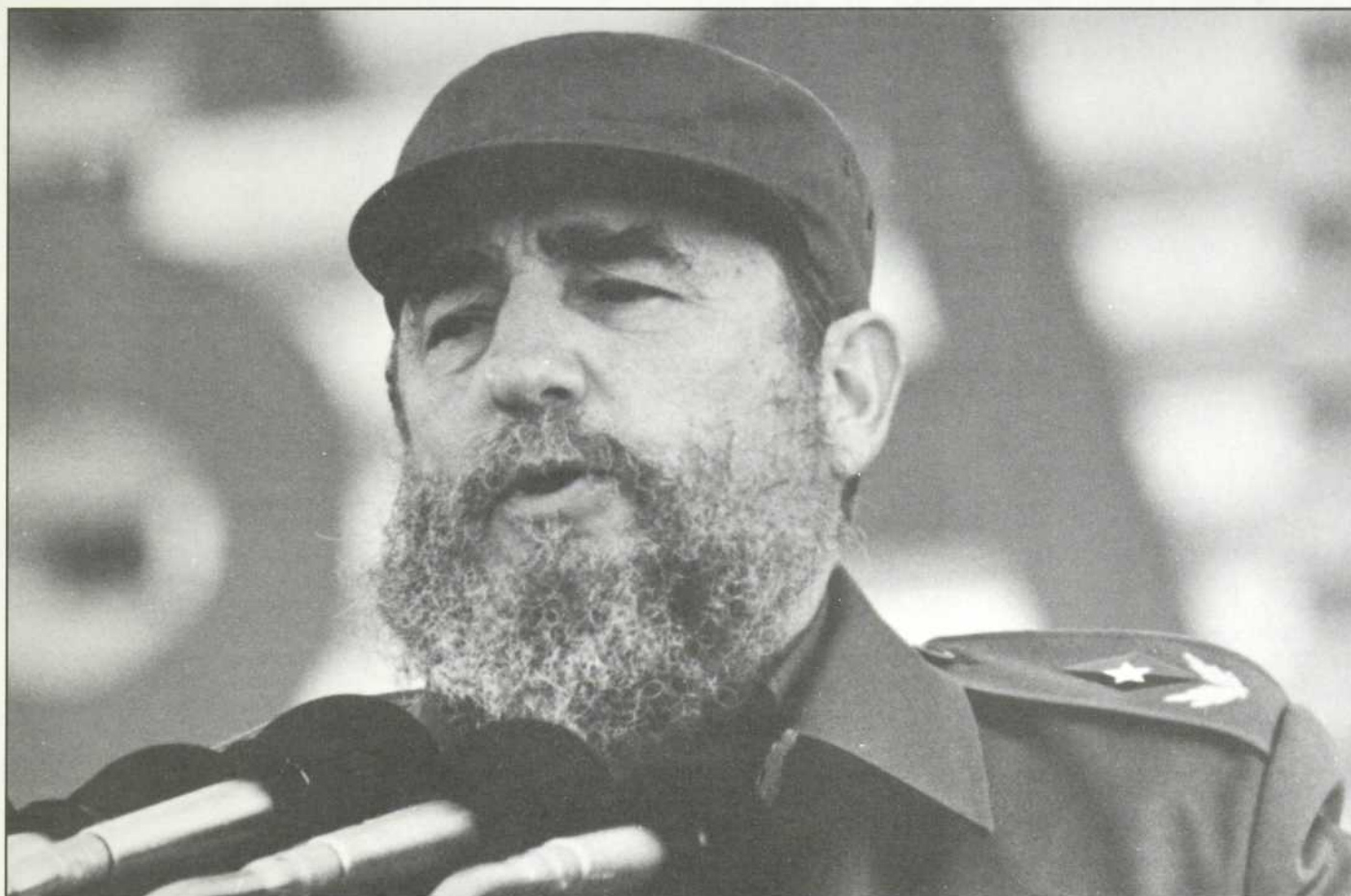
La publication, en 1985, de *Fidel y la religion*, une série d'entretiens avec le Dominicain brésilien Frei Betto, marque une étape décisive dans la recherche d'un rapprochement⁶. Il n'est pas indifférent qu'à Cuba le livre ait été publié par le Conseil d'État : on en a écoulé plus de 200 000 exemplaires en quelques jours. À l'heure actuelle, les ventes atteignent le million et on estime que le quart de la population adulte de Cuba a lu l'ouvrage.

Castro y évoque ses expériences de jeunesse dans l'Église, il étudie le rôle historique de l'Église à Cuba et il développe ce qu'il estime devoir être le rôle de l'Église dans la société. Il condamne toute forme de discrimination religieuse, critique les erreurs du gouvernement sur la question religieuse et souhaite voir l'Église collaborer au processus révolutionnaire, en soulignant ce qui rapproche le marxisme et le christianisme. Dans la bouche d'un haut fonctionnaire, de tels propos seraient un événement ; cela devient de l'histoire quand celui qui les tient est justement l'homme que bien des exilés cubains regardent comme l'Antéchrist en personne.

4. À l'été 1985, une centaine de personnalités religieuses ont participé à un grand congrès international convoqué à La Havane pour étudier les retombées de la dette internationale sur les pays en développement.

5. *Documento final. Encuentro nacional cubano*, La Havane, texte miméographié, 1986 ; page 7.

6. Le livre a été traduit en français par Charles Antoine et publié sous le titre *Entretiens sur la religion avec Frei Betto*, Paris/ Montréal, Cerf/Bellarmin, 1986.



Canapress

Il n'y a pas de contradiction insurmontable entre la révolution et le christianisme.

Un nouvel esprit, une nouvelle place

Depuis cinq ans, l'Église cubaine est mon principal objet de recherche. Pendant cette période, je suis allé à Cuba au moins une fois par année, j'ai interviewé plusieurs porte-parole des Églises catholique et protestantes, rencontré des évêques, des prêtres, des religieuses, des laïques... et des bureaucrates du Parti. Ce qui se passe dans l'Église cubaine est extraordinaire, surtout si l'on se rappelle son rôle traditionnel, et augure bien des futurs rapports entre l'Église et l'État.

Du côté du gouvernement, j'ai été surtout impressionné par la cohérence de la position de Fidel Castro, pendant une trentaine d'années, sur la nécessité pratique des structures religieuses et sur la pertinence de la théologie de la libération pour tous les peuples en développement. Dans l'Église, je retiens d'abord le vigoureux leadership de certains évêques, tels Mgr Jaime Ortega Alamino, l'archevêque de La Havane (qui a fait ses études au Séminaire des Missions étrangères de Pont-Viau, au début des années 60) et Mgr Carlos Manuel de Céspedes, le secrétaire de la conférence épiscopale.

En même temps, on ne peut qu'être frappé par la vigueur du sentiment religieux populaire ; plus de 100 000 fidèles participent à la procession annuelle de San Lazaro, 50 % des inhumations au cimetière Colon de La Havane sont accompagnées d'une cérémonie religieuse et, de 1979 à 1985, les baptêmes ont doublé. En outre, si on compte à peine plus de 200 prêtres, la qualité du clergé a beaucoup augmenté :

plus de la moitié des prêtres sont Cubains, ordonnés depuis la révolution, et le taux de persévérance chez les séminaristes est de 85 %. Mais le plus important reste le nouvel esprit qui anime l'Église (plus encore depuis la Rencontre de 1986) et la place qu'on fait peu à peu aux chrétiens dans la société cubaine.

Il est encore trop tôt pour prédire comment évoluera le rôle de l'Église à Cuba. Les catholiques pratiquants représentent seulement 1 % de la population, soit environ 100 000 personnes (on compte quelque 50 000 protestants). Même si leur influence s'accroît, leur situation ne devrait pas connaître de changement spectaculaire. Reste que le processus de dialogue entre l'Église et l'État est maintenant bien établi et on peut prévoir que les tendances actuelles seront maintenues : couverture de presse positive, visite de personnalités religieuses (peut-être même le pape), concessions accrues de la part de l'État. Tout cela paraît raisonnable et profitera vraisemblablement tout autant à l'Église qu'au gouvernement révolutionnaire.

Une question demeure, pourtant. Pourquoi le bon sens a-t-il pris tant de temps à s'imposer ? On ne peut qu'espérer que le long cheminement de l'Église cubaine éclaire d'autres expériences. On pense, entre autres, à l'épiscopat du Nicaragua qui doit encore découvrir, à partir de l'exemple de Cuba, qu'il n'y a pas de contradiction insurmontable entre la révolution et le christianisme, et que la mission prophétique des pasteurs de l'Église est d'être avec le peuple dans sa lutte pour une société plus juste. ■

LE SALVADOR EN TRANSITION

par Caroline Jarry et Rafael Montano

Après plusieurs années de guerre, les projets de révolution et de contre-révolution qui s'affrontent au Salvador traversent actuellement un moment de transition délicat et crucial. C'est là principalement ce qui est ressorti d'un séminaire international réalisé à San Salvador l'été dernier et auquel ont participé, notamment, l'Université Centro-américaine (UCA) du Salvador (jésuite)¹, des dirigeants du Front Démocratique Révolutionnaire (FDR) et plusieurs représentants des partis socialistes et sociaux-démocrates d'Europe de l'Ouest.

Intitulé « Coopération Europe-Amérique centrale : le cas du Salvador », le séminaire de trois jours a cependant débordé ce thème pour aborder aussi des questions comme la démocratisation et les possibilités de dialogue pour mettre fin à la guerre civile salvadorienne.

La conjoncture nationale se prêtait tout particulièrement à la tenue de ce séminaire qui, selon le mot du recteur de l'UCA, Ignacio Ellacuría, se voulait « académique mais avec une préoccupation politique », tout en se posant comme une contribution à la résolution du conflit au Salvador. La conjoncture nationale a en effet connu d'importants changements au cours des derniers mois. Ainsi, profitant des retombées de l'accord de paix centro-américain signé au Guatemala en août 1987, quelques membres du FDR sont retournés au Salvador après huit ans d'exil pour fonder, avec le Parti social-démocrate (PSD), la Convergence démocratique². Et – fait sans précédent depuis les élections frauduleuses de 1977 – la C.D., une force de « gauche », a décidé de participer aux prochaines élections présidentielles de mars prochain. Cette décision n'avait pas encore été prise officiellement lorsque nous étions au Salvador l'été dernier (elle a été annoncée en septembre), mais on verra dans les entrevues qui suivent qu'elle était déjà, alors, prévisible.

Autre changement récent d'importance : la remontée du parti politique d'extrême-droite ARENA, mise en évidence par sa victoire aux élections législatives et municipales du 20 mars dernier. ARENA a ainsi obtenu, après un long débat post-électoral, la majorité absolue à l'Assemblée législative.

Enfin, une dernière donnée significative : en 1987, bien que l'aide américaine au gouvernement salvadorien (608 millions de dollars US) ait dépassé le budget annuel total de ce dernier (585 millions US), le nombre de morts et de blessés, tant dans les rangs de l'armée que dans ceux de la guérilla, a augmenté ; ce qui tendrait à démontrer que l'intensité de la guerre, loin de diminuer, augmente.

Plusieurs questions se posent dans un tel contexte. La chute et la division en deux tendances du parti démocrate-chrétien (PDC) et l'échec, par conséquent, d'un certain projet contre-révolutionnaire, pourraient-ils amener les États-Unis à

réviser leur politique au Salvador et à appuyer un dialogue entre les parties en conflit ? Ou les États-Unis préféreront-ils donner leur appui à ARENA ? Quelles perspectives s'offrent au mouvement populaire et à la Convergence démocratique (CD), dont les activités sont permises, mais limitées par la répression et par la peur ?

Dans la conjoncture actuelle, tous les acteurs politiques et sociaux au Salvador se sentent interpellés plus impérieusement que jamais par ces questions ; c'était visible lors de ce séminaire international qui a su poser les vrais problèmes. En témoignent ces entrevues que nous avons réalisées lors du séminaire avec Ruben Zamora, vice-président du FDR et



Survivre, en attendant la démocratie.

Canapress

1. Outre l'UCA, la Fondation ouest-allemande Friedrich Ebert et le Centre de recherche et d'action sociale (CINAS), proche du FDR, ont participé à l'organisation du séminaire.
2. Le FDR, composé notamment du Mouvement national révolutionnaire (social-démocrate) et du Mouvement populaire social-chrétien, a noué en 1980 une alliance non contraignante avec le Front Farabundo Martí pour la libération nationale (FMLN), une guérilla de gauche. Le FDR et le Parti social-démocrate, un jeune parti politique, ont fondé ensemble la Convergence démocratique en novembre 1987.

secrétaire général du Mouvement populaire social-chrétien (MPSC) et avec le père Ignacio Martin-Baro, vice-recteur de l'Université centro-américaine (UCA). Nous en reproduisons ici de brefs extraits.

*Ruben Zamora,
vice-président du FDR*

Caroline Jarry : *Croyez-vous que la division du PDC et sa chute comme option contre-insurrectionnelle puissent ouvrir une conjoncture favorable pour la Convergence démocratique et pour le FMLN (la guérilla) ?*

Ruben Zamora : Il est évident que cette crise ouvre des possibilités pour les forces populaires, mais il ne faut pas oublier qu'elle en ouvre aussi pour les forces anti-populaires. Et je tiens à souligner cela, car ce serait une erreur de croire que la crise du projet contre-insurrectionnel implique de façon automatique un bénéfice pour nous. Un nouveau jeu s'ouvre dont nous pouvons tirer profit, oui ; mais il faudra aussi que nous sachions appliquer la politique correcte pour convertir les possibilités en réalités.

Ce que nous voulons faire – et nous nous sommes attelés à cette tâche depuis quelques mois déjà, en fondant la Convergence démocratique (CD) – c'est essayer d'élargir les espaces politiques populaires au Salvador et permettre ainsi une présence populaire plus importante. En même temps, nous voulons faire avancer ce que nous appelons le « consensus national populaire », par le biais duquel passe, d'après nous, la solution à la guerre. Nous ne voyons pas nécessairement la CD comme devant être le « centre » de ce consensus, mais nous voyons en elle un instrument qui permette de forger des ententes et des liens avec de nouvelles forces sociales et de progresser vers ce consensus. Le problème, c'est que le temps politique qui nous est alloué pour atteindre ce but vient d'être diminué dramatiquement par la crise du PDC et la montée d'ARENA. Une stratégie de consensus national implique du temps, ainsi que l'existence d'espaces politiques, sans quoi l'entreprise est irréalisable. Nous nous étions donné deux ans et demi. Mais maintenant, avec la possibilité d'une victoire d'ARENA aux élections présidentielles de mars 1989 et la réduction subséquente probable des espaces politiques, nous avons moins d'un an pour essayer de faire avancer ce projet³.

Rafael Montano : *Que fera l'administration américaine ? En 1981, les républicains avaient rejeté une alliance avec ARENA. Or, si une administration démocrate prenait le pouvoir en janvier 1989, une telle alliance semblerait plus improbable encore.*

R.Z. : Je dirais ceci. Premièrement, nous ne pouvons pas espérer un changement de politique *substantiel* si les démocrates accèdent à la présidence, car l'essentiel de leur politique extérieure n'est pas déterminé par les couleurs du parti démocrate ou républicain, mais par la nature de l'État américain. Deuxièmement, que le prochain président améri-



Canapress

Ruben Zamora. « Des possibilités... »

cain soit George Bush ou Michael Dukakis, certains changements devront être introduits dans la politique américaine au Salvador, tout simplement parce qu'elle ne fonctionne pas bien ! Donc, je crois que même les républicains modifieraient leur politique. Enfin, même si le parti démocrate pourrait laisser, dans une certaine mesure, une plus grande marge de manoeuvre que les républicains aux forces internes salvadoriennes, il n'en demeure pas moins que, dans l'éventualité d'une crise non seulement politique, mais aussi militaire au Salvador, une administration démocrate n'aurait pas d'autre alternative que d'intervenir militairement. Car s'il y a une chose qu'une administration démocrate ne peut pas se permettre, c'est une victoire militaire des forces révolutionnaires au Salvador.

R.M. : *Les dirigeants d'ARENA ont récemment laissé entendre qu'un dialogue pour mettre fin à la guerre serait souhaitable. En supposant que le candidat d'ARENA remporte la présidence l'année prochaine, croyez-vous à l'éventualité d'un dialogue avec un gouvernement représentant l'extrême-droite, ou bien cette apparente ouverture n'a-t-elle été, d'après vous, que purement rhétorique ?*

R.Z. : La négociation demeure une option purement rhétorique tant qu'il n'y a pas un rapport de force qui la rende nécessaire. Et nous n'en sommes pas encore là au Salvador. Militairement et politiquement – mais surtout politiquement – il nous reste encore du chemin à parcourir. Politiquement, par exemple, obtenir le rapport de force pour une véritable négociation signifie isoler les forces en faveur de la guerre et contre le dialogue. Nous n'avons pas encore réussi cela. Il faudrait aussi que le mouvement social alternatif soit plus développé qu'il ne l'est actuellement. Et d'après nous, quand ces conditions seront réunies, même ARENA acceptera de s'asseoir à la table des négociations.

C.J. *Quel bilan faites-vous du travail accompli par la CD jusqu'à maintenant ?*

R.Z. : Notre tâche est difficile. Nous ne savons pas jusqu'où nous pouvons aller, en raison notamment de la répression qui s'est intensifiée depuis le début de l'année 1988.

3. Soulignons qu'en annonçant sa participation aux prochaines élections, la CD a spécifié ne pas prétendre à une victoire électorale, en raison notamment de la répression toujours présente, mais aussi en raison de l'exil, de 1980 à 1987, de ses dirigeants, et de la relative absence, par conséquent, de structures partisans solides dans le pays. La CD veut surtout, en faisant campagne, ouvrir davantage ces fameux « espaces politiques » et nouer de nouvelles alliances.

Seule la pratique dira quel sera le degré de tolérance du gouvernement et de l'armée à notre égard. Mais il fallait le faire ; car, par rapport à son niveau de développement militaire et social, le développement politique du mouvement révolutionnaire démocratique accuse un retard. Et le mouvement populaire ne peut corriger ce retard politique. Nous ne pouvons demander aux syndicats qu'ils se « sur-politisent » – mettant en danger leur propre espace de lutte – pour la seule raison qu'il n'y a pas d'instance pouvant assumer le travail politique.

Il faut bien savoir, cependant, quel rôle nous réserve le projet contre-insurrectionnel dans ce contexte. Ce qu'on veut faire de nous, ici, c'est ce que nous appelons une « gauche-bonsaï ». Vous savez, ces arbres japonais miniatures qui peuvent se développer mais qui ne grandissent pas ? Une gauche-bonsaï, donc, qui aurait pour seule fonction de décorer le jardin, sans constituer un élément de pouvoir. Les Américains voudraient au Salvador un jardin dont ils pourraient dire : « vous voyez, nous avons la droite, le centre, la gauche ; que voulez-vous de plus ? » Pour nous, il s'agit d'une situation de quitte ou double. S'ils nous répriment, ils se font du tort, ils salissent leur jardin. Si nous grandissons, là aussi ils se font du tort. Telle est la situation dans laquelle nous nous trouvons en ce moment.

*Ignacio Martin-Baro,
vice-recteur de l'UCA*

C.J. : Croyez-vous que l'ascension d'ARENA pourrait renouer les relations autrefois très étroites entre les forces armées et l'extrême-droite politique, relations que les conseillers militaires américains se sont efforcés de dénouer sous le gouvernement démocrate-chrétien ?

Ignacio Martin-Baro : Absolument. Je crois qu'effectivement ARENA cherche – avec de fortes chances de réussir à court terme – à réunir les pouvoirs réels, c'est-à-dire les pouvoirs économique et militaire, et le pouvoir formel, c'est-à-dire politique. En ce sens, les secteurs dominants représentés au sein d'ARENA rassembleraient de nouveau la totalité des pouvoirs légaux du pays.

R.M. : On peut donc supposer que la tolérance actuelle du gouvernement à l'égard de la Convergence démocratique atteindrait rapidement ses limites si ce mouvement prenait de l'ampleur.

I.M.-B. : Oui et non. Je crois qu'il existe actuellement un risque de polarisation et de durcissement du conflit, y compris sur le plan militaire, mais à mon avis il faut explorer toutes les possibilités historiques. En ce moment, il y a un espace à partir duquel la CD peut s'organiser et avancer. Si la transformation de la CD en une force significative d'ordre politique devait coïncider avec un processus de « fermeture » politique et d'intensification de la répression, c'est là qu'une participation active de l'Europe – le thème de ce séminaire – et la présence d'instances internationales comme le Comité de vérification des accords de paix (assisté entre autres par le Canada et l'Espagne) pourraient jouer un rôle important et gêner un virage brusque vers l'intensification de la répression et la fermeture des espaces politiques ici. Dans un tel contexte, l'ambassade américaine ne pourrait permettre une trop grande marge de manoeuvre à ARENA.

C.J. : Diriez-vous que l'administration américaine, présente-ment dans l'expectative, appuierait ARENA si le rapport de force interne le lui permettait, mais se rangerait plutôt du côté de la Convergence démocratique si celle-ci prenait de l'ampleur ?

I.M.-B. : Je ne crois pas que l'administration appuie jamais la CD, mais disons que certaines circonstances pourraient faire qu'elle ne la bloquerait pas. Et cela pourrait constituer une étape très importante dans une démarche vers une solution politique négociée. D'un autre côté, si la CD ne se transforme pas en une force significative, je crois que les États-Unis opteraient pour ARENA. L'ambassadeur américain Edwin Corr l'a déjà laissé entendre. ARENA s'efforce actuellement de présenter une image plus modérée afin de devenir un allié acceptable pour les États-Unis. Ses liens avec les forces armées jouent en sa faveur.

R.M. : Une alliance ARENA-États-Unis aurait lieu même si les démocrates accédaient au pouvoir en janvier 1989 ?

I.M.-B. : Oui. Les démocrates n'offrent pas d'alternative. Ils font le même diagnostic que les républicains de la situation salvadorienne. Même démocrate, l'administration américaine ne courrait pas le risque de se retrouver avec un deuxième Nicaragua en Amérique centrale pour la seule raison qu'elle s'oppose à l'extrémisme d'ARENA.

R.M. : Êtes-vous d'accord avec la thèse selon laquelle le FMLN devrait intensifier ses activités militaires pour imposer, en quelque sorte, une solution politique négociée à la guerre ?

I.M.-B. : C'est difficile à dire. Il me semblerait peut-être plus important de mieux capitaliser politiquement les victoires militaires du FMLN. Car à mon avis, il y a beaucoup d'énergie dépensée dans les actions militaires, qui n'est malheureusement pas capitalisée politiquement. Peut-être parce que la guerre n'est pas assez visible dans la capitale, où l'impact populaire et la force symbolique sont plus importants que n'importe quelle action militaire à Morazan, Chalatenango ou Usulután ; ceci sans minimiser le moins du monde le poids de ces actions, qui sont à mon avis importantes et positives. Mais pour mieux les capitaliser, il faudrait davantage d'instruments politiques.

C.J. : Certains participants à ce séminaire auquel vous participez ont laissé entendre qu'avec le temps et avec de la « patience », le Salvador s'acheminerait vers la démocratie, comme si la situation pouvait s'améliorer progressivement à partir des bases actuelles. Croyez-vous à cette vision quantitative du processus de démocratisation au Salvador ?

I.M.-B. : Pour cela il faudrait que je croie qu'il y a dans le pays un début de démocratie. Et je ne le crois pas. Je crois qu'il existe certains « espaces politiques » – la réalisation de ce séminaire en témoigne – mais une démocratie, non. Il n'existe pas de conditions matérielles et formelles de représentation de larges secteurs, ni de consensus social minimal. Sans compter que le programme politique d'ARENA annonce un retour en arrière et garantit la continuation de la guerre civile.

C.J. : L'Église a tenté de favoriser un dialogue entre divers secteurs sociaux, dans le but de contribuer à une solution globale à la guerre, mais apparemment sans trop de succès...

I.M.-B. : C'est qu'elle n'a pas essayé sérieusement. L'Église s'est alignée totalement sur la démocratie-chrétienne, ne nous leurrons pas. ■

lectures

Philippe Dijan: *Échine*

Traces – Annuel des religions (édition 1987)

Échine

Les romans sont traduits dans quinze pays. Son *37.2 le matin* a inspiré le célèbre film du même nom. Et comme beaucoup de petits garçons a-sociaux, il arbore volontiers en public une gueule de tête-à-claques. *Échine*, son sixième roman, était en tête des bonnes lectures de l'été, cette année en France.

Échine : un roman sur la quarantaine, sur la liberté, le monde des écrivains, la solitude, l'alcool, les difficiles relations père-fils et l'amitié homme-femme. Et quoi encore ? Un bon thriller sentimental sur la passion, la jalousie, et certaine différence d'âge séparant (unissant ?) certains couples.

Je sais : l'énumération fait un peu fourre-tout et les sujets abordés ne sont pas criants d'originalité. Peut-être que dites d'une autre façon, ces choses-là toucheraient davantage... Touchons donc : Dijan, qui sait garder son lecteur en haleine, écrit ici à la première personne un livre vivant, très actuel, sans prétention, sur le thème éternel de l'Absolu – dans une petite culotte...

Céder ? Ne pas céder ? S'en remettre aux agréables mais parfois

désastreuses expériences antérieures ? Se retenir un peu ? Beaucoup ? Attendre que les enfants soient sortis ? Qu'on soit plus vieux ? Regretter qu'on ne soit plus jeune ? Déplorer que ça fasse aussi longtemps ? Aussi peu de temps ? Avec une aussi moche ? Un aussi épais ? Après autant de verres ? À cet âge-là ? Mais alors, jamais ? Et que faire de l'Amitié, dans la fournaise... ?

Je charrie un peu mais à peine : il y a ici un Max tellement seul qu'il voudrait de temps en temps se faire assommer par une femme – question d'être vu par elle, une fois.

Mais il en meurt...

Il y a ici un adolescent prêt à tuer pour qu'on ne touche pas à sa soeur. « On » : son meilleur ami.

Il y a ici une femme qui se les « fait » en regardant par la fenêtre. Et elle n'est pas putain. Elle est... normale (au sens des normalités sociologiques, bien sûr...).

Il y a aussi le narrateur, ex-écrivain, divorcé, alco, grand cavaleur devant l'Éternel. Ou Célibataire. Papa gâteau. Fragile. Rugissant. Rugissant. Fragile.

Il y a le corps électrique d'Elsie. Le rubicon franchi tout en douceur des adolescents Herman et Gladys. Les cris

du couple d'à côté, Harold et Bernie.

C'est aussi l'histoire d'un homme qui apprend, péniblement, la sagesse (je n'ai pas dit la « Sagesse ») – la sienne : goûter le présent, la vie simple, les choses simples : boire à la maison, aimer une femme, peut-être vouloir un enfant...

Et on sort du livre en se disant : Québécois, encore un effort ?

La langue est souvent parlée, le ton du narrateur à la fois sans merci et ironique. Jouant de façon fort comique avec les mots et les inversions de phrase (à propos de certaines filles toujours assaillies de petits besoins déplacés, Dijan écrit : « C'en sont des dont les parents ont de l'argent, des qui ont la vie facile et qui à se la compliquer opiniâtrement s'emploient... »).

Morale de cette histoire : vivre, avoir assez vécu pour se reconnaître dépassé par la vie, mais pas assez pour ne pas vouloir y mordre, encore et encore ! Et voir, grâce ultime, l'excitation faire place à la dégustation, et le Nombre à l'Unité...

Échine : comme un Seven Up en plein soleil ! ■

Richard Dubois

Traces- Annuel des religions

Pierre Arnold est moine bénédictin. Journaliste, familier des bidonvilles de Lima, il a déjà fait connaître sa vision d'une Église post-conciliaire dans *Une Église à tous vents* (Brepols, 1985). Pour le plaisir des fervents de l'information religieuse, il dirige maintenant *Traces, Annuel des religions*. La deuxième édition couvre la période qui va de janvier 1986 à mars 1987 inclusivement. Avec France Quéré, Charles Blanchet, Pierre Gabriel, Ernest Milcent, Hubert Thomas et une trentaine de collaborateurs, il a entrepris de « décrypter événements et débats d'idées » (p. 9). « Le lecteur peut ainsi se faire une idée du courant intellectuel qui traverse aujourd'hui le monde religieux et le monde tout court au sujet des religions » (p. 8).

La première partie intitulée « L'aujourd'hui des croyants » passe en revue les grandes religions (chrétiennes, juive et musulmane) et la situation de la foi dans le monde. Un chapitre consacré aux Églises du Canada les situe « parmi les ensembles religieux les plus progressistes du monde occidental » (p. 75). Malgré quelques manques de précision, l'analyse sonne l'heure juste.

La deuxième partie, « Christianisme, questions à suivre », commente quelques faits judicieusement choisis : la

montée de l'Opus Dei, l'engouement pour les apparitions, l'impasse de la JOC internationale. Sous cette même rubrique, on trouve une rétrospective et une analyse fine de certains débats sur le statut de la religion dans la modernité. L'originalité est ici d'avoir donné la parole à l'auteur Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985) et au théologien américain Charles Curran, qui exposent sereinement leur point de vue au sein d'une controverse inachevée.

Il aurait été étonnant qu'une équipe de journalistes laisse de côté les médias. Le pari est tenu avec un aperçu du visage de Dieu à l'écran, dans le roman et dans la bande dessinée. Sept questions théologiques complètent cette revue du christianisme, en insistant à nouveau sur les défis de la nouvelle évangélisation : individualisme, athéisme, réveil des paganismes.

La foi a ses témoins et ses chercheurs. *Traces* en a retenu trois : Elie Wiesel, prix Nobel de la Paix, Mircea Eliade et Georges Dumézil. On l'aura deviné, chacune de ces personnalités offre une interprétation personnelle de la quête religieuse contemporaine. Enfin, un « Dossier » sur les Philippines et des recensions complètent la quatrième partie.

J'ai parcouru avec grand intérêt l'édition 1987 de *Traces*. Au-delà du reportage et des statistiques, l'écriture journalistique va chercher le courant qui passe, l'inquiétude qui mobilise. L'illus-

tration ravive le souvenir de l'événement ou présente le personnage choisi : à chacun de s'attarder à la rencontre de prière pour la paix à Assise, à la revue des troupes de Cory Aquino ou à la figure de Mircea Eliade, écrivain décédé durant l'année. Autant de morceaux de l'actualité que nous avons aperçus à travers les médias, sans avoir le moyen d'en saisir toute la portée.

Quant au climat de l'ouvrage, il respire le dialogue interculturel et œcuménique, comme le suggère cette réflexion de Hubert Thomas : « À mon sens, il y a aujourd'hui un terrain où nous (chrétiens et athées) pouvons travailler ensemble, celui de la spiritualité... Les Églises elles-mêmes, délaissant trop l'appel pour l'autorité, n'ont-elles pas été requises davantage par des préoccupations de structures et de conformité, que par la vie intérieure des croyants ? Une tâche essentielle serait peut-être de rendre aux hommes la capacité du silence, celle de la limitation des besoins, l'écoute et la parole vraies, celle encore d'avancer vers la mort... Un autre lieu de notre combat commun pourrait être celui de l'éthique : péril à l'environnement, endettement du tiers monde, mutation de la sexualité, bouleversements médicaux... » (p. 157).

Nous attendons avec impatience l'édition 1988 de l'*Annuel des religions*. ■

Gisèle Turcot

références

Philippe Dijan, *Échine*, Paris, Bernard Barrault Éditeur, 1988; 408 pages.

Traces - Annuel des religions, édition 1987, sous la direction de Pierre Arnold, Brepols, 254 pages.

À SIGNALER : Marcel Lefebvre, *La famille. De la démission à l'espérance*, Desclée / Novalis, série « L'horizon du croyant », 1988, 160 pages. Les Éditions Novalis inaugurent, avec cet ouvrage, une série encyclopédique d'information chrétienne. Prenant au sérieux l'apport des sciences humaines, le théologien qu'est Marcel Lefebvre fait une présentation lucide des épreuves que subit la famille contemporaine, et il propose de les considérer « avec une mentalité habitée par l'espérance » (p. 121). Sans complaisance pour la dénatalité, qu'il relie à la société de consommation, il reconnaît chez les familles réduites le renforcement du lien affectif parents-enfants ; sous le piège idéologique de la fidélité à soi, il détecte le désir d'une plus grande liberté personnelle ; et dans l'affirmation de la volonté d'autonomie des femmes, il découvre la condition d'une relation matrimoniale égalitaire. Comme pasteur et théologien, il croit que « le mystère de Dieu » peut aussi se révéler à nous par ce « langage diffus sur Dieu » (p. 150). Un livre éclairant, accessible, qui invite à bâtir des solidarités avec les familles.

LA FOI EN QUÊTE DE COHÉRENCE

par Louis Roy



Dans un monde où l'on se pose
des questions, l'intelligence de la foi est la
condition de la survie de la foi.

162 pages 16,00 \$



Éditions Bellarmin

8100, boul. Saint-Laurent
Montréal (Québec) Canada
H2P 2L9 — Tél.: (514) 387-2541

tables de l'année 1988

AUTEURS

AUGER, A., L'environnement à la Baie James : les impacts du siècle ? : 205.

BALTHAZAR, L., Les limites de la puissance américaine. L'illusion reaganienne : 111.

BARRIAULT, C., Deux exemples : le Bas Saint-Laurent/Gaspésie et l'Outaouais. Le syndrome des collectivités en désintégration sociale : 269.

BAUM, G., Social-démocratie et engagement éthique : 25. Typologie des arguments en présence. La question de l'avortement : 78. À propos d'un livre de F. Dumont : De l'expérience à la théologie : 122. La solidarité avec les opprimés : 302.

BEAUCHAMP, A., L'été comme sa maison : 172. À propos d'un livre de Jürgen Moltmann. Le repos de Dieu : 179. Sur les projets à venir d'Hydro-Québec : quelques questions à se poser : 208. Saint-Basile : Oublier ou bien apprendre : 277.

BEAUDRY, A., Métamorphose de l'État-providence : 42. Une angoisse nécessaire : 73. La question du déclin : 106. Éthique et pluralisme : 138. Quand je me fais la lecture : 181.

BÉLANGER, Y., La militarisation de notre industrie : 233. Le gâteau des dépenses militaires : 235. Les armes « made in Canada » : 237. L'industrie militaire au Québec. Quel avenir ? : 243.

BOYER, G., Mettre un enfant au monde, c'est prendre un certain risque... : 16.

CÔTÉ, C., Misère à la carte : 266.

DE LAUBIER, P., Solidarité / charité. Alternative ou complémentarité ? : 299.

DUBOIS, R., Québec ou Montréal ? L'été en ville : 176.

DURAND, G., (Entrevue) Le compromis éthique : 139.

FORTIN, B., Appel au Dieu de la vie : 142.

GODBOUT, J.T., Une commission en otage : 149.

GUÉNETTE, F., Avortement, territoire occupé : 141.

GUINDON, A., La sexualité des prêtres. En parler ou pas ? : 53.

HARVEY, J., L'avortement et la loi canadienne : 81. Groupes ethniques et accès à l'égalité : 249. Un Québec cassé en deux : 264.

HOWES, D., Le pluralisme et ses conséquences : 144.

JARRY, C., Le Salvador en transition : 312.

JUTRAS, F., Mon pays, c'est... : 168.

KIRK, J.M., L'Église qui est à Cuba : 309.

LACAILLE, C., En Amérique latine : l'Église des pauvres et l'offensive conservatrice : 119.

LAPIERRE-ADAMCYK, E., Mariage et enfants. Vraiment mis en question ? : 11.

LEE, J., La responsabilité à l'égard du logement des sans-abri : 19.

LEVER, Y., Mystérieux chemins du cinéma... : 90. Un cinéma de solidarité : 280.

MARIEN, D., La pauvreté sous Reagan : 107.

MARSAN, J.-C., (Entrevue par J.H.) Montréal 1992... L'été : 169.

MELMAN, S., Aux États-Unis. Économie de guerre, économie de paix : 183.

MORISSETTE, F., Croire en ses chances : 175.

NADEAU, J., Professeur à l'Université Furen, à Taiwan. Quatre ans dans un grand couvent : 153.

OCCDP, L'Amérique du Nord : une forteresse ? : 215.

PAQUET, G., Les cheminements d'Hydro-Québec : émergence, épopée et désenchantement : 202.

PAIEMENT, G., Misère à la carte : 266. L'urgence de voir autrement : 275.

PARGUEZ, A., Libre-échange et plein emploi : 56.

RICHARD, J.-P., 1948 : L'affaire de la silicose. Le sanctuaire fracassé : 47.

ROBERT, M., Mexique : un libre-échange avec les États-Unis ? : 23. Les difficultés du GATT. La montée du protectionnisme : 85.

ROCHAS, G., Medjugorje : 87.

SOMERVILLE, M., (Entrevue par A.B.) Un jugement plus sévère qu'il ne paraît : 74.

ST-AMANT, J., L'histoire compliquée d'une définition. La charité selon la loi : 307.

TARDIF, F., Pourquoi n'avons-nous pas d'enfants ? : 15.

Une affaire compliquée : 77. Quand les dés sont lancés : 146. Cartes postales : 173. Charité et solidarité ? : 298.

TURCOT, G., Anne, ma soeur Anne... : 10. La réforme de l'aide sociale : 40. Femmes et emplois : quatre enquêtes, un constat : 116. La 12e Conférence de Lambeth. Maintenir la communion : 247.

VALLÉE, B., Le labyrinthe de la charité enregistrée : 306.

MATIÈRES

(voir aussi FACE À L'ACTUALITÉ)

AVORTEMENT - Une angoisse nécessaire, A.B. : 73. Une entrevue avec Margaret Somerville. Un jugement plus sévère qu'il ne paraît, A.B. : 74. Une affaire publique, F.T. : 77. Typologie des arguments en présence. La question de l'avortement, G.B. : 78. L'avortement et la loi canadienne, J.H. : 81. Avortement, territoire occupé, F.G. : 141. Appel au Dieu de la vie, B.F. : 142.

CHARITÉ - Charité et solidarité ?, F.T. : 298. Solidarité / charité. Alternative ou complémentarité ?, P.D. : 299. La solidarité avec les opprimés, G.B. : 302. Le labyrinthe de la charité enregistrée, B.V. : 306. L'histoire compliquée d'une définition. La charité selon la loi, J.S. : 307.

CINÉMA - Mystérieux chemins du cinéma..., Y.L. : 90. Un cinéma de solidarité, Y.L. : 280.

CULTURE - Mon pays, c'est..., F.J. : 168. Montréal 1992... l'été, (entrevue), J.-C.M. : 169. L'été comme sa maison, A.B. : 172. Cartes postales, F.T. : 173. Croire en ses chances, F.M. : 175. Québec ou Montréal ? L'été en ville, R.D. : 176. À propos d'un livre de Jürgen Moltmann. Le repos de Dieu, A.B. : 179. Quand je me fais la lecture, A.B. : 181.

DÉNATALITÉ, DÉMOGRAPHIE - Anne, ma soeur Anne..., G.T. : 10. Mariage et enfants. Vraiment mis en question ?, E.L.-A. : 11. Pourquoi n'avons-nous pas d'enfants ?, F.T. : 15. Mettre un enfant au monde, c'est prendre un certain risque..., G.B. : 16.

ÉCONOMIE - Mettre un enfant au monde, c'est prendre un certain risque..., G.B. : 16. Les difficultés du GATT. La montée du protectionnisme, M.R. : 85. Aux États-Unis. Économie de guerre, économie de paix, S.M. : 183. (Voir libre-échange, paix)

ÉGLISE ET RELIGION - La sexualité des prêtres. En parler ou pas ?, A.G. : 53. Medjugorje, G.R. : 87. Femmes et emplois : quatre enquêtes, un constat, G.T. : 116. En Amérique latine : l'Église des pauvres et l'offensive conservatrice, C.L. : 119. À propos d'un livre de F. Dumont : De l'expérience à la théologie, G.B. : 122. Appel au Dieu de la vie, B.F. : 142. À propos d'un livre de Jürgen Moltmann. Le repos de Dieu, A.B. : 179. L'Amérique du Nord : une forteresse ?, OCCDP : 215. La 12e Conférence de Lambeth. Maintenir la communion, G.T. : 247. Charité et solidarité ?, F.T. : 298. Solidarité / charité. Alternative ou complémentarité ?, P.D. : 299. La solidarité avec les opprimés, G.B. : 302. L'Église qui est à Cuba, J.M.K. : 309.

ENVIRONNEMENT - L'environnement à la Baie James : les impacts du siècle ?, A.A. : 205. Sur les projets à venir d'Hydro-Québec : quelques questions à se poser, A.B. : 208. Saint-Basile : Oublier ou bien apprendre, A.B. : 277.

ÉTATS-UNIS - La question du déclin, A.B. : 106. La pauvreté sous Reagan, D.M. : 107. Les limites de la puissance américaine. L'illusion reaganienne, L.B. : 111. Aux États-Unis. Économie de guerre, économie de paix, S.M. : 183.

ÉTHIQUE - Pourquoi n'avons-nous pas d'enfants ?, F.T. : 15. Social-démocratie et engagement éthique, G.B. : 25. Éthique et pluralisme, A.B. : 138. Le compromis éthique (entrevue), G.D. : 139. Avortement, territoire occupé, F.G. : 141. Appel au Dieu de la vie, B.F. : 142. Le pluralisme et ses conséquences, D.H. : 144. Quand les dés sont lancés, F.T. : 146.

FEMMES - Femmes et emplois : quatre enquêtes, un constat, G.T. : 116. (Voir avortement)

HYDRO-QUÉBEC - Les cheminements d'Hydro-Québec : Émergence, épopée et désenchantement, G.P. : 202. L'environnement à la Baie James : les impacts du siècle ?, A.A. : 205. Sur les projets à venir d'Hydro-Québec : quelques questions à se poser, A.B. : 208.

JEUNES - Croire en ses chances, F.M. : 175.

LIBRE-ÉCHANGE - Libre-échange et plein emploi, A.P. : 56. L'Amérique du Nord : une forteresse ?, OCCDP : 215.

PAIX, MILITARISME - Aux États-Unis. Économie de guerre, économie de paix, S.M. : 183. La militarisation de notre industrie, Y.B. : 233. Le gâteau des dépenses militaires, Y.B. : 235. Les armes « made in Canada », Y.B. : 237. Les conflits armés dans le monde 1987-88 (carte), Compass : 241. L'industrie militaire au Québec. Quel avenir ?, Y.B. : 243.

PAUVRETÉ - Un Québec cassé en deux, J.H. : 264. Misère à la carte, C.C. et G.P. : 266. Deux exemples : le Bas Saint-Laurent/Gaspésie et l'Outaouais. Le syndrome des collectivités en désintégration sociale, C.B. : 269. L'urgence de voir autrement, G.P. : 275.

QUESTIONS INTERCULTURELLES - Groupes ethniques et accès à l'égalité, J.H. : 249.

QUESTIONS INTERNATIONALES - Mexique : un libre-échange avec les États-Unis ?, M.R. : 23. En Amérique latine : l'Église des pauvres et l'offensive conservatrice, C.L. : 119. Professeur à l'Université Furen, à Taiwan. Quatre ans dans un grand couvent, J.N. : 153. L'Église qui est à Cuba, J.M.K. : 309. Le Salvador en transition, C.J. : 312. (Voir États-Unis, Haïti)

QUESTIONS MUNICIPALES - Montréal 1992... l'été, (entrevue), J.-C.M. : 169.

QUESTIONS SOCIALES - La responsabilité à l'égard du logement des sans-abri, J.L. : 19. 1948 : l'affaire de la silicose. Le sanctuaire fracassé, J.-P.R. : 47. Montréal 1992... l'été, (entrevue), J.-C.M. : 169. Croire en ses chances, F.M. : 175. Un Québec cassé en deux, J.H. : 264. Misère à la carte, C.C. et G.P. : 266. Deux exemples : le Bas Saint-Laurent/Gaspésie et l'Outaouais. Le syndrome des collectivités en désintégration sociale, C.B. : 269. L'urgence de voir autrement, G.P. : 275. (Voir les titres plus spécifiques)

RÉFORME SOCIALE - La réforme de l'aide sociale, G.T. : 40. Métamorphose de l'État-providence, A.B. : 42. Une commission en otage, J.T.G. : 149.

TRAVAIL - Femmes et emplois : quatre enquêtes, un constat, G.T. : 116. Groupes ethniques et accès à l'égalité, J.H. : 249.

FACE À L'ACTUALITÉ

AVORTEMENT - Après la Cour suprême, l'impasse de l'avortement, J.H. : 196.

CINÉMA ET CULTURE - Les enfants de la rue, Y.L. : 102. L'amour, à quel prix ?, G.B. : 133. Un film de Sylvie Groulx. Chronique d'un temps flou, Y.L. : 199.

ÉCONOMIE - La part du lion, H.S. : 165. Zonage en sursis, A.C. : 230. (Voir libre-échange)

ÉDUCATION - Mexico : l'université en crise, C.J. : 71.

ÉGLISE ET RELIGION - Mauvais usage du secret pontifical, J.H. : 35. Le message social du pape Jean-Paul, J.H. : 99. Pèlerinage, (coll.) : 103. Vingt-

volume 47, numéros 537 à 546

cing ans à rapprocher des solitudes, S.V. : 132.
Plaidoyer pour les petits, C.B. : 166. L'Institut catholique de Montréal, G.T. : 195. Dix ans, A.B. : 227. Joyeux Noël, F.T. : 291.

ENVIRONNEMENT – Mensonge acide ?, J.H. : 163. Les inquiétudes de Jonas, J.-P.R. : 292.

ÉTATS-UNIS – La poudre contre les canons, J.-P.R. : 100. L'envol d'un pasteur noir, J.-P.R. : 228.

ÉTHIQUE – Crise du monde moderne. Les défis posés aux intellectuels, L.B. : 5. Fluor et passion, F.T. : 101. Les inquiétudes de Jonas, J.-P.R. : 292.

FEMMES – A cappella, F.T. : 37. (Voir avortement)

HÂITI – Aba lamé, viv kep, A.B. : 3. Quel État pour les Haïtiens ?, J.-P.R. : 197. Haïti : la pression des sans-grade, J.-P.R. : 260.

IMMIGRANTS ET RÉFUGIÉS – Quand les tout-petits font l'histoire, A.B. : 8. Pèlerinage, (coll.) : 103.

JEUNES – Malade à cause de qui ?, F.M. : 70. Les enfants de la rue, Y.L. : 102. Un film de Sylvie Groulx. Chronique d'un temps flou, Y.L. : 199.

QUESTIONS INTERCULTURELLES – Le projet de Loi C-93, J.H. : 5. Le renouveau autochtone, J.-F.B. : 293.

QUESTIONS INTERNATIONALES – La vérité dans la Pravda ?, J.-P.R. : 7. Quand les tout-petits font l'histoire, A.B. : 8. Où sont passés les disparus ?, T.B. : 37. La maison de Bachir, A.N. et J.L. : 67.

Jérusalem : La ville aux mille portes, J.-P.R. : 68. Mexico : l'université en crise, C.J. : 71. La poudre contre les canons, J.-P.R. : 100. Il n'y a pas d'Ulster, J.-P.R. : 134. Virage à droite au Salvador, C.J. : 135.

Désertier pour la paix, G.T. et F.T. : 164. Burundi : la démesure, F.T. : 261. (Voir États-Unis, Haïti)

QUESTIONS NATIONALES – Le projet de Loi C-93, J.H. : 5. Renaissance du nationalisme québécois ?, A.B. : 131. Le Québec après Félix Leclerc, J.H. : 229.

Québec souverain et Parti québécois, J.H. : 259.

QUESTIONS SOCIALES – Le message social du pape Jean-Paul, J.H. : 99. Fluor et passion, F.T. : 101. Les enfants de la rue, Y.L. : 102. Zonage en sursis, A.C. : 230. Au grand jour : 262. « Il n'y avait pas de place pour eux ». Un message de tolérance, Coll. : 294.

(Voir les titres plus spécifiques)

RÉFORME SOCIALE – Malade à cause de qui ?, F.M. : 70.

LECTURES

BIBBY, R., *Fragmented Gods*, (G.B.) : 284.

BOHRINGER, R., *C'est beau une ville la nuit*, (R.D.) : 220.

CHARRON, C., *Probablement l'Espagne*, (R.D.) : 94.

CONCILIUM (no 214), « Les femmes, le travail et la pauvreté (M.-A.R.) : 219. J.

DIJAN, P., *Echines*, (R.D.) : 315.

DUMONT, F., *Le sort de la culture*, (J.D.) : 126.

FARIAS, V., *Heidegger et le nazisme*, (A.N.) : 188.

FORTIN, A. (en collaboration), *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, (G.B.) : 62.

FRASER, M., *Quebec Inc., French-Canadian Entrepreneurs and the New Business Elite*, (A.B.) : 157.

GOBEIL, P., *Tout l'été dans une cabane à bateau*, (R.D.) : 285.

GODBOUT, J.T., *La démocratie des usagers*, (J.H.) : 125.

GRANT, G., *Est-ce la fin du Canada ?*, (J.H.) : 283.

ICART, J.-C., *Négriers d'eux mêmes. Essai sur les boat people haïtiens en Floride*, (F.T.) : 28.

IQRC, *Couples et parents des années quatre-vingt*, (A.P.) : 286.

KRISTOF, A., *Le grand Cahier et La preuve*, (R.D.) : 188.

LABORIT, H., *Dieu ne joue pas aux dés*, (R.D.) : 158.

LAROSE, J., *La petite noirceur*, (R.D.) : 92.

LAVERDIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française*, (M.M.) : 61.

MATHIEU, P., *Marie de Dieu*, (E.R.) : 222.

MIQUEL, C. et MÉNARD, G., *Les ruses de la technique*, (G.B.) : 252.

NAUD, A., *Le magistère incertain*, (J.H.) : 93.

NOËL, F., *Myriam première*, (R.D.) : 125.

PRADES, J.A., *Persistance et métamorphose du sacré*, (G.B.) : 187.

REGHEHR, E., *Arms Canada – The Deadly Business of Military Exports*, (H.S.) : 253.

SCHWARTZENBERG, L., *Requiem pour la vie*, (A.B.) : 28.

SORMAN, G., *La nouvelle richesse des nations*, (H.S.) : 93.

TAHAR, B.J., *La nuit sacrée*, (R.D.) : 29.

TARD, L.-M., *Il y aura toujours des printemps en Amérique*, (M.R.) : 124.

THOMAS MORE INSTITUTE, *Curiosity at the Center of One's Life. Statements and Questions of R. Eric O'Connor*, (E.D.) : 221.

VALADIER, P., *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, (J.-P.R.) : 221.

VALLIN, P., *Histoire politique des Chrétiens*, (A.B.) : 284.

XAVIER, SAINT FRANÇOIS, *Correspondance (1535-1552)* (Lettres et documents présentés par Hugues Didier), (L.L.) : 156.

XXX, *Traces – Annuel des religions*, (G.T.) : 316.

ENTREVUES

Somerville, M., Un jugement plus sévère qu'il ne paraît (A.B.) : 75.

Durand, G., Le compromis éthique : 139.

Marsan, J.-C., Montréal 1992... L'été (J.H.) : 169.

tables de l'année 1988

volume 47, numéro 537 à 546

DOSSIERS

La dénatalité – (janvier-février)

L'aide sociale : aptes ou inaptes ? – (mars)

L'avortement – (avril)

Le déclin – (mai)

Éthique et pluralisme – (juin)

L'été en ville – (juillet-août)

Le compte de l'Hydro – (septembre)

L'industrie militaire au Québec – (octobre)

Un Québec cassé en deux – (novembre)

L'amour du prochain. Charité ? Solidarité ? – (décembre)

LES SOIRÉES RELATIONS SUR CASSETTES VIDÉO



- L'Église de Montréal
- L'Église et les laïques
- Économie et foi
- La Chine
- Les sans-abri
- Rome : respect de la vie
- Syndicats en 1987
- Accès à l'égalité

- Le choix des Inuit
- 1987 après J.C.
- La police
- Haïti (février 88)
- La commission Rochon
- Le magistère incertain
- Les Anglicans et nous
- La charité en 1988



Vous pouvez emprunter ces cassettes (location: pour 1 semaine: 5\$ plus les frais d'envoi) ou même en commander une copie (25\$ plus les frais). Veuillez préciser le format de la cassette désirée (Beta ou VHS) et le sujet.

Adresser vos commandes à Pauline Roy, Centre justice et foi
25, Jarry ouest, Montréal H2P 1S6 (514) 387-2541

relations

décembre 1988 2,50 \$ no 546

SOMMAIRE

face à l'actualité 291

Joyeux Noël (F.T.) – Les inquiétudes de Jonas (J.-P.R.) – Le nouveau autochtone (J.-F.B.) – Un message de tolérance

dossier 297

Francine Tardif	Charité et solidarité ?	298
Patrick de Laubier	Alternative ou complémentarité ?	299
Gregory Baum	La solidarité avec les opprimés	302
Bernard Vallée	Le labyrinthe de la charité enregistrée	306
Jacques St-Amant	La charité selon la loi	307

dépêches 296

articles 309

John M. Kirk	L'Église qui est à Cuba	309
Caroline Jarry et Rafael Montano	Le Salvador en transition	312

lectures 315

Photographie de la page couverture : Paul Hamel

NOTRE PROCHAINE SOIRÉE RELATIONS

Pour renseignements, écrire ou télépho-
ner à Francine Tardif (ou Pauline Roy) : 387-
2541.

Surveiller l'annonce qui paraît dans *Le
Devoir*, le jour même de la rencontre.

Le lundi 12 décembre 1988, de 19h30 à 22h00, à la Maison Bellarmin
25 Jarry ouest (métro Jarry). L'entrée est gratuite.