

relations

MONTREAL

OCTOBRE 1975

VOL. 35, N. 408

PRIX: 75¢

LE PROBLÈME LINGUISTIQUE

à Montréal: les "transferts" linguistiques

par Richard Arès

UNE GAUCHE AU QUÉBEC?

le Manuel du 1er mai: quelques points faibles

par Irénée Desrochers

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

la pensée de Gustavo Gutierrez: implications politiques et perspectives marxistes – par Guy Ménard –

le congrès théologique de Détroit: "Theology in the Americas: 1975" – par Guy Bourgeault et Yves Vaillancourt

LES "TRANSFERTS" LINGUISTIQUES À MONTRÉAL

I- les données générales de la question

par Richard Arès*

Statistique Canada vient de publier, dans sa série du recensement de 1971, un bulletin spécial (août 1975, catalogue 92-776, SP-6), qu'il intitule en anglais *Statistics on Language Retention and Transfer* et en français *Statistiques sur la stabilité et l'instabilité linguistique*. En ce bulletin sont, pour la première fois, sous une seule et même couverture, rassemblées et comparées toutes les données se rapportant à la situation des langues parlées – langues officielles, maternelles, d'usage au foyer – tant au Canada et dans chacune des provinces que dans les principales villes du pays. Grâce à ces données ainsi rassemblées, la tâche devient beaucoup plus facile d'indiquer, non seulement la place de chaque groupe linguistique dans l'ensemble que l'on veut étudier, mais encore l'influence plus ou moins grande qu'exercent sur chacun d'eux les deux langues officielles au Canada, c'est-à-dire l'anglais et le français.

Je me borne ici, en partant de ces statistiques, à décrire la situation telle qu'elle se pose dans la région de Montréal, plus précisément dans la région métropolitaine de recensement. Région qui mérite qu'on s'y intéresse à au moins un triple titre: a) elle réunit pas loin de la moitié (exactement 45.5%) de la population du Québec; b) tous les groupes ethniques, sauf le groupe français, s'y concentrent à plus des deux tiers, quel-ques-uns à plus des quatre cinquièmes; c) c'est là que les "transferts" linguistiques, c'est-à-dire les passages d'une langue à une autre sont les plus nombreux et que la puissance assimilatrice de l'anglais atteint son taux le plus élevé.

La situation générale des langues

Je rappelle qu'il ne s'agit ici que des LANGUES non des groupes ethniques, des LANGUES tant officielles, maternelles que d'usage au foyer. Dans la région montréalaise, en 1971, la situation était la suivante, d'abord pour les deux langues officielles.

* L'A., jésuite, est président de l'Académie des Sciences morales et politiques (Québec); il a abondamment publié sur les questions nationales et linguistiques au Canada et au Québec (collaboration à *L'Action nationale*, à *Relations*, etc. et publication de plusieurs ouvrages, notamment sur *Notre question nationale*). – Le présent article complète une série d'études et de commentaires sur le recensement canadien de 1971: cf. *Relations* de 1973 et 1974.

recensement 1971

TABEAU 1
Situation des langues officielles

Anglais seulement	508,210	18.5%
Français seulement	1,163,535	42.4
Anglais et français	1,017,360	37.1
Ni anglais ni français	54,130	2.0
	<u>2,743,235</u>	<u>100.0%</u>

Voilà une première vue de la situation linguistique dans la région de Montréal: si 37% des habitants y sont bilingues, il n'en reste pas moins que plus d'un million n'y savent que le français et plus d'un demi-million, que l'anglais.

TABEAU 2
Situation des langues maternelles

Français	1,817,290	66.2%
Anglais	596,305	21.8
Autres	329,640	12.0
	<u>2,743,235</u>	<u>100.0%</u>

Ainsi, dans la région montréalaise, le français en tant que langue maternelle a trois fois plus d'adhérents que l'anglais et au moins cinq fois plus que tous les autres groupes linguistiques mis ensemble.

TABEAU 3
Situation des langues d'usage au foyer

Français	1,818,865	66.3%
Anglais	683,385	24.9
Autres	240,985	8.8
	<u>2,743,235</u>	<u>100.0%</u>

Ce dernier tableau nous offre déjà des constatations intéressantes. Les deux groupes officiels: le français et l'anglais ont, par rapport à leur situation en tant que langues maternelles, augmenté leurs effectifs, le premier, de 1,575 seulement, le second, de 87,080, alors que le groupe des "autres" a subi une perte de 88,655, c'est-à-dire exactement le total des gains faits par les groupes linguistiques français et anglais. On notera que les gains de l'anglais en tant que langue d'usage au foyer dans la région montréalaise sont 55 fois plus élevés que ceux du français: 87,080 contre 1,575.

Langues officielles et langues d'usage

L'intérêt de ce bulletin spécial que publie *Statistique Canada* provient surtout des rapprochements et des recoupements faits entre les langues officielles et les langues d'usage à la maison. On sait que les don-

nées concernant les langues officielles se réduisent aux quatre catégories suivantes: celle des personnes qui ne savent que l'anglais, celle de ceux qui ne savent que le français, celle des bilingues et celle de ceux qui ne savent ni l'anglais ni le français. Laissant de côté cette dernière catégorie qui, dans la région de Montréal, ne groupe que 54,130 habitants, des enfants en bas âge pour la plupart, parlant la même langue que leurs parents, je m'arrête aux trois autres dans le but de vérifier jusqu'à quel point il y a correspondance entre les connaissances que leurs membres ont ou n'ont pas des deux langues officielles et la langue qu'ils utilisent le plus souvent dans leur foyer. A noter qu'il s'agit encore ici de l'ensemble de la population de la région montréalaise sans distinction ethnique ou linguistique.

TABEAU 4

Langues d'usage de ceux qui ne savent que l'anglais

L'anglais	425,075	83.6%
Même que la langue maternelle	72,565	14.3
Autres langues	10,575	2.1
	508,215	100.0%

Il y a donc, dans la région de Montréal, 508,215 personnes qui ne savent que l'anglais ou, ce qui revient au même, ignorent le français. De ce nombre, 425,075, soit 83.6%, utilisent l'anglais dans leur foyer, 72,565, soit 14.3%, accordent encore la prépondérance même s'ils savent l'anglais, à leur propre langue maternelle et seulement 10,575, soit 2.1%, à une autre langue.

TABEAU 5

Langues d'usage de ceux qui ne savent que le français

Le français	1,130,505	97.2%
Même que la langue maternelle	30,035	2.5
Autres langues	2,990	0.3
	1,163,535	100.0%

Ainsi, dans la région de Montréal, sur 1,163,535 habitants qui ignorent l'anglais 1,130,505, soit 97.2%, utilisent le français en famille, 30,035, soit 2.5% emploient plutôt leur propre langue maternelle et 2,990, soit seulement 0.3%, une autre langue.

TABEAU 6

Langues d'usage de ceux qui savent le français et l'anglais

Le français	688,360	67.6%
L'anglais	258,315	25.4
Même que la langue maternelle	62,085	6.1
Autres langues	8,605	0.9
	1,017,365	100.0%

La région montréalaise compte 1,017,365, bilingues. De ce nombre, 688,360, soit 67.6%, utilisent le français dans leur foyer, 258,315, soit 25.4%, l'anglais, 62,085, soit 6.1%, préfèrent employer encore leur langue maternelle et 8,605, soit 0.9%, utilisent une autre langue.

Ces généralités rappelées concernant la situation linguistique dans la région métropolitaine de Montréal, il est temps d'entrer maintenant dans les détails et d'étudier le comportement des principaux groupes linguistiques de cette région, et d'abord des deux grou-

pes les plus importants, ceux dont la langue maternelle est aussi une langue officielle: l'anglais et le français. Dans chacun des cas, je le rappelle, le point de départ de l'étude est la langue MATERNELLE, non le groupe ethnique.

Comportement linguistique du groupe de langue maternelle ANGLAISE

Je commence par ce groupe à cause de l'influence prépondérante de l'anglais sur les autres groupes linguistiques dans la région de Montréal. Ses effectifs s'élèvent au nombre de 596,305, dont 388,275, soit 65.1% ne savent que l'anglais, c'est-à-dire ignorent le français, et 208,030, soit 34.9%, sont bilingues, c'est-à-dire connaissent à la fois l'anglais et le français. L'important, toutefois, est de connaître quelle langue les membres de ce groupe utilisent surtout en famille. Voici quelques données à ce sujet.

TABEAU 7

Langues d'usage du groupe de langue maternelle anglaise

L'anglais	561,080	94.1%
Le français	25,855	4.3
Autres langues	9,375	1.6
	596,310	100.0%

Ce tableau veut dire que, sur les 596,310 habitants de langue maternelle anglaise dans la région de Montréal, 561,080, soit 94.1%, utilisent l'anglais comme langue principale de leur foyer, 25,855, soit 4.3%, emploient plutôt le français et 9,375, soit 1.6%, ont recours à d'autres langues.

Dans ce même groupe, nous venons de le voir, se rencontrent 388,275 personnes qui ne savent que l'anglais, qui ignorent le français. Quelle langue parlent-elles dans leur foyer? Le bulletin spécial de *Statistique Canada* précise que 381,965, soit 98.4%, d'entre elles y parlent principalement l'anglais et seulement 6,305, soit 1.6%, une autre langue.

Reste à connaître le cas des bilingues dans ce groupe particulier.

TABEAU 8

Langues d'usage des bilingues du groupe de langue maternelle anglaise

L'anglais	179,110	86.1%
Le français	25,860	12.4
Autres langues	3,065	1.5
	208,035	100.0%

Sur les 208,035 bilingues de langue maternelle anglaise que compte la région montréalaise, 179,110, soit 86.1% utilisent principalement l'anglais en famille, 25,860, soit 12.4%, le français et 3,065, soit 1.5%, une autre langue. On notera que le nombre des bilingues de cette catégorie à utiliser le français en famille est le même que celui qu'on retrouve au tableau 7 qui, lui, porte sur les langues d'usage de l'ensemble du groupe de langue maternelle anglaise, soit 25,855 ou 25,860, le décalage étant dû au fait que les données du recensement de 1971 sont toujours arrondies, le dernier chiffre étant toujours un 0 ou un 5.

Comportement linguistique du groupe de langue maternelle FRANÇAISE

Groupe le plus important quant au nombre, mais non quant à la puissance assimilatrice, ce groupe a, dans la région de Montréal, des effectifs s'élevant à 1,817,290 (voir tableau 2), dont 1,121,670, soit 61.7%, ne savent que le français et 695,620, soit 38.3%, sont bilingues. Ces derniers pourcentages se comparent avantageusement à ceux que nous venons de voir à propos du groupe de langue maternelle anglaise, puisque, dans ce groupe, 65.1% ne savent que l'anglais et 34.9% sont bilingues.

TABLEAU 9

Langues d'usage du groupe de langue maternelle française

Le français	1,766,060	97.2%
L'anglais	46,095	2.5
Autres langues	5,130	0.3
	1,817,285	100.0%

En commentaire de ce tableau, on peut dire qu'en général les gens de langue maternelle française dans la région de Montréal sont massivement fidèles – à 97.2% – à parler français en famille. Il n'en reste pas moins que 46,095 d'entre eux y utilisent principalement l'anglais, soit presque le double du nombre de citoyens de langue maternelle anglaise à se servir du français dans leur foyer: 25,855. Bien qu'il y ait dans la région de Montréal trois fois moins d'anglophones que de francophones, la puissance assimilatrice des premiers à l'égard des seconds se révèle presque deux fois plus grande. En d'autres termes, les "transferts" linguistiques, c'est-à-dire ici les gains d'une langue par rapport à l'autre, les gains de la langue d'usage par rapport à la langue maternelle, s'élèvent, du côté anglophone, à 46,095 et, du côté francophone, à seulement 25,855.

TABLEAU 10

Langues d'usage des bilingues du groupe de langue maternelle française

Le français	646,695	92.9%
L'anglais	46,095	12.4
Autres langues	2,830	0.4
	695,620	100.0%

Sur les 695,620 bilingues de langue maternelle française que compte la région de Montréal, 646,695, soit 92.9%, utilisent principalement le français en famille et 46,095, soit 12.4%, l'anglais. Chose curieuse, ce dernier chiffre est exactement le même que celui qu'on retrouve au tableau 9 pour indiquer le nombre de gens de langue maternelle française à utiliser principalement l'anglais en famille: 46,095. Est-ce à dire que, pour les gens de langue maternelle française de la

région de Montréal, le fait d'être bilingues conduirait à utiliser surtout l'anglais dans leur foyer? A ne s'en tenir qu'aux deux chiffres déjà cités, l'un au tableau 9, l'autre au tableau 10, on serait porté à le croire.

Comportement linguistique de l'ensemble des autres groupes de langue maternelle

Dans la région de Montréal, il existe une multitude d'autres groupes linguistiques. Le bulletin spécial de *Statistique Canada* en considère près d'une trentaine, d'abord en bloc, puis chacun en particulier. Je les prends ici en bloc et commence par indiquer quelle était leur connaissance des langues officielles.

TABLEAU 11

Connaissance des langues officielles chez l'ensemble des autres groupes linguistiques

L'anglais seulement	119,935	36.4%
Le français seulement	41,865	12.7
L'anglais et le français	113,710	34.5
Ni l'anglais ni le français	54,130	16.4
	329,640	100.0%

Ainsi, sur les 329,640 personnes qui constituent, dans la région de Montréal, l'ensemble des autres groupes linguistiques, 119,935, soit 36.4%, ne savent encore que l'anglais et 41,865, soit 12.7%, que le français, c'est-à-dire, encore une fois, que l'anglais les attire trois fois plus que le français, ce que confirme le tableau suivant sur leurs langues d'usage au foyer.

TABLEAU 12

Langues d'usage des autres groupes linguistiques

L'anglais	76,210	23.1%
Le français	26,950	8.2
Même que la langue maternelle	217,680	66.0
Autres langues	8,800	2.7
	329,640	100.0%

Les deux tiers parlent encore au foyer leur langue maternelle, mais 76,210 d'entre eux, soit 23.1%, préfèrent y parler l'anglais et seulement 26,950, soit 8.2%, y utilisent plutôt le français. Toujours la même constatation: l'anglais y est trois fois plus populaire que le français. C'est aussi la conclusion à retenir de cette étude sur les "transferts" linguistiques dans la région de Montréal: *les gains de l'anglais auprès des autres groupes y sont trois fois plus considérables que ceux du français.*

Reste à étudier en particulier le cas de la plupart de ces autres groupes linguistiques et à déterminer jusqu'à quel point chacun reste fidèle à sa langue maternelle ou s'assimile – et dans quelle mesure? – à l'un ou à l'autre des deux groupes officiels.

DOSSIER "RECENSEMENT 1971": études de Richard Arès publiées dans *RELATIONS* 372 (juin 1972), 170-172, "Francophones et anglophones au Canada – l'évolution des 40 dernières années"; 373 (juillet-août 1972), 203-205, "Le Québec et son visage français – l'évolution démographique et linguistique au Québec"; 373 (septembre 1972), 232-233, "Composition linguistique des 24 comtés fédéraux de la zone de Montréal"; 373 (octobre 1972), 282-283, "Montréal et la montée des autres: 149%"; 378 (janvier 1973) et 379 (février 1973), sur la famille et sur la montée de l'urbanisation au Québec; 384 (juillet-août 1973), 218-220, "Les francophones dans les maritimes"; 392 ss. (1974), sur le fait religieux au Canada, au Québec et à Montréal – évolution et relation aux groupes ethniques.

les Obligations d'Epargne du Canada

bien sûr!

9.38%

rendement annuel moyen à l'échéance

Les nouvelles Obligations
d'Epargne du Canada,
c'est encore et toujours
la meilleure façon
d'épargner.

Profitables

Les Obligations d'Epargne du Canada ont un rendement annuel moyen à l'échéance en 1984 de 9.38%. Chaque obligation de \$100 vous rapporte \$8.75 d'intérêt pour la première année et \$9.50 d'intérêt pour chacune des 8 dernières années.

Sûres et flexibles

Garanties par toutes les richesses du pays, les nouvelles Obligations d'Epargne du Canada sont, comme toujours, encaissables en tout temps à leur pleine valeur nominale plus l'intérêt couru.

Achetez-les dès maintenant au comptant ou par versements, en coupures de \$50 à \$25,000, dans les institutions bancaires ou chez le courtier en valeurs mobilières de votre choix.

LE "MANUEL DU 1er MAI":

quelques points faibles

par Irénée Desrochers

A-t-on déjà oublié le *Manuel du 1er mai*, paru en avril dernier? Plusieurs, sans doute. La CEQ, non. Cette Centrale d'enseignants sera encore là pour le rappeler sous une forme ou sous une autre, peut-être plus souvent qu'on ne pense. D'ailleurs, plusieurs problèmes de fond que cet instrument de travail soulève reviendront souvent en surface par l'intermédiaire de l'action de l'ensemble du mouvement ouvrier et des groupes populaires. Ces problèmes couvent continuellement sous la cendre. Le Québec, au plan social, se cherche encore.

J'ai d'abord regretté qu'on juge si sommairement ce *Manuel*, et j'ai tâché d'expliquer pourquoi, dans un premier article paru en juin (1). Je terminais cette première analyse en affirmant qu'il y avait dans le *Manuel* "des maladresses qui font qu'on n'est pas obligé (loin de là) d'être d'accord avec tout son contenu". Je promettais même d'aborder une autre fois quelques-unes de ses faiblesses. Je le fais aujourd'hui; mais je tiens à souligner que dans cette deuxième étape de l'analyse, qu'on pourrait intituler "Peut-on être "contre" le *Manuel du 1er mai*?", — les problèmes sont parfois assez complexes pour qu'on s'interroge ainsi, — je n'ai aucunement l'intention de renoncer au jugement d'ensemble que je posais alors. Je crois toujours qu'on ne doit pas prendre prétexte de ces faiblesses pour balayer d'un revers de main la part importante et trop grande de vérité qui demeure dans le *Manuel*: et cela, malgré le sérieux des maladresses que j'y vois, et malgré aussi la franchise de l'analyse présente, que certains penseront peut-être assez rude, — à mon avis bien à tort, puisque

c'est plutôt Marx et Engels eux-mêmes qui sont rudes dans certains passages cités plus loin.

Avant d'aborder en particulier quelques points plutôt techniques, présentons d'abord certaines impressions, peut-être plus "vagues", plus générales, mais d'une grande importance quand même. Avant de toucher à des problèmes concernant le calcul et la répartition de la plus-value, parlons de l'effet des "silences" du *Manuel*, de ce qu'il ne dit pas.

Des silences qui parlent

Il y a un certain air d'irréalisme dans bon nombre d'exposés du *Manuel*, à cause de silences que l'on pratique par rapport à certains aspects qui sont pourtant d'importance vitale à une réflexion équilibrée. Ces silences engendrent parfois de l'ambiguïté, souvent même de l'unilatéralisme, des simplifications à outrance qui sentent la "propagande" trop facile.

Il y a des silences qui sont sans portée. On ne peut évidemment toujours tout dire. Mais il y a d'autres cas. La CEQ elle-même a déjà reconnu, dans sa critique de certains manuels scolaires qui lui déplaisaient, "le procédé d'orientation du sens d'un texte par l'omission de certains faits, et, par conséquent, l'importance de ce qui n'est pas dit" (2). Les auteurs du *Manuel du 1er mai* tombent trop souvent dans ce même défaut.

une gauche au Québec?

1. Le projet 26 (p. 43 du *Manuel*), par exemple, avertit l'étudiant qu'il y a "suffisamment de bombes nucléaires sur la terre pour détruire tout notre système solaire". Les USA, en particulier, sont évidemment nommés; ils ont de ces bombes et ça rapporte de gros profits aux compagnies qui les fabriquent et ça sert les intérêts impérialistes. Pour le reste, silence: silence sur les bombes nucléaires que l'URSS ou d'autres pays socialistes pourraient posséder. Silence étrange, puisqu'il ne manque pourtant pas de socialistes pour accuser l'URSS d'être une puissance impérialiste d'un type de "social-impérialisme" qu'ils condamnent. La simple mention de l'URSS, — si on choisit de mentionner en particulier les USA, — eût indiqué que les responsabilités des grandes puissances impérialistes, capitalistes et socialistes, à l'égard des menaces de guerre peuvent être partagées.

2. Au projet 41 (p. 67), on envoie les étudiants à la bibliothèque pour des lectures "sur la vie en Chine populaire ou d'autres pays socialistes (Cuba, Albanie, Viet-Nam Nord, etc.)". Il n'y a pas de place, sur une page où il reste pourtant beaucoup d'espace, pour mentionner l'URSS; probablement, parce que cela pourrait être l'occasion de soulever des problèmes de controverses entre les divers camps socialistes, démontrant ainsi que les problèmes ne sont peut-être pas si simples que le laisse entendre le *Manuel* de la CEQ. Dans certains milieux de gauche assez nombreux au Québec, les socialistes de l'URSS sont rudement critiqués ces temps-ci: ce sont, paraît-il, des "révisionnistes". Ce ne sont donc pas des purs; ils ne peuvent qu'avoir tort. Chez les auteurs du *Manuel*, c'est Mao, semble-t-il, qui a la cote. C'est peut-être pour cela que, dans la liste des "bibliothèques progressistes" à laquelle on renvoie en annexe (p. 75), on a pris

* L'A., jésuite, spécialisé en science économique et en relations industrielles, est directeur de la revue *Relations*.

soin d'omettre l'adresse des deux librairies du Parti communiste du Québec: ces gens-là sont sans doute trop près de Moscou; les étudiants très probablement n'y trouveraient pas la littérature attaquant Moscou, mais pourraient sûrement y trouver des publications attaquant Pékin. Que les étudiants aillent plutôt aux "librairies progressistes" signalées, à la "Librairie Ho-Chi-Minh", par exemple; ils y verront des publications s'en prenant aux hérétiques de Moscou. Il ne faut pas "mêler" les étudiants par la prise de conscience des nombreuses divisions entre socialistes, et surtout des raisons qui expliquent ces divisions.

3. Il est bien connu que l'une des façons les plus équilibrées et les plus pratiques de faire réfléchir sur les problèmes du système capitaliste, pour être plus sûr de saisir avec réalisme les vraies facettes de ces problèmes, c'est de tenir compte des problèmes suscités dans les modèles socialistes eux-mêmes. Vous ne trouverez nulle part ce genre de réflexion, même sommairement présentée, dans le *Manuel du 1er mai*. Le problème de la liberté, l'un des plus fondamentaux avec le problème concomitant de la justice, n'est même pas mentionné. Le problème de l'usage ou non de la violence, pour que cette "organisation politique ouvrière révolutionnaire" que l'on prône (p. 74) puisse prendre le pouvoir, n'est même pas envisagé dans le *Manuel*, alors qu'un certain nombre de Québécois qui préparent ce parti révolutionnaire discutent déjà ouvertement de la nécessité d'une lutte armée, de l'opportunité d'armer le peuple pour vaincre l'armée bourgeoise et prendre le pouvoir. Même s'ils sont peut-être peu nombreux à se prononcer ainsi dans un langage plus ou moins ambigu, ils sont très actifs au niveau de la "lutte idéologique". Il est vrai que, dans le camp opposé, le problème de la violence sert parfois trop facilement de prétexte pour obnubiler le fond de la question, le problème de l'exploitation et de la violence antérieure qu'on appelle la violence institutionnalisée, pour escamoter l'analyse des vraies causes de la violence révolutionnaire, et pour fuir un engagement qui ne peut être réel s'il ne "coûte" rien à celui qui parle de s'engager. Il reste que le problème de la violence se pose et qu'il est capital.

4. Il est vraiment surprenant que le *Manuel* ne contienne aucun projet pour amener les étudiants à réfléchir sur l'importance chez nous d'un mouvement comme celui des Caisse populaires et celui des coopératives en général. Les auteurs du *Manuel*, en abordant cette partie de la vie québécoise, se seraient peut-être sentis obligés, à cause de leur perspective propre, d'adresser des critiques au mouvement coopératif, mais le ton général du *Manuel* ne laisse guère croire que c'est par pure "délicatesse" qu'ils ont gardé le silence. C'est plutôt que, s'ils avaient parlé du mouvement coopératif et de son importance, il leur aurait fallu présenter une vision du Québec plus nuancée et plus réaliste.

Imaginez s'il fallait, en plus, se pencher d'assez près, pour en étudier la planification, sur les difficultés réelles d'un projet comme celui de la Société populaire de Tricofil, à St-Jérôme. L'expérience de Tricofil, pour laquelle les ouvriers concernés cherchent un ferme appui dans le peuple et le grand public, vaut d'être encouragée. On peut souhaiter aux travailleurs de Tricofil le meilleur succès. Mais cette expérience peut aussi être éclairante en faisant voir les exigences concrètes d'un projet de ce genre: le nouveau rôle du syndicat, la discipline au travail, le calcul des salaires, le capital requis, les investissements futurs, la réalité et la répartition des profits, les risques de l'avenir.

Le problème de la répartition de la "plus-value" est réel; il n'est cependant pas le seul problème économique à exiger une solution. Quand on songe aux exigences de la construction du capital nécessaire dans n'importe quelle "nouvelle société", il faut finalement accepter de jeter au moins un bref regard sur le problème de la productivité comparative dans les divers systèmes et tenir compte des implications de la productivité, selon les systèmes, en termes de liberté et d'embrigadement. A ce sujet, pas le moindre mot.

Les auteurs du *Manuel*, eux-mêmes syndicalistes, font une présentation par trop incomplète du syndicalisme. On signale l'importance

d'organiser les travailleurs et de développer leur solidarité; c'est excellent, mais cette réflexion manque de réalisme: les problèmes posés au mouvement syndical par certains de ses abus n'y sont pas abordés franchement. Au moment où le *Manuel* fut publié, le rapport de la Commission Cliche n'était pas encore publié. Les problèmes qui avaient suscité la création de cette commission et, notamment, les abus de certains syndicats étaient cependant bien connus: les journaux n'ont pas l'habitude de les cacher. Il existe des divisions syndicales qui affaiblissent le mouvement, des luttes inter-syndicales, des problèmes de démocratisation syndicale pour rendre réels la participation et l'exercice vécu de la liberté syndicale. Que gagne-t-on à passer tout cela pudiquement sous silence? Pourquoi ne pas profiter d'un aveu plus franc pour répondre aux objections lancées contre le syndicalisme et qui influencent l'opinion publique? La simple mention, en trois mots, "la Commission Cliche" (p. 61), est tout à fait insuffisante. Le projet no 33, qui porte sur le syndicalisme, fournissait l'occasion d'amorcer des réflexions sur les problèmes signalés plus haut. De plus, en analysant la nature des syndicats dans les pays socialistes, — ce serait dans une autre édition, — on pourrait citer la parole de Jean-Paul Desbiens, commentant précisément le *Manuel*: "Alors, voici: si la société que la CEQ souhaite existait, la CEQ n'existerait pas" (3).

Avant d'aller plus loin, je tiens à clarifier le point suivant. L'argumentation présentée dans les paragraphes qui viennent pourra amener certains lecteurs à me ranger parmi les marxistes ou, à tout le moins, à se demander si je n'en suis pas. Ce serait bien à tort, leur impression

1. "L'école au service de la classe des travailleurs: peut-on être "pour" le *Manuel du 1er mai*?", *Relations*, n. 405, juin 1975, 180-184.
2. CEQ, *L'école au service de la classe dominante*, Manifeste présenté au 22e Congrès de la CEQ, juin 1972, ch. 5, p. 29.
3. Jean-Paul Desbiens, "Libre opinion: remarques obligeantes", *Prospectives*, avril-juin 1975, p. 138.

ou leur interrogation tenant surtout au type d'argumentation utilisé et qui consiste à opposer Marx et Engels eux-mêmes aux auteurs du *Manuel*. Si je disais tout bonnement à ces derniers, mon désaccord avec la théorie économique de Marx concernant la "plus-value" et mon rejet conséquent des passages du *Manuel* qui en traitent, le dialogue s'avérerait bien court et probablement impossible. C'est pourquoi j'ai choisi de me situer sur leur terrain pour signaler les faiblesses de certaines "démonstrations". Critiquer certaines erreurs ou maladroites en invoquant Marx ne signifie pas, dans ce contexte, qu'on est soi-même marxiste; mais cela peut aider à réfléchir. Pour le dire clairement, je ne partage pas les vues de Marx concernant le concept économique de "valeur", ni la théorie globale qu'il en déduit sur l'origine de la "plus-value". Comme je l'ai dit dans mon précédent article (4), semblable rejet n'empêche pas nécessairement, — une conception globale pouvant être jugée erronée et contenir néanmoins des éléments reconnus comme valides et vrais, — une certaine convergence mesurée au plan de l'action. D'une part, tous les "marxistes" ne se croient pas infaillibles lorsqu'ils traitent, dans l'économie de Marx lui-même, du dogme de la plus-value; d'autre part, on peut ne pas admettre cette théorie et se battre quand même pour la justice, contre l'injustice.

Cette mise au point étant faite, je veux aborder les problèmes du travail "improductif", du calcul et de la distribution ou répartition de la plus-value présentés dans le *Manuel*.

Un certain ouvriérisme improductif

Le problème du travail "improductif" est d'abord abordé dans le *Manuel* en termes d'opposition entre travailleurs et "patrons" dans le système capitaliste.

Le *Manuel* attire à juste titre la sympathie pour les travailleurs; mais c'est dans un climat d'ambiguïté, qui risque fort d'indisposer une partie du public dont l'appui serait pourtant précieux. D'abord, les "patrons" du *Manuel* "donnent des ordres aux travailleurs" (p.8). L'affirmation ne tient pas compte du fait que, en pays socialiste, les managers, les fonctionnaires ou les directeurs d'entreprise en font tout autant. Et cela est d'autant plus étrange que le *Manuel* ne mentionne pas le problème de l'autogestion. Ayant accolé "capitalistes" et "patrons" dans l'expression "les capitalistes, leurs patrons" (projet 14), le *Manuel* affirme ailleurs que celui "qui possède les moyens de production, n'est pas producteur" (p. 60).

Marx s'en prend au mode de production qu'est le système du capitalisme. Il affirme qu'il y a "exploitation", même si les profits sont, comme il dit, "normaux" (5), et les salaires, comme dit Engels, "justes" (6). (C'est la théorie de l'origine de la plus-value qui les oblige à un tel langage). Mais Marx **distingue** les fonctions et reconnaît très bien la valeur du travail de direction, qui sera toujours nécessaire, dans quelque régime économique que ce soit (socialiste ou capitaliste), dès qu'il y a, dit-il, du travail social "combiné". Le travail fait par un "patron" directement relié à la production dans le domaine de la production matérielle est pour Marx lui-même "productif". Nous verrons plus loin dans quel sens le travail est "productif" ou "improductif" d'après les catégories assez arbitraires de Marx. Retenons pour l'instant qu'une généralisation comme celle du *Manuel*, "les" patrons (p. 8), qu'ils soient petits, moyens ou gros, sans distinction, n'est pas très réaliste. A

lire le *Manuel*, on croirait que les petits et les moyens patrons, au moins, qui travaillent souvent très fort, parfois plus fort que leurs ouvriers, ne peuvent pas être "productifs".

On retrouve un autre exemple d'ouvriérisme dans la façon dont le *Manuel* parle des Jeux Olympiques (projets 10 et 14). On y insiste sur le rôle des travailleurs, en donnant des exemples qui passent en général sous silence le rôle des professionnels, des architectes, des ingénieurs, des cadres, des administrateurs de toute sorte. Et pourtant, les Jeux Olympiques auraient-ils lieu à Moscou (pardon, à Pékin) que tous ces gens deviendraient des gens importants, même des fonctionnaires de gouvernement! En régime socialiste, leur travail est effectivement valorisé comme "indispensable à la société socialiste" et "socialement utile" (7). La théorie de la plus-value, telle que Marx la propose, exige une distinction entre les travailleurs qui dans la production de choses matérielles créent la plus-value et ceux qui travaillent sans cependant remplir directement ce rôle exact. Les premiers sont dits "productifs", les autres, "improductifs"; mais il ne s'agit pas d'un jugement d'ordre moral. C'est pourquoi, en abordant l'étude de cette question technique, le *Traité marxiste d'économie politique*, pour prévenir la mauvaise impression qui pourrait naître dans l'esprit du lecteur, s'empresse d'ajouter: "Aucune nuance péjorative particulière ne s'attache donc à la notion de travail improductif. Son rôle social est indéniable et croissant" (8). Sont à blâmer le gaspillage parasitaire et les gaspilleurs, pas les "improductifs" comme tels, tout simplement parce que, par définition, ils sont classés "improductifs". Ainsi, pour les marxistes orthodoxes, même les meilleurs enseignants de la CEQ sont nécessairement des "improductifs", et pourtant... ce sont des gens fort "utiles". Le grand Mao est dans le même cas, tout comme Marx l'était.

4. *Relations*, juin 1975, voir surtout p. 182.

5. Karl Marx, *Salaires, prix et profit*, ch. X, Moscou, Ed. du Progrès, 1967, p. 61; Pékin, Ed. en langues étrangères, 1970, p. 50.

6. Engels, cité dans le *Traité marxiste d'économie politique*, Paris, Ed. sociales, 1971, tome 1, p. 258.

7. Académie des sciences de l'URSS, Institut d'économie, *Manuel d'économie politique*, 2e éd., Paris, Ed. sociales, 1956, p. 567.

8. *Traité marxiste d'économie politique*, tome 1, p. 216.

9. *Ibid.*, p. 363.

Les "ouvriers" au sens plus restreint du terme ont une grande importance dans l'évolution sociale; mais ils n'ont pas besoin d'un certain faux "ouvriérisme" pour faire sentir leur poids. Bien au contraire: ils doivent essayer de rejoindre tous les appuis qu'ils peuvent obtenir.

Le calcul de la plus-value

Pour "illustrer l'exploitation des travailleurs par l'extorsion de la plus-value", — c'est l'un des grands objectifs de conscientisation du *Manuel* (voir le projet 20), — certains projets invitent les étudiants, non pas seulement à étudier la notion de plus-value, mais à faire le calcul "de la plus-value extorquée aux travailleurs" (p. 60, étape 4), et cela dans le cas précis des travailleurs de telle usine de telle compagnie en particulier: par exemple, l'usine de la Canadian Gypsum à Joliette (projet 37, étape 4); la mine de cuivre à Rouyn-Noranda que possède la Noranda Mines Ltd. (projet 20); la mine Dufault, propriété de la Falconbridge Copper Ltd., qui extrait du cuivre à Rouyn-Noranda (projet 20, n. 1).

A ce sujet, la formulation de certaines étapes dans les projets en question est malheureuse. Il est clair, en effet, qu'un jeune étudiant du 1er cycle du secondaire risque fort de se fourvoyer dans des calculs qui mettraient à rude épreuve un spécialiste (à plus forte raison, le professeur de math ou même d'économie au secondaire, s'il n'est pas spécialiste). Des marxistes expliquent d'ailleurs à quoi tient pour une part la difficulté de ces calculs: le passage des notions *comptables* modernes (en partant d'un rapport financier annuel des "profits et pertes" et du bilan de telle usine en particulier

de telle compagnie, — si on les a en main) aux notions proprement *économiques* telles que définies par Marx.

Il y a d'abord le danger, disent-ils, de ne pas savoir repérer toute la plus-value, à cause des façons dont on peut camoufler une partie des bénéfices, dans les rapports financiers et les bilans, en les intégrant aux chapitres des amortissements ou des provisions; il y a aussi des circuits très divers et complexes par lesquels une partie de la plus-value peut être transférée dans la sphère bancaire et commerciale, ou circuler par l'intermédiaire de l'Etat (par le jeu de la fiscalité et des subventions, etc.). De sorte que ces marxistes concluent: "les écarts entre prix et valeur interdisent de lire directement le taux d'exploitation, la plus-value dans le bilan d'une entreprise isolée" (9).

Le danger de "lire directement la plus-value dans le bilan d'une entreprise isolée" se présente également sous une autre forme. La difficulté tient alors à la complexité de la conception marxienne concernant les notions mêmes de valeur de la force de travail, de valeur du produit du travail, de valeur du surproduit, et à des subtilités dans le problème marxien de la répartition de la plus-value. Il y a le danger que le lecteur insuffisamment ou pas du tout familier avec ces notions attribue une part beaucoup trop forte de la plus-value aux travailleurs. Marx et Engels ont dû, à cet égard, attaquer violemment des socialistes, des "marxistes" de leur temps. Les auteurs du *Manuel du 1er mai*, au niveau de l'impression générale laissée au lecteur, sont certainement tombés dans le panneau.

1. Je défie les professeurs qui voudraient utiliser le projet 37 de faire exécuter par leurs étudiants du secondaire ou du Cégep "le calcul de la plus-value extorquée aux travailleurs (de la Gypsum)" à Joliette, pour pouvoir aborder ensuite l'étude du problème de la répartition de cette plus-value, et éclairer les revendications salariales des ouvriers en grève. C'est jeter de la poudre aux yeux.

2. Dans le projet n. 20, on aborde le problème du calcul de la plus-value en fonction d'augmentations de salaires, à la mine de cuivre de la Noranda Mines à Rouyn-Noranda. Lisez attentivement le problème n. 2 (voir ci-contre la reproduction exacte de ce projet) et essayez de répondre vous-même à la question c): "Si la compagnie réduisait ses profits de moitié et les distribuait en salaires aux ouvriers, combien de fois serait multiplié le salaire actuel des ouvriers?" Ce problème — on a beau nous dire dans la remarque finale que les données n'y sont qu'"approximatives" — est impossible à résoudre. Si l'élève trouve une réponse, probablement celle vers laquelle le problème semble le guider, — c'est-à-dire que les salaires seraient doublés, multipliés par deux, — la réponse sera mauvaise. La seule bonne réponse, c'est qu'on ne peut pas savoir "combien de fois serait multiplié le salaire actuel des ouvriers", puisque, "parmi toutes les dépenses de la compagnie pour 2 semaines (salaires, réparations de machinerie et investissements)", on ne donne pas, dans l'ensemble de ces dépenses, la proportion des salaires seuls, comparés à la part des dépenses pour les réparations de machinerie et l'amortissement des investissements. Sans pouvoir répondre à la question, on sait tout de même que le résultat ne peut être que *moins* que le double. Je ne vois guère à quelle "pédagogie de conscientisation" il faut rattacher ce problème particulier. On risque de donner à l'étudiant une fausse impression de ce que pourrait rapporter en salaires une répartition de la plus-value (surtout si on se réfère à la présentation du cas de la mine Dufault).

3. Dans le cas de la mine Dufault, propriété de la Falconbridge à Rouyn-Noranda (voir ci-contre le projet n. 20, mais au n. 1), on nous dit que les profits nets en 1972 étaient environ de \$25 millions. Cette compagnie emploie 300 ouvriers (métales). Les auteurs du *Manuel* concluent que, si la compagnie s'était contentée de profits nets de \$10 millions en 1972 et avait donné aux 300 ouvriers les \$15 autres millions de profits, chacun des ouvriers, en la seule année 1972, aurait pu recevoir, au delà de son salaire relativement élevé, "une augmentation de salaire" de \$50,000. Cette fois,

Projet pour une journée d'école au service de la classe ouvrière

MATIERE: Mathématiques
DEGRE: 1er cycle du secondaire
SUJET: Profits et salaires

20

OBJECTIFS PÉDAGOGIQUES

● Révision des opérations arithmétiques:

- addition
- soustraction
- multiplication
- division

OBJECTIFS DE CONSCIENTISATION

● Illustrer l'exploitation des travailleurs par l'extorsion de la plus-value.

MÉTHODOLOGIE ET CONTENU

1. La mine Dufault, propriété de la Falconbridge Copper Ltd, extrait du cuivre à Rouyn-Noranda. Ses profits nets en 1972 étaient environ de \$25 millions. Cette compagnie emploie 300 ouvriers (métallo). Si la compagnie s'était contentée de profits nets de \$10 millions en 1972, combien d'augmentation de salaire aurait-elle pu donner à chacun des 300 ouvriers en 1972? (Rép.: \$50,000.00).
2. La Noranda Mines Ltd possède une mine de cuivre à Rouyn-Noranda. Cette mine fonctionne 24 heures par jour à raison de trois quarts de 8 heures chacun. On a évalué que le cuivre extrait par un seul quart de 8 heures suffisait à payer toutes les dépenses de la compagnie pour 2 semaines (salaires, réparations de machinerie et investissements). Le reste de la production de deux semaines (14 jours) constitue des profits pour la compagnie.
 - a) Combien y a-t-il de quarts de travail en deux semaines?
 - b) De ce nombre, combien y en a-t-il qui ne servent qu'aux profits de la compagnie?
 - c) Si la compagnie réduisait ses profits de moitié et les distribuait en salaires aux ouvriers, combien de fois serait multiplié le salaire actuel des ouvriers?

3. Voir le projet 6 pour d'autres problèmes.

Faire discuter les étudiants sur les données auxquelles réfèrent les exercices proposés.

MATÉRIEL DIDACTIQUE NÉCESSAIRE

● **Travailleurs des multinationales du cuivre: Solidarité**, Chili-Québec Informations, janvier-février 1975, no. 12.

Comité de solidarité Québec-Chili,
356, Ontario est, Montréal 129, tél.: 842-8459.

REMARQUES

● Les données concernant le problème no 2 sont approximatives.

pour être bien sûr qu'un problème mathématique aussi simple (diviser \$15 millions par 300) soit bien compris par l'étudiant, et surtout qu'il ne puisse pas manquer la réponse merveilleusement renversante, on la lui donne en toute lettre: "Réponse: \$50,000."

D'abord, "la" plus-value extorquée aux travailleurs, c'est toute la plus-value. Un bon marxiste n'a pas le droit d'y renoncer! Dans la ligne du problème tel que présenté, c'est donc au moins les \$25 millions de profits nets qu'il faudrait, quant à faire, distribuer aux 300 ouvriers: \$83,333 d'augmentation de salaire pour chacun. Mais les chiffres de \$50,000 ou de \$83,333 ne changent rien au problème de fond. Cette façon de parler, qui implique que le travailleur individuel recevra "la valeur du produit de son travail", indigne Marx. On a beau, dans la présentation du problème, mettre un "si", puisqu'on sait que la Falconbridge ne le fera jamais, l'impression laissée au lecteur demeure: "Si on avait la société socialiste,... le problème de la répartition individuelle de la plus-value serait résolu". Et c'est précisément ce qui ferait sursauter Marx.

La répartition de la plus-value

Pour Marx, en effet, l'ouvrier qui a reçu la valeur de sa *force de travail*, dépensée pendant le nombre d'heures qu'il a travaillé, c'est-à-dire la valeur des subsistances qu'il lui faut pour vivre, a reçu ce qui lui revient. Dans l'étape de transition du capitalisme au socialisme ou dans la première phase de la future société communiste que Marx appelle le "socialisme", la société possèdera les moyens de productions; elle possèdera aussi le surproduit et la valeur du surproduit qui correspond à ce qu'on appelle dans la société capitaliste la "plus-value". Au delà du travail "nécessaire", le "surtravail pour autant qu'il est un travail excédant le niveau des besoins donnés devra toujours exister". C'est parce que, continue Marx dans le *Capital*, il faut, dans cette première phase de la société communiste comme dans l'ancienne société capitaliste, constituer "un fonds d'assurances et de réserve, et aussi l'élargissement constant de la reproduction" (10).

Le travailleur individuel n'a donc pas droit au produit intégral de son travail, parce qu'il faut "défalquer", au plan d'abord de la reproduction du capital, en plus d'un fonds de réserve et d'assurances, non seulement le fonds d'amortissement évidemment, mais une fraction supplémentaire pour la reproduction élargie du capital (pour les nouveaux investissements accrus) nécessaire pour accroître la production. Ces défalcatons sur le produit intégral du travail sont "une nécessité économique" dit Marx, même en régime socialiste (11).

Ces premières défalcatons ou déductions pour garantir les futurs moyens de production croissants doivent être suivies, d'après Marx, par d'autres déductions encore, avant qu'on puisse songer à procéder à "la répartition individuelle" pour fins de consommation: il faut sans doute retrancher, premièrement, "les frais généraux d'administration qui sont indépendants de la production", mais aussi, "deuxièmement,

ce qui est destiné à satisfaire les besoins de la communauté: écoles, installations sanitaires, etc.", en considérant que cette part s'accroît à mesure que se développe la société nouvelle; puis déduire, "troisièmement, le fonds nécessaire à ceux qui sont incapables de travailler, etc.", tout ce qui est nécessaire pour couvrir une forte législation sociale. (C'est un minimum, car on sait qu'en pratique il sera question de tous les services de l'État, armée comprise.) Les dernières coupes se feront évidemment par la voie des impôts.

C'est alors seulement qu'on pourrait arriver "à cette fraction des objets de consommation qui est répartie individuellement" entre les travailleurs. Mais pour Marx là n'est pas encore le fond de la question.

Car il ne faut pas s'y tromper. Le travailleur, qui ne peut pas recevoir le produit même de son travail, ne peut pas non plus, en régime socialiste, recevoir même une fraction de cette partie de son travail que Marx appelle le surtravail, le surproduit, auquel correspond, sous le capitalisme, la "plus-value" dont font partie les bénéfices des entreprises, les intérêts, les rentes, les impôts (voir Marx, *Salaire, prix et profit*, ch. 11). Il ne peut recevoir que la valeur de sa *force de travail*, la valeur de ce qui est nécessaire à sa subsistance, mesurée par les heures qu'il a travaillé. C'est pourquoi, conclut Marx, non seulement le produit intégral du travail "s'évanouit" pour le travailleur individuel, en régime socialiste, mais l'expression "produit du travail", ajoute Marx, "perd ainsi toute signification" (12). Marx ne cesse de répéter qu'il faut se défier des apparences, et faire face à la réalité: "le salaire du travail n'est pas ce qu'il paraît être, à savoir la *valeur* (ou le *prix*) du travail, mais seulement une forme déguisée de la *valeur* (ou du *prix*) de la *force de travail*" (13).

10. Marx, *Capital*, livre III, Paris, Ed. sociales, 1974, tome 8, pp. 198 et 251.
11. Marx, *Critique du Programme de Gotha*, dans l'éd. Marx et Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Ed. sociales, 1972, p. 28.
12. *Ibid.*, p. 30.
13. *Ibid.*, p. 39.
14. *Ibid.*, p. 29.
15. Ernest Mandel, *Traité d'économie marxiste*, tome 4, Paris, Coll. 10/18, 1972, p. 246-250.
16. *Ibid.*, p. 29.

Marx et Engels opposés au confusionnisme rêvassant

Marx, évidemment, rappelle la compensation qu'il prévoit pour le travailleur individuel forcé de renoncer personnellement au surproduit de son travail et par conséquent d'accepter les déductions dont il a été question. Il recevra de la part de la "société", comme membre de la "société", nombre d'avantages (14). A ce sujet, il faut faire deux remarques.

1. Ce processus soulève un très gros problème, celui qu'analysent les socialistes si sévères pour l'URSS. C'est l'Etat, en pratique, qui représente la "société",... avec le risque que des fonctionnaires planificateurs et des administrateurs bureaucrates prennent des décisions qui ne permettent guère aux simples travailleurs d'avoir facilement l'assurance que cette société est leur société. Les socialistes critiques du régime existant en URSS appellent ces bureaucrates des "bourgeois", à l'esprit foncièrement "capitaliste", qui, sous les apparences d'un système qui n'est pas du vrai socialisme, déforment des principes fondamentaux de Marx, en particulier dans le domaine de "la rétribution de la force du travail" (15). Dans le débat entre ceux qui prônent "les intérêts de la bureaucratie centrale" et ceux qui favorisent plutôt "les intérêts de la bureaucratie et de la technocratie au niveau des entreprises", "le point de vue du prolétariat reste absent"; le problème de la liberté sociale et politique des travailleurs est réel (16). Si certains travailleurs n'étaient pas par hasard satisfaits de leur rémunération horaire, ils n'auraient pas, même syndiqués, le droit de faire la grève contre les fonctionnaires de la planification socialiste de "leur" société.*

2. Le rappel que l'ouvrier dans un régime socialiste pourra recevoir une contrepartie par l'intermédiaire de la société n'empêche pas le moins du monde Marx de tomber à bras raccourcis sur les socialistes qui ont commis une erreur sur la rétribution du travail, en régime socialiste, en concevant mal la répartition du "produit du

travail". Marx les appelle "les socialistes de sectes", car ils raisonnent, non d'après les principes du vrai socialisme, mais sans le réalisme qu'il considère nécessaire. Il les traite de gens qui en sont encore à "l'enfance" du mouvement prolétarien (17). Il les accuse d'envisager le problème de la répartition "de façon bornée" (18). "Combien criminelle" est cette façon d'imposer comme "des dogmes", dit-il, des conceptions qui ne sont "qu'une phraséologie désuète" et qui "faussent la conception réaliste", "à l'aide de fariboles", c'est-à-dire de propos sans valeur qui ne sauraient être pris au sérieux. C'est, conclut-il, du socialisme vulgaire (19).

C'est précisément pour s'attaquer à ces illusions que Marx a écrit sa *Critique du programme de Gotha* en 1875, l'un des derniers écrits qu'il avait publiés lui-même à la fin de sa vie, en ajoutant à la fin les mots latins "Dixi et salvavi animam meam", "J'ai dit et j'ai sauvé mon âme" (20), expression que Engels explique dans une lettre en disant que Marx a écrit cette critique "pour sauver sa conscience et sans aucun espoir de succès" (21). C'est dire qu'il n'est pas facile de faire accepter "la réalité" à l'encontre d'un socialisme que Marx appelle, dans un sens péjoratif, un "socialisme utopique". Dans sa préface à la *Critique du Programme de Gotha*, Marx explique que c'est pour lui "un devoir de ne pas reconnaître, fût-ce par un diplomatique silence", un programme où on soutient que le produit du travail appartient au travailleur, parce qu'il "est absolument condamnable" et "démoralise le Parti" (22).

Cette approche "utopique" au problème du salaire "démoralise", dit Marx. Pourquoi? Evidemment, parce qu'elle exagère et essaie d'en faire à croire aux travailleurs. Aujourd'hui, ceux qui parlent des exagérations, du manque de réalisme, que l'on retrouve dans certains projets du *Manuel du 1er mai*, s'expriment parfois en disant: "On promet aux ouvriers la lune, plus 10 pour cent!" Je ne vois pas comment on

va ainsi "conscientiser" un public sérieux. C'est ce qu'on a appelé "l'endoctrinement" des jeunes.

Engels, que Lénine appelle "le plus remarquable savant et maître du prolétariat contemporain" après Marx (23), est non moins mordant pour le "confusionnisme" de ces rêveurs "rêvassant": "C'est la propriété caractéristique de tout confusionnisme social rêvassant sur la "vraie valeur" que de s'imaginer que dans la société actuelle l'ouvrier ne reçoit pas la pleine "valeur" de son travail et que le socialisme est appelé à y remédier... on est arrivé à une absurdité." C'est là, continue Engels, le rôle "des Don Quichotte modernes, assis sur leur noble Rossinante" (24).

* Avec les concepts de "travail socialement nécessaire" et de "travail abstrait" (voir Marx, *Capital*, Livre 1, ch. 1.), dans une économie "socialiste" au sens de Marx, les planificateurs qui décideraient de la hiérarchie d'ensemble des salaires en essayant d'appliquer ces concepts pourraient conclure que les métallos de la Falconbridge, ouvriers aux salaires relativement élevés, loin de participer à la "plus-value" (ce qui en ferait à leur tour des "capitalistes" en puissance!), méritent plutôt une réduction relative de leurs salaires. (Voir Mandel, t. IV, 246-250.)

17. Marx, *Critique du Programme de Gotha*, Ed. sociales, 1972, p. 27, n. 2.
18. *Ibid.*, p. 29.
19. *Ibid.*, pp. 32-33.
20. *Ibid.*, p. 50.
21. *Ibid.*, p. 86.
22. *Ibid.*, p. 19. Cette préface consiste en une lettre d'envoi de Karl Marx à W. Bracke, du 5 mai 1875.
23. Lénine, article écrit en 1895, année de la mort de F. Engels, *Friedrich Engels*, Paris, Bureau d'Editions, 1935, p. 5.
24. F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Ed. sociales, 1973, p. 348.
25. Lénine, *Oeuvres choisies*, tome II, p. 725.
26. Voir *Relations*, juin 1975, p. 183.
27. "Dans la veine du Manuel du 1er mai, un front commun à la base", *Le Devoir*, 10 mai 1975, p. 6; "Après son Manuel du 1er mai, la CEQ récidive avec "Pour un front commun à la base", *Le Jour*, 12 mai 1975, p. 3.
28. "Guy Chevrette aura l'appui de Charbonneau", *Le Devoir*, 17 mai 1975, p. 12; "Charbonneau défend Chevrette, On doit s'attaquer aux libéraux", *Le Jour*, 17 mai 1975, p. 5.
29. "La CEQ absout Chevrette", *Le Devoir*, 13 juin 1975, p. 1.

L'autocritique de notre gauche

Marx et Engels faisaient donc eux-mêmes une critique très vigoureuse de certains socialistes de leur temps. Quelle critique la gauche du Québec a-t-elle faite du *Manuel du 1er mai*?

En dehors de la CEQ, il semble bien que, dans la série des publications de groupes de gauche, on ait simplement signalé — dans les rares cas où on l'a fait — l'existence de ce *Manuel*, ou que, au plus, on l'ait très brièvement loué, sans le critiquer. Pour un homme comme Lénine, manquer de sens critique, c'est ne pas remplir "réellement ses obligations envers sa classe et envers les masses laborieuses" (25). C'est dire que nous sommes loin, chez nous, du débat critique "ouvert" réclamé par Girardi (26).

Quelle critique la CEQ a-t-elle faite du *Manuel*? Jusqu'ici, rien de détaillé, rien de direct de la part de la Centrale elle-même; mais indirectement, un rebondissement assez significatif, peut-être.

Les auteurs du *Manuel* ont favorisé une tactique qui nuit à la crédibilité de la CEQ et qui sert à diviser assez profondément la Centrale. Peu de temps après la parution du *Manuel* (il est paru en avril), le Conseil général de la CEQ se réunissait le 9 mai à Sherbrooke pour discuter d'un front commun intersyndical en vue des prochaines négociations dans le secteur public. Au delà des apparences, les problèmes semblent se rejoindre en profondeur. Une gauche, se rattachant au Comité d'action sociale (CAS) de la CEQ, rappelait à propos de ce front commun qu'il fallait profiter de sa formation pour contribuer à l'édification de cette "organisation politique ouvrière révolutionnaire" dont il est question à la fin du *Manuel* (p. 74).

Au cours du débat, M. Yvon Charbonneau, président de la CEQ, rappelle que le document de la CEQ intitulé *L'Ecole et la lutte de classes* (1974), que prolonge le *Manuel*

du 1er mai et d'où l'annexe 2 du *Manuel* parlant de ce parti politique ouvrier révolutionnaire est tirée, n'a jamais été l'objet d'une adoption formelle par les instances de la CEQ, mais a été simplement déposé "pour information",... bien que très largement répandu par la CEQ elle-même. M. Charbonneau trouve que cette gauche est "malhabile sur le plan stratégique" (27).

Quelques jours plus tard, dans une entrevue à Québec, le président de la CEQ admet explicitement qu'il y a "une forte division idéologique" au sein de sa centrale. "Il y a du monde qui devrait être plus réaliste", dit-il; leur approche est "naïve" (28).

A une réunion spéciale du Conseil général de la CEQ à Montréal à la mi-juin, le débat se poursuit en incluant, dans ce climat de division, une longue discussion sur la destitution possible de M. Guy Chevette, vice-président de la CEQ, qui avait été représentant syndical à la Commission Cliche. Devant les quelque 180 délégués, une certaine gauche s'est fait dire qu'on a eu tort "d'avoir toléré depuis quelques années des structures parallèles" à l'intérieur de la CEQ et de "s'être fait charrier par des pelleteux de nuages" (29). M. Chevette qui appelle la gauche en question une "go-gauche" (30) n'a pas été destitué.

Certaines paroles du président de la CEQ, prononcées en d'autres occasions à propos d'autres problèmes (il s'agit de ses rapports moraux aux derniers congrès de la CEQ, en 1972 et en 1974) peuvent vraisemblablement s'appliquer assez bien à la situation actuelle créée, entre autres, par la parution d'un texte comme celui du *Manuel*. Pour M. Yvon Charbonneau en 1972, il semble que l'un des problèmes de la CEQ consiste, non pas à dénoncer le fond d'une position qu'elle aurait prise, mais à mettre davantage au point la tactique utilisée, en trouvant un "langage clair", pour communiquer un message "qui soit vrai", "sans verser dans la démagogie"; il s'agit,

en évitant d'être des "marchands d'étiquettes", de trouver "un certain vocabulaire (qui) ne constitue pas un barrage", car "il serait malheureux d'assommer son interlocuteur"; il s'agit de "parler avec le monde" "dans une démarche qui tient à la fois du dialogue et de l'éducation-action, dans une démarche 'qui prend le temps qu'il faut' pour se faire accepter". Car "l'impatience" est le "symptôme d'un manque de conscience révolutionnaire" (31).

Dans son rapport moral au congrès de la CEQ en juin 1974, M. Charbonneau admet "certaines maladresses méthodologiques", tout en assurant bien sûr qu'elles ne doivent pas faire oublier le militantisme, "principe vital de l'action syndicale"; il insiste sur le devoir qu'a la CEQ "d'expliquer à la population", et sur l'urgence pour la Centrale "d'agrandir (sa) zone d'écoute" (32).

Agrandir sa "zone d'écoute", non seulement auprès du public, mais à l'intérieur même de la CEQ auprès d'une bonne partie de sa "base", et pas seulement des "militants", tel paraît être l'un des grands problèmes de la CEQ. Est-ce trop demander à des pédagogues de métier de soigner davantage leur "pédagogie de conscientisation"?

"La démocratie syndicale est basée sur le débat interne et constant des travailleurs entre eux, au sein de leurs instances propres", rappelle le président de la CEQ à ses troupes, en 1974 (33). A la CEQ, un débat qui rejoigne des questions de fond reste à vider. C'est un débat qui rejoint visiblement un débat important du Québec lui-même. C'est pourquoi le grand public a été si sensible au *Manuel du 1er mai*, souvent même sans l'avoir lu. Ce fut une bombe. Elle est certainement à retardement. Le débat ne fait que commencer.

30. "La CEQ retrouve ses permanents et ses grands débats", *Le Devoir*, 23 mai 1975, p. 7.

31. Yvon Charbonneau, *Rapport moral du Président au XXIIe Congrès de la CEQ*, juin 1972, p. 9, pp. 21-22, pp. 23-24.

32. Yvon Charbonneau, *Rapport moral du Président*, "Le sens de notre lutte", au 24e Congrès de la CEQ, juin 1974, in *Ligne Directe*, sept. 1974, pp. 21 et 25.

33. *Ibid.*, p. 20.

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION:

II. implications politiques et perspectives marxistes

-la pensée de Gustavo Gutierrez

théologie

par Guy Ménard*

Gustavo Gutierrez est à juste titre considéré aujourd'hui comme l'un des théologiens les plus marquants de notre temps. Son oeuvre maîtresse - la *Théologie de la libération* (1), dont le titre évoque à lui seul l'un des courants théologiques les plus féconds de notre époque - remonte à 1971. Alors publiée en espagnol, elle s'imposa rapidement à l'attention de toute l'Amérique latine. Traduite en anglais en 1973 puis en français l'année suivante, elle s'acquies une large audience internationale et connut un succès retentissant.

Gustavo Gutierrez n'a pas publié depuis lors d'ouvrage aussi capital. On comprend cependant sans peine que sa réflexion - comme toute la théologie contemporaine de la libération - ait été marquée par les nombreux événements qui, depuis 1971, ont bouleversé la scène politique latino-américaine et mondiale. (On songe évidemment, en particulier, au coup d'Etat chilien de 1973.) On comprend également qu'elle ait avancé au rythme rapide de l'engagement croissant de nombreux chrétiens dans les divers mouvements de libération, en

Amérique latine et dans le monde.

De passage à Montréal à la fin d'août dernier, Gutierrez eut l'occasion de rencontrer plusieurs groupes auxquels il put faire part de certaines lignes de fond de sa théologie de la libération comme, également, d'accents plus récents de sa pensée. A partir de ces causeries, complétées à l'occasion par certains apports de la *Théologie de la libération* et d'écrits récents à circulation plus restreinte, Guy Ménard tente de dégager les grandes lignes de l'entreprise théologique à laquelle le nom de Gutierrez est étroitement associé. Dans un premier article, résumé ci-contre (2) il en indiquait les sources et le sens. Il en présente maintenant quelques autres perspectives fondamentales, notamment en ce qui concerne ses implications politiques et ses rapports avec le marxisme.

(1) Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération*. Perspectives, traduit de l'espagnol par François Malley, o.p., Bruxelles, Editions Lumen Vitae, 1974 (1971), 343 pages.

(2) "Théologie de la libération: les sources et le sens", *Relations*, 35/407 (septembre 1975), 240-243.

La pensée chrétienne a traditionnellement défini la théologie comme une "intelligence de la foi" - c'est-à-dire, au fond, comme le pôle réflexif de l'expérience chrétienne, comme moment théorique au coeur de la pratique d'une foi qui se vit et qui se communique(1). Pour le chré-

tien d'aujourd'hui comme pour celui d'hier, vivre sa foi c'est croire et annoncer l'amour d'un Dieu qui s'est révélé Père des hommes. Et c'est par conséquent vérifier - faire vraie - dans l'histoire la fraternité universelle qu'implique l'universelle paternité de Dieu. Mais, pour le chrétien d'aujourd'hui, vivre et communiquer sa foi, c'est aussi prendre conscience que la fraternité réelle est loin d'exister parfaitement dans le monde; que des millions d'hommes et de femmes, un peu partout dans le monde, sont exclus d'un partage fraternel de la terre et de ses richesses. Et c'est par ailleurs reconnaître comme signe des temps l'immense aspiration de ces hommes et de ces femmes à une libération authentique dans tous les domaines

de la vie économique, politique et culturelle.

Pour des chrétiens de plus en plus nombreux aujourd'hui, vivre et communiquer sa foi, c'est choisir de s'identifier à ces millions d'hommes et de femmes, se solidariser avec eux dans le combat de leur libération, jeter avec eux les bases d'une société fraternelle. Pour ces chrétiens dès lors, chercher l'intelligence de sa foi, c'est d'abord le faire en assumant loyalement une rationalité nouvelle, qui tient compte des requêtes, du langage, du vécu de ces hommes et de ces femmes comme des exigences mêmes de leur libération.

En Amérique latine, comme un peu partout dans le monde - y compris au Québec -, l'engagement de nombreux chrétiens dans le processus de libération - économique, politique et culturelle - des peuples et des classes opprimés a directement conduit ces chrétiens au coeur de la réalité politique. Et cette insertion de leur part dans l'univers politique a profondément marqué, en retour, la réflexion théologique que ces chrétiens ont peu à peu élaborée à partir du vécu de leur engagement. Déterminante à bien des égards, elle témoignait, en paysage chrétien, d'une attitude assez radicalement nouvelle.

CHRISTIANISME TRADITIONNEL ET POLITIQUE

Les chrétiens, de façon générale, se sont en effet très longtemps désintéressés de la politique - quand ils ne la boudaient pas carrément, se contentant d'en tolérer l'exercice par certains d'entre eux comme un "mal" inévitable et tout de même nécessaire à l'organisation terrestre de la vie sociale. Cette attitude historiquement vérifiable des chrétiens à l'égard de la politique ne manque pas d'explications. C'est ainsi, par exemple, qu'une certaine

* L'A., jésuite, est étudiant à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Un séjour de travail en Ethiopie lui permit de s'intéresser et de se sensibiliser aux problèmes du développement et de la libération du Tiers-Monde.

(1) Les premiers paragraphes de ce texte reprennent de façon succincte les perspectives explicitées dans un précédent article de Guy Ménard, "Théologie de la libération: les sources et le sens", dans *Relations* 35/407 (septembre 1975), 240-243.

vision dualiste du christianisme – d'inspiration à vrai dire plus grecque que biblique – a longtemps considéré l'existence terrestre – prison des corps – au profit d'une éternité céleste – patrie des âmes – qui polarisait largement le souci des croyants: ceux-ci demeuraient en effet plus préoccupés d'assurer ici-bas leur salut éternel que d'aménager dans l'histoire furtive et transitoire une société plus vivable et plus humaine.

L'interprétation du christianisme a par ailleurs été profondément marquée – surtout peut-être avec l'éclatement de la Chrétienté, à l'aube des Temps Modernes – par un mouvement d'individualisation, de privatisation souvent "intimiste" de la foi: l'Evangile, disait-on alors volontiers, s'adresse au cœur de chaque homme. Le Christ n'est pas venu transformer les structures mais convertir les esprits. La libération – toute spirituelle et personnelle – qu'il est venu apporter s'accommode foncièrement de toutes les situations humaines – dont il est cependant recommandé à chacun de soulager les plus pénibles, au moyen d'une charité personnelle et généreuse.

Il faut également reconnaître que la culture occidentale – surtout sans doute depuis la Renaissance, dans la mouvance de théories comme celles de Machiavel – n'a le plus souvent disposé que d'un concept assez pauvre et plutôt étroit de "politique": pour la majorité des gens celui-ci s'est en effet la plupart du temps réduit aux "moyens permettant la conquête, l'exercice et la conservation du pouvoir (politique)". Vision extrêmement pragmatiste, donc, toute centrée sur le pouvoir "personnel", non exempte d'un certain cynisme; vision largement "machiavélique" – au sens péjoratif du terme – dont on comprend qu'elle ait suscité les réticences du christianisme. Ce n'est que beaucoup plus tard – et, en un sens, même assez récemment – que commença à se transformer dans les esprits cette image de la politique. En partie redevable à l'inspiration d'un autre grand penseur de la Renaissance et contemporain de Machiavel, Thomas More, cette transformation donnait à la politique un tout autre visage: elle y vit la tâche de réaliser dans l'histoire l'utopie – c'est-à-dire, es-

sentielle, le projet encore inexistant mais à construire – d'une société plus humaine et plus authentiquement fraternelle.

Notons enfin – et ce n'est certes pas là la moindre des réticences chrétiennes à son endroit – que, de tous temps, l'idée de politique a été étroitement liée à celles d'affrontement, de conflit et même de violence. "Gouverner, c'est choisir", a-t-on coutume de dire. Et choisir c'est exclure – au besoin par la force – ce qui s'oppose au choix qu'on a fait. Et, de ce point de vue, le fait que les moeurs politiques, dans l'Occident des derniers siècles, se soient relativement policées – on y mange de moins en moins ses adversaires politiques, du moins au sens littéral! – n'a finalement pas modifié substantiellement l'essence conflictuelle de la politique. Or tout un christianisme s'est mal accommodé d'un tel caractère conflictuel de la vie politique, appriivoisé qu'il était, depuis les premiers Pères, au souci d'harmonie de la pensée grecque, et installé, depuis Constantin, au sommet de la pyramide sociale, au cœur de l'ordre romain. Au conflit politique, ce christianisme opposait spontanément la douceur évangélique, le précepte chrétien d'amour de l'ennemi, la résignation non-violente qui consistait à lui tendre l'"autre joue". Ce faisant, il oubliait cependant la conscience qu'avait son fondateur d'être occasion de ruptures et non d'harmonieuse unité; il oubliait en outre ses propres justifications du recours au conflit – et même à la violence – pour la défense de "justes causes": des Croisades à la Sainte Inquisition, en passant par toutes les guerres "justes" et moralement défendables de la Chrétienté.

Loin d'être exhaustives, ces quelques considérations permettent néanmoins de mieux situer les réticences que la pensée chrétienne – au moins officielle – a longtemps éprouvées, – et manifeste encore souvent aujourd'hui, à l'égard d'une trop grande proximité du christianisme et de la "politique". Et, en deça même de tout jugement de valeur historique sur ces réticences, force nous est sans doute de reconnaître l'authenticité et la profondeur de la foi des siècles chrétiens moins sensibles que le nôtre aux dimensions politiques de l'existence(2).

CHRISTIANISME, LIBÉRATION ET POLITIQUE

Les chrétiens que leur foi a engagés du côté des pauvres, dans le processus de leur libération et dans la construction d'une société plus juste ont donc découvert que leur engagement ne pouvait faire abstraction de la sphère politique de l'existence et de l'histoire. Plus encore: qu'il les y conduisait comme en un lieu nécessaire de la libération; comme en un lieu où le péché de l'homme a façonné, dans l'histoire, des structures tenaces d'égoïsme, d'exploitation et d'oppression, véritable "péché d'origine" au-delà des fautes individuelles, en quête de libération et de rédemption(3). Pour cela, ces chrétiens ont compris qu'ils devaient, comme tous les hommes et toutes les femmes engagés avec eux dans la libération, se donner les instruments indispensables d'une connaissance adéquate et efficace de cette réalité socio-politique injuste où ils discernaient les traces incrustées, institutionnalisées du péché de l'homme. Ce faisant, c'est toute une conception traditionnelle de la politique qu'ils ont fait éclater, la remplaçant par une vision beaucoup plus large: pour eux, et selon les paroles de Roger Garaudy au début de *L'Alternative*, "la politique, ce n'est plus seulement voter ou adhérer à un parti. Mais, pour chacun d'entre nous, inventer le futur".

UN "PROCHAIN" REDÉCOUVERT

Cette vision renouvelée de la politique qu'ils ont assumée a permis aux chrétiens engagés dans la libération de donner un visage nouveau à

(2) Encore qu'il ne faudrait pas pour autant négliger la conscience aiguë qu'eurent certains anciens Docteurs des implications "politiques" du christianisme, même si leur vocabulaire n'était pas encore le nôtre. Il suffit par exemple de penser à Grégoire de Nysse qui, dans son célèbre *Sermon contre les usuriers* (C. 330), fustigeait violemment l'aumône faite par les riches avec l'argent volé aux pauvres, avec le fruit même de tout un système d'exploitation et d'oppression.

(3) On consultera avec profit, sur ce thème, le chapitre 9 de la *Théologie de la libération*.

ce "prochain" misérable de la parabole évangélique(4). Longtemps, en effet, l'interprétation de l'Evangile avait réduit celui-ci au pauvre, au mendiant, au malchanceux isolé du coin de la rue, ou encore au lépreux illettré, à l'enfant sous-alimenté d'une lointaine mission de brousse. Et de ce malheureux, de ce pauvre, la généreuse initiative de la charité personnelle pouvait justement soulager un peu la misère. On aurait certes mauvaise grâce à mettre en doute la réalité de ce pauvre tout comme, d'ailleurs, la sincérité de la main qui lui était souvent tendue. Une approche politique permet cependant d'en montrer la grave insuffisance. Pour celle-ci, en effet, le pauvre, aujourd'hui, c'est l'"autre" de la société et du monde, celui pour qui cette société n'est pas faite, celui qu'elle exploite, qu'elle marginalise, qu'elle domine, qu'elle prive d'une partie de son humanité en le privant pratiquement du droit à une vie décente, à la santé, au bien-être, au savoir, à la liberté, à la création. Dans le monde d'aujourd'hui ce pauvre, cet "autre", ce sont les millions d'hommes, de femmes et d'enfants des peuples exploités, des races méprisées, des classes sociales dominées et maintenues au seuil d'une pauvreté – aussi bien humaine que matérielle – dégradante et déshumanisante. De plus, pour une telle approche, l'immense misère dont sont ainsi victimes des millions d'hommes et de femmes un peu partout dans le monde n'est pas le fait d'un aveugle destin. Elle est bien plutôt le résultat de causes historiques précises et politiquement identifiables, le fruit d'un ordre social et politique injuste qui ne saurait effectivement disparaître qu'avec cela même qui l'a produit.

APPROCHE CRITIQUE DU CHRISTIANISME

Ainsi rendue plus efficacement lucide, une telle approche politique permet en outre un nouveau regard sur certaines réticences mêmes du christianisme à l'égard de la politique et de l'engagement politique des chrétiens. Elle empêche ainsi le christianisme de conserver, face aux problèmes et aux requêtes du monde contemporain, une naïveté qui, pour

avoir été compréhensible et pardonnable à d'autres époques, ne saurait aujourd'hui que lui être fatale.

Remettant en lumière l'importance de la terre au cœur même de l'économie biblique du salut, cette approche politique découvre mieux le risque de tout dualisme de la pensée chrétienne. L'insistance historique avec laquelle celle-ci a prêché l'importance de la cité céleste ne manquait pas d'ambiguïté: elle a en effet toujours laissé à certains hommes les mains libres pour s'appropriier à leur profit les biens de la cité terrestre – pourtant donnés en partage à toute l'humanité par le Dieu de la Genèse.

Dénonçant l'insuffisance d'une vision individuelle et intimiste de la foi, la même approche a en outre mis à nu la facilité avec laquelle une telle privatisation de l'existence chrétienne était récupérée, à leur profit, par les privilégiés et les puissants de l'ordre établi. Ceux-ci, en effet, ont toujours appuyé sans réserve – quand ils ne faisaient pas eux-mêmes tout pour la faire surgir! – l'insistance du christianisme sur une transformation des cœurs qui laissait intactes les structures mêmes de leurs privilèges. Consciemment ou non, délibérément ou non, la prédication évangélique qui s'est coulée dans une telle vision des choses a perdu son tranchant et sa force, se laissant domestiquer, approprier par les puissants de la terre avec lesquels, de ce fait, elle a si souvent fini par se trouver solidaire.

Prenant de plus en plus conscience du caractère inévitablement conflictuel de la vie et de l'histoire, l'approche politique de la libération a enfin permis aux chrétiens qui l'ont assumée de démasquer la confusion entretenue dans tout un christianisme entre l'idéal évangélique de paix universelle et l'harmonie factice d'un ordre social injuste, basé sur ce que les évêques latino-américains réunis à Medellin en 1968 ont appelé la "violence institutionnalisée". Face à la montée rapide, en Amérique latine et ailleurs, de vastes mouvements populaires de libération, cette violence institutionnalisée s'est en outre doublée, au cours des années récentes, d'une "répression institutionnalisée" destinée à la protéger en étouffant les oppositions montantes. Toutes deux ont à leur triste crédit incomparablement plus de

morts, de victimes que la violence exaspérée des opprimés. Or c'est étrangement celle-ci, et non les deux premières, qui scandalise bon nombre de chrétiens. Dénonçant l'harmonie hypocrite et forcée d'un ordre social violent, l'approche politique de la libération a ainsi remis en lumière cette très vieille conviction des Prophètes qu'il n'y a pas de paix véritable – et chrétiennement acceptable – sans justice authentique. Ce faisant, elle a du même coup mieux situé ce problème précis de la violence – révolutionnaire – des opprimés auquel tant de milieux chrétiens identifient d'emblée et sans discernement tout le processus de la libération. Cette violence, certes, – fût-elle le fait des opprimés – ne saurait jamais être un "bien". Dans la ligne la plus traditionnelle de l'éthique chrétienne elle peut cependant se comprendre comme un "moindre mal" inévitable et même nécessaire pour la défense d'une juste cause: celle des millions d'hommes et de femmes injustement asservis aux intérêts de minorités privilégiées qui peuvent un jour y être acculés. Et ceci acquiert encore plus de poids dans la mesure où – et c'est crucial – le projet global de libération – économique, politique et culturelle – des opprimés ne vise pas à remplacer tout simplement par de nouveaux les anciens oppresseurs, mais bien à détruire les structures mêmes de l'oppression et à jeter les bases d'une société nouvelle, équitable pour tous.

UN PROJET SUBVERSIF

On le voit encore mieux maintenant: un tel projet de libération concrète ne se satisfait pas de mesures palliatives et de timides améliorations de surface. Il met en question les bases mêmes de l'ordre social actuel dans ses structures économiques, ses rapports politiques et ses valeurs culturelles. Il est, au sens propre du terme, un projet *subversif*. Bien plus: il n'est pas sans correspondre assez étroitement au projet subversif et révolutionnaire que le marxisme historique a, depuis Marx, conçu, élaboré et expérimenté. On comprend dès lors que la théologie – c'est-à-dire la réflexion de foi – des chrétiens qui, solidaires des pauvres et des exploités, se sont engagés avec eux et au nom de

(4) Sur ces considérations, cf. en particulier le chapitre 10 de la *Théologie de la libération*.

leur foi dans le combat de leur libération — on comprend que cette *théologie de la libération* ait elle aussi revêtu quelque chose de "subversif". Cette théologie — et il s'agit maintenant de préciser en quel sens — s'est effectivement et largement élaborée à partir de la rationalité propre à une perspective révolutionnaire de la politique, à une voie socialiste de la libération, à une analyse marxiste de la société et de l'histoire.

CHRISTIANISME ET MARXISME

Les relations entre le christianisme et le marxisme, depuis l'apparition de celui-ci au siècle dernier, ont la plupart du temps été — et c'est le moins qu'on puisse dire — plutôt tumultueuses. Le fait est bien connu et ce n'est pas le lieu d'en faire ici l'histoire critique. Il suffira de rappeler brièvement un certain nombre d'évolutions qui se sont succédées au cours de cette histoire, étapes qui, dans une large mesure, coexistent encore aujourd'hui.

a) L'anathème

Les premiers rapports historiques entre le christianisme et le marxisme ont été des rapports d'affrontement radical et d'exclusion mutuelle tout aussi radicale. L'un et l'autre se sont vus comme deux conceptions globales et totalement différentes du monde et de la vie, irréconciliables, en état de guerre "à finir". L'un et l'autre se sont mutuellement jugés comme l'antithèse même de l'"humanisme" qu'ils préconisaient — l'un, en particulier, étant croyant, et l'autre athée. La plus ancienne, la plus traditionnelle et, parce que la plus claire, celle qui, peut-être, favorisait paradoxalement le mieux, les rapports, cette attitude est encore largement répandue aujourd'hui.

b) Le dialogue

Un certain nombre d'événements — la redécouverte des écrits plus "humanistes" de la jeunesse de Marx, la solidarité de nombreux chrétiens et marxistes dans la résistance au nazisme, pour ne donner que deux exemples — ont permis, il y a déjà quelques décennies, l'éclosion d'une nouvelle attitude. De nombreux *dialogues* se sont ainsi amorcés entre chrétiens et marxistes qui reconnaissaient mutuellement leur

système respectif comme un réel "humanisme" fondé, dans un cas comme dans l'autre, sur une essentielle préoccupation pour l'homme. Largement le fait d'intellectuels, cette expérience, fructueuse du point de vue de l'appropriation réciproque, a cependant vite révélé les impasses où elle conduisait inévitablement: les positions s'avéraient en effet irréductibles sur de trop nombreuses et vitales questions de fond.

c) Convergences

Une troisième attitude — moins répandue mais fort intéressante par ailleurs — a fait discerner à plus d'un chrétien et à plus d'un marxiste les nombreuses ressemblances et les convergences significatives entre les deux points de vue. C'est ainsi, par exemple, qu'on en est venu à parler de Jésus comme du premier "révolutionnaire" authentique de l'histoire, de la communauté primitive des *Actes* comme d'une "société socialiste" avant la lettre. Généreuse et imaginative, une telle attitude reste cependant fragile et grevée de lourdes ambiguïtés: elle court toujours le risque de récupérer l'autre dans des catégories qui lui sont étrangères, de lui faire violence en le "baptisant" — ou en le communisant — malgré lui, de masquer illusoirement la réalité en perdant de vue les divergences réelles.

d) Distinction et articulation

Plus récent et plus fréquent chez de nombreux chrétiens socialement engagés, un quatrième type de rapports s'est développé entre chrétiens et marxistes, fondé sur la distinction très importante entre la foi et la science: entre le christianisme comme foi vécue et le marxisme comme science humaine. Cette distinction reconnue, il devenait ainsi beaucoup plus facile à des chrétiens de considérer le marxisme comme instrument scientifique de connaissance efficace de la réalité historique et sociale et, ainsi, d'en assumer comme telle la rationalité sans pour autant abandonner leur foi(5). Cette foi de l'Evangile, de nombreux marxistes reconnaissaient en même temps qu'elle ne se réduisait pas nécessairement aux visages historiques sous lesquels ils l'avaient trop souvent connue. Quel qu'ait été leur sentiment profond à son égard, force leur fut tout au moins de reconnaître qu'elle devenait, pour de nombreux chrétiens, la source d'un engagement réel, dans lequel eux-mêmes se retrouvaient. Dans ces perspectives, le marxisme devenait en quel-

que sorte un instrument scientifique "neutre" du point de vue de la foi chrétienne — au sens où on pouvait tout au moins considérer ainsi la relativité d'Einstein ou la psychanalyse de Freud.

Extrêmement féconde, cette attitude nouvelle n'est pas non plus exempte de risques: celui, par exemple, pour les chrétiens, de reléguer de façon trop lointaine — et à toute fin pratique d'oublier — le sens "ultime" de la foi chrétienne; ou encore, celui de réduire et d'appauvrir le marxisme en ne retenant de lui que l'appareil scientifique et en négligeant par là-même le rêve, l'utopie, le projet de libération et d'humanité nouvelle qu'il ne saurait cesser d'être(6). Se situant sur le ter-

(5) Ce qui, de soi, n'évince évidemment pas la question de la *possibilité* même, selon la perspective marxiste, d'une foi et, donc, d'une théologie *après Marx*. On connaît en effet la célèbre thèse de celui-ci affirmant que, pour l'essentiel, la critique de la religion avait été faite — réglée? — par Feuerbach. Et nombreux sont encore aujourd'hui les penseurs qui soutiennent qu'en rejetant l'idéalisme du Maître d'Iéna, c'était la *possibilité même du christianisme*, "accompli" par la philosophie hégélienne, que Marx rejetait du même coup. Il faut pourtant ajouter que non seulement pour de nombreux chrétiens sympathiques au marxisme mais aussi pour de nombreux marxistes non-chrétiens la question de savoir si, pour Marx, la critique de la religion telle qu'il l'a vue est *essentielle* ou seulement *conjoncturelle* fait encore aujourd'hui l'objet de recherches sérieuses et demeure par conséquent une question "disputée" — et ouverte.

(6) Une telle attitude court en outre le risque de transformer en dichotomie stérile une distinction par ailleurs féconde. Séparant d'autre part fréquemment, au sein du marxisme, matérialisme *historique* et matérialisme *dialectique* et mettant souvent en veilleuse le second en privilégiant le premier, elle risque alors d'éviter en partie la radicalité de l'interpellation que le marxisme, comme rationalité, adresse à la foi chrétienne. Conscients de ce problème, certains théologiens contemporains — on peut penser à Paul Blanchart, entre autres — ont entrepris de l'aborder de front, tentant en particulier de voir comment la foi chrétienne peut être "pensée" à partir des catégories rationnelles du matérialisme non seulement historique mais aussi dialectique. Aussi passionnante qu'elle peut sembler paradoxale à première vue, une telle recherche n'est pas sans rappeler l'audace des théologies dites de la "mort de Dieu" et de "l'athéisme chrétien" et mériterait certes plus que la trop brève évocation qui en est faite ici.

rain de la distinction entre foi et science, cette approche a cependant l'immense mérite de permettre une plus juste appréciation de ce qu'est fondamentalement le marxisme: non pas d'abord – ni peut-être même essentiellement – une “métaphysique athée” mais une science de la société et de l'histoire, une rationalité nouvelle à partir de laquelle, comme c'est le cas pour n'importe quelle autre science, il devient légitime pour des chrétiens d'envisager le réel.

LE MARXISME COMME SCIENCE DE L'HISTOIRE

L'effort tenté par Marx a en effet essentiellement porté sur une compréhension scientifique de la réalité mouvante de l'histoire. On n'insistera sans doute jamais assez là-dessus. Sans nier qu'elles aient trouvé des bases réelles dans la pensée de Marx lui-même, l'accentuation et la coloration du marxisme comme “vision du monde”, “philosophie” – et surtout philosophie “athée matérialiste” – ont néanmoins surtout été, selon plusieurs spécialistes, le fait de certains successeurs de Marx, et notamment de F. Engels. Elles ont également été largement le fait de

toute une attitude chrétienne “officielle” qui, souvent obnubilée par cet élément philosophique anti-idéaliste de sa pensée, eut fréquemment tendance à y réduire le marxisme (7). Marx lui-même a d'abord et essentiellement voulu opposer une compréhension *matérialiste* de l'histoire à la conception *idéaliste* qui, à son époque et en particulier sous l'influence de la pensée hégélienne, tentait de comprendre le devenir historique comme déploiement de l’“Idée” dans le monde. Marx refusa une telle interprétation. Ou plutôt, il y vit l'expression d'une pensée purement “contemplative”, incapable de saisir scientifiquement les mécanismes et structures de l'histoire et, par conséquent, sans prise sur sa transformation. Il proposait en contrepartie l'approche *matérialiste* – et en ce sens toutes les sciences sont “matérialistes” – d'une science de l'histoire expérimentale, vérifiable et efficace – ce qui définit également le projet de toute science.

C'est donc ailleurs que dans le déploiement hégélien de l'Idée que Marx a voulu chercher la clef d'interprétation, le fil conducteur de la compréhension de l'histoire. Cette clef, il l'a trouvée dans la notion – fondamentale et englobante – de *production*, qu'il a définie comme l'appropriation humaine de la nature par l'intermédiaire d'une société déterminée. Pour Marx, la *production* dont il est ici question concerne bien sûr des biens économiques de consommation nécessaires à la vie humaine. Mais elle concerne également la “production”, au sens plus large, des rapports sociaux, politiques et juridiques, comme celle de la culture au sens le plus vaste du terme. Et, même au premier niveau de la production purement matérielle des biens de consommation, elle implique déjà une part essentielle d'émergence créatrice proprement humaine. C'est, selon Marx, à partir d'une analyse de la *production* – du *mode de production* – d'une société qu'il est possible de comprendre efficacement le fonctionnement global de cette société et les conditions de son évolution historique. Compte tenu de tout ce qu'évoquait pour lui le concept même de *production* il serait donc faux et contraire à l'approche marxiste authentique de donner au matérialisme qui la sous-tend une connotation grossière ou mécaniste que Marx lui-même récusa avec force.

Mais il y a plus. Pour Marx, comme pour tous ceux qui, à sa suite utilisèrent, en le raffinant sans cesse, l'instrument scientifique qu'il mit au point, il y a, à partir de cette connaissance nouvelle de l'histoire, le projet de construction d'une société nouvelle, différente, rendue possible par cette connaissance elle-même; une société où les rapports sociaux en général ne seraient plus des rapports d'exploitation et d'oppression – comme ils l'ont toujours été dans les sociétés où les *moyens de production* (toujours au sens large) sont la *propriété privée* d'une minorité dominante – mais des rapports réels d'égalité, de justice, de liberté et de fraternité fondés sur une *appropriation sociale* de la production, de ses moyens et de ses fruits. Telle est, trop brièvement, l’“utopie” marxiste, le rêve d'une société pourtant concrète que le marxisme entrevoit et croit pouvoir réaliser au moyen de la science matérialiste de l'histoire dont certains aspects viennent d'être évoqués à grands traits.

CHRÉTIENS ET MARXISTES

Si, donc, et selon les critères d'une rationalité strictement humaine, la conception matérialiste (marxiste) de l'histoire parvient à rendre compte du réel social et historique et des conditions concrètes de sa transformation, il n'appartient clairement pas à la foi chrétienne de la contester sur ce plan même d'une rationalité qu'elle n'a pas de compétence propre pour juger (pas plus qu'elle n'a à juger de la rationalité de la physique, de la biologie ou de la psychologie. Et, de ce point de vue, la perspective d'une politique “spécifiquement chrétienne” apparaît sans doute aussi saugrenue que celle d'une mathématique chrétienne ou d'une astronomie catholique). D'où l'importance cruciale d'avoir, comme on l'a fait, clairement distingué le vécu de foi et le projet scientifique. C'est là une distinction qui, en vérité, empêche la foi de se transformer en *idéologie* – fût-elle révolutionnaire – c'est-à-dire, au fond, en substitut illusoire et trompeur de la science(8).

(7) On peut par ailleurs aisément comprendre l'utilité “politique” et l'usage stratégique d'une telle réduction qui, polarisant largement l'attention sur l'athéisme du marxisme, par exemple, permettait entre autres choses d'éviter ses interpellations au moins aussi fondamentales sur la critique du capitalisme lui-même, avec lequel tout un christianisme “officiel” avait assez nettement partie liée.

(8) La notion d'*idéologie* revêt, selon les auteurs qui l'utilisent et les contextes où elle est employée, plusieurs sens souvent assez différents l'un de l'autre. D'où la confusion qu'engendre fréquemment son emploi. Nous souhaitons, dans un prochain article, étudier les diverses significations qu'elle évoque aujourd'hui. Le sens que nous retenons pour l'instant ici correspond en gros à celui que lui ont donné les travaux de Louis Althusser.

Mais il y a plus: dans la mesure où cette rationalité semble permettre plus que d'autres la réalisation concrète d'un projet de société plus juste et plus fraternelle, c'est elle qui, en quelque sorte, devient la rationalité privilégiée du projet de libération où sont engagés aujourd'hui des millions d'hommes et de femmes et, parmi eux, des chrétiens de plus en plus nombreux. Mais alors il devient ainsi non seulement inévitable mais encore légitime et, d'une certaine façon même nécessaire pour des chrétiens insérés dans un tel engagement d'employer, dans la quête de l'intelligence de leur foi, les catégories mêmes d'une telle rationalité de la libération. En termes encore plus clairs: pour des chrétiens de plus en plus nombreux qui vivent aujourd'hui leur foi au cœur d'un engagement pour la libération des pauvres et des opprimés, et en solidarité avec eux, il devient possible, légitime et, d'une certaine façon, de plus en plus nécessaire d'être à la fois chrétien et marxiste. Et il faut se demander si les hommes et les femmes qui, aujourd'hui, vivent ainsi l'engagement et la réflexion de leur foi n'obéissent pas au même dynamisme qui, à un moment donné de l'histoire, donna à d'autres chrétiens l'audace d'assumer la rationalité d'un monde nouveau, profondément marqué par la pensée grecque, afin d'y proclamer encore la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Or le monde nouveau qui éclate aujourd'hui de toutes parts et qui interpelle encore une fois les porteurs de l'Evangile, c'est celui de millions d'hommes et de femmes en quête de leur libération dans une société nouvelle, humaine et fraternelle.

DISTINCTIONS ET INSISTANCES

Il sera toujours nécessaire de le rappeler avec vigueur: dans la mesure où un engagement chrétien vécu au cœur de cette libération prétendrait identifier, sans plus de discernement, le projet de société qu'il cherche à bâtir et le Royaume de Dieu qui vient – dans cette mesure

même, la théologie d'un tel engagement chrétien prêterait flanc aux critiques de ceux qui lui reprochent de réduire à une libération économique, politique et culturelle la libération totale offerte par Dieu dans le Christ. Et cette critique serait éminemment fondée car cette "théologie de la libération" renierait alors son projet le plus fondamental. Telle est par contre la conviction de ces chrétiens engagés dans la libération que cette libération totale du Ressuscité n'opère pas "ailleurs" que dans le tissu de l'histoire humaine, à travers les gestes concrets de libération des hommes; telle est leur conviction que la libération du Dieu incarné dans le Christ ne passe pas au-dessus ni à côté mais au cœur des *médiations* de l'incarnation, dont la réalité politique constitue non certes la seule mais tout de même l'une des plus importantes; telle est leur conviction que l'Evangile de Celui-qui-vient ne s'accomode pas de n'importe quel présent, exigeant au contraire que soit dès maintenant signifiée dans l'histoire la Justice encore à venir.

C'est ainsi que la théologie de la libération veut être une théologie du salut offert et accueilli dans l'histoire concrète des hommes. Son projet consiste dès lors à montrer que l'homme ne vit pas deux histoires – l'une, de sa filiation divine et l'autre, de sa fraternité humaine – mais que c'est l'unique *histoire des hommes sauvés* qui, réalisant la fraternité entre les hommes, accueille et vérifie – fait vraie – sans cesse l'universelle promesse de la paternité de Dieu.

Ce projet, encore une fois, c'est au cœur même d'une praxis de libération qu'il est vécu, en solidarité avec les pauvres, les exploités et les opprimés. C'est du cœur de ce monde de l'"autre", des pauvres, des humiliés de l'histoire que surgit aujourd'hui l'annonce d'un Evangile authentiquement libérateur parce que d'abord libéré de son appropriation privée par les puissants de la terre: Parole rendue à elle-même et à sa puissance; Parole de nouveau proclamée à ses véritables destinataires; Parole de nouveau capable de convoquer une *Ecclesia* nouvelle, une Eglise qui ne se contenterait plus de se dire "servante et pauvre", mais où les pauvres, les opprimés et les asservis se sentiraient enfin libres et chez eux.

CONCLUSION: UNE THÉOLOGIE PROVISOIRE

Cette *Ecclesia* nouvelle, de nombreux chrétiens en vivent aujourd'hui, en Amérique latine et ailleurs dans le monde, les ardents commencements. Parmi eux, il y a des laïcs, des religieuses, des prêtres, des évêques. Il y a des pauvres et des opprimés, saisis par la force de la Parole libératrice. Mais il y a sans doute surtout des hommes et des femmes qui, sans être eux-mêmes les plus déshérités de la terre, ont néanmoins voulu se solidariser avec ceux-ci au point d'assumer leur condition, leurs souffrances, leurs combats. Dans cette mesure même, et le récent congrès de Détroit le rappelait avec éloquence⁽⁹⁾, la théologie de la libération que ces chrétiens ont élaborée demeure quelque chose de radicalement *provisoire*: elle n'est en effet que le prélude, l'annonce d'une théologie de la libération encore à venir: d'une théologie où les pauvres de la terre – peuples opprimés, races et cultures méprisées, classes exploitées –, enfin porteurs de la Bonne Nouvelle qui leur est adressée, pourront, comme le dit la première Lettre de Pierre, "rendre compte eux-mêmes de leur propre espérance".

Peut-être donnes-tu l'aumône. Mais d'où provient-elle sinon de tes rapines cruelles, de la souffrance, des larmes et des soupirs d'autrui. Si le pauvre savait d'où vient ton offrande il la refuserait parce qu'il aurait l'impression de manger le corps de ses frères et de sucer le sang de son prochain. Il te dirait ces paroles courageuses: n'éteins pas ma soif avec les larmes de mes frères. Ne donne pas au pauvre le pain trempé dans les pleurs de mes compagnons de misère. Rends à ton semblable ce que tu as réclamé injustement et je t'en serai reconnaissant. A quoi sert de consoler un pauvre si tu en fais cent autres?

**Grégoire de Nysse (330)
Sermon contre les usuriers.**

(9) Cf. "Deux Amériques à libérer": compte rendu du Congrès de Détroit publié dans le présent numéro de *Relations*.

DEUX AMÉRIQUES À LIBÉRER

compte-rendu du congrès théologique de Détroit

"Theology in the Americas: 1975" (17-23 août 1975)

théologie

par Guy Bourgeault et Yves Vaillancourt*

Détroit: quelque six millions d'habitants (la population du Québec dans une seule ville!), taux de chômage de 30% environ il y a quelques mois, quartiers noirs où le chômage a touché jusqu'à 50% des travailleurs... C'est là que s'est tenu, dans le Sacred Heart Seminary qui constitue une sorte de forteresse "blanche" dans un quartier noir, du 17 au 23 août dernier, un congrès théologique réunissant des spécialistes des sciences humaines et des théologiens de métier, des praticiens et des militants de divers groupes et mouvements des deux Amériques. Le thème du congrès: "Theology in the Americas: 1975". Pas moins: on pense toujours grand dans les USA! Le but du congrès: permettre la rencontre de la théologie latino-américaine de la libération avec des courants théologiques nord-américains qui lui seraient apparentés. Plus profondément, voir comment il est possible d'articuler une théologie chrétienne qui puisse s'intégrer aux processus de libération en cours et les servir.

Le congrès n'était, dans l'esprit des organisateurs, qu'un moment privilégié et particulièrement intense d'un processus plus large de conscientisation, de réflexion et d'action. Il ne fut que cela dans les faits, de par la nette volonté de quelque 200 participants. Plusieurs chrétiens sont engagés, dans les USA, dans diverses praxis et dans divers mouvements de libération: dans le monde ouvrier, chez les Noirs, chez les Chicanos, chez les Amérindiens, dans certains groupes

de Porto-Ricains et d'Américains d'origine asiatique, dans le mouvement féministe, etc. Ce que l'on pourrait appeler une "théologie première", peut-être peu rigoureuse encore mais bien enracinée dans une praxis de libération, commence à s'articuler dans ces divers groupes ou sous-groupes. Quelques théologiens de métier, en contact avec ces groupes, ont déjà amorcé une réflexion théologique plus rigoureuse ou de second degré: ce que l'on pourrait appeler une "théologie seconde". Certaines affinités de cette théologie avec la théologie latino-américaine de libération sont apparues d'elles-mêmes (1); c'est sur elles qu'on pouvait miser, malgré les nécessaires différences et les divergences, pour instaurer un dialogue fécond entre les deux Amériques.

La préparation du congrès a débuté il y a près d'un an. En cours de route, on a pris peu à peu conscience de la nécessité d'une analyse de la réalité nord-américaine – ou, du moins, étatsunienne – faite en fonction des intérêts des classes et des groupes opprimés et à partir des luttes de ces classes et de ces groupes. Cette analyse serait en quelque sorte le pendant de celle amorcée il y a plusieurs années déjà en Amérique latine. On a également pris conscience de l'importance, en fonction du but visé par le congrès, des "théologies premières" en voie d'articulation chez les chrétiens des USA engagés dans des luttes de libération. On leur a donc fait plus large place dans le processus de préparation du congrès, puis dans le congrès lui-même. Ce qui a eu pour effet – heureux ou malheureux? – de dissuader bon nombre de théologiens de métier de participer au congrès de Détroit: les têtes d'affiche habituelles n'y étaient pas, à l'exception de Frederick Herzog et de Rosemary Rue-

ther. Plusieurs s'étonnaient, par exemple, du désistement d'un Avery Dulles.

En cours de route toujours, on a pris conscience, enfin, du fait que le Canada constituait encore en Amérique du Nord une entité distincte des USA, et que ce Canada comptait encore un Québec ayant des caractéristiques propres en Amérique du Nord. Quelques Canadiens furent alors invités; dix d'entre eux ont effectivement participé au congrès, dont Gregory Baum (Toronto), théologien de réputation internationale et bien connu aux USA. Faute de temps et, par conséquent, faute de préparation suffisante, la participation canadienne au congrès est demeurée discrète dans l'ensemble. Elle a du moins permis aux signataires du présent compte-rendu de se familiariser quelque peu avec la complexe réalité sociale – souvent déformée – de notre gigantesque voisin du Sud.

(1) Les ouvrages de Gustavo Gutierrez et de Juan Luis Segundo, entre autres, ont été traduits et largement diffusés dans les USA. Divers ouvrages américains témoignent en outre des affinités affirmées ici: James Cone, *A Black Theology of Liberation* (Lippincott, 1970); J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* (Westminster, 1971); Rosemary Ruether, *Liberation Theology* (Paulist Press, 1971); Rosemary Ruether, *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition* (Simon and Schuster, New York, 1974); Frederick Herzog, *Liberation Theology* (Seabury, 1972); etc. Cf. aussi Thomas Sanders, "The Theology of Liberation: Christian Utopianism", dans *Christianity and Crisis* 33/15 (septembre 1973); Robert Mac-Afee Brown, "Reflections on Liberation Theology", dans *Religion in Life* 43/3 (automne 1974); etc. Cf. aussi la revue *Radical Religion* (2401 Le Conte Ave., Berkeley, CA 94509; \$5/année - 4 numéros).

* G.B., jésuite, est professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Y.V. poursuit présentement des recherches sur les politiques sociales au Québec et sur les rapports entre Eglise et mouvement ouvrier au Québec. Tous deux sont membres de l'équipe de rédaction de *Relations*.

I- L'AMÉRIQUE LATINE: analyse de la situation, praxis et théologie

La parole fut d'abord donnée aux participants de l'Amérique latine. Un premier exposé, par **Jose Miguez Bonino** (Buenos Aires, Argentine), a d'abord brossé une rapide fresque historique: avènement en Amérique latine, dans le deuxième quart du vingtième siècle, d'une société de masse, dont la force s'articule peu à peu dans les mouvements syndicaux et dans les groupes populaires; baisse de la pratique religieuse dans les milieux de travailleurs et renouveaux spirituels en certains groupes (Action catholique chez les catholiques, institutions d'enseignement diffusant une pensée sociale libérale chez les protestants); politisation progressive et radicalisation de ces groupes (cf. les chrétiens pour le socialisme, au Chili, et la participation de bon nombre de ces chrétiens au MAPU); apparition des militants chrétiens profondément engagés et qui témoignent d'une nouvelle lecture de l'évangile faite en fonction des intérêts des opprimés et à partir de leurs luttes, certains de ces militants devenant des martyrs (cf. Camillo Torres); articulation d'une théologie plus rigoureuse (cf. Gustavo Gutierrez et Juan Luis Segundo). Il ressort nettement de ce premier exposé que **le processus de libération** en cours de diverses façons en Amérique latine **n'est pas l'oeuvre des théologiens**, lesquels en sont d'ailleurs bien conscients et voient leur rôle de façon plus modeste; que **la théologie de la libération elle-même n'est pas d'abord l'oeuvre des théologiens**. Une situation de dépendance et d'oppression a d'abord été reconnue comme telle par delà l'écran de l'idéologie du développement et de sa sociologie; cela, grâce à une analyse rigoureuse faite avec des outils patiemment mis au point par certains spécialistes des sciences sociales. Une conscientisation progressivement élargie a permis une *praxis de libération* prenant elle-même de plus en plus d'importance et visant à contrer la dépendance et l'oppression reconnues. L'engagement de chrétiens dans cette praxis et leur participation à des luttes concrètes de libération a suscité une *confrontation neuve à l'évangile*. C'est de cette

praxis et de sa confrontation évangélique que jaillira une *théologie de la libération* qui se donnera peu à peu ses catégories et ses outils, en vue de dynamiser l'action des chrétiens engagés dans des luttes de libération et d'assurer ainsi un service évangélique de la libération au coeur même d'une praxis plus résolue.

On a donc pensé et agi la libération avant d'en faire la théologie. Ce que rappellera à son tour **Juan Luis Segundo** (Montevideo, Uruguay), dans un second exposé, en présentant **les axes majeurs de la théologie de la libération**, axes qui sont en même temps les traits communs et les lieux de rencontre de toutes les théologies de la libération. 1- Parler de théologie de la libération, ce n'est pas évoquer une partie de la théologie, un thème particulièrement cher à une époque; c'est plutôt référer à une nouvelle façon de faire la théologie à partir de la notion biblique de salut dont les exigences, en termes de libération, sont perçues au coeur même de la lutte pour arracher les hommes à leur oppression. Cette théologie – telle est sa caractéristique première et fondamentale – est donc *liée à une praxis de libération commune aux croyants et aux non-croyants*; elle vise à *servir la libération*. 2- Parler de théologie de la libération, c'est référer à un Christ qui veut libérer l'homme de façon réelle, concrète, "matérialiste", pourrait-on dire, *dans l'histoire*, même si la libération définitive est un don proprement eschatologique. Il s'ensuit que cette théologie a un critère nouveau et qui est hors d'elle-même; qu'elle est *jugée par son service réel des luttes historiques de libération* – on serait tenté de dire: par son succès ou par son efficacité dans ces luttes. Et non seulement la théologie, mais aussi l'Eglise elle-même avec ses dogmes, ses codes éthiques, ses rites sacramentels. C'est l'*orthopraxis* de la théologie comme de la vie chrétienne elle-même et de l'Eglise qui fait éviter les vides rhétoriques et les mensonges; c'est elle qui permet de soutenir le jugement de Dieu qui passe concrète-

ment par le jugement de l'histoire. 3- Parler de théologie de libération, enfin, c'est évoquer une *nécessaire confrontation avec les structures économiques et socio-politiques* qui oppriment les hommes et font obstacle à leur libération. La théologie de la libération ne veut pas être un discours sur la libération, mais bien un discours qui soit une praxis de libération. Pour être une telle praxis, la théologie de la libération doit "mordre" sur les structures elles-mêmes (avec le concours des sciences sociales et en dialogue avec elles) et refuser l'enfermement dans le spirituel ou le culturel qui sont toujours conditionnés par les structures économiques et socio-politiques.

Il restait à révéler la force oppressive de ces structures. Ce à quoi s'emploiera le troisième exposé, par **Javier Iguinez** (Lima, Pérou), sur **les structures d'oppression en Amérique latine** et sur leurs lois de fonctionnement. Un rapide survol historique permet de bien voir que le sous-développement de l'Amérique latine, lié à l'impérialisme des pays industrialisés et plus particulièrement à l'impérialisme des USA, a commencé avec l'avènement d'une nouvelle organisation du travail entraînée par la révolution industrielle: les structures économiques et socio-politiques qui font le sous-développement de l'Amérique latine sont créées par les pays industrialisés en fonction de leurs intérêts propres (ou plus concrètement pour leur assurer l'accès facile et peu coûteux à un stock considérable de matières premières). Avec la guerre de 1914-1918 et plus encore avec celle de 1939-1945, l'Amérique latine a pu accéder elle aussi, au moins pour une part, à l'industrialisation. Pour ce faire, elle a dû importer la machinerie... pour pouvoir produire elle-même des biens destinés à la consommation interne. Les capitalistes de l'Amérique latine ont alors misé, avec ceux des pays producteurs et exportateurs, sur un *développement* qui servait leurs intérêts et leurs profits au détriment de ceux d'un prolétariat de travailleurs-consommateurs. Il s'agissait, croyait-on, de "développer" l'Amérique latine pour lui permettre d'accéder à un standard de vie plus élevé. L'expérience a montré qu'il n'en allait pas ainsi et que les masses devenaient sans cesse plus pauvres. Malgré

ses apparences nationales, l'économie des divers pays de l'Amérique latine demeurerait dépendante de celle des pays riches et de leurs intérêts. Mais il fallut attendre les années 1950 et même 1960, avec la "dénationalisation" des économies dites nationales et la croissance effrénée des sociétés multi-nationales, pour que la conscience de ces structures économiques et socio-politiques oppressives donne naissance à ce que l'on a appelé la *théorie de la dépendance*. C'est de cette conscience qu'est née une praxis multiforme de libération visant à créer, à l'échelle mondiale, un ordre économique nouveau.

Ces perspectives socio-historiques ont été reprises dans un quatrième exposé, par **Enrique Dussel** (Mendoza, Argentine; présentement Mexico, Mexique), d'orientation plus proprement théologique. L'impérialisme colonisateur de la renaissance a drainé dans les capitales la richesse d'un monde abandonné à la périphérie. Le capitalisme est né de là. Et il commande à son tour un nouvel impérialisme, économique celui-là, même s'il doit parfois recourir à la puissance militaire. Ce nouvel impérialisme situe les USA, une partie de l'Europe et la Russie au centre, refoulant à la périphérie des continents entiers: l'Afrique, l'Asie (sauf peut-être le Japon et, cas particulier, la Chine) et l'Amérique latine. Cet impérialisme peut prendre historiquement diverses formes; il demeure toujours fondamentalement totalitaire et accaparateur et exclut l'autre, le pauvre, qu'il s'agisse d'une nation, d'une classe, d'un groupe ethnique ou social ou d'un individu; pis encore, il utilise l'autre comme instrument de son propre bien. Cet impérialisme est péché: Caïn, à travers l'histoire, continue de tuer Abel. Et paraît Jésus, l'autre, celui qui échappe à l'enfermement des systèmes secrétés par tous les impérialismes; il prend rang parmi les pauvres, les esclaves, les opprimés qui aspirent à leur libération et y travaillent; il récolte les fruits constants de l'amour du pauvre pour sa libération: la domination et la répression; il meurt victime de l'alliance entre Pilate et Hérode, entre la capitale et la colonie soudain devenues amies, comme le dit le texte évangélique. **L'impérialisme est négateur de l'Autre et oppresseur des autres**, et il exige

des autres pour lui-même l'adoration qui n'est due qu'à l'Autre. **L'athéisme des chrétiens refusant l'idolâtrie de l'empereur ou celle du dollar est, aujourd'hui comme hier, passible de mort.** C'est pourquoi l'Amérique latine a eu ses martyrs avant d'avoir ses théologiens de la libération.

Cette réinterprétation des événements fondamentaux et fondateurs du christianisme, cette réinterprétation de l'évangile de Jésus-Christ dans une nouvelle lecture faite avec le parti-pris d'une solidarité avec les opprimés en quête de leur libération marque toute la théologie (et toutes les théologies) de la libération. Dans une brève intervention, **Beatrix Melano Couch** (Buenos Aires, Argentine) en a exposé la méthodologie et l'herméneutique propres. 1- Il n'est pas de "naïveté originelle" ou d'innocence baptismale possible pour aborder la Bible. La lecture qu'on en fait et les réinterprétations qu'on donne alors des mêmes événements sont conditionnées par les options idéologiques, philosophiques, éthiques et politiques du lecteur. Aussi le point de départ de la théologie de la libération en est-il un de *soupçon* à l'égard des idées et des méthodes qui ne sont jamais neutres ou "innocentes". 2- Il faut cependant dépasser le soupçon pour, grâce aux analyses plus rigoureuses rendues possibles par les sciences sociales, tenter de découvrir le réel actuel et ses vraies coordonnées, dans l'espoir que le texte biblique pourra alors parler de façon neuve pour répondre à des questions elles-mêmes nouvelles. 3- Cette confrontation nouvelle à la Bible et à l'évangile n'est possible qu'à partir d'une immersion dans la réalité que la théologie académique a toujours tendance à esquiver et à mépriser. Car cette réalité du monde est le lieu où Dieu parle pour révéler et annoncer plus encore que pour condamner. 4- Si l'immersion dans la réalité du monde et la praxis de transformation de cette réalité sont exigées pour la réflexion théologique en tant que point de départ ou lieu de "fabrication" de la théologie et de ses discours, la théologie, à son tour, doit renvoyer à cette réalité à transformer dans l'engagement d'un amour qui veut être efficace et qui doit dès lors emprunter le chemin politique. — Dans cette dialectique constante entre le monde et la ré-

flexion qu'instaure la théologie de la libération, les fausses dichotomies sont répudiées qui tentent de distinguer et d'opposer fallacieusement l'engagement et la neutralité, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, l'amour et la violence (puisque l'amour est toujours violent), la personne et la collectivité (puisque'il n'est pas de libération personnelle/individuelle réelle sans libération collective), la foi et les idéologies, l'histoire et l'eschatologie (puisque le Royaume attendu est déjà là), etc. — Par l'immersion dans le monde qu'elle exige au niveau d'une praxis de libération, la théologie de la libération est et doit être une théologie ouverte, une théologie faite par tous les chrétiens, **une théologie qui nourrit la praxis révolutionnaire qui, en retour, la juge.**

Ces dernières considérations seront reprises et explicitées dans une intervention de **Hugo Assman** (San Jose, Costa Rica): **il n'est pas de christianisme possible sans orientation révolutionnaire.** Cela tient au caractère historique de la foi chrétienne et du salut à la fois accueilli et recherché activement dans l'adhésion du croyant. Il n'y a qu'une histoire, qui est histoire de salut, histoire de libération. Et la foi chrétienne n'est possible que dans l'insertion dans cette histoire par une praxis révolutionnaire ou de libération. Il n'est donc pas de théologie possible sans orientation révolutionnaire, sans lien réel et affectif avec une praxis révolutionnaire, sans solidarité dans le combat de la classe des exploités et des opprimés pour leur libération. Car c'est à partir de là seulement qu'on peut entendre l'évangile et l'accueillir, le comprendre peu à peu. Jésus lui-même, en racontant et en commentant ses paraboles, a établi ce que l'on pourrait appeler "le privilège épistémologique des pauvres" pour ce qui a trait à l'intelligence de la foi et, donc, à la théologie.

Telles furent les principales pistes explorées dès le premier jour, grâce à l'apport des Latino-Américains, par les participants au con-

grès de Détroit (2). On pourrait systématiser ainsi, en guise de conclusion, les grands axes de leur commune contribution:

- 1) L'analyse de la situation faite à l'aide des sciences sociales fait apparaître cette situation comme étant **une situation de dépendance et d'oppression structurelles**.
- 2) La prise de conscience de cette réalité donne naissance à **une praxis de libération** concertée et amorce ainsi **un processus de libération** dans l'ordre (structu-

rel) économique, social, politique, culturel, etc.

- 3) Des chrétiens engagés dans des luttes de libération y découvrent l'évangile et, répondant à ses nouvelles interpellations, poussent leur engagement jusqu'au martyre. Ces martyrs interpellent à leur tour **des groupes plus larges de chrétiens qui commencent à réinterpréter leur foi**. La théologie de la libération est le fruit de cette réinterprétation; elle est elle-même liée à la libération, en tant que praxis et processus, comme à sa source, à son lieu et à sa visée.

-
- (2) D'autres Latino-Américains ont également participé au congrès de Détroit et sont intervenus en plénière ou dans des ateliers de travail: Olga Lucia Alvarez (Bogota, Colombie), Gonzalo Arroyo (du Chili, maintenant à Paris, France), Leonardo Boff (Petropolis, Brésil), Arturo Gaete (Santiago, Chili), Xabier Gorostia-ga (Panama), Gustavo Gutierrez (Lima, Pérou).

II- LES USA: analyse de la situation, praxis et théologie

En confrontation avec cet apport latino-américain, les deux journées suivantes du congrès furent consacrées à l'analyse de la situation dans les USA et à la considération de diverses praxis de libération au cœur desquelles commencent à prendre forme de nouveaux discours théologiques.

1. L'analyse de la situation

De l'extérieur, il peut sembler évident que le "péché capital" des USA réside dans ce que l'on appelle l'impérialisme américain. La réalité est toutefois plus complexe, comme l'ont montré divers exposés. En particulier, dès le départ, la présentation d'une problématique globale, par **Tom Bamat** (Somerville, N.J.), tentant d'articuler, en respectant leurs interrelations et leur relative indépendance ou autonomie, l'impérialisme américain à l'endroit des autres nations, le *combat des classes*, le *racisme* et l'*oppression des femmes* à l'intérieur des USA. Ces diverses composantes d'une réalité américaine, dont les fêtes du 2e centenaire ne feront sans doute

pas état, ne sont pas réductibles à la seule lutte des classes qu'une analyse marxiste peut aisément mettre en lumière; elles ne sont cependant pas totalement indépendantes les unes des autres et il faut éviter une dispersion du regard qui empêcherait la saisie d'une cohérence sociale existante et, par conséquent, une éventuelle concertation des efforts et des visées au plan de l'action. Une analyse rigoureuse des interrelations qui existent entre ces diverses composantes s'avère nécessaire, comme préalable, à une praxis de libération qui soit réaliste; également à une réflexion théologique qui soit elle-même réaliste et "efficace". Pour les chrétiens, l'engagement dans des combats vains, à la suite d'analyses déficientes, demeure malheureusement gratifiant, bien souvent: il vise parfois moins à changer la réalité qu'à signifier une sorte de conversion personnelle et à mettre un peu de baume sur une mauvaise conscience douloureuse. Mais, si l'important est de changer quelque chose dans la réalité, il faut consentir à la patience des analyses, puis aux exigences de l'action organisée et de ses stratégies.

C'est dans cette perspective que **Joe Holland** (Washington, D.C.), en référence à un document de travail du congrès préparé par le Center of Concern et intitulé *The American Journey*(3), a tenté de montrer com-

ment **le capitalisme américain du 19e siècle a conduit les USA à l'impérialisme** actuel: l'expansion est une loi fondamentale du capitalisme. La fièvre expansionniste du milieu du 19e siècle a trouvé son support idéologique dans ce que l'on a appelé la théorie de la *Manifest Destiny*: les USA ont une mission universelle de civilisation du monde! A l'intérieur, les conséquences de cette orientation furent assurément aussi graves qu'à l'extérieur: elle a conduit au génocide des Amérindiens, à l'asservissement des Noirs, à l'exploitation de la classe ouvrière. C'est dire que **l'expansionnisme impérialiste a engendré ou à tout le moins renforcé le racisme et l'exploitation des travailleurs, notamment des femmes sur le marché du travail**. Le "rêve américain", axé sur les valeurs de liberté et d'égalité, n'a jamais réussi à prendre corps vraiment dans la société américaine ou étatsunienne qui demeure profondément divisée entre grands capitalistes et prolétaires exploités, entre Blancs et personnes de couleur, entre mâles et femmes. Une longue histoire de croissance économique a pu donner naissance au mythe d'une société sans classes, d'une société où tout le monde appartenait à la "classe moyenne". La crise que traversent les USA depuis quelques années provoque un réveil démystificateur: les USA ne sont plus le grand centre producteur et exportateur d'autrefois, mais bien plu-

(3) *The American Journey*. Toward a Critical and Constructive Analysis of the American Struggle Against Class Exploitation, Imperialism, Racism and Sexism. Prepared by Joe Holland in collaboration with Mary Burke and William Ryan, Research Coordination Team, Center of Concern, Washington, D.C. Un document de quelque 60 pages.

tôt un centre militaire, technique et financier. Ce qui a entraîné, entre autres résultats, le chômage massif des dernières années, chômage dont le taux s'élève jusqu'à 50% chez les jeunes Noirs. Ce qui a provoqué aussi plusieurs poussées de violence à divers niveaux. Ce qui, toutefois, rend possible une nouvelle solidarité des travailleurs avec ceux qui sont victimes de diverses formes d'oppression et d'exploitation.

Dans un exposé complémentaire, **Manuel Febres** (Bronx, N.Y.), militant du mouvement pour la libération des Noirs, a explicité **les liens qui existent entre l'impérialisme américain, le capitalisme et le racisme**. L'esclavage des Noirs aux USA fut-il la source du racisme ou sa conséquence? Il n'est pas facile de répondre à cette question. Chose certaine, cependant, racisme et esclavage ont eu aux USA partie liée. De sorte que le racisme, en tant qu'idéologie, en expliquant certaines oppressions par l'attitude des individus à l'égard d'un groupe donné à cause des caractéristiques propres des membres de ce groupe, a masqué l'oppression systématique d'un groupe par un autre, d'une classe par une autre. Cette idéologie, il va sans dire, servait les intérêts de la classe capitaliste en lui assurant une réserve de main-d'oeuvre à bon marché (les Noirs et autres gens de couleur) et en empêchant une éventuelle solidarité des travailleurs (les travailleurs "blancs" se jugeant eux-mêmes supérieurs aux "noirs" et refusant de s'associer à eux dans de communes luttes de revendication). — Retraçant ensuite les grandes étapes de la lutte des Noirs américains pour leur libération, Manuel Febres a tenu à rappeler d'abord que cette lutte n'a pas commencé avec le *Black Power*, mais bien avec les premières résistances à l'esclavage; qu'elle s'est structurée dans une perspective non-violente, dans les années 1950, sous la conduite d'un Martin Luther King, pour exiger le respect des *Civil Rights* officiellement reconnus à tous les citoyens des USA; qu'elle a pris depuis peu un nouveau tournant, à la lumière de l'expérience passée et sous l'influence des luttes anti-colonialistes en Afrique et en Asie, lorsque les Noirs des USA se sont soudain perçus

eux-mêmes comme une colonie interne dans l'empire-nation et ont dès lors décidé d'assumer eux-mêmes leur destin en s'assurant le contrôle de leur propre vie collective grâce à un *Black Power*. — D'autres interventions ont ensuite montré que les Noirs craignent de s'associer aux luttes de libération menées par d'autres groupes: les solidarités stratégiques auxquelles ils ont consenti dans le passé les ont toujours perdus.

Enfin, un quatrième exposé, par **Michele Russell** (Détroit, Mich.), engagée dans les luttes de libération des Noirs et des femmes, a explicité les liens qui existent entre les impératifs d'un certain ordre économique, à l'échelle mondiale et plus particulièrement dans les USA, et la **marginalisation des femmes** confinées dans certains secteurs d'activité (qui reproduisent sur le plan de la société plus large le schéma familial habituel confiant aux femmes la préparation et le service des repas, l'éducation des enfants, le soin des malades, etc.): les écarts de salaire indiquent bien que cette marginalisation vise à assurer une main-d'oeuvre peu coûteuse. Ici encore, la référence au statut féminin n'est qu'un alibi et sert à masquer une lutte des classes; elle permet en outre d'éviter une menaçante solidarité plus large de toute la classe des travailleurs. — Dans un deuxième temps, l'exposé de Michele Russell a rappelé les étapes principales de l'évolution du **mouvement féministe** américain. Ce mouvement a, dans les USA, une longue tradition (*The American Journey* l'illustre bien); il a souvent été lié à des luttes plus larges des travailleurs et des groupes ethniques exploités. On peut aujourd'hui distinguer deux tendances principales dans le mouvement féministe américain: d'un côté, dans l'acceptation du capitalisme et de ses modèles, une revendication pour l'égalité avec les oppresseurs mâles; de l'autre, dans la recherche d'un nouvel ordre économique et social, une lutte politique que l'on veut situer dans un combat plus large pour une société plus juste de type socialiste.

Plusieurs interventions, tout au long de la deuxième et de la troisième journées du congrès, ont signalé comment une certaine *théo-*

logie dominante a servi, en les légitimant, l'impérialisme américain (la théologie de la *Manifest Destiny* liée à une mission providentielle), le capitalisme (cf. la thèse classique de Max Weber sur les rapports entre un certain protestantisme de type puritain et le capitalisme), le racisme (les divisions racistes des communautés chrétiennes en portent encore la marque) et la marginalisation des femmes (en partant de la paternité de Dieu pour aller jusqu'à un système ecclésiastique qui ne fait pratiquement aucune place aux femmes)...

2. Praxis et théologie(s)

Une autre théologie est-elle possible? Y a-t-il, dans l'héritage théologique nord-américain, des visées prophétiques sur lesquelles on pourrait miser en vue d'une réorientation de la théologie? Dans la tradition catholique, **John A. Coleman** a tenté de retracer quelques intuitions valables chez Orestes Brownson, John Ryan et John Courtney Murray, tandis que **Gregory Baum** (Toronto, Ont., Canada) invitait plutôt à scruter de façon plus attentive l'histoire des rapports entre l'Eglise catholique et le mouvement ouvrier au Québec, ou entre les Eglises protestantes et certains courants socialistes dans l'Ouest canadien pendant les années 30, et à dégager les dessous de certaines lettres épiscopales (écrites par des théologiens bien souvent!) au Canada et dans les USA (cf. *This Land is Home to Me*, a Pastoral Letter on Powerlessness in Appalachia by the Catholic Bishops of the region). Dans la tradition protestante, **Frederick Herzog** (Durham, N.C.), **Aurelia T. Fule** (New York, N.Y.) et **J. Deotis Roberts** (Washington, D. C.) ont tenté à leur tour de mettre en lumière certains essais relativement récents pour démystifier la théologie dominante et pour ouvrir à la réflexion chrétienne de nouveaux chemins. L'inventaire fut, dans l'ensemble, assez décevant.

Il fallait donc chercher ailleurs. C'est au cœur de diverses *praxis de libération* dans lesquelles des chrétiens sont engagés — mouvement ouvrier, mouvement féministe, *Black Power*, lutte des Amérindiens, des Porto-Ricains, des Chicanos, des Américains originaires d'Asie, etc. — que de nouvelles théologies

commencent à prendre forme. Certaines de ces théologies sont déjà quelque peu articulées; c'est le cas, par exemple, de la **Black Theology** (cf. exposé de **Herbert O. Edwards** (Durham, N.C.)) enracinée dans une longue tradition d'espérance "contre toute espérance", ou de la *Feminist Theology* (cf. oeuvres de **Rosemary Ruether**, e.g.) enracinée elle aussi dans une lutte relativement longue(4). D'autres n'en sont qu'à leurs premiers balbutiements, malgré quoi elles ouvrent déjà des horizons et déploient des perspectives qui fondent un réel espoir.

Quoiqu'il en soit, c'est sur ces praxis et sur ces théologies naissantes que, malgré toutes leurs li-

mites, les participants au congrès de Détroit ont choisi de miser. C'est d'ailleurs pourquoi ils ont consacré une journée entière à leur considération, cherchant ensuite à dégager des convergences en vue de l'articulation progressive d'une praxis globale mieux concertée et d'un discours théologique également plus englobant. Les dernières journées du congrès ont été consacrées à cet effort. Elles ont permis de dégager quelques pistes; puis, au terme, d'établir quelques mécanismes de communication souples et efficaces pour assurer la poursuite du processus dont - il ne faut pas l'oublier - le congrès ne voulait être qu'un moment.

le socialisme. Tout cela permet d'espérer que le congrès de Détroit, qui n'a pas voulu tomber dans l'académisme, aura des suites au niveau d'une participation chrétienne à la transformation des structures de la société nord-américaine. Cela, évidemment, au prix d'analyses plus rigoureuses poursuivies avec patience et entêtement en même temps qu'avec lucidité; au prix également d'engagements plus résolus dans les luttes de libération très concrètes et situées progressivement dans leurs interrelations et dans leurs convergences.

Cela n'est pas pour demain. Cela commence pourtant aujourd'hui. Ou plutôt: cela est déjà commencé. Le Congrès "Theology in The Americas: 1975" est une étape dans une démarche qui va continuer.

III - BILAN PROVISOIRE

Il n'est guère aisé de dresser le bilan d'une telle rencontre et des échanges qu'elle a permis. Signalons tout de même quelques points:

- *une conscience plus vive* et plus nette de la complexité de la réalité étatsunienne et, notamment, de l'interrelation existant entre les diverses formes d'oppression qui y sévissent: racisme, marginalisation des femmes et exploitation des travailleurs apparaissent plus nettement liées au système global d'un capitalisme impérialiste; une conscience plus vive et plus nette, aussi, du colonialisme interne imposé aux diverses minorités ethniques;
- *un apprivoisement du marxisme*: de son vocabulaire, de ses grilles d'analyse, de ses visées; une ouverture plus grande à la contribution qu'il peut apporter, en tant qu'instrument d'analyse, aux chrétiens insérés dans une praxis de libération;
- *une perception plus vive et plus nette de l'antagonisme existant entre la foi chrétienne et le capitalisme* exploiteur et oppresseur; une perception plus vive et plus nette, également, des liens entre une certaine théologie dominante

et le capitalisme impérialiste des USA avec toutes ses séquelles;

- *corrélativement et plus positivement, une perception plus vive et plus nette des liens qui existent entre la foi chrétienne et les diverses luttes de libérations* menées dans une histoire d'hommes et de femmes qui est en même temps histoire du salut;
- une commune volonté de respecter les rythmes nécessairement lents d'une *conscientisation plus large*, de *praxis diverses* qui doivent s'affermir et se concerter peu à peu sans sacrifier leurs visées propres, de *théologies naissantes* qui élaborent peu à peu leur discours à partir de ces praxis de libération et à leur service;
- une commune volonté, aussi, d'assurer les échanges qui peuvent stimuler la créativité dans des combats divers et d'*articuler progressivement luttes et réflexions*.

Pour assurer la poursuite du processus amorcé, un comité de coordination a été créé. Il a reçu mandat de faciliter les échanges souhaités en vue d'une articulation progressive des praxis et des théologies qu'elles suscitent. Par ailleurs, le congrès a permis la consolidation et l'élargissement du réseau nord-américain des Chrétiens pour

Quant à nous, nous retirons surtout de notre participation à ce congrès une conscience plus vive de la complexité de la situation sociale aux USA et des diverses formes d'exploitation qui y ont cours. De l'extérieur, le "monstre" impérialiste est souvent seul perçu dans ses exploitations dans les pays d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine ou même chez nous. Les échanges du congrès nous ont permis de voir d'un peu plus près les maux que l'impérialisme américain engendre à l'intérieur même des USA. Cela nous paraît important dans un contexte où les luttes de libération, chez nous comme ailleurs, ont besoin d'appuis dans une solidarité vécue au plan international: les USA ne constituent pas un bloc monolithique d'opresseurs et on y trouve une majorité exploitée en train de prendre conscience de l'oppression qu'elle subit.

Cela est particulièrement net chez les Noirs et dans le(s) mouvement(s) féministe(s), où la conscientisation est déjà avancée et peut animer une lutte menée avec vigueur et ténacité. Il nous faudra y revenir et expliciter mieux que ce compte-rendu nous permettait de le faire les perspectives chrétiennes neuves de la *Black Theology* et de la *Feminist Theology*. Il y a dans ces courants de pensée des orientations qui peuvent enrichir notre réflexion, comme l'a déjà fait la théologie de la libération latino-américaine, et nous aider à articuler pour le Québec un discours chrétien signifiant et vraiment libérateur.

(4) Cf. entre autres, les ouvrages de Cone, Roberts, Ruether et Herzog cités à la note 1.

QUAND LES ROMANCIERS PROCLAMENT: "VIVE LE QUÉBÉCOIS... LIBRE!"

par Gabrielle Poulin

On dit, et c'est presque un cliché, qu'il faut souvent chercher chez les écrivains de seconde zone, — encore que pour le chroniqueur littéraire, ces zones soient parfois assez difficiles à départager — la vérité sur une époque; que dans leurs écrits, romans, récits, nouvelles, on peut prendre plus facilement le pouls d'une société. Les oeuvres que nous présentons aujourd'hui ont été écrites par des auteurs qui consentent encore à promener leur miroir sur les chemins du passé et sur ceux du présent. Est-ce un pur hasard si les reflets qu'ils font jouer, chacun à leur manière, présentent les traits confus d'une liberté encore informe et balbutiante?

DU JUVÉNAT AUX POLYVALENTES

Le Pierrot de Georges Dor(1) ressemble comme un frère à l'adolescent-narrateur de *la Colère du père* d'Adrien Thério(2). Même si ce dernier a pris soin de situer son récit en l'année 1928, il est facile de reconnaître dans ces pages le climat religieux et social du Québec des années '40. Pierrot et Claude sont sans contredit des contemporains. Tous les deux, comme beaucoup d'adolescents de ces années "obscur", tentent de s'échapper d'un milieu qui les oppresse, de s'élever au-dessus d'une condition où semble régner la fatalité. La valeur de ces deux livres tient, non pas tant à leur puissance créatrice, qu'à leur qualité de document et leur accent de sincérité.

Deux hommes d'âge mûr, l'un poète et chansonnier, l'autre romancier et professeur, se penchent vers l'époque déjà lointaine de leur adolescence et racontent simplement la naissance de ce qu'on pourrait appeler leur "vocation". Si Georges Dor ne dit pas que c'est lui qui a passé un an au Juvénat qu'il a ensuite quitté pour le séminaire, ni Thério qu'il s'identifie à cet adolescent campagnard pour qui "l'instruction" paraît la seule porte de sortie, le seul chemin sûr pour arriver à quelque chose qui soit différent de ce qu'ont vécu les parents, le ton simple et presque naïf des deux récits ne trompe pas. Il eût été facile, dans l'évocation de ces faits d'un passé que chacun d'entre nous reconnaît, de se laisser aller au persiflage, de dénoncer amèrement les représentants de l'Eglise, la vie religieuse, les Frères, le fanatisme et le dogmatisme. Avant tout, les deux auteurs ont voulu raconter l'histoire intérieure de deux

adolescents et ont accepté de revivre avec l'âme simple, naïve et pourtant lucide de l'adolescence une époque d'étouffement qui fut paradoxalement pour l'un et l'autre une montée vers la libération.

Après l'enfance s'ouvre sur l'arrivée de Pierrot Didier au Juvénat des Frères de la Sainte Vierge. La visite du frère recruteur dans la paroisse de l'enfant "avait déclenché en lui un goût irrésistible de départ, et ce soir, dans la salle de récréation, au milieu des cris, des rires et des jeux de ses nouveaux camarades, il savourait une sensation de dépaysement qui le comblait. Ce soir, pour Pierrot, la vie ressemblait à cette sorte de grand rêve dont on s'enveloppe, enfant, comme une neige tombée enveloppe la terre d'une blancheur inespérée; la vie lui apparut alors comme une liberté à prendre et dès lors il aima la liberté, il l'aima passionnément et confusément, comme sont (sic) toutes les premières amours." (P. 18) A travers les tâches quotidiennes de l'apprenti religieux qu'est le juvéniste: études, jeux, exercices spirituels, dans ses contacts avec ses compagnons, dans ses tête-à-tête avec ses éducateurs, Pierrot découvre peu à peu à quel point ce monde fermé, qu'il aime pourtant, n'est pas fait pour lui. L'année au Juvénat n'aura été qu'une étape, que la brèche ouverte dans le mur de l'enfance. Alors que d'autres, comme naturellement acceptent que les murs se referment autour d'eux, Pierrot s'arrache à cette vie trop facile, à l'amitié fraternelle de ses compagnons, à l'affection quasi maternelle des frères, à leur surprotection. Il ne méprise pas ceux qui restent, mais il sent obscurément que, s'il ne s'arrache pas de cette serre-chaude, il ne pourra, lui, devenir un homme.

Dans *la Colère du père*, Claude, le héros, aspire, lui aussi, à s'évader d'un milieu qui le maintient dans la sujétion de l'enfance, un milieu fermé qui n'a de vie que collective et, qui, après une menace d'éclatement, se reconstitue très vite dans un monolithisme immuable. Adrien Thério décrit le séisme qui a failli avoir raison d'une petite paroisse du Québec pour ne laisser finalement de fissure que dans l'âme d'un adolescent.

Les colons du Chemin Taché entendent un jour leur curé leur donner lecture d'un texte de l'Evêque qui ose changer les limites de la paroisse et les obliger, ce faisant, à fréquenter une autre église que celle

qu'ils ont bâtie à leur porte: "Unissez-vous donc de nouveau autour de votre pasteur pour faire en sorte que la nouvelle église qui s'élèvera bientôt au centre de votre paroisse soit le fruit d'un labeur commun, devienne vraiment l'âme de toute votre communauté." (P. 8) Gaudiose, le premier à protester et à quitter l'assemblée, avait bientôt été suivi par tous les hommes. S'il ne revient pas sur son geste, il ne peut cependant renoncer pour lui et les siens à la sécurité d'appartenir à une paroisse religieuse, de s'en remettre pour son salut à un intermédiaire entre Dieu et les hommes. L'Evêque refuse de lui fournir le curé qu'il faut à "son" église; qu'à cela ne tienne; il ira se chercher un pasteur protestant. Tout ce qu'il exigera de cet envoyé c'est qu'il fasse oublier l'absence du curé et qu'il réponde, dans sa conduite et dans ses paroles, à l'idéal que se font les catholiques du ministre du culte. Gaudiose avait compté sans les femmes: son épouse d'abord qui vit dans la culpabilité et la hantise de la damnation réservée à l'apostat et sa fille Claudia qui, elle, très vite s'éprend du pasteur. Claude est témoin des tiraillements de sa mère, des malheurs qui s'abattent sur les renégats. Lentement ses yeux se dessillent et, s'il approuve volontiers la colère de son père, il prend ses distances face aux attachements qui ont provoqué cette colère. L'aveuglement de Gaudiose, il le ressent confusément. Aussi se détache-t-il lentement des siens, des préoccupations qui les habitent pendant que grandit en lui, invincible, le désir, non pas tant de partir, que celui de s'instruire. Ce désir, peu à peu, devient une passion, et sans que ce soit dit, le lecteur sent bien que cette passion, c'est celle de la liberté.

Si toutefois ils lisent le petit roman de Madeleine Ouellette-Michalska(3), les étudiants des polyvalentes reconnaîtront peut-être le cadre rigide et impersonnel de leurs évolutions quotidiennes; je doute qu'ils acceptent de se laisser identifier aux personnages décrits par l'auteur, même si Madeleine Ouellette-Michalska a pris soin de donner comme sous-titre à son roman *Chez les termites*, "L'école vue par une adolescente". Le principal mérite du roman réside dans sa qualité de document sur les moeurs de cette population proliférante dont le Rapport Parent a favorisé l'éclosion et l'organisation. Ce document est écrit par un observateur lucide, froid et impersonnel, — plutôt un professeur qu'une étudiante, — capable de disséquer, d'analyser, de formuler

des hypothèses mais impuissant à créer ou à recréer un univers organique et des êtres vivants. L'univers concentrationnaire aussi ressemblait à une termitière: "A la termitière, on est tous semblables. On a tous une petite tête d'insecte avec un numéro collé dessus. Vous ne connaissez pas le système? Les termites ne peuvent garder leur nom ni aucune idée personnelle. Lorsque ça leur arrive d'en avoir, ils choisissent de mourir afin de sauver l'espèce." (P. 10) Mais les termites qu'étaient les prisonniers vivaient chacun au plus profond d'eux-mêmes une agonie qui interdisait les simplifications hâtives de ceux qui savent combien il est difficile de réduire l'être humain.

Les adolescents, certes, sont soumis à l'embrigadement imposé par des forces extérieures: ils habitent la termitière, épousent ses formes, remplissent ses espaces vacants, circulent dans ses couloirs. Vues à vol d'oiseaux, toutes les villes aussi sont des termitières. Qui peut décrire pourtant les chemins invisibles qui conduisent les êtres les uns vers les autres? Est-ce suffisant de suivre les évolutions de quelques adolescents au cours d'une journée et d'une nuit, de les débusquer là où ils se terrent quand ils s'échappent de l'école: roulotte abandonnée, chambre douteuse, boutique, restaurant, boîte-à-chanson, de surprendre leurs dialogues, d'ouvrir leur journal personnel pour savoir quels sont leurs rêves, leurs ambitions, pour connaître leurs pensées, la profondeur de leurs joies et de leurs peines?

Sur le plan documentaire, le livre de Madame Ouellette-Michalska ne nous apprend donc rien que nous ne sachions déjà pour peu que nous ayons déambulé dans les immenses couloirs des polyvalentes, entendu quelques conversations à bâtons rompus dans les cafétérias, les autobus scolaires, les discothèques. Ou plutôt, s'il nous apprend plus, ce n'est pas tant sur les étudiants eux-mêmes que sur l'adulte qui les observe un peu cyniquement, qui refuse leur système de valeurs, se moque de leurs gaucheries et, de leurs comportements extérieurs désinvoltes, induit des états intérieurs sans complexité ni profondeur:

"Les filles émergeaient de la cohue, maquillées comme des entraîneuses. Elles étaient vulgaires et provocantes, prêtes à dévorer les mâles qui leur tombaient sous la patte. Je me tenais agrippée à la poignée de la porte, refusant de me laisser rejeter sur les bords. J'étais prête à bondir sur Stéphane dès qu'il apparaîtrait. Sa tête de grand épervier passa le seuil. Je me jetai sur lui.

- Stéphane, je me suis fait avoir.
- Par qui?
- Par la vie.
- Parle clairement.
- Je suis enceinte.
- T'es sûre?
- Oui.
- Tu t'es peut-être trompée.
- Non.

Il alluma une cigarette et oublia de m'en offrir. Il avait son air des mauvais jours. J'étais certaine qu'il avait envie de donner des coups de poing quelque part. Je m'écartai un peu afin que sa colère ne rebondisse pas sur moi:

- Tu ne dis rien?
- Bof.

Ce bof était concluant. Il n'y voyait pas plus clair que moi, et cette nouvelle l'embêtait. (P. 79)

Cet extrait, un peu long peut-être, illustre assez bien la manière directe de l'écrivain et donne une idée du niveau terre à terre où elle a choisi de se placer, du ton monotone qu'elle garde tout au long de son récit. Si l'observation et le souci d'objectivité n'ont pas suffi à produire le document que laissait espérer le sous-titre du volume, ils n'ont pas réussi non plus à favoriser les conditions qui auraient permis à l'imaginaire de se déployer. Situé aux confins du témoignage et du roman, *Chez les termites* ne suscite ni la curiosité ni non plus l'intérêt du lecteur. Madeleine Ouellette-Michalska, qui a du talent et un ton très personnel, n'a vraisemblablement pas encore trouvé sa voie dans les multiples chemins de l'écriture. Ses héros sont encore des fantoches ou des marionnettes qui trahissent les maladroites et les tâtonnements de la main qui les actionne. Quand le livre s'achève, ils s'écroulent pantelants et désarticulés entraînant dans leur déconfiture leur univers de papier. Les étudiants n'ont pas réussi, par la voix de Madame Ouellette-Michalska, à faire entendre leur appel à la liberté.

LE BOURGEOIS EN SURSIS

Laurent le Farouche, lui, est ce qu'on pourrait appeler un fils-à-papa. Quand le roman commence, il a tout quitté pour l'aventure solitaire. Sur la route entre Saint-Jean d'Iberville et la frontière, une jeune femme s'interpose entre lui et les fantômes qui l'appellent dans les eaux du Richelieu. *La Mort au verger* pourrait être une version moderne d'un conte de Perrault. Le Prince Charmant a troqué ses vêtements de fine coupe contre les jeans rapiécés et le chandail délavé du drop-out contemporain. Quant à la belle, retenue entre les griffes d'un beau-père avare, ivrogne et lubrique, elle soigne un fils malade qu'elle ne parvient pas à défendre contre la jalousie de son autre fils. Seule une intervention extérieure pourrait faire une brèche dans cet enfer.

L'enfer de Laurent le Farouche, lui, est tout intérieur et ses monstres lui échappent faute de se réincarner dans un présent tangible. En pénétrant dans l'enfer de Muriel, Laurent terrasse les monstres qui retenaient la jeune femme prisonnière et recouvre sa propre liberté.

Gilbert Choquette a voulu décrire un drame intérieur, celui d'un homme en révolte contre une société qui lui a ravi son identité réelle et l'a détourné de sa voie personnelle. Il n'a réussi ni à trouver le ton, ni à créer l'atmosphère qui aurait permis au lecteur de prendre son héros au sérieux. Les dialogues sont faux et viennent briser un charme qui, quelquefois, était sur le point de s'exercer. Le drame psychologique se dilue dans l'action et le fatalisme antique sombre dans les facilités du roman policier.

"PAR DELÀ LA CLÔTURE"

Ainsi qu'elle le disait tout récemment à l'émission "Femmes d'aujourd'hui", Marcelle Brisson n'a pas prétendu en écrivant *Par delà la clôture* (5) faire oeuvre littéraire, mais bien plutôt rechercher tout simplement, dans son propre itinéraire, les méandres qui l'ont conduite sur la voie de la liberté. Pour sa part, Mikel Dufrenne associe volontiers ce témoignage "à l'espérance indécente encore et pourtant passionnée qui anime aujourd'hui, exemplairement, le Québec, et peut-être toute la civilisation occidentale". Lentement et péniblement, ceux qui étaient des adolescents et des adolescentes pendant les années '40 et qui ont passé des années à apprendre à se taire, recouvrent, avec la liberté, l'usage de la parole. La plupart, quand ils ne blasphèment pas, ne font encore que balbutier. Ces balbutiements traduisent la surprise d'un réveil dans un paradis perdu et un vouloir-vivre infini.

Dans la première partie de son livre, Marcelle Brisson décrit quelques-uns des moments de sa vie de moniale, retraçant ainsi son évolution intérieure pendant les treize années qu'elle a vécu dans un monastère de Bénédictines. C'est à mon avis la meilleure partie du livre et la plus prenante: elle aurait suffi, dans son dépouillement, la justesse du ton et la limpidité du style à révéler les dons littéraires de l'auteur. On a l'impression que la femme du monde qu'est devenue Marcelle Brisson, celle que les téléspectateurs ont pu voir le 12 septembre à "Femmes d'aujourd'hui", s'est penchée avec infiniment de respect sur le mystère de l'être qu'elle fut dans une sorte de vie antérieure. Aucune amertume dans ses réflexions, aucune tendance à la caricature dans l'ébauche des silhouettes qu'elle trace: celle de Madame l'Abbesse, de la Mère Maîtresse, de la Mère Prieure, du Chapelain. Les dialogues ont comme naturellement la concision qu'on trouve dans les tragédies classiques. Ils vont toujours à l'essentiel et contribuent à créer l'atmosphère qui appelle une sorte de réincarnation de la fatalité antique:

"— Oh, ma Mère, j'aime beaucoup aussi entendre vos conférences et parler avec vous.

— Moi aussi, mon enfant. Vous êtes une bonne postulante. Le jour n'est pas loin où vous quitterez ces vêtements séculiers pour devenir l'une des nôtres. Je vois que cela vous réjouit!

— Certainement, ma Mère. Mais je voudrais dire... (toutes mes craintes disparaissent, il me faut pourtant parler.) Il m'arrive parfois de me sentir angoissée, comme perdue.

— Vous, mon enfant? Mais vous respirez la joie de vivre. Une bonne grosse fille comme vous! Il est vrai que vous avez beaucoup maigri: je vais vous faire donner du vin comme tonique pour vous fortifier. Puis chassez ces idées: ce sont des tentations du démon: je craignais bien un peu, en vous acceptant, l'influence de la philosophie et de l'Université, l'idéologie existentialiste qui y règne. Mais non, vous êtes une bonne enfant. Je vais prier pour vous. N'oubliez pas que le démon ne tente que ceux qui sont près de Dieu. C'est une grâce, ma fille."

La voix de Dieu avait parlé par la bouche de Madame l'Abbesse: je fis taire mes craintes." (P. 10-11)

Dans la deuxième partie, c'est l'ex-religieuse qui décrit, à la lumière d'une analyse thérapeutique, les motivations qui l'ont conduite au cloître. Cette mise en lumière des forces de l'inconscient amènera Soeur Thérèse à quitter son monastère et à reprendre au grand jour le fil d'une vie qui, pour ne pas se perdre, avait dû prendre le maquis. Pressée de questions par Aline Desjardins, Marcelle Brissson n'a-t-elle pas trahi sa pensée quand elle a dit qu'elle considèrerait ces treize années comme un échec? Dans son volume, elle écrit en guise de conclusion:

"Et ce livre, qu'est-il pour moi? Une volonté bien ferme d'être moi, dans un contexte historique déterminé. Pendant treize ans de ma vie, j'ai vécu en dehors du temps, dans une espèce de planète dont le rythme des années était combien plus lent que le nôtre! Pendant dix ans je n'ai pas fait l'histoire contemporaine et je dois la réapprendre tout comme le siècle de Louis XIV ou la révolution russe! Mon expérience personnelle flottait dans des espaces vagues et éthérés. Il me faut récupérer ce temps et cet espace pour m'intégrer à l'histoire du peuple québécois. Mon évasion "dans l'au-delà" se conclut sur l'asphalte de la métropole montréalaise. Sous les pavés, la plage!" (P. 118)

Une expérience qui débouche sur la lumière peut-elle être qualifiée d'échec? L'on pense "au grain de blé jeté en terre"... Le livre de Marcelle Brissson témoigne plutôt d'une victoire. Le temps et l'espace que l'écrivain y évoque sont d'ores et déjà intégrés à l'histoire du peuple québécois qui a dû longtemps cheminer, obscur et soumis, pour prendre conscience de sa propre identité et pour découvrir les voies déroutantes qui conduisent à la liberté.

Ottawa, le 13 septembre 1975.

1. Georges Dor, *Après l'enfance*, Montréal, Leméac, 1975, 103 p.
2. Adrien Thériot, *La Colère du père*, Montréal, Éditions Jumonville, 1974, 179 p.
3. Madeleine Ouellette-Michalska, *Chez les termites*, Montréal, L'Actuelle, 1975, 124 p.
4. Gilbert Choquette, *La Mort au verger*, Montréal, Leméac, 1975, 163 p.
5. Marcelle Brissson, *Par delà la clôture*, Montréal, Éditions Parti pris, 1975, 118 p.

"DON QUICHOTTE DE LA DÉMANCHE":

solitude et métamorphose

par Gabrielle Poulin

A mesure que progresse l'histoire de la tribu des Beauchemin(2), le romancier Abel parvient de plus en plus difficilement à colmater les brèches d'un univers qu'il doit laisser béant devant les invasions du merveilleux. La vie quotidienne, misérable, aspire timidement aux honneurs de la légende tandis que les personnages familiers, Jos, Mathilde, le Père, Malcomm Hudd et son fameux Goulatromba, les grands-pères et même Judith, malgré eux, revêtent la défroque des héros épiques. Quant au romancier, assailli par ses propres personnages, comme Don Quichotte par les moulins à vent, il se voit attiré invinciblement dans leur orbite et contraint de devenir à son tour un personnage. "(Ainsi donc, il était lui-même devenu un personnage de ro-

man, au même titre que Jos Connaissant, que Malcomm Hudd, que Milien Bérubé, que Berthold Machefer et que Lémy Dupuis, héros qui étaient sortis de lui au rythme de cinq pages par jour, à raison de trois heures de patient labeur quotidien, alors qu'à l'étage au-dessus, Judith dormait." (P. 15.)

Don Quichotte de la Démanche raconte la désintégration de l'univers réel envahi de toutes parts par les épaves de l'univers imaginaire. Toute l'oeuvre antérieure de Victor-Lévy Beaulieu vient éclater dans ce livre et l'univers fragile qu'elle soutenait, traversé par un séisme qui l'ébranle jusqu'en ses fondements, voit se désintégrer

son noyau le plus indissociable sous la poussée d'un choc d'une violence inouïe.

Quelle est l'origine de ce choc? La confrontation avec la mort? La perte de la femme aimée? La crainte de ne plus pouvoir écrire? Tout cela ensemble, sans doute, puisque c'est elle cette triple angoisse qui traverse le livre de part en part. D'elle proviennent aussi les phantasmes qui suffisent à ressusciter ce qui s'apprêtait à mourir et donnent naissance à des êtres monstrueux, seules procréations possibles dans cette étreinte de la présence et de l'absence, de la mort et de la vie, de la parole et du silence, de la tendresse et de la violence.

Abel est seul dans son bungalow de Terrebbonne, seul avec le petit chat noir qui se blottit sur son épaule pendant qu'il écrit. Abel et Pollux ont besoin l'un de l'autre pour retrouver cette moitié de leur être qui les a abandonnés: Pollux veut arracher Abel de sa table de travail et le traîner vers le bois où se cache sa mère; Abel, lui, en poursuivant l'absence de Judith, ne peut qu'être affronté à la mort de la Mère Castor et, en écrivant, ne donner naissance, comme la Judith infidèle, qu'au roman de l'enfant-chat qui a nom Pollux.

LA STRUCTURE DU ROMAN

Rien de plus simple apparemment que la structure de ce roman qui se développe d'une façon linéaire. Seulement, le fil que tient Victor-Lévy Beaulieu, est un fil magique, un fil qui crée le labyrinthe dans lequel s'engouffre Abel. Ce gémmeau irrépudiable colle à la peau de Beaulieu et ne saurait pas plus vivre sans lui que Pollux sans Castor. Aussi le romancier peut-il raconter sans aucune réserve les faits et gestes d'Abel, ses pensées les plus secrètes, ses angoisses les plus intimes, ses souvenirs les plus personnels(3). Le récit se déroule tout entier dans l'espace compris entre une nuit et la fin de la nuit suivante, entre la crise qui provoque le départ précipité de la maison dans une ambulance, un "corbillard déguisé", et cet autre départ en pleine nuit aussi, nuit de l'imaginaire celle-là, dans l'ambulance noire de Jos, au milieu des personnages inventés qui sont venus remplacer la femme en allée. "Et puis, il comprit qu'il allait mourir (13.) Entre ces deux départs, dans cette veille aux portes de la mort, s'écrit l'oeuvre désespérée. Dans son souterrain, Orphée poursuit une Eurydice inaccessible; ses cris, ses pleurs sont les chants qui voudraient exorciser la mort, l'absence et l'impuissance créatrice. A son appel se lèvent tour à tour les personnages familiers qui refusent à l'écrivain le droit de vivre en plein jour, le droit d'aimer, le droit de s'évader de sa table de travail.

Le fil que tient Abel et qui donne au récit l'apparence d'une continuité temporelle

ramène sans cesse le sixième enfant des Beauchemin vers le passé, passé récent de la détérioration de la vie commune avec Judith, passé plus lointain de la naissance et de l'enfance. A la fin de chacun des chapitres, le romancier s'applique à soigner ses transitions afin de ressaisir les liens d'une histoire qui lui échappe et se défait à mesure qu'il l'écrit, de poursuivre un roman qui semble recommencer à chaque chapitre. Bientôt, exténué de veille et de gin, Abel s'abandonne au sommeil. Il n'en faut pas plus pour que ses personnages en révolte s'emparent du fil conducteur. Ils envahissent le dormeur et se laissent glisser par sa bouche jusqu'à son cerveau. Ils tentent de démystifier toutes les créations de son imaginaire. Réduits aux dimensions qui leur permettent d'investir la place, ils dénoncent la fragilité et l'exiguïté de l'univers du romancier: "Mais le curieux petit personnage fit un pont de son corps et tous les autres passèrent dessus. Tout au bout, c'était la luette et derrière elle, dans le rose de la chair, la porte secrète grâce à laquelle (*sic*(4)), par un escalier en calimaçon (*sic*(5)), ils monteraient tous dans le cerveau d'Abel"(218). "Ils avaient tous pénétré dans la gigantesque salle où tous les accessoires de son théâtre étaient remisés. L'ensemble constituait un véritable petit village. Même ma Corvette est stationnée en face du bungalow", dit Jim. 'Je n'aurais jamais pensé ça!' dit Judith. Jos s'était arrêté devant un groupe de maisons qu'une rocaille de petits cailloux cimentés isolaient des autres. Devant la charmille, cet écriteau: BEAUCHEMIN - MAISONS D'ENFANCE... (219). Ils découvrent même l'usine où se fabriquent dans le secret, les romans à venir: "C'était une usine de mannequins, enfin quelque chose de ce genre-là, totalement automatisée. 'Quels monstres notre frère Abel fabrique-t-il ici?' dit Steven. Jos examina le premier mannequin. 'Ce n'est pas de la ripe pressée, dit-il. Je croyais que c'était ça, mais j'étais dans l'erreur. Regarde, Geronimo. C'est de la chair, de la vraie chair! Mais aucun de ces mannequins n'a encore ni de bouche, ni de nez, ni d'yeux. Mets ta main ici, Steven. Les cœurs battent. Toutes ces choses vivent. Et ça n'arrête pas de sortir de cette machine tout au fond. On dirait un oeil proéminent.'" (219-220.)

LE DYNAMISME DE LA MÉTAMORPHOSE

Le drame d'Abel, la source constamment renouvelée de son angoisse, c'est la solitude qui est à l'image de la mort. Dans les romans d'Abel, comme dans ceux de Beaulieu, il ne peut y avoir en définitive qu'un seul protagoniste: l'écrivain. Les êtres qui s'agitent autour de lui naissent d'une sorte de dédoublement du romancier et, si parfois ils semblent proliférer, c'est qu'ils portent en chacun d'eux, comme leur géniteur, la capacité de se métamorphoser ou, tout au moins, de revêtir des masques. "Sans doute n'était-ce pas Jos qui était fou. C'est moi qui me suis déguisé en vampire,

roulant de nuit dans Morial-Mort au volant d'une vieille ambulance noire, faisant peur au monde. Moi, triste fou. Moi, décalcomanique reproduisant tout mais n'étant jamais! (95) Qui sont, en effet, Pollux, Jos, Steven, Abraham Sturgeon(6), Geronimo, Don Quichotte lui-même, sinon des décalques du romancier Abel qui change de peau, comme on change d'habit, pour avoir devant lui et autour de lui des interlocuteurs qui l'aident à vivre et surtout à apprivoiser la mort en la faisant vivre autour de lui: "Et, un matin, vous étiez mort, la langue entre les dents, crucifié comme une gourgame au beau mitan de votre lit. Un champignon pousserait à l'emplacement du nombril, les mots se mettraient à jaillir comme d'un geyser, prendraient forme humaine, s'échapperaient de vous, tout en miaulements et jappements, envahissant le monde hostile pour le rendre fou, pour le tuer aussi. Alors seuls les mots resteraient, tout à la fois mâles et femelles, croissant comme des amibes, voraces, dévorant toutes choses pour les recracher en onomatopées, barbarismes, néologismes qui ne pourraient plus signifier que l'envers du langage, que son extrême perfectionnement, que sa totale indigence, que son absolu indigence - les mots éclateraient au sol comme des fusées fascistes, ou ramperaient sur leurs moignons de bras et de jambes, desséchés, desquammés, ignobles, et n'exprimeraient plus rien." (202.)

Dans chacun de ses romans, Abel fait revivre la mort de sa mère, cette mort qu'il n'a pu accepter, pas plus qu'il n'accepte l'imminence de sa propre mort. Cette fois, il confond la recherche de sa mère avec celle de la femme aimée dont la fuite lui est aussi insupportable que le fut la mort de Mathilde. Le petit chat Pollux doit à son tour porter le poids de la disparition de sa mère Castor avant de la retrouver à demi morte et d'être confronté à son interminable agonie. "Mais peut-être pouvait-on mourir longtemps sans jamais mourir vraiment. Peut-être était-ce cette angoisse épouvantable qui rendait impossible la vraie mort, lui substituant sans relâche que des transparences pour mieux l'affoler encore, pour mieux l'écarteler sur le tapis de la chambre-bureau..." (26) Ecrire pour Abel c'est "s'enfoncer(r) dans son roman comme dans un ventre maternel", c'est renouveler le miracle de la naissance parce que c'est rendre possible indéfiniment les métamorphoses. "(L'oeuvre serait donc toujours impossible, tout vous ramenait à votre point de départ et l'on aurait beau écrire des milliers de pages, il n'y aurait jamais de solution, tout se passant comme s'il fallait sans cesse mettre dans sa face de nouveaux masques, aussi insatisfaisants que ceux déjà utilisés et ne disant que l'extrême indigence dans laquelle il fallait bien se débattre, avec soi comme monstre à exorciser." (158.) Qui est Judith donnant naissance à l'enfant-chat, sous la protection et avec l'aide de Don Quichotte et de Dame Angélica Amabilia d'Ambleside, sinon Mathilde el-

le-même qui procure une nouvelle naissance à Abel-Pollux: "Souriante jeune mariée dans sa robe toute blanche et il ne me reste de toi que les grands yeux verts de la Mère Castor, que les grands yeux verts de Pollux, que les grands yeux verts des photos que je prenais de ta première beauté dans les bois de Saint-Jean-de-Dieu." (63.) Pour Abel, "mon si pauvre Abel", Don Quichotte dérisoire réincarné au pays de la Démanche, la vie ne peut venir que de la mort, l'univers imaginaire que de la désintégration du réel.

Don Quichotte de la Démanche, le plus beau livre de Beaulieu, est aussi l'oeuvre la plus moderne de l'auteur des *Grands-Pères*, en ce sens qu'elle pose sur la création littéraire et sur l'écriture une interrogation qui engendre en le défaisant ou détruit en le créant un univers unique, paradoxalement organique et cohérent, un univers armé pour vivre comme ce Québec démanché, condamné historiquement à la survivance, comme ce "chevalier à la triste figure" demeuré toujours invincible.

1. Victor-Lévy Beaulieu, *Don Quichotte de la Démanche*, Montréal, les Editions de l'Aurore, 1974, 278 pp. Pour ce roman, l'écrivain s'est vu offrir le prix du Gouverneur général, prix qu'il a accepté et dénoncé du même souffle.
2. On trouvera, dans cette revue une série d'articles déjà publiés sur l'oeuvre de Victor-Lévy Beaulieu: *Relations*, 32 (1972): 249-251; 32 (1972): 312-314; 33 (1973): 24-25.
3. D'une façon humoristique le romancier s'explique sur ce nom d'Abel imposé à ce personnage mi-réel et mi-imaginaire que l'on retrouve dans chacun de ses livres: "Mathilde a parlé de le nommer Abel pour faire plaisir à son parain Victor." (17) Il ne faut pas oublier, non plus le surnom d'Abel, qui dans la langue québécoise signifie sans équivoque "moi": quand Beaulieu nomme Abel, Bibi, sans doute veut-il souligner les liens très étroits qui l'unissent à ce personnage romancier. Quant aux patronymes, ils se ressemblent aussi beaucoup: tous les beaux lieux ne peuvent être des beaux chemins, le "Beauchemin", lui, est à coup sûr un "Beaulieu". Par ailleurs, Victor-Lévy Beaulieu sait choisir à merveille les noms de ses héros qui immortalisent des surnoms familiers du Québec pour en faire les héros d'une geste populaire nationale: Ainsi Jos Connaissant, Malcolm Hudd (prononcer Malcommode). Il manque encore un Tit Jean Lévesque, même si Gabrielle Roy a nommé Jean Lévesque l'ami de Florentine dans *Bonheur d'occasion*.
4. Etrangement, Beaulieu qui, en dépit de ses protestations verbales, respecte dans ses écrits la grammaire et la syntaxe de la langue qu'il utilise d'une façon très cohérente, semble ignorer en partie, au moins dans la pratique, l'accord de "auquel" pronom. Ainsi écrit-il: "la maison... grâce *auquelle* (29), "cette folie *auquelle* vous prétendez (133).
5. *Calimaçon* est-il un calembour ou une "caquille"?
6. Les oeuvres que Beaulieu attribue à ce personnage: *Les Pantalons meurent aussi*, et *Quatre, cinq, six, sept*, permettent de croire que Pierre Turgeon a servi de modèle pour la création de cet Abraham Sturgeon.

À PROPOS DE L'HISTOIRE DU CINÉMA au Québec

par Yves Lever

Les études sérieuses sur le cinéma sont de date récente au Québec. Celles sur l'histoire du cinéma encore plus.

A part quelques courtes, partielles et partiales études parues dans des revues à faible tirage depuis 1960 (*Objectif, Parti pris, Liberté*), il a fallu attendre 1967 avant que ne paraisse la première historiographie globalisante des trois quarts de siècle de cinéma au Canada et au Québec. C'était, sous forme très schématisée, la chronologie qui occupait une part importante de *Comment faire ou ne pas faire un film canadien*, d'André Paquet, publié par la Cinémathèque canadienne (devenue "québécoise" depuis) à l'occasion d'une vaste rétrospective.

Cette même année, paraissait *Vingt ans de cinéma au Canada français*, de Robert Daudelin, une courte étude de 65 pages publiée par le Ministère des Affaires culturelles du Québec; très intéressante dans l'ensemble, mais on n'y trouve rien au sujet d'avant 1945, et les dix premiers des vingt ans qui restent sont balancés en huit pages. Un an plus tard, Gilles Marsolais publiait aux Éditions du Jour, la première véritable histoire, *Le cinéma canadien*, dont l'essentiel sera développé considérablement dans sa dernière publication en cinéma, *L'aventure du cinéma direct* (chez Seghers, en 1974). Ici encore, la "légende" et la "préhistoire" d'avant 1956 (sic) y sont fort cavalièrement traitées. En 1972, une série télévisée (onze émissions d'une heure), intitulée *Cinéma d'ici* et composée d'interviews de cinéastes et d'extraits de films, dressait le tableau vivant et coloré de nos créations cinématographiques. Un an plus tard, Leméac publiait le texte des interviews sous le même titre. Encore là, "les débuts" ne prennent qu'une place minime.

Ces quelques brèves études reflètent les préjugés assez généralement répandus dans la société québécoise quant à l'histoire nationale: bien entendu, avant 1960, c'était la grande noirceur, un monde figé, l'obscurantisme, le ghetto et tout le tralala... A les croire, l'histoire du cinéma au Québec n'a commencé véritablement qu'avec la création de l'équipe française à l'Office national du film, en 1957, et avec le courant du cinéma direct qui en est sorti! C'est à peine si l'on mentionne Ernest Ouimet, premier cinéaste québécois et propriétaire de salle au début du siècle, et la fondation du *Service de Ciné-Photographie de la province de Québec*, en 1940 (devenu en 1961 l'*Office du film du Québec*). Des premiers artisans, pas question. Quant à la production

commerciale des années 1945-1955, on la balance en quelques pages remplies d'épithètes plutôt méprisantes ("mièvreries", "monstres", "années folles", "souvenirs qu'on voudrait effacés comme des cauchemars", etc.).

Il ne s'agit pas ici d'accuser de quoi que ce soit, ou de se moquer de ces pionniers de l'étude historique. Leurs omissions se justifient amplement par l'absence ou la non disponibilité des sources audiovisuelles et écrites sur la période des origines. Quant au ton méprisant des études, ne le considérons que comme un témoignage parmi d'autres d'une mentalité courante dans les milieux intellectuels des années soixante. Malgré tout, ces études ont donné à d'autres le goût d'aller y regarder de plus près.

Depuis deux ans, et cela a commencé avant que ne soit soulevé publiquement le scandale de l'ignorance de l'histoire dû à l'abandon de son enseignement, on assiste à un renouveau assez phénoménal de l'intérêt pour les premières expériences cinématographiques québécoises et aussi pour tout ce qui a entouré l'exploitation des films (étrangers et nationaux) depuis le début du siècle. Signalons, parmi les manifestations les plus évidentes, la publication d'un important article de Michel Brûlé dans la revue *Forces* (no 25, 4e trimestre 1973); les interviews avec l'abbé Maurice Proulx dans *La Presse* et *Québec-Press* en février 1974 et, quelques semaines plus tard, la projection de quelques-uns de ses films à la Cinémathèque; celle-ci ressortait, la même année, *A la croisée des chemins* de J.-M. Poitevin, p.m.e., reconnu actuellement comme le premier long métrage québécois de fiction; la publication, par les Éditions du Boréal-Express, de la *Filmo-graphie d'Albert Tessier*, de René Bouchard; les recherches de Pierre Demers sur les pionniers, dont quelques parties ont déjà été publiées dans *Cinéma Québec* (sur Michel Vergnes et sur l'abbé Proulx); la série "Cinéma québécois d'aujourd'hui, d'hier et d'avant-hier" organisée par le Conseil Québécois pour la diffusion du cinéma, avec projections au cinéma Outremont (rendez-vous des cinéphiles), l'hiver dernier, et qui reprennent ce mois-ci; enfin, le travail de restauration des vieilles copies de films à la Cinémathèque et les nombreuses projections qu'elle offre dans sa salle cet automne.

On sourit ou on rit franchement à revoir ces documents filmiques du passé, surtout ceux réalisés dans des conditions artisanales. C'est normal. Un second regard - pour autant qu'il soit sympathique - les transforme toutefois en extraordinaires témoignages de leur époque. Y sont décrits

et clairement manifestés les idéaux populaires, les principaux problèmes sociaux, les idéologies dominantes, les sympathies et préjugés de tout le monde, le système de valeurs de l'époque, etc. La "mystique" fondamentale de notre cinéma direct des années soixante - la constitution de l'*album de famille* et le braconnage du pays réel (et non seulement touristique) - s'y trouvait déjà vécue de fait et provoquait le même type de réalisations. On ne pourra plus parler de génération spontanée quand on tracera des bilans de notre cinéma récent.

Si, en plus des films, on considère aussi la littérature sur le cinéma, fort abondante dans les années vingt et trente, surtout dans les revues religieuses et nationalistes, et tout ce qui entourait la diffusion des films (propriété presque exclusivement américaine des compagnies de distribution et d'exploitation, le bureau de censure et ses critères autour de 1930, la presse à scandales sur les vedettes, les luttes du clergé contre le cinéma, etc.), on peut aisément comprendre la situation actuelle dans tous les secteurs et le pourquoi des luttes à mener. Cette littérature jette des éclairages fort révélateurs sur la création lente du nouvel humanisme que les plus perspicaces de nos intellectuels ne commenceront à percevoir et à décrire que dans les années cinquante. Cet humanisme, avec ses dimensions positives et négatives, n'a pas surgi par génération spontanée, mais s'est articulé lentement sous la pression de multiples facteurs dont le cinéma fut l'un des plus importants avec ses effets de "dévergondage de l'imagination" et d'"invitation au voyage", comme disait le chanoine Harbour en 1927.

Beaucoup de points demeurent obscurs dans cette histoire du cinéma fait ici, ou fait ailleurs et largement diffusé ici. Nous n'en sommes encore qu'aux premières étapes du rapillage des faits pertinents et aux premières ébauches de vision synthétique. Parmi les pièces essentielles qui manquent encore, et sans lesquelles une histoire valable ne saurait être écrite, mentionnons surtout la compilation des statistiques sur la fréquentation des salles, sur la propriété et le contrôle des entreprises; l'analyse approfondie des films eux-mêmes (il en reste sans doute beaucoup à sortir des placards, dont ceux de l'O.F.Q.); le dépouillement de la littérature sur le cinéma dans les journaux et les revues non spécialisées. Quand ces recherches aboutiront - et l'intérêt actuel pour l'histoire les favorise grandement - peut-être pourrions-nous saisir de façon plus juste l'histoire de la culture d'ici, cette part importante de notre héritage.

† L'A., jésuite, est critique de cinéma depuis plusieurs années; il dispense en outre des cours sur le cinéma au collège Jean-de-Brébeuf et à l'Université de Montréal (Faculté de Théologie).

Une pratique dominicale et chrétienne à redécouvrir

Coll. "L'Eglise aux quatre vents",
Montréal, Fides, 1975.

Les Editions Fides publiaient récemment un important texte du Conseil diocésain de pastorale de Saint-Jean-de-Québec, *Une pratique dominicale et chrétienne à redécouvrir*. Ce texte, préparé par André Charron et Jean-Guy Bissonnette, a été adopté par le Conseil diocésain de pastorale et proposé à l'évêque de Saint-Jean comme document de base pour la priorité diocésaine de 1975-76.

C'est un document bien pesé, animé par des vues à la fois larges et enracinées dans l'expérience, qui s'attaque avec courage, sens chrétien et "bon sens" aux questions concrètes couramment posées dans les communautés chrétiennes: qu'en est-il de l'obligation de participer à la messe dominicale? qu'en est-il du manquement qu'entraîne le défaut d'y satisfaire? etc. Comme chacun sait, la baisse radicale (à Saint-Jean, 35% en 10 ans) de la pratique dominicale donne à ces questions un poids nouveau d'actualité et d'importance.

Un premier chapitre présente un "essai de compréhension de situations vécues". C'est un point de départ de bon aloi: d'entrée de jeu, on inventorie les situations concrètes et on série les problèmes qui s'y posent. Relativisation de la pratique liturgique, problème du rythme hebdomadaire, difficultés liées à l'expression publique de la foi, à la confusion religieuse et à l'absence de communautés de soutien, questions sur le sens même de la pratique, non-signification des communautés pratiquantes, difficultés de langage et de symbolique, mises à l'écart temporaires, distanciation par rapport à l'Eglise: autant de situations qui sont analysées et qui font voir le caractère englobant et radical du problème posé.

Le deuxième chapitre est une véritable *interpellation*: il énumère "quelques questions à poser". Aux croyants qui vivent sous le coup des difficultés décrites au chapitre 1er et qui semblent souvent opter pour la mise entre parenthèses de la pratique dominicale, comme aussi aux croyants pratiquants réguliers, le document ne craint pas de lancer des interrogations, histoire de sonder la validité chrétienne des options prises et d'inviter à une réflexion en profondeur: une foi longtemps privée de ses sources peut-elle demeurer dynamique ou même survivre? un Christianisme sans Eglise est-il viable? qu'en est-il concrètement des prétendues solutions de remplacement? qu'en est-il de la responsabilité de construire l'Eglise? qu'en est-il de la pratique chrétienne liée à la pratique liturgique? qu'en est-il des efforts de renouvel-

lement liturgique? Par ces questions, le présent chapitre veut montrer le sérieux de l'enjeu.

Le chapitre *troisième*, peut-être le plus riche et le plus évocateur, entreprend de montrer "le sens de la pratique". Remontant jusqu'à l'acte même d'adhésion au Christ libérateur et à la dimension essentiellement communautaire de cet acte, le document fait voir le caractère engagé de toute réponse de foi, engagement vécu dans une pratique chrétienne quotidienne et signifié dans la pratique liturgique qui célèbre l'événement pascal dans "chacune des grandes situations de notre vie". Le caractère privilégié de l'Eucharistie et le sens du dimanche sont aussi rappelés. Enfin, après avoir évoqué l'attitude de Jésus et des premières générations chrétiennes face à la pratique, le document s'emploie à montrer comment la pratique liturgique est "une dimension nécessaire de la pratique chrétienne intégrale", même si elle n'en est pas le tout. Ceci dit, on comprendra l'importance des efforts à fournir pour que cette pratique culturelle "rejoigne la vie, le langage et les lieux de l'homme de notre milieu".

Le chapitre *quatrième*, qui aborde finalement le problème de l'"obligation", représentait un défi délicat et aussi, il faut le dire, une sorte de "test" pour l'ensemble du propos. Les auteurs ont ici opté pour une pédagogie de la conscience morale. Ils font voir comment la pratique liturgique dominicale est une responsabilité sérieuse pour le croyant, liée qu'elle est à la pratique chrétienne et à l'appartenance à l'Eglise. Ils soulignent le caractère évangélique et éthique de cette responsabilité, fondement de ses dimensions juridiques. Ainsi, cette responsabilité, qui découle du sens plus que du précepte, constitue une sorte d'invitation ("convocation") à célébrer et à inviter à son tour la communauté confessante. Le concept d'obligation surgirait donc du sens même de la responsabilité et de la convocation, et il serait tout-à-fait compatible avec la gratuité et la liberté: "le croyant responsable s'oblige librement et comme spontanément, assumant ainsi, dans une perspective évangélique et morale plutôt que légaliste, une obligation ecclésiale qui lui est appelée". Cette perspective suppose une pédagogie respectueuse des cheminements des adultes comme de ceux des jeunes, et invite à dépasser des approches légalistes et "automatiques" de l'obligation et du péché. Le document rappelle par là des données souvent oubliées de la conscience morale: l'assomption personnelle des valeurs et la cons-

science éclairée de la situation globale de celui qui décide.

Enfin, le texte propose une série de recommandations qui reprennent, sur un plan plus opérationnel, les vues du document. On y souligne, entre autres choses, l'importance d'un travail d'éducation et de conscientisation en cette matière et la nécessité d'un renouvellement liturgique en profondeur. On y réaffirme aussi le statut spécial du dimanche comme "période normale et privilégiée de la célébration hebdomadaire", l'"obligation vitale à participer à l'Eucharistie de l'Eglise" sous peine de "rupture sérieuse" dans la relation avec l'Eglise et avec Dieu.

L'ensemble offre des vues inspirantes, dont on peut souhaiter qu'elles soient largement discutées dans les communautés chrétiennes. Il y a là un effort pédagogique important, susceptible d'aider bien des gens à se resituer par rapport à une pratique séculaire et par rapport à la totalité de la conscience morale elle-même. Par-delà des approches extrinsécistes et légalistes, le document indique une voie de ré-assomption du sens et de la liberté, en même temps qu'une voie de respect des itinéraires personnels les plus variés.

Une faiblesse majeure grève cependant tout le document, mais elle est imputable moins aux auteurs qu'à l'étroitesse du cadre dans lequel ils ont dû réfléchir: c'est que, au bout du compte, le document ne change rien au régime actuel de la pratique dominicale. Sous des perspectives rajeunies, on retrouve finalement les mêmes réalités institutionnelles — et on retrouvera sans doute aussi les mêmes difficultés concrètes. On parle d'"obligation vitale" plutôt que d'obligation grave, on parle de "rupture sérieuse" plutôt que de faute grave ou de péché grave, etc. Mais le lecteur ne peut guère s'y tromper: on lui propose de redonner sens au même régime et de s'obliger lui-même à y entrer. Une telle pédagogie, qui ne s'accompagne pas de modifications institutionnelles adéquates, a bien des chances d'être inopérante, ou encore de dégénérer en récupération, voire en introjection morale. Ce serait dommage, car ce document, issu d'une communauté diocésaine dont la vitalité ne cesse de nous étonner, a d'énormes mérites.

Un document à lire et à discuter.

Pierre Lucier

27.09.75.

relations

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

RÉDACTION

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

ADMINISTRATION

Maurice Ruest

RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

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

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

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

numéro 408
octobre 1975

SOMMAIRE

Le problème linguistique

Les "transferts" linguistiques à Montréal.

1- Les données générales

Richard Arès 258

Une gauche au Québec?

Le Manuel du 1er mai: quelques points faibles

Irénée Desrochers 262

Théologie de la libération

La pensée de Gustavo Gutierrez, 2

Implications politiques et perspectives marxistes

Guy Ménard 270

Deux Amériques à libérer: compte-rendu du congrès théolo-
gique de Détroit, "Theology in the Americas: 1975"

Guy Bourgeault et Yves Vaillancourt 276

Chroniques

Littérature — Quand les romanciers proclament

"Vive le Québécois... libre!" et

Don Quichotte de la Démonie

Gabrielle Poulin 282

Cinéma — A propos de l'histoire du cinéma au Québec

Yves Lever 286

Les livres — Une pratique chrétienne et
dominicaine à redécouvrir

Pierre Lucier 287

Relations est une publication des Editions Bellarmin.

Prix de l'abonnement: \$8 par année. Le numéro: 75¢



Relations est membre de l'Audit Bureau of Cir-
culations. Ses articles sont répertoriés dans le
Répertoire analytique d'articles de revue du Qué-
bec (RADAR) de la Bibliothèque nationale du
Québec, dans l'Index analytique de périodiques de
langue française (PERIODEX), dans le *Canadian
Periodical Index*, publication de l'Association ca-
nadienne des Bibliothèques, et dans le *Répertoire
canadien sur l'éducation*. Dépôt légal, Bibliothèque
nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.

Bibliographie analytique de l'Ontario français

par Jean-Pierre Gaboury
et Benjamin Fortin

15 x 23 cm., 236 pages. — Prix: \$4,50

Language and Religion

A history of english-french conflict in Ontario
par Robert Choquette

15,5 x 23,5 cm, xii, 264 pages. — Prix: \$7,50

Claudel et le Satanisme anglo-saxon

par Pierre Brunel

14 x 19,5 cm., 230 pages. — \$6,00

En vente chez votre libraire et aux:

Editions de l'Université d'Ottawa

65, avenue Hastey,
Ottawa, Ont.
K1N 6N5

LE LANGAGE DES CHIFFRES

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

LIBRAIRIE DUSSAULT

la grande librairie du

8955 SAINT-LAURENT — MONTRÉAL

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