

Université de Montréal

Au carrefour de conversions.

**Une pastorale des adolescents
d'une communauté latino-américaine de Montréal**

par

Fanny Garber

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en théologie pratique

décembre, 2005

©Fanny Garber, 2005



BL

25

U54

2006

V.015

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Au carrefour de conversions.

**Une pastorale des adolescents
d'une communauté latino-américaine de Montréal**

présenté par:
Fanny Garber

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

.....
Michel Beaudin
président rapporteur

.....
Jean-Guy Nadeau
directeur de recherche

.....
Solange Lefebvre
membre du jury

RÉSUMÉ

L'étude, menée selon l'approche praxéologique, vise la pastorale et la situation des adolescents dans une communauté latino-américaine protestante libérale à Montréal. Or, ces adolescents vivent des problèmes importants de scolarisation, de santé et de violence que l'étude saisit en rapport avec la situation de la communauté, empreinte de sous-scolarisation et de pauvreté, et tiraillée entre le souci d'intégrité de son identité d'origine et celui de l'intégration à la société d'accueil encouragée par ses politiques et sa pastorale. Les difficultés de la pastorale des jeunes, qui illustrent bien cette tension intégrité-intégration, conduisent l'auteure à en étudier l'influence sur le développement des adolescents.

Après avoir rendu compte de l'expérience de la communauté et de la pastorale des jeunes, le mémoire la relit à la lumière d'études sur la transformation identitaire vécue lors de la migration des exilés chiliens et lors de l'adolescence et décrite notamment chez A. Vasquez et A. Araujo, C. Bolzman et I.Bo. On découvre alors que la communauté investit son souci d'intégrité surtout chez les jeunes et au moyen d'une mythification de l'enfance. Il en résulte un sous-développement des capacités sociales de l'adolescent et un exil identitaire le conduisant à rejeter une culture d'accueil dont l'intégration paraît pourtant nécessaire à son développement.

Le modèle théologique de la communauté est, de son côté, marqué de deux figures. Selon le modèle de conversion évangélique qui promeut un Dieu-Juge, décrit par W. Peach, les adultes préservent les jeunes de la société d'accueil, source d'altération et de péché. Or, le modèle de conversion au prochain, développé par G. Gutiérrez et prôné par les pasteurs de la communauté, présente plutôt l'adolescence comme temps de conversion au Dieu-Amour et souligne la capacité du jeune à intégrer les influences sociétales pour développer une identité spécifique. Enfin, l'interprétation de la péricope sur la foi de la Cananéenne (Mt 15, 21-28) inscrit l'adolescence comme défi de conversion pour la communauté. L'auteure avance, alors la notion

d'une "spiritualité de la filiation" comme source de guérison des relations adultes-jeunes dans ce contexte et dans l'axe d'une intervention pastorale éventuelle.

Mots-clés : Théologie pratique, pastorale, communauté, adolescence, migration

ABSTRACT

This study conducted under the praxeology approach aims toward the pastoral care and to the situation of teenagers in a protestant liberal Latino-American community in Montreal. Now, these teenagers face important problems in schooling, health and violence, which the study links to the situation of the community, marked by problems of schooling and poverty, and also between integrity of its origin and integration to the guest society encouraged by politics and pastoral care it adopted. The difficulties of the pastoral care youth who illustrate well this integrity-integration tension brings the author to study its influence on the teenagers' development.

After taking into account the experience of the community and the pastoral care youth, the thesis sheds new light by reviewing it over studies on identity transformation involved in migration of Chilean exiles and in adolescence, especially as those described by A. Vasquez and A. Araujo, C. Bolzman and I. Bo. Then one discovers that the community invests in its search of integrity mostly through youth by means of a childhood mythification. This results in underdevelopment of the social capacities of the teenager and in an identity exile which bring him to reject the culture of the guest society from which integration seems however necessary to his development.

Two images marked the theological model of the community. According to the model of evangelical conversion, which furthers God-Judge and described by W. Peach, adults preserve the youth from the guest society, root of alteration and sin. Whereas the model of conversion toward the neighbor developed by G. Gutierrez and advocated by ministers of the community presents adolescence as a period of conversion to God-Love and enhances the youth's capacity to integrate societal influences in order to develop a specific identity. Finally, the interpretation of the biblical story, "the faith of the Cananean woman" (Mt 15, 21-28) etches adolescence as a challenge for the community's conversion. The author brings forth the notion of

a “spirituality of filiations” as a source of healing the relationship between adults and youth in this context and also as an axe of an eventual pastoral intervention.

Key words: practical theology, pastoral care, community, adolescence, migration

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	2
CHAPITRE I- LA MISSION DE <i>VIA DE DIOS</i>	7
1. Historique.....	7
2. Territoire desservi et lieux de résidence, de culte et d'activités.....	9
3. Composition de la communauté.....	10
3.1 Relations avec les pays d'origine.....	11
4. Intégration dans la communauté d'accueil.....	12
4.1 La politique d'intégration de la communauté.....	12
4.2 La situation des membres de première génération.....	13
4.3 La situation des jeunes adultes de deuxième génération.....	15
5. Fonctionnement et financement de la communauté.....	16
6. Transformation de l'identité religieuse.....	19
6.1 Identification religieuse.....	19
6.2 Transformation de l'image de Dieu et de l'image de l'Église.....	20
7. Quelques pointes d'observations.....	21
CHAPITRE II- LES JEUNES À <i>VIA DE DIOS</i>	24
1. Situations familiales et réactions des jeunes.....	26
1.1 Des jeunes en crise.....	26
1.2 À la recherche d'une appartenance.....	28
2. La pastorale des jeunes et l'émergence de la réalité des jeunes.....	29
2.1 Début de la pastorale des jeunes.....	29
2.2 La pastorale des jeunes et les activités.....	30
2.3 Crises et développement de la dynamique chez les adolescents.....	31
3. Suites du camp 2002 et situation présente de la pastorale des jeunes.....	33
3.1 Organisation de l'équipe de la pastorale des jeunes.....	33
3.2 Objectifs et limites de la pastorale des jeunes.....	35
3.3 Virage inattendu.....	37
4. Relation des jeunes à Dieu et à l'Église.....	38
5. Quelques pointes d'observation	40
CHAPITRE III- L'ADOLESCENCE ET L'EXIL.....	43
1. Intégrité et intégration.....	43
1.1 Tensions et développement des adolescents.....	43
1.2 De la permanence à la continuité de l'identité.....	46
2. Les exilés chiliens.....	49
2.1 L'arrivée en terre d'accueil : le repli communautaire.....	49
2.2 La transculturation : la résistance à l'assimilation.....	51
2.3 La diversification des modes de vie: entre l'adaptation et l'intégration.....	54
2.4 L'évolution identitaire de <i>Via de Dios</i>	56
2.5 La place des jeunes dans la communauté.....	59

LISTE DES SIGLES ET DES ABREVIATIONS

UÉP Union des Églises protestantes

UMIF Unité des ministères en français

À ma communauté de foi

INTRODUCTION

Ce mémoire saisit la dynamique d'une pastorale chez des jeunes dans une communauté latino-américaine à Montréal, *Vía de Dios*, appartenant à une église que nous avons nommée l'Union des Églises protestantes (ÉUP). Pratique en pleine élaboration, cette pastorale s'adresse à des jeunes de 2 à 16 ans dans un milieu empreint de pauvreté et de crises familiales et dans lequel l'intégration laborieuse des adultes à la société d'accueil contraste avec le biculturalisme dans lequel les jeunes évoluent. Considérant ces milieux sociaux et culturels, la pratique comprend l'enseignement biblique, l'organisation d'activités développant les capacités physiques et psychologiques individuelles et suscitant l'esprit critique, et l'engagement envers la communauté chrétienne et envers la société en général. En cela, elle se situe dans le même courant que la pastorale des adultes de la communauté et qui se base sur la théologie de la libération issue de l'Amérique latine mais actualisée à la situation présente au Québec. Pourtant, durant la recherche, cette pratique qui avait reçu l'aval de *Vía de Dios* a connu un cycle complet d'activités, depuis sa création jusqu'à son rejet, comme une greffe qui n'a pas pris sur cet organisme chrétien. Cette rupture a accentué le poids de l'intégration des adultes de la communauté à la société québécoise sur la problématique de la pastorale. En effet, la pratique à l'image des sujets pour lesquels elle se veut accompagnement et espace de prise de parole, reflète l'ambivalence culturelle des jeunes. De plus, en tant que responsable de la pastorale des jeunes depuis plus de deux ans et en tant que personne qui s'identifie à la société d'accueil et dont l'origine n'est pas latino-américaine, je ne peux que m'interroger sur les méthodes de la pratique imprégnées des valeurs de la société d'accueil.

L'élargissement de mon champ de travail et donc de la complexité du sujet et les résistances culturelles que j'ai mal évaluées ont influencé mes choix des référents en sciences humaines sur la migration. Deux auteurs retiennent principalement mon attention: Bolzman, d'origine chilienne, qui propose une analyse sociologique de

l'intégration des exilés chiliens en Suisse, et Ana Vasquez, ethno-psychologue, engagée activement dans la problématique d'intégration des enfants des exilés chiliens et qui, dans plusieurs parutions, s'intéresse aux changements identitaires des immigrants. La perspective de ces études à partir de l'origine et de l'engagement des chercheurs parmi les réfugiés chiliens supplée la distance culturelle qui me sépare des autres membres de la communauté. Trois constatations ressortent clairement de ces études:

1. la compréhension du processus d'intégration est indissociable de celle des événements qui ont conduit à la migration, de l'histoire et de la situation socio-économique et culturelle du pays d'origine des migrants;
2. la notion d'intégration diffère selon la perspective de la société d'accueil et selon celle des immigrants;
3. l'intégration est un processus et en tant que tel ne se fige pas dans le temps tout comme l'identité, et n'est pas un phénomène linéaire et uniforme dans une communauté.

La complexité de la migration amène donc plusieurs considérations dans la lecture de ce mémoire et impose plusieurs limites à l'analyse de la problématique qui y est traitée. Tout d'abord le qualificatif global de "latino-américains" contrevient à l'hétérogénéité interne de la communauté immigrante, qu'il s'agisse du statut socio-économique, de la nationalité, de l'appartenance à un groupe spécifique latino-américain, à la langue – spécificité régionale, langues indigènes –, de la durée de résidence dans la société d'accueil. Nombre d'études font état de ces disparités et ajoutent d'autres éléments significatifs. Relevons les politiques d'intégration du pays d'accueil, la cause du déplacement – exil ou immigration économique –, l'évolution de la situation sociopolitique et économique du pays d'accueil par rapport à celle du pays d'origine, l'aspect physique des immigrants – notamment la couleur de la peau –

, le sexe, l'âge d'arrivée et la classe sociale¹. Nous restreindrons notre étude à la situation des exilés chiliens qui, comme le montrent les observations, forment le noyau et la majorité de la communauté *Via de Dios* et dont la mémoire collective est encore lourdement chargée des événements tragiques constituant la chute du gouvernement d'Allende.

Ainsi le regard d'ensemble que nous posons ne doit donc pas faire oublier au lecteur que l'identité individuelle des membres de la communauté ne se réduit pas à leur identité collective et inversement, malgré leur interconnexion. Ainsi, les individus d'un groupe ne vivent pas de la même manière et ne traversent pas en même temps les processus de l'adolescence, d'intégration ou de conversion. L'arrivée de nouveaux réfugiés dans une communauté, par exemple, peut avoir un effet de régression quant à l'intégration d'un groupe à la société d'accueil. Nous employons aussi le terme "adolescent" dans un sens large, sans différencier fille et garçon, tout en sachant que chaque adolescent est différent.

Dans l'approche praxéologique qui est la nôtre, l'intégration et la conversion religieuse représentent certes des processus que vivent les membres de *Via des Dios*, mais ce sont aussi des phénomènes qui s'articulent autour de la transformation identitaire, du passage d'un état à un autre tout comme l'adolescence, le sujet principal de notre recherche. Il s'agit donc ici d'expliquer les relations entre le groupe des adultes et celui des adolescents mais aussi d'en déployer les éléments et leur dynamique afin de dire et de comprendre autrement l'adolescence, en rapport à l'intégration et à la conversion.

Ainsi les observations s'étalent sur les deux premiers chapitres: celles qui concernent d'abord la communauté *Via de Dios* et la pastorale des adultes puis les jeunes et la

¹ Bolzman, Claudio, *Sociologie de l'exil : une approche dynamique: l'exemple des réfugiés chiliens en Suisse*, Zurich, Seismo, 1996, chapitre III; LEW FAI, Paula et Ana VASQUEZ, "Pablo ou Paul, conflits de modèles et modalités de valorisation de Soi", dans les Actes des Cinquièmes Journées Internationales - mai 1985 -, *Immigrations, multiethnicité et socialisation des jeunes*", Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson, Vaucresson, 1985, Volume 3, p.65-78. ZAMBRANA, Ruth E. *et al.*, *Understanding latin families, scholarship, policy and practice*, coll. Understanding families, Sage Publication, California, 1995.

pastorale des jeunes. Le premier chapitre s'ouvre sur l'évocation des causes politiques et socio-économiques de l'immigration des Latino-américains à Montréal et montre bien l'empreinte profonde de l'exil sur cette communauté et donc sur Vía de Dios dont les fondateurs, Alicia et Pedro furent la répression militaire chilienne après la chute du gouvernement d'Allende. Si la communauté se bâtit dès 1996 à partir d'un noyau d'exilés chiliens, elle se diversifie peu à peu pour se composer, aujourd'hui, de membres exilés ou immigrants économiques d'autres pays d'Amérique latine. Les observations montrent que les membres de la communauté sont sous-scolarisés, pauvres et s'intègrent difficilement à la société d'accueil. Nous découvrons les influences du pays d'origine entre autres dans les structures familiales, le fonctionnement particulier de la communauté qui soulève des interrogations de la part des instances de l'ÉUP et le poids de la mémoire de la crise politique chilienne. Paradoxalement les femmes connaissent une intégration plus importante particulièrement concernant leur rôle dans la communauté qui promeut l'intégration à la société d'accueil et dans la cellule familiale. De plus, l'identité religieuse se transforme : d'une pratique conservatrice sous l'égide d'un Dieu-Juge, les membres s'ouvrent à une pratique libérale et libératrice d'un Dieu-Amour.

Le deuxième chapitre, consacré aux jeunes et à la pastorale des jeunes, s'ouvre sur la situation familiale des jeunes. Les jeunes dans leur ensemble présentent des signes de détresse : maladies psychosomatiques, obésité, sous-scolarisation n'étant pas provoquée par l'apprentissage du français, violence subie et provoquée. De plus, les adolescents expriment une ambivalence quant à leur appartenance envers la société d'origine de leurs parents. La présentation de l'évolution de la pastorale des jeunes permet d'observer un changement dans l'attitude des adolescents : d'abord en rébellion contre la structuration des activités, ils s'investissent dans l'organisation et la participation puis s'ouvrent aux confidences alors que les animatrices assouplissent le cadre de la pratique. Nous décrivons le travail de l'équipe de la pastorale et les objectifs de la pastorale qui rejoignent ceux de la pastorale des adultes, soit le développement dans son intégralité des jeunes. L'observation des limites venant du milieu dans laquelle la pastorale évolue nous conduit aux circonstances de la

disparition de la pratique. Enfin nous présentons la relation des jeunes avec Dieu et l'église, l'expression particulière de dire "Dieu" et les changements survenus dans l'expérience religieuse des jeunes au cours des activités de la pastorale.

Les pointes d'observation sont reprises au début du troisième chapitre et de leur interaction émerge la problématique de la pastorale des jeunes soit le développement des adolescents en lien avec le rapport que vit la communauté entre la recherche de son intégrité et l'intégration à la société d'accueil. Après l'énonciation de la problématique, nous nous référons donc à l'intégration dans une polarité souci-de-l'intégrité/intégration – que nous écrivons intégrité/intégration – et nous en définissons les termes. Nous structurons la deuxième partie du chapitre concernant les exilés en nous inspirant des étapes généralement reconnues dans les études de l'intégration des immigrants dans la société d'accueil tout en y incluant les éléments constituant l'historique des réfugiés qui sont pertinents à la compréhension de l'intégrité/intégration². Nous basant sur la mouvance de l'identité collective et des stratégies des réfugiés chiliens, nous comprenons la dynamique du jeu d'exclusion et d'inclusion qui forge l'identité collective de *Vía de Dios* avant sa création jusqu'à aujourd'hui. Ainsi nous pouvons situer l'appartenance des jeunes dans cette communauté tout en découvrant l'existence de cercles sociaux évoluant différemment selon le rapport intégrité/intégration. Dans la dernière partie du chapitre, nous empruntons le regard du jeune que la venue de l'adolescence sort de l'enfance. Nous nous concentrons sur les effets des pôles intégrité/intégration principalement sur le développement des capacités sociales de l'adolescent ainsi que sur le type de socialisation issue du biculturalisme dans lequel l'adolescent évolue.

² Il s'agit de :

1. L'étape d'installation ou d'exil marquée par le repli communautaire;
2. La transculturation – essai, comparaison, adoption circonstancielle ou définitive des normes de la société d'accueil – ou insertion à long terme;
3. La remise en question ou l'écroulement des mythes, ou la diversification des modes de vie.

Pour en savoir plus, voir : Vasquez, Ana et Ana Maria Araujo, *Exils latino-américains : la malédiction d'Ulysse*, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 1988, p 34, Bolzman op cite, p.116, Malewska-Peyre, Hanna, "Stratégie de construction de l'identité et d'insertion sociale de la seconde génération", dans Actes des Cinquièmes Journée Internationales ... p.27-38

Au chapitre quatre, les processus de transformation humaine que sont l'intégration des exilés et l'adolescence s'articulent théologiquement autour de la conversion chrétienne. À cette fin, nous avons choisi deux modèles de conversion: le modèle dit "dominant" et décrit par Wesley Peach, un théologien évangéliste, et le modèle de conversion au prochain développé par le théologien de la libération Gustavo Gutiérrez et utilisé dans les pratiques pastorales à Vía de Dios. Le premier modèle, que sous-tend la conversion à un Dieu-Juge, permet d'approfondir les défis posés au développement de l'adolescent en relation avec le souci d'intégrité de la communauté. Le deuxième modèle propose la conversion à un Dieu d'abord Amour et ouvre les possibilités qu'offrent le temps de l'adolescence et le processus d'intégration existant dans la communauté. Enfin l'interprétation théologique de la péripécie, "la foi de la Cananéenne" – Mt 15 : 21-28 – considère un modèle de conversion réciproque c'est-à-dire la double conversion de Jésus et de la Cananéenne. Alors que précédemment la conversion est développée particulièrement comme retournement vers Dieu, Père et Fils, cette dernière partie souligne l'apport de l'Esprit Saint à la conversion. De plus, elle donne une nouvelle perspective à la conversion comme chemin vers une filiation christique permettant ainsi d'envisager l'adolescent comme prochain pour la communauté et l'adolescence comme conversion et défi à la communauté.

Les circonstances de la disparition de la pastorale des jeunes ne nous permettent pas d'élaborer un plan d'intervention. Cependant nous présentons dans la première partie de la conclusion la prospective à partir de notre propre expérience de conversion et suite à l'interprétation théologique. Nous y esquissons une intervention possible destinée à l'adolescent et à la communauté que nous appelons la spiritualité de la filiation, comme "génétique imaginaire" libératrice.

CHAPITRE I: LA MISSION DE *VÍA DE DIOS*

1. Historique

La région de Montréal est reconnue pour être la terre de prédilection de la grande majorité des immigrants au Québec. En 1996, des 48 840 immigrants latino-américains plus de 80% étaient installés dans la grande région de Montréal³. Cette immigration s'est construite par vagues successives correspondant aux événements politiques de l'Amérique latine: dans les années soixante-dix, la chute d'Allende au Chili (1973), les juntes militaires argentine (1976) et salvadorienne (1972), et les lois d'exception en Colombie (1978) contribuèrent à la forte augmentation (de 300%) de l'immigration des latino-américains vers le Canada, puis à celle de la décennie suivante de (75%). Aujourd'hui, l'immigration change de visage et de nombreux nouveaux venus fuient la misère économique de leur pays.

C'est parmi les premiers réfugiés politiques chiliens qu'arrivent Pedro et son épouse, Alicia⁴, les deux fondateurs de la mission *Vía de Dios*. Ancien aumônier des JOC au Chili, puis engagé au plus haut niveau politique, dans le gouvernement Allende, pour l'organisation de la réforme agraire, Pedro doit fuir le Chili après le coup d'État de Pinochet. De 1979 à 1980, ils oeuvrent à la solidarité parmi les immigrants latino-américains fuyant les répressions politiques tout en s'engageant dans les institutions sociales et politiques québécoises. Ayant entrepris des démarches vers le ministère dans l'Union des Églises Protestantes (UÉP)⁵, Pedro devient pasteur et est envoyé en mission au Costa Rica. Quelques années plus tard, en 1996, lui et son épouse décident de s'établir définitivement à Montréal. En effet, le Consistoire francophone et le

³ Les statistiques sur l'immigration proviennent des documents de Statistique Canada, disponibles sur Internet.

⁴ Tous les noms des personnes ont été changés dans le dessein de respecter la confidentialité des informations obtenus de la présente analyse. De même, les liens filiaux n'ont été divulgués que là où la compréhension des situations l'exigeait.

⁵ Dans ce travail, l'UÉP, est l'Église à laquelle la communauté est rattachée. Elle est constituée de communautés et de missions sociales toutes situées au Canada.

Consistoire anglophone de l'UÉP⁶ leur demandent de créer une mission pastorale latino-américaine avec la collaboration de la Tienda, une mission sociale créée par la communauté de St-Peter, financée par le Consistoire anglophone et qui distribue de la nourriture et vend des vêtements à bas prix aux immigrants dont 30% viennent de l'Amérique latine.

Deux ans plus tard, *Vía de Dios* se démarque de la Tienda qui reste très près de sa paroisse anglophone d'origine, St-Peter à Ville St-Laurent, et de sa mission sociale. Profondément marqué par la théologie de libération latino-américaine, *Vía de Dios* porte l'Évangile vers l'extérieur de l'église tout en intégrant des activités sociales, politiques et culturelles répondant aux besoins exprimés par la base de la communauté. Compte tenu de leurs aspirations d'évangélisation, le pasteur et Alicia adoptent le modèle d'une spirale d'influence dont le centre originel est la communauté chrétienne et dont le rayon s'accroît au fur et à mesure des contacts extra-ecclésiaux avec les cellules politiques et sociales qu'ils avaient eux-mêmes aidés à établir dans les années '70, puis récemment avec d'autres organisations latino-américaines. Ainsi sept ans après sa fondation, *Vía de Dios* se retrouve avec près de 300 adhérents, soit trois fois plus que de membres⁷, une situation exceptionnelle par rapport aux autres communautés de l'UÉP.

L'année 2003 marque un tournant important dans son histoire alors que *Vía de Dios* décide de déménager son lieu de culte et que le Consistoire anglophone met fin à sa participation au projet de la communauté. Ainsi, malgré sa croissance constante, la

⁶ Le Consistoire francophone réunit depuis 1985 les communautés francophones du Québec et d'Ottawa alors que le Consistoire anglophone réunit les communautés anglophones et allophones de la Grande Région de Montréal. Deux communautés allophones ont décidé de se joindre au Consistoire francophone, considérant le français comme langue seconde: les communautés suisse alémanique et latino-américaine.

⁷ Les adhérents sont des personnes qui par leur appui financier ou leur pratique participent à la vie d'une communauté sans demander à être membre officiel de l'UÉP. Dans le cas de *Vía de Dios*, il s'agit soit de personnes fréquentant l'Église catholique ou pour une grande part se disant non pratiquants. Les personnes deviennent membres en faisant une confession de foi publique, devant la communauté lors d'un culte. La communauté à cette occasion les reçoit comme frères ou soeurs en église. Ils deviennent responsables comme les autres de la vie et de l'organisation de la communauté. Ils obtiennent le droit de vote et ce, à tous les niveaux de l'UÉP, ainsi que tous les autres privilèges (droit de représenter la communauté, de demander certaines subventions ou bourses offertes par l'UÉP, de siéger à certains comités...).

communauté fait face à de nombreuses problématiques compte-tenu de ses caractéristiques intrinsèques mais aussi de ses choix de fonctionnement et de pratiques pastorales.

2. Territoire desservi et lieux de résidence, de culte et d'activités

Selon ses lettres patentes, la communauté dessert tout le territoire du Grand Montréal comprenant les Rives Nord et Sud. Dans les faits, les membres vivent dans un quadrilatère dont le périmètre s'étend de Ville St-Laurent, au nord et à l'ouest, de Longueuil, au sud, et d'Anjou, à l'est. Depuis décembre 2003, la mission loue le sanctuaire de la communauté francophone de l'UÉP pour la célébration du culte dominical, dans le quartier du Faubourg St-Laurent. Ce contrat prévoit aussi l'utilisation des locaux du bâtiment et la coopération des membres des deux communautés dans leurs activités. Cependant, le bâtiment est loué à des organismes sociaux durant les jours et les soirées de la semaine. D'autre part, le bureau social se situe dans une autre église au centre-ville. Le Séminaire de l'UÉP lui prête volontiers ses installations pour ses retraites d'une journée ou pour ses ateliers de formation biblique et sociale. Le Conseil de mission et les comités organisateurs se tiennent dans la résidence des uns et des autres, la demeure de Pedro et Alicia restant un point de rendez-vous central.

Les activités, comme les fêtes et les commémorations, demandant un espace important, se tiennent toujours près d'un métro pour accommoder la grande majorité des membres ou adhérents n'ayant pas de voiture. Malgré cela, certains membres ne peuvent assister à toutes les activités faute de pouvoir payer le transport en commun. Cette précarité matérielle se reflète dans l'exiguïté des appartements surexploités pour certains par la présence des grands-parents, parfois de cousins, oncles ou tantes, etc.

3. Composition de la communauté

À l'éparpillement géographique de la communauté s'ajoute aussi une diversité ethnographique qui constitue un défi à la cohésion du groupe. De par son histoire, le noyau de la communauté est formé de réfugiés politiques chiliens, relations de Pedro et Alicia, dont les familles élargies se sont reconstituées à Montréal, au fil des années, après le coup d'État de Pinochet. Au cours des deux dernières années, les horizons nationaux des membres se sont diversifiés: du Mexique surtout, de la Colombie, du Salvador et dernièrement d'Argentine. La communauté compte aussi un Québécois et une Allemande mariés à des Mexicains, quatre autres Québécois d'origine et moi-même, native de France. De mère catholique et de père juif, baptisée dans le rite catholique, je suis membre de l'UÉP depuis plus de dix ans. J'ai commencé à fréquenter *Via de Dios* au printemps 2002. Mes enfants et mon mari ne vont pas à l'église. De plus, Julie, ma partenaire dans la pastorale des jeunes, et moi sommes les seules parmi les membres non latino américains à s'être engagées dans des projets aussi longtemps.

Si la majorité des membres est d'origine chilienne, tous ne sont pas des réfugiés politiques. Ainsi, la majorité des membres d'origine mexicaine ou d'Amérique centrale sont des immigrants économiques. Cependant le retour à la démocratie dans les pays latino-américains n'a pas enrayé l'immigration politique. Depuis deux ans, *Via de Dios* a recueilli deux familles qui ont fui leur pays: une argentine dont le père, intervenant social dans la prévention de la consommation juvénile de la drogue, a reçu plusieurs fois des menaces de mort, et une colombienne dont les membres furent témoins d'activités para-militaires et furent emprisonnés.

Ainsi, en 2003, malgré l'absence de liste officielle, une centaine de personnes dont le quart se compose d'enfants, identifient *Via de Dios* comme leur communauté chrétienne.

3.1 Relations avec les pays d'origine

Tous les membres latino-américains de la communauté entretiennent des liens avec leur pays d'origine, ne serait-ce que culturellement (alimentation, musique, danse, football...). Certains soutiennent les membres de leur famille restés dans le pays d'origine en leur envoyant de l'argent ou d'autres biens. Lorsque leur situation économique le leur permet, ils ont accès aux chaînes de télévision en provenance de l'Amérique latine ou ils retournent de temps en temps "au pays". Certains, par contre, ne veulent plus y retourner: "il y a trop de militaires et d'évêques [au Chili]".

L'image de l'Amérique latine comme colonie des États-Unis et de leurs multinationales reste forte: "l'Amérique latine est un subcontinent qui fait partie d'un continent où règne un empire [américain] qui considère tous les pays du continent lui appartenant"⁸. Les réfugiés politiques s'investissent particulièrement dans les organisations politiques, dans la défense des droits humains ou dans les comités de partis politiques issus de l'exil et liés à leur pays d'origine.

Au-delà de l'engagement social ou politique, la souffrance issue des violentes répressions militaires a traversé le temps et l'espace pour les unir. J'ai rarement assisté à des cérémonies aussi bouleversantes que celles de la commémoration annuelle de la chute du régime d'Allende: scènes de torture projetées sur le mur, témoignages de torture, de lutte, de succès, d'échec, chants, procession en 2003 de jeunes portant chacune une pancarte sur laquelle est collée la photo d'un disparu et surtout le silence lourd d'émotions. Le portrait d'Allende et l'écoute de son dernier discours rappellent "l'écrasement de l'espérance".

Une ancienne militante témoigne ainsi de ses problèmes de mémoire :

Avant [le coup d'État], je me rappelais de tous les numéros de téléphone, maintenant j'en suis incapable. Il ne faut pas se rappeler [...]; je participe

⁸ Rapport annuel des états financiers et des activités de la mission pour l'année 2001, présenté à l'Assemblée générale de la mission en février 2002.

peu à ces commémorations: j'ai de la difficulté. Il y a trop de souvenirs. Il y a tellement longtemps que je n'avais pas écouté sa voix [d'Allende]... (voix étranglée, puis silence)

À d'autres occasions, des femmes chiliennes, réfugiées politiques ou non, versent des larmes à l'écoute des chants de libération.

4. Intégration dans la communauté d'accueil

4.1 La politique d'intégration de la communauté

L'application de la théologie de la libération amène l'intégration des champs d'action sociaux, politiques, culturels et religieux dans la transformation des individus, des collectivités et des structures de la société entière. Elle conduit la communauté qui l'adopte à rejeter "l'assistentialisme" qui ne désaliène pas le pauvre. Ainsi Via de Dios axe son fonctionnement et ses actions sur le développement des individus dans la communauté, dans l'Église et dans la société d'accueil.

Elle encourage donc les nouveaux venus à l'apprentissage du français avant la recherche d'emploi et à la formation avant de quitter le bien-être social quand les membres le reçoivent. Par exemple, Alicia a obtenu des subventions renouvelables du Centre d'Emploi du Québec, par l'entremise du bureau du centre-ville. L'entente a permis d'ouvrir successivement trois emplois de bureau, d'embaucher trois membres pendant 6 mois et de leur donner une formation et une expérience de travail au Canada. De plus, à la fin du contrat, le Gouvernement donne à l'employé la possibilité de poursuivre sa formation.

La politique d'intégration que suit Via de Dios amène aussi le conseil de mission à adopter le français à l'école du dimanche, langue de communication et d'apprentissage entre les enfants, et à refuser de devenir membre de l'Unité des

ministères ethniques de l'Église tout en se joignant et au Consistoire francophone et à l'UMIF -l'Unité des ministères français-⁹.

4.2 La situation des membres de première génération

Dans la communauté latino-américaine en général, les liens filiaux tissent de véritables clans familiaux. L'exemple d'Ana est typique. D'origine chilienne, elle est à la tête d'un clan rassemblant son mari, sa mère, deux de ses enfants, leurs conjoints et leurs enfants, trois de ses petits-enfants, une cousine et son père, sa soeur (présidente du Conseil de mission) et ses deux garçons. Tous membres de *Via de Dios*, ils habitent la même rue et s'occupent des uns et des autres quand les crises familiales ou économiques surviennent, recréant ainsi des conditions de vie semblables à celles qu'ils ont laissées derrière eux. Ana et son mari ont une entreprise d'entretien ménager et offrent du travail à leurs proches et parfois aux membres de la communauté dans le besoin, quand les contrats ne manquent pas. Ancienne présidente du Conseil de mission, Ana occupe maintenant le poste de trésorière avec Alicia. Les autres clans auxquels appartiennent les membres de la mission sont moins ou pas actifs dans la vie de la communauté, car la majorité de leurs membres s'identifient à l'Église catholique, se considèrent incroyants ou sont restés dans le pays d'origine. Cependant certains de ces derniers assistent parfois au culte et peuvent être inclus dans le groupe des adhérents de la communauté. La solidarité ne s'arrête pas au sein des clans respectifs. La communauté organise des collectes sporadiques de nourriture, de meubles, de vêtements et d'argent et pare aux besoins économiques et aux soins de santé les plus pressants : lunettes, médicaments pour les nouveaux arrivants dont les papiers ne sont pas réglés, prothèses, chaussures orthopédiques...

Dans la famille, les rôles de la femme et de l'homme sont nettement définis. Les femmes s'occupent des enfants (considérés comme une richesse), des personnes

⁹ Les Unités relèvent du Conseil Général de l'UÉP et sont représentées à l'exécutif de ce Conseil.

âgées, des malades et en général de l'organisation de la communauté. Les hommes parlent peu et participent ponctuellement aux activités communautaires.

La majorité des membres de *Via de Dios* provient des classes se situant au bas de la pyramide sociale dans leur pays d'origine. Sous-scolarisés, l'apprentissage du français reste ardu et même insurmontable pour certains, ce qui n'est pas le cas pour les réfugiés les plus instruits qui, selon Pedro, s'intègrent plus facilement à la société d'accueil. De plus, parler français avec un accent suscite souvent des situations de rejet. Alicia se sent souvent infantilisée: "C'est pas parce qu'on a un accent que l'on n'est pas intelligent". Parfois elle se perçoit comme citoyenne de troisième classe après les francophones et les anglophones.

La difficulté de faire reconnaître leur profession initiale éveille aussi un sentiment d'inégalité. Nouvellement admise comme réfugiée politique, une famille souffre du changement de son statut social. La mère médecin spécialiste entreprend les démarches pour la reconnaissance de ses compétences tout en sachant qu'elle devra probablement abandonner sa spécialité et pratiquer la médecine générale en région. Ce cas touche également des immigrants économiques.

Pedro signale un autre problème:

La facilité du crédit les pousse à acheter des biens matériels (dont parfois des grosses voitures) symbolisant la réussite sociale dans leur pays d'origine. L'aliénation de l'endettement vient vite dissiper le mirage. Considérant leur position réelle dans la société d'accueil, ils ont alors tendance à se replier sur eux-mêmes dans leur communauté culturelle. Des ressentiments à l'égard des Québécois et de la culture québécoise. La méfiance peut accentuer cette distance.

Ainsi lorsqu'ils travaillent, les adultes occupent un, deux et parfois trois emplois souvent mal rémunérés. À ces situations récurrentes provoquant des tensions dans le couple et pouvant éventuellement le briser, s'ajoute le cas où la femme acquiert une plus grande autonomie financière ou sociale et remet en question son rôle traditionnel.

La préoccupation de la préservation de la langue espagnole comme langue de communication dans la mission a surgi à deux reprises, témoignant du repliement dont parle le pasteur: lorsque des non-Latinos se sont joints à la mission et lorsque la pastorale des jeunes, en accord avec le conseil, a adopté le français comme langue d'apprentissage et de communication. Une femme demande alors: "si les enfants parlent français comment l'avenir de la communauté sera assuré?"

Régulièrement partagées, les préoccupations des femmes concernant les jeunes de la communauté montrent leur impuissance devant les institutions publiques et notamment devant leurs droits concernant la famille, la santé et l'éducation. Ainsi j'accompagne Ana et sa petite-fille malade à l'hôpital pour que le médecin lui explique clairement le diagnostic et les traitements. De plus, me sont également signalés des cas où les autorités scolaires placent des jeunes de la mission dans des classes spéciales sans consentement parental et sans s'assurer que les parents connaissent leur droit et comprennent les conséquences de ces placements sur la formation de leur enfant.

4.3 La situation des jeunes adultes de deuxième génération

Trois cas illustrent la disparité dans l'intégration des jeunes adultes chiliens, immigrants de deuxième génération, c'est-à-dire ayant connu une scolarité dans le pays d'accueil.

Émilio, une trentaine d'année, ayant fait la majorité de ses études au Québec, s'est distancé de la communauté: "Moi j'aime l'ordre et la planification. Ici ça ne marche pas comme en Amérique latine, il faut s'adapter" dit-il. Ses propos sur l'ordre ne correspondent pas à ses retards et ses absences aux activités dont il avait la charge. Il ne fréquente plus du tout *Vía de Dios* dans laquelle ses parents sont très actifs. Son père lui répond: "nous ne sommes pas dans un régime militaire".

Deux jeunes adultes (25-30 ans) de fratries différentes mais appartenant, avec certains membres de la mission, à un même clan, me confient: “nous ne sommes ni de là-bas [Chili], ni d’ici”. Ils ne font pas partie de la communauté (comme leurs parents d’ailleurs) mais se sont impliqués dans le comité de la Coopérative d’habitation et viennent parfois au culte. L’un avait 17 ans et l’autre 15 ans lors de leur arrivée au pays.

Une jeune mère de famille de deux enfants, d’origine chilienne, me raconte avec amertume le rejet qu’elle a ressenti de la part de ses camarades à l’école privée: “c’est à cause de l’accent de mes parents ou parce qu’ils faisaient des ménages. J’ai préféré changer d’école au lieu de laisser mes parents se tuer pour payer mes cours”. Elle est membre de la communauté et a fait baptiser son plus jeune enfant à Via de Dios. Elle conteste l’emploi du français à l’école du dimanche.

5. Fonctionnement et financement de la communauté

L’épanouissement de chacun appelle un accompagnement individuel tout en respectant sa liberté de se joindre ou non à la communauté ainsi que sa différence ethnique, religieuse ou sociale. La notion “élastique” du temps et la place à l’imprévu (retards aux activités, planification à court terme surtout) signifient pour la communauté que l’être humain importe plus que l’institution ou l’agenda. L’approche individuelle nécessite des efforts continuels et croissants au fur et à mesure que la communauté grandit. Elle amène durant l’année 2002 à accélérer la consolidation de la communauté et le partage des responsabilités parmi les membres ainsi que leur formation. Ainsi Alicia et Pedro mettent depuis quelque temps un frein à leur participation active dans les organismes externes à la communauté pour mieux répondre selon eux aux enjeux internes à la communauté.

Le Conseil de mission dont les membres sont élus, à l’exception du pasteur, prend les décisions courantes et remet devant l’assemblée, lors du culte, les sujets majeurs. Il

utilise un mode consensuel de prise de décision malgré le vote à la majorité admis dans l'UÉP. Auparavant, il se réunissait 3 à 4 fois par année, selon les besoins, mais la planification de l'année 2004 prévoit systématiquement une réunion après le dernier culte de chaque mois. D'autres comités se font et se défont au gré des activités à organiser.

Alicia coordonne les différents comités organisant les activités et est responsable du bureau social. Elle "effectue 80% du travail qu'exige la communauté" aux dires de Pedro, "et c'est moi qui reçois 100% du salaire". Le pasteur s'occupe de la pastorale des adultes, de l'administration des sacrements, du bulletin mensuel, des ateliers de conscientisation sociale et politique et de la présence pastorale dans les milieux laïques. Il prendra bientôt sa retraite tout en assurant un minimum de service pastoral. La communauté n'a commencé aucune démarche pour le remplacer. Je suis responsable de la pastorale des jeunes, de la représentation de la mission dans les instances ecclésiales anglophones (le Consistoire et le Synode) et parfois je m'occupe de certains contacts administratifs, de la traduction et de la rédaction de lettres ou de rapports.

En plus des activités permanentes (liturgie, étude et réflexion critique bibliques, sociales et politiques, les retraites, les sorties communautaires, le bulletin en espagnol, le camp familial, ...), les activités spéciales¹⁰ remplissent l'agenda de Pedro et d'Alicia: ouverture d'un bureau social au centre-ville, culte et partage avec Unitas et avec le Centre canadien oecuménique, solidarité avec le Comité chilien des droits humains, la Communauté de base catholique salvadorienne, pour le peuple Mapuche au Chili, contre la torture avec Carmen Gloria Quintana, entrevue à la radio centre-ville et à la télévision de Radio-Canada...

La mission organise aussi des activités de financement -quête, fête bénéfice, repas mensuel, campagnes de sollicitations auprès des adhérents. Les activités sociales – sorties à la cabane à sucre, pique-niques dans les parcs de l'île de Montréal, visites

¹⁰ Titre donné à la rubrique dans laquelle ces activités sont classées dans les rapports annuels.

hors de la ville, camp familial d'une semaine chaque été, repas communautaires, showers, veille du jour de l'an, fête de Noël... – laissent une grande place aux plaisirs de la table, à la musique et aux danses.

Certains projets attendent leur finalisation: la construction d'une coopérative d'habitation ou, à défaut, une participation à une coopérative déjà existante afin d'alléger le fardeau de la pauvreté et de faciliter la solidarité entre les membres en les rapprochant géographiquement les uns des autres; l'élaboration d'un programme de confirmation pour les jeunes et pour les jeunes; l'établissement d'un groupe de femmes latino-américaines; la recherche d'un local réservé exclusivement aux jeunes.

Le rejet du modèle traditionnel de la paroisse réunissant ses paroissiens pour le culte du dimanche et pour les activités d'éducation biblique et les choix sociaux liés à sa vision ecclésiale engendrent souvent de l'incompréhension au sein des Consistoires anglophones et francophones auxquels la mission est liée. Les moyens employés par *Via de Dios* pour remplir sa mission évangélique respectent les principes moteurs de l'UÉP, soit la diversité et l'inclusivité, mais sa particularité et surtout ses succès interrogent les manières de faire des Consistoires. Ainsi le Consistoire anglophone étudie une nouvelle structure de fonctionnement qui cloisonne, entre autres, les missions sociales, l'éducation des adultes, l'éducation des enfants, dans leur champ respectif. La réaction du secrétaire exécutif à ma demande d'un prêt pour la coopérative d'habitation exprime la divergence de vision: "Le projet est trop social pour que le Consistoire le finance".

Or, considérant la pauvreté de ses membres, la communauté ne peut prétendre à une quelconque indépendance financière et les activités de financement ne suffisent pas à défrayer le salaire du pasteur. Le Consistoire anglophone a couvert jusqu'en 2003 les frais fixes afférents au bureau de centre-ville et il fournit les 4/5 du salaire du pasteur jusqu'en juin 2004. Le Consistoire francophone, quant à lui, donne le reste du salaire et un surplus pour combler une partie du manque à gagner provoqué par le retrait du Consistoire anglophone. Ils donnent tous deux de l'argent pour le camp familial et

pour la fête de Noël. Le plan de 2004 prévoit la mise sur pied d'un comité des finances. Cependant, la situation financière précaire de la communauté ne remet jamais en cause la tenue des activités: conduites par "l'Esprit qui souffle" comme le dit Alicia, l'organisation et l'exécution précèdent le financement.

6. Transformation de l'identité religieuse

6.1 Identification religieuse

Avant de fréquenter *Via de Dios*, la majorité des membres fréquentait l'Église catholique. Une minorité s'identifiait comme évangéliste, pentecôtiste. Certains signes, lors des cultes, montrent ces différentes origines religieuses: la communion tous les dimanches, le signe de la croix, les pendentifs à l'image de la Vierge, les prières charismatiques de plusieurs minutes, l'interprétation intégriste des Écritures. De plus, la question du choix des parents quant à l'éducation religieuse à l'école a dévoilé une dichotomie chez certains, entre la pratique et l'identification religieuses. Une femme impliquée dans la vie sociale et religieuse de la communauté me dit: "si tu me demandes de quelle religion je suis, je te répondrais catholique". Son plus jeune enfant s'est fait baptiser à *Via de Dios*. Sous la pression familiale, une autre membre dont l'enfant a demandé le baptême a choisi l'Église catholique pour administrer le sacrement. Or les mêmes personnes sont catégoriques: elles ne joindraient aucune autre église que *Via de Dios* à cause de la liberté de parole, de la possibilité d'implication et de prise de responsabilité. Une femme en parlant de la Tienda, affirmait que "là-bas on est obligé d'y aller [parce que l'on a besoin de nourriture], mais ici [à *Via de Dios*], on vient parce que l'on veut".

Quelques membres de la communauté se disent non-croyants et s'identifient à des idéologies marxistes ou socialistes. Ils recherchent à *Via de Dios* la solidarité.

6.2 Transformation de l'image de Dieu et de l'image de l'Église

Malgré ces ambiguïtés et tensions dans l'identification religieuse des membres, le pasteur transforme la foi des membres de Vía de Dios et leur conception de l'Église. Il développe le sens critique et la conscience sociale en recontextualisant les Écritures, en laissant libre parole aux membres pour l'interprétation des Textes et leur actualisation dans la vie de chacun, et en éduquant les membres sur l'histoire, la théologie, le fonctionnement de l'UÉP et le protestantisme. L'évangélisation se fait par contact au sein du réseau d'influence. Vía de Dios y a gagné une crédibilité dans son rôle pastoral. Lors de la dernière commémoration de la chute d'Allende en septembre 2004, les comités chiliens ont demandé pour la première fois d'organiser une cérémonie religieuse même si beaucoup de militants associent l'Église aux forces militaires chiliennes.

Pedro explique ainsi la transformation potentielle et effective de la communauté et de son image de Dieu:

[Au début] La représentation de Dieu s'associe à la loi masculine et au gouvernement. Dieu, le Père tout Puissant, juge et punit. Il inspire la peur. La Vierge Marie, Mère, inspire la confiance. Elle et les Saints sont des intermédiaires vers le Dieu Inaccessible. Jésus, le frère des pauvres, n'est pas en relation avec Dieu. Il figure la vie souffrante sur Terre: son image est liée au sacrifice. L'Esprit Saint quant à lui, reste absent sauf chez les protestants évangéliques et surtout pentecôtistes.

Peu à peu, Dieu devient directement accessible. Dieu perd son pouvoir étouffant: il devient le Dieu d'amour qui pardonne et donne le salut gratuitement. Jésus marche avec chacun d'eux dans leur vie et les invite à le suivre avec l'aide de l'Esprit Saint. La communion devient symbole pour la communauté. De plus, l'image de l'église hiérarchique laisse place à une église démocratique appartenant aux laïcs, ouvrant également ses portes aux femmes. Il reste cependant l'image un peu magique du pasteur, dont les mains détiennent un pouvoir occulte. De plus, l'idée qu'une femme soit ordonnée pasteure est impensable pour beaucoup, d'où l'importance de placer une femme comme prochaine pasteure de la communauté.

Dès que les membres s'éveillent à cette foi, il faut travailler pour que leur foi ne se dirige pas vers l'absolu de l'argent, sujet d'idôlatry ou vers un

Jésus Glorieux, Gagnant sur les plus démunis et qui règne surtout dans les pays du Nord.

Lors de la communion, Pedro insiste et présente la communauté comme communion réelle au Christ, et les espèces, comme symboliques et non “magiques”. Il se produit des transformations: la participation active s’accroît notamment aux interprétations des Écritures, aux prises de décision et, pour certains, à la communion dont la fréquence s’espace peu à peu aux deux semaines. Le Consistoire francophone accepterait que la mission organise des premières communions pour ses membres. De plus, Alicia est candidate au ministère ordonné et poursuit ses études universitaires à cette fin.

7. Quelques pointes d’observations

Les membres de *Via de Dios* connaissent des déplacements transfrontaliers passés, – l’immigration économique ou l’exil politique – et présents – les visites et les voyages dans le pays d’origine. Or les pratiques pastorales de *Via de Dios* provoquent aussi des déplacements importants pour les membres par rapport au coût financier de la démarche et à la distance à parcourir pour atteindre les lieux de rencontre. Les membres se réunissent dans un environnement dont les caractéristiques les rapprochent de leur société d’origine:

- l’espagnol, langue de communication et vecteur d’avenir de la communauté;
- les noms, prénoms, traits physiques venant d’Amérique latine;
- les valeurs traditionnelles, les structures familiales claniques;
- la solidarité donc source potentielle de support (émotif, administratif, matériel – travail, nourriture, vêtements, ...);
- les divertissements (fêtes, fêtes nationales, musique, chant, repas, football...);
- la souffrance venant de la répression politique (commémoration);
- une classe sociale sous-scolarisée et pauvre;
- notion “élastique” du temps et planification à court terme.

La collectivité s'élabore et se renforce aussi par:

- le rapport des membres à la société d'accueil: la méconnaissance du français et des droits vis-à-vis des institutions québécoises vécus comme source d'un sentiment d'impuissance; l'accent espagnol qui crée un sentiment d'abaissement intellectuel et celui d'appartenir à une troisième classe sociale;
- le rapport à la consommation, illusion de réussite sociale qui accroît le crédit, la pauvreté et le sentiment de frustration vis-à-vis de la société québécoise; rapport qui rend attirant l'image de Jésus Glorieux et Gagnant du Nord;
- la conversion religieuse qui met l'accent sur l'élaboration de la communauté, vraie présence du Christ, qui aplanit la pluralité religieuse par une même confession de foi, par le changement de l'image de Dieu et de l'Église et surtout du Jésus sacrifié à un Jésus qui marche avec les pauvres. La conversion produit une marginalisation par rapport à la société d'accueil, la communauté latino-américaine en général et parfois les clans familiaux, largement catholiques;
- le rapport aux Consistoires francophone et anglophone, particulièrement, pour lesquels l'originalité de la pastorale et son succès déroutent.

Or les pratiques pastorales possèdent aussi des composantes d'ouverture et de liens vers l'extérieur de la communauté qui entrent en tension avec les facteurs susmentionnés :

- la théologie de la libération contextualise les pratiques pastorales, donc encourage l'intégration dans la société d'accueil : apprentissage du français, francisation de l'école du dimanche, adhésion à l'Unité francophone plutôt qu'à l'Unité ethnique de l'UÉP;

- la mission d'évangélisation encourage la dispersion et le cheminement du peuple de Dieu ce qu'évoque le nom "*Vía de Dios*";
- la conversion religieuse donne une voix et des responsabilités aux femmes qui dépassent leur rôle traditionnel (parfois facteur de tension et d'éclatement des couples) alors que les hommes et le Dieu masculin et Juge se taisent;
- la pauvreté des membres et l'originalité de ses pratiques en raison desquelles le Consistoire anglophone a retiré sa subvention, rendent la communauté dépendante financièrement de l'extérieur dont le réseau d'influence, le Consistoire francophone et le gouvernement du Québec (Ministère de l'emploi). Cette dépendance n'est pas enrayée par la croissance régulière de la communauté.

CHAPITRE II. LES JEUNES À VÍA DE DIOS

Les jeunes, et particulièrement les adolescents, connaissent une plus grande interaction avec la société d'accueil que les adultes de la communauté, du fait de leur scolarité et d'une partie de leurs divertissements. Ainsi, les observations faites dans la première partie du chapitre dessinent une partie de leur réalité, mais celle-ci comporte des traits spécifiques que nous aborderons plus particulièrement dans ce chapitre. Pour notre exposé, nous partirons du tableau ci-dessous concernant 23 enfants qui ont participé au camp familial d'été 2002.

Tableau I Observations, camp 2002- Groupe des jeunes

	Sexe		Lieu de naissance		Retard Scolaire	Famille monoparentale ¹	Revenus			Baptême ²		
	F	G	Canada	Autre			BS	-25000	>	P	C	N-B
Adolescents 12-16 ans	-	6	4	2	4	2	1	4	1	2	4	-
Pré- adolescent 10-12 ans	2	1	2	1	2	2	2	-	1	1	-	2
Inter- médiaires 7-11 ans	3	4	2	5	4	2	4	1	2	3	4	-

Petits 2-6 ans	5	2	6	1	3 ³	1	2	2	3	3	3	1
Total	10	13	14	9	13	7	9	7	7	9	11	3

¹ Nombre de jeunes vivant dans une famille dont la mère est chef de famille.

² Protestant (P), Catholique (C), Non Baptisé (N-B).

³ Le retard scolaire ne s'applique pas. Cependant 3 petits ne parlent pas ou peu le français.

Selon nos observations, les jeunes tendent à se regrouper naturellement en 4 catégories: les adolescents (12-16 ans), les préadolescents (10-12) ans, les intermédiaires (7-11 ans) et les petits (2-6 ans)¹¹. Cette division correspond aussi à la distance qu'ils prennent vis-à-vis de la cellule familiale. Les intermédiaires et les petits plus particulièrement restent attachés à leurs parents et participent volontiers à toutes les activités. Les préadolescents ont des relations avec les adolescents, partageant des conversations et certains jeux, mais ne revendiquent pas leur liberté. Ils n'aiment pas être associés aux plus jeunes qu'eux. De tous les groupes, il est celui qui a le plus participé aux activités du camp familial et avec le plus grand enthousiasme: "j'aime apprendre de nouvelles choses". Les adolescents se veulent indépendants de la communauté et des autres jeunes, à l'exception des préadolescents dont ils acceptent les incursions.

Selon le tableau, la majorité des jeunes vivent dans des familles à faible revenu (7 dans une famille ayant un revenu de moins de 25 000 \$ et 9 dans des familles dont les prestations du bien-être social constituent le seul revenu) et près du tiers d'entre eux dans des familles monoparentales toutes dirigées par une femme. Ces observations spécifient donc l'existence de la précarité matérielle et des crises familiales décrites dans le premier chapitre.

¹¹ Les fourchettes d'âge indiquées sont fournies à titre indicatif et peuvent se recouper.

Les six adolescents et un des préadolescents sont des garçons. Les retards scolaires que présentent quatre adolescents ne résultent pas nécessairement de l'apprentissage du français puisque quatre d'entre eux sont nés au Québec. Inversement, les jeunes du groupe intermédiaire qui présentent des retards scolaires sont nés hors du pays. Pour les enfants d'âge pré-scolaire, ce retard s'établit par rapport à la difficulté de s'exprimer en français malgré le fait que la majorité d'entre eux soient nés au Québec. Durant l'école du dimanche, les jeunes, en général, protestent aussitôt qu'il faut lire ou écrire. Leur concentration dure en moyenne vingt minutes. Ils ressentent un malaise vis-à-vis de leur retard scolaire quel qu'en soit la cause, et s'en défendent.

L'obésité et l'embonpoint caractérisent les deux premiers groupes. Deux adolescents ont de la difficulté à se mouvoir, à monter des escaliers, à s'asseoir ou à s'allonger par terre à cause de leur poids. Ils se plaignent fréquemment de maux de dos. Trois autres adolescents ainsi que deux préadolescents font de l'embonpoint qui ne les empêche pas de participer aux activités mais qui est potentiellement un signe précurseur d'obésité.

Les observations qualitatives qui suivent s'étendent jusqu'à la fin de 2003 sur le même noyau d'enfants auquel se sont ajoutés cinq autres jeunes (intermédiaires et petits) sur une base plus régulière. Ces deux dernières familles sont arrivées depuis un an au Québec et vivent toutes les deux sur les allocations du bien-être social.

1. Situations familiales et réactions des jeunes

1.1 Des jeunes en crise

Les problèmes familiaux ressortent parfois à travers le comportement des jeunes, leur santé et leurs réflexions. Sans être exhaustifs, les exemples suivants soulèvent l'attention par leur récurrence régulière chez les uns et sporadique chez les autres.

Éliana est silencieuse et pensive depuis un mois: “mes parents c’est plus la même chose qu’avant [l’immigration]”. Elle me parle avec enthousiasme des membres de sa famille qui, restés au “pays”, viennent leur rendre visite à Montréal. Un adolescent né au Québec exprime une certaine nostalgie après une visite au Chili où vivent ses oncles, tantes et cousins dans un même quartier: “Là-bas je sors et je connais tout le monde, alors qu’ici, dans mon quartier je ne connais personne”. Pourtant il fréquente régulièrement certains membres de sa famille élargie vivant à Montréal. Ses parents me confient qu’ils s’inquiètent de son isolement d’autant plus sévère qu’il a subi une attaque dans le métro à l’automne 2002.

Ce jeune est l’un des deux adolescents qui souffrent d’obésité, un handicap leur imposant des limitations physiques importantes et d’autres conséquences plus ou moins identifiables. Ils ont de la difficulté à se déplacer et l’un se plaint de maux de dos. À la piscine, ils hésitent longuement à enlever leurs vêtements devant des personnes autres que les membres de la communauté. Ils ont tous deux des retards scolaires qui ne sont pas dus à l’apprentissage du français. Ils s’isolent dans leur maison. Ils ont vivement protesté lors du camp 2002, contre une sortie en forêt. L’un des deux a connu à cette occasion une altercation physique violente avec sa mère. Il raconte volontiers la manière dont il traite à l’école ceux qui se moquent de lui ou de son frère. Pourtant lorsque sa cousine de six ans le coiffe et lui fait des couettes, il se laisse faire. Il accepte de surveiller les plus jeunes et offre souvent ses services à la cuisine durant les camps. Durant les études bibliques, je remarque qu’il comprend immédiatement la trame des récits. Il souffre de crises d’angoisse. Son frère de 13 ans ne réagit pas aux crises de son aîné, ni à mes tentatives de me rapprocher de lui. Pourtant, à certaines occasions, notamment lors de l’organisation du tournoi de soccer décrite plus bas, il se montre responsable et entreprenant. Il se vante de ses renvois scolaires dûs à son comportement agressif. Leur père n’a pas donné signe de vie depuis deux ans.

La problématique de l’obésité et de l’embonpoint dans la population des adolescents et qui pointe chez les préadolescents s’ajoute aux autres problèmes de santé des

jeunes. Ana fait explicitement le lien entre les maladies successives de deux de ses petits-enfants (11 et 13 ans) et leur situation familiale. Leur père est parti depuis plus de deux ans alors que leur mère les néglige. À l'approche de douze ans, âge auquel les enfants peuvent choisir légalement le lieu où ils désirent vivre, chacun a connu une maladie différente (infection sévère et asthme). Depuis que le clan familial les a pris en charge et qu'Ana en a la garde légale, leur santé s'est améliorée. Chez le garçon, la trousse médicale, prescrite contre son asthme et qu'il exhibe lors de l'école du dimanche a disparu. La fille et surtout sa soeur (7 ans) s'ouvrent plus facilement aux autres. D'autre cas d'asthme et d'agression dans le métro, ainsi que des membres cassés déciment le groupe des adolescents durant l'automne 2002.

1.2 À la recherche d'une appartenance

Les relations des enfants avec leurs milieux sociaux diffèrent selon leur groupe d'âge. Plus ils s'approchent de l'adolescence, plus elles sont ambiguës. D'un côté, ils s'identifient fortement à la société d'accueil, le Québec. En effet, à l'exception de Diego qui vient d'arriver, les adolescents se considèrent Québécois: "nous sommes Québécois pas Latinos". Ils ont adopté le français comme langue de communication entre eux et parfois avec leurs parents. Durant les activités de la pastorale, ils expriment leur indifférence quant à la langue de communication. Ils parlent espagnol sans pouvoir l'écrire et le lisent difficilement. Alicia remarque qu'une fille de 11 ans ne maîtrise pas bien sa langue maternelle et elle ajoute "sa mère est contente qu'elle participe aux activités des jeunes". Ils "consomment" les jeux vidéos, les disques compacts, la nourriture d'ici: "on veut de la pizza et du pâté chinois au prochain camp". Les adolescents, particulièrement adoptent des signes d'allégeance à leur groupe: une coiffure "gélifiée", les habits larges, un parler propre à leur âge – "yo, genre, comme, t'as pas rapport...". "Je veux travailler la fin de semaine, gagner de l'argent. De toute manière je m'ennuie à la maison", me confie un adolescent.

D'un autre côté, les adolescents sont différents de l'ensemble des jeunes québécois de leur âge: ils vont à l'église tous les dimanches, contrairement à leurs amis. Ils sont aussi différents par leur accent, par leur nom de famille et parfois leur prénom, par leur couleur de peau parfois foncée ou leurs traits indiens, parfois par leurs parents qui ne parlent pas ou peu le français et qui vivent selon des valeurs traditionnelles fort différentes de celle du Québec concernant l'individualisme et l'athéisme. La pratique pastorale augmente la distance avec la communauté d'accueil non seulement par les valeurs chrétiennes qu'elle prétend offrir mais aussi par le fait qu'elle tente d'élaborer une identité protestante largement minoritaire au Québec francophone et dans une moindre mesure dans la communauté latino-américaine en général¹². De plus, à un niveau plus local, son lieu de rassemblement les éloigne de leur quartier de résidences et de scolarisation.

2. La pastorale des jeunes et l'émergence de la réalité des jeunes

Les observations tirées du camp familial de l'été 2002 reflètent l'émergence de la réalité des jeunes et notamment des adolescents, au sein et aux yeux de la communauté.

2.1 Début de la pastorale des jeunes

Le camp familial réunit chaque été à la campagne, depuis quatre ans, les membres de la communauté durant une semaine, dans un camp de vacances loué à l'Église presbytérienne. Lorsque, pour 2002, je propose mes services comme responsable des activités et de la pastorale des jeunes pour la durée du camp, je fréquente la communauté depuis plusieurs mois et je m'y implique de plus en plus. La situation

¹² Selon Statistique Canada, en 1991 76% chiliens montréalais se disent catholiques, 8% protestants et 16% sans religion. Cité dans l'étude de Vasco Jorge et Marc Perreault, *Usages, abus et interventions: La question de l'alcool et des drogues dans six ensembles culturels montréalais, Les communautés latino-américaines*, Montréal, RRSSM, 1996, p. 90-93.

des jeunes de la communauté me surprend alors, par leur nombre mais aussi par leur présence majoritairement passive dans toutes les activités de la communauté, y compris les commémorations d'événements politiques. L'annonce de ma nouvelle fonction au sein de la communauté suscite spontanément l'acceptation et le soutien immédiat des adultes et un afflux de confidences de la part des femmes. Celles-ci ouvrent rapidement leur cœur en parlant de leur propre enfance ou des problèmes d'éducation de leurs enfants ou petit-enfants et même de leur nièce, neveu ou cousin.

2.2 La pastorale des jeunes et les activités

Suite au camp de l'année précédente, les parents avaient demandé un encadrement plus adéquat aux activités des enfants. Aussi la participation obligatoire aux activités de la pastorale semblait s'imposer. La personne faisant équipe avec moi et chargée spécifiquement de l'atelier des masques, arrive cependant avec un jour de retard et repart plus tôt du camp, sans préavis. Elle s'occupe du premier jour d'atelier, des feux de camps et participe à la soirée dans la forêt, me laissant gérer le reste et notamment les crises. Certains parents aident à la confection des masques ou à l'animation des plus petits.

La pastorale du camp repose sur le thème de "l'Église", choisi par Pedro. Avec son accord, je voulais insister sur "l'église" comme assemblée de personnes convoquées par Dieu dans le cadre de sa création. Le programme voulait évoquer initialement le rassemblement du peuple hébreu dans le désert après la libération de l'Égypte et celui de Jésus et de ses disciples près du lac Tibériade avant de présenter le groupe des jeunes comme "église". Une nuit en forêt pour les adolescents et la confection de bougeoirs avec des matériaux végétaux (bois, feuilles, fleurs, mousse) apportaient la dimension de la création par l'ouverture des sens à la nature et par l'expression de la créativité de chacun à laquelle s'ajoutait la confection de masque en papier mâché. L'histoire de la formation de l'UÉP complétait le programme pastoral. Durant la plus

grande partie de la journée, des activités libres de plein air – canot, jeux d'équipe, volleyball... – étaient proposées.

2.3 Crises et développement de la dynamique chez les adolescents

Après les protestations du début, les trois plus jeunes groupes acceptent l'encadrement des activités. Ils continuent leur projet d'art en dehors des heures prévues à cet effet. Or, à plusieurs reprises, les adolescents, explicitement ou implicitement, exigent d'être considérés comme des grands, ce qui devait changer largement la planification des activités.

Au début du camp, ils demandent de dormir dans la même cabine contrairement aux autres jeunes qui partagent la cabine de leurs parents. De plus, le concours s'ouvre à celui qui se couche le plus tard possible – jusqu'à 4h00 du matin parfois. Le lendemain, ils se vantent d'avoir surclassé les adultes.

Ils remettent en question les activités proposées et n'y coopèrent pas ou participent avec réticence. Au fil d'une discussion, j'apprends qu'ils préparent un tournoi de soccer au détriment des activités programmées. L'annonce de la sortie en forêt provoque une véritable crise: la violence d'un garçon contre sa mère d'une part, et, d'autre part, l'argumentation d'un autre: "le Canada est un pays démocratique et nous avons le droit de voter" essayant de rallier les autres adolescents à leur cause. Finalement, laissant les deux récalcitrants au camp, certains jeunes du groupe intermédiaire, enthousiasmés, se joignent aux plus grands. Le lendemain matin de retour de l'excursion, je réunis les adolescents dehors. Oubliant toute la pastorale planifiée je leur raconte l'histoire des Hébreux qui murmuraient¹³. Des négociations aboutissent à la dispense des séances d'art plastique, à l'établissement des heures disponibles pour le tournoi de soccer et à l'assurance que les équipes de soccer composées de jeunes et d'adultes soient équilibrées et que la participation des plus

¹³ Ex 15:24; 16:2,7,8,9,11.

jeunes soit assurée. Ils nomment un porte-parole qui décrit à la communauté la composition des équipes, l'horaire des joutes, les règlements et les noms des arbitres. Le jour du tournoi, ils s'assurent de la présence des joueurs. Le samedi, ils organisent aussi une joute réunissant sur le terrain les plus jeunes qui ne pouvaient se mesurer aux grands. Ainsi toute la communauté participe au tournoi, soit comme joueur, soit comme public, soit comme arbitre. Alicia et Pedro achètent même un trophée pour l'équipe gagnante. Une fois le tournoi terminé, les adolescents reforment leur groupe et reviennent à leur un état quasi léthargique.

Pour le culte du dimanche, les jeunes à l'exception des adolescents, se chargent de décorer la chapelle. Ils disposent leur masque et leurs bougeoirs et deux d'entre eux aident le pasteur à donner la communion.

Outre les joutes de soccer, chaque soir après la pastorale des adultes, les réunions familiales occupent l'ensemble des membres quel que soit leur âge: jeux de cartes, de dominos, une collation, de la musique. Durant le dernier rassemblement quotidien à la chapelle, alors que la communauté fait le bilan des activités, le pasteur s'adresse aux enfants sans distinction d'âge. Un adolescent, visiblement le porte-parole, se lève et reprend le pasteur en spécifiant que le groupe d'adolescents aimerait ne plus être qualifié de "*niños*".

Les réactions des adolescents concernant les activités proposées montrent parfois des contradictions: la déception de ne pas avoir de masque à la fin du camp, les remerciements qui me sont exprimés sur une carte, de m'être occupée de leurs petits frères et soeurs. Un autre jeune m'avoue que les arts plastiques demeurent sa matière scolaire la moins aimée en raison de son manque de patience. Pourtant il construit chez lui des maquettes de maisons miniatures.

Quant aux adultes, la réponse aux demandes d'indépendance des adolescents est favorable. Alicia se réjouit: "C'est bon ça!". Le report des activités pastorales au début de l'après-midi respecte le réveil difficile des plus grands et le changement de

programme apporte une paix appréciée. Durant le culte, les adultes échangent des regards interrogateurs et approuvent silencieusement cette première demande des adolescents qui semblent alors obtenir un statut particulier et reconnu.

3. Suites du camp 2002 et situation présente de la pastorale des jeunes

Suite au camp 2002, tous les jeunes forment un groupe plus uni dans les jeux et la participation aux discussions. De plus, quatre jeunes ayant participé au camp demandent le baptême à la communauté. Un désir de se rencontrer régulièrement hors de l'église ressort fortement du bilan du camp effectué par les jeunes. Considérant l'organisation du tournoi de soccer qu'ils menèrent à bien, je les encourage alors à former un conseil des jeunes sur le modèle du Conseil de mission: président, vice-président, secrétaire, trésorier et autres postes afin qu'ils participent à l'organisation de leurs activités. Compte tenu des liens que j'ai tissés avec les jeunes et les membres de la communauté, je laisse mon implication à la pastorale de l'unité scoute à laquelle mes quatre enfants participent et je décide d'élaborer la pastorale des jeunes à *Vía de Dios*.

3.1 Organisation de l'équipe de la pastorale des jeunes

Deux problèmes majeurs concernant la pastorale des jeunes se posent alors: l'établissement d'une équipe stable et une concertation régulière avec l'ensemble des parents afin qu'ils comprennent la démarche et le contenu de la pratique. Le conseil de mission auquel j'appartiens appuie la pratique. À ma demande, il vote un budget de 300 \$ pour les jeunes et leur permet par la suite de participer à ses propres campagnes de financement en contrepartie d'un partage des gains.

Benoît, membre de la communauté francophone et qui animait sporadiquement l'école du dimanche avant l'été 2002, offre ses services en cas de besoin. L'équipe au début se compose de trois jeunes adultes, une femme et un couple, et de moi-même, tous membres de *Via de Dios*. Compte tenu de mon expérience avec les jeunes, de ma formation théologique et de mon appartenance à l'UÉP depuis une douzaine d'années, je dessine une partie du contenu et de la forme de la pastorale. La disponibilité de chacun (travail, implication dans la communauté, obligation familiale...) rend difficiles parfois impossibles les réunions régulières et donc une intervention concertée ou une formation adéquate (connaissance de la Bible, de la théologie et des positions de l'UÉP, problématiques des jeunes et surtout des adolescents, etc.) et une participation soutenue à l'animation.

Au printemps 2003, l'arrivée de Julie, une jeune Québécoise parlant espagnol et français, donne un nouveau souffle à la pastorale des jeunes. Elle a connu la communauté par l'intermédiaire du site Internet du Consistoire. Elle étudie la pédagogie pour les niveaux primaires et possède un DEC en technique sociale. Elle a de l'expérience comme monitrice dans les camps de jeunes. Après quelques activités et le camp familial 2003, Julie prend la responsabilité du groupe des plus jeunes, ne se sentant pas capable de s'occuper des plus grands. Nous scindons le groupe des jeunes en deux et régularisons les rencontres préparatoires et les suivis afin de stabiliser les jeunes qui, selon elle, "marchent sur un sol mouvant". De plus, Julie connaît les ressources disponibles dans le milieu des services sociaux et n'hésite pas à référer les parents qui lui confient leurs difficultés. Une animatrice dont la participation reste très aléatoire commente la nouvelle organisation: "Depuis la venue de Julie, je n'existe plus". Il est vrai qu'avec Julie je me sens pour la première fois appartenir à une équipe qui porte le projet plutôt que d'avoir à porter une équipe en plus des jeunes. Julie et moi essayons sans succès de recruter de nouveaux animateurs, latino-américains ou non, mais qui parlent espagnol: Julie, sur le campus universitaire de Montréal, et moi, par l'intermédiaire de Alicia dans le réseau d'influence de *Via de Dios*.

3.2 Objectifs et limites de la pastorale des jeunes

Comme le montrent les exemples ci-dessus, la pastorale des jeunes s'inscrit dans une perspective plus large que l'école du dimanche traditionnelle protestante basée sur la connaissance de la Bible. La pratique laisse donc la place aux situations auxquelles les jeunes font face dans leur vie quotidienne : fugue d'une amie, drogue à l'école... tout en puisant dans la tradition biblique des sources de vie. La programmation s'applique donc souplement et s'efface parfois pour laisser la parole aux jeunes. La pratique veut soutenir le développement psychologique, physique et social des jeunes de la mission, au sein de leur famille, de la communauté elle-même, dans l'Église et dans la société, en assurant et en s'appuyant sur l'éducation religieuse. En cela, elle ne s'éloigne pas des pratiques contextuelles de Pedro, mais parce que les milieux de vie diffèrent, elle se différencie dans ses méthodes. Ainsi, malgré l'assentiment du pasteur, les désirs des parents d'enseigner la religion d'une façon traditionnelle se font entendre, surtout à l'automne 2003: "nous n'amenons pas nos enfants à l'église pour qu'ils aillent dans le parc" ou : "mon enfant ne connaît pas le Notre Père". Je réponds que le Credo de l'UÉP est plus compréhensible pour les jeunes et offre l'image d'une église dans le monde et du Dieu créateur plutôt que celle d'un père, absent chez une grande partie des jeunes. Le pasteur acquiesce à ma réponse. À deux autres occasions, je prends conscience combien les adultes se projettent sur les jeunes. Une ardente militante des droits de la personne se plaint que les adolescents ne s'impliquent pas dans les associations politiques chiliennes. Un autre membre me dit à propos des adolescents : "ils n'ont pas de rêves". Je réplique: "ils n'ont pas tes rêves".

La situation de la pastorale des jeunes a connu des hauts et des bas depuis le camp 2002. Le baptême de quatre jeunes à Pâques (2003) constitue un point fort pour toute la communauté et surtout pour les jeunes baptisés. Certaines activités réunissent les jeunes au cinéma, à la piscine, au Mont-Royal, etc. En septembre 2003, la possibilité d'obtenir un local dans un centre communautaire permet de régulariser quelques rencontres (principalement des filles entre 7 et 12 ans) le samedi matin. Ce volet de la

pastorale réaffirme le désir des jeunes de se rencontrer. Durant le camp 2003, le groupe des pré-adolescents tend à se confondre avec celui des adolescents. Ainsi cinq filles entre 11 et 13 ans demandent de partager la cabine avec Julie et moi. Les discussions avec les grands donnent lieu à des confidences sur les flirts qu'ils développent entre eux. Cependant les adolescents insistent pour que les animatrices "n'en parlent pas à nos parents". Les animatrices leur expliquent alors, qu'elles "ne sont pas les oreilles et les yeux de leurs parents".

Quant à l'école du dimanche, elle se régularise mais la présence des jeunes connaît une fréquentation aléatoire (5 à 10 personnes en moyenne) ou des retards, ce qui provoque des difficultés quant à la continuité de l'enseignement. Compte tenu de la spécificité de la pastorale, l'équipe crée et rassemble le matériel nécessaire: chants et jeux didactiques bilingues (français-espagnol), matériel combinant didactique et connaissance biblique (apprentissage de l'écriture, développement de la motricité fine, symbolisme dans les cultures occidentales et latino-américaine, contexte socio-politique et culturel des récits...). Elle choisit les thèmes: le baptême, les prières dans la liturgie, les récits bibliques, mais aussi la symbolique tout en les reliant à la vie quotidienne des jeunes.

Le manque d'animateurs affecte de plus en plus les activités. Julie et moi réduisons le temps d'animation d'abord au camp 2003 à trois heures par jour, puis à l'école du dimanche, l'automne suivant, à deux fois par mois. Nous cessons les activités le samedi d'autant plus que la disponibilité du local ne correspond pas à celle des jeunes. Faute de pouvoir rencontrer le pasteur et considérant le caractère bénévole de ma participation dans la communauté, je suspends l'élaboration d'un programme de confirmation pour les adolescents et les jeunes adultes. Certaines réalités de la communauté s'ajoutent aux difficultés de la pastorale. L'utilisation de locaux adéquats pour la pastorale des jeunes est restreinte, car le contrat de location à St-Peter ne comprend pas celle de la cuisine et de la salle de l'école du dimanche et donc l'accès à l'eau et aux toilettes sur un même plancher de même que la grande salle au premier étage. Or, les ateliers d'arts plastiques et les sports contribuent à maintenir

davantage la motivation des jeunes. L'escalade des tensions entre *Via de Dios* et la Tienda (et donc la paroisse St-Peter) accentue ces contraintes d'espace. Le conseil de la paroisse anglophone utilise sans préavis et plus fréquemment la grande salle. Ainsi il force le groupe des jeunes à se replier dans l'entrée des bâtiments, dans les escaliers extérieurs ou, quand il fait beau, dans le parc. Le déménagement dans la nouvelle église permet d'espérer de meilleure condition de travail et de rencontre entre les jeunes. Pourtant le départ prévu d'abord pour le printemps 2003 est reporté en septembre, puis en décembre par le Conseil de mission. De plus, les diverses démarches de conciliation avec le Consistoire anglophone, St-Peters et la Tienda, me mobilisent suffisamment pour ralentir l'organisation de la pastorale et l'encadrement du conseil des jeunes. Des activités prévues avec les jeunes ainsi que certaines visites dans les familles doivent être reportées à des dates ultérieures.

3.3 Virage inattendu

En février 2004, lors d'une réunion précipitée à laquelle Julie et moi ne pouvons pas nous rendre, le conseil de mission mandate le pasteur pour prendre en charge l'équipe et le programme de la pastorale des jeunes. Assisté d'un ancien prêtre, nouveau venu au pays, il programme l'école du dimanche pour un an et la confirmation des adolescents pour le mois de novembre. Il recrute quatre autres animateurs, trois venant de *Via de Dios* et un de la communauté francophone. Julie et moi assistons à une deuxième réunion avec la nouvelle équipe, quelques parents et le conseil de mission. Julie me confie avant la réunion qu'elle se sent agressée et elle reste silencieuse durant la réunion. La langue de communication de la pastorale, la non-participation des adolescents et le contenu de la pastorale sont à l'ordre du jour. Plusieurs arguments des membres présents dévoilent le mécontentement. Un homme lance : " Au Mexique, quand j'étais petit, on allait à l'église et on était obligé d'écouter et de faire ce que l'on nous disait". Cette remarque me fait penser à un père d'origine évangélique qui me faisait la remarque que ses filles ne connaissaient pas la Bible. De plus, on nous reproche les sorties à l'extérieur : école du dimanche au parc

ou sorties au cinéma, à la piscine...: “ce sont aux parents d’organiser les sorties de leurs enfants”. Retenant le plus possible mon calme, j’exprime ma satisfaction de parler de la pastorale des jeunes aux parents, ce que je souhaitais depuis longtemps. Je leur explique que nous ne sommes pas au Mexique et que l’apprentissage des jeunes se fait sur un modèle québécois. De plus, compte tenu des difficultés scolaires de certains il me semble inapproprié d’adopter une approche classique pour animer l’école du dimanche, notre préférence allant à un modèle favorisant le jeu. Je mentionne aussi le besoin pour certains d’un appui psychologique. Ce terme, “psychologique” je me rends compte, provoque une réaction négative, car il est associé à la folie. Enfin, j’aborde la question de la langue. Je leur explique que mon rôle n’est pas d’enseigner l’espagnol et que j’en suis bien incompetente. Cependant les jeunes sont libres d’utiliser la langue qu’ils désirent. À la fin de la séance, trois femmes s’approchent de moi et me parlent de leurs enfants.

Julie et moi décidons chacune de notre côté de rester dans l’équipe pour animer l’école du dimanche à deux fois par mois. Le camp d’hiver de mars que nous avons commencé à organiser est abandonné et les objectifs, les méthodes et le matériel que nous avons développés ne sont pas repris par les nouveaux animateurs. L’école du dimanche tient encore quelques semaines puis la participation de la nouvelle équipe se fait plus rare et finalement la pastorale des jeunes disparaît. Julie quitte finalement la communauté.

4. Relation des jeunes à Dieu et à l’Église

Tout comme pour leurs parents, l’origine religieuse des jeunes est multiple. Ils ont pour la plupart, fait leur première communion et leur confirmation dans l’Église catholique. Par ailleurs, la passivité des jeunes par rapport aux études bibliques ressemble à celle des adultes nouvellement arrivés à la mission. Ils écoutent, acquiescent aux explications, sans critique. Ils ont reçu l’enseignement de l’Église comme un fait. Au début de la pastorale, ils ne savent pas nommer l’Église à laquelle

la communauté est rattachée. Ils savent qu'elle est protestante sans pouvoir dire en quoi elle se différencie de l'Église catholique ou des autres Églises protestantes. Ils connaissent très peu la Bible: sa composition, les personnages des récits et éprouvent de la difficulté à raconter l'histoire de Moïse. De plus, ils ne voient pas la nécessité de faire la confirmation vers 17 ans même s'ils comprennent qu'ils fréquentent une communauté de confession et de pratiques différentes. Ainsi tous prennent la communion sans être nécessairement baptisés ou avoir fait une confession de foi en bonne et due forme.

La pastorale gère cette diversité sans émettre d'opinion sur leurs expériences ou leurs acquis religieux hétéroclites mais réels. Elle insiste plutôt sur le développement d'un esprit critique vis-à-vis de ce qui leur est présenté. Un adolescent, par exemple, arrive à confier au groupe qu'il ne peut pas croire à Dieu, car, à l'école, il apprend la théorie du big-bang et de l'évolution. Pourtant, lorsqu'il dessine sa conception de Dieu il présente une Terre où tous les habitants sont égaux, illustration faisant probablement écho à l'expérience de ses parents, chrétiens engagés socialement et politiquement. Pour deux autres jeunes faisant partie d'une même fratrie, Dieu est pour l'une (8 ans) celui qui donne du pain, pour son aînée (12 ans), celui qui est protecteur. Pour un adolescent qui se dit non-croyant, Dieu paraît comme une Terre entourée d'étoiles représentant les êtres humains. À d'autres occasions, ils perçoivent Dieu qui prodigue son amour et son aide aux personnes qui le méritent ou qui obéissent à ses commandements. Dieu est aussi perçu comme de sexe masculin.

D'autres exemples illustrent une progression sporadique mais réelle de la participation active et réflexive des jeunes aux thèmes bibliques proposés lors de la pastorale des jeunes. Ainsi le baptême des quatre jeunes suscite la participation enthousiaste des adolescents à la confection du pain de communion et à une discussion autour de la question "que peuvent-ils dire sur l'importance de faire partie de la communauté?": "ici on peut parler", "on ne se moque pas de nous", "on nous fait confiance". Dans une autre rencontre, je fais référence au baptême d'un héros de la télévision, Omer Simpson, dans un cours d'eau. Ils établissent eux-mêmes le lien

avec le récit du baptême de Jésus dans le Jourdain. La présentation de la prière du pardon et donc du Dieu miséricordieux, donne lieu à un autre exemple de spontanéité. Nous demandons aux jeunes d'écrire ou de dessiner sur un papier quelque chose qu'ils voudraient se voir pardonner par Dieu, sans le montrer à quiconque puis de brûler le papier à la flamme d'une bougie, symbole du pardon des péchés. Les plus jeunes s'intéressent à la bougie, mais ce sont les adolescents et particulièrement celui qui se dit non croyant, qui remplissent le plus consciencieusement leur papier. J'ai déjà remarqué l'intérêt que portent les adolescents au péché et au pardon lors de mon expérience pastorale chez des filles scouts de 12 à 15 ans. Aussi je reprends ultérieurement ce sujet avec les jeunes de *Vía de Dios*. Je leur demande comment ils choisissent les invités d'une fête qu'ils organiseraient? Ils répondent la famille, les amis. Puis je transpose la question dans le contexte des Évangiles : quelles sont les qualités requises pour être invité à une fête que Jésus organiserait? Les jeunes hésitent: "il faut être gentil, il ne faut pas faire de bêtise...". Lorsqu'ils apprennent que tous sont invités y compris les pécheurs, les prostituées, les collecteurs d'impôts... une fille (12 ans) s'exclame: "C'est vrai ça?"

5. Quelques pointes d'observation

Les jeunes s'approchent de la communauté des adultes de *Vía de Dios* par:

- leurs liens filiaux, l'autorité, les traits physiques et leurs noms, la culture et la langue de leurs parents;
- leur dépendance affective (maladie psychosomatique);
- leur dépendance économique quant à leur survie matérielle (nourriture, vêtement...), leurs divertissements ;
- des retards scolaires qui, s'ils ne sont pas aussi prononcés, rendent mal à l'aise.

Mais ils se différencient par:

- leur scolarité et l'apprentissage du français et de la culture québécoise;
- l'adoption du français comme langue naturelle de communication entre eux et à la pastorale;
- les lieux de divertissement dans la société.

Plus ils approchent de l'adolescence, plus ils forment un groupe distinct par rapport aux autres jeunes par:

- leur ambiguïté quant à leur relation entre le Québec et l'Amérique latine, entre l'activité et la léthargie, entre le croire et l'incroyance, entre la rencontre et l'isolement etc.;
- le désir de se distinguer par leur aspect extérieur (vêtements, expressions particulières, nourriture...), par la confrontation avec les adultes, avec les normes (non-coopération, se coucher le plus tard...);
- la violence à leur corps subie ou provoquée (bataille, maladie, embonpoint et obésité, accident);
- le désir d'indépendance et d'être reconnu.

La pastorale des jeunes provoque:

- chez les adolescents: des crises, des paroles de violence puis d'apaisement, des négociations, des réconciliations puis des confidences;
- chez les parents: des confidences, de la coopération puis des critiques, de la méfiance et une cassure;
- chez le pasteur: acquiescement, silence et, par son mandat la refonte totale de la pastorale sans consultation avec les anciens responsables, pas de continuité;
- chez Julie et moi: enthousiasme, travail, création, liens avec les jeunes et les parents, présences espacées, désengagement;

- chez les autres animateurs: engagement au début, puis présence sporadique, non-disponibilité, sentiment d'abandon.

La pastorale rejoint :

- les jeunes, en utilisant leurs référents (langage, jeux, préoccupation, etc.) et en leur donnant la parole, des responsabilités;
- les parents, en faisant le pont entre eux et les institutions québécoises, en s'occupant de leurs enfants;
- la pastorale de la mission, par ses objectifs, par la conversion progressive vers les pratiques de l'UÉP, à un Dieu miséricordieux, présent aujourd'hui aussi pour les plus petits, à Jésus parmi les pécheurs.

CHAPITRE III L'ADOLESCENCE ET L'EXIL

Les pratiques pastorales de la mission de *Via de Dios*, celle des adultes et celle des jeunes, se basent sur la situation de vie des personnes auxquelles elles s'adressent tout en visant le développement du potentiel humain et la conversion au protestantisme suivant les doctrines de l'UÉP, et ce, dans la perspective de la théologie de libération. Si la pastorale des jeunes veut s'insérer dans la mouvance de celle des adultes, les observations donnent à penser qu'elle présente certains aspects qui entrent en conflit avec la pastorale des adultes et qui reflètent des tensions entre les deux groupes, sujets de ces pratiques. Afin de cerner les défis posés à cette pratique, il convient donc d'articuler les pointes d'observation des deux premiers chapitres et d'esquisser la nature des interactions entre les deux groupes.

1. Intégrité et intégration

1.1 Tensions et développement des adolescents

Selon Julie, les jeunes marchent sur "un sol mouvant". Or, à première vue, *Via de Dios* semble reproduire un milieu culturel commun stable et renforcé par des sentiments de dévalorisation et d'impuissance résultant de l'interaction des membres avec la société d'accueil. De plus, les nombreuses activités sociales et culturelles ainsi que les actions de solidarité entretiennent les liens sociaux entre les membres. Alors d'où vient la perception d'un "sol mouvant"?

Les va-et-vient entre le monde de la communauté et la société d'accueil constituent une dimension de la mouvance observée. En effet, ces déplacements quasi-transfrontaliers demandent chaque fois une réadaptation à une organisation, à une langue et à une culture différentes. Pour les adolescents, la crise d'identité qu'ils vivent accentue cette ambivalence. Ils se distancent des autres groupes de jeunes et

affirment une identité québécoise tout en recherchant un statut dans la communauté et en s'y regroupant entre eux, hors de leur quartier de résidence. Certaines pratiques de la communauté se répercutent sur l'organisation du groupe des jeunes. Ainsi nous avons observé la disponibilité aléatoire de locaux adéquats, le calendrier surchargé des activités des adultes, le manque d'animateurs s'impliquant d'une façon soutenue, ce qui à moyen terme défavorise des rencontres régulières malgré le désir des jeunes de se rencontrer et amène la remise d'activités, la suspension des rencontres du samedi ou la présence irrégulière des jeunes à l'école du dimanche. Or ces incertitudes, même mineures pour certaines, prennent une autre ampleur dans le contexte des ruptures familiales ou claniques dans lequel vivent une grande partie des jeunes. Elles fragilisent plus encore le support des adultes, incluant les animatrices et donc la confiance que les jeunes leur accordent. En fait, la problématique elle-même a glissé sous la poussée des parents qui ont précipité la pratique vers une rupture quant à son organisation, ses objectifs et ses méthodes. Initialement centrée sur une crise d'adolescence doublée d'une ambivalence biculturelle, la présente étude ne peut plus omettre les tensions que vit la communauté quant à ses rapports laborieux avec la société d'accueil.

L'ouverture du champ d'interprétation dévoile alors une tout autre signification de la pratique des jeunes pour les adultes. La pastorale des jeunes, qui se veut l'émergence de la Parole et d'une parole chez les jeunes, besoin maintes fois exprimé, devient une menace pour les adultes. Elle introduit dans la communauté des référents linguistiques et sociaux négatifs pour les adultes dont : le français, langue de communication privilégiée entre les jeunes; un modèle d'organisation semblable à celle de la société d'accueil : programme, tentative de régularité, méthode pédagogique, conseil démocratique des jeunes, animatrices s'identifiant au milieu québécois. Ces éléments réveillent chez les membres la perception de dévalorisation sociale et intellectuelle, d'impuissance face à l'éducation, à la formation et à la santé de leurs enfants et le sentiment de précarité de la transmission de l'héritage latino-américain. La pastorale des jeunes accentue donc le désir de protection de la communauté: *Via de Dios* apparaît alors comme un refuge pour ses membres à l'abri

de la société québécoise et semble s'accommoder difficilement d'une intrusion étrangère.

Le souci de l'intégrité de la communauté ne peut cependant se soustraire à une ambivalence interne, à l'instar des adolescents. Nous avons observé que les adultes s'éloignent des conditions de vie connues dans la société d'origine malgré leur repliement au sein de la communauté et malgré la préservation de certains traits culturels : repas, fête, soccer, langue... En effet, sous la conduite de Pedro, d'Alicia et du conseil de mission qui adoptent des politiques d'intégration, la communauté se transforme. Elle se convertit notamment à un christianisme démocratique et ouvert dans lequel la représentation du Dieu Puissant et Juge se transforme en celle d'un Dieu accompagnateur et aimant. Les femmes prennent des rôles traditionnellement inédits dans l'église et dans la famille alors que les hommes s'effacent. De plus, la radicalité du rejet de la pastorale des jeunes contredit les confidences spontanées des femmes aux animatrices.

Tous les membres de *Via de Dios* connaissent donc des processus de changement plus ou moins rapides qui interagissent les uns avec les autres dans une dynamique qui évolue selon des polarités allant du souci d'intégrité à l'intégration à la société québécoise. Le sentiment de marginalisation éprouvé tant chez les adultes que chez les jeunes –“ici on peut parler, on nous fait confiance”– peut provenir de l'accueil ou du rejet par la société québécoise vis-à-vis des immigrants ou des personnes pauvres et contribuer au besoin de la communauté de se replier sur elle-même. Nos observations présentent des lacunes quant aux services que les institutions publiques offrent à cette catégorie de population. Cependant, elles ne nous permettent pas d'élaborer plus avant cette problématique qui touche la communauté, car elles sont circonscrites en grande partie à la situation interne de la communauté. Or les pointes d'observation nous montrent que ces tensions vis-à-vis de la société d'accueil s'exercent au sein de la communauté et semblent élaborer une ambivalence vis-à-vis de la pertinence de la pastorale des jeunes de par sa disparition et vis-à-vis des influences de la société d'accueil qui provoquent des transformations socio-

culturelles chez les membres de *Via de Dios* et particulièrement chez les jeunes qui vivent profondément le biculturalisme. Le souci d'intégrité n'est-il pas un refus de la société d'accueil? De plus, si cette intégrité détermine l'avenir des jeunes, signifie-t-elle outre la perpétuation de la culture d'origine et celle des conditions de vie comme la solidarité, la reproduction, pour la génération qui suit, de la pauvreté, de la sous-scolarisation et des tensions familiales? Quels en sont les impacts sur le développement du potentiel des jeunes qu'une pastorale éventuelle cherche à susciter?

Compte tenu de cette problématique, ce travail cherchera à comprendre les vecteurs de changement vécus dans la communauté et dans le groupe des adolescents et à souligner les tensions qui en résultent. Dans un premier temps, nous définirons les termes "intégrité" et "intégration" dans le contexte de l'identité individuelle mais aussi collective. Puis nous nous concentrerons sur l'étude du phénomène d'intégration des exilés chiliens et de ses répercussions sur les stratégies identitaires des jeunes immigrants. Enfin, nous aborderons l'adolescence elle-même afin de comprendre les impacts des choix de vie des adultes sur le développement des jeunes de *Via de Dios*.

1.2 De la permanence à la continuité de l'identité

Le Robert définit l'intégrité comme un "état de ce qui est dans son entier, complet, intégral et spécialement intact, inaltéré"¹⁴. Le souci de l'intégrité de la communauté implique donc une protection contre la cession ou l'addition de certains éléments, les jeunes dans un cas et les nouveaux arrivants dans l'autre. À cet aspect quantitatif rendu plus adéquatement par le synonyme "intégralité", s'ajoute l'aspect qualitatif chargé de sens moral. En effet, l'étymologie du mot dégage un sens plus ancien, "la qualité d'une personne qui se laisse entamer par aucun vice", la qualité d'être

¹⁴ Robert, Paul, "Intégrité" dans A » Rey et J, Rey-Debove (dir.), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Dictionnaire de la langue française*, Paris, Le Robert, deuxième édition, 1985, p.656.

vertueux ou la virginité et, dans un sens plus moderne, elle implique l'honnêteté, l'incorruptibilité, la probité.

L'intégration n'est pas nécessairement une menace à l'intégrité d'une personne ou d'une collectivité en tant qu'elle appartient à cette entité ou qu'elle fasse intervenir des éléments déjà contenus dans cette entité. En effet, l'intégration peut être la coordination ou l'établissement de liens entre différents éléments de l'entité nécessaire à l'harmonie du tout. Cependant, en tant qu'incorporation de nouveaux éléments à un système psychologique ou sociologique, l'intégration altère l'intégrité et peut, à l'extrême, indifférencier l'entité en question par rapport à d'autres. Pour la sociologie des migrations, dans ce dernier cas, elle est "la phase où les éléments d'origine étrangère sont complètement assimilés au sein de la nation tant au point de vue juridique que linguistique et culturel, et forment un seul corps social"¹⁵. Dépendamment des éléments intégrés, Bolzman, distingue :

- l'adaptation qui comprend entre autres l'utilisation correcte des codes sociaux nouveaux, l'apprentissage à tenir des rôles inédits et l'identification, c'est-à-dire l'émergence d'un sentiment d'appartenance à la société d'accueil;
- l'acculturation: intégration de la culture;
- l'intégration proprement dite concerne les plans économique, social et politique;
- l'assimilation qui comprennent les phases terminales possibles du processus d'acculturation¹⁶.

De plus, l'auteur d'origine chilienne vivant en Suisse, remarque que, consciemment ou non, la réussite de ce processus pour l'Occident se mesure à l'entrée rapide sur le marché du travail et à la sortie de "l'enclave ethnique", sans considérer l'évaluation qu'en font les immigrants eux-mêmes. Vasquez et Araujo, réfugiés politiques en

¹⁵ Imbs, Paul, "Intégration" dans *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et XX^e siècle (1789-1960)*, Tome X, Paris, Éditions du CNRS, 1983, p.373.

¹⁶ Voir à ce sujet Bolzman, chapitres II et III: "Arrière-plan conceptuel ou l'héritage de la sociologie des migrations" et "Adaptation et assimilation", op.cit.

France, d'origine chilienne et uruguayenne, féministes et s'occupant du soutien psychologique pour les réfugiés eux-mêmes, partagent cette préoccupation. Elles situent les sujets dans une histoire en insistant sur le terme trans-culturation au détriment de l'ac-culturation de Bolzman, qui implique, selon elles, la négation des réfugiés comme sujets déjà socialisés ayant une culture¹⁷ et une histoire tangibles sans laquelle l'existence ne serait pas possible¹⁸. L'intégration des immigrants se pose donc à partir d'une origine, car lors du déplacement géographique, "ce qui s'est effrité ce sont les attaches originelles ancestrales – la continuité avec la généalogie– qui nous situent dans la permanence d'une histoire constitutive de sentiment d'intégrité -nos ancêtres les Gaulois ou nos ancêtres les Conquistadors, ou les Incas..."¹⁹. Or les jeunes et particulièrement les adolescents qui, eux aussi, connaissent un déplacement dans leur passage de l'enfance à l'âge adulte sont partie prenante de cette généalogie tout en cherchant leur propre équilibre dans un contexte sociétal différent de celui de la génération précédente. Ces crises que sont la migration et l'adolescence font donc appel à l'identité c'est-à-dire l'"ensemble organisé des sentiments, des représentations, expériences du passé, projets d'avenir, du sentiment d'unité, de continuité, de similitude à soi-même dans le temps et dans l'espace"²⁰. Prise entre la permanence et la continuité, la personne en quête d'équilibre adopte des stratégies identitaires et actualise plus ou moins, selon ses capacités et son expérience, les éléments constitutifs de son identité. Ainsi l'individu se positionne par rapport à lui-même – se connaître et se reconnaître – et par rapport à son contexte – se faire reconnaître– d'une manière dynamique et continue. L'identité se complexifie donc, car l'individu évolue aussi bien dans des groupes d'appartenance et d'identification –"nous"– que des groupes d'exclusion –"eux"– auxquels il adhère ou non, tout en cherchant en quoi il est différent et unique²¹.

¹⁷ Vazquez et Araujo, p. 55-56.

¹⁸ Apfelbaum, Érika, et Ana Vasquez, "Réalités changeantes de l'identité", *Peuples Méditerranéens*, Numéro 24, 1983, p. 83-87.

¹⁹ *Ibid.* p.85.

²⁰ Malewska-Peyre, p.27-38

²¹ Vasquez et Araujo, p.73-74; Apfelbaum et Vasquez, p 86-87

À *Via de Dios*, la question de l'identité se pose donc avec force aussi bien chez les exilés que chez les adolescents. Dans les pages qui suivent, nous parlerons de rupture, de perte d'une personne ou d'une abstraction mise à sa place, du travail de deuil et même de traumatisme provoquant chez l'individu "un afflux d'excitations excessives par rapport à la capacité de maîtriser, d'élaborer ces excitations", par le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'ils provoquent dans l'organisation psychique²².

2. Les exilés chiliens

2.1 L'arrivée en terre d'accueil : le repli communautaire

Comme toute immigration, l'arrivée dans la société d'accueil se caractérise par un choc culturel et la privation de repères spatio-temporels²³. Or, dans le cas de l'exil, le réfugié se retrouve devant une rupture et un réexamen brutaux de son rôle social. "L'écrasement de l'espérance" dont parlait Munoz dans le chapitre un, est l'écrasement de toute une société en pleine élaboration à laquelle les réfugiés s'identifiaient littéralement. La crise politique ne peut se réduire à un seul coup d'État et à une seule date. Tout le Cône Sud auquel appartiennent le Chili, l'Argentine et l'Uruguay, fut secoué sous la pression d'une même stratégie militaire longuement préparée. Les institutions mises en place par la dictature "organisent, sélectionnent et dosent" la répression, le genre et le temps de violence de torture, les témoignages médiatisés des torturés. Au Chili, 10% de la population quitta le pays devant les risques de mort, d'emprisonnement mais aussi les risques d'asphyxie économique (présence de liste noire) et sociale (division idéologique, délation) et ce, sur une période de plus de 10 ans près le coup d'État.

²² Birraux, Annie, "La violence du corps à l'adolescence", dans Lesourd, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsions du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998, p. 59.

²³ À moins d'avis contraire, la réflexion qui suit est tirée principalement des textes de Bolzman, chapitres VI à IX, et Vasquez et Araujo.

Le traumatisme des exilés se mesure à la gravité de cette violence physique et psychologique. Il reflète la perte du statut de citoyen et de la parole, la perte d'indépendance face à la vie quotidienne – ils sont dépendants des institutions sociales et politiques ainsi que des médiateurs du pays d'accueil –, “ la perte de leur système de références, de leurs objets d'amour, de leurs pôles d'investissement et d'agressivité, perte aussi de la projection mégalomane qui leur était procurée, en tant que révolutionnaires et constructeurs d'un Nouveau Monde”²⁴. S'ajoute à cela la culpabilité d'être en vie, en sécurité et de jouir de conditions de vie inexistantes dans le pays qu'ils viennent de quitter, abandonnant leurs compagnons de lutte à la mort, à la torture ou à l'emprisonnement.

Les réfugiés développent alors des mécanismes de défense qui les relient au passé et à la société d'origine et qui les empêchent de s'installer véritablement dans la société de résidence:

- l'idéalisation du pays d'origine d'où émerge l'amour soudain de la cuisine typique, ou les expressions comme “là-bas c'est pas comme ici, c'est plus...”;
- le refus du pays d'accueil;
- l'activisme exacerbé et compulsif qui se rapproche du militantisme tel que vécu en Amérique latine, c'est-à-dire l'image du “bon militant” qui sacrifie sa vie privée pour la cause;
- des réactions paranoïaques donnant lieu à de la méfiance envers leurs compatriotes qui ne sont pas des réfugiés politiques;
- des états d'aboulie et de dépression.

²⁴ Vasquez et Araujo, p.46.

Or, selon Vasquez et Araujo, ces réactions ne sont pas que tolérées par la communauté de réfugiés mais attendues, car elles affirment l'appartenance au groupe et servent autant d'appuis que de contrôle. De plus, les réfugiés adoptent une identité d'exilé qui les différencie des travailleurs immigrés. Ainsi, ils échappent au processus d'assignation par lequel les groupes au pouvoir des pays d'accueil donne une identité unidimensionnelle aux immigrants économiques qui après plusieurs années se sentent dépossédés de ce qui les rend différents : leur nationalité, leur ethnie...

2.2 La transculturation : la résistance à l'assimilation

Peu à peu, l'exil se prolonge et les réfugiés commencent à se positionner vis-à-vis des institutions de la société de résidence. Selon Vasquez et Araujo, les premières fissures commencent au sein même du groupe de référence par le passage de sa fonction de protection de l'identification des exilés à celle de contrôle, culpabilisant les membres qui délaissent quelque peu les activités militantes. Deux réactions émergent alors: certains réfugiés évitent les rencontres avec le groupe de référence alors que les exilés nouvellement arrivés exagèrent leur caractère de résistant afin d'être mieux reconnus dans le groupe de référence.

Ainsi les exilés qui entreprennent le passage de la transculturation mobilisent leurs ressources pour se reclasser socialement et économiquement et s'acclimatent à l'environnement et aux normes culturelles de la société dominante. Or le dépaysement des réfugiés touche particulièrement l'aménagement du temps et l'utilisation de l'espace. Le fonctionnement monochronique c'est-à-dire l'organisation d'événements séparés dans le temps, remplace le fonctionnement polychronique qui permet d'assouplir les limites entre les activités. À *Via de Dios* par exemple, le temps des réunions se lie parfois au temps de rencontre amicale ce qui en prolonge la durée selon les critères occidentaux. De même, les frontières perméables entre l'espace public et l'espace privé et donc entre la vie personnelle et la vie sociale, entre les projets individuels et les projets collectifs, se referment dans les

sociétés industrialisées. Le lieu de formation ou de travail a plusieurs significations au Chili: fonction instrumentale d'apprentissage ou de production, un espace de sociabilité et un espace d'action syndicale et politique. La nouvelle division des tâches touche la vie sociale des hommes appartenant surtout aux couches populaire et moyenne. Ils voient diminuer ou disparaître la reconnaissance sociale qu'ils trouvaient dans les activités professionnelles et associatives imbriquées l'une dans l'autre. Pour les femmes de la classe populaire particulièrement, qui restent à la maison, les tâches ménagères perdent aussi leur qualité sociale du fait que la rue, espace familial et prolongement de la maison au Chili, devient un espace dit traversé.

Ces changements de rapport avec le temps et l'espace entraînent l'effritement du réseau social formé de la famille élargie, de l'entourage et des collègues dans les classes ouvrière et moyenne au Chili. Ce réseau intervient de manière normative quant au type de famille admis. Il sert de soutien à l'éducation et aux soins des enfants, aux couples en difficulté par les confidences qui circulent et devient parfois une source financière en cas de problème économique – ce qui permet l'absence de planification. Il est un lieu de réalisation sociale et non individuelle: un lieu d'acquisition du respect et de la reconnaissance de la part de la société pour laquelle les individus accomplissent des devoirs et, plus près d'eux, envers le réseau. Le passage de la famille du type élargi à un type nucléaire prive donc la famille d'un important soutien.

L'isolement touche particulièrement les femmes et les rend plus vulnérables à la dépression et à l'angoisse. Cependant, lorsque la femme travaille, elle acquiert une indépendance financière et sociale et donc un pouvoir de négociation envers son mari quant aux décisions du couple et à la division des tâches au foyer et ce aussi bien dans la classe populaire que dans la classe moyenne. Les témoignages recueillis par Vasquez ou par Bolzman montrent que les femmes considèrent cette nouvelle situation comme une découverte de leur affirmation et de leur identité féminine, une libération aussi bien envers la "famille... refuge et prison", qu'envers leur conjoint, les organisations politiques ou sociales. Dans le cas où le couple n'arrive pas à

réaménager les tâches, les ruptures se produisent comme nous l'avons constaté à *Vía de Dios*. Les hommes, par contre, taisent leur version des séparations car, pour eux, aborder les problèmes affectifs c'est perdre la face.

La scolarisation des jeunes, par l'introduction d'un autre monde dans le milieu familial, contribue aussi à la transculturation des parents qui prennent conscience de leur inefficacité comme médiateur entre leurs enfants et les institutions sociales. C'est une question de manque de référents ou d'outil culturels, certes, mais aussi de perception symbolique: l'adaptation des jeunes au mode de vie de la société d'accueil, capitaliste, est interprétée comme une victoire de la junte militaire, un échec de leur projet social et non pas le processus normal de croissance et de recherche d'autonomie des adolescents. De même, Bolzman remarque que les ouvriers les plus politisés perçoivent la sélection des enfants pour les différents cursus scolaires comme une fonction du besoin économique et les premiers touchés sont les enfants d'ouvriers. Ceux qui sont les moins politisés comparent le système présent et celui du pays d'origine et se réjouissent de l'accès gratuit à l'école et la possibilité d'apprendre un métier. La réaction des parents face aux difficultés de scolarisation qu'éprouvent leurs enfants dépend de leur degré de scolarisation et de l'espoir placé dans la démocratisation des études dans leur pays d'origine: plus ils sont grands et plus ils adoptent une intervention active c'est-à-dire agissent directement ou par l'intermédiaire de médiateurs qu'ils cherchent, ils paient des cours ou une école privée. Ceux qui sont les moins scolarisés adoptent une réaction de fatalisme face à l'institution.

Cependant, à ce stade de leur relation avec la société de résidence, les exilés essaient tous de compenser l'influence assimilatrice de la société d'accueil par la transmission socioculturelle – par l'enseignement de la langue espagnole, l'histoire, la géographie, la culture du pays aux jeunes – mais aussi par une mythification du pays d'origine. Ce mécanisme de défense touche aussi bien la conservation des rites sociaux et notamment la "fiesta", que la manière de se vêtir, que le réinvestissement de la nourriture latino-américaine qui se charge de sa dimension symbolique de

l'affectivité, de l'enfance, du passé. Ces mécanismes de défense sont communs à tous les immigrants, mais ils apparaissent plus tard chez les réfugiés. Pour surmonter leur impuissance et la perte d'autorité face à l'éducation des jeunes, les parents reproduisent aussi des systèmes de normes globales mal adaptés à la société d'accueil et transmettent des pratiques ou des principes d'une manière formelle et autoritaire, le fondement ayant été oublié: le contrôle sur les sorties, la séparation des rôles entre les filles et les garçons, etc. La transculturation commence à l'insu des réfugiés et doit surmonter les réticences, les refus et la mythification constante du pays interdit.

2.3 La diversification des modes de vie : entre l'adaptation et l'intégration

Au début du séjour en terre d'accueil, l'identité d'exilé a la portée unificatrice d'un projet social commun: l'appui à la résistance contre la dictature. On la revendique pour se démarquer des autres étrangers qui sont moins bien perçus. Plus le séjour se prolonge et plus les institutions d'abord provisoires s'installent. Certaines activités se doublent peu à peu du maintien d'une identité culturelle dépourvue de connotation politique: on passe de la militance à l'organisation sociale. De plus, les groupes politiques se séparent en factions de gauche différentes – socialisme, communisme, marxisme... – et nombre d'exilés subissent le rejet du groupe²⁵. Après la levée de l'interdiction de séjour dans le pays d'origine, sous la culpabilité, les exilés qui restent dans le pays d'accueil cherchent un alibi à leur décision et adoptent différentes stratégies.

Les couches moyennes – professionnels, intellectuels, artistes – s'insèrent plus aisément dans la société car ils ont en général une meilleure scolarité et maîtrise de la langue, ce qui facilite leur insertion professionnelle. Les types d'affirmation identitaires se caractérisent généralement par l'élaboration de ponts entre les deux

²⁵ Sur les institutions mises sur pied en terre d'accueil suite à crise politique chilienne, leur évolution et leur signification, voir Vasquez et Araujo, chapitre VI et Hervas Segovia, Roberto, *Les organisations de solidarité avec le Chili*, Montréal, Ed Les cinq continents, 2001, 185p

cultures et mêmes entre les deux pays sous la forme de projet de coopération sociale, culturelle, artistique ou scientifique. Ils s'intègrent donc "en tant que et parce que latino-américains", une stratégie gratifiante et moins douloureuse, car elle évite de faire des choix. Parfois l'exil tend aussi vers l'assimilation à la vie de la société de résidence et donc vers un rejet de l'origine.

Les exilés des couches populaires se replient sur eux-mêmes car leur contexte se caractérise par:

- une filière scolaire courte: peu ou pas de qualification professionnelle;
- une situation de marginalité et une subordination sur le plan professionnel et social causée par un travail pas ou peu intéressant;
- un sentiment répandu de subir de la discrimination raciale ou autre;
- la perception de l'impossibilité de l'intégration à la société d'accueil et l'adoption d'un certain fatalisme;
- la consommation comme seul domaine d'intégration;

Ces exilés assument une identité spécifique et revendiquent le statut d'étranger. Bolzman distingue deux logiques de regroupement des classes populaires:

Engagement communautaire: le marqueur identitaire est l'engagement communautaire politique qui correspond à une logique idéologique. Il ne dépasse pas, ou rarement, l'extérieur de la communauté. L'unité familiale est perçue comme "un rempart qui permet la défense de son identité dans un univers perçu comme hostile et englobant", univers composé aussi bien par la société chilienne que par celle de la société d'accueil. Paradoxalement, la majorité garde une forte relation symbolique et concrète avec le Chili, La communauté, véritable monde affectif, devient une ressource face à l'impossibilité de s'intégrer.

Recherche de la sociabilité communautaire: l'identification passe par une logique d'appartenance concrète, c'est-à-dire le regroupement entre des compatriotes de

même condition sociale et nationale, par l'élaboration d'un réseau de sociabilité et de pratiques semblables comme engagement communautaire mais apolitique montrant une fatigue des luttes de partis. Les exilés adoptent un mode de vie qui transfère certaines pratiques culturelles dans la société de résidence.

Dans ces deux stratégies, le fatalisme teinte les perspectives des individus à cause de l'insatisfaction de la vie quotidienne, de la perception de s'acculturer malgré eux et de l'impossibilité de revenir dans leur pays d'origine à cause de leur situation économique, de la formation reçue non transférable dans la société d'origine ou de l'intégration de leurs enfants dans la société d'accueil. De plus, Vasquez et Araujo distinguent une autre catégorie d'exilés qui correspond à ceux qui adoptent ces deux stratégies: il s'agit de ceux qui ne peuvent pas surmonter le traumatisme et continuent à vivre l'exil sous forme de drame quel que soit leur condition sociale initiale.

L'isolement se vit différemment entre les hommes et les femmes. La sociabilité communautaire est un mode de vie à prédominance masculine. La sociabilité de la femme se fait à l'intérieur de la famille. Certaines femmes vivent par et pour leur famille et les liens extérieurs sont entretenus par leur mari et leurs enfants. L'isolement s'accroît pour les femmes divorcées. Les femmes des couches populaires forment une catégorie d'exilés la plus vulnérable sur le plan social et psychologique, car le réseau de parenté est difficilement transférable dans la société de résidence.

2.4 L'évolution identitaire de *Via de Dios*

Les études citées précédemment montrent bien que la notion d'intégrité, et particulièrement la recherche d'intégrité d'une communauté culturelle, ne signifie pas la reproduction intégrale du mode de vie du pays d'origine. Le *sentiment* d'intégrité, nous insistons, s'inscrit dans la permanence identitaire. L'intégration, quant à elle, se situe dans la continuité de l'histoire de la communauté. Dans le cas de *Via de Dios*,

nous distinguons, après la période d'exil, une période d'adaptation pendant laquelle les membres du noyau chilien adoptent une stratégie identitaire similaire à celle des exilés des classes populaires; une période actuelle concomitante que nous appellerons chrétienne et qui commence avec la création de la communauté. Pour comprendre les tensions intégrité/intégration, nous observerons le mouvement des logiques de regroupement d'appartenance concrète et idéologique, toutes deux présentes actuellement dans la communauté.

Au niveau de l'appartenance concrète, la disparition du projet politique initial, l'axe assembleur de personnes socialement égalitaires, a entraîné une décantation des classes sociales. Ainsi la classe moyenne et ouvrière spécialisée dont l'éducation entre autres, permet de se déplacer plus facilement dans les deux sociétés et dont nous retrouvons certains membres dans le réseau d'influence de *Vía de Dios* (PROTAC). La grande majorité de la communauté appartient à la classe populaire caractérisée par un fatalisme et un sentiment de marginalisation liés par la sous-scolarisation de ses membres. L'identification "exilé chilien" se modifie de plus en plus avec la croissance de la communauté et l'intégration d'immigrants économiques provenant de différents pays. La communauté se reconnaît elle-même de plus en plus sous le qualificatif de latino-américain: la spécificité culturelle et nationale de ses membres glisse vers une identité linguistique plus englobante. D'autre part, la disparité dans le rééquilibrage identitaire des femmes par rapport aux hommes ébranle les remparts symboliques ou socioculturels élevés contre l'extérieur. En effet, les femmes découvrent et assument des rôles impensables pour la famille traditionnelle latino-américaine mais les rapprochent de la société d'accueil. En ce sens, l'engagement communautaire devient un marqueur identitaire primordial pour les femmes de *Vía de Dios*, car les pratiques de l'ÉUP encouragées par les leaders, réaffirment et valorisent ces stratégies identitaires. Or l'émergence de l'intervention active des femmes s'accompagne du silence des hommes. Sans conclure hâtivement à une situation de cause à effet, nous constatons l'inversion des espaces de sociabilité mentionnée plus haut: la sociabilité communautaire et idéologique se féminise alors que celle de l'homme, et donc la reconnaissance sociale perdue du pays d'origine, glisse à

l'intérieur de la famille. La communauté comme lieu de réalisation sociale prend aussi d'autres fonctions et caractéristiques du réseau social du pays d'origine. Elle apporte selon ses moyens un soutien matériel et plus souvent un accompagnement aux familles en crise. De plus, elle prolonge les maisons des membres – lieux de réunion, de bureau mais aussi de fête – en un lieu habité séparé par des espaces traversés. Elle adopte une gestion polychronique marquée ce qui explique la difficulté des membres non latino-américains de participer activement au sein de la communauté. Le réseau social s'étend à l'extérieur de la communauté dans les clans familiaux dont les membres ne font pas partie de l'ÉUP (certains appartiennent au réseau d'influence). Nous ne pouvons pas considérer cette extension comme une intégration sociale, car les membres sont de même origine que les membres de la communauté et, qui plus est, ils restent dans l'église traditionnelle connue dans leur pays d'origine.

Quant à la logique idéologique, elle procède de deux mouvements: politique et chrétien. Le premier date de la période d'adaptation des membres qui ont choisi l'engagement communautaire comme stratégie identitaire. À la création de la communauté, leur lieu de militance politique s'est prolongé dans la communauté, sous le leadership de Pedro et Alicia, mais dans la perspective plus large qu'offre la théologie de libération qui intègre religieux, politique et social. Ainsi, non seulement la logique idéologique se féminise, comme nous l'avons signalé, mais elle réactualise aussi le projet sociopolitique initial dans la population des immigrants latino-américains dans un contexte québécois. Les politiques d'intégration de *Via de Dios* vis-à-vis de la société d'accueil et de l'ÉUP – “nous ne sommes pas des ethniques” – dévoilent cette vision. Les leaders, Pedro et Alicia, en se désengageant progressivement des associations politiques chiliennes pour des projets concernant uniquement le Chili, amorcent concrètement le changement. Suite à ce mouvement, d'autres militants de la gauche chilienne se joignent à la communauté malgré leur dissociation avouée avec le projet chrétien. De plus, les associations chiliennes, en reconnaissant le rôle de religieux dans la libération du peuple chilien ainsi que le rôle pastoral de la communauté lors du trentième anniversaire de la chute d'Allende, marquent un

rapprochement potentiellement initiateur d'un mouvement d'intégration autour d'un même projet social: assistons-nous à un renversement du processus de décantation sociale observée à la période d'adaptation? Dans l'affirmative, les exilés d'origine de la classe moyenne chilienne du réseau d'influence apportent un élément intégrateur vers la société d'accueil, car ils adoptent de par leur transculturation une perspective biculturelle.

Ce dernier aspect du regroupement qui traverse les périodes d'exil et d'adaptation se retrouve donc depuis la création de la communauté dans une mouvance proprement chrétienne basée sur la théologie de la libération. Les observations montrent aussi qu'au déplacement de l'engagement communautaire politique vers la praxis chrétienne se greffe un déplacement à l'intérieur même de l'idéologie chrétienne des membres: un changement de tradition chrétienne²⁶ vécu par les nouveaux membres d'origines diverses sans affiliation politique. L'idéologie chrétienne, qui comprend la praxis sociopolitique, devient l'élément identitaire spécifique du groupe. En effet, la militance reste un moyen de contrôle de l'appartenance au groupe. Elle prend la forme, avec la période chrétienne, de l'évangélisation, objectif majeur inscrit dans les lettres patentes de la mission de la communauté.

2.5 La place des jeunes dans la communauté

Nous pouvons donc dire que la communauté Via de Dios connaît à la fois un processus de recherche d'intégrité par rapport à la société d'accueil et un processus important d'intégration d'éléments extérieurs au noyau chilien. Or la crise qui provoque la disparition de la pastorale des jeunes illustre la sensibilité de la communauté aux changements. Elle coïncide avec l'emménagement dans de nouveaux locaux suite à la signature du contrat de location et de coopération avec la communauté francophone montréalaise de l'ÉUP alors que la pastorale des jeunes prend justement son élan. Outre ces changements internes, d'autres causes touchant

²⁶ Nous approfondirons cet aspect dans le chapitre suivant.

particulièrement les jeunes provoquent une contre-réaction pour maintenir le sentiment de permanence dans l'identité collective. Il s'agit du sentiment des adultes d'une intégration forcée à la société d'accueil reliée à la scolarisation des jeunes, de la conscientisation de leur impuissance à être médiateurs entre leurs enfants et les institutions scolaires, de la recherche d'autonomie des adolescents représentant symboliquement leur échec politique et, plus récemment, de la présence de Julie et de moi. En effet, nous nous identifions fortement à la société d'accueil et nous adoptons une gestion du temps et de l'espace différente de celle pratiquée dans la communauté. C'est donc par ce jeu des mécanismes de défense contrôlant l'appartenance au groupe que nous comprendrons la place réelle des jeunes dans la communauté.

L'exclusivité de la langue espagnole se renforce, car elle devient un élément identitaire global commun aux membres de la communauté, du réseau social et du réseau d'influence indifféremment de leur nationalité, de leur religion, de leur ethnie et de leur statut d'immigrant économique ou d'exilés, et de leur âge. La mythification du pays d'origine, à son apogée lors de l'arrivée en terre d'accueil, s'affaiblit à l'étape d'adaptation, mais se double d'une mythification de l'enfance. Ce mécanisme campe les jeunes dans le rôle d'assurer la continuation de la généalogie originelle tout en étant illusoirement l'image de l'enfance de leurs parents intransmissible par manque de références communes. L'origine religieuse des parents devient un ancrage au passé, à l'enfance, et la catéchèse, un moyen de conserver la logique de regroupement d'appartenance concrète que représente le réseau social d'origine en partie transféré dans la société d'accueil. C'est pourquoi les femmes sont les premières à réaffirmer leur appartenance religieuse originale –“je suis catholique” et à faire baptiser leurs enfants à l'église catholique – alors qu'elles vivent les plus grands changements identitaires par rapport à leur rôle traditionnel. La force de réaction, inhabituelle chez les hommes, est à la mesure de leur retrait dans la famille et de leur manque de reconnaissance sociale. De plus, les membres de *Vía de Dios* les plus engagés remettent en question la validité de l'engagement des jeunes développé au sein de la pastorale de jeunes : “les jeunes ne s'impliquent pas politiquement”, “ils n'ont pas de rêve”. L'exclusion des jeunes de l'identité spécifique de la communauté

confirme mon questionnement quant à la passivité de jeunes : les jeunes appartiennent-ils vraiment à la communauté?

3. L'adolescence

3.1 La poussée pubertaire : l'entrée dans le réel

Contrairement aux réfugiés qui, pour la plupart, remplissaient des fonctions leur donnant une place sociale importante dans leur pays d'origine – responsabilités dans le gouvernement, chef syndical, organisateur culturel... – les adolescents passent de l'anonymat de la période de latence, d'*infans* qui n'a pas de voix, à la révolte et à la rébellion. Les termes des psychanalystes rappellent la situation des exilés, leur lutte et la répression subie: "violente adolescence", l'adolescence comme "libération nationale", "guerre de décolonisation", "puissance de feu non-maîtrisable"²⁷. La puberté projette le jeune dans un "temps de rupture dans l'économie libidinale du sujet, un temps d'effraction, de disruption aussi de son histoire" conduit par la pulsion génitale. L'étape génitale est un processus profondément corporel: la fin de la maturité des organes génitaux internes et externes, la stimulation sexuelle des zones érogènes pour satisfaction orgasmique, les tensions entre tuer un corps, le parricide, s'approprier un corps, l'inceste, et rechercher et approcher un corps à aimer, l'objet d'amour. Mais c'est aussi un corps mis en danger pour se protéger de la violence pulsionnelle, "d'une subversion instinctuelle". Cette "animalité pubertaire" prend plusieurs formes d'agression, de déliaison ou de destructivité: les prises de risques physiques solitaires ou partagés – suicide, automutilation, activités sportives –, développement de problèmes somatiques – boulimie, anorexie, maladie –, actes violents. Cette résurgence instinctuelle dénote l'impuissance vis-à-vis de cet état de siège pour lequel l'absence d'un code de gestion génère de l'angoisse. À la perte de l'équilibre infantile et de l'image du corps, s'ajoute aussi une perte de la toute-

²⁷ Termes pris dans De Caemel, Henri, " " La parole est aux armes". Réflexions sur la violence, l'agressivité et la contrainte", p. 27-43, Birraux Annie et Menès, Martine, "Y a-t-il des parents d'adolescents?", p.67-77. dans Lesourd, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsion du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998, 186 p.

puissance imaginaire du “quand je serai grand tout sera possible” par l’irruption du réel de la puberté: “Maintenant que je suis grand, je suis largement limité”.

Entre ces pertes et la séparation d’avec les parents, il s’agit donc bien d’un deuil avec toute la culpabilité s’y attachant, celle de remettre les parents à leur juste place dans l’échelle générationnelle – ils approchent de la mort – et celle de ne pouvoir jamais rembourser la dette issue de la transmission de l’héritage parental. La puberté sonne donc le glas de la période infantile. De plus, elle rappelle aux parents une séparation imminente et les prépare aussi au deuil inhérent à la parentalité: celui de l’omnipotence et de l’enfance, et celui de la perte de l’enfant idéal.

3.2 La période de passage : entre la fidélité et l’autonomie

Si l’approche atomistique de la psychanalyse emploie un vocabulaire montrant l’arrivée de l’adolescence comme une révolution violente, le passage peut alors se comparer à un coup d’État militaire dirigé par le surmoi, à l’établissement d’un état de droit, celui du père qui permet alors “l’intériorisation d’une loi socialement possible à partir de laquelle le jeune pourra inventer son autonomie c’est-à-dire sa propre loi”²⁸. Or les nouvelles théories psychosociologiques sur l’adolescence, qui élargissent l’influence et le rôle du milieu extérieur à la famille immédiate sur le développement du jeune, mettent comme nous le verrons, l’accent sur l’action créative de l’adolescent plutôt que sur son état passif devant l’“instance judiciaire” du surmoi. En adoptant ce regard, nous comprendrons comment se positionne l’adolescent entre la fidélité à sa famille proche ou élargie et l’autonomie qu’il recherche et dont dépendent son identification et son développement.

²⁸ De Caemel, p.43

3.2.1 La conflictualisation pour un rapport au monde

De Erikson à Bandura et Walters en passant par Marcia, l'adolescence se révèle comme une période d'expérimentation pendant laquelle le jeune emprunte des rôles, des idées, des attitudes, crée des relations sans vraiment les assumer totalement, dans un mouvement de va-et-vient entre des régressions et des avancements. A. Bandura et R.H. Walters, dans leur théorie de l'apprentissage social –“social learning theory”–, introduisent la notion du “modeling”, processus par lequel les jeunes imitent le comportement des personnes qui les entourent et développent des réponses comportementales qu'ils renforcent eux-mêmes ou que le milieu social renforce²⁹. La participation des adolescents à leur développement se traduit à Via de Dios par des surgissements hors des limites que leur condition familiale, physiologique, socioculturelle, économique leur imposent et par des replis sur soi. Sur le terrain, ils adoptent le rythme des circonstances, entre les éclats de voix, les confrontations parfois déroutantes et toujours spontanées, ils se faufilent dans les brèches de la routine: la prise en main du tournoi de football ainsi que la demande de statut au camp 2002 en sont deux exemples. Ces affirmations d'eux-mêmes ont été renforcées par la pastorale des jeunes qui leur a permis et les a encouragés à s'exprimer et à prendre un rôle dans la communauté. Pourtant, la poussière retombe et, comme épuisés de la vie les agitant, ils reviennent à leur léthargie, s'isolant dans leur groupe jusqu'à ce qu'une nouvelle ouverture se produise.

L'approche sociologique comme le montre Richard Baudry³⁰, considère plus comme un rapport au monde. L'intégration d'une loi passe non plus par l'identification spécifique de la personne du père mais bien par ce qui fait fonction de père dans une personne – homme ou femme – et même dans un contenu culturel ou une synthèse de plusieurs de ces éléments. Ainsi ce tiers vis-à-vis de la dyade fusionnelle – enfant/ce-

²⁹ Sur ces théories voir Rice, F. Philipp, *The adolescent, Development, Relationship, and Culture*, Boston, Allyn and Bacon, 7th Edition, 1992, p. 82. Aussi voir le compte rendu d'études plus récentes, Petersen A.C. et al., “Adolescent Development: A Global Perspective”, dans Hurrelmann, K., Hamilton, S.F. Dir., *Social problems and social Contexts in adolescence, perspectives across boundaries*, New York, 1996, p3-37.

³⁰ Baudry, Richard, “La conflictualisation nécessaire”, dans Lesourd, Serge, (dir.), p.45-54.

qui-fait-fonction-de-mère –, ne s’intercale pas uniquement entre deux protagonistes mais divise et relie autrement en “commençant par diviser d’avec lui-même chacun des protagonistes”. Grâce à la capacité du jeune à traduire les codes culturels, il permet le face-à-face et, en tant que culture, il soutient le rapport au monde. Pour l’auteur, le passage à l’adolescence nécessite donc une conflictualisation qu’il définit comme étant un “processus permanent plus ou moins accentué qui permet une distanciation dynamique, c’est-à-dire la situation d’identités séparées et en mouvement par le jeu de tensions constitutives des rapports sociaux”³¹. Si l’adolescence survient avec une telle intensité chez l’individu, elle ne mène pas nécessairement à un comportement violent. Baudry insiste d’ailleurs sur la différence entre le conflit et la violence. Pour lui, la violence est la négation de l’existence du vis-à-vis en tant que personne et donc sa chosification et ne peut être constructive. La différence entre conflit et violence remet en question la position selon laquelle l’adolescence et la violence s’associent nécessairement. Sur ce point, les études qui considèrent le sujet en dynamique avec son milieu se rejoignent. Ainsi, pour Bandura, les crises aiguës d’identité, les tensions sexuelles, l’anxiété et l’agitation caractérisent seulement 10% de la population adolescente. Or les troubles psychologiques vécus durant cette période perdurent durant l’âge adulte d’où l’importance des recherches et de la prévention.

3.2.2 Le réseau social et le développement de l’adolescent

Quel que soit le rythme qu’il adopte, l’adolescent crée son propre rapport au monde en faisant appel à sa capacité d’intégration et à celle d’entretenir des relations qui sont plus ou moins tributaires du milieu où il vit. Un psychosociologue norvégien, Inge Bo, a entrepris une enquête sur la qualité du réseau social, le développement des capacités sociales et la santé mentale de l’adolescent³². Il définit, en collaboration

³¹ *ibid*, p.51

³² Bo, Inge, “The significant People in the Social Networks of Adolescents”, dans Hurrelmann, Klaus, Hamilton, Stephen, (dir.), *Social problems and social Contexts in adolescence. Perspectives across boundaries*, New York, Aldine de Gruyter, 1996, p.107-130.

avec le sujet, les personnes significatives comme étant les personnes vers lesquelles le jeune se tournerait pour demander un conseil, partager des sentiments, échanger des biens, etc. Considérant les interactions journalières des jeunes et les situations spécifiques dans lesquelles les relations se produisent, les personnes significatives se classent entre trois zones, dans l'ordre de qualité: les intimes – émotionnellement –, les personnes moins intimes mais importantes et les personnes moins importantes mais quand même significatives. Malgré la fréquence supérieure des contacts avec les pairs, le premier groupe se compose du noyau familial, de membres de la famille élargie, de un ou deux amis. Aucun parent ou beau-parent n'est exclus de la première zone. La majorité des pairs se situent dans les deux autres groupes et la majorité des personnes significatives n'appartient pas au groupe des pairs. De plus, l'auteur remarque que plus les adolescents fréquentent leurs pairs, plus leur performance scolaire diminue, une tendance qui s'inverse au contact de leurs parents.

D'autres aspects, outre la fréquence des contacts et les zones d'intimité et d'importance, contribuent à la qualité des réseaux soit: la multiplicité c'est-à-dire le nombre de rôles qu'une même personne remplit³³ et le chevauchement des réseaux, c'est-à-dire le degré selon lequel le père ou la mère connaît les contacts de leur enfant. Plus un réseau combine ces qualités, plus la corrélation des variables scolaires diminue³⁴. L'auteur émet l'hypothèse qu'un réseau plus fermé et dense dont les contacts sont plus intimes et fréquents détient un potentiel supérieur dans le développement des capacités sociales expressives-émotionnelles alors qu'un réseau plus ouvert, éparpillé et hétérogène stimulerait les capacités instrumentales-cognitives³⁵. Les deux types de réseau ne s'excluent pas l'un l'autre et leur coexistence chez une même personne entraîne un développement plus global et équilibré. Bo compare la population de deux agglomérations, l'une de 5 000

³³ L'auteur donne un exemple -p.119, tableau IV: une personne peut être à la fois l'oncle, le voisin et l'entraîneur du sujet.

³⁴ Les variables scolaires comprennent le taux de réussite scolaire et l'adaptation scolaire comme la discipline, les risques sociaux, le comportement perturbateur.

³⁵ Nous comprenons les capacités sociales expressives-émotionnelles comme les capacités de reconnaître et de gérer ses émotions et celle des autres et de s'y adapter. Les capacités instrumentales-cognitives ou compétences sociales sont les capacités d'entrer en relation, d'intégrer et de maintenir les relations, et de gérer les conflits.

habitants, et l'autre de 100 000 habitants. La première favorise beaucoup plus le développement de réseaux fermés mais les réseaux ouverts qui s'y trouvent sont très hétérogènes et éparpillés. Il avance qu'une fois le besoin d'intimité rempli dans son village, le jeune ne cherche plus à approfondir les liens à l'extérieur. D'autre part, d'autres facteurs interviennent dans l'étendue des réseaux sociaux, notamment le prestige et le niveau d'étude des parents qui exposent les jeunes à un plus grand nombre de relations. Bo propose aussi un lien causal réciproque entre la croissance des réseaux sociaux et le comportement. Selon lui, plus le jeune s'adapte aux exigences scolaires concernant le comportement et aussi les standards académiques, plus il sera en mesure de développer sa sociabilité, des amitiés, une popularité et donc d'accroître un réseau social qui stimulera sa croissance. Dans un langage renvoyant aux autres théories sur le développement que nous avons abordées, la réussite d'un jeune quelle qu'elle soit, augmente son estime de soi, ses capacités et stimule les essais à remplir des rôles d'adultes, à les imiter.

3.3 Les adolescents et le biculturalisme

La socialisation de l'adolescent de parents immigrants se complexifie de par le biculturalisme venant du pays d'origine dont ils ont une connaissance indirecte, par la famille et la communauté ethnique auxquelles ils appartiennent, et du pays de résidence, par l'école, le quartier, l'entreprise, les moyens de communication de masse, etc. Bolzman reconnaît deux types de socialisation biculturelle associés à l'obligation pour le jeune de faire un choix culturel ou non. Ainsi le type disjonctif caractérise en général le milieu ouvrier, car le jeune doit faire un choix de culture. Dans ce cas, plusieurs situations dévaluent l'image parentale. Quand les parents maîtrisent mal la langue de la société d'accueil, un phénomène d'inversion des générations dans lequel les jeunes deviennent traducteurs, "les parents de leurs propres parents". "Ceci crée une situation ambiguë, la position de médiateur face au monde extérieur ne modifiant pas le statut du jeune à l'intérieur de la famille: celui-ci dispose ainsi d'une autorité de fait en étant privé d'une autorité formelle".

L'impuissance à gérer les situations nouvelles et inconnues, les coutumes et valeurs différentes affaiblissent aussi l'autorité parentale aux yeux des jeunes. Quant à la méconnaissance de la langue maternelle de la part des jeunes, elle ne signifie pas nécessairement un choix culturel ou une assimilation à la société d'accueil, mais se comprend comme un mécanisme de défense pour oublier un traumatisme lié au pays d'origine – comme la vie en clandestinité des enfants – ou comme une arme utilisée contre les parents dans leur quête d'autonomie. Quoi qu'il en soit, lorsque les jeunes vivent une socialisation de type disjonctif, ils balancent entre la loyauté à la famille et donc à la marginalisation vis-à-vis de la société d'accueil, et entre l'intégration sociale et donc l'éloignement vis-à-vis de leurs parents.

Le deuxième type de socialisation biculturelle, dit complémentaire, se retrouve plus couramment dans les couches sociales moyennes. Dans ce milieu, nous le savons, les parents vivent eux-mêmes le biculturalisme et les jeunes intègrent plus facilement les deux apports culturels tout en ayant à gérer d'une manière moins radicale l'écart entre les modèles culturels.

De plus, Bolzman constate que le choix identitaire est tributaire du milieu social. Cependant l'origine sociale ne détermine pas nécessairement la trajectoire sociale: les jeunes d'un même milieu peuvent connaître des trajectoires différentes. De plus, le choix identitaire dépend de l'âge d'arrivée, les jeunes de première génération – ayant plus de 12 ans à leur arrivée – ayant plus de difficulté à s'adapter.

3.4 Les adolescents de *Vía de Dios*

L'adolescence s'inscrit dans l'ambivalence de la mobilité sociale et de l'élaboration de mécanismes de défense contre la fidélité aux parents et contre son autonomie. Or le choix de stratégie identitaire des adultes du noyau familial demeure un facteur déterminant, sans nécessairement être causal, à la socialisation du jeune et à son développement. À *Vía de Dios*, la polarité intégrité/intégration décrite précédemment

marque fortement le passage du jeune vers l'âge adulte. Nous nous attarderons donc à clarifier cette relation et ses conséquences, ce qui est le cœur de notre problématique.

Selon les psychanalystes³⁶, l'arrivée de l'adolescence déclenche un processus de deuil. Or, pour les adultes de *Vía de Dios*, c'est une remise en question d'autant plus profonde que l'intégration à la société d'accueil est difficile. En effet, comment faire le deuil de l'omnipotence inhérent à la parentalité alors qu'un sentiment d'impuissance frappe les parents en ce qui concerne la médiation avec les institutions publiques qui s'occupent des jeunes, l'inversion des générations et le sentiment d'intrusion de la société d'accueil dans le milieu familial qu'apporte la scolarisation des jeunes? Et plus encore, comment faire le deuil de l'enfant idéal, symbole de leur propre enfance et rompre l'ancrage au passé sans risquer une dérive identitaire? Ces questions trouvent une réponse dans la reconnaissance de l'adolescent comme membre du réseau social attaché à la communauté, mais pas nécessairement comme membre de la communauté appelé à dépasser les frontières qui le séparent de la société d'accueil.

L'impossibilité du passage de ce deuil entrave l'autonomie de l'adolescent. En effet, l'étude de Bo montre la préséance du noyau familial dans la construction du réseau social de l'adolescent, reflet de l'équilibre de son développement. Or, selon nos observations, les adolescents à *Vía de Dios* développent des réseaux sociaux qui tendent à être denses, homogènes et multiplexes. En effet :

- les adolescents sont exposés à une vie communautaire intense – fiesta, camp familial, politiques, religieuses – même si leur participation est souvent passive : la fréquence des contacts avec les mêmes personnes augmente et les réseaux sociaux des proches chevauchent largement les leurs;
- la sous-scolarisation, causée ou non par la francisation tardive des jeunes, ne favorise pas l'estime de soi, les amitiés, la popularité à l'école; les paroles

³⁶ Voir la note 27.

telles que : “dans la communauté, on ne se moque pas de nous” expriment implicitement une dévalorisation venant de l’extérieur;

- la symbolisation de l’enfance comme mécanisme de défense contre l’extérieur que renforcent les transformations à l’intérieur de la communauté, le niveau scolaire des membres de la famille élargie et la fatalité qu’ils éprouvent de ne pouvoir dépasser une marginalisation sociale, ne stimule pas le développement de relations hétérogènes.

L’investissement de l’intimité se concentre dans le noyau familial et l’adolescent ne recherche pas à approfondir ses relations hors de ce réseau social. Ainsi son individuation, élaborée à partir du processus du “modeling” ou de l’emprunt de rôles, se tisse principalement dans un milieu de semblables et l’adolescent risque lui-même de devenir semblable. Le jeune se dirige vers une socialisation de type disjonctif, vers une rupture de son milieu culturel de scolarisation, mettant en veilleuse les éléments de l’identité de l’adolescent qui en font un être différent de ses aînés : il est en exil identitaire. Plus son milieu se restreint à une mêmété, plus le langage du modèle atomiste adopté par les psychanalystes se révèle donc adéquat pour décrire la violence attachée à l’adolescence que nous avons justement comparée à celle que subit l’exilé avec les deuils inachevés et tous les traumatismes qui en résultent, et qui s’expriment déjà chez l’adolescent. Si l’hypothèse de Bo se vérifie, la déficience des capacités instrumentales-cognitives le prépare mal à gérer les conflits de ce milieu de crises qui se régénère, ce que montrent les observations de violence que subit et que porte l’adolescent dans et par son corps en danger et qui hypothèque sa vie d’adulte.

Cependant la portée de la pastorale des jeunes, même temporellement limitée, montre que les adolescents que nous avons observés gardent un potentiel de développement qui s’actualise dès que la situation le permet. Les relations que Julie et moi avons tissées deviennent de plus en plus intimes au fur et à mesure des confidences des adolescents. En devenant des personnes significatives, nous ouvrons leurs réseaux sociaux aux influences de la société d’accueil à laquelle nous nous identifions. Nous

proposons un champ d'exploration dans lequel ils peuvent emprunter des rôles, risquer une parole, confronter leur individualité à d'autres et à celle de la collectivité. Le processus d'intégration en cours dans la communauté, particulièrement celui issu du réseau d'influence, offre aussi la possibilité d'élaborer des relations sociales hétérogènes par des personnes d'autres classes sociales ayant une scolarité plus élevée et vivant l'intégration à la société d'accueil d'une manière différente. Mais plus encore, ce processus porte en lui le potentiel d'ébranler le fatalisme qui règne dans la communauté et de revaloriser l'identité latino-américaine aux yeux des jeunes et de renforcer le modèle identificatoire des parents.

La mobilité sociale de l'adolescent correspond à l'expression des éléments identitaires venant de son milieu d'origine en alternance avec les éléments acquis dans la société d'accueil. Cependant, si la problématique que nous avons soulevée se confirme, elle se comprend paradoxalement aussi par la capacité de l'adolescent à subjuguer le fatalisme de ses parents et à adopter une attitude active dans son identification en développant son potentiel. L'adolescence en tant que défis mais aussi possibilités, voilà ce que nous aborderons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE IV L'ADOLESCENCE COMME CONVERSION CHRÉTIENNE: DÉFIS ET POSSIBILITÉS

Dans le chapitre précédent, nous avons établi une corrélation entre la socialisation de l'adolescent à *Via de Dios* et les tensions qui existent chez les adultes dans le rapport intégrité/intégration de la communauté. Le souci d'intégrité de la communauté renforce le repli communautaire de l'adolescent et son attachement à l'origine de ses parents au détriment de son individuation et de son autonomie. Nous avons parlé alors d'exil, exil quant à la violence des pulsions émergeant dans son corps en changement mais aussi exil identitaire qui menace son rapport au monde et le développement de ses capacités sociales. Or la communauté connaît aussi un processus d'intégration par rapport à son réseau d'influence qui, avec les velléités des pratiques pastorales, entretiennent le processus de changement de la communauté et posent l'adolescence aussi comme possibilité.

Dans ce chapitre, nous réarticulons la problématique et particulièrement approfondissons la dynamique de rencontre et d'interaction entre les adultes de la communauté et les jeunes. Tout comme les processus d'intégration des exilés et d'adolescence, la conversion s'inscrit dans la dynamique des changements d'identité personnelle et d'identité collective. Nous proposons deux modèles de conversion en analogie au rapport intégrité/intégration présent dans la communauté mais aussi dans ce que l'adolescence pose comme défi et possibilité soit : le modèle dit "dominant", présent dans le mouvement évangélique au Québec et décrit dans l'étude de Wesley Peach³⁷, et la conversion au prochain développée par Gutiérrez³⁸ et qui sous-tend les pratiques pastorales dans la communauté. Nous concentrons notre démarche sur la rencontre et l'interaction entre les acteurs de la conversion, entre les accompagnateurs de conversion et les convertis potentiels, entre ces derniers et la communauté

³⁷ Peach, Wesley, *Itinéraires de conversion*, coll. "Perspectives de théologie pratique", Ville St-Laurent, Fides, 2001, 327p.

³⁸ Gutiérrez, Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation Teologia de la liberación*, traduit et édité par Sœur Caridad Inda et John Eagleson, éd. 1973 rév., N.Y., Orbis Books, 1988, 264p.

religieuse, ici chrétienne. Nous empruntons comme point d’ancrage entre les deux modèles l’analyse du processus de conversion que propose Lewis Rambo, un spécialiste en psychologie et en religion³⁹. L’interprétation théologique de l’adolescence et celle de l’adolescent à *Via de Dios* suivent. Enfin l’analyse de la péricope de la Syro-phénicienne (Mt 15:21-28) amène à considérer un modèle de conversion réciproque existant dans la pastorale des jeunes. Mais, auparavant, laissons les Écritures introduire la notion de conversion que la théologie évangélique et la théologie de la libération conçoivent différemment.

I. La conversion biblique

Le concept de conversion dans l’Ancien Testament s’exprime par la racine *shouv* et ses dérivés. Dieu, devant les infidélités, demande à son peuple individuellement et collectivement puis à toutes les nations (Es 45:22), de changer d’orientation, de rebrousser chemin, de retourner vers Dieu et de respecter l’Alliance conclue au Sinaï afin d’obtenir le salut (Es 30:15)⁴⁰. Ainsi, par la bouche des prophètes, Dieu exhorte son peuple à se convertir du mal (Jr 18:8), de leur mauvaise conduite (18:11), de leurs agissements pervers (25:5), à revenir et à se détourner de leur rébellion (Ez 18:30).

Dans la LXX, le substantif *epistrophé* et le verbe *epistrephein* traduisent la racine hébraïque et donnent l’idée de changement d’orientation. Le Nouveau Testament utilise aussi les termes *metanoïa*, *matanoein* qui dénotent un changement de mentalité : se détourner du mal en pensée et en action. Ce dernier sens comprend aussi l’idée de repentance, d’émotion, de souffrance, de désolation et de deuil. Le Nouveau Testament montre toute la radicalité du processus de conversion auquel

³⁹ RAMBO, Lewis R., *Understanding Religious conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993. L’auteur intègre des articles d’une vaste revue littéraire sur la conversion religieuse dans les champs de l’anthropologie, de la sociologie, de la philosophie, des études religieuses et de la théologie.

⁴⁰ La notion de conversion dans les Écritures est tirée de Bogaert, Pierre-Maurice *et al.*, “Conversion” dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brépols, 1987, p. 294-295 et de Duquesne, Jacques, “Conversion” dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis, Albin Michel, 1998, p. 232-239.

Dieu Créateur convoque les êtres humains: se “détourner des ténèbres vers la lumière” (Ac 26:18), “se dépouiller du vieil homme” et “revêtir l’homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la Vérité” (Ep 4:22-24), l’homme nouveau qui “ne cesse d’être renouvelé à l’image de son créateur” (Col 3:10). La conversion chrétienne implique le deuil, le passage de la mort à la vie (1 Jn 3:14) en Christ que le baptême symbolise. Or l’homme seul, esclave du péché (Rm 7:14, 23b-24; Jn 8:34), ne peut se convertir et atteindre la vie éternelle (Rm 6:23b): Dieu seul rend accessible le Royaume de Dieu (Mc 10:27b); “C’est par la grâce que vous êtes sauvés par le moyen de la foi. Cela ne vient pas de vous, c’est le don de Dieu, afin que personne ne se glorifie” (Ep 2:8-9). Cependant la conversion ne peut se produire sans l’être humain qui a la possibilité de résister à la grâce (Mt 23:37) ou d’implorer Dieu, de reconnaître ses fautes et de se repentir (Jr 31:18-19; Ps 80:4, Jn 6:44) et qui doit vivre “d’une manière qui correspond à cette conversion” (Ac 26:20).

D’après la notion biblique de la conversion, nous retrouvons un mouvement de fidélité à une origine présente dans les processus d’intégration et de l’adolescence, mais qui s’exprime différemment. La conversion est le retour à une origine, l’Alliance entre Dieu et son peuple incluant tous les peuples. Elle renouvelle le converti et lui apporte la lumière. L’intégration, telle que la vit la *communauté Via de Dios*, est marquée par un profond souci d’intégrité qui tend à reproduire des origines à travers les jeunes. L’adolescence en tant que possibilité ne remet pas en question la fidélité. Elle tend à redéfinir les liens du jeune à ses origines pour permettre son individuation. En cela elle interroge la radicalité de la rupture, car elle appelle une continuité entre l’enfance et l’âge adulte malgré la notion du deuil qui en est rattachée.

Notons aussi que la conversion conduit, entre autres, à la rencontre libre avec Dieu et à une transformation de l’identité que sous-tend l’image de “se revêtir” et qui dépend de l’image que les êtres humains retiennent de Dieu. Pour comprendre les différents modèles de conversion que nous proposons ci-après, il faut se poser la question : vers quel Dieu se retourne-t-on?

2. La conversion dans le mouvement évangélique

2.1 Le modèle de conversion dominant

La conversion religieuse constitue une caractéristique fondamentale du mouvement évangélique. Au Québec, le modèle de conversion dominant du mouvement évangélique se définit en termes sotériologiques: “c’est la standardisation, ou même l’idéalisation, d’une spiritualité donnée, basée sur les doctrines sotériologiques et sur les normes de la pratique pastorale”, ou encore “c’est la réponse donnée par les accompagnateurs à la question posée à l’apôtre Paul et Silas par le geôlier de la prison de Philippes: “Seigneur, que faut-il que je fasse pour être sauvé?” (Ac 16:30)⁴¹. Selon ce modèle, la conversion constitue le sommet de la vie chrétienne. L’homme maître de sa vie “prête allégeance” à Jésus comme Sauveur personnel et Seigneur. Cette décision consciente et globale donne le salut éternel et se formalise comme une “transaction individuelle” conclue en trois étapes: une prière de conversion, la présentation du Plan de Salut⁴² et le baptême devant l’assemblée de la communauté évangélique.

L’étude de Wesley Peach propose l’analyse praxéologique de la conversion de six femmes et de six hommes âgés de 20 à 35 ans, nouvellement convertis et baptisés, dont le lieu de résidence et/ou de culte se situe dans le diocèse de St-Jérôme. L’objectif principal de la recherche consiste à élaborer des outils pour améliorer l’accompagnement des convertis potentiels. L’auteur développe une grille d’analyse qu’il applique à un individu à partir de la théorie de la revitalisation qu’un anthropologue américain, Anthony Wallace, a émise suite à une étude sur les mouvements de régénération spirituelle⁴³. Selon cette théorie, les groupes humains entrent en crise dès qu’ils ne sont plus capables de résoudre les problèmes qui se

⁴¹ Peach, p. 243.

⁴² “Les quatre lois spirituelles” sont publiées par “Campus Crusade for Christ”, le mouvement américain évangélique connu dans les pays francophones sous le nom de “Campus pour Christ”. La réception de ces lois par un des convertis de Peach nous importe plus pour notre analyse que leur énoncé littéral. Aussi nous ne les présentons pas pour ne pas alourdir notre mémoire.

⁴³ Pour le détail de la théorie de revitalisation de Wallace voir Peach, p133-163.

présentent à eux, de faire face aux changements sociaux. La distorsion culturelle qui s'en suit provoque chez l'individu une déstabilisation de son cadre symbolique, c'est-à-dire de "la totalité de sens organisée qui a été apprise et retenue par chaque sujet à un moment précis"⁴⁴. Ce cadre se compose de l'image de soi, de la perception des environnements humain, physique et métaphysique du sujet, ainsi que de sa carte de sentiments et de valeurs, et des moyens qu'il prend pour atteindre les objectifs qu'il se pose. Face à la distorsion culturelle ou à la perception de la rupture culturelle, différentes stratégies s'offrent à l'individu:

- la régression et la destruction: pour Wallace, elle se traduit par la disparition de la culture – assimilation ou déclin de la population –; Peach prend en analogie l'alcoolisme, la toxicomanie, la mort, les crises d'angoisse, le crime... dont ont souffert les sujets de son enquête; nous avons identifié les éléments de crise existant dans l'expérience de l'exil ou de l'adolescence;
- l'endurcissement et la résistance à tout changement: Wallace parle d'intégrisme, Peach d'un manque de conversion. Nous avons décrit le phénomène en termes de mécanismes de défense, de souci d'intégrité;
- l'innovation: dans le cadre de l'étude de Wallace, elle passe par la création d'une religion, d'une culture idéale et ordonnée dont le but est de créer un cadre afin de penser et d'agir d'une manière cohérente; pour Peach, il s'agit pour les individus en stress d'une adhésion au mouvement évangélique. Notre étude montre la création de la communauté, mais aussi une innovation permanente dans le processus d'intégration en cours dans la communauté; pour l'adolescence en tant que possibilité ; il s'agit de la quête qu'entreprend le jeune grâce à ses capacités de socialisation afin de fonder son identité.

L'innovation amène une revitalisation c'est-à-dire une resynthèse du cadre symbolique de chaque individu sur un fond de quête de salut, d'une figure parentale

⁴⁴ *Ibid*, p 136

divine, autoritaire et sécurisante. À ce stade, la conversion religieuse repose sur le type et le degré de bénéfices qu'apporte le nouveau système religieux aux candidats. Ainsi le modèle dominant offre, selon Peach, une structure cognitive répondant directement aux quatre besoins de la resynthèse par l'intermédiaire des quatre lois spirituelles du Plan de Salut que les accompagnateurs présentent aux candidats à la conversion⁴⁵. Nous énumérons ici les besoins en corrélation avec ces lois telles qu'intégrées tout en les illustrant à l'aide des témoignages des sujets⁴⁶:

1. Recherche d'une figure divine, autoritaire, protectrice: Dieu, Jésus-Christ, qui offre de mettre de l'ordre dans la vie des personnes et qui le laisse entrer dans leur coeur. "Jésus-Christ c'est mon maître, mon époux, mon ami, mon père, il est tout à la fois".

2. Nouvelle identité dans un ordre nouveau, réponse au défi des 20-35 ans dans la construction d'une identité professionnelle et relationnelle adulte: Dieu offre une vie abondante et éternelle à condition de recommencer sa vie à zéro. Les accompagnateurs présentent les Écritures comme source de réponses aux questions existentielles et aux problèmes quotidiens. Les candidats à la conversion cherchent des preuves de véracité de la Bible, de l'existence de Dieu et du Salut. Ils se redéfinissent par rapport à Jésus-Christ – père, maître... Ils accèdent à un pouvoir réel dans leur vie en lien avec le pouvoir divin: la prière donne un emploi; "le Seigneur m'a donné la force et le goût aussi de le faire [passer la cinquième secondaire]. Il m'a donné plein de choses pour réussir"; "le Seigneur m'a donné des atouts pour pouvoir faire continuer la Compagnie". Selon les témoignages des sujets, le développement de nouvelles relations crée un terrain affectif. En effet, les rencontres personnelles entre les accompagnateurs et les candidats à la conversion répondent à une quête d'amitié, d'un resserrement ou d'une création de

⁴⁵ *ibid.* p.216. Les accompagnateurs recrutent des candidats à la conversion en dehors de la communauté évangélique et les instruisent dans le but de les amener au baptême évangélique. Dans ce mémoire, nous employons aussi le terme "agent de conversion".

⁴⁶ Les références aux témoignages des nouveaux convertis évangéliques cités dans cette partie de l'étude se retrouvent dans Peach, p. 33-112.

nouveaux liens familiaux : embrasser la foi d'un membre de la famille, avoir une femme, des enfants.

3. Absolution de la culpabilité et croissance de l'estime de soi nécessaire suite à la perception de la rupture de la culture et au deuil du vieux cadre symbolique: la Croix offre un pont parfait entre l'homme et Dieu, car elle apporte gratuitement le pardon des péchés, le salut et la vie éternelle. Les convertis témoignent tous de ce besoin de pardon, mais les femmes expriment aussi un besoin de pardonner.
4. Destruction du vieux cadre symbolique en terme apocalyptique: polarisation extrême entre ce qui est bien et ce qui est mal: thème biblique du Jugement Dernier, du péché séparant les hommes de Dieu, de l'élaboration du Royaume de Dieu, l'enfer recevant les personnes qui ne se convertissent pas. Les convertis témoignent d'une peur de la mort et de l'enfer.

2.2 Le modèle de conversion élargi selon Peach

Peach interroge la qualité de l'accompagnement pastoral à partir de la phase de la resynthèse du cadre symbolique suivant l'innovation. Selon lui, les accompagnateurs, plus préoccupés d'obtenir un changement d'allégeance suite à une abdication devant Dieu, omettent en général les phases de la resynthèse du cadre symbolique soit: la décision d'avancer dans le processus de revitalisation, la décision de changer d'allégeance ou la réévaluation du changement. Selon Peach, l'excès rhétorique des accompagnateurs engendre un message discordant avec le discours officiel des Églises Évangéliques sur la grâce inconditionnelle : "Faites ce que nous faisons et vous serez accepté par Dieu"⁴⁷. De plus, l'auteur relève l'absence de l'Esprit Saint dans ces relations, cet élément divin toujours imprévisible "comme le vent qui souffle où il veut" (Jn 3:8).

⁴⁷ *Ibid*, p.126.

Or si les convertis dénoncent la pression abusive des accompagnateurs, ils intègrent en premier lieu l'expérience de conversion en reprenant le modèle des leaders et ce, avec d'autant plus de ferveur et de force que la "déconstruction" identitaire des rituels est radicale. De plus, l'appropriation presque littérale du discours biblique – passer de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, "convertissez-vous sinon vous irez en enfer" – montre un désir incontrôlable de partager la conversion. Pour Wallace, elle constitue une quête d'approbation sociale et une forme de deuil de l'ancien monde. Peach la qualifie de "piège" qui plonge les convertis en un état d'agressivité et d'impatience les excluant de leur entourage familial ou social. Il constate que les accompagnateurs font peu d'efforts pour corriger ce défaut.

L'étude de Peach montre que le modèle dominant ne répond pas à toutes les quêtes des convertis. Ceux-ci, selon leurs témoignages au début de l'étude et cinq ans plus tard⁴⁸, adaptent leur nouvelle confession après avoir connu une rupture radicale. Ils reprennent leur vie avec leurs difficultés, certains avec des acquis que la conversion leur a apportés, notamment la diminution du stress qui a provoqué les comportements régressifs, d'autres avec le souvenir "d'une bonne époque révolue". Si tous n'abandonnent pas leur foi, la majorité s'éloignent de leur communauté. De plus, Peach constate que les convertis ne s'impliquent pas dans la vie sociale de la communauté ni de la société en général, ce qui fait obstacle à la transformation de la culture de toute la société. Se basant sur la théologie évangélique contemporaine, il soulève l'écart entre la régénération divine qui change réellement le statut spirituel de la personne lors de la décision de conversion et entre les expériences subjectives de conversion qui inscrivent l'engagement dans la durée. Il propose un modèle de conversion dit "élargi" afin que les accompagnateurs respectent le besoin de la continuité avec le passé, nécessaire à la fondation identitaire du nouveau converti et donc qu'ils tiennent compte des transactions multidimensionnelles du processus de conversion. De plus, il suggère aussi que la communauté apporte un soutien aux

⁴⁸ *ibid.* Voir la section "Les convertis revisités", p 308-312.

convertis au cours des différentes phases de leur conversion afin d'améliorer leur insertion communautaire et sociale.

2.3 Retour sur l'étude de Peach

Sans nous lancer dans une revue systématique des conclusions de l'étude de Peach, nous émettons quelques remarques qui nous semblent pertinentes pour la suite de notre recherche.

Peach montre que la conversion est un processus de transformation dans la durée qui va au-delà d'une décision ponctuelle ritualisée par une prière de conversion qui apporte le salut⁴⁹. Cependant la prière de conversion reste un pivot du processus: elle change le statut spirituel du candidat et est définitive. Le Plan du Salut est global et ne peut être changé. Avec le baptême devant la communauté, il normalise les relations avec Dieu mais aussi avec les membres de la communauté. Ces aspects contractuels de la conversion empêchent Peach de dépasser la standardisation du processus de conversion malgré les témoignages des convertis. Ainsi Peach note sans approfondir que 50% des convertis n'évoquent pas le thème du Jugement – quatrième Loi du Plan du Salut – mais de l'expérience d'un passage du Dieu qui punit à un Dieu d'amour inconditionnel⁵⁰. De plus, il interprète l'éloignement des femmes de l'Église et leurs critiques face à l'intransigeance de l'Institution qui exige la soumission des femmes aux hommes et une période d'abstinence sexuelle d'un an avant le mariage, comme une conséquence de la non-participation des conjoints à l'Église ou à un retour de la convertie au découragement⁵¹. Si seul Dieu peut juger de la sincérité de la conversion⁵², il n'en demeure pas moins que Peach juge quatre des six femmes de l'étude comme des converties ayant besoin d'approfondissement afin de compléter

⁴⁹ *Ibid.*, p.248-249, voir aussi son interprétation théologique p261-276.

⁵⁰ *Ibid.*, p.214

⁵¹ Lire les témoignages des femmes et l'interprétation wallacienne des observations dans la troisième partie, chapitre I, et le compte-rendu des témoignages des convertis cinq ans après l'étude, p. 308 ss.

⁵² *Ibid.*, p.221.

une conversion plus intégrale: l'importance du réseau social sur le réseau communautaire évangélique est signe d'une conversion incomplète. L'intégration sociale s'accomplit plutôt avec d'autres chrétiens évangéliques dans l'espace de la communauté, lieu définissant la présence du Royaume et nécessitant une protection humaine. De plus, Peach anticipe pour les jeunes une conversion autre qu'une conversion-crise avec comportements régressifs. L'adhésion des jeunes aux normes du Salut demeure "un test de vérité de l'aboutissement du cheminement de conversion intégrale [des parents]"⁵³, laissant ainsi aux parents le fardeau de la preuve de conversion.

2.4 Le modèle évangélique dans *Vía de Dios*

Toutes les forces de conversion présentes à l'étape de rencontre jouent dans les étapes ultérieures de conversion. Rambo compte trois facteurs qui entrent en tension dans la fermeture ou l'ouverture des sphères d'influence ou encapsulations, espaces de rencontre entre les accompagnateurs ou agent de conversion et les candidats à la conversion ou convertis⁵⁴. Pour le modèle de conversion dominant et pour le modèle de conversion appliqué dans les pastorales de *Vía de Dios*, ces facteurs s'articulent ainsi:

1. *La situation du groupe religieux face à son macrocontexte ou à sa perception quant à ce contexte.* Le monde extérieur à l'Église évangélique, tel que décrit par Peach, représente un milieu de corruption, l'enfer duquel les accompagnateurs soustraient les candidats à la conversion et les amènent à la vie et au salut. D'ailleurs la radicalité de la renaissance demandée implique l'uniformité des réponses quelle que soit la durée nécessaire à leur formulation ou à la complète adhésion à la communauté. Les membres de *Vía de Dios* perçoivent le monde à travers leur sentiment de marginalisation et

⁵³ *ibid.* p.272-303.

⁵⁴ Rambo, chapitre VIII, p. 102-123.

leur comportement empreint de fatalisme suggérant l'existence d'une fermeture de la sphère d'influence semblable à celle qui existe dans les modèles de conversion évangélique. En effet, la société d'accueil reste suspecte et menaçante tant l'impuissance à l'intégration est grande pour les adultes et tant la valorisation de l'estime de soi et l'élaboration des relations intimes se concentrent dans la communauté pour les adolescents.

2. *la théologie du groupe*. Le plan du salut résume la théologie de conversion évangélique. Il présente un Dieu qui partage certaines caractéristiques du Dieu traditionnel que le décrit Pedro lorsqu'il commente la conversion des membres de *Via de Dios* (p.11, chapitre 1): c'est un Dieu-Juge, autoritaire qui punit. Il soumet le monde à un ordre, une hiérarchie notamment des hommes sur les femmes. Le changement à *Via de Dios* amène les croyants aussi à la foi en la grâce inconditionnelle de Dieu et le pardon des péchés, à la lecture de la Bible comme source première – mais pas la seule – d'inspiration dans la vie du croyant. Le Dieu Amour prend plus d'importance et Jésus reflète l'image d'un compagnon des pauvres au détriment de celle du sacrifice, de la souffrance sur Terre. Dieu-Amour est présent aussi chez les convertis évangéliques, mais n'est pas reconnu comme agent salvifique et donc, contrairement au Dieu-Juge, n'intervient pas dans le tracé des frontières entre la communauté, lieu de salut et l'extérieur, lieu de péché. Le passage du Dieu-Juge au Dieu-Amour conduit ces convertis à s'éloigner de la communauté puisque le modèle dominant et le modèle élargi se caractérisent ici par la fermeture de la sphère religieuse. À *Via de Dios*, la diversité d'interprétations se reflète : par l'acceptation d'autres sacrements, notamment celui du baptême des autres confessions chrétiennes; par l'intégration dans la communauté de divers signes propres aux différentes origines (signe de croix, prières charismatiques...); par la communion offerte à tous, croyants ou non-croyants, membres ou non-membres, enfants ou adultes; par la pratique des cultes et des discussions ouverts dans lesquels la parole circule librement. Les leaders des pratiques pastorales adoptent la théologie de la libération – que nous

aborderons ci-après – et emprunte une stratégie religieuse dite d'induction qui se base sur l'expérience humaine, sa diversité et sa complexité, et sur la dialectique. Cette théologie ouvre considérablement la sphère religieuse.

3. *Les motifs de conversion.* La rencontre d'un Dieu d'amour inconditionnel révèle l'importance des motifs affectifs dans la conversion évangélique, d'un Dieu qui pardonne qui diminue la culpabilité et tisse à travers la figure de Jésus-Christ des liens familiaux et amicaux (père, époux, ami...). Pour *Via de Dios*, rappelons que les stratégies identitaires ont amené les adultes à construire un monde affectif: la communauté. Ce milieu pour les adolescents constitue un espace de prédilection pour l'élaboration des réseaux sociaux les plus intimes et le développement de leurs capacités expressives-émotionnelles, un lieu où leur estime de soi se forge puisqu'ils y perçoivent une liberté de parole, un terrain de confiance contrairement à leur expérience dans le monde extérieur. Le motif dit "du renouveau ou du réveil" se retrouve dans tous les mouvements religieux utilisant la conformité d'une foule pour exercer une pression de changement de croyance et de comportement. La pression témoignée dans l'étude de Peach se retrouve différemment à *Via*: la préservation de l'héritage socioculturel, l'activisme exacerbé servant de contrôle-culpabilité du groupe, l'impuissance face aux institutions extérieures, la projection de l'avenir de la communauté dans celui des jeunes. Les motifs expérimentaux et intellectuels proviennent de personnes en recherche qui s'engagent activement dans la communauté dans le premier cas – comme Julie – ou adoptent une attitude d'exploration plus passive, dans le deuxième cas, avant de prendre une décision de conversion. L'observation de Peach passe sous silence les sujets que les accompagnateurs ont influencés mais qui n'ont pas fait de prière de conversion et ont continué leur quête ailleurs. *Via de Dios* est aussi le lieu de passage de croyants divers et de non-croyants. Contrairement aux motifs affectifs et "du renouveau", les motifs expérimentaux et intellectuels dirigés vers la quête caractérisent les sphères ouvertes.

Selon Rambo, il existe trois types d'encapsulation qui se recourent et se renforcent: physique, social et idéologique⁵⁵. Dans le cas de *Vía de Dios*, les deux premiers se confondent tant l'encapsulation sociale restreint les contacts avec le monde extérieur. Si l'encapsulation idéologique suit le même mouvement, il existe une théologie de groupe se rapprochant de celle du modèle de conversion dominant et qui semble mettre en question l'actualisation de la théologie de la libération et sa capacité d'ouverture de la sphère religieuse. Cette contradiction apparente correspond bien à la co-existence de forces opposées au sein de la communauté que nous avons décrite dans le chapitre précédent. D'une part, une recherche d'intégrité, de protection du groupe et des individus que nous retraçons dans le modèle de conversion dominant et, d'autre part, une intégration d'éléments qui oriente la communauté vers l'extérieur, la société d'accueil, ce que suggère la théologie du groupe comme facteur d'ouverture. Ainsi la sphère religieuse de conversion se fragmente selon les liens unissant les personnes qui reprennent les rôles d'accompagnateurs et de convertis. Sous l'influence des leaders, les femmes particulièrement, les jeunes et les membres du réseau d'influence se retrouvent dans une sphère à polarité ouverte alors que sous l'influence de la famille élargie comprenant les parents, les jeunes restent dans une sphère fermée. L'existence de sphères aussi opposées dans une même communauté est conséquente avec la libre parole qui y circule: les membres et les non-membres adaptent leur vie quotidienne et leurs discours sans devoir nécessairement s'éloigner de *Vía de Dios* comme c'est le cas dans la communauté évangélique qui se fonde sur une standardisation contrôlant l'appartenance au groupe. La disparition de la pastorale des jeunes et le départ de Julie qui se sent agressée se comprennent comme un resserrement de la sphère famille élargie/jeunes sans pour autant affecter la sphère des adultes mais qui provient des tensions émanant de cette dernière sphère. La théologie qui confirme et consolide la fermeture de l'encapsulation famille-élargie/jeunes provient à notre avis de la tradition religieuse d'origine des adultes qui promeut un Dieu-Juge mais aussi de la dimension dualiste du discours lié à la

⁵⁵ *ibid.* p. 106-107.

théologie de la libération et qui fait écho à celle du discours du modèle évangélique dominant tel que décrit ici:

Nord/Sud
 Québec/Vía de Dios
 Jésus Glorieux/Jésus parmi les pauvres
 individualisme/solidarité
 colonisateur/colonisé
 exploitant/exploité

Enfer/Royaume de Dieu
 Monde/Communauté évangélique
 Mort/Vie
 Péché/Salut
 Mal/Bien
  tre perdu/être sauvé

Ainsi si Dieu est avec la communauté marginalisée par la pauvreté et par l'origine étrangère de ses membres, alors le monde extérieur est source de péché dont il faut protéger les jeunes. À l'instar des accompagnateurs évangéliques, les parents assurent leur pérennité et s'adjugent une puissance divine –“faites ce que nous faisons et vous saurez sauvés”– à défaut d'une puissance face à la société d'accueil. Cette analogie redonne au concept d'intégrité toute sa charge morale du bien et du mal et le renforce.

3. La théologie de la libération

3.1 Création et libération comme actes salvifiques

Contrairement à Peach, Gutiérrez donne un sens avant tout christologique au salut et à la création qu'il considère comme premier acte salvifique⁵⁶. La relecture de l'Alliance à la lumière de l'Incarnation, de la Crucifixion et de la Résurrection, mais aussi de la tradition prophétique ancre profondément le salut dans l'histoire de l'humanité et transforme le concept de la conversion.

Dieu en créant le cosmos du Chaos, commet le premier acte salvifique de l'histoire tout en ayant déjà à l'esprit la suite et la fin: les êtres humains sont déjà appelés à être filles et fils de Dieu par le Christ (Ep 1:3-5, Col 1:15-20). Or l'Ancien Testament, surtout par le deuxième Ésaïe, considère la libération d'Égypte comme création: Dieu Créateur est aussi Libérateur⁵⁷. De la même manière, l'action rédemptrice du Christ, la nouvelle création selon Paul, se retrouve dans le même contexte de création tout en étant son accomplissement. Elle amène, tout comme l'Exode, la libération des péchés, c'est-à-dire de l'injustice et de l'esclavage: par sa mort et sa résurrection, le Christ offre une libération radicale à trois niveaux qui s'affectent mutuellement, existent ensemble et distinctivement, mais font tous partie du même processus de salut:

- libération politique (vers la libération sociale et économique);
- libération humaine;
- libération du péché comme négation de l'amour (admission de la communion avec Dieu).

Dieu appelle les êtres humains à participer à la Création en connaissant et en dominant la nature (Gn 1:28) mais aussi en libérant chacun et chacune des structures

⁵⁶ Pour le détail de la relecture du processus du salut voir particulièrement Gutiérrez, Chapitre IX, p. 83-105.

⁵⁷ Le prophète est le premier écrivain selon Gutiérrez à utiliser le mot hébreu *bara* (43:1) reliant la Création à la Libération. Voir aussi 41:20; 43:7; 45:8; 48:7

oppressives qui écrasent la dignité humaine et empêchent l'accomplissement de la destinée humaine. Ainsi Gutiérrez redonne toute sa place à l'action humaine dans le processus du salut tout en insistant sur la perspective eschatologique: l'inscription des événements historiques de libération dans l'histoire ouvre le futur qui en est la force motrice. L'élaboration du Royaume de Dieu prend racine dans la fondation d'une société juste. Elle nécessite l'acceptation par la foi du don de libération radicale qu'offre Jésus-Christ et qui surpasse toute espérance en relation à la lutte fondamentale contre l'aliénation dans l'histoire.

3.2 Conversion au prochain

La théologie de la libération réinterprète donc la foi à la lumière de la charité et les évalue toutes deux à la lumière de l'espérance. Aussi le concept de la conversion sera marqué par ces trois dimensions séparées mais unies et dont différents aspects évoluent dans le temps.

Selon Gutiérrez, les modalités des manifestations de Dieu déterminent les formes de la rencontre avec Dieu⁵⁸ et donc de la conversion. Le Temple de Dieu a subi deux transformations dans les Écritures :

- l'universalisation: du peuple élu à tous les peuples.
- l'intériorisation ou l'intégration de sa Présence: des lieux de culte à la présence divine dans le cœur de l'homme et, depuis l'Incarnation, dans l'humanité du Christ, dans tout chrétien et dans tout être humain.

Le Christ est le point de convergence de ces deux processus,

In him, in his personal uniqueness, the particular is transcended and the universal becomes concrete. In him, in his Incarnation, what is personal

⁵⁸ *Ibid.*, p. 110.

and internal becomes visible. Henceforth, this will be true, in one way or another, of every human being⁵⁹.

L'auto-communication de Dieu dans l'histoire, dans l'humanité et dans tout être humain efface les frontières entre le profane et le sacré ; elle redonne à l'histoire sa profonde unicité et elle enlève à l'Église la suprématie de la médiation du salut qui nécessite maintenant la médiation humaine. Le salut dépend de l'ouverture à Dieu et à autrui quelle que soit la conscience humaine de le faire⁶⁰. Le Jugement s'universalise et se définit selon le principe de l'amour décrit dans Matthieu (Mt 25:31-45) tel que l'interprète Gutiérrez: être sauvé c'est aimer comme Dieu nous a aimés, c'est aimer son prochain en tant que personne mais aussi en tant que collectivité, c'est dire explicitement ou implicitement: "Abba, Père". Le converti entre dans une dynamique nouvelle, celle du "cercle de la charité qui unit les personnes de la Trinité"⁶¹. Aussi la conversion authentique s'inscrit dans la pratique active de la libération radicale du Christ. Elle évolue au rythme du contexte socio-politique, culturel et humain dont elle vise à changer les structures. Empreinte aussi de ce que Gutiérrez nomme la "charité politique", elle s'affirme dans une permanence pavée de cassures et de nouveaux départs mais toujours centrée sur le prochain, l'opprimé, l'exploité et les marginaux par lesquels passe le salut. Elle va au-delà de la prière de conversion comme dans le modèle dominant. La relation accompagnateur-converti, telle que nous l'avons décrite, entre dans une communion dans laquelle le Règne de l'Esprit libère des obstacles empêchant l'accomplissement de soi en tant qu'enfant de Dieu et donc libère l'amour véritable à l'autre. Cette spiritualité de la libération s'appuie sur deux mouvements dialectiques et permet une "attitude vitale": à travers la solidarité envers l'humanité. La personne s'ouvre à la gratuité du don de Dieu et, par la communion avec Dieu, elle s'universalise et rend gratuit son amour pour le prochain et donc l'approfondit. Dans ce contexte, la régénération spirituelle et l'engagement quittent la linéarité temporelle du contrat évangélique et s'intègrent au processus continu de conversion tout en s'enrichissant mutuellement. Ainsi les

⁵⁹ *ibid.* p. 109.

⁶⁰ *ibid.* p. 84.

⁶¹ *ibid.*, p. 113. La traduction est de l'auteure.

sphères d'encapsulation physique, sociale et idéologique s'ouvrent non pas dans une dilution indifférenciée de leurs éléments distincts mais dans une interrelation organique: l'amour et la foi, le matériel et l'esprit, l'individuel et le collectif, le sacré et le profane.

Enfin, Gutiérrez oppose les concepts d'"idéologie" et d'"utopie"⁶². Le premier a pour fonction de préserver l'ordre établi. Le deuxième remet la Libération dans la perspective de l'eschatologie et appelle à l'espérance, à la confiance dans le futur. Contrairement au modèle dominant, l'histoire n'est pas une attente de salut, ni même une anamnèse, selon Gutiérrez, mais une poussée dans le futur. L'utopie porte donc un engagement à l'établissement d'une nouvelle personne, de nouvelles relations entre les personnes et d'une nouvelle société. En effet, elle se compose de deux aspects: la dénonciation de l'ordre existant, la rétrospective et l'annonciation d'une nouvelle société, la prospective. Entre les deux s'insère la praxis sociale, lieu dans lequel se vérifie, se révisé et se concrétise constamment l'utopie. L'utopie, si elle appartient à l'ordre de la rationalité dans la connaissance scientifique de la réalité et dans la praxis, ne peut s'y enfermer à défaut de quoi elle se perd dans le bureaucratisme, le sectarisme et dans des structures oppressives ; elle se vivifie à la source de la créativité et de l'intervention de l'imaginaire.

4. Les adolescents de *Vía de Dios*: entre deux modèles de conversion

La priorité du Dieu-Amour sur le Dieu-Juge ouvre donc les sphères d'influence de conversion en plaçant les rencontres entre accompagnateurs et candidats à la conversion sur le plan de la quête, d'une conversion toujours à refaire et qui appelle à l'intégration de nouveaux éléments venant de l'extérieur. Or l'adolescent, à *Vía de Dios*, se déplace aussi bien dans une sphère régie par le modèle de conversion de Peach que celle régie par celui de Gutiérrez. Aussi nous allons explorer ici ces deux modèles d'abord celui de Gutiérrez qui élargit la vision de l'adolescence comme

⁶² Le concept de l'utopie est développé dans le chapitre XI du livre de Gutiérrez, p. 121-142.

temps de conversion puis celui de Peach dans lequel l'adolescent se retrouve entièrement depuis la disparition de la pastorale des jeunes.

4.1 L'adolescence et la conversion au prochain

Contrairement à la théologie évangélique sur le salut, la théologie de la libération s'ouvre sur l'ambivalence de l'existence du Dieu-Amour et Dieu-Juge non pas comme deux entités contradictoires mais comme deux entités complémentaires dont la première a préséance sur la dernière. Elle conçoit autrement l'espace et le temps du salut et élargit la perspective de l'adolescence comme temps conversion.

La Croix qui relie Dieu et les êtres humains ne s'appuie plus sur la seule communauté chrétienne car l'Incarnation qui la précède relie les êtres humains par l'intériorisation de la présence de Dieu dans le cœur de chacun. L'amour s'érige en un pont qui traverse les frontières de la communauté et qui situe l'adolescence comme un rapport au monde, tel que la conçoit Richard Baudry⁶³. L'adolescent emprunte alors un même déplacement horizontal pour construire son individualité. Il recherche un tiers défini non pas par un corps physique, le père, mais plus intérieurement par ce-qui-fait-fonction-de-père chez son père, sa mère ou dans le biculturalisme dans lequel il évolue. Ce tiers, s'il divise la dyade jeune/ce-qui-fait-fonction-de-mère, relie autrement l'adolescent à ses parents et sa famille élargie. La traversée des frontières physiques n'entrave plus son salut, mais devient la condition sine qua non au développement de son potentiel exprimé dans sa capacité d'intégrer et d'utiliser les codes culturels : la conversion au prochain répond à son besoin d'élaborer des réseaux sociaux. Bô le démontre en empruntant le regard de l'adolescent, tout comme les psycho-sociologues et les sociologues cités. L'adolescent est bien en attente non pas d'un au-delà, mais en attente d'une ouverture par laquelle il puisse assurer sa propre fondation dans le présent et dans l'espace de la communauté, mais aussi de la société, d'accueil sans pour autant considérer son passage dans la communauté,

⁶³ Voir le chapitre précédent de ce mémoire.

comme “une bonne époque révolue” comme les convertis évangélistes qui ont pris leur distance de l’église. De même, l’expérience de la pastorale des jeunes sort l’adolescent sporadiquement de l’*infans* et dévoile chez lui l’aisance de franchir les frontières du concret et d’étendre son réseau social par l’intermédiaire de son imaginaire. Le jeune associe des personnages aussi divers que les Simpsons et Jésus dans une situation de baptême ou que Moïse et le peuple qui murmure dans le conflit qui l’oppose à moi. Les images de Dieu se bousculent: Dieu-Juge qui punit les bêtises est aussi Dieu protecteur qui donne le pain, un Dieu-étoile et un Dieu-Terre qui promeut l’égalité entre tous les êtres humains et un Dieu-Amour qui laisse place au plus petit, un Dieu-Créateur qui entre en compétition avec la science.

Ainsi, par sa sensibilité aux influences sociétales et sa capacité de dépasser les frontières, l’adolescent dénonce un ordre établi et il en annonce un nouveau en faisant preuve de créativité et d’imagination. Il se place dans la dynamique de l’utopie. Hurrelman, d’ailleurs, n’hésite pas à en faire un être photosensible des futurs changements sociaux. Cependant, son attirance pour la consommation de biens, de divertissements, de messages des médias ainsi que sa formation érigée par ce même système questionnent la nature du système social que l’adolescent annonce par rapport à la nouvelle société que la théologie de la libération vise. De plus, son comportement entre l’attente transpirant de ses périodes de passivité et la quête vertigineuse de prise de rôles, de tâches, d’idées sur une base d’essai lui permet de se réaliser comme nouvelle personne. L’engagement discontinu dans l’organisation de jeux ou dans le projet de l’élaboration d’une collectivité de jeunes que l’expérience de la pastorale des jeunes a permis d’actualiser, surgit selon l’occasion et se situe dans un plan temporel s’approchant du *kairos* plutôt que du *chronos*. Il rappelle aussi la conversion au prochain empreinte de ruptures et de nouveaux départs selon le contexte sociétal.

4.2 L'adolescent à *Vía de Dios* et la conversion évangélique

À l'instar du modèle dominant, les adultes de *Vía de Dios* dans leur souci d'intégrité placent les adolescents devant un Dieu-Juge, image divine autoritaire et masculine. Le passage de l'enfance à l'âge adulte, tout comme la conversion, se fait alors sous le mode de la division: le père, lorsque présent, entre la mère et son enfant, le pasteur et l'accompagnateur entre Dieu et le candidat à la conversion, le prêtre, Marie et les Saints entre Dieu et les membres de la communauté de confession originellement catholique. Comme le converti qui se détourne du mal, l'adolescent passe à un état de droit et y trouve un contenant pour y maîtriser ses pulsions surtout celles qui le ramènent vers sa mère dans une relation incestueuse. S'éloignant ainsi de sa mère, il se coupe d'autant plus d'une influence vers l'extérieur de la communauté. En effet, les femmes à *Vía de Dios* portent des possibilités d'ouverture puisque, par leur intégration, elles se libèrent d'une prison, d'un refuge qu'est pour elles la famille traditionnelle, mais pour les chrétiens évangéliques leur place de salut. L'adolescent glisse vers l'intérieur de la sphère sociale des hommes de la communauté, loin de la frontière qui sépare la communauté de la société d'accueil, le Royaume de l'Enfer. Ce monde incorruptible offre la sécurité de la conformité qui crée une communauté de semblables. L'adolescent y trouve l'estime d'une partie du soi qui correspond à ses éléments identitaires le reliant à ses origines et la solidarité. Son intérêt vis-à-vis du thème du péché lors des ateliers de la pastorale des jeunes reflète le besoin de pardon qu'exprime le converti évangélique, sa fébrilité à brûler ses péchés à la chaleur d'une bougie, symbole de la gratuité du pardon de Dieu illustre sa foi au Dieu-Juge et en l'absolution du péché.

Cette absolution suggère-t-elle que l'adolescent adhère à un plan global de salut gérant la sphère d'influence parent-enfants et permettant une vie nouvelle et abondante? L'adolescent ressemble à l'adolescent des communautés évangéliques qui, pour Peach, est porteur de l'état du manque de conversion de ses parents. Pour les parents de *Vía de Dios*, dans le rôle d'accompagnateurs, le plan du salut pose l'adolescence comme symbole de leur propre enfance, comme manque de la

continuité de leur histoire rompue par la nécessité de l'exil ou comme un échec de leur projet de société. L'adolescent en tant qu'avenir de la communauté doit assumer la perpétuation d'un passé perdu avec ses deuils et ses traumatismes. Sa participation à la commémoration du trentième anniversaire de la chute d'Allende illustre tout le fardeau qu'il porte à travers le temps: l'absence des disparus chiliens avec toute la culpabilité de leurs aînés d'être en vie, d'avoir adopté une vie nouvelle mais dont l'abondance s'accompagne pour beaucoup de fatalisme et de pauvreté. Ainsi, le regard des parents qui mythifie les jeunes place les adolescents dans une situation paradoxale. D'une part, ils croient en un Dieu ouvert et libérateur qui ouvre pour l'adolescent sur un monde de péchés. D'autre part, ils le plongent dans une vie ancienne marquée par la mort, la torture et l'absence et déposent leur culpabilité et leur avenir non pas dans les mains du Christ, mais dans celles de l'adolescent. Cette incarnation de l'absence ne met-t-elle pas l'adolescent sauvé plutôt dans la place de l'adolescent sauveur?

La position de l'adolescent que nous venons de décrire accentue l'ambivalence inhérente au passage de l'enfance à l'âge adulte et présente dans le langage de l'adolescent. Or ce langage, contrairement aux nouveaux convertis évangéliques, ne porte pas le dualisme correspondant à la radicalité de la conversion. Dans le contexte de la conversion évangélique, cette ambivalence constitue un "non-choix" ou à tout le moins une conversion non-intégrale comme pour les femmes ayant pris leur distance face à l'institution évangélique.

4.3 Développement et conversion de l'adolescent à *Vía de Dios*

Les modèles de conversion que nous venons de réarticuler autour de l'adolescence entrent en tension comme l'autonomie et la fidélité éprouvées à l'adolescence. Le modèle de conversion au prochain montre tout le potentiel de l'adolescence, du "pas encore là" qui attend une fondation. Le jeune se libère des obstacles spatiaux et temporels au rythme d'évènements spécifiques et fondateurs pour son identification.

La révélation de Dieu, selon le concept de Gutiérrez, se lie à la révélation de l'être humain à travers le développement de toutes ses possibilités individuelles et collectives. La conversion appelle le développement et inversement. Cependant l'autonomie comme seul pôle de développement plonge lui aussi l'adolescent dans l'exil identitaire, l'exil de ses origines. Le modèle de conversion évangélique dévoile les limitations imposées de l'origine, du déjà-là qui tente de se perpétuer. Cette tension est d'autant plus forte pour l'adolescent à *Via de Dios* que la recherche de l'intégrité de la communauté s'actualise par la fermeture de la sphère d'influence de conversion dans laquelle se retrouve l'adolescent. La prédominance du modèle de conversion dominant sur celui de conversion au prochain restreint son espace de socialisation, d'un rapport au monde à un rapport à sa communauté, avec les conséquences que nous avons soulignées au chapitre précédent. De plus, elle met aussi en évidence une suspension temporelle, celle du présent du jeune, une rupture d'avec son espérance liée à l'utopie, ce qui le plonge dans l'attente.

À ce stade de notre étude, nous pouvons nous demander où en est la conversion de l'adolescent dans la communauté? Nous serions tentés de répondre que l'adolescent est encore toujours en quête, mais qu'il se dirige vers une conversion du type dominant qui le conduit vers un exil identitaire, ce que crie son corps en danger. Cependant le concept biblique de conversion implique un retour vers Dieu et, pour les chrétiens, vers un Dieu Trinitaire, ce qui nous conduit à la personne de l'Esprit Saint et à la régénération spirituelle. Pour le modèle dominant, l'action de l'Esprit s'inscrit ponctuellement dans la prière de conversion dans le cadre d'un plan de salut alors que pour le modèle de Gutiérrez, elle procède du don de soi vers autrui suivant en cela la lignée de la croix du Christ reliant les êtres humains entre eux et avec Dieu dans un processus continu et organique de transformation humaine et sociétale. Nous aborderons ce sujet dans la dernière partie de ce chapitre en reprenant et en approfondissant la rencontre et l'interaction entre l'accompagnateur et le candidat à la conversion.

5. La conversion comme processus réciproque

Les conversions ne manquent pas dans les Écritures: celles de Corneille, de Paul, de Lydia, du Centurion... Nous pourrions aussi choisir la conversion du geôlier par Silas et Paul. Cependant, la péricope de la foi de la Cananéenne (Mt 15:21-28) montre une tourmente, des cris, des silences, des retournements mais aussi des dépassements de frontières sociales, politiques, économiques, culturelles, religieuses et des frontières entre hommes et femmes rappelant les conditions de la communauté de *Vía de Dios* et des adolescents. De plus, nous nous concentrerons sur le récit matthéen dont la progression dramatique se déplace à l'intérieur de deux sphères d'influence différentes mais interagissant l'une avec l'autre, ce que le récit de l'évangile de Marc (7 :24-30) ne mentionne pas.

5.1 La foi de la femme cananéenne (Mt15:21-28)

²¹Partant de là, Jésus se retira dans la région de Tyr et de Sidon. ²²Et voici qu'une cananéenne vint de là et elle se mit à crier : "Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David! Ma fille est cruellement tourmentée par un démon." ²³Mais il ne lui répondit pas un mot. Ses disciples s'approchant, lui firent cette demande : "Renvoie-la, car elle nous poursuit de ses cris." ²⁴Jésus répondit : "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël." ²⁵Mais la femme vint se prosterner devant lui : "Seigneur, dit-elle, viens à mon secours!" ²⁶Il répondit : "Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens." ²⁷" C'est vrai, Seigneur! Reprit-elle; et justement les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres." ²⁸Alors Jésus lui répondit : "Femme, ta foi est grande! Qu'il t'arrive comme tu le veux!" Et sa fille fut guérie dès cette heure-là.

La recherche de la guérison du corps, celle de la fille de la femme, constitue le prétexte de la rencontre, tout comme celle de l'adolescent à *Vía de Dios* fait partie de sa conversion. Nous choisissons donc de découper le récit en suivant la gestuelle des acteurs et la position de leur corps. Nous reconnaissons cinq parties:

1. Mise en contexte : Jésus part et se retire (v. 21).
2. Dévoilement de la première crise : la Cananéenne vient (v. 22-23a).
3. Déclenchement de la deuxième crise : les disciples s'approchent (v. 23b—24).
4. Confrontation : la femme vient se prosterner (v. 25-28a).
5. Résolution des crises : la fille est guérie (v. 28b).

5.1.1 Mise en contexte

Le déplacement de Jésus de la Galilée à la région de Tyr et de Sidon dévoile un contexte conflictuel. En effet, les villes de Tyr et de Sidon représentaient à l'époque une menace politique à cause de leur ambition expansionniste vers le sud et l'est. Elles dominent économiquement toute la région jusqu'au Nord de la Galilée par la consommation des produits agricoles, leur emmagasinage abusif et leur vente lucrative durant les périodes de pénurie. Les tensions entre les habitants de ces régions et les fermiers vivant dans la campagne immédiate de ces villes et dans le Nord de la Galilée suscitent de l'animosité. La démarche de la Cananéenne semble au premier abord perdue d'avance comme la qualifie Gundry-Volf⁶⁴, d'autant plus que la femme est hellénique et probablement d'un statut social élevé – elle se déplace seule, païenne – c'est-à-dire non-juive – ce qui lui interdit toute reconnaissance au sein du peuple d'Israël. En outre, sa condition de femme aurait dû l'appeler à plus d'humilité et l'empêcher de crier en public et de violer l'intimité d'un groupe d'hommes.

5.1.2 Dévoilement de la première crise

La traversée de ces barrières montre la gravité de la crise qui secoue la Cananéenne dans la deuxième partie du récit. D'emblée, la femme se situe par rapport à Jésus et se présente dans son rôle de mère. Le démon qui a envahi sa fille atteint sa propre chair

⁶⁴ Gundry-Volf Judith, "Spirit, mercy, and the other", *Theology Today*, 51(4, '95), p 508-525:

et elle demande grâce pour elle-même et rappelle la recherche chez les femmes de *Via de Dios* de médiateurs entre l'extérieur de la communauté et leurs enfants. Ici la femme cananéenne reconnaît à la façon matthéenne la destinée de Jésus: Fils de David et Seigneur. Le silence que Jésus lui adresse contraste fortement avec la pitié qu'il ressent devant la foule qui le dérange durant une retraite précédente (14:14). Il n'hésite pas à soigner les malades alors que ces foules se composaient de personnes – juives ou non – des régions aussi diverses que la Syrie, la Décapole, Jérusalem, la Judée mais aussi les régions au-delà du Jourdain (4:24-25). Le silence de Jésus devant la détresse de la femme constitue un précédent qui dérange.

5.1.3 Déclenchement de la seconde crise

Dans la troisième partie, les disciples entrent en jeu et délimitent la première sphère d'influence d'où est exclue la femme. L'ajout de leur présence dans le récit matthéen par rapport à celui de l'évangile de Marc marque l'importance du rôle des disciples. Leur demande impérative tente d'inverser la relation Maître-disciple alors que la réponse de Jésus qui leur est adressée porte au-delà de leur préoccupation à protéger leur retraite ou à jouer le simple rôle de médiateur. Quoi qu'il en soit, Jésus reste maître de la situation et mesure la portée du miracle demandé en écho au rôle que lui attribue la femme: la redéfinition de l'étranger par rapport à la maison d'Israël qui dans l'Alliance fait l'objet d'une promesse: “ pour vous je serai Dieu, et pour moi vous serez le peuple” (Lv 26:12). reprise par le prophète Jérémie devant la désobéissance d'Israël (Jr 7:23).

Nous constatons le même déphasage dans ma relation avec les femmes de *Via de Dios*, entre la recherche de médiateur que je joue avec Julie effectivement, et notre engagement envers les jeunes. De plus, comme la femme cananéenne, n'aurions-nous pas été, Julie et moi, vouées à l'échec dès le début de notre intervention tant la sphère d'influence parents-enfants reste imperméable aux changements tout comme celle que les disciples désirent préserver?

5.1.4 Confrontation

Le titre de cette quatrième partie, la confrontation qu'initie un mouvement de prosternation n'est pas le fruit du hasard ni celui d'une rationalisation : il émerge de la consternation que provoque la rhétorique entre Jésus et la Cananéenne. Le ton des interprétations théologiques de cette péricope n'y échappe pas. Le courant classique et le courant actuel divergent sur le rôle à donner à Jésus ou à la femme. Dans le premier cas, Jésus reste maître de la situation malgré son silence préalable (v.23). Pour certains, l'emploi du "petit chien" – *kunarion* – n'est qu'un malentendu culturel. En effet, les Juifs considèrent les chiens comme des animaux impurs leur interdisant l'entrée de leur maison, tout comme les païens ne peuvent entrer dans la maison d'Israël. Pour les Grecs, les chiens sont volontiers des animaux domestiques vivant dans les maisons et se nourrissent des restes de table. Pour d'autres, Jésus éprouve la foi de la Cananéenne en dressant sciemment des obstacles – son silence, l'association "petit chien" et païen – qui conduiront à la guérison de l'enfant qu'il n'exclut pas. L'évangéliste Matthieu magnifie dans cette construction littéraire la foi de la Cananéenne. Dans le deuxième cas, le courant actuel tend à inverser les rôles et à considérer la femme comme prédicatrice de conversion et initiatrice du miracle. Ces interprétations se fondent à partir des théologies qui dénoncent l'exclusion et l'oppression, soit les théologies de libération et les théologies féministes. La Cananéenne, sous l'impulsion de sa souffrance, accepte l'humiliation d'être associée à un petit chien et conduit Jésus à découvrir son rôle dans l'évangélisation des païens. Cependant, quelle que soit l'interprétation, l'universalisation de la maison d'Israël constitue le thème central de la péricope aussi bien dans l'évangile de Matthieu que dans celui de Marc⁶⁵.

⁶⁵ Pour les interprétations classiques nous renvoyons le lecteur aux articles de Hasler I.J., "The incident of the Syrophœnician woman", *The Expository Times*, 45 (1933-34), p.459-461 et de : Dufton, Francis "The Syrophonician woman and her dogs", *Expository Times*, 100 (11, '89), p.417: l'article de Brandt, Pierre-Yves, "De l'usage de la frontière dans la rencontre entre Jésus et la Syrophénicienne", (*Mt 7/24-30*), *Études théologiques et religieuses*, 74e année, 1999/2, p.173-188, résume les interprétations récentes dont celle de Françoise Dolto et de Gerd Theissen pour s'en distancer. L'article de Gundry-Wolf Judith ainsi que de Musa, W. Dube, "Readings of Semoya: Botswana women's interpretations of Matt 15:21-28", *Semeia*, 73('96), p.111-129, constituent d'autres exemples d'interprétation suivant le courant actuel.

La rudesse du silence et du langage de Jésus exprime, quant à nous, l'intensité de son dilemme, dilemme qui s'approfondit avec la réaction des disciples vis-à-vis de la condition de la femme. Or la justesse de l'utilisation de la référence culturelle ouvre aussi la possibilité pour la femme de dépasser son état d'urgence et de trouver "l'intelligence de sa foi". En opposant l'action volontaire de Jésus de jeter du pain au mouvement passif des miettes tombant de la table, elle met en perspective la réputation de thaumaturge et l'influence du Maître que celui-ci ne peut empêcher la traversée des frontières. Dès lors que les païens s'en nourrissent, ils appartiennent à cette même maison et Jésus, tout comme la femme grecque, a la responsabilité de nourrir ses enfants et de laisser les petits chiens manger sans remettre en question la préséance des premiers à la table. En reconnaissant sa foi, Jésus élargit la maison d'Israël dont il protégeait l'entrée en interdisant à ses disciples d'étendre leur mission jusqu'aux païens (Mt 10:5-6). Le miracle exprime son engagement tout en inscrivant le signe tangible de la conversion de la mère dans la libération du corps de son enfant.

Ainsi deux processus de transformation s'imbriquent l'un dans l'autre dans ce que nous pourrions appeler une conversion réciproque à travers un langage conflictuel mais fructueux. Or cette dynamique n'est pas sans rappeler ma relation avec l'adolescent de Vía de Dios entre des surgissements bruyants et des silences d'hésitation, de recherche d'un terrain d'entente et de l'ouverture d'un espace privilégié de communication. L'adolescent communique aussi bien avec la parole qu'avec son corps en pleine expansion à travers ses jeux, ses querelles, à travers ses mains qui pétrissent le pain de communion ou qui agencent formes et couleurs sur le papier ou à travers ses références médiatiques pour dire sa détresse mais aussi pour dire "Dieu". Ces langages détonnent librement des voix religieuses officielles, mais expriment une vérité qui ne l'exclut pas et qu'il n'exclut pas en tant soit peu qu'il soit reconnu, tout comme la femme cananéenne. Or cette reconnaissance implique dans le modèle de conversion au prochain l'emprunt de ces langages, la traduction des récits bibliques ou médiatiques ou la transposition des rituels religieux. Face à la conflictualisation nécessaire à la fondation de l'identité de l'adolescent, je me trouve

donc en tant qu'accompagnatrice à risquer un regard commun et une autre parole, et à me convertir aussi. La conversion engendre des mouvements : se "tourner" vers Dieu, "se détourner" d'une ancienne vie et "se tourner contre" ses propres certitudes et celle des autres, ce que la controverse signifie et nécessite contre la fatalité qui marque l'adolescent. Ainsi, dans le récit que nous analysons, l'inconcevable conversion de Jésus pour certains me paraît être le signe que la conversion est toujours à recommencer comme le conçoit Gutiérrez et que la délimitation entre l'accompagnateur de conversion et le candidat à la conversion est perméable.

5.1.5 Résolution des crises

La fin de la péricope se termine avec l'expulsion du démon hors du corps de l'enfant tout en inscrivant la conversion de la femme dans la perspective d'ouverture de la maison d'Israël. Or ce récit de conversion est aussi la confluence de filiations : une filiation christique, une filiation charnelle entre la mère et sa fille et une généalogie des protagonistes de l'exode et de la libération de la Maison d'Israël qui suit la promesse faite à Moïse (Ex 6 :7-25).

La femme, en reconnaissant Jésus dans sa lignée davidique, s'y situe elle-même. Dans la progression de sa conversion, elle la dépasse et entre dans la filiation christique en discernant avec un esprit prophétique l'horizon du dernier repas de Jésus : à la table du Maître, le pain, qu'il soit miche ou miette reste le pain de vie pour tous, ce que comprendront les disciples après la Résurrection. La communion avec Dieu suppose donc la recherche d'une origine, d'une intégrité perdue, d'une intégrité à la mesure du cosmos et de l'éternité et dont le Christ en est le début et la fin. Dans le cadre de la conversion au prochain, ces généalogies ne s'excluent pas et entrent dans un mouvement dialectique comme l'amour véritable avec le prochain et l'universalisation du don de Dieu.

Devenir enfant de Dieu ouvre une autre perspective à notre problématique : pour les exilés, celle de retrouver la continuité d'une histoire rompue, le sentiment de la permanence essentielle à leur identité. Dès lors, l'intégration posée à partir de l'approfondissement de l'origine et qui vise un horizon eschatologique n'effrite pas l'intégrité mais la compose. Elle permet la transformation du regard parental vis-à-vis de l'enfant qui devient prochain, libéré à l'adolescence de la dette liée à la transmission de l'héritage parental. Or l'obstacle des liens du sang que nous avons décrit en termes de deuil inhérent à la parentalité comme tout autre obstacle qui empêche la conversion au prochain, se surpasse par l'action de l'Esprit Saint. Dans la péripécie de la Cananéenne, la conversion se produit par la libération de la puissance transformatrice émanant des liens maternels qui permettent à la femme de se mettre en route, des liens maternels-paternels reliant le Fils et le Père-Mère et qui ouvrent une véritable rencontre entre Jésus et la Cananéenne, et des liens fraternels entre Jésus et la Cananéenne qui se tissent dans la confrontation et la compréhension et qui mènent à la guérison de l'enfant.

La communauté *Via de Dios*, si restreinte soit-elle, porte en elle cette spiritualité de libération d'où émerge une profonde solidarité entre les membres dans le partage matériel, spirituel, dans le soutien pastoral et dans le suivi des nombreuses crises qui secouent les familles. "Une attitude vitale" transpire aussi dans la gestion de la communauté pour laquelle la précarité matérielle n'entrave pas l'élaboration de projets. Elle interpelle la transformation de ses membres mais aussi celle de l'Église. Pour l'adolescent, elle signifie la possibilité d'actualiser son potentiel en tant qu'agent de conversion puisque porteur d'une puissance transformatrice empreinte d'imaginaire et de créativité qui le conduit à l'élaboration de son identité, et porteur de valeurs acquises dans la société d'accueil démasquant le silence de ses aînés devant cette société et devant sa propre réalité. L'adolescence comme conversion devient alors un défi à la communauté, un défi à s'ouvrir à cette puissance, à se laisser toucher à son tour par son caractère utopique afin de libérer l'avenir des jeunes et de se laisser tirer par son propre avenir, avènements, qui dans la vision eschatologique, se rejoignent dans l'espérance de l'avènement du Royaume de Dieu.

CONCLUSION

1. Une spiritualité de la filiation: une génétique imaginaire libératrice

L'interprétation théologique appelle une intervention possible dont l'objectif serait de transformer les membres de *Via de Dios* en "prochain" quels que soient leurs liens familiaux, dans une relation existant dans le modèle de conversion réciproque. M'appuyant sur ma propre expérience de conversion ainsi que sur la notion de résilience étudiée par Boris Cyrulnik⁶⁶, je propose de développer ce que je nomme une spiritualité de filiation.

À travers mon expérience dans la communauté, une image m'a profondément saisie émotionnellement, celle de la procession des jeunes portant les photos de disparus. Elle me rappelle une photographie enfouie dans une valise et dans la mémoire familiale. La scène se situe dans un café parisien après la Deuxième Guerre Mondiale. Mon père et quelques cousins et cousines lèvent leur verre autour d'une même table fêtant leurs retrouvailles. Cependant leur sourire ne peut voiler leurs regards vides des absents gazéifiés : Yenke, Dinah, Moshe, Avroun, Isaac... Sous le regard des proches, tout comme l'adolescent à *Via de Dios*, j'ai subi ce que j'ai appelé l'incarnation de l'absence, mais aussi l'angoisse retransmise silencieusement. À la recherche de mon origine, je me lançais librement sans attache religieuse dans la lecture de l'Ancien Testament à la rencontre des personnages bibliques puis naturellement du Nouveau Testament.

Ce cheminement vers la conversion au christianisme s'est actualisée particulièrement à travers mes expériences en pastorale avec les adolescents de différents milieux. Elle se prolonge dans ma relation avec ma communauté qui m'enrichit de sa vie toujours renouvelée et dont les valeurs socio-culturelles m'interrogent sans cesse et parfois

⁶⁶ Cyrulnik, Boris, *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 2002, 218p.

me heurtent comme les miennes la heurtent : être en communion avec Christ et pourtant se sentir parfois étrangers. Ainsi la conversion de Jésus et de la Cananéenne dans l'émergence de la filiation christique qui conduit à la guérison du corps de l'enfant m'interpelle. N'y a-t-il pas lieu de développer ce que j'appellerai une spiritualité de la filiation? Boris Cyrulnik, dans ses recherches sur les enfants résilients, avance la notion de "génétique imaginaire"⁶⁷. La résilience est la capacité d'un sujet à dépasser le traumatisme reçu en "se tricotant" avec les fils de son intimité, de ses milieux écologiques, affectifs et verbaux, ce que nous appelions le développement du réseau social. Ce "maillage" du sentiment de soi est de l'ordre des mécanismes de défense qui façonnent l'identité personnelle et collective dont la filiation constitue le socle. Ainsi l'exil identitaire de l'adolescent à *Via de Dios* entre dans la catégorie du clivage du moi en une partie secrète et douloureuse et une partie acceptable socialement au sein de la communauté puisqu'elle alimente la projection de l'avenir des adultes dans celui du jeune. De même, cette projection ne constitue-t-elle pas le déni d'une situation dangereuse pour l'adolescent compte tenu de son corps en danger, des crises qui le secouent, de la mésestime de soi vécue dans la société d'accueil?

La notion biblique de la conversion implique un passage des ténèbres à la lumière. Or la conversion, selon le modèle de conversion dominant, conduit à calquer le clivage et à renforcer la frontière entre la communauté et la société d'accueil. La conversion basée sur l'amour du prochain commence de l'intérieur, à partir de l'intimité du sujet, car elle présuppose l'amour de soi – "aime ton prochain comme toi-même" – afin d'éviter le calque de sa situation intérieure vers l'extérieur. Une spiritualité de la filiation qui suscite ou éveille la résilience devrait permettre de débusquer la partie secrète du soi et d'en provoquer l'expression afin qu'émerge la lumière. La génétique imaginaire, c'est-à-dire le passage de la filiation naturelle qui compose l'intimité du jeune, comme le démontre Bo, à une filiation christique en passant par la filiation à travers la généalogie vétérotestamentaire comme le propose la spiritualité de la filiation, distance le sujet du traumatisme afin de faciliter son expression. En effet, la

⁶⁷ *Ibid* p. 7-104.

Cananéenne s'éloigne de sa maison dans laquelle gît sa fille et exprime la situation ténébreuse qui la lie pour entrer dans la maison d'Israël. De même, le départ du démon, la guérison du corps de l'enfant, s'accomplit à distance et permet à la mère de reprendre la relation avec sa fille dans une filiation familiale renouvelée. En effet, il ne s'agit pas de remplacer un ordre par un autre mais "d'éviter l'ordre qui pétrifie et le désordre qui pulvérise"⁶⁸, de retrouver le Christ par la foi, à l'origine de la création, dans l'histoire du peuple de Dieu jusqu'à l'horizon dévoilant le Royaume de Dieu.

La spiritualité de la filiation s'ancre donc dans une praxis réelle, celle du développement du jeune mais aussi de toute sa communauté, véritable famille élargie. La capacité imaginaire de l'adolescent et sa capacité à surgir dans le présent, et l'attitude vitale de la communauté en assurent la dynamique et le souffle. La compréhension de l'héritage transgénérationnel vise la compréhension de l'histoire commune et le démantèlement des mécanismes de défense dont la mythification du pays d'origine et de l'enfance. "Travailler à comprendre l'histoire et non pas à l'utiliser [à la fabrication de liens claniques], permet d'associer la mémoire qui donne sens avec la désobéissance au passé qui invite à l'innovation"⁶⁹. De cette voie vers la conversion émerge une libération possible des deuils inhérents à l'adolescence et à la parentalité, et des traumatismes de l'exil que la recherche de l'intégrité renforce comme nous le constatons à la fin du chapitre III. En ce sens, la transformation de la filiation naturelle par la filiation christique articule l'individuel et le collectif dans une dynamique organique et, tant pour l'adolescent que pour les membres de la communauté enrichit le présent de ce qui dans le passé donne la Vie.

Les observations recueillies dans ce mémoire nous a permis de situer la pastorale des adolescents dans un carrefour de transformations et même de conversions: celles de l'adolescent qui entreprend le passage de l'enfance à l'âge adulte, celles d'immigrants

⁶⁸ *ibid.* p.39

⁶⁹ *ibid.* p.125

latino-américains qui traversent les frontières et qui s'intègrent plus ou moins à la société d'accueil québécoise, celles des membres de toute une communauté en pleine croissance qui approfondissent leur foi, qui s'en approchent ou qui changent de confession chrétienne. Les circonstances de la disparition de la pastorale des jeunes nous ont conduit à dégager une problématique concernant l'influence du rapport intégrité/intégration de la communauté avec la société d'accueil sur le développement des adolescents. Les référents en sciences humaines sur la migration des exilés chiliens et sur l'adolescence ont permis de constater que la polarité de l'intégrité affecte particulièrement l'adolescent. Le jeune est un rouage essentiel dans les mécanismes de défense de la communauté vis-à-vis de la société d'accueil, particulièrement à travers la mythification de l'enfance préservant chez les adultes un sentiment de permanence de l'identité. La tentative de perpétuation de la communauté homogénéise le réseau social de l'adolescent et provoque le sous-développement de ses capacités sociales cognitives-instrumentales qui permettent de gérer les conflits ou les crises qui déjà secouent les familles de la communauté. D'autre part, elle favorise une socialisation disjonctive quant au biculturalisme dans lequel l'adolescent évolue avec une forte propension à adopter la culture d'origine au détriment de la synthèse des éléments des deux cultures nécessaire à la construction de l'identité personnelle spécifique du jeune. Ces deux conséquences se renforcent l'une l'autre. La première accentue les retards et la violence scolaires, et donc répète la sous-scolarisation des adultes. La deuxième conduit l'adolescent à adopter le fatalisme et le sentiment de marginalisation des adultes vis-à-vis de la société d'accueil.

Cependant, si le souci d'intégrité de la communauté pose des défis à l'adolescent dans la fondation de son identité, le processus d'intégration ouvre l'adolescence comme possibilités de transformation. Il se produit dans la communauté à travers le groupe de femmes et le réseau d'influence et il se traduit chez l'adolescent par son état de quête active qui le conduit à se relier autrement à sa famille élargie tout en négociant son autonomie et en développant plus largement un réseau social hors de sa communauté.

L'interprétation théologique basée sur la conversion chrétienne nous a démontré que le rapport intégrité /intégration est renforcé par la coexistence de deux modèles de conversion dans la communauté. Dans la sphère d'influence de conversion adultes-enfants marquée par la recherche d'intégrité, le modèle de conversion évangélique dit "dominant" prévaut alors que dans celle des adultes, la conversion suit un modèle de conversion au prochain selon la théologie de la libération. Le premier modèle promeut l'image d'un Dieu-Juge, la Croix comme pont parfait entre Dieu et les êtres humains et qui délimite clairement les frontières entre le Royaume/la communauté et l'Enfer/la société d'accueil, et la régénération ponctuelle du converti. L'adolescent ramené à un passé, semble alors en attente d'un au-delà et est posé comme sauveur de la communauté. Le deuxième modèle donne la préséance à l'image du Dieu-Amour, à la croix qui relie le cœur de tous les êtres humains et à la régénération spirituelle continue. Il nous a permis d'exprimer l'adolescence comme conversion. Il appelle au dépassement des frontières spatiales dans l'amour du prochain et au dépassement des frontières temporelles qui soumettent l'avenir au passé et le présent à l'attente.

L'interprétation du récit biblique "la foi de la Cananéenne" nous a conduit à considérer la conversion au sein de la pastorale des jeunes comme conversion réciproque. Nous avons souligné la puissance transformatrice de l'adolescent et l'attitude vitale de la communauté, et nous avons posé l'adolescence comme défi à la conversion de la communauté. Enfin, à partir du changement de filiation nous sommes venus à proposer une spiritualité de la filiation afin que la filiation entre l'adolescent et la communauté se transforme en filiation christique permettant la conversion au prochain et la libération des deuils et des traumatismes non résolus. Mais compte tenu de la disparition de la pastorale des jeunes, s'agit-il d'une intervention possible ou illusoire?

La spiritualité de la filiation interpelle une intervention plurielle auprès des différents groupes qui constituent la communauté, qui se convertissent et qui s'intègrent à différents degrés. La quête toujours active de l'adolescent, l'éventuelle ordination

d'Alicia et le projet d'une pastorale destinée aux femmes latino-américaines, constituent entre autres des terrains d'action potentiellement concrets à l'intervention. Une intervention spécifique pour le groupe des hommes reste plus hasardeuse. Cependant la communauté connaît bien une transformation et les différentes crises qu'elle a surmontées depuis sa fondation indiquent qu'une rupture n'est pas une fin en soi mais un nouveau départ à venir. Comme le répète Alicia: "l'esprit souffle..."

BIBLIOGRAPHIE

APFELBAUM, Érika et Ana VASQUEZ, “Réalités changeantes de l’identité”, *Peuples Méditerranéens*, Numéro 24, 1983, p. 83-87.

BAUDRY, Patrick, “La conflictualisation nécessaire” dans LESOURD, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsions du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998, p. 45-54.

BIRRAUX, Annie, “La violence du corps à l’adolescence” dans LESOURD, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsions du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998, p. 60-62.

BO, Inge. “The Significant People in the Social Networks of Adolescents”, in HURRELMANN, Klaus et Stephen F.HAMILTON, (dir.), *Social Problems and Social Contexts in Adolescence. Perspectives across Boundaries*”, New York, Aldine de Gruyter, 1996, p. 107-130.

BOGAERT, Pierre-Maurice *et al.*, “Conversion” dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, éd. 1960 rev., Turnhout (Belgique), Brépols, 1987, p. 294-295.

BOLZMAN, Claudio, *Sociologie de l’exil : une approche dynamique : l’exemple des réfugiés chiliens en Suisse*, Zurich, Seismo, 1996, 333 p.

BRANDT, Pierre-Yves. “De l’usage de la frontière dans la rencontre entre Jésus et la Syrophénicienne, (Mc 7/24-30)”, *Études théologiques et religieuses*, 74e année, 1999/2, p.173-188.

CYRULNIK, Boris. *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 2002, 218p.

DE CAEVEL, Henri, “ “La parole est aux armes”. Réflexions sur la violence, l’agressivité et la contrainte”, LESOURD, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsions du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Èrès, 1998, p. 27-43.

DUFTON, Francis. “The Syrophonician Woman and her Dogs”, *Expository Times*, 100 (11, ’89), p. 417.

DUQUESNE, Jacques, “Conversion”, dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne, Encyclopedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 232-239.

GUNDRY-VOLF, Judith. “Spirit, Mercy, and the Other”, *Theology Today*, 51(4, ’95), p.508-525.

GUTIERREZ, Gustavo, “A Theology of Liberation : History, Politics and Salvation”/ “Teología de la liberación” traduit et édité par Sœur Caridad Inda et John Eagleson, éd. 1973 rev., T, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988, 264p.

HASLER, I.J., “The Incident of the Syrophœnician Woman”, *The Expository Times*, 45 (1933-34), p. 459-461.

HERVAS SEGOVIA, Roberto, *Les organisations de solidarité avec le Chili*, St-Léonard, Éditions 5 continents, 2001, 185p.

IMBS, Paul, “Intégration” dans *Trésor de la langue française, Dictionnaire de la langue du XIX et XX siècle (1789-1960)*, Tome X, Paris, Éditions du CNRS, 1983, p.373.

LEW FAI, Paula et Ana VASQUEZ, “Pablo ou Paul, conflits de modèles et modalités de valorisation de Soi”, dans ACTES DES CINQUIEMES JOURNEES INTERNATIONALES, mai 1985, *Problèmes de la jeunesse, marginalité et*

délinquance juvéniles, interventions sociales au milieu des années 1980, Volume 3, Vaucresson, Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson, 1986 , p. 65-78.

MALEWSKA-PEYRE, Hanna, “Stratégie de construction de l’identité et d’insertion sociale de la seconde génération”, dans ACTES DES CINQUIÈMES JOURNÉES INTERNATIONALES, mai 1985, *Problèmes de la jeunesse, marginalité et délinquance juvéniles, interventions sociales au milieu des années 1980*, Volume 3, Vaucresson, Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson, 1986 , p. 27-38.

MENÈS, Martine, “Y a-t-il des parents d’adolescents?” dans LESOURD, Serge, (dir.), *Violente adolescence : pulsions du corps et contrainte sociale*, Les recherches du GRAPE, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998, p. 67-77.

MUSA, W. Dube, “Readings of Semoya: Botswana Women’s Interpretations of Matt 15:21-28”, *Semeia*, 73(‘96), p.111-129.

PEACH, Wesley, *Itinéraires de conversion*, coll. Perspectives de théologie pratique, Ville St-Laurent, Fides, 2001, 327p.

PETERSEN A.C. *et al.*, “Adolescent Development: A Global Perspective”, in HURRELMANN, Klaus et Stephen F. HAMILTON, (dir.), *Social Problems and Social Contexts in Adolescence. Perspectives across Boundaries*, New York, Aldine de Gruyter, 1996, p.3-37.

RAMBO, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993, 240p.

RICE, F. Philipp, *The Adolescent, Development, Relationship, and Culture*, 7th edition, Boston, Alyn and Bacon, 1992, p. 82.

ROBERT, Paul, "Intégrité" dans A. Rey et J. Rrey-Debove (dir.), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, deuxième édition, Paris, Le Robert, 1985, p.656.

VASCO, Jorge et Marc PERREAULT, *Usages, abus et interventions: La question de l'alcool et des drogues dans six ensembles culturels montréalais. Les communautés latino-américaines*, Montréal, RRSSSM, 1996, p. 90-93.

VASQUEZ, Ana et Ana Maria ARAUJO, *Exils latino-américains : la malédiction d'Ulysse*, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 1988, 215 p.

ZAMBRANA, Ruth E. *et al. Understanding Latinos Families, Scholarship, Policy and Practice*, coll. Understanding families, Vol.2, California, Sage Publication, 1995, 242p.