

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

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

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

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

Entre le retrait et l'entraide humaine :
ethnographie d'un groupe de bénévoles retraités québécois au Guatemala

par
Dominique Vigneux-Parent

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en anthropologie
option ethnologie

Août 2007



© Dominique Vigneux-Parent, 2007

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Entre le retrait et l'entraide humanitaire :
ethnographie d'un groupe de bénévoles retraités québécois au Guatemala

Présenté par :
Dominique Vigneux-Parent

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Bernard Bernier
président-rapporteur

Mme Marie-Pierre Bousquet
directrice de recherche

M. Robert Crépeau
codirecteur

M. Jorge Pantaleon
membre du jury

Résumé

Ce mémoire de maîtrise présente une analyse ethnographique d'un groupe de retraités québécois bénévoles dans un organisme d'aide humanitaire : CASIRA. Notre recherche montre l'importance de développer une anthropologie de l'âge, soit une étude consacrée aux âges de la vie, pour comprendre la vieillesse qui demeure un sujet marginal dans notre domaine. Étudier le vieillissement comme un processus du cycle de vie nous a semblé primordial pour saisir le choix qu'ont fait ces retraités de devenir bénévole. En considérant ces gens comme des acteurs, et non seulement comme des informateurs qui servent d'intermédiaires dans la transmission de l'information, nous avons tenté de mettre en relief le caractère novateur que l'action bénévole peut offrir à la population âgée qui n'est alors plus synonyme de retrait mais plutôt d'entraide sociale. Le bénévolat peut être considéré à la fois comme un don de soi pour soi et comme un don de soi pour les autres. Nous avons cherché à dégager les motivations altruistes et égoïstes qui s'imbriquent dans l'engagement bénévole pour expliquer l'intérêt d'un bon nombre de retraités pour cette deuxième carrière qui relève d'une logique du don. En tenant compte des deux grandes traditions qui traitent du don, celle de l'héritage judéo-chrétien et celle du don maussien, nous avons vu que le bénévolat se présente comme un idéal qui s'enracine dans la culture et qui se nourrit dans l'attente d'un épanouissement personnel. Ce dépassement de soi donne l'impression aux bénévoles de vivre une expérience significative qui donne sens à la retraite.

Mots clés : Anthropologie, ethnologie, vieillesse, retraite, bénévolat, engagement, don, temps libre.

Abstract

This master's thesis presents an ethnographic analysis of a group of retired Quebecers who are volunteers in a humanitarian organisation : CASIRA. Our research shows the importance of developing an anthropology of aging because ageing is still a marginal subject in our field. It is necessary to study ageing as a process of the life cycle to understand why the elderly are volunteers. We tried to bring out the innovative character that voluntary work may give to the elderly, who are not necessarily retired but engaged in the networks of mutual aid. Voluntary action might be considered as a gift to yourself or as giving yourself to others. We underline the altruistic and egoistic motivations that overlap in voluntary commitment to explain the interest of many elderly people for this second career, which takes the form of gift-giving. Taking account of two major traditions in the study of gift, the Judaeo-Christian heritage and the maussian approach, we conclude that voluntary work is seen as deeply rooted cultural ideal that is reinforced by the expectation that this gift strengthens the self. This personal transcendence gives volunteers the impression of participating in a significant experience that gives meaning to retirement.

Keywords : Anthropology, ethnology, ageing, retirement, voluntary work, commitment, gift, free time.

Resumen

Esta tesis de maestría presenta un análisis etnológico de un grupo de jubilados quebequenses, voluntarios en una organización de ayuda humanitaria : CASIRA. Nuestra investigación muestra la importancia de desarrollar una antropología de la edad, es decir un estudio dedicado a las edades del ciclo de vida, para entender el envejecimiento, un tema marginal en este campo. Estudiar el envejecimiento como un proceso del ciclo de vida ha sido primordial para comprender la elección de estos jubilados de convertirse en voluntarios. Al considerar a estas personas como actores y no sólo como informadores, intermediarios en la transmisión de información, damos relevancia al carácter innovador que el voluntariado puede ofrecer a este grupo de edad que, por ende, no es sinónimo de retiro sino de ayuda mutua. El voluntariado puede ser entendido simultáneamente como una donación de uno para consigo mismo y como una donación de sí mismo para los otros. Hemos tratado de hacer explícitas las motivaciones altruistas y egoístas que se imbrican en el alistamiento voluntario para explicar el interés de los jubilados para con esta segunda carrera que es relativa a la lógica del don. Teniendo en cuenta las dos grandes tradiciones que tratan sobre el don, la de la herencia judeocristiana y la de Mauss, observamos que el voluntariado se presenta como un ideal que echa raíces en la cultura y que se alimenta de la expectativa por alcanzar la plenitud personal. Esta superación de sí mismo da a los voluntarios la impresión de vivir una experiencia significativa que ofrece sentido a esa etapa de la vida.

Palabras claves : Antropología, etnología, envejecimiento, jubilación, voluntariado, alistamiento voluntario, don, tiempo libre.

Entre le retrait et l'entraide humanitaire : ethnographie d'un groupe de bénévoles retraités québécois au Guatemala

	Pages
<u>INTRODUCTION : Au-delà des mythes : le bénévolat à la retraite</u>	1
<u>1 Cadre théorique : La vieillesse sous observation : une revue de littérature</u>	4
1.1 INTRODUCTION : L'anthropologie de la vieillesse : un domaine à développer	4
1.2 « La gérontologie sur la sellette »: une démarche ethnocentrique	5
1.2.1 L'émergence d'une vision problématisante de la vieillesse	5
1.2.2 Quelques théories du vieillissement en gérontologie sociale	9
1.2.3 Le biais gérontologique : reflet de société	13
1.3 Les premiers pas de l'anthropologie de la vieillesse : une approche pragmatique	14
1.3.1 Les études macroscopiques : la théorie de la modernisation	15
1.4 Les études récentes : vers une perspective anthropologique du vieillissement dans les sociétés occidentales	16
1.4.1 Les études de micro-milieu	16
1.4.1.1 Les études de communautés fermées : Jennie Keith Ross et Barbara Myerhoff	18
1.4.2 Les études interculturelles : vieillir ailleurs	19
1.5 CONCLUSION : La construction culturelle de la vieillesse	23
<u>2 L'anthropologie de l'âge : vers une étude des âges de la vie</u>	25
2.1 INTRODUCTION : D'informateur à acteur : proposition d'un changement de rôle	25
2.2 Le vieillissement comme développement : la notion de parcours de vie	28
2.3 Temps et cycle de vie : les rapports entre le temps et la retraite	30
2.3.1 La notion de temps social : pour une approche culturo-temporelle	30
2.3.2 L'histoire sociale du Québec : la formation du temps de travail et du temps libre	33
2.3.3 La retraite bénévole : du temps libre au temps utile	34
2.4 Âge et don : l'âge dans une théorie de l'échange	36
2.5 CONCLUSION : L'<i>homo senectus</i> : l'acteur des temps modernes	38
<u>3 L'univers d'une organisation humanitaire : l'engagement des bénévoles</u>	41
3.1 INTRODUCTION : Logique de l'organisation : logique du don	41
3.2 L'organisation comme intermédiaire entre la société et ses membres	43
3.3 Organisations et cycle de vie : la retraite solidaire	45
3.4 Portrait de CASIRA et du projet « Amistad Guatemala »	48
3.4.1 Brève histoire de l'organisme et de son créateur, le padre Roger Fortin	48
3.4.2 L'organisation sociale de CASIRA : un véritable microsysteme	49
3.4.3 Entre liberté et contrainte : l'engagement	54
3.4.4 La vision de CASIRA : les documents écrits comme système de représentations	56
3.5 Entre opposition et complicité : les organisations et l'État	59

3.6	De la politique nationale à l'entraide mondiale : l'évolution de l'engagement	62
3.7	CONCLUSION : De petites actions pour une grande cause	64
4	<u>Don et bénévolat : l'expérience humanitaire des retraités bénévoles</u>	66
4.1	INTRODUCTION : Les motivations des bénévoles : entre altruisme et égoïsme	66
4.2	Don de temps, don de sens : donner pour recevoir	69
4.3	Entre continuité et rupture : parcours de bénévoles ou trajectoire d'engagement	73
4.4	Au-delà des motivations : la signification de l'engagement	78
4.4.1	L'approche identitaire : la création d'une communauté de valeurs	79
4.4.2	Des finalités qui perdurent : réaliser un rêve de jeunesse	83
4.5	CONCLUSION : Le bénévolat à la retraite : une expérience extraordinaire	86
5	<u>Don, âge et passage à la retraite : boucler la boucle des échanges</u>	88
5.1	INTRODUCTION : Ethnologie des rites de passages : l'exemple de retraités québécois bénévoles au Guatemala	88
5.2	De travailleur salarié à retraité : passage incomplet entre deux mondes	90
5.2.1	La notion de rite de passage : lecture d'Arnold Van Gennep	90
5.2.2	Application de la séquence proposée par Van Gennep : séparation, marge, agrégation, à l'étude de la retraite	92
5.3	De retraité à bénévole : l'accomplissement d'une transition inachevée?	96
5.3.1	Autour du passage : rite, âge et lieu de passage	96
5.3.2	Analyse d'un passage de la société moderne : l'entrée dans le monde bénévole	98
5.4	Le bénévolat comme espace de reconnaissance : des contre-dons symboliques	103
5.4.1	Les rituels de rétribution : la récompense honorifique du travail accompli	103
5.5	CONCLUSION : Le passage à la retraite bénévole : du je au nous	108
6	<u>Aux sources du don : un humanisme judéo-chrétien</u>	111
6.1	INTRODUCTION : Religion, don et humanitaire : l'idéal du don « pur »	111
6.2	Charité et Agapè : le berceau des valeurs altruistes	114
6.3	Itinéraire religieux des retraités : entre héritage chrétien et individualisme	116
6.3.1	Le passé du Québec : un passé religieux	116
6.3.2	Les idéaux modernes : l'individu comme valeur	118
6.3.3	Portrait du Québec contemporain : un catholicisme en crise	120
6.4	Le bénévolat aujourd'hui : un choix individuel sur un fonds de valeurs communes	124
6.5	De la charité à l'humanitaire : accepter ou changer l'Autre?	125
6.6	CONCLUSION : L'humanitaire : une histoire d'idéal	127

<u>CONCLUSION : Le bénévolat à la retraite : mot de passe pour une retraite épanouie</u>	129
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	132
ANNEXE 1 : Index des informateurs	143
ANNEXE 2 : Parcours de vie et société postindustrielle	144
ANNEXE 3 : Projets de coopération Amistad-Guatemala : petit guide à l'usage des stagiaires	145
ANNEXE 4 : Résumé des activités réalisées par CASIRA	159
ANNEXE 5 : Organigramme structurel de l'organisme CASIRA	166
ANNEXE 6 : Organigramme hiérarchique du projet Amistad Guatemala	167
ANNEXE 7 : Code d'éthique du coopérant de l'ONG CASIRA au Guatemala	168
ANNEXE 8 : 2006-2007 : réunion d'information (règles de vie à la <i>casa</i>)	170
ANNEXE 9 : Campagne de soulèvement : Donnez la claquette!	178

INTRODUCTION : Au-delà des mythes : le bénévolat à la retraite

Le phénomène du vieillissement de la population dans les pays développés est devenu un sujet de l'heure. Ce phénomène, qui est survenu suite à des changements rapides sur le plan démographique, notamment suite à l'augmentation de la durée moyenne de vie et à la diminution du taux de natalité, fait en sorte que le nombre des représentants de cette tranche d'âge monte en flèche. La vieillesse a donc acquis une visibilité croissante au cours des dernières années. En d'autres mots, nous devenons de plus en plus vieux, à la fois comme individu et comme société. Et l'avenir laisse présager, avec les baby-boomers qui atteignent maintenant l'âge de la retraite, un nombre encore plus important de jeunes vieux¹. L'augmentation croissante du nombre de retraités représente un enjeu de taille pour notre société. Car, aujourd'hui plus qu'hier, la cessation d'activité professionnelle constitue un événement, voire une rupture problématique dans une société qui attribue au travail une valeur centrale. Nous voyons donc le vieillissement comme un projet de société à construire, un projet où les expériences vécues par les gens âgés deviennent en quelque sorte des analyseurs de notre société. En effet, les attitudes des aînés sont façonnées par le contexte social et culturel de notre époque. Elles nous éclairent donc sur le modèle dans lequel on vit et constituent ainsi un moyen de réfléchir sur les priorités et les valeurs de notre société.

Quand on pense à la vieillesse, on ne visualise pas une personne aux cheveux blancs, ruisselante de sueur, qui pelle de la terre pour construire une garderie dans un pays en voie de développement. C'est pourquoi, lorsque nous avons appris que nos parents partageaient avec tout un groupe de retraités québécois faire du bénévolat au Guatemala, dans le cadre d'un projet humanitaire, avec l'organisme CASIRA (Centre d'Amitié et de Solidarité Internationale de la Région de l'Amiante), nous avons tout de suite été intéressée par ce projet qui semble plutôt en marge de l'image conventionnelle de la vieillesse. Nous avons donc choisi de baser notre mémoire de maîtrise sur cette

¹ Depuis quelques années, les gérontologues ont subdivisé la strate de la vieillesse, celle du troisième âge, en deux sous-groupes : les «jeunes-vieux» et les «vieux-vieux», un peu comme on avait ajouté la classe des adolescents au groupe de la jeunesse. On attribue à Bernice Neugarten (1979) la paternité de cette subdivision. Les limitations physiques, comme la maladie et le handicap, marquent la transition d'un sous-groupe à l'autre. Autrement dit, la vie des « jeunes-vieux » est placée sous le signe de la liberté, des loisirs et de l'autonomie alors que la vie des « vieux-vieux » se déroule plutôt sous le signe de la dépendance.

façon originale de vieillir où la vieillesse n'est plus synonyme de retrait mais plutôt d'entraide sociale.

Pour réaliser notre projet de recherche, nous avons privilégié l'approche ethnologique, soit une enquête de terrain de cinq semaines dans la capitale du Guatemala² en tant que bénévole au sein de l'organisme CASIRA³. Durant cette période, nous avons participé aux différentes activités quotidiennes du groupe⁴. Notre collecte de données est donc basée principalement sur l'observation participante. Nous avons également réalisé quelques entrevues pour approfondir certains aspects de l'engagement bénévole. Nous avons interrogé le père Roger Fortin, celui qui a mis sur pied l'organisme CASIRA, ainsi que dix retraités bénévoles⁵. Ces entrevues ont été réalisées au Québec et au Guatemala⁶. Les rencontres avec nos informateurs étaient constituées d'entretiens libres ou non dirigés que nous enregistrons.

Ce travail vise donc à enrichir les différentes représentations que nous avons de la vieillesse. En interrogeant les expériences vécues par ces bénévoles retraités, nous espérons démontrer qu'au-delà des mythes qui entourent la vieillesse, il existe différentes façons de vieillir. Cette hétérogénéité des trajectoires du vieillissement témoigne des transformations de notre société et de l'essor d'un nouveau projet de société. L'étude du parcours emprunté par ces bénévoles retraités, pour négocier cette transition de la vie que représente la retraite, nous conduira d'abord à un examen critique du champ de la vieillesse, qui braque constamment les projecteurs sur une vision sombre

² Notre terrain s'est déroulé du 15 novembre 2006 au 20 décembre 2006.

³ Nous tenons à spécifier que notre statut de chercheure était connu de tous.

⁴ Notre but étant de nous intégrer au groupe, nous avons séjourné sur place et partagé les loisirs et le travail de ces retraités. Nous avons participé tant aux visites culturelles de fin de semaine qu'au travail bénévole comme tel. Les principaux chantiers dans lesquels nous nous sommes impliqués sont la friperie et la maison de convalescence pour enfants.

⁵ Voir annexe 1 pour la liste complète de nos informateurs. Sept de ces personnes sont des femmes et trois des hommes. La plupart sont à la retraite depuis quelques années seulement. Trois de ces bénévoles n'étaient pas à leur première expérience puisqu'ils avaient participé au projet antérieurement. Ils habitent différentes régions du Québec : Montréal, Québec et l'Estrie. On peut dire que ces bénévoles appartiennent tous à la classe moyenne, voire moyenne-élevée, et qu'ils ont tous assez bien réussi matériellement. Ce sont d'anciens professeurs, notaires, écrivains, etc.

⁶ Les entrevues avec les bénévoles qui se sont déroulées au Québec se sont effectuées au cours de l'été et de l'automne 2006 alors que celles qui ont été réalisées au Guatemala, comme celle du père Fortin qui s'est effectuée le 20 décembre 2006, se sont faites lors de notre séjour là-bas. La durée moyenne de ces entrevues est d'une trentaine de minutes.

de cette étape de la vie et contribue ainsi à entretenir les mythes sur l'avancée en âge. Dans le second chapitre, nous expliquerons l'approche que nous préconisons pour l'étude du vieillissement et pour la réalisation de ce travail. Nous verrons que le bénévolat est intrinsèquement lié à l'idée de don. Nous nous pencherons ensuite davantage sur l'expérience humanitaire de ces retraités. Nous explorerons, dans le chapitre trois, la notion d'engagement pour comprendre en quoi consiste cette réalité dans la société actuelle. Nous verrons aussi comment se développe une organisation comme CASIRA qui fonctionne dans une logique du don. Dans le chapitre quatre, nous aborderons la question des motivations des bénévoles et, dans le chapitre cinq, nous examinerons le passage à la retraite afin de démontrer l'existence d'un rapport de don/contre-don entre l'organisme et les bénévoles. Finalement, dans le chapitre six, nous présenterons les sources judéo-chrétiennes qui ne cessent d'influencer notre perception du don.

1 Cadre théorique : La vieillesse sous observation : une revue de littérature

1.1 INTRODUCTION : L'anthropologie de la vieillesse : un domaine à développer

Lorsque nous avons commencé à nous intéresser à la retraite et à la vieillesse, nous avons toujours en tête l'image d'un couple bronzé et souriant accoudé à la rampe d'un bateau de croisière. En parcourant les nombreux ouvrages qui traitent de ces thèmes, nous nous sommes rendu compte que cette représentation stéréotypée de la vieillesse, celle qui est véhiculée par les médias de masse, se situe plutôt à l'antipode de cette image du retraité rayonnant. On rencontre en effet dans la littérature davantage de descriptions misérables de la vieillesse où celle-ci est associée à une maladie, à un déclin, à des incapacités ou encore à de l'exclusion. En bout de ligne, on se retrouve avec deux conceptions cristallisées de la vieillesse tout à fait à l'opposée l'une de l'autre.

Nous croyons que la problématique du vieillissement ne se comprend qu'en examinant ces mythes qui dominent la littérature. Depuis quelques années, on voit en effet apparaître de nombreuses œuvres qui traitent de différents aspects du vieillissement dans nos sociétés. Cette vaste documentation témoigne de l'intérêt que portent plusieurs sciences pour ce sujet d'étude. Il faut savoir que le vieillissement est un sujet polysémique. Bien qu'il intéresse d'abord la gérontologie, il se trouve aux confins de plusieurs disciplines. Tant les anthropologues que les psychologues, les biologistes, les économistes et les médecins s'intéressent à la thématique du vieillissement. Et chacune de ces disciplines pousse la réflexion dans une direction. En tant qu'anthropologue, nous nous intéressons davantage à l'aspect social et culturel du vieillissement. C'est pourquoi nous nous pencherons surtout sur les nombreux ouvrages qui relèvent de cette orientation.

Ces nombreux travaux renferment des repères importants, bien que restreints, pour une compréhension anthropologique du vieillissement. Dans sa revue de littérature sur le sujet, Ellen Corin (1982 : 63) mentionne que « la position que la vieillesse et les personnes âgées occupent dans la science anthropologique est étrangement similaire à celle que leur assignent nos sociétés post-industrielles : une position marginale ». Il faut donc puiser à l'extérieur de l'anthropologie certaines données qui susciteront peut-être

l'intérêt des anthropologues et permettront ainsi d'ouvrir davantage le champ des études anthropologiques du vieillissement.

1.2 « La gérontologie sur la sellette »⁷ : une démarche ethnocentrique

1.2.1 L'émergence d'une vision problématisante de la vieillesse

Au Québec, la naissance de la recherche dans le domaine gérontologique revient au père Guillemette qui créa, en 1966, l'Institut de gérontologie de l'Université de Montréal (Lefrançois, 2004 : 303). En 1975, un autre laboratoire, cette fois de gérontologie sociale, ouvre à l'Université Laval (Zay, 1984). Depuis, d'autres unités de recherche ont vu le jour à travers la province.

La gérontologie sociale est un domaine relativement nouveau qui se situe au carrefour de la sociologie, du service social et de la psychologie sociale (Arcand, 1982 : 10). L'expression même daterait de la fin des années 1940 et appartiendrait à l'Américain Steiglitz (Lefrançois, 2004 : 303). L'intérêt pour l'étude de la vieillesse et la naissance de la gérontologie sociale sont directement liés au développement de notre propre société et à l'avènement de la société industrielle. La dépression des années 1930 amène à concevoir différemment des problèmes que l'on tendait à considérer en termes individuels. Il faut savoir que, jusqu'au début du XX^e siècle, la vieillesse était davantage une affaire qui relevait du domaine privé :

« Les aînés qui ne pouvaient compter sur leur structure familiale devaient faire appel aux organismes de bienfaisance ou aux institutions de charité pour répondre à leurs besoins les plus élémentaires. Dans les années 1920, l'industrialisation et l'urbanisation modifièrent les façons de procéder et obligèrent l'État à soutenir la population âgée » (Michaud, Gagnon et Guillot, 2002 : 147).

La vieillesse devient donc une affaire sociale dans ce contexte de crise où l'attention se concentre sur les aspects problématiques du vieillissement. L'assurance vieillesse, les fonds de pension et la gérontologie sociale font donc leur apparition pour tenter de régler ce problème social que représente la vieillesse.

⁷ J'emprunte cette expression à Richard Lefrançois, 2004: 308.

La gérontologie sociale se penche alors surtout sur les problèmes des personnes âgées. Cette vision « problématisée » de la vieillesse est particulièrement visible dans les thèmes abordés par les chercheurs. Plusieurs d'entre eux se penchent sur le choc de la retraite, moment crucial de l'entrée dans la vieillesse et du passage entre deux âges distincts. Guillemard (1977) a montré les répercussions entraînées par la mise à la retraite. Elle constate que celle-ci entraîne non seulement des pertes économiques et relationnelles, mais aussi une dévalorisation de l'identité, un sentiment d'inutilité.

« Le passage de la vie active à la retraite constitue une rupture sans précédent. La retraite ne se réduit pas à la simple perte du rôle de travailleur, à une coupure avec le monde de la production. Dans une société où le travail est au centre du champ social de chaque individu, c'est tout le statut social et l'ensemble des fonctions sociales des sujets qui sont profondément bouleversés » (Guillemard, 1977 : 24).

Pour cet auteur, la cessation d'activité professionnelle constitue un événement problématique dans une société qui attribue au travail une valeur centrale. La vie des retraités est alors dépourvue de rôles significatifs et certains parlent même d'un phénomène de « désocialisation » ou encore de « mort sociale ». Un numéro entier de la revue *Gérontologie et société* (2002) est d'ailleurs consacré au thème important que représente l'exclusion pour les recherches gérontologiques.

Un autre champ important des travaux en gérontologie sociale s'attarde à trouver des activités et des rôles qui donneront un sens à la vie des personnes âgées. Dans cette perspective, Cimon (1980) propose de valoriser le travail à temps partiel et d'encourager le bénévolat et le travail communautaire. Il semble que le bénévolat suscite un intérêt relativement élevé chez les nouveaux retraités au Québec puisque plus d'un tiers des répondants de l'étude Dorion, Fleury et Leclerc (1998) ont déclaré faire du bénévolat depuis qu'ils sont à la retraite. Le développement d'associations de retraités, soucieux de conserver une utilité sociale, constitue également une solution au problème de la cessation du travail. Plusieurs auteurs (Brault, 1987; Ferrand-Bechmann, 2004; et Boivin et Ferland, 1991) ont répertorié la genèse de diverses associations pour et par les personnes âgées. Bref, ce champ de la gérontologie tente de donner de nouvelles

responsabilités sociales aux personnes âgées afin d'assurer leur utilité et leur importance au sein de la société.

Que ce soit à cause de leur formation ou encore de leur intérêt pour l'intervention sociale, les spécialistes qui oeuvrent dans le domaine de la gérontologie sociale ont du mal à se départir de cette définition « problématisante » qui veut que les personnes âgées représentent un fardeau pour la société. Même le Nouveau Petit Robert (1993) définit d'abord la gérontologie comme « l'étude des phénomènes, des problèmes liés au vieillissement de l'organisme humain ». Est-ce que le vieillissement est nécessairement un problème? Corin (1982 : 83) nous met en garde face à cette manière de réfléchir, en termes de problèmes, qui serait devenue une manière courante et normale, un mode de fonctionnement général dans nos sociétés :

« En même temps qu'elle met en exergue les problèmes des personnes âgées et diffuse ainsi une vision problématisée (et sans doute problématisante) des personnes âgées, notre société a mis en place tout un ensemble de services destinés en principe à favoriser l'autonomie des personnes, mais qui risque dans les faits de se traduire par une prise en charge, ou un désir de prise en charge, de toute une partie de la population par une autre. »

Cette prise en charge traduit une logique, selon Helly (2001 : 17) « voulant que la réparation de toute inégalité soit une responsabilité collective ». L'État devient donc le gestionnaire des injustices créées par des situations que les individus ne contrôlent pas, comme la vieillesse (*ibid.* : 12). Cette nouvelle fonction attribuée à l'État soulèvera divers mouvements de contestation qui dénoncent notamment la création d'une culture de « dépendance » où le citoyen perd le sens du bien commun et du vivre ensemble (*ibid.*). Il est d'ailleurs dit dans le rapport *Pour mieux vieillir au Québec* du Ministère des Affaires sociales (1980 : 11) : « Ce n'est pas une politique exclusivement orientée sur les services qui peut renverser cette tendance (à la marginalisation). Mettre l'accent uniquement sur les services risque, au contraire, d'accroître la dépendance. »

La naissance de la gérontologie de même que l'apparition de la notion de « troisième âge » donne donc lieu à toute une gestion automatisée de la vieillesse. Massé et Brault (1984 : 6) disent qu' « on a dû mettre sur pied un réseau de services et créer de

nouveaux fonctionnaires : les spécialistes du troisième âge pour compléter le réseau naturel de support social ou y suppléer lorsqu'il fait défaut ». Des institutions spécifiques au « troisième âge » et des services donnés par une classe de spécialistes sont donc mis en place. Tout un langage s'élabore également dans cette gestion de la vieillesse par des agents spécialisés. L'adoption même du terme « troisième âge », qui remplace l'ancienne terminologie de « vieillards », sous-tend la mise en place d'un discours plus positif à l'égard de la vieillesse. Un discours au nom duquel diverses actions seront menées en faveur des personnes âgées, un discours qui vise l'amélioration du sort des personnes âgées et leur insertion dans la société (Lenoir, 1979 : 64-68). Ces propos font en sorte que la vieillesse devient tranquillement un sujet tabou que l'on veut cacher. En niant en quelque sorte la vieillesse, le « troisième âge » vient définir cette période comme une « nouvelle jeunesse », un « âge des loisirs » (Lenoir, 1979 : 68). Ce nouvel âge d'or amène donc une nouvelle représentation de la vieillesse en prônant l'idée que la vie commence à soixante ans.

L'invention de cette nouvelle représentation sociale de la retraite comme « grandes vacances de la vie » a sans doute favorisé l'essor de l'industrie des loisirs et le développement du marché de la retraite. Tout un système de prise en charge professionnel et tout un marché de la vieillesse sont donc mis en place pour répondre aux besoins des personnes âgées⁸. En braquant constamment son regard sur la santé, la consommation et la qualité de vie des personnes âgées, il nous semble que la

⁸ On peut se demander si cette gestion professionnelle de la vieillesse, au lieu de favoriser l'engagement, l'émancipation et la prise en main de ses propres projets de vie à un âge qui se veut celui de la liberté, ne contribue pas à assujettir davantage les personnes âgées et à servir les intérêts de ceux qui dominent le marché florissant de la vieillesse. Comme le souligne Rémi Lenoir (1979 : 78), « en soutenant que « l'état normal du troisième âge est le loisir », le sociologue des loisirs ne contribue-t-il pas, pour sa part, à la croissance de ces entreprises de vacances? ». Le discours des spécialistes contribuerait donc, paradoxalement, à produire sans cesse de nouveaux besoins. On voit alors que la manipulation symbolique de l'image de la vieillesse par une classe de spécialistes chargés de gérer cet âge qu'on dit d'or n'a pas seulement que des effets symboliques. L'invention d'un troisième âge et l'idéologie qui en découle sert les intérêts de ceux qui ont constitué ce nouvel âge. Rémi Lenoir (1979 : 77) mentionne à ce propos que les spécialistes ont contribué à transformer la représentation sociale de la vieillesse en manipulant la définition de la vieillesse puisqu'ils manipulent du même coup les raisons d'être de leur intervention dans ce champ disciplinaire. Ce n'est pas à une révision de notre modèle culturel, qui érige la jeunesse et le travail en valeur, et à un remaniement de nos valeurs auxquels nous invitent les gérontologues mais à une acceptation du modèle capitaliste voulant que tout problème et tout besoin, même collectifs, puissent trouver leur solution dans la consommation du marché de la vieillesse.

gérontologie sociale enferme la question du vieillissement dans un cadre étroit de besoins et de capacités.

On constate donc, suite à ce rapide survol des travaux relevant de la gérontologie sociale, que les solutions proposées visent essentiellement à modifier la situation des personnes âgées pour mieux les intégrer à l'ensemble social. Ces interventions s'adressent toutefois exclusivement aux personnes âgées et non à l'ensemble de la société.

Lefrançois (2004 : 310-311) attribue cette vision « problématisante » de la vieillesse à l'influence qu'exerce le modèle biomédical, surtout de la gériatrie, sur la gérontologie. Le champ gérontologique se serait laissé infiltrer très profondément par les nécessités de la pratique professionnelle. Il faut se rappeler que la gérontologie est une jeune discipline et que « la première génération de chercheurs n'a pas, pour la majorité d'entre eux, été formée (au sens académique du terme) à cette discipline » (Lefrançois, 2004 : 310). Les chercheurs sont donc issus d'horizons très diversifiés comme des sciences médicales ou paramédicales et des sciences humaines et sociales. Cette diversité se traduit par une désertion du travail théorique au profit de la pratique. Nous allons tout de même examiner quelques grandes théories gérontologiques.

1.2.2 Quelques théories du vieillissement en gérontologie sociale

La réflexion gérontologique s'est d'abord développée autour des concepts de croissance et de déclin. Cette représentation bipolaire de la vieillesse figurait déjà dans la pensée des grands philosophes grecs de l'Antiquité. Aristote était persuadé que l'avancée en âge s'accompagnait d'une diminution des facultés morales et intellectuelles et définissait la vieillesse comme une forme de déchéance de la personne alors que Platon rêvait d'une société idéale où les personnes âgées détiendraient les rôles principaux puisqu'elles possèdent l'expérience et la maturité. Il est étonnant que cette représentation polarisée prévale encore de nos jours dans la littérature contemporaine. Les travaux en gérontologie se sont en effet principalement construits autour de ces deux modèles analytiques, soient le « paradigme du développement » et le « paradigme du

déclin » (Lefrançois, 2004 : 192). Lefrançois (2004 : 192) appelle ces deux visions antithétiques « le paradoxe de la vieillesse » :

« Le paradoxe tient précisément au fait que dans la vieillesse coexistent la fragilisation de l'individu à mesure qu'il avance en âge (santé déficiente, habileté diminuée, vulnérabilité aux maladies) et, en même temps, la poursuite des acquisitions, l'enrichissement de la maturité intellectuelle et des compétences (expériences, connaissances, sens de la spiritualité). »

Ces visions extrêmes de la vieillesse, en noir ou rose, donnent lieu à plusieurs théories qui s'inscrivent dans l'un ou l'autre de ces courants de pensées. Nous allons en examiner quelques-unes.

Les grandes théories gérontologiques ont principalement été échafaudées en sciences sociales. Ces théories, notamment celle du désengagement⁹, de la modernisation¹⁰, de l'activité¹¹ et du déroulement de la vie (*life course*)¹², appuient le paradigme du déclin. Ces théories insistent sur la précarité des personnes âgées, sur leur grande dépendance, leur situation d'exclusion, leur statut d'infériorité, leur inutilité sociale ou encore sur les pertes et les renoncements auxquels elles doivent faire face. Ces théories ont été vivement critiquées à cause de leur caractère moralisateur qui contribue à noircir exagérément la situation des personnes âgées mais aussi parce qu'elles idéalisent le passé (Hochsfield, 1975) et qu'elles sont téléologiques. En général, les critiques s'adressant aux théories qui s'inscrivent dans le paradigme du déclin s'en prennent surtout à leur caractère réductionniste, lequel projette une image négative et stéréotypée de la vieillesse. Car, rappelons-le, dans cette perspective, la vieillesse s'est construite en tant que problème.

⁹ Voir à ce sujet : Cuming, E., et W. Henry, 1961, *Growing Old : The Process of Disengagement*, New York : Basic Books.

¹⁰ On lira au sujet de cette théorie: Cowgill, D. O., et L. D. Holmes (éds), 1972, *Aging and Modernization*, New York: Appleton Century Crofts.

¹¹ On lira sur cette théorie : Lemon, B. W., Bengston, V. L., et J. A. Peterson, 1972, « An Exploration of the Activity Theory of Aging : Activity types and life satisfaction among in-movers to a retirement community », *Journal of Gerontology*, 35, p. 746-757.

¹² Voir sur cette question : Clausen, J., 1972, « The life course of individuals », dans Riley, M., Johnson, M., et A. Foner (dir.), *Aging and Society : A Sociology of Age Stratification*, vol. 3, New York: Russel Sage Foundation, p. 457-514.

En réaction à ces théories, à l'autre extrémité du continuum, on voit apparaître, depuis quelques années, des théories qui prônent la positivité du vieillissement et qui s'inscrivent dans le paradigme du développement. Ces théories prennent soin de ne pas confondre vieillesse et maladie et, au lieu d'insister sur les effets négatifs de l'âge (les pertes, les crises et les transitions difficiles qui se produisent avec l'avancée en âge), mettent l'accent sur les gains et les occasions de croissance qui caractérisent la période de la vieillesse. Lefrançois (2004 : 199) résume les caractéristiques communes des nombreux courants de recherche qui sont réunis sous ce paradigme :

« Premièrement, ses adeptes posent le problème du développement autrement que par la maturation, les étapes ou les stades. Concrètement, cela signifie qu'il existe d'autres instances de développement à considérer, notamment les *périodes de transition* et les *épreuves* qui nécessitent toutes un *travail d'adaptation*. Deuxièmement, même si le développement est un processus qui dure toute la vie, certaines composantes ne peuvent être acquises, mûries ou intégrées que durant la vieillesse. Troisièmement, comme l'être humain forme un tout, le développement ne peut être étudié à la pièce, mais seulement dans sa globalité. C'est le principe du *holisme*. Quatrièmement, on doit tenir compte de la *dynamique relationnelle* et *dialectique* qui définit les rapports qu'entretient le sujet avec son environnement. Cinquièmement, sur le plan analytique, on passe d'une approche centrée sur les variables à une approche plutôt centrée sur les personnes. Précisons que la perspective constructiviste sied au cœur de ce paradigme : la connaissance se crée à partir de l'*expérience* qu'acquiert le sujet par le biais de la réflexivité et des transactions avec le milieu. »

La théorie de la continuité, qui fait l'éloge de la grande adaptabilité des personnes âgées et de leur facilité à développer de nouveaux champs d'intérêt (Atchley, 2003), s'inscrit dans cette tendance qui voit dans la vieillesse un nouvel âge florissant.

La perspective du vieillissement réussi (*successful aging*) soutient également qu'il est possible de « réussir » cette étape du cycle de vie. Dans cette lignée, on insiste de plus en plus, depuis quelques années, sur l'importance de bien préparer sa retraite pour accomplir avec succès cette étape de la vie. De nombreux programmes de préparation à la retraite voient donc le jour. Selon le Conseil consultatif national sur le troisième âge (CCNTA, 1999), les éléments qui favorisent une adaptation réussie à la

retraite sont une bonne santé, un revenu suffisant et une vie satisfaisante en ce qui a trait à la famille, aux activités communautaires et aux centres d'intérêt. Ce courant n'échappe pas non plus à la critique qui le qualifie d'élitiste. On le conteste notamment parce que son idéal de la vieillesse réussie reproduit les valeurs néolibérales de la performance et de la réussite sociale (Lefrançois, 2004 : 309).

La notion d'*empowerment* est fréquemment employée par les adeptes de cette nouvelle idéologie qui dépeignent une vieillesse épanouie. Cette notion, souvent utilisée en service social, est axée sur « l'idée que les individus et les collectivités doivent avoir un mot à dire dans les décisions qui les concernent » (Ninacs, 1995 : 87). On favorise ainsi l'auto prise en charge par les personnes âgées de leur propre développement social, et non la prise en charge comme c'est actuellement encore souvent le cas. Des études se penchent donc sur les réseaux sociaux et les organisations que les personnes âgées mettent elles-mêmes en place en marge du système professionnel de gestion de la vieillesse.

Dans cette optique, divers programmes ont été mis sur pied pour pallier le rôle de l'État dans la gestion des « problèmes sociaux ». Ces programmes s'appuient sur l'idée que l'individu se construit dans l'interaction avec d'autres¹³. Le monde associatif, qui découle de ce courant de pensée, met l'accent sur l'importance de l'implication dans la communauté et sur la participation sociale des individus.

Le principal reproche que l'on peut adresser aux différents travaux qui s'inscrivent dans le paradigme du développement tient au fait qu'ils se sont développés en réaction aux théories du déclin ; leur démarche, bien qu'intéressante et porteuse d'espoir, n'est pas orientée vers l'élaboration de nouvelles théories mais plutôt vers la description de divers contextes où la vieillesse est vécue de manière positive. Ces travaux ont toutefois permis de sortir un peu de la vision pathologique du vieillissement et ainsi démontrer qu'il existe non pas une mais plusieurs manières de vieillir. En

¹³ Ces idées qui relèvent de l'école interactionniste ont été notamment développées par Charles Taylor, 1989, *The Source of the Self: The Making of the Modern Identity*, et M. Walzer, 1980, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*.

résumé, on peut dire que le champ de recherche gérontologique semble être sur la bonne voie pour arriver à sortir les personnes âgées du moule dans lequel on a tenté de les enfermer.

1.2.3 Le biais gérontologique : reflet de société

Si on examine attentivement l'ensemble de la réflexion gérontologique, on constate que la démarche est ethnocentrique. Comme le mentionne Arcand (1982 :18), « la gérontologie sociale s'est donné la vieillesse comme objet d'étude et elle a voulu décrire cet objet en isolation, pour ensuite examiner ses liens avec le reste de la société ». Étudier la vieillesse en vase clos alors que celle-ci fait de toute évidence partie d'une structure plus vaste conduit à une analyse réductrice d'une réalité beaucoup plus complexe. On peut penser que ce caractère réducteur engage la recherche gérontologique dans un biais puisqu'il rend en quelque sorte son objet d'étude non représentatif de la réalité. Comprendre la vieillesse demande une compréhension de l'ensemble de la dynamique sociale en place et des rapports sociaux entre les différentes catégories d'âge. Atteindre cette compréhension exige peut-être un certain recul, comme le suggère Corin (1982 :84), que les chercheurs n'ont pas puisqu'ils réfléchissent sur leur propre société et qu'ils doivent donc dépasser leurs propres barrières culturelles.

Arcand (1982 :19) nous invite à examiner le projet actuel de notre propre société, projet qui accorde au travail un pouvoir déterminant et un prestige sans précédent, pour constater que le « problème » de la vieillesse résulte d'une réalité que la société a elle-même édifiée et propagée :

« La vieillesse est une section de vie qui n'a de sens qu'en relation avec tout ce qui la précède. Le « troisième âge » prend son sens dans sa relation aux deux autres âges de la vie, et la définition, le rôle et le traitement réservés à la vieillesse doivent nécessairement être cohérents avec ce qu'une société définit comme l'enfance et l'âge adulte. Dans une société qui oblige l'individu à consacrer le premier tiers de sa vie à se préparer au marché du travail et le second tiers à travailler, il n'est pas surprenant que l'exclusion brutale de ce marché au moment de la retraite soit pour le moins déroutante. Notre société dit assez clairement que l'individu sera dans la vie ce qu'il fera dans la vie et que son statut social dépendra de son salaire. Dans un tel

contexte, exiger des personnes âgées qu'elles se consacrent aux loisirs, c'est presque leur demander d'aller vivre sur la lune. »

Notre société a donc créé un âge qu'elle nomme vieillesse et qu'elle sépare des autres âges parce qu'elle le définit par des valeurs totalement opposées. La vieillesse est ainsi construite de toutes pièces pour s'insérer dans un projet de société qui vise d'abord à assurer le travail; la retraite permet de libérer une place sur le marché du travail pour les plus jeunes. Selon Brault (1990), la retraite est un phénomène de mise à l'écart, de retrait de la collectivité active dont l'âge chronologique demeure un facteur variable selon les sociétés et les époques. Parallèlement au processus biologique de vieillissement, la retraite serait donc aussi un fait de culture, plus spécifiquement de la culture de nos sociétés modernes et postindustrielles.

Nous avons constaté la regrettable tendance des gérontologues à étudier la vieillesse en vase clos et dans leur propre société. Nous allons maintenant regarder comment les anthropologues conçoivent et étudient cette étape du parcours de vie.

1.3 Les premiers pas de l'anthropologie de la vieillesse : une approche pragmatique

De manière très générale, on peut dire que l'anthropologie est née d'une rencontre avec l'autre, une rencontre avec une autre culture, un autre peuple. Ces rencontres avec la diversité donnent lieu au développement de monographies où il s'agit de montrer cette altérité. Parallèlement à ce mouvement de connaissance de l'autre, on note aussi l'existence d'un autre mouvement, un mouvement où l'autre sert de point d'appui à l'élaboration d'un discours sur sa propre société. Dans ce cas, la connaissance de soi passe par la connaissance de l'autre.

Selon Corin (1982 : 64), on peut dire que les premiers travaux dans le domaine de l'anthropologie de la vieillesse, comme ceux de la gérontologie, sont davantage liés à la connaissance de notre propre société et au développement de celle-ci. Les travaux qui s'ensuivent ont donc un but pratique : tester l'effet du développement social sur le statut des personnes âgées. Santerre (1982 : 105) mentionne que les chercheurs emprunteront principalement deux voies pour étudier la vieillesse dans une perspective

anthropologique : la voie macroscopique, celle des études comparées de sociétés globales, et la voie microscopique, celle de l'étude des micro-milieus que sont les foyers et les centres de jour.

1.3.1 Les études macroscopiques : la théorie de la modernisation

Selon plusieurs auteurs, dont Santerre (1982 : 105), l'entrée de l'anthropologie dans le champ de la vieillesse s'est faite en 1945 avec l'étude classique de Simmons. Cet anthropologue compare 71 sociétés dites « primitives » et formule, sous forme de tendances, les corrélations qu'il observe entre certains traits qui favoriseraient le statut social des personnes âgées et vice-versa. L'intérêt de cet ouvrage est, selon Santerre, d'avoir attiré l'attention des anthropologues sur le « problème » social de la vieillesse et de leur avoir fourni des modèles alternatifs de vieillissement. Par contre, le fait de regrouper différentes sociétés sous le terme « primitif » mène souvent à des généralisations qui n'ont rien à voir avec la réalité et qui ne feront jamais avancer la recherche.

Alors que Simmons s'était penché sur les sociétés « primitives », Cowgill et Holmes publient un ouvrage collectif, en 1972, qui peut s'appliquer tant aux sociétés « primitives » qu'aux sociétés modernes. Cet ouvrage, qui compare différentes sociétés pour ensuite les classer suivant un axe de modernisation, propose une théorie générale qui veut que la modernité ait un impact négatif sur le statut et le prestige des personnes âgées. En d'autres mots, moins une société est moderne, plus le statut des personnes âgées est élevé. Cette théorie, bien qu'elle permette une certaine compréhension des facteurs qui entrent en jeu dans la transformation du statut social des gens âgés, classe tout de même des sociétés très diversifiées sur un axe bipolaire primitif-moderne. Cette typologie, et son évolutionnisme sous-jacent, réduit la richesse de ces sociétés en postulant que celles-ci se modifient de manière relativement linéaire et uniforme. La théorie de la modernisation s'est donc heurtée à de nombreuses critiques, tant en ce qui concerne les méthodes utilisées que par rapport à la logique même de la démarche poursuivie. Cette démarche, celle qu'ont emprunté les études macroscopiques qui

étudient les sociétés de l'extérieur, et non de l'intérieur, est en désaccord avec la conception holistique de la démarche anthropologique.

1.4 Les études récentes : vers une perspective anthropologique du vieillissement dans les sociétés occidentales

1.4.1 Les études de micro-milieus

Il faut attendre la fin des années 1970 avant que de véritables monographies soient publiées. Ces travaux s'intéresseront non plus à la comparaison de sociétés globales, mais plutôt à l'étude de milieux particuliers et à la collecte sur place d'un matériel ethnographique. Ces études marquent un point charnière, selon Corin (1982 : 68-69), puisqu'elles réorientent les études qui portent sur le vieillissement dans le contexte des sociétés occidentales vers une approche émiq, holistique et culturelle.

À ce titre, les cinq monographies publiées sous la direction de Myerhoff et Simic (1978), en décrivant la vieillesse dans des sociétés particulières¹⁴, réorientent les recherches. Bien que l'objectif des auteurs soit de définir des universaux « qui transcendent les différences culturelles et situationnelles plus superficielles » (Myerhoff et Simic, 1978 : 9), leurs travaux laissent tout de même une grande place aux histoires de vie qui témoignent ainsi des formes concrètes de vieillissement dans différentes situations. Les auteurs pénètrent donc à l'intérieur de sociétés distinctes pour tenter de les saisir du dedans. Cette façon de faire « décrit les gens tels qu'ils agissent en relation à leurs cultures, mais pas nécessairement en accord avec elles » (*ibid.* : 19). On franchit ainsi un pas important vers une compréhension anthropologique du vieillissement où il n'y a pas une mais des vieilles¹⁵. L'œuvre charnière de Myerhoff et Simic oriente

¹⁴ Ces monographies se penchent sur les Chagga du Kilimanjaro en Tanzanie, étudiées par Sally Falk Moore, ainsi que sur des personnes âgées de la ville de Mexico avec lesquelles Carlos Vélez partage son quotidien. Andrei Simic compare quant à lui la situation des Yougoslaves âgés à celle des immigrants d'origine yougoslave établis au Nord de la Californie. Barbara Myerhoff se penche sur une petite communauté juive d'Europe de l'Est qui vit isolément à Venice, dans le Sud de la Californie, et José Cuellar concentre son étude sur des associations volontaires de personnes âgées dans l'Est de Los Angeles qui regroupent des immigrants d'origine mexicaine.

¹⁵ L'approche holistique, si chère à l'anthropologie, permet de constater qu'il existe différentes façons de vieillir, selon les sexes, les sociétés et les classes sociales. La vieillesse peut dès lors commencer à être saisie, non pas en terme de structures stables et définies, mais plutôt en terme de processus en continue évolution. Certains auteurs, dont Geneviève Arfeux-Vaucher (1991 : 14), utilisent donc le terme « vieilles », au pluriel, « pour marquer d'emblée qu'il n'y a pas une vieillesse mais des manières

donc les futures études qui portent sur le vieillissement en les incitant à adopter un point de vue comparatif, mais surtout en insistant sur l'importance accordée à la documentation ethnographique des diverses façons de vieillir dans différents contextes.

L'étude de communautés plus restreintes, comme les foyers et les résidences pour personnes âgées, qui se trouvent à l'intérieur même d'une société, habituellement occidentale, constitue un pas de plus dans l'affirmation de la spécificité de la démarche anthropologique. Bien qu'on ne puisse encore parler d'une véritable anthropologie de la vieillesse, plusieurs études ont tout de même vu le jour depuis une vingtaine d'années. Keith (1980) voit dans ces travaux un signe de maturation du domaine d'étude ; nous passons d'un stade où la vieillesse était seulement présente en anthropologie à un stade où elle devient réellement un objet d'étude.

Cette étude anthropologique du vieillissement s'organise autour de trois pôles (Keith, 1980) : documenter la diversité des modes d'adaptation au vieillissement dans différents contextes; dresser un portrait des influences de la culture sur la vieillesse; analyser le discours que développent les personnes âgées elles-mêmes par rapport à la vieillesse et ses implications au sein de leur société. Le premier et le second de ces points seraient, selon Keith, le prolongement des anciennes études dans une perspective plus globale tandis que le troisième point, qui intègre le point de vue des personnes âgées elles-mêmes, serait plus nouveau.

Cette nouvelle tendance se heurte toutefois à certaines difficultés quand on veut l'appliquer dans nos sociétés modernes. Selon Fry (1980), la démarche ethnographique nécessite le partage d'un contexte d'interaction commun. Or, dans nos sociétés où les modes d'organisation et d'appartenance sont très complexes et très diversifiés, il est difficile de circonscrire clairement l'objet de l'étude. C'est sans doute la raison pour laquelle la majorité des études se sont déroulées au sein de communautés relativement fermées où les chercheurs pouvaient appliquer les méthodes classiques de terrain,

singulières de vieillir ». De même, Henri Pequignot (1989 : 8) affirme qu' « il y a autant de vieillesse que de vieux ».

comme l'observation participante. Les études à portée anthropologique sur le vieillissement dans nos sociétés se sont donc intéressées principalement à deux contextes, selon Corin (1982 : 70) : celui des minorités ethniques et celui des communautés de personnes âgées.

1.4.1.1 Les études de communautés fermées : Jennie Keith Ross et Barbara Myerhoff

Les études portant sur les communautés de personnes âgées, qu'il s'agisse d'habitations à loyers modiques (HLM) réservées aux aînés, de foyers pour personnes en perte d'autonomie ou encore de villages de retraités, ont suscité l'intérêt de nombreux chercheurs. La revue *Anthropological Quarterly* (1979) consacre même un numéro à ce thème prometteur qui étudie les règles de fonctionnement de ces groupes, leurs rites de socialisation ainsi que leurs modes de résolution de conflits.

Keith Ross (1974 et 1977 et voir aussi Keith, 1980) est un des auteurs qui se sont beaucoup intéressés à la manière dont fonctionnent ces types de communautés. Pour effectuer ses travaux, elle séjourne un an dans une résidence de retraités de la banlieue parisienne, les Floralies. L'étude de Ross se penche principalement sur les concepts de communauté, de statut et de socialisation. Elle découvre dans la résidence une véritable communauté *sui generis*, qu'elle définit par trois caractéristiques : un espace, un sentiment d'appartenance et une organisation sociale, avec ses normes et ses valeurs et où il existe des statuts différents. On peut dire qu'elle voit dans cette zone résidentielle réservée aux personnes âgées une manière de se protéger contre le caractère négatif accordée par la société aux personnes âgées en fonction de leur seul âge. La chercheuse se penche également sur les réseaux sociaux des personnes âgées. Corin (1982 : 74) nous dit que les études des réseaux sociaux nous permettent de suivre les interactions quotidiennes des personnes âgées et ainsi « montrer l'existence et la dynamique de tout un tissu social dans des milieux que l'on présentait d'ordinaire comme totalement déstructurés ». Les travaux de Ross ouvrent la voie à l'étude de micro communautés distinctes dans nos sociétés modernes.

Cette voie, Myerhoff l'emprunte aussi en étudiant un centre de jour juif, en banlieue de Los Angeles, fréquenté par quelques 300 retraités. Comme pour Keith Ross, la population que Myerhoff étudie présente toutes les caractéristiques d'une communauté, sauf que la clientèle est davantage mobile. Ces immigrants juifs vivent encore chez eux et viennent au centre chercher des services et des occasions de rencontres. L'aspect novateur de cette recherche réside dans la technique utilisée par la chercheuse pour recueillir ses données, soit l'histoire de vie. Appliquer cette technique aux personnes âgées souleva beaucoup de passion chez ceux-ci qui en retirèrent un effet bénéfique. L'histoire de vie devient ainsi non seulement un instrument de recherche mais aussi un instrument d'action sociale (Myerhoff et Tufte, 1975). Cette méthode fut d'ailleurs reprise par de nombreux auteurs s'intéressant au vieillissement.

On voit donc que l'intérêt des chercheurs se déplace du niveau macroscopique au niveau microscopique. Ce déplacement de l'étude de communautés plus ouvertes, où les personnes âgées vivent plus ou moins bien intégrées au sein d'une population de tout âge, à l'étude de communautés fermées, où les gens appartiennent exclusivement à la population dite âgée, fournit des repères qui permettront d'élargir le champ des études sur la vieillesse en intégrant les dimensions du discours individuel à celles du discours collectif, social et culturel. On peut dire que ces études marquent un moment-clé dans le développement d'une véritable anthropologie de la vieillesse, une anthropologie qui tente de retotaliser son objet d'étude dans une perspective globale et non seulement pragmatique.

1.4.2 Les études interculturelles : vieillir ailleurs

Les recherches qui portent sur les groupes ethniques ont d'abord permis d'amasser de multiples données sur la diversité des formes du vieillissement. Sans passer en revue l'ensemble des descriptions concernant la situation des personnes âgées dans différentes sociétés, nous examinerons un exemple révélateur. Myerhoff (1978 : 156) nous apprend que les Yahgan de la Terre de Feu traitent les vieillards avec respect et qu'ils les portent même sur leur dos lors des migrations. Pourtant, leurs voisins, les Ona, qui vivent dans le même milieu naturel, les traitent de manière bien différente,

préférer les abandonner à une mort presque certaine. Cet exemple résume à merveille la question qui a tant préoccupé les anthropologues : comment expliquer que les personnes âgées soient bien ou mal traitées? Les études interculturelles se sont principalement penchées sur les questions du rôle, de la position et du pouvoir des personnes âgées pour tenter d'expliquer pourquoi on accorde parfois de l'importance et du respect aux personnes âgées. Les réponses à cette question ne sont pas simples; elles demandent un travail ethnographique important qui repose sur la compréhension globale de la société étudiée.

Un exemple de la société inuit nous démontre tout le progrès accompli dans la démarche utilisée par les anthropologues qui s'intéressent au vieillissement. Alors que les premières études comparatives se contentaient de dire que les Inuit abandonnent les personnes âgées, les travaux plus récents mettent en contexte les données ethnographiques. Affirmer que les Inuit abandonnent les personnes âgées sans mettre en relation ce comportement avec l'ensemble de la cosmologie inuit fait en sorte que notre société n'y voit qu'un comportement meurtrier. Guemple (1980) montre pourtant que ce geste s'explique par la conception inuit de la mort et qu'il est cohérent avec les croyances de cette société. Les études interculturelles ont donc contribué, par la finesse de leur description de diverses sociétés, à faire avancer la recherche.

Les études interculturelles ont aussi permis de souligner les influences de la culture sur le vieillissement. Ces influences sont souvent qualifiées de marqueurs puisqu'elles orientent tant la relation individuelle au vieillissement que la relation sociale. Corin (1982 : 75) nous explique l'influence de ces marqueurs :

« Les marqueurs culturels qui influencent l'expérience du vieillissement sont situés à deux niveaux : ceux qui indiquent l'extension du champ du vieillissement et assignent aux personnes une position par rapport à ce champ; ceux qui définissent les connotations qui lui sont associées. Ces marqueurs doivent être analysés dans deux perspectives complémentaires : comme révélateurs de la société globale et de ses orientations de base, qui influencent le rapport de ses membres à la vieillesse; et en tant qu'ayant un impact, dont il faut déterminer l'étendue et les manifestations concrètes, sur les personnes âgées vivant dans une telle société. »

Les études interculturelles s'intéressent donc au marqueur « âge » et aux effets de ce marqueur sur la perception qu'une personne a d'elle-même et sur les jugements sociaux posés sur les personnes âgées. Il faut comprendre que l'âge, comme le sexe ou l'ethnie, est aussi un principe d'organisation sociale, de différenciation sociale et peut donc être une source d'inégalités. Ces inégalités ont été mises au jour par les recherches sur la stratification des âges. Massé et Brault (1984 : 7) mentionnent que « la stratification basée sur l'âge comporte une série de normes régissant les comportements de ses membres jeunes, adultes et vieux, mais la mobilité entre les strates ne peut exister puisque l'avancée en âge est irréversible ». Les auteurs qui s'intéressent à ce thème mentionnent les effets discriminatoires de l'âge qui s'accompagne d'un clivage entre les strates.

Ces inégalités et ce clivage entre les strates d'âge n'ont pas que des répercussions sur l'isolement et l'exclusion des personnes âgées, ils ont des répercussions sur l'idéologie collective. Les études sur les stéréotypes attribués aux personnes âgées démontrent l'évolution des mentalités¹⁶ ; de l'image du vieux sage vers l'image du retraité faisant son jogging et respirant la joie de vivre, en passant par l'image dévalorisée du travailleur âgé inutile. Ces études nous offrent une succession rapide et changeante d'impressions face à la vieillesse. Ces impressions retracent les valeurs, les attitudes, les conditions de vie et le rôle social des personnes âgées dans la société. Mais par-dessus tout, ces images stéréotypées nous renseignent sur la manière dont sont définies les personnes âgées selon les époques et les sociétés. Comme le mentionne Lachance (1989 : 126), dans son étude de la presse âgée au Québec, la presse, comme tout autre instrument de communication, « véhicule des schèmes culturels qui finissent par influencer les lecteurs dans leurs croyances et leurs habitudes de vie ». On peut donc penser que les images présentées par les médias reflètent une certaine manière de penser,

¹⁶ Plusieurs études se sont intéressées aux images attribuées aux personnes âgées. Nous n'en citons que quelques unes : D. G. McTavish, 1971 « Perceptions of Old People: A Review of Research, Methodologies and Findings », *The Gerontologist*, 11, p. 90-101; C. Delbes, 1981, « Les personnes âgées dans la publicité », *Gerontologie et société*, 17, p. 19; W. C. Thomas, 1982, « The Expectation Gap and the Stereotype of Stereotype: Images of Old People », *The Gerontologist*, 21, 4, p. 402-414; et G. Lachance, 1989, *Nouvelles images de la vieillesse. Une étude de la presse âgée au Québec*, Institut Québécois de recherche sur la culture, coll. « Documents de recherche », no 22.

de voir et de vivre la vieillesse. Ces images sont le reflet des divers courants de pensée ayant orienté l'histoire et elles nous permettent de saisir, en partie du moins, la dynamique à l'œuvre dans le champ social de la vieillesse.

Les études interculturelles ont grandement fait avancer les connaissances anthropologiques sur le vieillissement. Elles ont notamment permis de mettre au jour certaines idées préconçues à propos de la vieillesse. Nous prenons en effet souvent pour acquis l'existence universelle de la catégorie « vieillesse ». Pourtant, Arcand (1982) montre que les Cuiva, population de chasseurs-cueilleurs de la Colombie, n'identifient pas les personnes âgées à une catégorie sociale spécifique et différenciée des autres catégories sociales dans la société. « La société Cuiva ne crée pas d'âge de la vieillesse : une fois sorti de l'enfance, l'individu demeure jusqu'à sa mort confondu à l'ensemble des adultes » (1982 : 7). Cette constatation troublante entraîne la remise en question du fondement même des études anthropologiques du vieillissement. Corin et Santerre (1982 : 4) affirment alors que :

« La question de la dimension culturelle du vieillissement doit être posée à un niveau plus fondamental, celui des prémisses culturelles qui amènent une société à mettre en exergue un trait physiologique particulier –le vieillissement biologique– pour en faire un principe de différenciation sociale ».

Nous abondons dans ce sens et croyons que le véritable défi que l'anthropologie de la vieillesse doit relever pour atteindre sa pleine maturité consiste à dépasser nos propres a priori culturels pour nous interroger sur les racines du découpage que nous avons établi dans le champ du vieillissement.

Maintenant que nous avons fait un bref survol de ce qui se fait dans le domaine de l'anthropologie de la vieillesse, nous sommes en mesure de constater que ce champ de recherche, bien que récent et en voie de développement, possède tout de même une certaine tradition.

1.5 CONCLUSION : La construction culturelle de la vieillesse

Au cours de ce bref parcours au pays des âges, nous avons vu l'évolution des différents travaux qui s'intéressent à la vieillesse, tant ceux qui relèvent du domaine anthropologique que ceux de la gérontologie. Les réflexions suscitées par ces ouvrages nous amènent à relativiser nos perceptions dichotomiques sur la vieillesse pour prendre conscience qu'il existe une multiplicité de vieillesse, plus contrastées les unes que les autres, selon les époques et les latitudes. Nous avons tendance à oublier cela parce que nous avons vu se généraliser le modèle occidental de vieillesse, modèle qui fut institué par la société industrielle.

La vieillesse, tout comme d'autres âges de la vie, fait, et a sans doute toujours fait, l'objet d'un processus de définition sociale. Autrement dit, diverses représentations sociales et collectives sont associées à la vieillesse. Jodelet (1989 : 36) définit les représentations comme « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ». En effet, chacun de nous entretient une image, qu'elle soit positive ou négative, au sujet de la vieillesse. Pourtant, Pequignot (1989 : 6) nous dit que Valéry a écrit : « si on a le droit de mettre des noms sur les choses, on n'a pas le droit de mettre des choses sous les noms ». Car, dans le langage courant, on emploie les mots comme des objets définis alors qu'on oublie souvent qu'ils ne cessent de changer.

Les idées de cycle de vie et d'âges de la vie sont sans doute aussi anciennes que l'humanité. Toutes les sociétés ont découpé la vie humaine en étapes. Ce découpage est d'ailleurs à la base de l'organisation sociale d'un grand nombre de sociétés qui sont organisées selon un système de classes d'âge (Bernardi, 1985). Au même titre que les liens de parenté, la division sexuelle ou encore la division du travail, l'âge peut aussi être un principe de différenciation sociale. Pourtant, nous avons vu que Arcand (1982) a souligné que la catégorie « vieillesse », que nous prenons souvent pour acquise, n'est pas universelle. Les catégories que nous utilisons pour désigner le positionnement des individus dans le continuum de la vie – l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse – sont donc le résultat de constructions culturelles. Les frontières entre les

différents âges de la vie, de même que les rôles qu'ils prescrivent et les représentations qui y sont associées sont aussi culturellement définis.

Le vieillissement est un phénomène complexe qui mérite d'être abordé sous plusieurs angles pour en arriver à une réflexion globale qui questionne nos pratiques et nos valeurs. Car le vieillissement est le reflet de la transformation de notre propre société au cours du dernier siècle. On peut dire que la tendance à associer exclusivement la retraite à la maladie ou encore aux loisirs semble en train de changer. On voit poindre à l'horizon différentes trajectoires empruntées par la vieillesse. Le présent travail s'inscrit dans cette tendance en voulant documenter l'expérience de retraités qui deviennent bénévoles dans un projet humanitaire au Guatemala. Nous espérons, à l'aide de cette manière marginale de vivre sa retraite, contribuer à une meilleure compréhension de nos sociétés modernes et de cet âge de la vie que constitue la retraite.

2 L'anthropologie de l'âge : vers une étude des âges de la vie

2.1 INTRODUCTION : D'informateur à acteur : proposition d'un changement de rôle

Nous avons vu que la vieillesse demeure un sujet marginal en anthropologie. La preuve, l'enfance a une rubrique dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte et Izard, 1991) alors que la vieillesse ne figure tout simplement pas parmi les thématiques étudiées. Ce manque dans la recherche nous amène à nous questionner sur les raisons de l'absence d'un tel sujet alors que tous les pays se dirigent vers des sociétés vieillissantes.

L'anthropologue s'intéresse pourtant depuis longtemps aux aînés. L'informateur privilégié n'est-il pas cet individu plus âgé qui détient un savoir précieux et une longue expérience accumulée au fil du temps passé? Une grande partie des textes ethnographiques repose en effet sur cette attention portée aux personnes âgées. La célèbre phrase « Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ¹⁷ » illustre l'importance du rôle attribué aux gens âgés au sein de la discipline. Malgré le fait que la méthode de l'anthropologie fait une grande place au discours des vieux, il est étonnant de constater que si peu d'études soient consacrées à la vieillesse en tant que sujet d'étude. Les personnes âgées jouent plutôt un rôle d'arrière-plan, un rôle de témoins de la culture, et non le rôle de ceux qui prennent une part active à la scène. En limitant le rôle des aînés à celui de spectateur, il nous semble qu'on entretient en quelque sorte la vision paternaliste où une partie de la population est prise en charge et contrôlée par une autre partie de la population. Mais comment les gens âgés réagissent-ils à cette prise en charge?

Bien que toute une série d'études aient posé des repères pour développer une véritable anthropologie de la vieillesse, un grand travail reste à faire. Il nous semble important de dépasser les affirmations générales qui traitent de l'impact négatif de notre système de valeurs sur les personnes âgées pour montrer concrètement comment les

¹⁷ Cette phrase est souvent attribuée à Marcel Griaule. Il s'agirait toutefois d'un dicton africain popularisé par l'écrivain malien Hampâté Bâ (Bousquet, 2005 : 7).

individus réagissent à ce système dans leur vie quotidienne. Quelles stratégies sont développées pour lutter contre les valeurs sociales dominantes? En limitant l'analyse au niveau explicite du discours, on enferme l'ensemble de la population âgée dans un moule uniforme. On obtient alors une vision statique d'un système qui est pourtant en perpétuelle transformation.

Ce travail ne prétend pas combler ces lacunes. Il tente seulement, à l'aide d'une étude de cas, de donner la parole à l'*homo senectus*, en tant que nouvel acteur de l'histoire, afin de rendre compte de sa capacité d'innover et de créer de nouveaux repères pour les générations à venir. Nous voulons donc donner aux aînés non seulement un rôle d'informateur, mais un rôle d'acteur. En d'autres mots, nous proposons de passer de la parole aux actes, c'est-à-dire de centrer notre attention sur les pratiques des aînés et non sur leurs discours¹⁸. Prendre les personnes âgées pour des acteurs qui font l'action, et non pour des informateurs qui servent d'intermédiaires dans la transmission de l'information, nous semble une avenue prometteuse pour mieux comprendre la dynamique sociale à l'œuvre au sein des différentes strates d'âge. Et comprendre ce dynamisme nous donne une vision plus représentative de la société. Car la société évolue et se transforme constamment et les aînés aussi. Considérer les gens âgés comme des informateurs nous rend une image fixe de la vieillesse, celle du vieux sage à barbe blanche qui détient un savoir mais qui laisse les plus jeunes agir au nom de ce savoir. Les anthropologues ont souvent mis en évidence ce rôle de « sage » exercé par les individus âgés des sociétés qu'ils étudient. Pourtant, l'avancée en âge n'est pas reconnue partout comme un gage de sagesse.

Nous souhaitons donc redonner ce pouvoir d'action aux personnes âgées en poursuivant dans une voie déjà esquissée par Lefrançois (2004). Ce dernier conclut son ouvrage en souhaitant que l'*homo senectus* fasse émerger de nouvelles façons de vivre

¹⁸ Nous nous intéressons bien entendu aux discours des gens âgés mais notre démarche relègue la parole au second plan. Nous nous concentrons sur l'aspect pragmatique, sur les activités, les résultats concrets et les applications pratiques qui concernent la vie quotidienne. Autrement dit, nous proposons d'accorder la première place à l'action des aînés, à ce qui précède la pensée et qui lui fournit matière à réflexion. Nous nous penchons donc d'abord sur ce qu'ils font et non sur ce qu'ils ont à dire, comme le veut la tradition en anthropologie lorsqu'il est question de s'intéresser aux anciens.

en société. Nous allons toutefois dépasser l'état de projet pour apporter un exemple concret où des retraités ont décidé d'agir pour changer le monde en réinventant la vieillesse. Ces personnes âgées sont les acteurs de demain; dotés d'une grande expérience passée, ils peuvent réorienter leur vie et ainsi influencer sur le présent et l'avenir prochain.

Nous tenterons donc, dans la partie qui suit, de démontrer que les aînés, au lieu de subir et de jouer le rôle passif de patients d'un système axé sur les besoins ou encore celui d'intermédiaires d'un système de transmission de l'information, peuvent agir pour l'instauration d'un monde meilleur en revisitant leurs priorités et leurs valeurs et en tentant de les rendre cohérentes avec leurs projets de vie. Mues par des valeurs divergentes, des personnes âgées se regroupent en un espace où elles participent à la vie. Cet espace qui appelle à la responsabilisation et à la participation dans la société est celui du bénévolat. Cette redéfinition de soi est liée à la variable temporelle car l'action bénévole établit un pont entre le passé, le présent et le futur. Ce pont autorise les individus à penser et à se représenter leur existence dans la linéarité et dans la continuité. Cette impression de continuité qui relie l'être d'aujourd'hui à celui du passé relève d'une logique subjective de construction d'une unité et d'un sens de l'existence. Bourdieu (1986 : 70) appelle « l'illusion biographique » cette logique qui « favorise ou autorise l'expérience ordinaire de la vie comme unité et comme totalité ». Nous tenterons de voir comment s'exprime cette recherche d'unité qui permet aux individus de tenir ensemble différents morceaux de leur vie par un processus d'ajustement et de réorientation.

Nous nous pencherons donc forcément sur le temps, ce concept qui structure notre vie, pour voir comment les différentes étapes de la vie nous imposent, dans une certaine mesure, notre emploi du temps. Dans cette optique, la retraite ne met pas seulement fin au travail mais modifie tout notre rapport au temps. La cessation d'emploi a des répercussions qui vont bien au-delà de l'arrêt de travail et nous tenterons d'intégrer une approche temporelle à une approche culturelle et individuelle de l'étude de la retraite pour essayer de montrer que ces écoles de pensées ne sont pas inconciliables. Sans nier l'unicité de l'être humain, il nous semble possible qu'un acteur essaie de

donner une signification propre à la retraite même si celle-ci est culturellement déterminée par les prescriptions sociales. La personne humaine serait ainsi constituée tant par son rapport au temps et par son appartenance à une culture que par son individualité et sa propre expérience qui l'amènent à remettre en question les modèles préétablis.

2.2 Le vieillissement comme développement : la notion de parcours de vie

Bien que les recherches sur le vieillissement se soient grandement élargies, il est primordial de poursuivre la réflexion et de développer, non pas une anthropologie de la vieillesse, mais une anthropologie de l'âge, soit une étude consacrée aux âges de la vie. Nous proposons donc d'enrichir la connaissance de la vieillesse et du vieillissement humain en étudiant ce dernier comme un processus du cycle de vie, un processus qui garde en mémoire les autres âges de la vie. Ainsi, on peut arriver à comprendre la vie et ses différentes phases et non seulement le dernier chapitre. Car la vie est un tout et il nous semble important de l'étudier en continu et non en discontinu.

La notion d'âges de la vie, conçue comme des étapes successives du parcours de vie, de son commencement jusqu'à sa fin, soutient l'idée que « l'âge n'est intelligible que par référence à ceux qui le précèdent ou le suivent dans le parcours individuel » (Philibert, 1984 : 21). Or, ce qui suit la vieillesse dans le parcours de vie, c'est la mort. Bien que la mort soit un sujet aussi tabou que la vieillesse, il nous semble important de garder en tête que cette étape est la dernière. Pourtant, peu de travaux s'intéressent à la mort et au vieillissement. On étudie plutôt ces sujets séparément. Il nous semble que la réunion de ces deux moments du parcours de vie peut être une piste intéressante pour quiconque tente de mieux comprendre la vieillesse dans une perspective temporelle.

L'historien Philippe Ariès (1975), dans ses *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, nous apprend qu'au Moyen-âge, le rapport à la mort était beaucoup plus proche et familier puisque la mort faisait en quelque sorte partie de la vie. Selon lui, la mort était apprivoisée à cette époque alors qu'aujourd'hui elle a plutôt un caractère tabou et interdit. On voit la mort comme un échec de la médecine et de la science.

Malgré le progrès médical qui nous permet maintenant d'espérer vivre au-delà de quatre vingts ans, la bataille de l'immortalité est perdue d'avance. Ce portrait pessimiste de notre époque nous conduit à voir la vieillesse comme un dernier moment de réflexion avant la fin ultime. Si je mourrais dans six mois, que me resterait-il à accomplir?

Rosenmayr (1984 : 31), bien qu'il ne parle pas de la mort, entrevoit aussi l'étape de la vieillesse comme un questionnement sur les buts de la vie où l'on fait le point entre ce qu'on est devenu et ce qu'on aurait voulu être. Il mentionne que la gériatrie de demain devrait rechercher « la compréhension de toute la vie et de ses différentes phases car (...) les problèmes des personnes âgées sont les résultats de la vie antérieurement vécue et non seulement des conditions actuelles de vie et de structures sociales » (*ibid.*, : 29). Cet auteur propose une distinction intéressante entre « vieillissement » et « développement » (*ibid.*, : 30) :

Dans l'étude du *vieillissement*, on part des *changements biologiques* survenus dans l'organisme et on étudie les répercussions de ces changements sur les systèmes psychologiques et sociaux. La perspective du vieillissement prend l'homme comme *objet*. Au contraire, la perspective du développement humain prend l'homme comme *acteur*. L'action, la planification, les projets de vie que l'homme se fait pour lui-même, sont considérés comme inter-agissants avec les effets de l'âge. Toute théorie d'activation de l'homme (...) *doit se baser sur la notion de développement humain* et pas seulement sur celle de vieillissement. Le vieillissement est une perte de complexité; le développement en principe, est une augmentation ou récupération de complexité. »

Nous nous rallions à Rosenmayr et aux pistes qu'il propose pour étudier les cycles de vie. Ces pistes dépassent la fonctionnalité pour ramener la morale et la philosophie dans la discussion sur le vieillissement. Car, bien que chaque phase de la vie soit associée à une fonction sociale déterminée (l'enfance à l'éducation, l'âge adulte au travail et la vieillesse au repos et aux loisirs), il nous semble clair que tout ce qui peut arriver à un individu relève de son propre destin. Autrement dit, l'homme a un certain pouvoir sur sa vie malgré le fait que la culture lui impose ses normes. C'est sans doute ce que Rosenmayr (1984 : 30) veut dire lorsqu'il affirme que l'homme « cherche non seulement à répondre aux situations, aux exigences et aux défis de sa vie, dans un

processus de développement continu, mais aussi à réaliser des accomplissements et à atteindre des buts ». Dans cette optique, on s'intéresse aux questions du sens de la vie. Ce sens se traduit souvent par une recherche de cohérence entre ses valeurs et ses comportements.

Nous pensons donc qu'il importe de tenir compte de la variable temporelle pour étudier le vieillissement. Ceci nous conduit à adopter une démarche subjective qui se penche sur les acteurs et sur leur rapport au temps. Car le temps est subjectif, il est vécu par les individus. Bien qu'il s'impose aux acteurs, la perception du temps nous invite à comprendre comment une personne inscrit dans son histoire un engagement comme le bénévolat qui relie son vécu passé à son présent et à son futur (Heurtin et Trom, 1997).

Maintenant que nous nous sommes penchés sur l'étape qui suit la retraite dans le parcours de vie, nous allons examiner de plus près ce qui la précède, soit l'âge du travail. Il nous semble évident qu'il faut tenir compte de ce passé qui a sans doute des prolongements qui ont une incidence sur la retraite. Mais avant d'aborder l'âge adulte et sa principale activité, nous clarifierons quelques notions qui mettent en lumière l'approche que nous préconisons dans la réalisation de ce travail.

2.3 Temps et cycle de vie : les rapports entre le temps et la retraite

2.3.1 La notion de temps social : pour une approche culturo-temporelle

Le temps social fait généralement référence aux diverses manières de concevoir et de se représenter le temps selon les cultures. Cette notion trouverait son origine, selon Mercure et Pronovost (1989 : 10), dans les travaux de l'école durkheimienne qui mettent en relief le caractère collectif et social du temps. Ce dernier serait un mode d'organisation de la vie collective et les membres d'une société partageraient une même conception du temps. La valeur qu'une société accorde au temps, de même qu'aux différentes étapes de la vie, serait donc culturellement déterminée. Mais tous les individus d'une culture partagent-ils nécessairement une même vision du temps? Gurvitch (1963 : 325-430) propose de remplacer la notion de temps social par celle de *multiplicité des temps sociaux*.

La reconnaissance de variations intra-culturelles, notamment avec l'étude des cycles de vie qui met en relief les temporalités propres à chaque âge, marque un pas dans l'avancement des recherches. Les étapes ou cycles de vie font référence aux catégories que nous utilisons pour désigner le positionnement des individus dans le continuum de la vie – l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse –. Ces étapes sont construites par chaque société qui définit leur durée et leurs caractéristiques en découpant l'échelle de la vie humaine en différents temps selon le groupe d'âge d'appartenance. Les frontières entre les différents âges de la vie, de même que les rôles qu'ils prescrivent et les représentations qui y sont associées sont culturellement définis. S'inspirant des écrits de Lemieux (1989 : 208), on pourrait nommer *temps biographique* ce temps relatif à la définition et à la transformation des âges de la vie et au passage d'un temps, socialement marqué par l'appartenance à une classe d'âge, à un autre.

L'examen des rapports existants entre le temps personnel des individus et le temps propre à la classe d'appartenance permet de dégager l'influence des changements sociaux et historiques majeurs. Nous avons vu que la retraite résulte justement de transformations historiques qui ont fait passer les individus d'un *temps géré* à un *temps à gérer*. Contrairement à l'âge adulte, la retraite est une période où la vie n'est plus organisée par les exigences de l'emploi. Lalive D'Épinay (1996 : 57) distingue aujourd'hui « quatre ensemble principaux d'individus clairement différenciés par la position qu'ils occupent dans le parcours de vie : jeunes en formation, adultes insérés dans la vie économiquement active, adultes retraités et grands vieillards ». Lalive D'Épinay regroupe ces quatre étapes principales du parcours de vie dans un tableau qui figure en annexe 2.

Ce schéma attire notre attention sur les valeurs qui orientent le comportement des individus. On remarque que celles-ci sont divisées en deux parties : « la première est placée sous le signe de la participation à l'activité économique et du calendrier familial tandis que la seconde est suspendue (...) aux valeurs d'autonomie et de liberté » (Lalive D'Épinay, 1996 : 31). On peut donc croire que la première partie de la vie est davantage

consacrée à répondre aux attentes normatives de la société alors que la seconde ouvre davantage sur une ère de liberté et de possibilités. C'est lorsque le travail ne structure plus la vie et qu'il laisse place à une certaine liberté des horaires que les gens peuvent réaliser des activités qui relèvent de leurs aspirations personnelles. C'est cette possibilité de choisir l'usage du temps libre afin qu'il devienne du *temps choisi* qui définit le mieux la retraite. Et les retraités que nous étudions ont choisi de s'engager dans une activité altruiste.

Les travaux sur les cycles de vie se trouvent aux confins d'une démarche culturelle, qui met l'emphase sur la notion de temps social et qui veut que les cycles de vie soient culturellement conditionnés, et d'une démarche temporelle qui se concentre plutôt sur l'expérience interne du temps, préconisant que les étapes de vie sont des réalités ontologiques relatives à la condition humaine. Selon cette école de pensée, les cycles de vie sont transculturels et l'être humain, en tant qu'être historique situé dans le temps, est essentiellement constitué par la temporalité. Nous proposons de réunir ces deux écoles dans un modèle, que nous appellerons *culturo-temporel*, qui prend en compte tant la dimension culturelle et sociale du temps que sa dimension plus intérieure et personnelle. Sans nier la dimension sociale de la personne humaine, nous tenterons d'inclure dans notre étude sur une étape du cycle de vie des questionnements personnels qui démontrent que chaque personne affronte de manière différente la retraite. La présence d'éléments communs entre ces histoires individuelles nous permettra de dégager un patron commun et général sans nier la richesse de ces récits individuels. Pour emprunter les termes de Ferrarotti (1983 : 141), ce modèle se base plutôt sur la complémentarité entre notre histoire et celle de notre temps et ne signifie pas « qu'on doive opposer ce qu'un acte ou l'histoire de vie ont en commun avec les actes ou les histoires d'autres individus ».

L'approche que nous préconisons introduit la question de l'idéologie moderne. En nous intéressant à l'expérience personnelle des retraités, nous espérons parvenir à dégager les valeurs centrales de notre temps. Car l'informateur fournit, à travers le récit de son expérience, des repères qui permettent d'évaluer les traits fondamentaux de son

système de valeurs. Le croisement avec d'autres sources d'informations, notamment l'histoire sociale du Québec, nous amènera à tracer les contours des idées et des valeurs qui sont valorisées par les retraités d'aujourd'hui et qui incitent sans doute ces derniers à devenir bénévoles.

2.3.2 L'histoire sociale du Québec : la formation du temps de travail et du temps libre

Nous allons donc examiner ici brièvement l'histoire sociale du Québec pour voir à quel point celle-ci, en valorisant le travail, dévalorise presque automatiquement le temps hors travail, condamnant celui-ci à des représentations en termes d'oisiveté (Pronovost, 1989 : 40). La retraite, en mettant fin au travail, se voit affligée de telles représentations qui ont, nous semble-t-il, une incidence profonde sur les actions et les projets élaborés par les retraités pour meubler ce *temps libre à plein temps* et ainsi fuir un peu ces images dévalorisantes.

L'industrialisation, avec le passage du travail artisanal au travail en usine, introduit une conception marchande du temps et amène une restructuration des temps sociaux autour du travail comme pivot central qui rythme l'ensemble de la vie en société (Pronovost, 1989 : 38-41). Il importe de rappeler que l'industrialisation rime avec un accroissement du temps de travail et une réduction du temps hors travail. L'introduction du travail industriel marque donc le passage d'une conception plus cyclique et annuelle du temps, associée aux travaux agricoles, à une conception linéaire et à un découpage hebdomadaire du temps. Ce nouveau calcul du temps a eu pour effet « de départager de plus en plus formellement le temps pour l'employeur et le temps personnel, (...) le temps de travail et les autres sphères de la vie » (Pronovost, 1989 : 39).

Le temps libre, ce temps pour soi qui prend place aux côtés du temps familial dans le temps hors travail, est alors associé essentiellement au repos, à la récupération physique et au divertissement (Pronovost, 1989 : 39). Et les nouvelles industries naissantes ont joué un rôle dans l'organisation des loisirs ouvriers, « structurant non seulement le temps de travail mais aussi une franche significative du temps libre »

(Pronovost, 1989 : 40). En créant des clubs, des tournois et des activités hors travail, les manufactures contribuent à développer un sentiment d'appartenance et d'identification à l'entreprise de la part des employés, légitimant la concentration de l'existence autour du travail.

Malgré une extension considérable du temps hors travail après la Deuxième Guerre, Pronovost (1989 :58) mentionne que ce gain de temps profite surtout à l'industrie des loisirs de masse et à la société de consommation, et non aux activités familiales, politiques ou religieuses. Et la majorité des retraités que nous étudions sont justement nés entre 1940 et 1950, dans cet âge d'or de la réduction du temps de travail et dans cette société dite des loisirs. On peut donc croire que cette cohorte, contrairement à la précédente qui n'avait pas eu beaucoup d'occasion de pratiquer des activités de loisirs, fera une place beaucoup plus importante aux loisirs lors de la retraite. C'est d'ailleurs ce modèle de retraite que l'on vend aux retraités actuels. Mais pourquoi ces derniers choisissent-ils alors de s'investir dans une activité altruiste comme le bénévolat et non dans d'autres projets de retraite?

2.3.3 La retraite bénévole : du temps libre au temps utile

Selon Jun'ichi Ishimaru (2004 : 40-41), la notion moderne du temps est linéaire et essentiellement orienté vers le futur. « Cette perspective implique que la vie humaine est faite de programmes et d'emplois du temps destinés à réaliser des projets d'avenir » (Ishimaru, 2004 : 40). Cet auteur a calculé qu'un individu à la retraite dispose de dix heures de temps libre par jour, soit 73 000 heures de liberté sur 20 ans (*ibid.* : 44). Que faire de tout ce temps? Il nous semble que cette perception moderne du temps, orienté vers l'avenir, peut avoir une influence sur les actes des retraités qui tenteront de se projeter dans le futur et d'élaborer des projets. Selon Ishimaru (2004 : 53), « l'augmentation de temps libre ne garantit pas nécessairement le bonheur. Car ce temps libre peut devenir du temps vide quand on ne trouve pas les moyens de l'occuper pleinement ». Judith Stryckman (1989 : 196) mentionne :

« La personne qui s'engage dans des projets prend appui sur son passé, s'insère dans le présent par ses actions et se projette dans l'avenir par les

conséquences de celles-ci : le temps devient ainsi *son* temps, elle se l'approprie et peut y trouver le fondement de son identité. »

Sans négliger l'importance des loisirs pour meubler ce *temps libre à plein temps* que constitue la retraite, il nous semble que ceux-ci, bien qu'ils procurent du plaisir, ne peuvent que s'inscrire dans une relation utilitaire qui se situe uniquement dans l'instant présent et dans de brefs moments discontinus. Le discours de cette retraitée illustre à quel point le manque de projets d'avenir peut faire en sorte que la retraite devienne un *temps vide*, un *temps mort* :

« La première année, j'en ai profité pour me détendre et relaxer. J'ai fait des choses pour moi, des projets que j'avais mis de côté. Mais après un an, je commençais à trouver le temps long. Quand je travaillais, je rêvais d'avoir rien à faire pis là je rêvais d'être occupée... Ben, je m'occupais mais je ne le sais pas, j'avais besoin de quelque chose de plus, un projet, un but, tu sais quelque chose qui me motive vraiment. Pis la coopération ben ça m'a donné ça, ce petit plus là que j'avais besoin. Même si ça dure pas toute l'année, c'est assez pour moi. » Solange, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

La recherche d'un projet, d'une voie dans laquelle s'engager semble pouvoir caractériser l'état dans lequel plusieurs de nos informateurs se trouvaient au début de leur retraite. La liberté dont disposent les retraités incitent ces derniers à explorer pour découvrir de nouvelles avenues et de nouvelles manières de vivre. Examinons le discours d'une autre bénévole :

« Le bénévolat, je dirais que c'est comme une nouvelle carrière mais sans les désavantages. On se sent utiles mais on n'a pas de comptes à rendre. (...) J'avais besoin de me sentir utile, de m'impliquer dans quelque chose d'important, quelque chose de nouveau qui m'amènerait plus loin. C'est bizarre mais je me sens comme une meilleure personne en faisant ça. On dirait que je me rapproche de quelque chose... Je ne sais pas si c'est ça qu'ils appellent la sagesse mais ça fait du bien, ça équilibre et ça remet les valeurs à la bonne place. On dirait qu'on prend conscience de la chance qu'on a de vivre ici pis en même temps on se sent un peu coupable. Le mot est peut-être un peu fort mais je dirais qu'on réalise mieux l'essentiel des choses. » Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006

Ce discours nous amène à voir le bénévolat comme une sorte de deuxième carrière qui transformerait le temps libre, plus défavorisé, en un temps utile et valorisé parce que plus près des idéaux modernes. Les quêtes personnelles vécues par les retraités s'expliqueraient alors par l'histoire et par le milieu dans lequel ils ont grandi. Un milieu

qui valorise le travail et l'occupation et qui permet à ces retraités de se sentir valorisés puisqu'en restant utiles et actifs, ils correspondent à cet idéal moderne du travail et de l'activité productive. Nous verrons que le bénévolat correspond aussi à un autre idéal, celui de l'aide à autrui et des valeurs altruistes, qui vient de la tradition judéo-chrétienne dans laquelle les retraités ont grandi.

Les retraités que nous étudions sont dans une période de restructuration où ils tentent de s'adapter à cette transition que représente la fin du travail. La retraite s'inscrit dans un mode de négociation où chaque individu résout cette période de questionnement de manière personnelle. On note pourtant la présence d'éléments communs dans ces remises en questions puisque plusieurs retraités semblent trouver la même signification à leur recherche : le bénévolat. Nous tenterons d'expliquer ce choix collectif en analysant le bénévolat sous l'angle du don puisqu'au départ l'action bénévole implique un échange où l'un des partenaires donne volontairement et gratuitement quelque chose à un autre. Dans notre cas, les protagonistes de cet échange sont des Québécois bien nantis à la retraite qui aident des Guatémaltèques souvent jeunes et pauvres à améliorer leur sort. C'est sans doute pourquoi on qualifie souvent d'inégal ce type d'échange mis en scène par l'action bénévole et humanitaire.

Sahlins (1976) a pourtant démontré que, bien que chaque échange pris individuellement soit déséquilibré, l'équilibre peut être atteint à la fin d'une succession d'échanges inégaux. Cet auteur met ainsi l'accent sur le caractère continu des échanges qui appelle sans cesse un échange suivant. Un tel raisonnement semble pertinent pour notre analyse qui veut tenir compte de l'échange et du don dans une approche étudiant l'âge en continu plutôt qu'en discontinu.

2.4 Âge et don : l'âge dans une théorie de l'échange

Le concept du don est ce qui semble pouvoir relier l'ensemble de notre travail. À travers les discours et les pratiques des retraités, nous verrons comment les différentes dimensions et applications de ce concept peuvent donner sens à la pratique contemporaine du bénévolat. *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss (2004) est un

incontournable lorsqu'on aborde la question du don. La façon dont cet auteur traite le don, soit en terme d'échange où le circuit du don implique trois obligations, soit celle de donner, de recevoir et de rendre, contraste avec la notion de don « pur », désintéressé et unidirectionnel qui provient de notre héritage judéo-chrétien. Nous verrons, au cours de ce travail, que ces deux conceptions plutôt contradictoires du don sont présentes dans l'action bénévole.

Les bénévoles sont inspirés par cette image idéalisée du don que présente la tradition judéo-chrétienne dans laquelle ils ont grandi mais, sur le terrain, le don se présente davantage comme un acte d'échange où ces derniers reçoivent plus qu'ils ne donnent. Les bénévoles donnent donc sans esprit de retour mais ils reçoivent tout de même un retour, comme si le contre-don était automatiquement généré par l'action de donner. Petitat (1995 : 26) mentionne que « derrière tout don se cache presque toujours un intérêt, ne serait-ce que l'amélioration de l'image de soi devant soi, ou le sentiment d'avoir célébré ses croyances religieuses ou humanitaires ». Le circuit du don ne met alors pas seulement en scène des objets matériels. Petitat (1995 :17) identifie quatre principaux registres dans les échanges : les biens, les sentiments, l'influence et les significations. Ainsi, les bénévoles peuvent recevoir des sentiments et des significations en donnant des biens. Et le temps intervient aussi à l'intérieur de ce réseau d'échange puisque le sentiment d'avoir beaucoup reçu dans le passé peut inciter une personne à donner à son tour. Cette idée de remettre ce qu'on a reçu est bien présente dans le discours des bénévoles que nous étudions.

Ces derniers reconnaissent l'existence d'un rapport de don/contre-don et disent se donner eux-mêmes, donner leur temps, leur amour et leur force de travail en échange de biens tangibles comme les visites culturelles et les retours d'impôts¹⁹, et de

¹⁹ Il importe de mentionner que les bénévoles paient pour aller faire du bénévolat et pour visiter le Guatemala. Ils reçoivent en retour des reçus de charité correspondant au montant qu'ils ont déboursés et ces reçus donnent ensuite droit à des exemptions fiscales. La sphère marchande est donc ici présente dans le travail bénévole et semble coexister avec la logique du don. Pourtant, le fait de payer pour faire du bénévolat semble incompréhensible pour plusieurs personnes. À ces gens, le *padre* Roger Fortin répond : « mon cher monsieur, ceux qui donnent temps et argent pour secourir les démunis éprouvent un type de joie que vous ne connaissez peut-être jamais! »

sentiments tels l'amitié, l'estime de soi, l'impression d'utilité et la reconnaissance sociale²⁰.

Au-delà des questions de retour et de contre-don, qui illustre clairement notre tendance à concevoir le don comme un système économique, il importe de rappeler que « le don sert avant tout à nouer des relations » (Godbout, 1995 : 14). Nous allons effectivement constater que le bénévolat crée des liens tant entre les Québécois qu'avec les Guatémaltèques. Ainsi caractérisé, le don se présente comme un mode d'échange au service du lien social qui met en scène des personnes humaines qui travaillent pour le collectif. L'importance des relations concrètes de personnes à personnes dans lesquelles les individus affirment et créent leur unicité peut expliquer la création d'un réseau d'échanges régi par le don, comme celui qui s'est formé entre le Québec et le Guatemala, et le choix d'une activité altruiste par des retraités écartés de la collectivité qui désirent renouer avec celle-ci.

Cette brève incursion dans le domaine du don et de l'échange nous amène à considérer notre sujet d'étude, le bénévolat à la retraite, dans une théorie de l'échange où l'âge est une variable susceptible d'influencer le désir de donner. Nous verrons en effet que la retraite est, pour certains, l'élément déclencheur de l'action bénévole alors que d'autres ont pour ainsi dire passé leur vie à aider. Comprendre les liens qui existent entre l'âge et le don dans nos sociétés modernes nous semble primordial pour saisir la persistance de l'entraide et de la générosité dans un monde d'intérêts et de calculs.

2.5 CONCLUSION : L'*homo senectus* : l'acteur des temps modernes

Nous avons tenté, au cours de ce chapitre, de présenter l'approche que nous préconisons pour l'étude de la vieillesse. Cette approche, que nous qualifions de *culturo-temporelle*, tente de tenir compte à la fois du niveau individuel et collectif, du pouvoir

²⁰ Plusieurs bénévoles sont de l'avis que le bénévolat est « bien vu » aux yeux des Québécois et qu'il procure une certaine reconnaissance sociale. Deux de nos informateurs nous ont d'ailleurs confié que certains « ne font ça que pour bien paraître » « mais on sent tout de suite qu'ils ne font pas ça pour les bonnes raisons ». Il y aurait donc des bonnes et des mauvaises raisons de donner et on peut croire que ce qui différencie les unes des autres concernent l'intention derrière l'action. Fait-on du bénévolat d'abord pour soi ou pour bien paraître aux yeux des autres? Notre conduite est-elle vraiment désintéressée?

d'action et de choix de l'individu et de l'influence de la société et de la culture. Elle tente également d'intégrer une dimension temporelle qui tient compte du passé et de l'avenir pour expliquer le présent. À la lumière de nos réflexions, seule une telle approche peut nous permettre de rendre compte de la richesse de notre sujet d'étude. Le vieillissement est un phénomène complexe qui comporte plusieurs dimensions et nous avons conscience de transgresser parfois les frontières de l'analyse anthropologique. Il va sans dire que nous assumons ces transgressions et que ce qui importe vraiment, à nos yeux, c'est que notre analyse soit fidèle à l'extrême richesse et complexité de la vieillesse aujourd'hui.

La cessation d'emploi marque le début de la retraite et l'entrée dans ce troisième temps de la vie, un temps libre qui peut devenir vide en l'absence de projets qui s'appuient sur le passé pour donner sens au présent et permettre de se projeter dans l'avenir. Le bénévolat semble pouvoir remplir ce temps libre en permettant aux personnes âgées de se l'approprier pour qu'il devienne leur temps, un temps choisi librement. Cette possibilité de choisir prend une forme exemplaire et valorisée dans la mesure où elle s'inscrit dans les idéaux modernes, dans la logique capitaliste qui valorise le travail et l'occupation et permet ainsi aux retraités de se sentir utile et de rester actif. On voit donc que le bénévolat permet tant l'épanouissement personnel à un âge avancé que la participation et l'intégration dans la société.

Cherchant à donner un sens à l'arrêt du travail, des gens s'investissent et s'engagent au nom d'un idéal personnel, un idéal qui s'enracine dans la culture et qui se nourrit dans l'attente d'un épanouissement personnel, « d'un supplément existentiel » (Lipovetsky, 1992 : 185), d'un gage de sagesse. Cet engagement relève d'une logique de subjectivation où les retraités deviennent les principaux acteurs de cette étape importante de leur vie. En réinventant la vieillesse, ces retraités nous invitent à un certain remodelage de notre modèle culturel vers des valeurs plus humanistes. Nous espérons, à l'aide de cette manière marginale de vivre sa retraite, contribuer à une meilleure compréhension du vieillissement de même qu'à une compréhension plus globale du processus de la vie humaine. Car, à l'heure où la pyramide des âges est quasi inversée,

les personnes âgées sont et seront sans doute encore davantage appelées à jouer un rôle au sein de la société. Mais quel rôle? Nous ne donnons ici qu'un exemple du rôle que pourrait jouer l'*homo senectus*, ce nouvel acteur des temps modernes.

3 L'univers d'une organisation humanitaire : l'engagement des bénévoles

3.1 INTRODUCTION : Logique de l'organisation : logique du don

CASIRA est une organisation qui œuvre dans le secteur humanitaire et dont le bon fonctionnement repose essentiellement sur le travail de bénévoles. Ce sont des bénévoles qui assurent la plupart des tâches allant de la levée de fonds au travail sur les chantiers. Avant de plonger réellement dans le fonctionnement de l'organisme, il importe de se pencher sur la logique sous-entendue par le bénévolat. Cette logique est celle du don. CASIRA compte en effet sur le don de temps et sur le don de soi des bénévoles pour assurer sa mission : répondre aux besoins et servir, servir, servir avant tout!²¹

De cette mission, on identifie facilement ce à quoi l'organisme s'attend de la part des bénévoles, soit une volonté de servir, absolument gratuite et libre, inspirée par l'amour seulement. Cet idéal du don « pur » qui nous est laissé par l'héritage judéo-chrétien montre comment cette vision continue d'influencer notre perception de ce qu'est un don, malgré la modernisation de la société. Petitat (1995), pour réconcilier cet idéal du don « pur » avec le don intéressé de celui qui attend un retour, propose le concept d'espace normatif. Cet espace où le don « pur » occuperait le pôle positif et l'échange calculé le pôle négatif servirait de référence et de classification aux échanges humains en général. On peut en effet penser que le don « pur » mis de l'avant par CASIRA prend une valeur de référence pour les bénévoles.

Selon la logique prônée par l'organisation, les bénévoles doivent donc répondre aux besoins des gens. Cette attitude demande un certain effacement des besoins des bénévoles pour prioriser les besoins de populations plus démunies, comme celle du Guatemala. Le don de soi apparaît alors au centre du comportement attendu par les bénévoles. Ces derniers sont toutefois conscients du travail qu'on attend d'eux et ils choisissent eux-mêmes de s'engager.

²¹ Cette phrase est tirée du Petit guide à l'usage des stagiaires qui figure en annexe 3.

La notion d'engagement renvoie, selon Gaudet et Reed (2004 : 59), à la philosophie personnaliste des années 1930 qui appelle l'individu à s'inscrire dans l'histoire pour en changer le cours par l'action. L'image d'une foule impressionnante qui manifeste sur la Colline du Parlement pancarte à la main reflète encore pour plusieurs la notion d'engagement. Cette représentation univoque ne semble toutefois pas attestée par les récentes études qui montrent que l'engagement contemporain se diversifie (notamment Gagnon, 1995; Quéniart et Guillaume, 2004; et Gaudet et Reed, 2004). C'est dans ce contexte de mouvance qu'on voit apparaître des groupements de retraités qui s'engagent activement dans la vie sociale, mettant à contribution leurs savoir-faire, leurs expériences et leurs ressources utiles à la communauté.

L'engagement est lié, comme le mentionne Weinstock (2000), à l'idée de citoyenneté active et de participation citoyenne. L'élaboration d'un projet collectif qui favorise l'intérêt général nous fait voir les retraités comme des acteurs qui souhaitent participer à la gestion de la société et, par le fait même, à la gestion de la retraite à un âge où ils en sont plutôt évincés. Les retraités engagés sont alors des membres actifs de la société et des citoyens à part entière, et non des citoyens de troisième ordre qui ne participent pas au projet sociétal global. Hogue-Charlebois (1992 : 2) décrit ces retraités comme « des personnes autonomes, profitant de la retraite afin de se réaliser en contribuant à la vie de la « cité » ». Cette idéal de réalisation personnelle est très important pour expliquer la recrudescence actuelle des activités bénévoles²². Le bénévolat serait aujourd'hui un espace où se rencontrent les notions de responsabilité et de devoir social et les notions d'épanouissement et de valorisation personnelle, indépendamment des grands systèmes de pensée. Pour Vermeersch (2001), la dynamique de l'individualisation, caractéristique de la modernité, rencontre la logique bénévole; ces deux logiques seraient conciliables dans la mesure où l'individualisation repose sur l'autonomie et le bénévolat, fondé sur la bonne volonté des gens, répond parfaitement à cet impératif de liberté individuelle. L'engagement bénévole serait ainsi devenu un

²² On sait aujourd'hui que le bénévolat a connu, depuis les années 1980, un essor dans tous les pays occidentaux (Cellier, 1995 :175).

engagement pour soi qui passe par un engagement pour autrui, comportant un aspect individuel et un facteur de responsabilité sociale.

Bénévolat, militantisme, engagement et vie associative sont des termes souvent employés pour désigner une même réalité. Une réalité qui donne lieu à des actions concrètes et qui prend forme dans le tiers-secteur, celui des organisations non lucratives. Ces organisations réunissent des individus qui partagent un même espace de participation à la vie sociale. Barthélémy (2000 : 13) définit la participation comme un processus volontaire de mobilisation des individus dans un groupe constitué plus ou moins durable et intervenant dans la sphère publique. « La participation associative comprendrait l'adhésion volontaire à toute organisation, de fait ou déclarée, s'attachant à obtenir des décisions en faveur de la collectivité ou du groupe, voire à gérer la vie collective ou encore simplement à la penser » (Ferrand-Bechmann, 2004 : 16).

Comme les indicateurs économiques sont essentiels à la compréhension de l'organisation sociale, il nous semble que les modalités et les formes d'engagement sont des éléments primordiaux pour saisir la richesse de l'espace social. Car, comme le mentionnent Gaudet et Reed (2004 : 59), « la mesure de l'engagement social qui prend forme par le don de temps à des étrangers est un baromètre important du lien social et de la société civile, puisqu'elle permet de saisir les échanges interindividuels en dehors des sphères marchandes, étatiques et domestiques ». Nous allons donc, dans les pages qui suivent, nous pencher sur l'organisme CASIRA qui offre des rôles d'acteurs à des retraités qui s'engagent et participent ainsi au devenir de la société.

3.2 L'organisation comme intermédiaire entre la société et ses membres

En simplifiant grandement une problématique, on peut dire qu'une bonne part des recherches sur le phénomène organisationnel ont eu « tendance à considérer leur objet comme un univers en soi doté de propriétés spécifiques et dont le fonctionnement s'expliquerait d'abord par ses caractères singuliers, lesquels ne seraient pas tout à fait les mêmes que ceux qui prévalent dans la société » (Ouellet, Poupart et Simard, 1988 : 175). Tentant de nous inscrire dans une perspective plus dialectique, nous croyons plutôt que

l'organisation appartient à la société et qu'elle est dotée de processus semblables à cette dernière. Bien qu'elle constitue un microcosme social, l'organisation, ainsi que ses membres, sont aussi des membres de la société. Nous voyons donc davantage l'organisation comme un intermédiaire entre les individus et la société dans la production de la socialité.

Cette manière de voir les liens entre les individus et la société nous éclairera sur la dynamique des rapports sociaux. Nous chercherons à comprendre, en nous penchant sur le fonctionnement et la vie d'une organisation, comment celle-ci s'insère dans le projet social et dans ses mouvances. Il ne faut pas oublier que tant la société que l'individu sont pris dans une dynamique de changement, un changement voulu et non subi.

Pour comprendre les liens entre ces instances qui animent le processus social, il faut nous pencher brièvement sur le contexte québécois. Au Québec, comme dans d'autres sociétés modernes, nous vivons dans une société d'organisations. Il faut savoir que la modernisation du Québec, dans les années 1960, a donné naissance à une grande bureaucratie gouvernementale et, parallèlement, à de multiples organisations qui gèrent la vie quotidienne. Ces organisations englobent les différentes étapes du cycle de vie. « Nous naissons au sein d'organisations, y passons une grande partie de notre vie et la plupart d'entre nous y mourrons » (Symons, 1988 : 10). Cette prolifération d'organisations relève, selon Smucker (1988), d'une idéologie de gestion où l'on tente de répondre aux besoins des individus. Cette idéologie, qui nous renvoie à l'évolution du Québec et de l'État depuis la Révolution tranquille, produit de nouvelles normes, lesquelles amènent la population à remettre aux mains d'un tiers, qu'il s'agisse de l'État ou de diverses organisations, la gestion de ses problèmes et leur solution.

On a tendance à désigner la grande famille des organisations sous divers vocables, dont ceux de communautaire et d'action volontaire. L'action volontaire se définirait comme suit (Brault, 1990 : 18):

« ...toutes les initiatives privées, non lucratives, organisées et non corporatives issues de la volonté des citoyennes et des citoyens dans le but de s'entraider, défendre leurs droits et satisfaire leurs besoins dans tous les

domaines (santé, services sociaux, culture, loisir, éducation, environnement, consommations, habitation, justice, etc.). (...) l'action bénévole est une composante de l'action volontaire. »

Il est donc logique de croire que les organisations seraient l'expression de cette idéologie de gestion, que ce soit en réaction à la gestion de l'État ou pour gérer un secteur encore non géré. Nous allons maintenant nous pencher sur des organisations qui gèrent les âges. En s'adressant précisément à une certaine catégorie d'âge, dans le cas présent la retraite, des organismes, comme CASIRA, inventent des services qui répondent aux besoins de cette population.

3.3 Organisations et cycle de vie : la retraite solidaire

Il existe bon nombre d'organisations qui prennent en charge les différentes étapes du cycle de vie. Nous verrons plus loin que CASIRA est un de ces organismes qui regroupent principalement des retraités. Il importe de préciser que cette idée de gérer le troisième âge découle du fait que cette période n'est aujourd'hui plus synonyme de vieillesse mais plutôt d'inactivité professionnelle et donc de temps libre. Que faire de ce temps libre?

Alors que, dans les années 1970, Guillemard (1972) concluait que la retraite était synonyme de retrait, d'exclusion sociale, de mise à l'écart et de désengagement, en 2002, elle écrivit un article qui revisite, trente ans après, ce modèle d'exclusion en situation de retraite. Elle « constate que la *retraite-retrait*, fortement attestée dans les années soixante-dix dans le monde ouvrier et qui représentait une modalité extrême d'exclusion sociale, a nettement régressé » (Guillemard, 2002 : 53). Désormais, la *retraite-loisirs* et la *retraite-solidaire* seraient les types de comportements les plus fréquents. La *retraite-solidaire* est orientée vers la participation associative volontaire. Les retraités représentés par ce modèle veulent continuer à demeurer socialement actifs et utiles, afin de conserver en retour un rôle d'acteur social et de citoyen à part entière (*ibid.* : 65). Suivant cette perspective, on peut voir les organisations comme un milieu d'insertion sociale, comme le suggère Brault (1990).

Ce sentiment d'utilité est effectivement bien présent dans le discours des bénévoles que nous étudions:

« On fait pas ça juste pour voyager, c'est sûr que c'est le fun de découvrir un nouveau pays pis de se faire des nouveaux amis mais on le fait surtout, je pense, pour se sentir utile. Même si ce qu'on fait c'est une goutte d'eau, on le fait et on est fier de le faire. » Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006.

Comme le dit Lalive D'Épinay (1989 : 230), « être utile, donner signifient ici participer au devenir de la société, contribuer à façonner son histoire, à marquer son environnement et en retour, à bénéficier de la considération d'autrui. Bref, être utile, c'est avoir du pouvoir ». Par l'intermédiaire de l'organisme CASIRA, on peut penser que les retraités jouent des rôles d'acteurs qui participent activement à la vie sociale. Ces rôles qui se vivent dans l'action sont associés à l'idée de contrôle. Les retraités manifestent la volonté de contrôler eux-mêmes cette période de leur vie, ignorant le modèle classique de la retraite. Ils font le choix de s'engager au service d'autrui, transformant leur temps libre, par une sorte de transfert, en temps constructif. C'est ce qui expliquerait que plusieurs retraités nous disaient : « J'ai jamais été aussi occupée que depuis que je suis à la retraite ». Nous constatons donc que le bénévolat à la retraite semble pouvoir s'inscrire dans ce nouveau modèle de comportement dont Guillemard (2002) nous parle.

Ce modèle implique des notions, comme la participation sociale, l'engagement et le bénévolat, qu'il importe de clarifier. L'engagement, souvent conçu comme un « effort de mobilisation individuelle ou collective d'acteurs soucieux de faire entendre leur voix » (Quéniart et Guillaume, 2004 : 5), émerge dans des espaces de participation à la vie. Ces espaces peuvent être des syndicats, des associations de parents, des coopératives, des clubs sociaux, des organisations non gouvernementales, etc. Le concept d'engagement s'oppose à ceux de retrait, d'indifférence et de désengagement, auxquels on associe trop souvent d'emblée les personnes âgées. L'engagement doit d'abord se traduire par des actes, c'est une situation active, qui sous-tend une injonction à agir pour la collectivité et qui suppose trois dimensions, soit l'implication, la responsabilité et le rapport à l'avenir (Charpentier et al., 2004 : 136). L'engagement se situe donc près de l'idée du

militantisme dans la mesure où il implique une prise de position dans les débats de société, une volonté de changement social. Cette volonté alimente l'espoir de changer tant la condition individuelle que celle de la collectivité. Ferrand-Bechmann (1992) soutient que militer implique de se battre pour une idée et pour que la société adhère à un certain type de valeurs ou à tout le moins qu'elle donne la priorité à ces valeurs, qu'elle reconnaisse tel groupe social ou telle idée. Ferrand-Bechmann (1992) nous dit également que l'engagement se distingue des concepts plus larges de participation sociale ou de bénévolat même si, dans la pratique, ils sont fréquemment interreliés. Car les bénévoles sont aussi, au sein de leurs organisations, des personnes engagées, des militants.

L'action bénévole, généralement définie par le fait de donner gratuitement de son temps (Michaud et al., 2002 : 11), serait donc aussi une action sociale de revendication. Toutefois, les modes d'intervention des bénévoles sont plus discrets parce qu'ils ne proclament pas leurs idées dans des manifestations ou dans des événements publics. C'est plutôt par des actions locales et concrètes que les bénévoles font passer leurs messages. Nous croyons que le dicton *prêcher par l'exemple* résume bien le mode d'intervention du bénévolat. En effet, c'est par l'exemple, par de multiples petits gestes individuels que les bénévoles s'engagent collectivement à participer à l'instauration d'un monde meilleur.

À la lumière de ces éléments, on peut voir les organisations comme des intermédiaires, comme des lieux de participation qui permettent aux retraités de s'insérer dans le tissu social à un âge où l'on tente plutôt de les mettre à l'écart. Pour vérifier si l'organisme CASIRA peut permettre aux retraités d'être intégrés et de participer à la vie sociale, il faudra se pencher sur le discours des acteurs eux-mêmes et sur la perception qu'ils ont de leurs actions. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant mais pour l'instant, nous allons examiner l'univers de CASIRA, l'histoire de sa création, son mode de fonctionnement, son discours et l'image que celle-ci présente aux bénévoles.

3.4 Portrait de CASIRA et du projet « Amistad Guatemala »

3.4.1 Brève histoire de l'organisme et de son créateur, le padre Roger Fortin

L'organisme CASIRA est une organisation non gouvernementale (ONG) qui a été créé en 1982 par le prêtre Roger Fortin, mieux connu sous le nom de *padre*. Ce dernier a pris sa retraite après douze années de vie missionnaire au Paraguay suivies de vingt deux autres à exercer son ministère au Québec. Il est donc un prêtre séculier. Roger Fortin a aussi enseigné l'espagnol et il a été responsable de la pastorale au Collège de Thetford Mines. C'est là qu'en 1978, il a mis sur pied avec deux collègues –l'abbé Germain Tardif et M. Réal Cliche– le projet Brigades Amistad qui est à l'origine de CASIRA. M. Fortin est aussi l'initiateur du modèle des centres d'emploi pour les jeunes de 14-18 ans (au nombre de 28 au Québec). Il a reçu, en 2006, le Prix provincial Desjardins pour son implication auprès de la jeunesse. Un journaliste guatémaltèque le décrit comme suit : « El Padre Roger, como le conocen todos, se confiesa un poco « delincuente » porque no se conforma con lo mínimo y lleva su ministerio hasta las últimas consecuencias » (Flores, 2005 : D-18).

Roger est non seulement le fondateur de l'organisme CASIRA mais c'est aussi sur lui que repose toute son organisation : « Sin duda, él (Roger Fortin) es el motor, el epicentro, de todo esto » (Flores, 2005: D-20). Il faut comprendre que M. Fortin y exerce tant des fonctions sociales et politiques qu'administratives et religieuses. L'idée de fonder cette organisation lui vient de ces années passées au Paraguay en tant que missionnaire qu'il décrit comme une expérience « enchantée ». Souhaitant donner la chance à tous de vivre une telle expérience de contact avec une autre culture, il fonde CASIRA. Le principal but de M. Fortin est de faire découvrir aux Québécois les richesses des autres cultures et non de s'apitoyer sur la pauvreté. C'est dans un souci de partage et de justice que Roger propose à la population des stages de coopération internationale, et non pas pour faire la charité. Il dit simplement remettre ainsi ce qu'on leur a volé car les conditions économiques internationales ont mal distribué la richesse, oubliant certains et favorisant d'autres.

Bien qu'un prêtre soit à la tête de l'organisme CASIRA, cela n'en fait toutefois pas un organisme religieux. M. Fortin, « motivado por el mensaje social del Evangelio » (Flores, 2005 : D-18), affirme d'ailleurs que seules les aspirations du cœur comptent et non le partage de convictions religieuses. Il cite cette phrase de saint Jacques : « la manière vraie et irréprochable de pratiquer la religion, c'est de prendre soin de la veuve et de l'orphelin ». Personnage très charismatique, le *padre* Roger est certes le pilier qui assure la stabilité de l'organisme CASIRA.

Regardons maintenant davantage la structure de cette organisation et son fonctionnement. Le siège social de CASIRA est à Thetford Mines et, par l'action de son conseil d'administration, celui-ci chapeaute trois projets principaux, soit Brigades Amistad, Amistad Burkina Faso et Amistad Guatemala²³. Nous nous pencherons davantage sur le projet Amistad Guatemala puisque c'est dans le cadre de ce dernier que nous avons effectué notre terrain. Mais avant, revenons à la structure de l'organisme. Les trois projets mentionnés précédemment chapeautent à leur tour diverses organisations locales déjà existantes qui vont de l'orphelinat à la coopérative agricole, en passant par la garderie, le centre de formation, la maison de convalescence pour enfants, la coopérative de couture et l'hospice materno-infantile (voir annexe 5 pour un schéma de la structure de l'organisme et des organisations locales partenaires). CASIRA est donc une ONG qui travaille en collaboration avec diverses ONG du milieu. Ces ONG gèrent elles-mêmes leurs projets. Le rôle de CASIRA est donc davantage un rôle d'appui que de gestion comme telle. « Durante ocho meses al año, Casira (...) envía a estos grupos de quebequenses para apoyar con su trabajo a organizaciones guatemaltecas » (Flores, 2005 : D-18). Les principales sources de financement de l'organisme sont les bénévoles qui paient leur séjour au Guatemala ainsi que plusieurs bienfaiteurs du Québec qui, sans venir sur le terrain, désirent appuyer l'organisation. Les citoyens canadiens ont aussi contribué, via l'Agence Canadienne de Développement International (ACDI), à certains projets spécifiques.

²³ Sauf avis contraire, la majorité des informations que nous transmettons ici proviennent soit du site internet de CASIRA, d'une brochure sur les projets de coopération Amistad-Guatemala qui figure en annexe 3 ou encore d'un résumé des activités réalisées par CASIRA qui figure en annexe 4.

Amistad Guatemala représente l'activité principale de CASIRA. Fondé en 1999, ce projet accompagne des Québécois, surtout des retraités, dans une expérience de bénévolat et de solidarité au Guatemala. Lançant au départ un simple appel qui invitait toute personne de bonne volonté à participer à un stage de coopération au Guatemala, stage entier (7 mois) ou de durée variable selon les disponibilités et le souhait de chacun, le père Fortin a largement dépassé son objectif initial qui était de recruter de 10 à 12 personnes. L'an dernier, le projet comptait plus de trois cents bénévoles. Et depuis le début, c'est plus de deux mille bénévoles qui ont participé au projet Amistad-Guatemala. Contre toute attente, ce projet connaît donc un succès fulgurant. On peut penser qu'il répond à un souhait de la population québécoise, du moins une partie d'entre elle.

Alors que le projet Brigades Amistad, qui existe depuis la création de l'organisme, regroupe surtout des jeunes, le projet Amistad Guatemala rassemble principalement des retraités. « En su mayoría son jubilados, que pagan de su bolsillo viaje y estadía, no para hacer turismo, sino para trabajar siete horas diarias durante cinco días a la semana » (Flores, 2005 : D-18). Cette idée de créer un projet qui s'adresse d'abord aux retraités est venue d'une rencontre avec un psychologue où ce dernier associait la retraite à la dépression. Cette association n'est pas tombée dans l'oreille d'un sourd puisqu'elle constitue en quelque sorte l'élément déclencheur de tout le projet. M. Fortin, en tant que bon gestionnaire, relia les besoins des gens au Guatemala à ceux des gens du Québec et mit sur pied un projet sur mesure pour les retraités. Ce projet est en effet facile d'accès, il demande un minimum d'organisation et un minimum d'engagement et fournit un milieu de vie communautaire stimulant. Mais avant tout, « este programa ha sabido responder a las expectativas del corazón » (Flores, 2005 : D-18). En mettant sur pied un projet axé sur la vie communautaire et la solidarité, Roger Fortin souhaite amener les retraités à s'ouvrir au monde et non à se centrer sur eux-mêmes. Il espère ainsi contrer ce qu'il appelle le diagnostic du nombril, lequel serait responsable de l'association retraite-dépression. M. Fortin nous dicte cette phrase qui résume bien la philosophie de son projet : « à tout âge, quelqu'un peut apporter quelque chose de beau ».

On voit donc que le projet Amistad Guatemala, qui est chapeauté par l'organisme CASIRA, s'inscrit effectivement dans cette idéologie de gestion dont nous parlions précédemment. L'organisation sert alors bel et bien d'intermédiaire entre la société et ses membres en participant à la gestion du « problème » de la retraite. Roger Fortin identifie un problème propre à notre société (la dépression chez les retraités) et des besoins dans les pays du Sud et développe les ressources pour y faire face. On constate également que cet organisme existe grâce à l'action d'une personne, le *padre* Fortin. Cet homme joue un rôle catalyseur ; en permettant à l'organisation de se constituer et d'attirer autour d'elle toute une communauté, il influence la dynamique sociale et, par le fait même l'histoire. On peut alors penser que Roger Fortin fait partie de ces gens qu'Enriquez (1992 : 122) appelle des créateurs d'histoire, c'est-à-dire :

« des sujets qui pour des raisons diverses éprouvent le sentiment d'être *en marge* du système social, c'est-à-dire qui ressentent les institutions dans lesquelles ils sont appelés à vivre, non comme fondés en raison, mais comme parfaitement *contingentes* et *arbitraires* et en tout état de cause ne permettent pas à la société (ou au groupe dans lequel ils interviennent) de fonctionner suivant un idéal qui est le leur ».

Il nous semble important de revenir sur cette question de norme idéale, de conformisme et de marginalité mais avant de le faire, nous allons nous pencher davantage sur l'organisation sociale de CASIRA.

3.4.2 L'organisation sociale de CASIRA : une véritable microsysteme

Une voie intéressante pour comprendre les systèmes sociaux modernes, où il n'y a plus une mais des cultures qui s'entrecroisent dans le même espace, nous est fournie par les organisations. En effet, ces dernières mettent au point une armature structurelle qui valorise certains comportements, certaines manières de penser et d'agir, lesquelles orientent la conduite de leurs membres. Les organisations fonctionnent donc comme un véritable microcosme social. Regardons comment est organisée l'ONG CASIRA.

CASIRA accueille des bénévoles huit mois par année, de septembre à avril. Ces gens vivent dans une maison, communément appelée la *casa*²⁴, qui a pignon sur rue dans un quartier pauvre de la capitale du Guatemala, Guatemala *ciudad*. La *casa* peut accueillir une soixantaine de personnes. Vivre à soixante dans une maison demande une certaine organisation. C'est le *padre*, avec l'aide de quelques personnes responsables et de la collaboration de tous, qui voit au bon fonctionnement du séjour des bénévoles. On peut distinguer trois paliers dans l'organisation des rapports sociaux au sein du projet Amistad Guatemala (voir annexe 6 pour une vision schématique): le grand responsable de tout est le *padre*, Carlos et Pierre lui servent de bras droit en cas de besoin; au deuxième niveau se trouvent les participants qui détiennent une certaine responsabilité, comme les chefs de chantiers, la cuisinière, la comptable, la personne responsable de l'accueil, les conducteurs, etc.; enfin, l'ensemble des bénévoles se retrouvent au dernier niveau. On voit donc que, comme dans la société en général, certaines personnes ont plutôt des rôles de gestion, d'autres de direction et d'autres de production. Malgré cette apparence de hiérarchie, la vie à la *casa* se déroule sous le signe de la solidarité, de la fraternité et de l'entraide. Ces valeurs figurent d'ailleurs dans un code d'éthique établi par l'organisme (voir annexe 7). Ce dernier a aussi mis au point une sorte de manuel du parfait bénévole qui regroupe tant un mode d'emploi de la vie en groupe qu'un ensemble de règles à suivre pour assurer le bon déroulement de la vie quotidienne (voir annexe 8).

Sans passer en revue l'ensemble de ces règles de vie à la *casa*, lesquelles sont d'ailleurs remises aux participants dès leur arrivée, nous mentionnerons simplement que le quotidien des bénévoles est pour ainsi dire organisé du début à la fin de leur séjour. Les gens n'ont donc pas à se préoccuper de leurs repas, leurs transports, leurs sorties, (etc.) puisque c'est l'organisme qui s'occupe de toutes ces questions. Les moments libres sont en effet assez rares. Pour vous donner un exemple d'une journée type : à 4h30am, la cuisinière se lève et la journée commence à la *casa*, à 6h la plupart des bénévoles sont levés puisque le départ pour les chantiers est à 7h15; les bénévoles passent la journée au chantier et reviennent au milieu de l'après-midi; de 15h à 18h, c'est une période libre où

²⁴ Nous préférons employer le terme *casa* puisque c'est sous cette appellation que les bénévoles font référence au lieu où ils vivent.

les gens prennent une douche, font leur lavage et discutent autour d'un verre; à 17h, le *padre* donne une messe pour ceux qui souhaitent y assister; à 18h, la cuisinière sonne l'appel pour le souper et vers 19h, tout doit être desservi car il y a d'abord la répartition des tâches pour le lendemain et ensuite, selon les journées, réunions de groupe ou cours d'espagnol; vers 21h, les conversations se transforment en murmures et la *casa* s'éteint tranquillement.

La journée que nous venons de décrire constitue le quotidien des bénévoles. Ces derniers travaillent dans les différents chantiers (construction, garderie, friperie, cuisine) du lundi au vendredi. Les fins de semaine sont plutôt consacrées à des visites culturelles et touristiques, histoire de joindre l'utile à l'agréable. Ces visites sont aussi organisées par le *padre* qui s'occupe de tout (transport, hébergement, activités, etc.). On constate donc que les bénévoles sont littéralement pris en charge par l'organisme CASIRA qui s'occupe de gérer tant les démarches relatives au départ des bénévoles (notamment l'achat des billets d'avion) que leur séjour sur place.

Pour que l'organisme CASIRA se trouve une place dans l'espace social, il ne suffit pourtant pas d'une structure et d'un ensemble de règles qui régissent concrètement la vie de tous les jours des gens qui participent à cette organisation. Il faut plus que ça. Il faut plus qu'un acteur, dans notre cas le *padre* Fortin, qui veut agir pour aider les populations démunies. Il faut une idéologie, une vision qui justifient l'organisation et qui permettent aux bénévoles de se représenter CASIRA et de localiser ses frontières parmi l'ensemble de l'organisation sociale. En d'autres mots, pour que les individus puissent tisser des liens avec l'organisme, ils doivent partager une vision commune. Cette vision, cette conception de ce que fait l'organisme et de pourquoi il le fait se retrouve dans les divers documents que celui-ci construit pour se représenter. Il importe donc d'examiner plus en profondeur le rôle de ces documents mais avant de le faire, nous souhaitons nous pencher sur l'aspect normatif de l'organisation.

3.4.3 Entre liberté et contrainte : l'engagement

Nous avons vu que CASIRA a mis en place tout un ensemble de règles de vie visant à régir la conduite des bénévoles. On peut se demander quel est le rôle de ces normes dans le fonctionnement de l'organisme. Pillon (2003 : 10) nous dit que ce rôle est analysé différemment selon l'angle d'étude adopté, macrosociologique ou microsociologique :

« D'un point de vue global, les normes sont des facteurs de structuration, de cohésion, d'organisation sociales; du point de vue des groupes sociaux, les normes sont des vecteurs, des repères, des guides du comportement social. Les deux points de vue convergent autour de l'idée que les normes garantissent la vie sociale. »

Parmi les auteurs qui s'intéressent aux normes, on peut distinguer deux grandes tendances : celle qui attribue aux normes un rôle contraignant et celle qui leur attribue un rôle habilitant. Émile Durkheim et ses prédécesseurs représentent la première école. Pour eux, les normes sont des faits sociaux, des règles communes propres à la vie sociale. Elles sont issues de la vie en groupe et orientent les actions et les comportements en fonction d'une morale sociale. « Se conduire moralement, c'est agir selon une norme, déterminant la conduite à tenir dans le cas donné avant même que nous n'ayons été nécessités à prendre un parti. Le domaine de la morale, c'est le domaine du devoir, et le devoir, c'est une action prescrite » (Durkheim (1925), cité par Pillon, 2003 : 10). Selon ces auteurs, les normes sont donc contraignantes. Leur pouvoir contraignant tient à la fois de facteurs extérieurs, comme les lois et les sanctions, mais aussi de facteurs intérieurs ou intériorisés par consentement volontaire. Les normes s'imposent donc tant par la contrainte que par l'adhésion libre et volontaire.

Pour qui tente de comprendre le social à partir de l'individu, les normes ne s'imposent pas totalement aux individus, leur laissant une certaine marge de manœuvre. Pillon (2003 : 19) résume ce courant qu'on dit interactionniste :

« (...) le comportement est normé au regard de l'interprétation qui en est faite, de sa légitimité ou non dans un contexte donné. (...) Dans ce sens, les normes sont moins contraignantes; plus que des contraintes, elles apparaissent comme des « guides pour l'action » pour permettre l'adaptation au milieu social ou l'acceptation de celui-ci. »

Dans cette perspective, les normes sont donc plus subjectives qu'objectives et apparaissent alors comme des constructions sociales qui se définissent et se redéfinissent par acceptation et rejet. Ce processus dynamique fait apparaître les capacités de raisonnement de l'acteur mais occulte la dimension historique et collective des normes.

Car les normes naissent en quelque sorte des groupes et de la solidarité sociale. Elles visent à assurer la cohésion sociale et relève d'une volonté de contrôle. Mais d'où vient ce contrôle? Pillon (2003 : 32) mentionne à ce sujet que l'attitude « la plus fréquente consiste à traiter ces questions en termes de « demande sociale » (ou de « domination sociale »), en considérant que c'est la société elle-même, (ou le groupe socialement dominant), qui produit les normes nécessaires à son bon fonctionnement (ou au maintien de sa domination) ». Ce raisonnement d'inspiration durkheimienne met donc le rôle de l'acteur en arrière-scène, derrière celui des structures sociales. Nous inspirant des écrits de Max Weber, nous sommes portée à croire que le charisme peut aussi être une source de contrôle social.

Nous avons vu précédemment que l'organisme CASIRA repose sur un personnage que l'on peut qualifier de charismatique, soit le *padre* Roger Fortin. Cet homme a effectué un véritable travail de mobilisation en ralliant plusieurs individus à son projet. Ce projet, qui résulte de l'initiative d'un individu, a même mis sur pied un véritable code d'éthique. L'existence de ce code nous fait croire que le *padre* jouit non seulement d'un pouvoir de contrôle social mais aussi d'un contrôle moral. En dictant le bien et les « bonnes valeurs », CASIRA contribuerait à la définition de la morale, des valeurs et donc des normes. On peut alors voir le *padre* non seulement comme un *créateur d'histoire* mais comme un *créateur de normes* qui a su persuader une collectivité, de par sa position sociale dominante²⁵, de la légitimité de son projet. On peut penser que cette dernière facilite l'acceptation de l'aspect contraignant de la vie au sein de l'organisme CASIRA puisque la plupart des bénévoles ne semblent pas trop importunés par cet aspect :

²⁵ Cette position qui assure une certaine autorité au *padre* Fortin nous semble pouvoir relever de son statut de prêtre, du fait qu'il soit le fondateur de l'organisme et de sa longue expérience sur le terrain.

« C'est sûr qu'il faut suivre des règles parce que la vie en groupe ça implique ça. T'imagines-tu ce que ça serait si on faisait tous ce qu'on veut. Le *padre* sait comment gérer son affaire, le monde l'écoute pis ça marche bien. On lui fait confiance, il s'occupe de tout pis comme il dit, on remet ça dans les mains de Dieu. » Lise, 65 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Il nous semble d'ailleurs intéressant de noter un fait qui résume bien le charisme de M. Fortin. La seule présence de ce dernier à une sortie de groupe suffit à en assurer le bon déroulement. Non que sans lui cette sortie ne se réalise pas mais il jouit d'une certaine autorité, d'un ascendant, qui facilite grandement le contrôle d'un groupe. Grâce à cette influence qu'il exerce sur les autres, on peut penser que le *padre* dispose d'un capital social et symbolique. Ces capitaux assurent, selon Bourdieu (1979), la capacité de mettre en œuvre des normes et d'imposer ses façons de faire et de penser que la reconnaissance rend légitime. On voit donc que Roger Fortin, parce qu'il est connu et reconnu, possède un pouvoir de contrôle social que d'autres n'ont pas.

Les retraités ne semblent toutefois pas avoir conscience de ce pouvoir que l'organisme CASIRA, via Roger, exerce sur eux. Ils disent s'engager librement et sans aucune contrainte et voient les règles de vie comme des nécessités relatives à la vie en groupe. On voit que, même si les retraités s'engagent librement comme bénévoles, cet engagement n'est toutefois pas libre de contraintes. On peut penser que CASIRA, par son aspect contraignant, s'inscrit dans la continuité du travail. Comme dans le milieu du travail salarié, le travail bénévole serait aussi contraignant, avec ses règles et ses horaires à respecter. Les retraités ne seraient alors pas trop dépaysés puisque l'organisme les prend en charge et transforme leur temps libre en temps géré, celui qu'ils ont connu durant le reste de leur vie.

3.4.4 La vision de CASIRA : les documents écrits comme système de représentations

Beaucoup d'informations que nous vous avons présentées ici proviennent de tout un ensemble de documents produits par l'organisme CASIRA. Ces documents constituent un outil intéressant pour le chercheur puisqu'ils illustrent, de manière articulée, tout l'aspect systématique de l'organisation. Ces écrits représentent en effet

l'idée que l'organisation se fait d'elle-même et l'image qu'elle veut projeter. Ils forment donc le système conceptuel qui permet, tant aux chercheurs qu'aux membres de l'organisme, de penser et de se représenter l'organisation. À l'aide de ces documents, les bénévoles se font donc une idée de CASIRA.

La présence de ces écrits témoigne d'une certaine volonté d'orienter la conduite et la pensée des bénévoles en leur proposant un modèle idéal de « bons » comportements et de « bonnes » valeurs. On voit alors tout l'imaginaire que propose l'organisation, un imaginaire qui donne sens aux actions et qui, en présentant du rêve, offre la possibilité de créer ce projet utopique. Il faut comprendre qu'en proposant certains comportements idéaux, l'organisation favorise la réalisation de ces comportements. On voit alors toute la force de l'imaginaire. Ce dernier, en laissant sa marque sur la pensée, réussit à intégrer les participants au modèle qu'il propose et encourage ainsi ceux-ci à atteindre ce modèle. En mentionnant que « le but ultime est la construction d'un monde meilleur et plus équitable » (voir annexe 7), CASIRA présente sa vision du monde; une vision à laquelle les membres adhèrent. Voici les propos d'une bénévole :

« C'est sûr qu'on veut changer le monde, c'est un peu pour ça qu'on vient ici mais en même temps on sait bien que ce qu'on fait c'est minime...Mais il faut garder cet espoir là car c'est ça qui nous motive. C'est par des petits gestes qu'on fait des grandes choses, non? » Solange, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Cette communauté de vision entre l'organisation et ses membres est importante pour que s'installe une symbolique communautaire, ce qui est d'ailleurs un des objectifs du projet Amistad Guatemala. Les bénévoles semblent en effet partager une vision commune :

« Casira c'est une grande famille. On a beaucoup de points en commun et on retrouve ici des gens qui nous ressemblent et avec lesquels on se sent bien. » Gertrude, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

C'est sur le partage de cette vision idéale du monde que se reconnaîtrait la communauté et que pourrait émerger un sentiment d'identité commune. À ce sujet, Gagnon *et al.* (2004 : 50), nous disent :

« L'identité tend aujourd'hui à s'organiser autour d'un idéal, plutôt que par conformité à des statuts et à des rôles hérités. Dans un monde où l'individu aspire à l'originalité, à trouver sa voie, où l'identité n'est plus donnée mais à conquérir, c'est autour de valeurs et d'une certaine représentation d'une vie digne et valable que chacun compose et recompose son identité. »

Le partage par le groupe de bénévoles et l'organisme CASIRA d'une vision commune réunit donc des gens différents dans un ensemble unique, la grande famille de CASIRA. Cette réunion qui crée des liens entre les individus assure une certaine cohésion sociale et participe alors aux rapports entre les individus et la société. Cette volonté de créer un lieu de vie communautaire où règne la solidarité met en œuvre une logique d'ordre politique et sociétale qui vise la transformation sociale.

Lechien et Rozier (2004) constatent un écart important entre les attentes des bénévoles qui s'impliquent dans un projet humanitaire et la réalité de leur expérience. Un certain nombre d'entre eux revenaient déçus ou désillusionnés; l'image qu'ils se faisaient du projet n'étant pas conforme à ce qu'ils avaient vécu. Dans le prochain chapitre, nous tenterons de voir si l'expérience vécue par les retraités s'éloigne de la vision que l'organisme présente. Y a-t-il des divergences entre le projet que CASIRA donne à voir et celui qu'elle donne à vivre?

Pour réaliser son objectif de fonder une société plus juste et égalitaire, CASIRA met donc en place sa propre vision du monde et espère ainsi déboucher sur une certaine action sociale. On peut alors penser que l'action se construit autour de mécanismes symboliques qui rassemblent des personnes au nom d'un idéal commun. Ce présumé partage de vision fait non seulement que les bénévoles se perçoivent eux-mêmes comme une communauté mais cela favorise aussi des conduites novatrices indispensables au dynamisme de l'organisation et au changement que celle-ci propose. Lorsqu'un organisme met sur pied un véritable code de vie, avec des valeurs, des règles et des objectifs, comme l'a fait CASIRA, on peut penser qu'il devient non seulement une communauté mais une véritable microsociété à laquelle les bénévoles s'identifient. Gagnon *et al.* (2004 :54), parlent à cet égard de communautés morales :

« On peut parler de communauté *morale*, définie en fonction de valeurs, comme la tolérance, le respect, l'écoute, plutôt que par des croyances ou des modes de vies partagés. Les autres sont des semblables, mais avec la persistance d'une altérité, de différences. C'est en regard de significations à caractère très moral –que l'on puise dans la culture et qui la composent– que se reconnaît et se définit l'identité, que s'obtient la reconnaissance, et donc que se définit la communauté en regard de laquelle l'identité individuelle et sa reconnaissance sont possibles. C'est par ces valeurs que la communauté est également identifiée, cernée, recherchée ou imaginée. »

Suivant cette perspective, on peut penser qu'une vision commune est un préalable nécessaire, en plus d'une armature structurelle et d'un acteur porteur d'un certain charisme, à la genèse d'une organisation. Cette idéologie qui réunit des gens et canalise leurs actions dans un but commun semble toutefois se constituer en marge du système global. Nous allons examiner cela en nous penchant sur l'espace social dans lequel s'inscrit l'organisme CASIRA. Car, bien que cette organisation fonctionne un peu comme un univers en soi, elle garde tout de même des liens avec la société entière.

3.5 Entre opposition et complicité : les organisations et l'État

L'univers des ONG, bien qu'il soit comme leur nom l'indique non gouvernemental, est relié de près à celui de l'État. En fait ces deux mondes, le monde étatique et le monde communautaire²⁶, participent d'un même univers. Nous vivons dans une société où, en principe, les besoins des citoyens sont assurés par l'État, un État qu'on dit providence. Cette structure centrale traverse pourtant, selon plusieurs auteurs (notamment Rosanvallon, 1981), une période de crise; l'État ne pouvant plus assumer seul la responsabilité de tous les secteurs de la vie. C'est dans ce contexte social que diverses organisations non gouvernementales, comme CASIRA, ont vu le jour afin de suppléer l'État dans la gestion des problèmes sociaux.

Ces organisations viennent alors remettre en question « l'équilibre que l'État a progressivement établi avec ce qu'on a appelé la société « civile » » (Godbout, 1990 :

²⁶ Nous employons ici le terme communautaire pour désigner divers types d'organismes volontaires qui sont actifs dans le secteur des affaires sociales et qui, malgré leur diversité, ont en commun de ne pas relever du secteur public.

257). Il faut comprendre que l'État, dans la gestion des rapports sociaux entre les individus et la société, est devenu un lieu de solidarité anonyme et abstrait, selon Rosanvallon (1990). « Le détour qu'il instaure entre l'individuel et le social est devenu trop grand » (Rosanvallon, 1981 : 119). On peut penser que les organismes qui relèvent du secteur communautaire, par opposition au secteur public, viennent combler « le déficit de légitimité de l'État » en mettant sur pied un lieu de solidarité moins abstrait et plus concret, où les interactions sont plus directes (Brault et Saint-Jean, 1990 : 20-21).

Les organisations ont leur propre dynamique et leurs propres modes d'action qui diffèrent de ceux de l'État. À ce sujet, Jacques Godbout (1990) décrit longuement les divergences qui opposent le modèle étatique et le modèle communautaire. En résumé, on peut dire que le modèle communautaire aurait une structure de réseau, en opposition à un appareil, une relation en continuité avec le milieu, un lien direct avec ses membres, une approche centrée sur le problème et sur les valeurs et une liberté d'action (Godbout, 1990 : 240). Sans passer en revue l'ensemble de ces différences, nous nous pencherons sur deux points, la liberté d'action et les valeurs. Selon Godbout (*ibid.* : 252), le modèle communautaire serait caractérisé par une impression de liberté, de marge de manœuvre, d'absence de bureaucratie et de contraintes venant de l'extérieur. Comment l'organisme peut alors rester libre tout en maintenant des liens avec ses membres? Comment évalue-t-il et assume-t-il sa responsabilité envers la population? À qui rend-il des comptes? Dans le cas de CASIRA, les liens qui permettent en quelque sorte son existence sont assurés par son conseil d'administration, son assemblée annuelle, ses réunions hebdomadaires sur le terrain et par le fait qu'il est principalement financé par la population. On voit donc que cet organisme n'est pas vraiment libre de ses actions. Le modèle communautaire est, comme le modèle étatique contraignant, mais « on s'y contraint librement » (Gagnon, 1995 : 55).

Quant à la question des valeurs, Godbout (1990 : 240) nous dit que « les relations aux valeurs des organismes communautaires se situent souvent à l'opposé des appareils publics ». L'État, dominé par l'approche professionnelle, serait plus neutre par rapport aux valeurs, considérant les personnes comme des dossiers, alors que le milieu

communautaire accorderait beaucoup d'importance aux valeurs et à l'engagement personnel pour résoudre les difficultés et les « problèmes » (*ibid.* : 248-251). Selon Poujol (1990 : 184), ce sont précisément ces divergences, cette distanciation par rapport à l'État, qui permettent aux organisations de promouvoir de « nouvelles valeurs », en s'insérant « dans les failles des institutions là où il existe une absence de contrôle social, une vacance du pouvoir ». Les organisations travaillent donc en marge du pouvoir central. Pourtant, paradoxalement, elles se nourrissent de l'idéologie dominante; elles trouvent leur cohérence dans ce qui les oppose à l'État. « Les associations se maintiennent dans l'espace social d'autant plus parce qu'elles s'opposent et se situent « contre » [les institutions extérieures] que parce qu'elles sont unies « pour » un projet quel qu'il soit » (*ibid.* : 184).

Nous avons souvent tendance à réfléchir en termes d'opposition, d'où la croyance qui veut que le domaine communautaire émerge en fonction de désaccord ou en réaction contre quelque chose. On voit pourtant que, bien que des divergences semblent nécessaires pour assurer la survie tant du domaine communautaire que du domaine public, ces deux instances se complètent et sont en quelque sorte complices dans l'espace social. D'ailleurs l'État, via l'ACDI, soutient diverses organisations comme CASIRA. C'est ce qui fait dire à Godbout (1990 : 256) que la relation entre l'État et le domaine communautaire est subtile, « en même temps opposition et complicité ». On peut donc croire que l'appareil étatique remet en quelque sorte la responsabilité de certains secteurs au domaine communautaire, comme il confiait auparavant la gestion du domaine social aux communautés religieuses. En reconnaissant les organisations, l'État établit avec celles-ci une sorte de partenariat qui rend légitime leur existence dans l'espace social. Cet espace social est constitué d'un ensemble d'institutions sociales, dont l'État et les ONG, qui occupent des positions précises, gardées par des frontières. Ces frontières déterminent la place de l'organisation dans la société. Elles ne sont toutefois pas rigides parce que la société change et les organisations aussi.

C'est ce caractère légitime qui autorise les organismes, comme CASIRA, à faire valoir leur vision du monde. Une vision qui devient moteur de changement, comme nous

l'avons vu précédemment. Travailler pour une cause implique de se battre au quotidien pour une idée et pour que la société y adhère. Cette cause n'est toutefois pas le seul motif de l'engagement. Nous verrons dans le prochain chapitre que plusieurs motifs incitent les gens à participer et à s'impliquer. En incitant les gens à la participation sociale, les organisations jouent un rôle d'intermédiaire sur le plan sociopolitique entre les individus et la société, mais aussi sur le plan historique, entre les solidarités anciennes et nouvelles.

3.6 De la politique nationale à l'entraide mondiale : l'évolution de l'engagement

Il faut rappeler que les formes de solidarités évoluent : de l'État, en passant par les syndicats, le Cercle des fermières, les Alcooliques Anonymes, les regroupements de femmes victimes de violence conjugale et, dans le cas qui nous concerne, les organisations qui s'inscrivent, non plus dans la sphère locale, mais à l'échelle mondiale. Ces variations dans les formes de solidarités permettent l'observation des changements dans la participation et le rapport au politique. Le passage du local au global montre un élargissement de la dimension de référence. Les formes de solidarités ne se limitent alors plus à un cercle local mais s'étendent au monde, à la société-monde. On peut penser que la mondialisation des échanges culturels et économiques et la multiplication des contacts entre les peuples ont un rôle à jouer dans cet élargissement du système de référence, faisant des humains des citoyens du monde, et non seulement des citoyens d'une nation. Les organisations semblent ainsi marquées par l'évolution globale de la société.

Selon Lechien et Rozier (2004 : 118), l'attrait qu'exerce actuellement la solidarité internationale sur les gens²⁷ « est probablement la marque d'un effort d'ajustement aux normes de ce qu'il est aujourd'hui bon de dire et de faire en matière d'action militante ». Ces propos nous ramènent à la notion même du normal et de l'anormal. Ces notions peuvent varier non seulement d'une culture à l'autre mais aussi à l'intérieur d'une même culture. Fortin (1991) décrit, dans un article, l'évolution historique des modes de participations au Québec et les types de solidarités que ces derniers mettent en œuvre. En résumé, les idéaux-types des années 1960 seraient

²⁷ Il faut savoir que la solidarité internationale serait aujourd'hui « à la mode ». Les candidatures sont à la hausse au sein des organisations humanitaires, comme CASIRA, contrairement à d'autres champs de la participation sociale, comme les syndicats.

associés au politique alors que ceux des années 1980 seraient plutôt marqués par l'entraide. Lipovetsky (1992 : 181-182) parle aussi d'un virement de cap, associé aux années 1980 :

« La crise de l'État-providence, la valorisation de la société civile, l'apparition de la grande pauvreté ont enclenché un processus de dignification de l'activité volontaire, les Restaurants du cœur, les associations caritatives, les O.N.G. ont été mis en vedette par les media, l'abbé Pierre est élu superstar. (...) l'idée a reculé que la solidarité était du seul domaine de l'État et (...) le bénévolat a pu s'affirmer comme une nouvelle exigence sociétale, un moyen indispensable pour combler les carences des dépenses sociales de l'État. »

Cet auteur parle de l'éclipse de l'âge du devoir rigoriste et catégorique où les individus étaient tenus de remplir des devoirs obligatoires au bénéfice d'un âge où le devoir s'apparente à un choix libre et individuel qui visent des résultats concrets et bénéfiques, tant pour l'aidant que pour l'aidé. Cette nouvelle vision du devoir marierait la responsabilité sociale d'aider ses semblables à une dimension de réalisation personnelle et s'inscrirait ainsi tant dans l'idéal altruiste que dans l'idéal individualiste de la culture contemporaine. La réunion de ces deux éléments expliquerait la tendance actuelle à valoriser les activités d'entraide, comme le bénévolat.

Le bénévolat serait donc devenu une activité valorisée parce que conforme aux idéaux du moment. Mais comment se sont produits ces déplacements? Il nous semble logique de croire que le changement se produit grâce à l'influence de personnes qui l'initient en refusant la conformité à des normes établies. La société ne peut faire fi de l'action de certains de ses membres qui, porteurs d'un projet, d'une vision, participent à la construction du social en ralliant autour d'eux une communauté et en mettant ainsi en place une certaine forme d'organisation sociale. Comme les personnes, nous avons vu que les organisations s'inscrivent aussi dans le territoire mouvant des normes sociales et culturelles. Ces normes qui assurent une certaine permanence au système social peuvent aussi permettre sa transformation lorsque des personnes se mobilisent et deviennent des acteurs qui s'approprient une idée, une valeur, et l'érigent en nouvelles normes.

3.7 CONCLUSION : De petites actions pour une grande cause

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu, à l'aide de l'exemple de CASIRA, comment se développe une organisation. C'est en ralliant autour d'eux une communauté que certaines personnes, comme le *padre* Fortin, deviennent des *créateurs d'histoire* qui parviennent à exercer une influence sur leur milieu social. En mettant en place un véritable microcosme social, CASIRA participe à la construction du social et occupe un rôle de médiateur entre les individus et la société. Complices de l'État, les organisations, en gérant le social, sont unies avec celui-ci dans un projet commun de société. Elles s'opposent paradoxalement aussi à l'appareil étatique dans une lutte pour que ce dernier accepte de déléguer une part de ses responsabilités, légitimant ainsi la place de l'organisation dans l'espace social. Cette légitimation implique une redéfinition partielle des normes qui justifient l'existence de l'organisme. C'est ce caractère légitime qui autorise une organisation, comme CASIRA, à faire valoir une certaine vision du monde.

Cette représentation du monde, celle de CASIRA, veut, en prônant des gestes de solidarité et d'entraide, amener les Québécois à participer à la construction d'un monde meilleur, un monde plus juste et équitable. Par rapport à ses objectifs, on peut penser que CASIRA a réussi à élaborer un projet, le projet Amistad Guatemala, qui rassemble des gens autour d'un idéal, créant ainsi une symbolique communautaire qui, par la force de l'imaginaire, devient le moteur du changement que propose l'organisme. Ce projet, en se dotant d'une structure, a réussi à investir la société et à trouver sa place dans le tissu social. Par la force de cohésion de ses idées, CASIRA trouve sa cohérence dans l'espace social et traduit dans des pratiques ses aspirations.

Porter notre regard sur un organisme qui, par les actions de ses membres, regroupe tout un réseau de retraités qui, pour un temps du moins, se transforment en agents de transformations sociales nous amène à voir le changement non pas comme un moyen mais comme une fin à laquelle on aspire en travaillant à des petits changements

dans le quotidien. On rejoint ainsi la vision de Mère Térésa qui disait : « We can not do great things in the world, we can only do small things with great love ²⁸ ».

Nous avons également vu que l'engagement des retraités s'inscrit dans les idéaux modernes qui valorisent l'entraide. Cette aide à autrui prend toutefois un autre visage et se distancie de l'âge du devoir obligatoire pour rallier cette idée de responsabilité collective à l'impératif moderne d'autonomie et de liberté individuelle. Les retraités s'engagent donc librement dans la société et deviennent ainsi des acteurs qui participent à la vie publique et à la gestion de la société. Les jeunes retraités engagés que nous avons rencontrés s'attachent à un organisme qui leur fournit un espace de participation sociale, un espace qui permet le développement de liens sociaux et l'épanouissement personnel à un âge qui veut plutôt que l'on se retire tranquillement à l'ombre des palmiers. Le bénévolat permettrait ainsi de redonner de la valeur à ces retraités qui, autrement, restent plutôt dévalués socialement.

²⁸ Nous avons tiré cette citation d'un document produit par Jean-Pierre Coljon, un bénévole au sein de l'organisme CASIRA, lequel est remis aux bénévoles lors de leur formation pré-départ. Nous reviendrons sur cette formation dans le cinquième chapitre.

4 Don et bénévolat : l'expérience humanitaire des retraités bénévoles

4.1 INTRODUCTION : Les motivations des bénévoles : entre altruisme et égoïsme

En 1997, l'Organisation des Nations Unies (ONU) proclamait, avec l'appui de 123 pays, l'année 2001 *Année internationale des volontaires* (Michaud, 2002 :11). Pour des millions de bénévoles à travers le monde, l'année 2001 permettait de faire la lumière sur l'importance de l'engagement bénévole dans le développement des sociétés. Cette année 2001 a aussi servi de point d'ancrage à plusieurs réflexions sur les enjeux de l'action bénévole. On sait aujourd'hui que le bénévolat a connu, depuis les années 1980, un essor dans tous les pays occidentaux (Cellier, 1995 :175). Malgré cette attention renouvelée, il n'y a toujours pas de consensus autour d'une définition claire du bénévolat (Chappell et Prince, 1997). En règle générale, on entend par bénévolat le fait de donner gratuitement de son temps (Michaud, 2002 :11). Le bénévolat serait donc intrinsèquement lié à l'idée de don. Or, même si les mots employés pour le nommer sont multiples (bénévolat, charité, assistance, aide, volontariat, entraide, etc.), le but poursuivi serait souvent le même (Michaud, 2002 :13). Mais quel est ce but, qu'est-ce qui motive les bénévoles?

Ici, au Québec, c'est sous le thème « Parce que j'aime ça! » que fut lancée *l'Année internationale des bénévoles* (Michaud, 2002 :11). Ce slogan représenterait les motivations des deux millions d'individus qui pratiquent le bénévolat au Québec (Michaud, 2002 :11). Selon Godbout et Caillé (1995 :108), le plaisir serait l'un des principaux incitatifs des bénévoles. Dans la littérature, la question des motivations occupe une grande part des travaux consacrés au bénévolat (Michaud, 2002 ; Prouteau, 1997 ; Faure, 1989 et Godbout et Caillé, 1995). La grande majorité des études au Québec sont d'ailleurs essentiellement issues du milieu bénévole lui-même, du service social et du gouvernement (Cellier, 1995 :175). Or, ces études ne semblent consister qu'en statistiques ou ne viser que l'action pratique : on n'écrit pas tant pour comprendre le phénomène que pour chercher comment le gérer (Blanchet, 1990) et surtout comment exploiter le « potentiel inexploité » (Carter, 1975), bref recruter davantage de bénévoles. Bien que le bénévolat soit décrit comme un phénomène ample, complexe et en plein renouveau (Laforest et Redjeb, 1989; Grand'Maison, 1975), la littérature se focalise pourtant sur une vision que l'on pourrait qualifier de parcellaire et orientée. Une vision

qui veut que le bénévolat ne soit qu'une réponse à des problèmes sociaux causés par le désistement de l'État-providence (Cellier, 1995 :176). Or, ce glissement conduit à réduire le bénévolat à l'assistance sociale, à une œuvre charitable que la croyance populaire idéalise. Pourtant, les bénévoles récusent cette image de la dame patronnesse qui achète son salut en faisant la charité (Charles, 1990 : 15). Comme le remarque aussi Godbout (1995 : 108), ils tiennent à se dissocier de « l'ancienne conception du bénévolat, assimilée à la charité et aux obligations religieuses ». Les bénévoles affirment tous que c'est une obligation individuelle qu'ils se sont eux-mêmes donnée. À la question d'une référence spirituelle, les bénévoles ne l'excluent pas mais mentionnent : « cela ne regarde que moi » (Godbout, 1995 : 108).

Une grande part des travaux qui tentent de comprendre les motivations des bénévoles consiste trop souvent en une énumération de facteurs, comme le besoin de rencontrer des gens, de créer des liens, d'accomplir une action valorisante, de rendre ce qu'on a reçu, d'obtenir de la reconnaissance, (etc.), qui prédisposeraient à l'engagement. Il nous semble que cette énumération de besoins ne suffit pas pour comprendre le sens de l'engagement pour les bénévoles. Nous allons tenter de le faire en recontextualisant les choix des bénévoles et en situant ceux-ci dans une trajectoire temporelle.

La réalité nous semble donc plus complexe. Pour résumer la problématique, on peut se demander si on s'engage comme bénévole d'abord pour soi ou pour les autres. Prenant appui sur les travaux de Taylor (1989), Gagnon et al. (2004) suggèrent que l'enjeu essentiel de l'engagement social est aujourd'hui celui d'une recherche de construction de soi dans et par la relation à l'autre. Pour ces auteurs, le bénévolat constituerait une expression de l'individualisme : lorsque les bénévoles disent faire du bénévolat d'abord pour eux-mêmes, les auteurs y voient une forme de dénégation visant à alléger la dette de ceux qui profitent de leur don. C'est une façon d'affirmer leur identité et de prendre en quelque sorte possession du monde au sein duquel leur action prend place. Selon ces auteurs, on peut penser que les retraités font d'abord du bénévolat pour eux-mêmes et pour affirmer leur identité. Les motivations en apparence altruistes des bénévoles seraient donc plutôt des motivations égoïstes.

Au lieu d'opposer ces deux types de motivations, comme nous avons souvent tendance à le faire, Gagnon (1995 : 65), dans un autre article, mentionne que celles-ci s'imbriquent et sont réunies à travers l'engagement social : « l'action pour autrui et l'action pour soi sont solidaires ». Il ajoute :

« Les motivations *égoïstes* et *altruistes* se mêlent et se confondent en partie. On s'engage d'abord souvent pour la satisfaction de besoins personnels (sociabilité, estime de soi), mais ces besoins ne seraient pas satisfaits si l'action ne comportait pas une dimension altruiste : l'action est socialement valorisée et reconnue par les autres, parce qu'elle est désintéressée. Paradoxe : c'est justement en n'agissant pas uniquement dans son propre intérêt qu'on y trouve finalement son intérêt (la reconnaissance). » (1995 : 54)

On voit donc que le bénévolat assurerait tant des fonctions individuelles que collectives. Il serait alors à la fois une voie privilégiée pour affirmer son appartenance à un groupe social et une quête de soi, une recherche d'accomplissement individuelle qui se nourrirait dans la reconnaissance des autres et la réciprocité. Lapeyronnie (1994) mentionne qu'il existe une complémentarité entre le rapport à soi et le rapport aux autres. La connaissance de soi et la quête de perfectionnement individuelle ne s'opposent pas au regard, à l'importance des autres et à la dimension collective ; « être soi-même » se conjugue avec « être entre nous ». En d'autres mots, on peut dire qu'on aide l'autre pour s'aider soi-même.

C'est ce que nous allons explorer en nous penchant d'abord plus en profondeur sur la logique du don qui caractérise le travail bénévole pour ensuite examiner la trajectoire temporelle des retraités, entre les solidarités anciennes et nouvelles. Finalement, nous nous attarderons sur l'expérience proprement dite des bénévoles au sein du projet « Amistad Guatemala ». Nous verrons, au cours de ce chapitre, que le bénévolat dépasse largement cette vision réductrice dans laquelle on l'enferme, celle qui veut que celui-ci ne soit qu'une réponse fonctionnelle à des problèmes sociaux, en montrant qu'il peut aussi constituer une expérience intérieure et personnelle qui réenchante l'existence des retraités en leur procurant une source d'inspiration morale qui guide leurs actions.

4.2 Don de temps, don de sens : donner pour recevoir

Le bénévolat, sous des formes diverses, existe dans le monde entier et probablement depuis très longtemps. L'entraide de voisinage est sans doute aussi vieille que l'humanité. Dans certaines cultures, cette entraide est rigoureusement codifiée alors que dans d'autres, elle l'est moins. « Fondé ici sur l'importance de l'individu, là sur la cohésion du groupe social, ailleurs encore sur l'idée de patrie, le bénévolat peut donc s'exercer sous n'importe quel régime politique ou économique, même si l'accord n'est pas universel sur chacune de ses modalités » (Le Net et Werquin, 1985 : 76). Il nous semble plausible que le bénévolat et l'entraide, bien qu'ils diffèrent dans leurs formes²⁹, soient des comportements qui puisent leur source au même endroit.

Il existe dans notre société bon nombre d'organismes, comme CASIRA, qui fonctionnent sur le principe du don. Le don peut se faire sous forme monétaire mais aussi sous forme de temps. C'est ce don de temps qui se fait, via le bénévolat et l'aide humanitaire entre des personnes étrangères qui appartiennent à des classes sociales différentes, qui caractérise l'action bénévole des retraités au sein de l'organisme CASIRA.

Bien que ce don entre inconnus transite par un prêtre, il semble que la motivation religieuse ne soit pas essentielle. M. Fortin, « motivado por el mensaje social del Evangelio » (Flores, 2005 : D-18), affirme d'ailleurs que seules les aspirations du cœur comptent et non le partage de convictions religieuses. Selon plusieurs auteurs (notamment Godbout, 1995 et Mauss, 2004), il est pourtant probable que ce type de don ait pris son origine dans les grandes religions, notamment dans le christianisme. Toutefois, aujourd'hui, la religion, bien qu'elle joue toujours un rôle important, ne serait plus essentielle au phénomène. En d'autres mots, le don actuel entre étrangers existerait indépendamment de la religion, même si cette dernière est tout de même présente. On

²⁹ Il importe de préciser qu'il existe une subdivision à l'intérieur du bénévolat entre le bénévolat formel, celui qui se fait via une institution, et le bénévolat informel qui s'apparente plutôt à l'entraide familiale ou de voisinage.

peut d'entrée de jeu se demander quelle est alors la motivation de ces bénévoles si ce n'est plus de gagner leur ciel.

Quelle que soit la motivation des retraités bénévoles, l'engagement social qui prend forme par le don de temps à des étrangers est une forme assez logique de donation dans la mesure où les retraités disposent de beaucoup de temps libre, contrairement à la population dite active pour qui le temps est plutôt une denrée rare. Certes, cet échange de temps où le lien créé permet l'équivalence dans l'échange a la particularité de s'expliquer par un sentiment de réciprocité. En effet, les bénévoles disent recevoir beaucoup plus qu'ils ne donnent :

« On travaille fort mais c'est valorisant. Ce qu'on leur donne dans le fond c'est pas grand-chose comparer ce qu'ils nous donnent. (...) C'est des gens simples mais qui nous enseignent des grandes leçons. Si tout le monde vivait une expérience comme ça, je pense que le monde irait mieux. Ça nous fait réfléchir en tout cas. Y vivent avec pas grand-chose pis y sont heureux. Ça remet comme les valeurs à la bonne place. (...) Quand je reviens chez nous j'ai comme fait le plein pour des mois. C'est dur à expliquer mais ça nous remplit. » Gertrude, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Il y a donc une forme de retour, de contre-don, à l'action bénévole. Même si ce retour n'est pas matériel, il semble bien réel. Il serait même plus grand que ce qui est donné, au dire de cette bénévole. Selon Cellier (1995 : 186), ce genre de formulation vise à « enlev[er] à son acte toute notion de supériorité au profit d'une réciprocité ». Et selon la typologie de Sahlins (1976), on serait alors en présence d'une « réciprocité négative ». Suivant cette logique, les bénévoles auraient tout intérêt à donner pour recevoir, si le don et le contre-don ne sont pas équivalents. Pourtant, les Guatémaltèques semblent également entretenir cette perception, soit qu'ils reçoivent plus qu'ils ne donnent. Il nous semble probable, comme le souligne Gagnon (1995), que les donateurs aient tendance à minimiser leur don, valorisant ainsi les autres et rendant leur geste digne de reconnaissance sociale, tant aux yeux des autres qu'à eux-mêmes. En mettant l'accent sur le contre-don, on donne de l'importance aux autres et on minimise notre geste. Bien qu'inconscient, ce processus pourrait permettre aux bénévoles de s'auto récompenser en

reconnaissant eux-mêmes leur geste. Il importe de mentionner que, selon la théorie du don, le don et le contre-don sont indissociables. Le bénévolat serait alors tant un espace de reconnaissance de soi qu'un espace de reconnaissance sociale. On peut aussi penser que c'est une façon de signifier que nos intentions sont bonnes et humbles, c'est-à-dire plutôt altruistes qu'égoïstes. Ce qu'on fait, du moins en apparence, c'est d'abord pour les autres, même si on en retire quelque chose. Notre geste était désintéressé, pour reprendre les mots de Marcel Mauss (2004).

Les propos de Gertrude nous font également voir que le retour semble pouvoir s'étendre dans le temps, s'échelonnant dans le futur. Cette idée de durée nous laisse croire à l'existence d'un cycle, à tout le moins cette bénévole le perçoit comme tel. Le bénévolat serait alors associé à un temps cyclique et cela pourrait expliquer pourquoi plusieurs retraités reviennent d'année en année.

Cette réciprocité peut aussi sembler « généralisée » dans la mesure où elle dépasse le lien entre le donateur et le donataire pour s'étendre à l'ensemble de la société. Dans notre cas, on pourrait même dire à l'ensemble de l'humanité. Car les personnes sont en quelque sorte interchangeables dans la mesure où les donateurs ne choisissent pas personnellement les donataires. La création de liens personnels semble être un plus à l'action bénévole mais pas une nécessité. Ainsi, les bénévoles disent rendre à la société ce que la société leur a donné :

« Tu sais moi j'ai été gâté par la vie, j'ai eu un bon emploi qui m'a permis de bien gagner ma vie, j'ai jamais manqué de rien, j'ai toujours mangé à ma faim... Alors ben je remets un peu de ce que j'ai reçu même si c'est pas grand-chose. (...) C'est sûr que c'est le fun quand on va sur des chantiers où on travaille un peu plus avec les Guatémaltèques parce qu'on peut parler avec eux, nouer des liens. Mais ce qui est important c'est d'aider. » Denis, 62 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

En entendant ces mots, on peut penser que le bénévolat, comme don de temps aux étrangers, se rattache à la responsabilité de l'individu devant l'autre, l'étranger, devant l'humanité entière. Le don de temps exprime alors tant la reconnaissance d'avoir beaucoup reçu que l'appartenance à une collectivité, dans notre cas une communauté

mondiale. On voit également que le retour, le contre-don, peut également venir du passé, de ce qu'on a reçu dans le passé. Le retour serait alors antérieur au don et deviendrait même en quelque sorte le don. C'est le fait d'avoir beaucoup reçu, d'avoir eu un don de la vie, qui amènerait à donner et ainsi boucler la boucle des échanges. On voit alors à quel point cette boucle peut se répéter et devenir une chaîne de dons.

Pour Mauss (2004 : 147), un précurseur des études sur le don, le don revêt « un caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé ». Ces deux aspects paradoxaux sont effectivement présents dans le bénévolat. Comme nous l'avons vu précédemment, le projet *Amistad Guatemala* de CASIRA est un projet contraignant mais auquel les bénévoles adhèrent en toute liberté. Pour reprendre les mots de Gagnon (1995 : 55), « on s'y contraint... librement ».

Bien que Mauss vît le don comme le noyau de la sociabilité et de la morale, la genèse du lien social et de l'alliance, donc du politique, Gagnon *et al.* (2004) le voient plutôt comme un lieu d'expression de la singularité des identités individuelles. Tentant de saisir le sens du don à partir du sens que les bénévoles donnent à leur action, ces auteurs nous suggèrent d'aborder l'étude du bénévolat comme « un de ces moments ou lieux qui permettent la circulation et l'actualisation de significations, autour desquels l'individu, à un certain moment de son parcours, réfléchit à son identité » (Gagnon, *et al.*, 2004 : 49). Le bénévolat est ainsi lié à des événements dans le parcours de vie qui favorisent des réorientations, comme la retraite: Dans certains cas, le bénévolat favoriserait le changement et le passage à une nouvelle vie alors que dans d'autres situations, il permettrait, au contraire, la continuité malgré les changements (Gagnon, *et al.*, 2004 : 52). En continuité ou en rupture, les bénévoles parlent effectivement d'une évolution ou d'un cheminement dans leur vie :

« Je pense que le bénévolat ça a pu m'aider à passer au travers des angoisses de la retraite. Tu sais, moi j'aimais ça travailler, c'était très important et gratifiant pour moi. Et ce projet là ben ça m'a donné un but. Quand j'y repense je me demande ce que j'aurais fait sans ça (...) Je dirais que c'est

vraiment ça qui m'a amenée à vivre une retraite heureuse. » Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006.

Pour Gagnon et ses collègues (2004), le bénévolat, bien qu'il demeure une pratique, est d'abord « un ensemble de significations, ou plus exactement une pratique qui donne une crédibilité à des significations en regard desquelles on pourra ensuite se situer, dans sa trajectoire personnelle et dans le monde social » (Gagnon, *et al.*, 2004 : 53). Le bénévolat vise alors une appropriation symbolique du monde : *on donne du temps pour recevoir du sens*. Voici ce que disent ces auteurs à propos du bénévolat :

« Il organise moins un système de relations et d'obligations réciproques, comme la famille, un réseau ou un groupe d'entraide, qu'il ne fait circuler des significations. Les activités dont il permet la réalisation sont moins peut-être des services que des messages. S'il y a don, c'est d'abord un don de sens. » (Gagnon, *et al.*, 2004 : 56)

Tenant de suivre la perspective adoptée par ces auteurs, nous allons tenter de cerner non seulement les bénéfices concrets que retirent les bénévoles mais aussi les avantages symboliques. Pour ce faire, nous allons examiner comment les bénévoles nous racontent leur cheminement, comment ils se représentent leur histoire, celle de leur engagement bénévole.

4.3 Entre continuité et rupture : parcours de bénévoles ou trajectoire d'engagement

Le cycle de vie est divisé en étapes dont le nombre et le contenu varient selon les cultures, selon les époques et selon les auteurs. Ces étapes sont tantôt décrites comme des périodes de crises (Charazac, 2005), de transitions (Levinson, 1978), de réactions normales à des événements (Neugarden, 1980) ou encore de rites de passage (Van Gennep, 1960). Nous adoptons le modèle à quatre étapes –enfance, âge adulte, retraite et vieillesse– proposé par Lalive D'Épinay (1996 : 32) que nous avons vu précédemment.

À certains moments du cycle de vie, il semble que l'appel à un engagement social puisse avoir une résonance toute particulière (Halba, 2003, LeGrand, 2004, Brault, 1990, Guillaume et Quéniart, 2004). Ainsi, Maisonneuve (2004), qui s'interroge sur la participation des femmes, fait l'hypothèse que « les femmes s'impliquent dans les

instances lorsque leur situation de vie, liée à leur âge, les dégage en partie de leurs responsabilités de mère, épouse et principale responsable des tâches liées à la sphère privée ». Considérant ce propos, il nous semble plausible que la retraite puisse constituer une source de motivation à l'engagement, une sorte d'élément déclencheur. Nous avons vu précédemment que la retraite constitue un événement bouleversant, voire une rupture problématique dans une société qui attribue au travail une valeur centrale. Plusieurs auteurs (notamment Ansart, 2004; et Brault, 1987 et 1990), affirment que la vie des retraités est dépourvue de rôles significatifs. N'ayant plus d'engagement professionnel et de responsabilité publique, on peut penser que les retraités s'engagent comme bénévoles pour se doter d'un rôle qui les maintient dans la sphère active de la société.

Guillaume et Quéniart (2004), dans leur présentation des articles des différents auteurs de ce numéro de revue, disent que Willemez (2004), qui s'interroge sur les trajectoires d'engagement, affirme que les temporalités militantes semblent s'organiser selon trois grands modèles : rupture, fidélité et reconversion :

« Reposant sur une base de capitaux acquis à travers l'éducation ou l'activité professionnelle, l'engagement social s'inscrit dans un processus de vieillissement, parce qu'émergent une série de contraintes associées à l'avance en âge et au cycle de vie ou à des évolutions sociales plus générales. Les ressources identitaires qu'il offre constitueraient l'étalon de mesure de son bien-fondé, de sa continuité, de sa réorientation ou de son arrêt. » (Guillaume et Quéniart, 2004 : 9).

Pour Willemez, il importe de réfléchir à l'engagement en terme de temporalité et de position dans une trajectoire car :

« l'engagement est nourri par le passé, par des attaches sociales diverses qui font du militant ce qu'il est aujourd'hui (en particulier son éducation, son activité professionnelle, sa vie privée et ses loisirs). Ces appartenances peuvent être actualisées ou réactualisées dans des contextes spécifiques. (...) Une analyse de l'engagement en terme de temporalité conduit aussi à mettre en valeur les aspects proprement subjectifs de celui-ci : parce que le temps est autant vécu par les individus qu'il est un donné, parce qu'il n'est pas extérieur à l'action, qu'elle soit militante ou autre, l'analyse de la perception de la durée de l'engagement conduit à comprendre comment l'individu engagé s'inscrit dans son histoire et relie ce passé vécu à son présent et à son futur : le vieillissement est l'un des processus, à la fois réalité biologique et processus social, qui se donne particulièrement à voir à travers la réalité de l'engagement. » (Willemez, 2004 : 71-72)

Les entretiens que nous avons réalisés nous permettent de dégager deux trajectoires d'engagement principales : ceux pour qui le bénévolat représente une activité nouvelle et ceux pour qui il constitue plutôt une nouvelle forme d'engagement social³⁰. On pourrait penser que la rupture caractérise le premier groupe et la reconversion le deuxième. Nous verrons que la réalité est beaucoup plus complexe; rupture, continuité et reconversion s'entremêlent dans les deux parcours. Willemez (2004 : 78) mentionne d'ailleurs que « les ruptures ne sont jamais vraiment des ruptures, les fidélités ne le sont pas non plus entièrement ». Pour mieux saisir cet enchevêtrement, nous allons examiner plus en détail deux parcours, celui de Lise et celui d'Isabelle.

Isabelle a 56 ans. Elle a deux enfants et elle est divorcée depuis plusieurs années. Jusqu'à tout récemment, Isabelle partageait son temps entre ses enfants, dont elle avait la garde, et son emploi. Voici ses propos :

« Avant de prendre ma retraite, j'avais rarement une minute à moi, les enfants, le travail, la maison, le chien... ça fait beaucoup de choses à s'occuper quand on est seule. J'avais donc vraiment pas le temps de faire du bénévolat. C'est plutôt moi qui aurais eu besoin d'aide à certains moments. Mais enfin, je pense qu'on peut dire que c'est la retraite qui m'a amenée ici. C'est sûr que maintenant que je ne travaille plus et que mes enfants sont grands, j'ai du temps pis y faut que je m'occupe sinon c'est déprimant toute seule. Les vacances à l'année ça vient long. Quand tu as été habituée de « runner sur le 220 », tu peux pas t'arrêter de même. Pis un projet comme ça ben ça occupe. Je voyage, je rencontre du monde pis je me sens...je me sens utile. » Isabelle, 56 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Isabelle a donc en quelque sorte rompu avec son passé de mère et de travailleuse, même si on reste mère pour la vie (continuité). Son discours nous laisse croire que ce sont les effets de l'âge qui l'ont amenée à faire du bénévolat. On peut penser qu'elle a su s'adapter au vieillissement³¹ en s'investissant dans une nouvelle activité qui répond à ses

³⁰ Nous rencontrons deux itinéraires principaux parmi les retraités que nous avons interrogés. Les premiers n'étaient pas bénévoles durant leur vie active. Ils faisaient du bénévolat informel (garder les enfants de sa fille, sortir les poubelles de la voisine âgée, rendre divers services, etc.) mais le bénévolat au sein d'une institution est, pour eux, une activité nouvelle. Le second groupe a quant à lui participé à diverses formes d'engagement social, allant du comité de pastorale au mouvement syndical, en passant par la « popotte roulante ».

³¹ Isabelle, qui a 56 ans, illustre bien la différence entre le vieillissement, comme processus biologique défini par l'âge chronologique, et les catégories de « retraite » et de « vieillesse » qui constituent des

attentes : voyager, socialiser, etc., et qui fait du bénévolat un projet accueillant en terme d'affinités. Il y aurait alors reconversion ou passage d'un travail salarié et familial à un engagement bénévole envers la société. On voit aussi qu'Isabelle se voit mal vivre dans un état de vacances continues. Pour Herfray (1988 : 138), le mot vacances signifie un temps vide, par opposition au temps plein du travail : « Si aucun investissement ne vient rompre le fil du temps vide, si nulle passion, nulle obligation ne vient contraindre l'individu à sortir de ce vide, le voici en proie à l'ennui, lié à l'absence de contraintes et à l'absence de repères. » On peut alors croire que la retraite représente une phase de restructuration pour Isabelle qui s'élabore un nouveau projet de vie qui réaménage son rapport au temps. Un projet qui lui permet d'élargir son réseau social tout en ayant le plaisir de découvrir un nouveau pays et de se sentir utile en aidant les autres.

On constate également qu'Isabelle tente de nous présenter son histoire dans la continuité. Elle montre alors à l'enquêteur que son engagement présent conserve un lien avec son passé, son passé de femme occupée habituée à « runner sur le 220 ». Bourdieu (1986) appelle cette tendance à représenter et à se représenter la vie comme une unité et comme une totalité « l'illusion biographique ». Se montrant fidèle à elle-même, Isabelle relie son être d'aujourd'hui à son être passé, faisant ainsi « revivre le passé à travers le présent » (Willemez, 2004 : 77). « La revendication de fidélité militante permet à l'individu de tenir ensemble des « morceaux » de sa vie et de rapprocher des espaces qui sinon seraient disjoints » (*idid.*). On peut alors penser qu'il s'agit d'une façon de lutter contre son vieillissement, du moins de le neutraliser. À l'aide de cet exemple, on voit mieux comment s'articulent rupture, continuité et reconversion dans une même trajectoire pour lui donner du sens.

Regardons maintenant le parcours de Lise. Âgée de 65 ans, mère de cinq enfants et femme au foyer, Lise fait du bénévolat depuis plusieurs années :

constructions culturelles. Ainsi, malgré son âge relativement jeune, Isabelle, parce qu'elle ne travaille plus, appartient à l'ensemble des retraités et se voit attribuer les mêmes représentations que ces personnes dites âgées.

« Quand j'ai commencé c'était un peu pour sortir de la maison pis voir d'autres gens. C'est ma sœur qui m'avait amenée aux Filles d'Isabelle³² en me disant que j'allais ben aimer ça. Pis ben c'est vrai, c'est devenu comme une deuxième famille. Mais mon mari y'aimait pas ben ça, y trouvait que je sortais trop. Mais moi ça me faisait du bien. Tu sais aider les autres, c'est valorisant. On se sent quelqu'un. (...) Plus tard ben je me suis aussi occupée d'un bazar qu'on faisait à l'église là trois quatre fois par année. C'était d'ouvrage, fallait tout ramasser le stock, le nettoyer, le réparer... pis après ben il fallait le vendre. Mais on vendait pas cher tu sais, pour tout le trouble que c'était. (...) Pis aujourd'hui, depuis que mon mari est mort, ben j'ai arrêté ça mais je continue les Filles d'Isabelle. J'accompagne aussi des personnes âgées à l'hôpital, ça c'est moins dur, je vieillis tu sais. Mais ici ça me fait du bien. Ça fait deux ans que je viens pis j'aime bien ça. Je te dis qu'il a le tour le *padre*. C'est lui qui m'a embarquée là-dedans. » Lise, 65 ans, Thetford Mines, octobre 2006.

Le parcours bénévole de cette femme se situe aussi entre continuité et rupture. Lise est membre des Filles d'Isabelle depuis environ trente ans. Elle semble très attachée à cette association qu'elle décrit comme une seconde famille. La mort de son conjoint semble un moment important qui l'incite à réorganiser ses engagements bénévoles. Elle se désengage d'une activité mais se réengage dans d'autres. Le vieillissement semble aussi inciter cette réorganisation, de même que les rencontres. C'est d'abord sa sœur qui l'initie au bénévolat et c'est ensuite le père Fortin qui la pousse à venir au Guatemala. Comme le dit Willemez (2004 : 79), « contraintes et opportunités issues du monde social se combinent pour permettre les reconversions militantes et autoriser les individus à modifier leur engagement sans pour autant se trahir, en réinvestissant dans d'autres organisations des croyances et des pratiques issues d'anciens engagements ».

³² Les Filles d'Isabelle est le nom d'une organisation de femmes catholiques fondée par le père John Russell, en 1897, à New Haven au Connecticut. Elle est surtout présente au Canada et aux États-Unis. Son organisation est comparable à celle des Chevaliers de Colomb, un regroupement d'hommes. L'Ordre des Filles d'Isabelle veut centraliser les groupes de femmes et œuvrer pour le bien-être dans la société. Cet organisme est aujourd'hui l'un des plus grands organismes féminins comptant plus de 60,000 membres aux États-Unis et au Canada. La patronne de l'organisation est Isabelle de Castille, qui unifia son pays sous la bannière du christianisme et qui aida le voyage de Christophe Colomb. Sur le plan spirituel, l'organisation offre une participation active aux messes, aux retraites et aux neuvaines pour mieux développer une amitié avec Dieu. Les membres apprennent à se connaître et organisent des levées de fonds pour les paroisses et les séminaires. Elles adhèrent également aux causes civiques qui touchent les femmes et les familles. Ces informations proviennent de : http://fr.wikipedia.org/wiki/Filles_d'Isabelle, consulté le 6 mars 2006.

Au-delà d'une vision uniforme du bénévolat, on constate que c'est la combinaison de plusieurs facteurs et d'un ensemble de processus sociaux qui détermine les engagements et les désengagements. L'engagement n'est donc pas égal et certains moments marquants, comme l'arrêt de travail ou le décès du conjoint, peuvent favoriser des bifurcations au sein du parcours de vie. La retraite peut ainsi correspondre tant au début qu'à la fin de l'engagement. Le passage à la retraite donne lieu à une variabilité de réactions et de stratégies dont il faut tenir compte. Il y a plusieurs façons d'entrer dans cette étape de la vie et ce qui semble le plus important c'est la cohérence entre le présent et le passé.

L'adoption d'une perspective temporelle nous a permis de suivre, du moins en partie, l'évolution de deux bénévoles pour qui la retraite représente un temps de redéfinition de l'engagement. Un engagement qui était antérieurement valable est ainsi devenu, avec le temps, non significatif. On peut donc penser que, dans la marche continue du temps, certaines étapes du cycle de vie, comme la retraite, semblent particulièrement propices à un réajustement des valeurs et des engagements pour atteindre ses objectifs globaux de vie. Comme le disait si bien une bénévole, « la retraite, le mot le dit, c'est l'occasion de re-traiter sa vie ». Le passage à la retraite invite donc à une réflexion et au réaménagement de son temps. Nous reviendrons sur ces objectifs globaux de vie afin de voir, toujours dans une perspective temporelle, si des projets de jeunesse peuvent se maintenir pendant plusieurs années et se réaliser à la retraite. Mais pour l'instant, nous allons examiner davantage l'expérience vécue par les retraités bénévoles et le sens qu'ils donnent à cette expérience. Nous nous pencherons sur la question des motivations afin de saisir les raisons d'être de leur engagement bénévole.

4.4 Au-delà des motivations : la signification de l'engagement

Nous avons vu que les motivations peuvent se diviser en deux catégories : motivations altruistes et motivations égoïstes³³. Selon certains auteurs, notamment

³³ Nous tenons à spécifier que nous employons ces termes non pas comme des jugements de valeur, mais comme des outils conceptuels qui nous servent à distinguer deux orientations possibles d'une même action. Ces orientations nous servent de point de référence pour mieux comprendre les véritables motivations des bénévoles, c'est-à-dire celles qui sont parfois dissimulées sous le discours, hors du champ

Gagnon (1995), ces deux types de motivations sont en quelque sorte nécessaires pour donner du sens à l'engagement. Dans cette partie, nous allons tenter de voir comment s'imbriquent « l'action pour soi » et « l'action pour autrui » dans l'expérience des retraités bénévoles que nous étudions. Les justifications données par ces derniers seront donc analysées, toujours dans une perspective temporelle, afin de saisir le sens que les retraités attribuent à leur engagement, sens qui s'inscrit dans une approche subjective et identitaire où les acteurs font des choix, motivés par des idéaux, qui viennent parfois du passé, construisant et reconstruisant sans cesse leur identité.

4.4.1 L'approche identitaire : la création d'une communauté de valeurs

Nous avons vu que certains retraités affirment avoir commencé à faire du bénévolat pour rencontrer des gens, pour sortir de chez eux. L'aspect communautaire du projet semble effectivement très important :

« Moi je viens d'une famille de douze alors chus habituée de vivre en gang. C'est même pas mal pour ça que je viens. C'est comme une grande famille ici, on se sent bien et apprécié. (...) C'est plus stimulant que toute seule chez nous dans mon petit appartement. Je dis pas que je vivrais toujours à soixante mais pendant un temps ça nous fait apprécier ce qu'on a. » Gisèle, 63 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

Le désir de socialiser, bien qu'il implique autrui, ne veut toutefois pas dire qu'on fait l'action pour autrui. C'est en effet plutôt pour satisfaire un besoin personnel qu'on s'engage comme bénévole.

D'autres retraités mettent plutôt l'emphase sur la démarche spirituelle que permet le bénévolat. Ils viennent pour se ressourcer après une étape difficile, comme la mort d'un proche ou un divorce. Certains ont un passé de toxicomane et le bénévolat est pour eux une sorte de thérapie qui panse leurs blessures passées et qui leur permet de reprendre des forces morales. Riverin-Simard (1989 : 156) mentionne d'ailleurs que :

de la conscience. À ce propos, Fillieule (2001 : 204) mentionne que « la perspective interactionniste offre une distinction entre les motifs et les motivations, entendues comme les conditions initiales de l'action. Les motifs sont pensés comme une verbalisation permettant, en situation, de produire des justifications du comportement ». Nous tenterons donc, à partir des motifs formulés par les retraités, de comprendre leurs motivations réelles.

« Chaque étape de vie entraîne une période d'incertitude ou de questionnement. Il s'agit d'une réalité ayant des connotations ontologiques où l'être humain, en tant qu'être historique ou être situé dans le temps, s'interroge, s'angoisse, essaie de répondre. Chaque adulte, en essayant de donner une signification propre à ce questionnement, l'affronte d'une façon différente. »

L'engagement bénévole s'apparente alors plutôt à une expérience personnelle, par opposition à collective, où la retraite entraîne un temps de réflexion et de redéfinition. Pour cette bénévole, il peut même s'agir d'un temps de ressourcement :

« J'avais besoin de me retrouver, de réfléchir, de faire le point. Ce projet là ça m'a permis ça. Ça m'a fait grandir je dirais, grandir personnellement. Je pars plus riche, riche d'expérience, d'ouverture, de tolérance, de fierté. C'est pour ça que la communauté c'est important dans ce projet là. On sent qu'on participe à une chaîne où chaque maillon est important. On a l'impression de faire partie d'un tout plus grand que nous, mais un tout concret et accessible. Car on voit les résultats de ce qu'on fait, l'école qu'on a construit elle est là. » Carole, 55 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Ce ressourcement ne se fait toutefois pas dans la solitude et la quiétude mais bien dans l'effervescence d'une communauté. Le discours de cette bénévole nous fait prendre conscience que l'expérience individuelle, celle du sujet, de son intériorité, ne semble pas ici s'opposer à l'expérience communautaire, celle du monde social extérieur, mais plutôt travailler ensemble. C'est l'appartenance à la communauté de bénévoles qui semble donner du sens à l'expérience personnelle. Le bénévolat permettrait alors une démarche intérieure, une sorte de quête spirituelle, qui s'appuie sur le sentiment d'appartenir à « un tout plus grand que nous », sur le sentiment d'une identité commune. On peut alors penser que l'identité individuelle, le Je (le nous dans le discours de cette bénévole), s'élabore, du moins en partie, grâce à l'identité commune, le Nous (le tout dans le discours de Gisèle). Le bénévolat serait alors un lieu de rencontre non seulement social mais identitaire où la construction de soi se fait « dans et par la relation à l'autre » (Gagnon, et al., 2004 : 51). Le *padre* Fortin appelle « la fuerza de la comunidad » (Flores, 2005 : D-18) ce sentiment d'identité commune et l'énergie que procure ce sentiment à chacun des membres de la communauté.

Comme l'a bien vu Lemieux (1999), c'est peut-être sous l'angle des itinérances qu'il faut regarder l'engagement bénévole, car nous sommes devenus des itinérants, renvoyés à des itinéraires spirituels singuliers, qui bricolent du sens pour nous donner une identité, un parcours qui fasse sens. Mais ce parcours se bricole souvent en compagnie d'autres itinérants, comme si les individus avaient besoin de la reconnaissance que procure la communauté. Éric Gagnon et ses collègues (2004 : 54), pour qui le bénévolat est aujourd'hui un moyen par lequel se composent les identités individuelles, n'évacuent pas la dimension communautaire dans leur analyse puisque, selon eux, « il n'y a pas d'identité sans communauté ».

« La centralité de l'identité individuelle, en effet, n'exclut pas la communauté, puisque cette dernière fournit les significations dont ont besoin les individus, et de la sorte valorise ou décourage certaines formes de sociabilité et de liens. À cet égard, on peut parler de communauté *morale*, définie en fonction de valeurs, comme la tolérance, le respect, l'écoute, plutôt que par des croyances ou des modes de vie partagés. (...) C'est en regard de significations à caractère très moral – que l'on puise dans la culture et qui la composent – que se reconnaît et se définit l'identité, que s'obtient la reconnaissance, et donc que se définit la communauté en regard de laquelle l'identité individuelle et sa reconnaissance sont possibles. C'est par ces valeurs que la communauté est également identifiée, cernée, recherchée ou imaginée. » (Gagnon *et al.*, 2004 : 54-55)

Ce serait donc sur la base de valeurs morales communes que se reconnaîtraient et se définiraient l'identité et la reconnaissance de soi. Autrement dit, c'est la reconnaissance des autres, laquelle est assurée par l'appartenance communautaire, qui permettrait la reconnaissance de soi. « Dans un monde où les rôles et statuts assurent moins que jamais aux individus une identité, où celle-ci, devenue plus instable, est sans cesse à refaire ou à recomposer » (Gagnon *et al.*, 2004 : 49), le bénévolat pourrait être un moment, dans le parcours de vie, où l'on travaille sur soi, où l'on réfléchit à notre passé et à notre avenir.

Taylor (1989) a effectivement défini l'identité comme un idéal moral. C'est autour de valeurs morales, d'une certaine représentation du bien que se compose et se recompose l'identité. Et nous avons vu, dans le chapitre précédent, que l'organisme CASIRA est porteur d'une certaine vision du bien et d'un code qui définit ce qui est valable et acceptable. Et les bénévoles semblent adhérer à cette morale. Ils disent eux-

mêmes appartenir à la grande famille de CASIRA, une famille qui partage des valeurs communes. Ce présumé partage est sans doute ce qui fait dire à un bénévole : « J'ai jamais vu autant de bonté, de noblesse et de générosité au pied carré »³⁴. L'analogie que plusieurs retraités font entre la communauté de bénévoles et la famille nous semble d'ailleurs très révélatrice, dans la mesure où elle nous laisse croire à l'existence de liens très forts entre les bénévoles. Ces liens qui s'établissent entre des gens qui partagent des valeurs, un espace et un temps commun, témoignent sans doute de ce qu'on appelle la solidarité. Une solidarité choisie, contrairement à la famille, qui s'exprime par la reconnaissance de partager quelque chose de commun, de semblable et qui produit un sentiment d'identité commune, voire de responsabilité réciproque.

On peut alors penser, bien qu'il nous ait été impossible de le vérifier, que les retraités sont influencés par cette communauté et par les valeurs qu'elles proclament. L'approche identitaire que proposent Gagnon et ses collègues nous semble intéressante car elle permet de joindre la démarche subjective et intérieure à la démarche extérieure et contraignante où l'individu n'est qu'un consommateur de sens.

En analysant le bénévolat du point de vue symbolique, il nous a été possible de dépasser le cadre concret des motivations affirmées par les bénévoles pour mieux comprendre la dynamique inconsciente qui se joue dans l'engagement bénévole. Une dynamique qui comprend une dimension personnelle, sociale et morale dans la mesure où les choix individuels sont influencés à la fois par le groupe et par ses idéaux moraux mais aussi par le tempérament personnel des acteurs qui choisissent eux-mêmes de faire partie de telle communauté plutôt qu'une autre.

Tenant toujours de saisir le sens de l'engagement bénévole et les raisons qui poussent les retraités à s'engager, nous allons revenir sur cette question des finalités de l'existence, de ces représentations idéales du bien. Si l'identité s'inscrit dans un processus de formation et de reformation continues dans le temps, et si l'identité se définit selon un

³⁴ Cette citation vient du discours de départ d'un bénévole, Guy, 59 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

idéal moral, est-ce que cet idéal moral s'inscrit lui aussi dans un mouvement dynamique ou se maintient-il plutôt à travers la marche continue du temps?

4.4.2 Des finalités qui perdurent : réaliser un rêve de jeunesse

Nous avons souvent entendu des retraités affirmer qu'ils réalisent actuellement un rêve de jeunesse. Voici les propos d'une bénévole :

« Je réalise actuellement un grand rêve. Quand j'étais jeune, je rêvais de partir en Afrique comme missionnaire. Ma tante était religieuse en République Dominicaine et j'étais allée la voir. On dirait que ça m'a toujours resté marqué ce moment-là mais tu sais, moi, je me suis mariée jeune et j'ai eu des enfants. Donc, je n'ai jamais pu faire ça. Alors quand une amie m'a parlé de ce projet-là, ça m'a tout de suite intéressé. » Denise, 59 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

On constate donc que, bien que plusieurs années se soient écoulées depuis sa jeunesse, le rêve de cette personne semble tout de même s'être maintenue depuis tout ce temps. Certains auteurs, dont Riverin-Simard (1989 : 157), soulignent pourtant que, « tout au long de la marche continue du temps, les buts antérieurement délimités s'affadissent et la définition de nouvelles finalités de vie s'avère nécessaire ». Les rêves et les buts seraient donc temporaires puisque constamment redéfinis. Comment expliquer alors le maintien du rêve de Denise et de plusieurs autres retraités?

On peut d'abord penser que ce rêve peut, avec le temps, passer de la sphère des utopies, celle des possibles, à la sphère des projets, celle des probables. Ce passage étant facilité par les conditions d'existence qui ne sont plus les mêmes. Contrairement au temps de leur jeunesse et de leur âge adulte, les retraités disposent dorénavant de temps libre et de moyens financiers et leurs occupations familiales et professionnelles sont moins contraignantes.

Nous croyons pourtant que c'est plutôt parce que ce rêve évoque la jeunesse qu'il se réalise à la retraite. On peut penser qu'il autorise les retraités à se remémorer leur jeunesse, leur donnant ainsi l'impression de remonter le temps et de revivre cette étape souvent idéalisée. Réaliser un rêve de jeunesse permettrait de se sentir jeune et alors de

nier en quelque sorte la vieillesse. Les retraités affirment en effet ne pas ressentir les effets de l'âge comme ils les ressentent au Québec :

« C'est drôle parce qu'ici je peux transporter des chaudières toute une journée alors que chez nous je serais très fatiguée de faire ça. J'en aurais pour trois jours à me remettre. Ici, on dirait qu'on ressent moins la fatigue, comme si on était plus fort. Enfin, c'est dur à expliquer mais c'est différent. (...) On dort souvent mal, on travaille toute la journée pis on est toujours en forme, sauf quand on a la *tourista*. Y'a comme une énergie collective je dirais. » Solange, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

On voit donc que l'expérience vécue par les retraités s'apparente à une véritable fontaine de jouvence.

Croire que le bénévolat peut avoir la propriété de rajeunir nous semble pourtant inconcevable. Il nous semble plus réaliste de croire à l'existence d'une sorte d'espace-temps hors norme dans lequel prendrait place le bénévolat. Il importe de préciser qu'il existe non pas un temps universel mais une multitude de temps qui s'enchevêtrent les uns les autres ; chaque phénomène, chaque activité produisant son propre temps (Lemieux, 1989 : 9). Le temps quotidien, par opposition au temps que nous appellerons extraordinaire parce qu'il se situe hors de l'ordinaire, est celui qui est relié aux besoins quotidiens de l'existence. Le temps extraordinaire s'apparente plutôt à la fête et aux voyages et, dans notre cas, à l'engagement bénévole. Les retraités semblent avoir conscience de ce passage d'un temps à un autre, d'un monde à un autre :

« C'est sûr qu'après deux mois ici on a un peu hâte de retourner chez nous, dans nos affaires. Mais en même temps le retour est difficile car on se retrouve seul. On doit recommencer à penser aux enfants, aux repas, pas qu'on n'y pense pas ici mais c'est différent, on n'a rien à s'occuper du quotidien. Tout est organisé et il faut juste se laisser flotter, lâcher prise. C'est comme un autre monde. (...) On n'a pas les mêmes horaires, on se lève tôt et on se couche tôt aussi, on fait pas à manger, on n'a pas beaucoup de temps libre. C'est tout le contraire de chez nous. À la limite, on n'aurait même pas besoin de montre, on a juste à suivre le groupe. » Denise, 59 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

On remarque que les repères temporels de cette bénévole semblent chamboulés. Elle vit dans le temps du groupe, un temps qui rythme la vie quotidienne des bénévoles. Et ce nouveau rythme semble différent de son rythme habituel. Suivant cette logique, on

pourrait croire qu'en s'engageant comme bénévoles, les retraités franchissent une frontière entre le temps quotidien et le temps hors de l'ordinaire.

Bien qu'on se représente souvent le temps comme uniforme et qu'on retienne surtout sa dimension physique et linéaire, le temps est un processus éminemment culturel et social; chaque culture a une perception et un rapport plus ou moins différents au temps. Il existe donc une multiplicité de temps sociaux, selon les groupes mais aussi selon les institutions (Mercure et Pronovost, 1989 : 12-13). On peut alors penser que, puisque CASIRA contribue largement à structurer et à gérer le temps des bénévoles, elle participe à l'élaboration d'un nouveau temps social. Un temps extra-ordinaire qui réenchante la retraite en reconstruisant dans le présent, en vue du futur, des projets élaborés dans le passé.

La plupart des bénévoles reviennent en effet ravis de leur expérience et ils affirment retirer une grande joie de ce projet qui semble combler leurs attentes. Le discours de cette bénévole en dit long sur le type d'expérience qu'ils vivent :

« C'était une expérience formidable et même si on revient fatiguée, je repartirais demain matin. J'ai passé six semaines dans des conditions pas toujours évidentes car vivre à cinquante, c'est pas toujours évident, mais le temps passe tellement vite là-bas, on ne s'ennuie jamais. (...) C'est particulier, je pense qu'il faut le vivre pour comprendre. On vit comme sur un nuage. Même si on pense surtout aux autres et pis qu'on n'a pas beaucoup de temps pour nous, ça nous apporte quand même beaucoup. Je dirais que c'est peut-être ça le bonheur dans le fond. » Gertrude, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006.

Dubé, Kairouz et Jodouin (1997) proposent que l'engagement soit une façon parmi d'autres d'approcher le bonheur. Bien que ce concept soit difficile à définir et éminemment subjectif, ces auteurs affirment :

« L'engagement vis-à-vis des objets sociaux considérés comme importants (personnes, travail, études, cause sociale), parce qu'il permet d'exprimer ses valeurs personnelles, parce qu'il donne un sens aux efforts, aux compromis et aux souffrances, peut aider l'être humain à conclure que la vie vaut la peine d'être vécue. L'engagement serait donc une façon d'appivoiser le bonheur. »

L'engagement bénévole se présente alors comme une porte d'entrée pour les retraités qui souhaitent vivre une retraite heureuse, utile et valorisante.

4.5 CONCLUSION : Le bénévolat à la retraite : une expérience extra-ordinaire

Nous avons vu au cours de ce chapitre les diverses motivations des retraités. Ces motivations, en apparence altruistes, semblent toutefois apporter beaucoup à la personne qui donne de son temps pour aider les autres. Selon Gagnon (1995 : 54), c'est la combinaison de motivations altruistes et égoïstes qui rend le bénévolat si valorisant et reconnu par les autres. « C'est justement en n'agissant pas uniquement dans son propre intérêt qu'on y trouve finalement son intérêt (la reconnaissance) ». Aider les autres devient alors un prétexte pour prendre soin de soi et pour vivre une retraite épanouie et reconnue socialement.

À travers le parcours des bénévoles, nous avons également vu que l'engagement s'inscrit dans un processus de construction et de reconstruction identitaire qui justifie l'engagement comme le désengagement. Resituer l'expérience bénévole dans le cycle de vie nous a permis de constater à quel point le passé peut façonner le présent. L'engagement bénévole s'inscrit en effet dans une trajectoire temporelle dont il faut tenir compte pour comprendre le sens que les bénévoles donnent à leur expérience. Que cette trajectoire soit en continuité ou en rupture avec le passé, de multiples variables, d'ordre social ou individuel, influencent les choix des acteurs, faisant de l'engagement un phénomène variable.

Certaines étapes du cycle de vie, comme la retraite, semblent favoriser particulièrement une redéfinition identitaire et amener un réaménagement de l'existence en vue d'atteindre ses objectifs globaux de vie. Motivés par des idéaux, qui viennent parfois du passé, les retraités construisent et reconstruisent sans cesse leur vie, et par le fait même leur identité, pour lui donner du sens. L'engagement bénévole s'inscrit dans cette reconstruction et procure aux retraités une expérience extra-ordinaire qui leur procure un bien-être personnel qui s'appuie sur un sentiment d'appartenance communautaire.

Dans une société individualisée où le « Je » est roi et où les identités ne sont jamais acquises, on peut penser que ce regroupement communautaire de bénévoles permet, pour un temps du moins, la reconnaissance sociale et la célébration du « Nous ». L'engagement bénévole se présente alors comme une expérience utile et gratifiante, comme une source de bonheur pour les retraités qui peuvent alors savourer leur vie jusqu'au bout. L'avancée en âge peut ainsi devenir synonyme de plaisir et d'enchantement et peut-être redonner à la vieillesse ses lettres de noblesse.

5 Don, âge et passage à la retraite : boucler la boucle des échanges

5.1 INTRODUCTION : Ethnologie des rites de passages : l'exemple de retraités québécois bénévoles au Guatemala

Les idées de cycle de vie et d'âges de la vie sont sans doute aussi anciennes que l'humanité. Ces idées sont à la base de l'organisation sociale d'un grand nombre de sociétés. Les premières ethnographies et les débuts de l'anthropologie nous apprennent que, quel que soit le type de société, le fait de passer d'un âge à un autre s'accompagne d'actes spéciaux et de complexes cérémonies. Il faut pourtant attendre le début du XX^e siècle pour qu'un folkloriste du nom d'Arnold Van Gennep invente le concept de *rites de passage*. Ce concept fécond prend en compte l'ensemble des rites étudiés dans de nombreuses sociétés pour se focaliser sur leurs ressemblances structurelles. En effet, comment expliquer que des cérémonies du Grand Nord canadien soient si semblables, dans leur mécanisme, à des cérémonies de l'Afrique australe?

Van Gennep va étayer sa théorie par l'étude systématique des principales cérémonies qui ont lieu lors du passage d'un âge ou d'une situation sociale à une autre. Cet auteur s'intéresse plus particulièrement aux crises de la vie que traverse une personne. Goguel D'Allondans (2002 : 23), un contemporain qui s'intéresse aux rites de passage, mentionne que la naissance, la puberté, le mariage et la mort, nommés *life crisis*, donnent lieu à des cérémonies diverses dans leurs formes mais semblables dans leur fond. Et c'est à travers ces crises que « chaque individu apporte sa pierre à l'édification et à la persistance de son groupe social » (*ibid.* : 12). Car le rite de passage travaillerait pour le collectif et lui permettrait de perdurer. M. Goguel D'Allondans nous fait d'ailleurs remarquer qu'« il est peu fréquent qu'un rite de passage soit organisé pour une seule personne et que c'est bien plus l'ensemble d'une catégorie sociale qui va être concerné par ces rituels » (*ibid.* : 28). Pour l'individu comme pour le collectif, la vie en société est donc une suite de passages que les rites permettent d'appriivoiser.

Ce chapitre tentera de faire le point sur le passage à la retraite afin de mieux comprendre le rôle que joue le bénévolat à l'intérieur de cette transition de la vie. Lalive

D'Épinay (1996 : 32) distingue aujourd'hui, comme nous l'avons vu précédemment, quatre étapes principales dans le parcours de vie des individus : jeunes en formation, adultes insérés dans la vie économiquement active, adultes retraités et grands vieillards (voir annexe 2). « À chacune de ces positions sont associés un statut, des droits et des devoirs spécifiques » (*ibid.* : 57). On peut déduire du modèle de parcours de vie proposé par Lalive D'Épinay que l'âge est aujourd'hui une des dimensions qui structurent notre système social en organisant les activités de la population selon leur appartenance à tel ou tel groupe d'âge. Au cours de sa vie, un individu devra forcément passer d'une étape à l'autre de ce modèle basé sur l'âge et le vieillissement puisque ce processus naturel n'épargne personne. On peut penser que les rites peuvent faciliter le passage d'une étape à une autre.

Ces idées de diviser la vie en étapes et de regrouper les individus selon leur âge sont issues des travaux centrés sur la notion de parcours de vie. Lalive D'Épinay (*ibid.* : 23) nous dit que :

« La notion de *parcours de vie* (*life course, Lebenslauf*) est introduite pour désigner le ou les modèles socioculturels qui organisent la trajectoire de la vie des individus dans une société précise et au cours d'une période historique donnée. Le parcours de vie est ainsi constitué par un ensemble de règles qui organise les dimensions fondamentales de la vie sociale de l'individu; c'est donc une institution, au sens de Durkheim ».

On peut donc penser que la retraite est une institution moderne, un véritable « fait social » au sens durkheimien puisqu'elle est généralisée, qu'elle est extérieure à l'individu et qu'elle exerce une contrainte sur lui (*ibid.* : 55). Cette institution impose à l'individu une transition, un changement qui débouche sur un nouvel état social, un état associé à une étape définie du parcours de vie, soit celle de l'adulte retraité. Mais comment s'effectue cette transition, ce passage de l'état d'adulte inséré dans la vie économiquement active à celui d'adulte retraité?

Le but de ce chapitre est de montrer la relation étroite qui existe entre le don, l'âge et le passage. Mauss analyse en effet les rites de passages comme des systèmes d'échange qui impliquent tant des biens matériels qu'immatériels. Comme le circuit du don s'inscrit à l'intérieur d'un processus d'échange, les passages vécus par un individu ou un groupe font aussi partie d'un tel processus. Ainsi, les passages sont souvent des moments qui donnent lieu à des cérémonies et à ce qu'on pourrait nommer des échanges-dons. Alors que la relation complémentaire qui unit la circulation des biens et la circulation des individus avait échappé à Van Gennep, il nous semble ici important de relier ces deux aspects de l'échange. Pour ce faire, nous nous pencherons d'abord sur les enseignements de Van Gennep pour tenter de les appliquer à notre sujet d'étude. Nous verrons que l'expérience bénévole peut faciliter la transition entre le monde du travail salarié et le monde de la liberté. Ensuite, nous nous attarderons sur les nombreux rituels mis en place par l'organisme CASIRA. Nous nous demanderons si ces rituels, qui régulent la vie des bénévoles, ne sont pas avant tout des symboles de reconnaissance qui redonnent aux retraités leur don initial, les rémunérant ainsi symboliquement pour leur travail accompli.

5.2 De travailleur salarié à retraité : passage incomplet entre deux mondes

5.2.1 La notion de rite de passage : lecture d'Arnold Van Gennep

La notion de rite de passage a été proposée par Van Gennep en 1909 dans son livre intitulé *Les rites de passage*. Avant d'aborder véritablement le schéma des rites de passage, Van Gennep introduit une notion clé, celle de *séquence cérémonielle*. Cette séquence insiste sur l'importance de considérer l'ensemble des actes d'un rituel dans leur ordre de succession. Belmont (1986 : 11), dans un article qui se penche sur les enseignements de Van Gennep, clarifie cette notion de *séquence cérémonielle* :

« Un rite ou un acte social n'a pas une valeur ni un sens intrinsèques définis une fois pour toutes; mais il change de valeur et de sens selon les actes qui le précèdent et ceux qui le suivent; d'où l'on conclut que pour comprendre un rite, une institution ou une technique, il ne faut pas l'extraire arbitrairement de l'ensemble cérémoniel, juridique ou technologique dont il fait partie; mais il faut toujours, au contraire, considérer chaque élément de cet ensemble dans ses rapports avec tous les autres éléments. »

La méthode des séquences veut donc qu'on ne considère jamais des faits isolés les uns des autres. Selon Belmont (1986), c'est d'ailleurs cette attention que portait Van Gennep aux séquences qui lui permet de distinguer une catégorie spéciale de rites, les rites de passage.

Les rites de passage sont des rites qui accompagnent le déroulement de la vie humaine, de la naissance à la mort, en soulignant les transitions : changement de lieu, d'état, d'occupation, de situation sociale, de statut, d'âge, comme ils marquent aussi les rythmes naturels (lunaison, saison, etc.) (Van Gennep, 1909 : 3-5) :

« C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre et d'une situation sociale à une autre : en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort. Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée. » (*ibid.* : 4)

Belmont (1986 : 16-17) s'attarde sur cette expression : « le fait même de vivre ». Elle croit que « les rites de passage ont pour fonction essentielle de manipuler symboliquement le temps (...) et la manipulation symbolique du temps donne ainsi l'illusion qu'on le maîtrise, qu'on ne le subit plus dans l'impuissance ». « Le fait même de vivre », au sens biologique, serait donc intimement lié à l'écoulement du temps. Ce temps de la vie humaine qui se manifesterait de deux manières différentes : par un écoulement régulier et continu et par des changements brusques (*ibid.* : 17). Et ce serait surtout ces changements brusques qui seraient marqués par des rites de passage.

Quel changement brusque constitue la retraite dans un monde qui attribue au travail une valeur centrale? Nous avons vu que plusieurs auteurs (notamment Ansart, 2004, et Brault, 1987 et 1990) affirment que la cessation d'activité professionnelle peut constituer une rupture problématique dans une société où les deux premières étapes de la vie sont centrées sur le marché de l'emploi et où les deux dernières sont évincées de ce marché. Mais comment combler alors ce changement brusque, ce passage d'adulte à retraité? Nous pensons que le bénévolat peut constituer une réponse à ce changement. Certes, il

survient après le départ à la retraite et constitue un lieu de passage pour plusieurs nouveaux retraités³⁵. On peut alors penser qu'il peut faciliter la transition entre le monde du travail et le monde de la liberté. Nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, nous allons tenter d'appliquer le modèle proposé par Van Genneep à l'étude de la retraite.

5.2.2 Application de la séquence proposée par Van Genneep : séparation, marge, agrégation, à l'étude de la retraite

Les rites de passage comportent toujours trois moments successifs : la séquence de *séparation* (préliminaire), celle de *marge* (liminaire) et celle d'*agrégation* (postliminaire). Lalive D'Épinay (1996 : 58) nous dit que ces séquences ont une triple fonction : « la première est d'exprimer la séparation du novice d'avec son milieu antérieur; la deuxième est de marquer un temps d'attente, signalant l'entre-deux-mondes; la dernière est d'agréger l'impétrant à un milieu nouveau et ainsi de le réintégrer dans l'ordre général ». Cet ensemble de séquences se retrouve dans tous les rites de passage mais l'accent mis sur chaque moment peut varier d'un rite à l'autre. Nous allons maintenant nous pencher successivement sur ces trois séquences du rite.

La séquence préliminaire, dite de *séparation*, se retrouve sous une forme assez structurée dans le cas de la retraite. Tout d'abord, les cours, les séminaires et bien sûr les livres et les brochures de préparation à la retraite pullulent (pour quelques exemples, voir Baujat, 1963; François, 1975; et Fernandez, 1979). L'idée même de devoir se préparer à l'arrêt du travail aurait été impensable il y a quelques décennies. Il faut comprendre qu'aujourd'hui, avec l'amélioration des conditions de travail et l'allongement de la vie, l'âge du passage à la retraite ne correspond plus à l'âge de la vieillesse. Nous avons d'ailleurs vu précédemment que Lalive D'Épinay (1996) distingue aujourd'hui, dans son modèle du parcours de vie (voir annexe 2), les adultes retraités des grands vieillards. Cette distinction entre la retraite et la vieillesse est importante pour comprendre qu'il existe, dans notre société actuelle, une dissociation entre ces deux étapes. Les retraités ne

³⁵ Il importe de souligner que la majorité des retraités bénévoles au sein de l'organisme CASIRA sont des nouveaux retraités, soit des personnes âgées de 55 à 65 ans environ. Certains bénévoles sont toutefois beaucoup plus âgés et d'autres beaucoup plus jeunes, le doyen du groupe ayant 82 ans et la cadette 13 ans lors de notre séjour.

sont majoritairement pas des vieillards; ce sont des personnes autonomes et en pleine possession de leurs moyens.

Dans ce nouveau contexte, Lalive D'Épinay nous dit que la retraite continue d'être perçue comme l'ouverture sur une ère de liberté et de possibilités, mais dans les faits, la retraite s'est peu à peu transformée en une obligation (*ibid.* : 33). Et cette obligation, ce modèle normatif du parcours de vie auquel tous doivent se conformer, fait en sorte que l'âge est aujourd'hui une des dimensions fondamentales qui organisent la vie des individus en société (*ibid.* : 38). Ce mécanisme de régulation de la vie humaine expulse donc les individus hors du marché de l'emploi pour les projeter dans une retraite pour laquelle, malgré les cours de préparation disponibles, ils ne sont pas nécessairement prêts, que ce soit physiquement, économiquement, socialement ou psychologiquement.

Pour le moment, revenons à l'application du modèle séquentiel de Van Gennep et examinons comment se déroule un départ type à la retraite. Quand le grand jour arrive enfin, une célébration avec les collègues autour d'un cocktail ou d'un repas a souvent lieu, le tout accompagné bien sûr d'un discours et d'un cadeau qui célèbrent la mémoire de cette vie passée, sorte d'hommage pour services rendus. Puis, le travailleur passe la porte pour la dernière fois et devient alors retraité. Toutefois, ce nouveau statut, cette nouvelle identité, le retraité doit se l'approprier. Et tout nous incite à croire que c'est le bénévolat qui permet, du moins qui facilite, cette appropriation.

Cette forme typique de ritualisation du départ à la retraite est très riche sur le plan symbolique. Tout d'abord, le cadeau est un symbole qui, par sa matérialité, atteste de la vie passée du retraité, cette vie qui est reliée au monde du travail et dont un objet vient célébrer la mémoire. Puis, la porte, ce passage, cette frontière que le retraité franchit pour la dernière fois. Van Gennep insistait beaucoup sur le fait qu'un rite de passage est souvent symbolisé par un support physique. Il a remarqué à quel point les rites de passage comportaient souvent le franchissement réel d'un passage matériel (porte, col de montagne, rivière, seuil d'une maison, etc.). Belmont (1986 : 16) met aussi l'accent sur l'homologie entre le passage rituel et le passage physique : « tout rite de passage

s'identifie à un passage matériel et tout passage matériel s'identifie à la naissance dans sa réalité la plus anatomique. Il y aurait derrière tous les rites de passage, même les moins matérialisés, le modèle du passage premier, originel, du passage natal ». On peut donc penser que le fait de franchir la porte symbolise, pour un retraité, tant la fin, la séparation d'avec le monde du travail que le début, la naissance du monde du temps libre.

La notion de passage matériel, qui semblait si chère à Van Gennep, introduit donc, en plus d'une dimension temporelle (la succession des trois stades), une dimension spatiale aux rites de passage qui s'inscrivent à la fois dans le temps et dans l'espace. Toutefois, Van Gennep ne s'attarde peu ou pas à la dimension hiérarchique qui nous semble bien présente dans les rites de passage. Y a-t-il une différence de valeur entre les différents statuts? Par exemple, l'adulte est-il considéré comme étant supérieur au retraité?

Le stade de *marge* est, pour Belmont (1986 : 16), le moins évident des trois stades. « Séparation et agrégation vont de soi, puisqu'il s'agit de deux phases nécessaires pour accéder à un état, à un stade nouveau ». Disons pour l'instant que le stade de marge est ce qui permet la séparation entre ce qui était et ce qui sera.

Turner (1969) s'est particulièrement intéressé au stade de marge et c'est lui qui a créé le concept de *liminalité*. La *liminalité* se déroule dans un espace et un temps réels, mais hors de l'espace et du temps habituels. Turner note que durant la période de marge, cette période de transition, les gens détiennent un statut ambigu du fait qu'ils n'appartiennent plus à leur ancien groupe, dans notre cas les travailleurs salariés, et qu'ils n'appartiennent pas encore à l'autre groupe, pour nous les retraités. Ces « futurs retraités » errent donc dans une sorte d'entre-deux sans appartenance à un monde institué, dans une suspension identitaire et dans l'attente d'une sorte de renaissance. Turner (1969 : 96) nous dit :

« Les attributs de la liminalité ou des personnes en situation liminaire sont nécessairement ambigus, puisque cette situation et ces personnes échappent ou passent au travers du réseau des classifications qui déterminent les états et les positions dans l'espace culturel. Les entités liminaires ne sont ni ici ni là;

elles sont dans l'entre-deux, entre les positions assignées et ordonnées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial. »

Pour emprunter les mots de Van Gennep (1909 : 24) : « ils flottent entre deux mondes ». Ce temps suspendu entre la séparation de l'identité de travailleur et l'agrégation de la nouvelle identité, celle de retraitée, caractérise donc la période de marge.

Lalive D'Épinay (1996), dans son ouvrage intitulé *Entre retraite et vieillesse*, applique le modèle proposé par Van Gennep à l'étude de la retraite. Il en arrive à la conclusion que le retraité « acquiert une nouvelle identité, mais une identité sans appartenance : le rite culmine dans une ouverture, il se clôt quand l'individu est rendu à lui-même et non, comme c'est le cas traditionnellement, quand il est rendu à son nouveau groupe d'appartenance » (1996 : 72). Il n'y a donc pas de phase d'*agrégation* dans le passage à la retraite. Cette absence de réintégration sociale est d'ailleurs fortement présente dans le discours des retraités bénévoles que nous avons interrogés. Voici les mots de Denise :

« Là, du jour au lendemain, tu te retrouves toute seule, parce que tes amis, eux, y travaillent, y'ont pas le temps d'aller prendre un café pis de jaser. Au début, c'est le fun, t'as du temps pour faire tout ce que tu voulais faire depuis longtemps mais à un moment donné, ben, t'as fait le tour de toutes ces affaires-là. Faque, faut que tu te trouves quelque chose, un but, quelque chose à faire...Pis moi j'ai commencé à aller tous les jeudis au déjeuner des retraités flyés. Pis là ben j'ai rencontré du monde, du monde ben l'fun, dont une femme qui m'a parlé du Guatemala. Pis, pis ben c'est grâce à elle si aujourd'hui chus rentré dans cette belle gang-là. » Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006.

À l'aide de ce discours, on voit que la retraite renvoie l'individu à lui-même. On peut penser qu'en quittant le travail, l'individu rompt avec son principal groupe d'appartenance : ses collègues de travail. C'est un fait, mais si l'on considère la société comme un assemblage de groupements, on remarque que ce groupe d'appartenance ne détient tout simplement plus le monopole de l'articulation entre l'individu et tout le social et laisse ainsi place à l'émergence de nouvelles formes d'associations volontaires, comme celle de nos retraités bénévoles.

Donc, le passage à la retraite est un rite incomplet qui ne demande qu'à être complété. Mais comment? Nous allons examiner le déroulement du processus qui permet à un retraité de devenir bénévole et de s'agrèger à toute une communauté de bénévoles.

5.3 De retraité à bénévole : l'accomplissement d'une transition inachevée?

5.3.1 Autour du passage : entre rite, âge et lieu de passage

D'abord, il importe de situer brièvement le contexte social et les acteurs qui entrent en jeu dans ce lieu de passage de la retraite moderne que constitue le bénévolat. Puisque nous vous avons grandement parlé de l'organisme CASIRA et de son fonctionnement dans le chapitre 3, nous ne rappellerons ici qu'un point important pour la démonstration de notre propos.

Nous avons vu qu'une des motivations des bénévoles est de rencontrer des gens et de nouer des liens. CASIRA permet cela puisque les bénévoles vivent dans une maison qui regroupe une soixantaine de personnes. La vie communautaire est donc un élément important du projet. Plusieurs bénévoles quittent « con la nostalgia de la amistad » (Flores, 2005 : D-19). Un journaliste guatémaltèque décrit ainsi la vie des bénévoles : « En Mixco, la casa del padre Roger es un auténtico ejemplo de vida en comunidad. Todo se comparte y la tolerancia reinante es lo que hace funcionar este hogar » (Flores, 2005 : D-19).

Nous avons vu précédemment les trois séquences du modèle de Van Gennep et nous les avons appliquées à l'étude du passage à la retraite pour constater que la dernière séquence était tout simplement absente. Donc, si le rituel de la retraite est un rituel incomplet, on peut croire qu'il importe, pour diverses raisons, qu'elles soient psychologiques ou sociales, de le compléter. Comment faire sinon que de se trouver un nouveau groupe d'appartenance, une nouvelle *communitas*, selon le terme employé par Turner. À ce titre, le bénévolat est un lieu de passage qui réunit plusieurs retraités. Peut-on considérer ce lieu de passage comme un rite de la société moderne? Rivière (1992 : 6) propose une définition synthétique du rite. Selon lui :

« les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet. »

À la lumière de cette définition, nous voyons plusieurs similitudes entre le bénévolat et le rite : tous deux ont un caractère répétitif, ils mettent en scène une collectivité, ils comprennent des règles de conduite et ils unifient un groupe autour de valeurs jugées importantes par celui-ci. Malgré ces ressemblances, nous voyons plutôt le bénévolat comme un passage qui comprend des rites et non comme un rite en soi.

Tandis que Lalive D'Épinay limitait son analyse aux quelques jours ou aux quelques heures suivant immédiatement le départ à la retraite, nous sommes porté à élargir notre vision pour voir la retraite comme un âge de passage et non comme le passage à un âge. La différence est subtile et concerne la distinction entre un acte qui ne fait que passer et un acte qui dure. Pour nous, le passage est un état qui caractérise la retraite dans son ensemble et non seulement les débuts. Un peu comme l'adolescence, la retraite se présente comme un âge de transition où les individus explorent en faisant des choix libres. Cette liberté est essentielle pour la distinction que nous établissons entre le passage et le rite de passage. Les rites de passage dont parle Van Gennep laissaient très peu de liberté aux individus puisque, dans les sociétés dites traditionnelles, un garçon ne sera jamais considéré comme un homme s'il ne franchit pas ce passage culturel entre les âges. Dans nos sociétés modernes, les retraités sont des retraités même s'ils ne font pas de bénévolat. Ce dernier peut faciliter, au niveau individuel, le passage du monde adulte au monde retraité mais ce n'est pas le bénévolat qui garantit l'entrée dans la retraite, comme le fait le rite. Les rites de passage sont aujourd'hui moins des obligations collectives que des choix individuels. Les retraités que nous étudions ont choisi de prendre leur retraite comme ils ont choisi de devenir bénévoles.

Dans la vision de Van Gennep, le rite de passage crée en quelque sorte l'âge alors que dans notre cas c'est plutôt le passage d'âge qui crée le bénévolat. Ce dernier ne marque pas l'entrée dans un âge mais l'entrée dans le monde du don. Et ce monde implique divers rites d'entrée, de sortie et de maintien. Nous voyons donc la retraite comme un âge de passage à l'intérieur duquel le bénévolat est un lieu de passage qui, lui, comprend divers rites qui garantissent l'entrée dans le monde bénévole, mais pas nécessairement dans le monde retraité. Ainsi, bien que le bénévolat soit un passage marquant pour les retraités, nous ne pouvons considérer que seul ce passage peut compléter le passage à la retraite. Il est néanmoins possible d'appliquer les trois séquences mises au jour par Van Gennep à l'entrée dans le monde bénévole.

5.3.2 Analyse d'un passage de la société moderne : l'entrée dans le monde bénévole

Ne devient pas bénévole qui veut au sein de l'organisme CASIRA³⁶. Non seulement faut-il être choisi parmi les chanceux mais encore faut-il participer à des activités de préparation au bénévolat et à la solidarité. Parmi ces activités figurent quelques réunions ainsi qu'un stage de formation obligatoire d'une durée de trois jours. Ce stage s'effectue dans un endroit reculé et regroupent les bénévoles qui se rendront au Guatemala au cours de la même période. Durant ces trois jours, réunions, conférences, repas et coucher communautaires sont au rendez-vous. Il y a donc une première *séparation* qui se fait dans la sélection des retraités chanceux qui deviendront bénévoles mais aussi une seconde séparation qui se produit lors du stage de formation où les bénévoles sont séparés de leur milieu de vie habituel.

³⁶ Il faut savoir que CASIRA reçoit environ 600 demandes par année et qu'il ne peut accueillir que 300 bénévoles annuellement. La priorité est accordée à ceux qui ont déjà participé au projet. Il y a donc une certaine sélection des bénévoles. Ce tri fait que plusieurs personnes tentent d'y participer depuis quelques années... Durant la rencontre d'inscription à laquelle nous avons participé en mai 2006, nous avons effectivement pu constater le désarroi de certaines personnes. Il devait y avoir environ 250 personnes à cette rencontre qui visait à informer les gens du déroulement des stages au Guatemala. C'est Roger Fortin qui la donnait et c'est aussi lui qui recueillait les noms des intéressés qui n'avaient encore jamais réussi à participer au projet. Ceux qui avaient déjà participé n'assistaient pas à cette réunion. La présence de tant de gens qui imploraient et suppliaient le *padre* de les choisir met en relief le désir de ces néophytes de faire partie de ce groupe d'initiés, de la grande famille des bénévoles de CASIRA.

On pourrait penser que le stage de formation constitue le temps fort d'une longue phase de préparation qui permettra aux bénévoles d'être disposés à partir, à se séparer. Ce point culminant serait le rite en tant que tel et ferait partie d'un ensemble de préparatifs qui peut s'étendre sur l'année entière. En effet, tout au long de l'année, les bénévoles se préparent pour l'an prochain. Écoutons le discours d'une bénévole à ce sujet :

« Quand on revient on a besoin de décanter un peu mais on commence vite à se préparer pour l'an prochain. On fait le tour de nos amis. On ramasse des souliers, des vêtements et toutes sortes de trucs qui peuvent servir. J'ai une amie qui tricote plein de pantoufles que j'apporte là-bas. L'an dernier j'ai aussi pu avoir des médicaments. » Carole, 55 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

CASIRA envoie en effet plusieurs conteneurs d'objets divers au Guatemala. Ces articles sont ramassés par les bénévoles qui se chargent de les collecter individuellement dans leur entourage et de les entreposer dans divers entrepôts à travers le Québec³⁷. Le transfert des entrepôts aux conteneurs sera aussi assuré par des bénévoles qui se réuniront pour l'occasion. Une préparation individuelle est donc effectuée par chaque bénévole. Ces derniers doivent notamment choisir les dates de leur séjour, communiquer avec l'organisme pour qu'il se charge des réservations de billets d'avion et préparer leurs bagages personnels. On voit alors qu'en plus de se préparer soi-même, les bénévoles préparent aussi quelque chose pour les autres, les Guatémaltèques. À ce sujet, les bagages des bénévoles parlent d'eux-mêmes. Selon les modalités des transports aériens, chaque passager a droit à deux bagages. La plupart des bénévoles partent donc avec une valise contenant leurs effets personnels et une valise contenant des articles à donner aux Guatémaltèques. Cette pratique est d'ailleurs encouragée par CASIRA qui fournit, au besoin, des valises remplies d'objets à donner. Une longue phase de préparation semble donc nécessaire pour que les bénévoles soient fins prêts pour le jour du grand départ.

Le stade de *marge* est plus évident dans ce cas-ci que dans celui de la retraite puisqu'il comprend un passage matériel très évocateur : l'avion, où les bénévoles sont « en quelque sorte, suspendu entre ciel et terre » (Van Gennep, 1943 : 112). On a vu précédemment que les bénévoles vivent dans une sorte d'espace-temps hors de

³⁷ Voir annexe 9 pour un exemple de la campagne de l'an dernier.

l'ordinaire. Pour Van Gennep (1909), la phase liminaire se caractérise par une suspension des normes. On peut penser que le voyage aérien marque concrètement tant le passage à un espace-temps différent, un espace-temps hors normes, que le changement de statut des retraités. En regagnant le monde terrestre, ils ne sont plus seulement retraités mais bénévoles. Et dorénavant ils devront se comporter en tant que bénévoles. Mais que signifie être bénévole pour les retraités?

Nous avons vu que les retraités affirment que le bénévolat est « bien vu ». Cette association nous laisse croire en l'existence d'une différence hiérarchique au niveau des représentations entre les bénévoles et ceux qui ne le sont pas. Le passage à la retraite bénévole se caractériserait alors par des relations égalitaires entre la communauté de bénévoles nouvellement créée mais aussi par un gain de pouvoir pour les retraités qui incarnent dorénavant les valeurs de la société. Autrement dit, le passage de retraité à bénévole s'accompagne d'un statut plus prestigieux. Rivière (1995 : 51) mentionne à ce sujet que les rites renferment « un facteur d'unification et d'ordre social, même si l'on y perçoit le jeu des différences et hiérarchies ».

En mettant l'emphase sur une situation potentiellement conflictuelle, soit l'arrêt de travail, le rite permettrait, en *agrégant* les retraités à une nouvelle communauté, de minimiser les conflits susceptibles de menacer l'équilibre social. Comme le dit Rivière (1995 : 32), « le rituel joue un drame pour dénouer une crise et constitue ainsi un mécanisme de réponse sociale aux changements et conflits ». Il s'agirait donc en quelque sorte d'une pratique d'intégration à la collectivité ou, pour reprendre les mots de Rivière (1995 : 51), d'une « pédagogie d'intégration de la culture à l'individu ». À propos de l'importance de ce volet collectif, on peut lire le message de Roger Fortin à l'intention des bénévoles :

« Mes expériences de solidarité avec l'Amérique latine m'ont amené instinctivement à vouloir les partager avec mes concitoyen(ne)s, en poursuivant un double objectif. D'abord amener des Canadiens et Canadiennes à faire œuvre de solidarité à travers une expérience de vie communautaire où chacun se sent accueilli, valorisé, épaulé. Une communauté au sein de laquelle chacun est appelé à fournir le meilleur de lui-même, où malgré les difficultés, on arrive à se respecter et à s'aimer. Pour des Nord-Américains que nous sommes, habitués à passablement

d'individualisme, cela ne va pas de soi. Au moment où une personne s'engage à vivre le projet Amistad-Guatemala, elle doit être consciente de cette particularité du projet et prête à s'engager à faire tout son possible pour collaborer à ce premier objectif de nature à la faire grandir et à faire grandir ceux et celles de son entourage. Cela suppose qu'on part avec la volonté de fraterniser avec tous les participants présents sur place et de faire en sorte que l'on se connaisse mutuellement et qu'on arrive à faire ressortir les qualités, peut-être cachées, qui sommeillent en chacun. »

On voit, dans les propos de Roger, l'importance mise sur l'expérience communautaire. Durant cette phase, il y a donc formation d'une unité auparavant séparée et de ce que Victor Turner appellerait une *communitas*. En participant à ce projet, on peut donc croire que les retraités font dorénavant partie d'une véritable communauté qui, même de retour au pays, perdure. En effet, diverses rencontres informelles sont constamment mises sur pied par les bénévoles. Une journée formelle de retrouvailles a lieu au mois de juin lorsque tout le monde est de retour et un formulaire d'évaluation de stage est aussi rempli par chaque bénévole. Divers petits projets (vente de café du Guatemala, campagne pour ramasser des vêtements usagés, conférences, etc.), résultant d'initiatives personnelles, sont aussi mis en branle afin de garder le contact entre les bénévoles. Et, pour garder le contact, quoi de mieux qu'Internet. Les bénévoles reçoivent en effet constamment des nouvelles du Guatemala via l'Internet qui les informent de l'avancement des projets et de ce qui se passe sur le terrain. Les bénévoles s'écrivent aussi entre eux et s'envoient des photos de leur séjour. Une retraitée nous confiait d'ailleurs que c'est depuis qu'elle est bénévole pour CASIRA qu'elle a appris à utiliser Internet et qu'elle est branchée à la maison. Cela démontre sans aucun doute toute l'importance accordée à faire perdurer cette communauté.

Dans les sociétés dites « traditionnelles »³⁸, Belmont (1986 : 17) nous apprend que les rites de passage dans la vieillesse sont rares et que s'ils existent, ce sont plus des « rituels de mort anticipée », des rituels de sortie de la communauté, que des rites d'entrée dans un âge codifié de la vie. On peut penser que la société moderne, en

³⁸ Nous employons ce mot pour désigner les sociétés que les anthropologues ont grandement étudiées et sur lesquelles les notions de rites de passage ont été construites et maintes fois appliquées. Conscients de toute la polémique qui entoure l'usage du terme « traditionnel », nous l'utilisons simplement pour l'opposer au terme « moderne », faute d'avoir trouvé un meilleur vocable pour décrire ces sociétés.

dissociant la retraite de la vieillesse, a rendu possible l'entrée dans un nouvel âge de la vie où la participation sociale peut encore être importante. Des passages marquants, comme celui que nous avons décrit, peuvent alors marquer l'entrée dans le monde bénévole qui lui facilite l'entrée dans l'âge de la liberté, un âge des rêves de jeunesse et des possibles, et ainsi reléguer le prélude de la mort et le repli dans l'espace privé à la vieillesse et à la maladie.

Nous croyons donc que le bénévolat, en agrégeant les retraités à une nouvelle communauté d'appartenance, constitue un passage important dans le passage à la retraite. Pour ces retraités, le bénévolat est un facteur de cohésion communautaire qui permet d'agrandir son réseau social en établissant des liens avec des personnes dont la situation sociale et économique est sensiblement la même. À la limite, on pourrait presque parler d'une nouvelle parenté, une sorte de parenté rituelle. Nous avons d'ailleurs vu que certains bénévoles utilisent l'analogie de la famille pour décrire les liens qui unissent les bénévoles entre eux. L'importance de cette communauté et de ce volet collectif nous laisse croire que le bénévolat agit comme une force cohésive qui unit les retraités en un groupe solidaire.

Cette cohésion n'est toutefois pas assurée par le seul fait de partager un même espace de vie et un même statut. On peut penser que tout un ensemble de facteurs assurent le maintien du groupe, dont les divers rituels mis sur pied par CASIRA. Nous avons vu que la formation est un de ces rituels que l'on pourrait qualifier d'initiatique puisqu'il vise à faire entrer les retraités dans le groupe des bénévoles, les introduisant tant à la pratique du bénévolat qu'à la philosophie et aux valeurs de ce groupe particulier. Une fois rendu sur place, c'est-à-dire au Guatemala, divers rituels ponctuent aussi le quotidien des bénévoles. Il nous semble probable que ces rituels, que nous qualifions de rétribution parce qu'ils expriment symboliquement la reconnaissance du travail accompli, assurent et renforcent la cohésion du groupe. C'est ce que nous allons examiner dans la partie qui suit.

5.4 Le bénévolat comme espace de reconnaissance : des contre-dons symboliques

5.4.1 Les rituels de rétribution : la récompense honorifique du travail accompli

Nous avons vu que les bénévoles « travaillent » cinq jours par semaine et que les week-ends sont consacrés à des visites culturelles, pour ceux qui le désirent. On peut considérer ces visites comme un contre-don symbolique, comme une récompense que le *padre* offre en échange du travail effectué durant la semaine. Les bénévoles semblent conscients de cet échange de services :

« Les visites c'est comme un plus. Je veux dire que sans ça, les gens viendraient pareil, en tout cas une partie viendrait pareil. Moi j'ai vu Tikal deux fois et je me suis inscrit pareil. (...) Le padre y fait ça pour qu'on voit le pays. C'est comme un bonbon qui nous donne, une récompense pour services rendus. Il veut juste rendre notre séjour plus agréable. » Denis, 62 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

On peut donc croire que les sorties de fins de semaine symbolisent le contre-don pour le don, le labeur fait par les bénévoles.

Le travail quotidien est aussi récompensé par un bon repas. Après une journée passée sur les chantiers, les bénévoles se retrouvent à la casa et mangent ensemble dans la grande salle communautaire. Les repas sont copieux et constituent une forme de rétribution gustative. Après le repas, des réunions de groupe ont lieu au moins une fois par semaine. Ces réunions ont d'abord des fonctions pratiques, comme régler divers aspects de la vie en groupe ou corriger certains comportements, mais on peut aussi penser qu'elles assurent des fonctions sociales et symboliques. En réunissant l'ensemble du groupe dans un même endroit, ces célébrations du « nous » contribuent à assurer la cohésion du groupe. Lévi-Strauss, dans le « Final » de *L'homme nu* (1972), affirme que les rituels sont porteurs d'illusions. Ces derniers nourriraient l'illusion de faire du continu avec du discontinu. Les réunions semblent en effet donner l'impression au groupe qu'il existe vraiment. L'adhésion des bénévoles à cette mise en scène du groupe rappelle l'efficacité du rite, telle que soulignée par Van Gennep (1909), puisque celui-ci produit l'effet recherché, dans notre cas l'illusion d'une communauté unifiée.

Ces réunions qui se répètent chaque semaine se présentent comme des rites périodiques qui prennent place dans un découpage temporel. Ainsi, les bénévoles se réunissent obligatoirement le lundi soir pour faire le point sur l'évolution des différents chantiers et pour discuter de sujets d'intérêt commun. Ces réunions sont très formelles. Un ordre du jour est inscrit sur le grand tableau noir par le *padre* Fortin. Un officiant, qui joue le rôle du maître d'assemblée, est nommé pour chaque réunion. Cet officiant se charge du bon déroulement de la soirée ; c'est lui qui donne la parole aux gens et qui s'occupe de passer en revue l'ensemble des points à l'ordre du jour. Ces points sont toujours sensiblement les mêmes, soient la prière, les différents chantiers, les visites culturelles, les points forts et faibles de la semaine et une période de questions et de commentaires variés. Durant le premier point, c'est le *padre* qui prend la parole, récitant une prière et invitant les bénévoles à se recueillir. Durant le deuxième point, les chefs de chantiers prennent tour à tour la parole pour faire un compte rendu de la semaine et apporter leurs commentaires. Puis, on organise les sorties de la fin de semaine à venir et ensuite les bénévoles rapportent diverses expériences, plus ou moins positives, qu'ils ont vécues durant la semaine. Ces réunions qui rassemblent le groupe sont, pour un temps du moins, le reflet de l'image de la communauté formée par ces bénévoles, une sorte de scénographie collective.

Le mardi et le mercredi, les réunions, bien qu'elles concernent l'ensemble du groupe, sont plutôt consacrées à certains individus qui quittent ou qui arrivent dans le groupe³⁹. Les réunions d'arrivées ne sont pas très élaborées et consistent simplement à présenter l'individu au groupe et à lui souhaiter la bienvenue en lui disant : « cette maison est la tienne ». Cette étape marque le point culminant, le temps fort, de tout un ensemble que l'on pourrait qualifier de rituel d'arrivée. Ce cérémonial, qui comprend tant la visite des lieux et l'explication des règles de vies de base que l'attribution d'un lit, est d'ailleurs fait par une personne spécialement attitrée à cette tâche. Ce rituel qui s'adresse plus à

³⁹ Les arrivées et les départs se font toujours le mercredi, sauf en de rares exceptions. Le mardi soir, il y a donc une réunion pour le départ de certains participants et le mercredi une mini-réunion pour l'arrivée de nouveaux bénévoles.

l'individu qu'au groupe met donc à la disposition du nouvel arrivant une scénographie collective afin que ce dernier, par divers mécanismes, adhère à cette collectivité souhaitée.

Les rituels de départ sont plus élaborés et marquent en quelque sorte l'apothéose de la reconnaissance. Ces rituels ont lieu dans la grande salle communautaire où tous les bénévoles sont réunis pour l'occasion. C'est le *padre* qui est le maître de cérémonie. Celui-ci ouvre le rituel par un court discours. Il remerciera ensuite un à un les bénévoles qui quittent le lendemain. Pour décrire chaque bénévole, il utilise un mot, une qualité ou un symbole qui reflète sa personnalité. Ses paroles sont donc très personnalisées et témoignent de ce que la communauté retient de telle ou telle personne. Ensuite, le bénévole concerné peut à son tour prendre la parole pour faire un témoignage public de l'expérience qu'il a vécue. Examinons le discours d'un bénévole :

« J'ai vécu durant quelques semaines, quelques instants d'une vie, un incroyable chantier où l'amitié se construisait plus rapidement que les cloisons, ce qui est peu dire, et où l'énergie engendrée par les humains, Guatémaltèques et Québécois, était si palpable que même notre maître électricien ne réussissait pas à la canaliser entièrement, sans faire sauter de fusibles. Je rends hommage à tous les bénévoles, ceux actuels et ceux passés, car c'est la continuité du travail de ceux qui y ont œuvré et qui sont partis, et c'est maintenant à d'autres de poursuivre notre travail. Je retiens de mon vécu parmi vous une leçon personnelle d'une profonde intensité. Pour vous remercier, je promets à tous que ma porte vous sera toujours ouverte et que mon amitié portera au-delà du voyage. » Ghyslain, 64 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006.

On voit que ces témoignages, très riches en émotions, ont été soigneusement préparés par les bénévoles quelques heures ou quelques jours avant leur départ. Ils sont le fruit de réflexions profondes qui marquent un retour sur l'expérience vécue pour tenter de la mettre en mots. Ainsi, Michel, 61 ans, nous expliquait, dans son témoignage, que c'était une période sombre où il se questionnait sur sa vie qui l'avait amené à participer au projet. Il disait que son totem était l'ours mais que, grâce à son expérience, il est devenu un oiseau qui apprivoise les autres. Ce bénévole comparait finalement son expérience à un volcan qui explose de bonheur, d'entraide, d'énergie collective, d'optimisme et d'ouverture au monde. On constate donc que tant le *padre*, qui représente l'organisme

CASIRA, que les bénévoles expriment, lors du rituel de départ, leur reconnaissance mutuelle.

Après le discours du *padre* et celui du bénévole, ce dernier est invité à aller se chercher une chandelle parmi un ensemble de chandelles disposées sur une table pour l'occasion. Cette chandelle, appelée chandelle de la solidarité, représente un objet-souvenir, un témoin matériel du passage du retraité dans l'organisme, de son appartenance à la communauté de bénévoles. On peut ainsi voir la chandelle comme un cadeau remis par l'organisme pour témoigner de sa gratitude; un cadeau qui porte en lui la marque de l'identité du donneur, celle de CASIRA, et qui pourra être utilisé par le receveur pour exprimer son identité, son identité de bénévole et son appartenance à la grande famille de CASIRA. Ainsi, de retour au Québec, cette chandelle symbolisera l'expérience bénévole et pourra servir de support à la remémoration de cette expérience. Elle sera un objet qui représente le passé et qui permettra aux bénévoles de se remémorer le passé, même s'ils en sont déconnectés. La chandelle peut aussi symboliser la lumière apportée par les bénévoles ainsi que celle qu'ils ont reçue lors de leur séjour. C'est un élément important de la ritualité catholique qui est utilisé ici.

Nous avons d'ailleurs constaté qu'une narrativité et une histoire prennent appui sur cette chandelle qui est l'occasion de reconstruire au présent des événements du passé⁴⁰. La chandelle contiendrait alors en quelque sorte des concentrés de paroles et des histoires à raconter. Elle serait un support narratif, un intermédiaire entre le passé et le présent, entre les bénévoles et l'organisme CASIRA. Dans ces discours narratifs tenus autour des cadeaux, les bénévoles évoquent souvent le donneur, CASIRA ; preuve de la relation privilégiée qui unit donneur et receveur. On peut donc dire que ce cadeau-chandelle contient une sorte de « résumé de sa sociabilité », pour reprendre les mots de Chevalier (1998 : 510), et qu'il participe ainsi à une mise en scène de soi et de ses relations sociales, du moins d'une partie d'entre elles. Support de remémoration et

⁴⁰ Lors des entrevues que nous avons réalisées chez certains bénévoles, ceux-ci nous ont montré cette chandelle qui semblait importante à leurs yeux. Cet objet rappelait aux bénévoles certains événements passés et on peut penser que, sans ce cadeau symbolique, nous aurions peut-être perdu certaines histoires significatives...

médiateur de relations, le cadeau semble alors avoir des fonctions sociales et symboliques qui jouent un rôle essentiel dans la construction du lien social.

On constate que le fait de remettre un cadeau semble relever d'une logique d'échange où CASIRA remet un objet pour rendre symboliquement le don des bénévoles. Cet échange est-il crucial dans le rituel? Selon André Iteanu (2004 : 244), l'échange permet au rituel de « s'étendre dans le temps et l'espace pour construire la matière relationnelle de la société ». Pour cet auteur, l'échange établit, confirme et rend durable et efficace le travail rituel. On peut alors penser que la chandelle, par sa matérialité, est un moyen utile et puissant de mettre en scène et de fournir du sens au rituel. Le rituel et l'échange seraient alors complices dans le travail symbolique.

Le scénario que nous avons décrit –discours du *padre*, témoignage du bénévole et remise de la chandelle– se répète autant de fois qu'il y a de bénévoles qui partiront le lendemain. Une fois que tous les bénévoles ont eu leur petit rituel personnel, le *padre* reprend la parole et clôt la cérémonie en allumant un gros cierge qui symbolise les petites chandelles des bénévoles. Suite à ces moments intenses en émotions, où les rires côtoient les pleurs, les bénévoles s'embrassent tour à tour et font leurs adieux à ceux qui quittent. On s'échange des adresses, on témoigne de nos bonnes dispositions envers l'autre et du plaisir qu'on a eu ensemble. Ces adieux symbolisent alors la reconnaissance des pairs, celle des membres de la grande famille de CASIRA. Suite à ces adieux, la tension baisse peu à peu et le quotidien peut reprendre son cours.

On remarque donc que les rituels de départs mettent en scène plusieurs acteurs qui se témoignent leur reconnaissance ; l'organisme via le *padre* témoigne sa reconnaissance envers les bénévoles, les bénévoles témoignent leur reconnaissance à l'organisme et les bénévoles se témoignent leur reconnaissance entre eux. On peut croire que cette apothéose de la reconnaissance, qui se joue sur la scène publique, constitue la partie ultime de tout l'ensemble des rituels de rétribution. Avant de retourner chez eux, à la normale, la communauté de bénévoles célèbre une dernière fois son union, confirmant l'appartenance de chacun à cette grande famille et consacrant, par ce rituel, le caractère

fondé de l'existence de ce projet et, à une plus grande échelle, du bénévolat, du don de temps et du don de soi.

On voit donc que le séjour des bénévoles est rempli de petits rituels qui assurent tant la formation du groupe que son maintien. Ces rituels sont au service du lien social ; ils permettraient de souder la communauté, d'en faire un tout continu à partir d'individus discontinus. Ces rituels sont aussi des symboles de reconnaissance qui redonnent aux retraités une gratification symbolique pour le don qu'ils font de leur temps, de leurs efforts et d'eux-mêmes. Il nous semble alors possible de voir les rituels comme des mécanismes qui entretiennent les rouages d'un système d'échange qui garantit en quelque sorte tant le don que le contre-don. En consolidant la communauté de bénévoles, les rituels favorisent le don, puisqu'à plusieurs on travaille davantage, et assurent en même temps une rétribution aux bénévoles pour leur don. Les rituels consolideraient alors la boucle des échanges.

5.5 CONCLUSION : Le passage à la retraite bénévole : du je au nous

Au cours de ce chapitre, nous nous sommes d'abord penché sur les enseignements d'Arnold Van Gennep pour les appliquer au passage à la retraite puis, au passage au bénévolat à la retraite. Nous avons vu que le passage à la retraite renvoie l'individu à lui-même et non à un nouveau groupe d'appartenance, comme c'est habituellement le cas dans le modèle proposé par Van Gennep. Sa conceptualisation des rites de passage nous a ainsi permis de mieux comprendre pourquoi les retraités que nous étudions ont choisi de devenir bénévoles à un âge où la société les renvoie plutôt dans l'espace privé de la liberté et des loisirs. Le bénévolat, en procurant un groupe d'appartenance aux retraités, facilite le passage à la retraite et donne du sens à un moment de vie que le monde moderne qualifie plutôt de désenchantement. À l'heure où la vieillesse est loin d'être érigée en valeur, le bénévolat redéfinit donc positivement le rapport au monde et permet ainsi de renouer avec l'enchantement que peut représenter cette période de liberté et de temps libre.

Nous avons vu qu'il existe plusieurs similitudes entre le bénévolat à la retraite et le concept de rite de passage. Pourtant, le bénévolat ne marque pas l'entrée dans l'âge de la retraite mais dans le monde du don. Alors que Van Gennep, qui étudiait des sociétés dites traditionnelles, voyait que le rite créait et garantissait le passage d'âge, nous constatons aujourd'hui que c'est plutôt le passage d'âge qui crée le bénévolat. Ce dernier n'est donc pas un rite en soi mais un lieu qui renferme des rites. La retraite se présente alors comme un âge de passage à l'intérieur duquel le bénévolat est un lieu de passage qui, lui, comprend divers rites garantissant l'entrée dans le monde du don, mais pas nécessairement dans le monde retraité.

Tant la formation que le maintien de ce nouveau groupe d'appartenance sont ainsi assurés par un ensemble de manifestations à charge symbolique que l'on peut qualifier analogiquement de rituel. Ces rituels semblent souder la communauté et remettre les choses à leur place, en redonnant aux bénévoles une rétribution pour leur travail. Un travail qui s'inscrit non pas dans le système marchand que l'on adopte systématiquement comme référence, mais plutôt dans le système du don où la valeur du travail ne se calcule pas en chiffres mais bien en signes de reconnaissance. Ce chapitre nous a aussi permis de mieux comprendre la question du retour dans le système d'échange que représente le bénévolat. Appartenir à un groupe est un retour considérable quand on sait que la retraite renvoie l'individu à lui-même.

Dans un espace de surconsommation comme celui dans lequel nous vivons, on peut penser que le bénévolat envoie un message qui critique cette société de consommation, cette vie vide et oisive de vacances éternelles, sans but et sans saveur, que l'on fait miroiter aux retraités. En glorifiant le don et la solidarité et en s'impliquant dans une communauté, les retraités ne se sont pas laissés mettre à l'écart de la société, dans ce *no man's land* moderne, ces limbes du voyage et du loisir, où les individus se retirent de l'espace public pour s'investir dans des choix personnels où le « je » est le centre du monde. Via le bénévolat et la communauté de bénévoles, les retraités appartiennent à un groupe social et participent pleinement au mouvement du monde d'aujourd'hui. Le lien entre les individus et le social est ainsi maintenu, même si la communauté de travail a

disparu ou presque. Le bénévolat devient alors un moyen de rester en vie, de se sentir vivant et de ne pas rompre totalement avec le reste de la société.

6 Aux sources du don : un humanisme judéo-chrétien

6.1 INTRODUCTION : Religion, don et humanitaire : l'idéal du don « pur »

Nous avons mentionné précédemment qu'il existe deux conceptions du don, celle du don maussien sur laquelle nous nous sommes surtout penché jusqu'à maintenant, et celle du don « pur », unilatéral et gratuit qui précède le don paradoxal de Mauss. Ce don « pur » est un legs du christianisme qui a élevé la notion de charité et d'aide à autrui en valeur suprême. Ce type de don s'inscrit dans une perspective religieuse qui continue d'influencer notre idée et nos représentations du don malgré la modernisation et la sécularisation de la société.

Cette imbrication du don et du religieux fait en sorte que le domaine humanitaire, qui repose sur l'idée d'aider autrui, est souvent associé à la notion de charité chrétienne et de don « pur ». Il n'y a qu'à penser à CASIRA, fondé et dirigé principalement par un prêtre, Roger Fortin, qui œuvre dans ce domaine. L'humanitaire se confond ainsi encore de nos jours avec son socle religieux. Il faut dire que l'Église est toujours un acteur de taille en matière d'action bénévole et humanitaire.

Ce type d'action n'est pourtant pas encouragé seulement par le christianisme. Toutes les grandes religions encouragent la charité, la compassion, le don de soi, l'altruisme, la philanthropie, etc. Selon Uslaner (2002) et Wuthnow (1991), la religion serait la source et l'inspiration de la majorité des comportements d'aide, comme le bénévolat. Il faut comprendre que ces comportements d'aide reposent sur des valeurs morales et éthiques qui sont véhiculées par la religion, quelle qu'elle soit. À ce propos, Wuthnow (1991: 122) mentionne :

« The Hebrew Scriptures teach that men and women are created in the image of God and are for this reason deserving of all the caring and kindness that can be given them. The Scriptures also teach that loving others is a duty we owe to God. The Koran teaches that those who give charity guard themselves from evil. Buddhist thought, particularly in the Mayahana tradition, elevates compassion above all other virtues. And Christianity has emphasized love of neighbour, deeds of mercy, and charity for the needy.»

Un lien fort unirait donc les religions et les dimensions éthiques et morales. Et, pour la population, ces valeurs sont perçues comme des idéaux à atteindre, des modèles de

comportements. Selon Uslaner (2002), ces valeurs morales d'aide sont une chose sur laquelle les religions conservatrices et les religions libérales arrivent à s'entendre. Toutefois, les religions fondamentalistes et conservatrices, comme les Protestants fondamentalistes des États-unis, encourageraient davantage les gens à aider au sein de leur propre communauté alors que les religions plus libérales les encourageraient à aider au-delà de leur propre communauté, à aider des gens différents d'eux. C'est d'ailleurs le cas des bénévoles retraités québécois qui aident des gens du Guatemala.

Nous appelons ici valeurs ces ensembles de représentations plutôt imprécises qui inspirent l'idée de ce qui est convenable et important. Henri Hatzfeld (1993 : 168-169) affirme que les valeurs ont toujours une intention normative : « elles orientent toute l'action des hommes mais non sans laisser de larges possibilités d'incertitudes et de choix ». Les valeurs véhiculent donc une certaine idée du bien et du mal et de ce que nous devons faire, de notre responsabilité et de nos devoirs. Il nous semble que c'est à travers cette possibilité de choix et d'actions individuelles, à la fois voulues et imposées, que l'on peut comprendre pourquoi des retraités qui ont vécu la Révolution tranquille et qui en ont assumé les valeurs anticléricales reconnaissent la valeur du bénévolat, un comportement fortement encouragé par la religion.

Camille Tarot, dans *Entre bonheur et catastrophes. Les religions* (2001), nous explique comment la modernité se caractérise par des personnes cherchant le bonheur dans ce qu'elles identifiaient précisément comme l'antidote du bonheur : la religion. Le père Fortin nous a effectivement confié qu'il reçoit souvent le témoignage suivant de la part de bénévoles : « Tu nous réconcilies avec l'Évangile ». Ce discours peut paraître surprenant et c'est pourquoi il importe de spécifier que nous considérons ici la religion comme une expérience intérieure et subjective qui ne fait pas forcément référence à une tradition religieuse précise. Rudolf Otto (1949) abonde dans ce sens et pense que l'élément spécifique de l'expérience religieuse est de l'ordre de ce qu'on ressent et de ce qu'on éprouve et non de l'ordre de la pensée rationnelle ou conceptuelle. Cette conception du religieux renvoie au vécu personnel et veut que seuls ceux qui ont connu

une telle expérience puissent la comprendre. Les retraités nous décrivaient justement leur expérience en ces termes :

« C'est difficile à décrire. On est comme dans un autre monde. On se sent bien, heureux, comme rempli. Je pense qu'il faut le vivre pour comprendre. » Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006

Considérer la religion en ce sens nous permet de nous départir de la logique dogmatique des églises et des institutions pour élargir notre regard et dépasser les divisions conceptuelles auxquelles nous sommes habitués. Car c'est uniquement sur la base de ces présumées divisions que les bénévoles sont portés à opposer le monde religieux au monde séculier et ainsi refuser de voir que leur expérience, parce qu'elle ne correspond pas au catholicisme de leur enfance, comporte une dimension religieuse⁴¹.

Pour mieux saisir la pérennité de notre héritage judéo-chrétien qui nous a aussi transmis une conception bien précise de ce que devrait être un don, nous allons d'abord nous pencher sur deux termes de l'univers chrétien susceptibles de nous amener aux sources de l'idée d'aider autrui. Nous allons ensuite porter notre attention sur le passé religieux du Québec et sur celui de l'action bénévole pour démontrer à quel point le bénévolat est un comportement qui vient de loin. Nous allons également dresser un bref portrait religieux du Québec contemporain, du catholicisme actuel, un catholicisme que l'on dit en crise, pour constater que la Révolution tranquille a affaibli l'institution catholique et ouvert la porte aux idéaux modernes d'autonomie et d'aspirations individuelles. En nous penchant sur l'itinéraire religieux des retraités, nous allons constater que ceux-ci partagent un fonds de valeurs communes qui nous aide à comprendre les véritables motifs de l'engagement moderne. Nous allons finalement terminer par une réflexion sur la question des rapports à l'Autre puisque ceux-ci sont au cœur de l'action bénévole et humanitaire.

⁴¹ Il importe de mentionner que nos questions sur le religieux semblaient d'emblée mettre nos informateurs sur la défensive. Ces derniers réfutent toute association entre le bénévolat et la religion. D'après eux, le terme spirituel convient mieux pour décrire le genre d'expérience qu'ils vivent. Pourtant, ces retraités ont choisi de s'engager dans un organisme dirigé par un prêtre. Ils affirment aussi avoir davantage confiance dans le *padre* Fortin à cause de son statut. La réunion de ces éléments peut sembler contradictoire mais montre, selon nous, l'évolution du discours religieux qui trie les éléments qui ne s'accordent pas avec les valeurs modernes. On peut ainsi penser que la soumission et l'obéissance qu'exigeait la religion catholique ne puissent pas être associées à la liberté de l'engagement moderne.

6.2 Charité et Agapè : le berceau des valeurs altruistes

Dans l'univers chrétien, la vie elle-même est un don de Dieu et toute la vie du Christ peut être comprise comme un acte de don. Le don fait ainsi référence au don de vie que le Christ fit pour sauver l'âme des hommes. C'est à ce don ultime que tout bon chrétien doit se mesurer et aspirer dans la vie quotidienne. Le don chrétien est fait par amour pour Dieu, ce qui en fait un don vertical ou transcendantal puisque c'est le moyen par lequel les hommes peuvent se rapprocher de Dieu. Et pour se rapprocher de ce dernier, les hommes doivent exercer les trois vertus théologiques, soient la foi, l'espérance et la charité.

Le terme charité vient du latin *caritas* et signifie amour. Sliwinski (2005 : 54-55) a toutefois montré qu'il s'agit d'un sens particulier du mot amour qui viendrait du terme grec *agapè*, présent dans les premières versions des Évangiles. « L'*agapè* ou *caritas* évoque avant tout un appel de l'amour vers Dieu, mais il suggère également un amour pour l'autre, un souci pour « son frère », son « prochain » (...) Il y a donc deux sortes d'amour, celui de Dieu et pour Dieu, et celui de la charité fraternelle envers les autres hommes » (*ibid.* : 55). En résumé, on peut dire que c'est l'amour de Dieu qui inciterait les hommes à appliquer dans la vie courante la charité envers les autres. Et l'application de cette charité passe par l'aumône et divers actes de bienfaisance.

Sliwinski (2005 : 59) nous apprend qu'il y eut un véritable essor des œuvres caritatives en Europe occidentale durant le Moyen-Âge et que l'Église détenait alors le quasi-monopole de l'assistance et du soin des pauvres. Ce n'est que vers la fin du Moyen-Âge que des œuvres charitables laïques sont apparues (*ibid.* : 59). Ce qui fait dire à Sliwinski (*ibid.* : 60) :

« toute une culture de la charité verra son épanouissement autour de la notion de don, en passant par l'aumône, le sacrifice et l'altruisme. Ces qualités du bon chrétien ont largement influencé la perception du don qui se mélange alors avec une morale de l'action chrétienne. Bien que le concept d'humanitaire ne soit pas présent à cette époque, on ne peut ignorer l'héritage, ne fût-ce que dans l'imaginaire occidental, de l'histoire chrétienne à l'égard du développement de l'action humanitaire moderne. »

Émile Poulat (1983) parlait de *christianitude* pour signifier le fait que, quoi qu'il en soit des comportements religieux et non religieux actuels, les Français vivent dans un pays de culture chrétienne profondément marqué, dans son espace et dans son histoire, par des siècles de domination du christianisme. Pour lui, les individus, pratiquants ou non, sont beaucoup plus profondément structurés qu'ils ne le pensent par les socialisations religieuses qu'ils ont eues. Nous pensons que cela peut s'appliquer à la population québécoise qui a aussi vécu dans un monde marqué par le catholicisme.

Le passé du Québec est intimement lié à celui de la religion. Une religion qui plonge ses racines, selon Lucien Campeau (1984 : 130), dans la foi chrétienne, catholique et aussi française. Au début de la colonie, les Français qui débarquent sur le nouveau continent vont tenter de propager leur religion qui a élevé la charité et l'aide à autrui au rang de vertu à pratiquer. Cette « foi commune des Européens qui ont envahi et européenisé le continent américain (...) émane d'un christianisme qui a forgé ses traits particuliers dans la partie latine de l'ancien empire romain » (Campeau, 1984 : 130). Elle est donc en continuité avec le christianisme européen médiéval. On peut donc croire que bon nombre de traits de la religion du Québec ont une longue histoire. Sans nier l'évolution et l'apparition de nouveaux traits propres à la société québécoise, il nous semble clair que la société québécoise a certainement été influencée par les représentants français qui animaient les communautés dans cette colonie commençante. La religion québécoise apparaîtrait alors, selon M. Campeau (1984 : 131), comme une extension de la religion française.

Bien que les bénévoles réfutent aujourd'hui cette image de la dame patronnesse, « se penchant sur les pauvres, aisée et oisive, tuant le temps entre deux visites mondaines » (Charles, 1990 : 15), on peut penser que le fait d'élever un comportement au sommet de l'échelle des qualités morales et de lui attribuer un caractère noble, comme l'a fait le christianisme, constitue la clef de l'essor des oeuvres bénévoles et, plus tard, de la naissance du domaine humanitaire.

Maintenant que nous avons éclairci les fondements religieux du don, nous allons nous pencher plus en profondeur sur l'univers particulier dans lequel les jeunes retraités d'aujourd'hui ont grandi.

6.3 Itinéraire religieux des retraités : entre héritage chrétien et individualisme

6.3.1 Le passé du Québec : un passé religieux

Comment expliquer que plusieurs Québécois qui entretiennent des rapports variés avec la religion⁴² semblent trouver un sens commun à la pratique bénévole? Lemieux (2002 : 5), dans un article qui s'intéresse aux croyances des Québécois, identifie un axe, l'axe traditionnel-cosmique, qui permettrait aux Québécois de réorganiser leur imaginaire et de donner du sens à leurs croyances. Le pôle traditionnel de cet axe fait référence à l'univers chrétien élaboré pendant deux millénaires dont nous parlions précédemment. Le pôle cosmique renvoie quant à lui à des croyances comme la réincarnation et le destin. Ce territoire fait référence à « une autre conception de l'unité du monde, la conception d'un ordre qui se présente dans l'immanence plutôt que dans la transcendance. Qu'on l'appelle Dieu ou destin, on affirme alors l'existence d'une force inscrite au cœur de l'existence humaine » (Lemieux : 2002 : 7). Dans le flottement des croyances qui caractérise la modernité, une personne pourrait réorganiser son système de croyances selon cet axe. Nous allons donc regarder, à l'aide de l'itinéraire religieux des retraités comment ceux-ci ont vécu leurs expériences religieuses, comment s'est faite leur socialisation.

Puisque, faute d'espace, il nous est ici impossible de nous pencher sur plusieurs histoires individuelles, nous avons préféré présenter l'itinéraire type de la génération des jeunes retraités, soit des gens qui sont nés entre 1940 et 1950, puisque ce sont surtout ces retraités qui font du bénévolat au sein de l'organisme CASIRA.

⁴² Il importe de souligner que tant des gens qui se disent « croyants mais non pratiquants » que d'autres qui se disent « croyants et pratiquants » ou encore « non croyants » ou même « laïcs » se côtoient dans le projet Amistad-Guatemala. En effet, certains vont à la messe de 17h pendant que d'autres discutent dans le jardin... Et cela ne semble poser aucun problème. C'est la tolérance et le respect des autres qui priment sur l'appartenance ou la croyance religieuse.

Les jeunes retraités d'aujourd'hui ont grandi dans un univers religieux catholique et leurs croyances étaient reliées à la tradition catholique et au pôle traditionnel élaboré par Lemieux (2002 : 5). Ce dernier nous dit que, pour ces nouveaux retraités, « les premières années de l'existence ont été celles d'une socialisation religieuse traditionnelle » qui s'effectuait par le biais de la famille et de l'école (*ibid.* : 15). Campeau (1984 : 132-133) pense que la famille était alors « le facteur le plus décisif de la vie pieuse. Elle est nombreuse et constitue elle-même une communauté affective bien propre à marquer pour toujours les individus dès l'âge le plus tendre ». Nous abondons dans ce sens et croyons que les comportements et les croyances acquis dans l'enfance continueront de suivre les individus avec l'avancée en âge.

Les premières années de vie des retraités se sont donc déroulées dans un climat religieux où prières quotidiennes, bénédictions des repas, messe dominicale, observance du carême, etc., constituait le quotidien de ces enfants qui gardent un souvenir mitigé de cette « enfance à l'eau bénite »⁴³. Certains de nos informateurs étaient plutôt réticents à nous parler de cette période de leur vie et tentaient de se distancier par rapport au catholicisme de leur enfance alors que d'autres semblaient encore très attachés à cet univers religieux⁴⁴.

Quoi qu'il en soit aujourd'hui, l'enfance des retraités était principalement axée sur la religion et l'enseignement du catéchisme qui était à la base de l'éducation. Une éducation qui « s'inscrivait dans un projet religieux, et dont l'encadrement, sinon le personnel lui-même, était religieux » (Lemieux, 2002 : 15). Les curés veillaient donc à ce que les écoles appliquent les offices liturgiques et enseignent les péchés à fuir et les vertus à pratiquer, comme la charité. Lemieux (*ibid.* : 16) nous dit que :

« Produire un bon citoyen, dans la société traditionnelle québécoise, était l'équivalent de produire un bon chrétien, c'est-à-dire un homme ou une femme conscient de ses devoirs –en premier ceux qu'il doit assumer envers

⁴³ Cette expression est tirée du discours d'une bénévole, Gertrude, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006. C'est aussi le titre d'un livre de Denise Bombardier, paru en 1990 (Bombardier, Denise, 1990, **Une enfance à l'eau bénite**, Paris : Seuil, coll. Points roman, no 387).

⁴⁴ Comme nous l'avons mentionné précédemment, les retraités n'entretiennent pas aujourd'hui le même rapport avec la religion.

l'Église—, fidèle à sa communauté et partageant l'imaginaire croyant du catholicisme identitaire dont celle-ci se prévalait. »

Cet imaginaire, nous l'avons vu, a élevé la charité et l'aide à autrui au sommet de l'échelle des valeurs. Via la famille et l'école, les retraités ont donc appris à juger des qualités morales, certaines valeurs étant jugées plus nobles que d'autres. Sur une échelle de valeurs, l'action bénévole se situerait dans la partie supérieure. La valorisation religieuse et sociale de la charité expliquerait ainsi « l'impression de faire le bien », le « sentiment de joie » et la « sensation de force »⁴⁵ ressentie par les bénévoles. Mais que sont devenus le religieux et les valeurs qu'il proclame dans les sociétés modernes?

6.3.2 Les idéaux modernes : l'individu comme valeur

Louis Dumont, dans son livre *Essais sur l'individualisme* (1983), montre que la modernité peut se résumer par le passage de l'« individu-hors-du-monde » à l'« individu-dans-le-monde ». Ainsi, l'homme des débuts de la chrétienté qui était en relation constante avec Dieu devra s'affranchir de la sphère totalisante du religieux pour s'engager pleinement dans le monde des hommes. « D'une religion qui le subordonnait le plus strictement à une valeur transcendante » (Dumont, 1983 : 71), la relation entre l'homme et l'Église passe d'un rapport de sujétion à une relation plus directe. Par une série de transformations et de glissements idéologiques que nous n'aborderons pas ici, l'émergence d'une conception du monde à partir de l'individu est possible et traduit ainsi « la plus effective humanisation du monde » (*ibid.* : 71).

En bref, on peut dire que cette humanisation implique non pas un rapport d'altérité avec l'Autre mais la reconnaissance d'une appartenance commune à l'espèce humaine. Cette idée prend ses racines dans la pensée humaniste des Lumières. Sliwinski (2005 : 80) nous dit que contrairement à la charité qui était imposée du dehors, l'idée d'aider autrui trouve sa source dans l'homme lui-même et remplace ainsi les rapports transcendants par des rapports horizontaux. L'altérité devient donc solidarité.

⁴⁵ Ces extraits sont tirés des entretiens que nous avons réalisés avec les bénévoles.

La constitution de l'individu comme être moral, dépositaire de la raison, autonome et indépendant de toute attache sociale ou politique (*ibid.* : 84 et 97) a des répercussions tant sur les institutions que sur les valeurs et les croyances. Nous verrons dans la section suivante que cette nouvelle conception de l'homme se traduit par une baisse de la toute puissance de l'Église et par un partage du pouvoir entre celle-ci et l'État. Et ce recul accorde à chacun, selon Brooks (2000 : 261), une liberté spirituelle. Cet auteur nous dit alors que :

« Par conséquent, il ne peut y avoir un seul chemin vers le salut. Il y a toute une gamme de plaisirs, plusieurs morales et différents chemins conduisant à la vertu. De plus, personne n'arrive jamais à une réponse complète concernant les questions métaphysiques ni à trouver la foi. C'est un cheminement. » (*ibid.* : 260)

Selon Brooks (*ibid.* : 260), le cadre de valeurs actuel serait: diversité, complexité, exploration et introspection. Les retraités aident ainsi leur prochain non pas parce que l'Église leur dit de le faire mais pour se sentir utiles. Il importe de nous pencher brièvement sur une doctrine souvent considérée comme le corollaire de l'individualisme, soit l'utilitarisme.

Alain Caillé (1993 : 115) dit que l'utilité est devenue le « socle de toute pensée « moderne », i.e. de toute pensée qui a rompu avec le fondement religieux et traditionaliste ». Sliwinski (2005), qui se penche sur le sens théorique du terme utilitarisme, nous apprend que la lecture que nous faisons aujourd'hui de ce terme est restreinte et non conforme à son sens premier. Nous avons effectivement tendance, dans le langage commun, à associer cette doctrine à celle de l'individualisme et à considérer que cette conception met en scène des individus qui agissent uniquement dans le but de maximiser leurs propres intérêts, faisant fi de toute considération morale ou éthique. Pourtant, Sliwinski (2005 : 67) nous dit que :

« Il s'agit donc d'une théorie morale où le bien et le mal ne s'évaluent plus en fonction de la nature même des actions, mais des conséquences fastes ou néfastes qu'elles ont, non seulement sur l'individu, mais sur le plus grand nombre d'entre eux. D'emblée, la manière de penser le bien et le mal se distingue de l'enseignement chrétien qui considère immanente la nature vertueuse ou non d'une action. L'utilité désigne donc le plus grand bonheur possible pour la majorité. »

On voit donc que ce système moral, bien qu'il ne parle pas directement de don, nous renvoie tout de même aux deux conceptions opposées que nous entretenons du don, soit un don « pur » fait pour Dieu (et non pour les hommes) qui nous vient de notre héritage judéo-chrétien où celui-ci est considéré comme vertueux peu importe ses conséquences, et un don plus intéressé qui est fait en vue d'aider les hommes et qui tient compte de l'individu et de son jugement moral. On passe donc d'un don de soi à et pour Dieu à un don pour soi et pour les autres.

Ce bref tour d'horizon, certes simplificateur, nous renseigne tout de même sur l'évolution des idées et des valeurs mises de l'avant dans la pensée occidentale moderne. Ainsi les notions d'individus et d'utilité nous ont permis de mieux saisir le déplacement qui s'est produit dans l'idée d'aider autrui. Il importe toutefois de clarifier certains autres concepts qui ont aussi eu une influence sur les valeurs et les croyances de retraités québécois.

6.3.3 Portrait du Québec contemporain : un catholicisme en crise

Au Québec, la modernisation de la société a amené son lot de bouleversements dans l'univers religieux. Plusieurs auteurs (notamment Willaime, 1995 ; Berger, 1971; et Wilson, 1966) emploient la notion de sécularisation pour qualifier la modernité. Pour Wilson (1966 : 14), la sécularisation désigne le processus par lequel institutions, pensées et pratiques religieuses perdent de leur importance sociale (*significance*). Ce processus affecte la place de la religion dans le système social, soit au niveau sociétal, mais pas forcément au niveau individuel. La sécularisation ne veut donc pas dire une perte du religieux et les acteurs n'ont pas nécessairement « acquis une conscience sécularisée » ou abandonné tout intérêt pour la religion » (Wilson, 1982 : 149-150). Willaime (1995 :98-99) nous dit :

« En définitive, par « sécularisation », il faut comprendre une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion. Celle-ci perdrait beaucoup de son pouvoir social : alors qu'elle constituait un cadre englobant la société et signifiait le sens dernier de son ordre, alors que ses croyances et son langage

imprégnèrent profondément la vie quotidienne des individus, la religion deviendrait un secteur parmi d'autres de la vie sociale. »

La religion subit donc une baisse d'influence sociale et sa situation se trouve alors profondément bouleversée dans le Québec contemporain.

Un événement marquant, pour le catholicisme québécois, fut la Révolution tranquille. Cet événement fit que l'Église dut se départir du contrôle des secteurs principaux où son influence s'exerçait directement sur la société : l'éducation, les affaires sociales et la colonisation (Lemieux, 1990 : 154). Pour l'institution catholique, la Révolution tranquille signifie donc une perte de pouvoir, une désappropriation de son discours sociopolitique et la nécessité d'apprendre de nouveaux rôles, plus discrets cette fois (Denault, 1986). L'institution catholique vit donc une profonde crise d'identité qui se traduit par la quête d'une mission qui lui soit propre (Lemieux, 1990 : 153-154). Cette quête s'est notamment traduite « par la recherche de nouveaux terrains d'action » (Lemieux, 1990 : 156). C'est ainsi que divers mouvements « faisant de la nécessité de s'engager et de militer une des dimensions de la pratique religieuse » (Berlivet et Sawicki, 1994 : 112) ont vu le jour.

La Révolution tranquille a donc permis à la population québécoise de s'émanciper de la tutelle de la tradition religieuse catholique. Pour désigner ce processus d'émancipation, on parle souvent de « laïcisation » des sociétés modernes. Cette « laïcisation » implique que la vie sociale n'est plus soumise à des règles dictées par une institution religieuse. Les cadres de référence catholiques sont donc remplacés par les dogmes de la rationalité, de l'autonomie et de la liberté de l'individu, du progrès scientifique et technique et de la séparation du domaine public et du domaine privé, les nouveaux idéaux de l'époque moderne (Lemieux, 1990 : 154).

La sécularisation de la société québécoise ne se résume toutefois pas à cette perte d'emprise de l'institution catholique. La population vit elle aussi une crise, un vide social et culturel produit par ces changements importants (Hervieu-Léger, 1999 : 40-41). La religion catholique « cesse de fournir aux individus et aux groupes l'ensemble des

références, des normes, des valeurs et des symboles qui leur permettent de donner un sens à leur vie et à leurs expériences » (Hervieu-Léger, 1999 : 32-33). Cette crise se traduit donc, au niveau des individus, par une quête de sens, par un besoin de redonner du sens à l'expérience humaine individuelle et collective. Un réaménagement des croyances se produit alors, où chacun bricole son propre système de croyances à partir d'éléments empruntés à la religion catholique mais aussi à des éléments venus d'ailleurs (Hervieu-Léger, 1999 : 46-47). C'est ainsi que Reginald Bibby (1988) présente la métaphore du menu de restaurant, dans un livre qu'il intitule *La religion à la carte*, pour illustrer l'éclatement des croyances des Canadiens. Car l'affaiblissement de l'institution catholique, qui était jusqu'alors gardienne de l'éventail des croyances admises, permet, non pas une perte de la croyance, mais un découplage de celle-ci.

Suite à l'effritement de l'institution catholique, les Québécois ont en quelque sorte vécu une rupture dans leur imaginaire. La tradition catholique, qui ne les encadre dorénavant plus et qui ne constitue plus l'assise de leur identité, incite les individus à rechercher le sens de leur existence ailleurs (Lemieux, 2002 : 5 et 21). On assiste alors à « une recomposition de l'univers religieux dans laquelle les traditions sont devenues des entreprises productrices parmi d'autres » (*ibid.* : 9). Selon Brooks (2000 : 267), ce cheminement spirituel se tourne non pas vers le futur, mais « vers le passé, vers les traditions, les rites et les rituels du passé ». Ce retour en arrière amène la redécouverte « de vieilles valeurs, celles d'un monde de patience, d'enracinement et de simplicité » (*ibid.* : 267).

Pour les retraités, la première rupture dans cet univers croyant s'est produite à l'adolescence ou au début de l'âge adulte (*ibid.* : 16). Au début des années 1960, l'école change d'orientation et se tourne vers la glorification de la rationalité et de la technique, ce qui s'inscrit dans les idéaux de la modernité (*ibid.* : 16). Lemieux (*ibid.* : 16) nous dit alors que l'école ne prétend plus former des humanistes mais aspire plutôt à créer des citoyens productifs dotés de savoir faire. Cette école est en accord avec un marché qui se veut de plus en plus concurrentiel et qui exige de la performance individuelle. Ce changement amène les retraités d'aujourd'hui à se distancer des croyances

traditionnelles catholiques pour se rapprocher du pôle des croyances cosmiques : valorisation de la science, des lois naturelles, du progrès et de l'existence d'une force immanente de l'existence humaine et non d'une force transcendante (*ibid.* : 16).

Il semble toutefois que cet engouement ne durera pas, pour une grande majorité, et que le passage à l'âge adulte provoquera une désillusion « par rapport aux aspirations magiques de l'enfance et magico-utopiques de l'adolescence » (*ibid.* : 17). L'âge adulte est donc un temps d'épreuve pour cette génération, une période qui amène une réorganisation des repères idéologiques et qui bouleverse les croyances et les valeurs. Désillusionnés par rapport aux croyances de leur enfance, les retraités d'aujourd'hui effectuent, à cet âge, des choix personnels qui les amènent à redéfinir leur univers croyant parmi les diverses influences reçues (*ibid.* : 16)⁴⁶. Cette redéfinition se traduit par divers bricolages qui s'effectuent en fonction de besoins et d'expériences (*ibid.* : 19). Mais ce bricolage puise tant dans les valeurs issues de l'éducation catholique que dans les valeurs prônées par la modernité. Car, comme nous l'avons vu précédemment, c'est l'impression de continuité qui autorise les individus à modifier leurs valeurs et leurs engagements sans pour autant se trahir.

En résumé, on peut dire que les retraités ont vécu la Révolution tranquille et qu'ils en ont assumé les valeurs anticléricales (*ibid.* : 14). On voit donc que l'itinéraire des nouveaux retraités passe d'un univers catholique, associé à des croyances et des valeurs traditionnelles, à une vision du monde scientifique, puis un univers où chaque personne construit elle-même ses croyances en fonction de ses expériences et de ses besoins. Lemieux (*ibid.* : 13) mentionne que les croyances répondent alors à une *logique de marché* et non plus à une logique de tradition.

⁴⁶ Nous avons vu précédemment que certains retraités s'étaient distanciés de la religion alors que d'autres continuent d'y croire et de la pratiquer. On peut penser que pour ces derniers, la religion continue de faire du sens alors que ce n'est pas le cas pour les premiers. La recherche de sens les aurait alors incités à faire des choix pour vivre dans une plus grande conformité avec leurs croyances.

6.4 Le bénévolat aujourd'hui : un choix individuel sur un fonds de valeurs communes

Bien qu'il soit difficile de résumer en quelques lignes des années d'histoire, on comprend tout de même que le passé des Québécois, de même que celui du bénévolat, est profondément marqué par la religion catholique. On peut donc croire en l'existence d'un fonds de valeurs communes héritées du Moyen-âge, qui seraient socialement construites par la socialisation de chacun, par les trajectoires familiales et éducatives, et qui se transmettraient depuis des générations. Dwivedi et Gow (1999 : 44) abondent dans ce sens lorsqu'ils affirment: « Canadian values are solidly rooted in the Judeo-Christian tradition ». Ce fonds judéo-chrétien constituerait l'horizon moral, les représentations communes, à partir duquel s'établiraient les fondements des valeurs et des qualités individuelles. C'est cet horizon significatif qui donnerait un sens aux choix et aux actions individuels. Le bénévolat est alors le produit d'un ajustement entre des attentes identitaires construites dans des histoires personnelles et un cadre moral qui parvient à répondre à ces attentes en les rendant significatives.

L'engagement social contemporain de ces bénévoles retraités ne naît ni ne prend forme à partir de rien : il plonge ses racines dans une socialisation familiale et dans une éducation catholique. Cet engagement émerge à un moment précis du parcours de vie, la retraite, et s'inscrit dans un temps d'expérimentation, de réinvestissement et de reconversion à des valeurs morales qui incitent les retraités à poser des actions volontaires. Que les retraités pensent ou non que ces actions leur permettraient d'accéder au paradis, ceux-ci les conçoivent comme relevant de ce qui est bien. On peut alors croire que ce qui importe vraiment est la cohérence, au niveau individuel, de ces actions. Ces dernières répondent à une démarche personnelle dans la mesure où elles ne sont pas les produits d'un discours d'autorité qui impose ses croyances, comme le faisait l'Église. Que les retraités se disent croyants ou non, il nous semble clair que ceux-ci ont choisi ou non d'y croire et cette possibilité de choisir exprime les transformations de la société qui valorise aujourd'hui l'éthos individualiste.

Comme le signale Gilles Lipovetsky (1992), l'âge du devoir collectif et de l'obligation morale s'est désormais métamorphosé en un âge du droit individuel où l'action collective est volontaire et libre. Ce changement est visible dans le bénévolat qui est aujourd'hui un engagement choisi qui répond d'abord à une démarche personnelle d'épanouissement. Compatibles avec la logique individualiste contemporaine, l'action bénévole reflète apparemment les valeurs du moment.

6.5 De la charité à l'humanitaire : accepter ou changer l'Autre?

Ces nouvelles valeurs reposent sur la notion d'humanité et sur la reconnaissance d'une appartenance commune à l'espèce humaine, sans égards aux distinctions de « races », de couleurs ou de religion. Cette acceptation est très récente et prend ses racines, selon Sliwinski (2005 : 80), « dans la *Déclaration des droits de l'homme* dont la visée est de fonder une morale sur autre chose que Dieu ». Cette laïcisation de la morale est bien visible dans le domaine humanitaire qui a suivi l'évolution des mentalités quant à la vision de l'Autre. Brièvement, on peut identifier deux passages importants dans notre façon d'aborder la différence : une première s'effectue avec le passage de la charité chrétienne à la naissance même du domaine humanitaire où l'action ne vise dorénavant plus à vouloir changer autrui, à le convertir, mais à l'assister et à le secourir. Une deuxième s'étend, selon Sliwinski (*ibid.* : 82-83), de la fin de la deuxième guerre aux débuts des années 1980, et véhicule alors une fin téléologique, soit l'idée de changer le monde. Sans entrer dans les coulisses du pouvoir qui se cache aujourd'hui sous la bannière humanitaire, nous retiendrons sa fonction symbolique, soit que « toute personne a droit d'obtenir une assistance parce qu'elle est membre du « nous » » (*ibid.* : 149).

Sans entrer plus en profondeur dans ces deux manières de concevoir l'Autre, nous aimerions souligner un point : l'idée d'accepter l'Autre que l'on associe à la naissance du champ humanitaire n'est-elle pas contradictoire avec celle de le changer qui caractérise la vision actuelle? On constate que le discours actuel s'est alors bien éloigné des grands idéaux humanistes pour se rapprocher de l'idéologie chrétienne qui voulait transformer l'incroyant en croyant. L'action humanitaire reproduirait ainsi les pratiques de l'héritage judéo-chrétien mais sans la volonté d'endoctrinement religieux. On peut donc qualifier

l'humanitaire de paradoxal puisque d'un côté on agit au nom d'un idéal de solidarité humaine qui accepte les différences et de l'autre, nos actions et pratiques concrètes tentent plutôt de réduire les spécificités et les inégalités.

Peut-on vraiment abolir les différences et les inégalités sociales en nous penchant sur les souffrances des autres? Pour répondre à cette question, nous nous pencherons sur le type de relation qui caractérise l'humanitaire, soit la relation aidant/aidé. Nous avons vu que la charité enseignait l'oubli et le don de soi à l'image du don parfait du Christ. Cette philosophie du don de soi, encouragée par la doctrine chrétienne, se rapproche du concept du *care* qui s'inspire de l'image de la mère donnant sans compter à ses enfants pour insister sur la dimension relationnelle et émotionnelle présente dans un rapport de soin. Le *care* s'oppose au *cure* qui est l'action de soigner en tant que tel. Il nous semble que ces concepts peuvent nous éclairer sur le type de relation qui caractérise l'action bénévole et humanitaire. Comme la mère dévouée qui console son enfant malade, les bénévoles reconfortent les plus démunis sans pour autant soigner les inégalités sociales. Ainsi, la volonté de changer le monde, bien qu'elle repose sur une acceptation de la différence, ne nous semble pas pour autant abolir complètement les différences.

Les bénévoles que nous avons rencontrés sont d'ailleurs conscients qu'ils ne régleront pas la pauvreté à l'échelle mondiale, pas plus qu'à l'intérieur du Guatemala. Mais ils constatent que leurs actions ont, sur le terrain, des conséquences bénéfiques sur de petites communautés locales :

« C'était émouvant de retourner pis de voir les enfants dans un orphelinat qu'on a construit. On voit vraiment les résultats de notre travail. Ça permet à ces enfants-là d'avoir un toit et d'aller à l'école et espérons d'avoir un meilleur avenir » Lise, 65 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

C'est la proximité de la relation entre l'aidant et l'aidé qui nous semble alors importante dans le travail bénévole puisque c'est celle-ci qui alimente et nourrit le travail de terrain malgré ce que certains auteurs peuvent penser du domaine humanitaire. Entre l'opinion publique qui a tendance à voir l'humanitaire comme un outil miracle pour résoudre les problèmes contemporains, la vision plus critique de certains auteurs, comme Fairchild (1996) et Chomsky (2000), qui affirment que le nouvel humanitaire cacherait plus

souvent qu'autrement des intentions politiques sous le couvert de purs motifs humanitaires, et le travail concret des bénévoles qui considèrent leurs actions comme bénéfiques tant pour eux-mêmes que pour les aidés, on constate que l'humanitaire est un concept large qui englobe différentes pratiques et différentes opinions parfois contradictoires.

Malgré ces contradictions, les bénévoles croient que leur travail est essentiel. CASIRA insiste également sur sa mission première qui n'est pas de changer mais de servir l'Autre. Le *padre* Fortin nous rappelle d'ailleurs que son expérience lui a appris que le changement doit venir de l'intérieur et c'est pourquoi il travaille en partenariat avec des ONG locales qui prendront elles-mêmes en charge les différents projets lorsque ceux-ci seront bien établis. Loin de nous est l'idée de condamner le domaine humanitaire. Nous souhaitons seulement apporter les éléments nécessaires à une réflexion éclairée.

6.6 CONCLUSION : L'humanitaire : une histoire d'idéal

Nous avons vu que l'action bénévole s'inscrit dans le passé du Québec. Un passé religieux qui valorise la charité et l'aide aux plus démunis et qui laisse une empreinte profonde dans les valeurs et les représentations actuelles de la population retraitée qui a grandi dans cet univers catholique. Ces valeurs de solidarité et d'entraide ont été socialement construites par la socialisation de chacun et par les trajectoires familiales et éducatives. Via la famille et l'école, les individus apprenaient à juger des qualités morales; certaines, comme le bénévolat, étant jugées plus nobles que d'autres dans l'échelle de valeurs. Cette dernière constituerait un fonds de valeurs judéo-chrétiennes qui se transmettrait depuis des générations et qui expliquerait le bien-fondé du bénévolat. Le caractère fondé de ce dernier s'établirait à partir de ce fonds judéo-chrétien qui constitue l'horizon moral qui donne sens aux choix et aux actions individuelles. Les représentations communes, mises en forme par la culture et transmises par l'histoire, encourageraient donc les pratiques bénévoles concrètes. Et l'appel du bénévolat que vivent les retraités d'aujourd'hui contribuerait alors à tisser des liens et à transmettre cet héritage qui nous vient des générations passées.

Pour comprendre l'humanitaire, il nous a semblé essentiel de le voir dans une perspective historique. Nous avons donc tenté de mettre au jour tant les sources que l'évolution des idées et des valeurs qui sous-tendent l'idée d'aider autrui qui est à la base même de l'action humanitaire. Du chrétien qui donne par devoir envers Dieu à l'individualiste qui donne par choix et intérêts personnels, en passant par l'humaniste qui donne au nom de l'unité de la race humaine, nous avons tenté d'expliquer certains paradoxes du don humanitaire. À un domaine qui jouait d'abord un rôle d'assistance et de soins s'est progressivement joint chez les aidants un désir de transformer les aidés. Il faut comprendre que la neutralité que demandait l'assistance ne suffisait peut-être plus devant les désillusions du monde moderne, lequel ne correspond toujours pas aux idéaux élaborés depuis des générations. Devant la croissance des inégalités, l'homme a voulu agir au nom des droits de l'homme, mêlant ainsi la politique à l'humanitaire contemporain.

Ainsi, les avis sur le devoir de l'action humanitaire sont aujourd'hui partagés entre ceux qui veulent changer l'Autre et ceux qui se concentrent sur le devoir d'aide, prônant la neutralité politique. CASIRA semble se concentrer sur son rôle d'assistance même si elle dénonce certaines injustices et abus. Il faut dire que cet organisme n'agit pas dans un contexte de crise comme c'est souvent le cas dans le domaine humanitaire. La situation relativement stable du Guatemala permet sans doute aux bénévoles d'apporter un peu d'humanité en créant des liens durables avec de petites localités en situation de besoins. Car, en bout de ligne, si l'humanitaire existe toujours malgré les bouleversements qu'il a connus, c'est qu'il y a toujours des besoins à satisfaire et des individus prêts à donner leur temps pour les satisfaire.

CONCLUSION : Le bénévolat à la retraite : mot de passe pour une retraite épanouie

L'analyse ethnographique que nous avons faite du bénévolat à la retraite nous a d'abord démontré l'importance de développer une anthropologie de l'âge pour comprendre la vieillesse qui demeure encore un sujet marginal dans notre domaine. Étudier le vieillissement comme un processus du cycle de vie qui prend en considération les autres âges de la vie nous a semblé primordial pour saisir les véritables enjeux du vieillissement. Pour arriver à cette fin, nous avons choisi d'examiner notre sujet de l'intérieur en prenant les personnes âgées comme des acteurs et non seulement comme des informateurs qui servent d'intermédiaires dans la transmission de l'information. Nous avons donc tenté de tenir compte tant de la dimension temporelle que du niveau culturel et individuel dans notre analyse.

Au cours de notre parcours au pays des âges, nous avons d'abord vu que la retraite est une construction culturelle résultant de transformations historiques qui ont ébranlé l'ensemble de la société, faisant passer les retraités d'un *temps géré* à un *temps à gérer*. Le passage à la retraite marque en effet l'entrée dans une ère d'ouverture et de liberté. En nous penchant sur un groupe de retraités qui ont choisi de devenir bénévoles, nous avons donné un exemple du rôle que l'*homo senectus* pourrait jouer dans notre époque moderne. Les expériences vécues par ces gens nous ont ainsi permis de réfléchir sur les priorités et les valeurs de notre société.

Tout au long de ce travail, nous avons tenté d'aller au-delà des représentations conventionnelles de la vieillesse pour présenter une manière originale de vieillir où cette étape de la vie n'est plus synonyme de retrait mais plutôt d'entraide sociale. En choisissant de devenir bénévoles au sein de l'organisme CASIRA et d'aider des gens du Guatemala, plusieurs Québécois et Québécoises ont démontré que les trajectoires de l'avancée en âge se diversifient à notre époque moderne où il n'y a plus une mais des vieillesse.

Ces différents parcours, entre continuité et rupture, tentent à la fois de maintenir des valeurs héritées du passé et de rester attachés à l'idée que l'aide aux plus démunis est un devoir qui commande notre respect et notre admiration et de rompre avec les images stéréotypées de la vieillesse et du bénévolat. L'action bénévole à la retraite est aujourd'hui un choix que l'on fait d'abord pour soi et qui s'inscrit dans l'idéal individualiste, lequel se montre moins soucieux de la pureté des intentions et du désintéressement que des résultats concrets, tant pour l'aidé que pour l'aidant.

L'aide humanitaire participe d'un mouvement d'échange que nous avons tenté de comprendre en nous penchant sur le don. L'examen du don « pur » et désintéressé, associé à la charité chrétienne, nous a permis de remonter aux sources de l'idée d'aider autrui pour constater que ces valeurs altruistes demeurent encore importantes aujourd'hui. Toutefois, des motivations plus égoïstes se mêlent à l'action bénévole contemporaine et permettent une lecture en terme de don/contre-don. Le don maussien nous a alors permis de mieux saisir la dynamique à l'œuvre entre les donateurs et les receveurs.

Mauss (2004) pensait avoir trouvé dans le circuit du don un « roc » de la société humaine pouvant s'appliquer à l'ensemble des sociétés. Dans ses « Conclusions de morales », il souhaite que « les riches reviennent –librement et aussi forcément– à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens » (*ibid.* : 262). Nous avons montré que le domaine humanitaire s'inscrit dans un courant qui se rapproche de l'idéal de Mauss. Le bénévolat à la retraite témoigne de ce mouvement de redistribution des richesses au nom d'un idéal moral véhiculé par les valeurs judéo-chrétiennes.

Le bénévolat s'apparente alors à une quête, à une recherche d'épanouissement personnel qui s'inscrit dans un cadre, dans un horizon moral où les actions représentent des normes en fonction desquelles on juge nos choix individuels. C'est cet arrière-plan qui autorise les retraités à attribuer un statut particulier au bénévolat, où ce dernier est jugé comme une action supérieure à d'autres, et qui explique que les retraités ont l'impression d'ajouter de la plénitude et de la profondeur à leur vie en devenant

bénévoles. Se consacrer à autrui constitue un moyen grâce auquel plusieurs initiés ont réussi à franchir avec succès le passage de travailleur à retraité. L'engagement bénévole s'apparente alors à une sorte de mot de passe pour vivre une retraite heureuse et épanouie. Cette quête d'un supplément existentiel se situe donc à l'intérieur d'un cadre qui distingue ce qui est honorable et ce qui ne l'est pas et duquel les individus sont les héritiers. Cette distinction qualitative donne du sens à l'arrêt de travail qui autrement a tendance à réduire ou à dénigrer cette étape du parcours de vie.

À l'heure où le vieillissement de la population représente un enjeu de taille pour notre société, il nous a semblé important de relativiser l'image négative que l'on se fait d'une société vieillissante pour montrer que chaque être humain peut être le créateur de sa vie malgré les pressions qu'exerce sur lui la collectivité. Même les retraités disposent de ce pouvoir de choisir, de définir leurs appartenances, de décider de la route à emprunter et de résister aux contraintes sociales imposées. On peut se demander ce qui arriverait si tous les retraités décidaient d'inclure à leur recherche individuelle de bonheur une démarche qui choisit en même temps que soi l'humanité entière. Il nous semble que l'avenir appartient à l'expression d'une certaine humanité que l'équilibre entre le « je » et le « nous », entre la valeur personnelle et la valeur sociale, permet d'atteindre. Et le bénévolat constitue un moyen de rejoindre cet équilibre et de réunir l'idéal individualiste et l'idéal humaniste en mettant en scène des « individus humains »⁴⁷ qui deviennent les principaux acteurs de leur vie. Ainsi se greffe au discours alarmiste du vieillissement de la population un nouveau parcours de vie qui nous permet d'envisager l'avenir avec espoir et confiance dans cet acteur des temps modernes, l'*homo senectus*.

⁴⁷ Cette expression nous est inspirée du livre de François de Singly, 2005, **L'individualisme est un humanisme**.

Bibliographie

- ADAMS, J., 1987, « I Remember, I Remember », **Geriatric Nursing and Home Care**, 7, p. 9-11.
- ANSART, Pierre, *et al.*, 2004, **Quand la vie s'allonge : France-Japon**, Paris : L'Harmattan.
- ARCAND, Bernard, 1982, « La construction culturelle de la vieillesse », **Anthropologie et sociétés**, 6, 3 : 7-23.
- ARFEUX-VAUCHER, Geneviève, 1991, « Vieillesse et sociétés », **Gérontologie et société**, 56, p. 14-20.
- ARIÈS, Philippe, 1975, **Essais sur l'histoire de la mort en Occident; du Moyen-Âge à nos jours**, Paris : Éditions du Seuil.
- ATCHLEY, R. C., 2003, **Aging : Continuity and Change**, Belmont (CA) : Wadsworth Publishing.
- BARTHÉLÉMY, Martine, 2000, **Associations, un nouvel âge de la participation?**, Presses de Sciences Po.
- BAUJAT, Jean-Pierre, 1963, **Comment se préparer à la retraite**, Paris : Éditions de l'entreprise moderne.
- BELMONT, Nicole, 1986, « La notion du rite de passage », dans CENTLIVRES, Pierre et Jacques HAINARD (dir.), **Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981**, Lausanne : L'Âge d'Homme.
- BERGER, Peter, 1971, **La religion dans la conscience moderne**, Paris : Le Centurion.
- BERLIVET, Luc, et Frédéric SAWICKI, 1994, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », **Politix**, 27, p. 111-142.
- BERNARDI, Bernardo, 1985, **Age Class Systems : Social Institutions and Politics Based on Age**, Cambridge : Cambridge University Press.
- BIBBY, Reginald, 1988, **La religion à la carte**, Montréal : Fides.
- BICKEL, Jean-François, et Stefano CAVALLI, 2002, « De l'exclusion dans les dernières étapes du parcours de vie : un survol », **Gérontologie et société**, 102, septembre « Âge et exclusions », p. 25-40.
- BLANCHET, JEAN, 1990, **Gestion du bénévolat**, Paris : Economica.

- BOIS, Jean-Pierre, 2002, « Exclusion et vieillesse : introduction historique », **Gérontologie et société**, 102, septembre « Âge et exclusions », p. 13-24.
- BOIVIN, Jeannine et Marielle FERLAND, 1991, **L'action bénévole des aînées et aînés de l'an 2000 : une étude de la situation dans la Montérégie et scénarios d'avenir possibles**, Le Moyne : Centre d'action bénévole La Mosaïque.
- BOURDIEU, Pierre, 1986, « L'illusion biographique », **Actes de la recherche en sciences sociales**, 62-63, p. 69-72.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, **La distinction : critique sociale du jugement**, Paris : Éditions de Minuit.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, 2005, « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves », **Recherches amérindiennes au Québec**, 35, 3, p. 7-17.
- BRAULT, Marie-Marthe T., 1990, **Le travail bénévole à la retraite**, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- BRAULT, Marie-Marthe T., 1987, **Du loisir à l'innovation : les associations volontaires de personnes retraitées**, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- BROOKS, David, 2000, **Les Bobos**, Paris : Florent Massot.
- BUTLER, R., 1963, « The Life Review : an Interpretation of Reminiscence in the Aged », **Psychiatry**, 26, p. 65-76.
- CAILLÉ, Alain, 1993, « Utilitarisme et anti-utilitarisme », dans MULLIGAN, KEVIN et ROBERT ROTH (éds.), **Regards sur Bentham et l'utilitarisme**, Paris : Librairie Droz.
- CAMPEAU, Lucien, 1984, « Le passé religieux au Québec », dans PRÉCLAIRE, Madeleine (dir.), **La culture et l'âge**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 6, p. 129-135.
- CARTER, Novia Anne-Marie, 1975, **Le bénévolat : potentiel inexploité**, Ottawa : Conseil canadien de développement social.
- CASTORIADIS, Cornélius, 1975, **L'institution imaginaire de la société**, Paris : Seuil.
- CAZENEUVE, Jean, 1995, **La personne et la société**, Paris : Presses Universitaires de France.
- CELLIER, Isabelle, 1995, « Le bénévolat à travers la littérature : un objet d'étude à définir », **Anthropologie et sociétés**, vol. 19, nos 1-2., p. 175-190.

- CHAPPELL, N., et M. J. PRINCE, 1997, « Reasons why Canadian senior volunteer », **Canadian Journal on Aging**, vol. 16, no. 2, p. 336-353.
- CHARAZAC, Pierre, 2005, **Comprendre la crise de la vieillesse**, Paris : Dunod.
- CHARLES, Aline, 1990, **Travail d'ombre et de lumière. Le bénévolat féminin à l'Hôpital Ste-Justine, 1907-1960**, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- CHARPENTIER, Michèle, *et al.*, 2004, « Les femmes âgées et l'engagement social : une analyse exploratoire du cas des Mémés Déchaînées », **Lien social et politique**, 51, printemps : 135-143.
- CHEVALIER, Sophie, 1998, « Destins de cadeaux », **Ethnologie française**, vol. 28, no 4, p. 506-514.
- CHOMSKY, Noam, 2000, **Le nouvel humanisme militaire**, Montréal : Écosociété.
- CIMON, A., 1980, **Vieillir dans son milieu**, Centre de Services Sociaux du Montréal Métropolitain.
- CLAUSEN, J., 1972, « The life course of individuals », dans RILEY, M., JOHNSON, M., et A. FONER (dir.), **Aging and Society : A Sociology of Age Stratification**, vol. 3, New York: Russel Sage Foundation, p. 457-514.
- CONSEIL CONSULTATIF NATIONAL SUR LE TROISIÈME ÂGE (CCNTA), 1999, **1999 et après : Les défis d'une société canadienne vieillissante**, Ottawa : Gouvernement du Canada.
- CORIN, Ellen, 1982, « Regards anthropologiques sur la vieillesse », **Anthropologie et sociétés**, 6, 3 : 63-89.
- CORIN, Ellen, et Renaud SANTERRE, 1982, « Présentation », **Anthropologie et sociétés**, 6, 3 : 1-5.
- COWGILL, Donald Olen, et Lowell Don HOLMES (éds), 1972, **Aging and Modernization**, New York: Appleton Century Crofts.
- CUMING, E., et W. HENRY, 1961, **Growing Old : The Process of Disengagement**, New York : Basic Books.
- DENAULT, Bernard, 1986 « Un catholicisme discret », dans DESROSIERS, Yvon (dir.), **Religion et culture au Québec, Figures contemporaines du sacré**, Montréal, Fide, p. 153-168.

- DE RAVINEL, Hubert, 1984, « Une nouvelle mode du troisième âge (ou la préparation au néant culturel) », dans PRÉCLAIRE, Madeleine (dir.), **La culture et l'âge**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 6, p. 113-125.
- DE SINGLY, François, 2005, **L'individualisme est un humanisme**, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- DE SINGLY, François, 2001, « La naissance de l'individu individualisé et ses effets sur la vie conjugale et familiale », dans DE SINGLY, François (dir.), **Être soi parmi les autres, tome 1 : Famille et individualisation**, Paris : l'Harmattan, p. 5-14.
- DORION, M., C. FLEURY et D. P. LECLERC, 1998, **Que deviennent les nouveaux retraités de l'État?**, Québec : Université Laval, Département de sociologie.
- DUBÉ, Lise, KAIROUZ, Sylvia, et Mathieu JODOIN, 1997, « L'engagement : un gage de bonheur? », **Revue québécoise de psychologie**, 18, 2, p. 211-237.
- DUMONT, Louis, 1983, **Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne**, Paris : Éditions du Seuil.
- DWIVEDI, O. P., et James Iain GOW, 1999, **From Bureaucracy to Public Management. The Administrative Culture of the Government of Canada**, The Institute of Public Administration of Canada, Canada: Broadview Press Ltd.
- ENRIQUEZ, Eugène, 1992, **L'organisation en analyse**, Paris : Presses Universitaires de France.
- FAIRCHILD, Diane, 1996, « Don humanitaire, don pervers », **Revue du M.A.U.S.S.**, 8, p. 294-300.
- FAURE, Jacques, *et al.*, 1989, **Le Dernier chez soi : Revenir les mains pleines**, Montréal : Radio-Québec, Télé-Université.
- FERNANDEZ, Julio, 1979, **Les sessions de préparation à la retraite au Québec : Étude longitudinale (version abrégée)**, Montréal : Université de Montréal, Faculté de l'éducation permanente, Bureau de la recherche.
- FERRAND-BECHMANN, Dan, 2004, **Les bénévoles et leurs associations. Autres réalités, autre sociologie?**, Paris : L'Harmattan, coll. Logiques sociales.
- FERRAND-BECHMANN, Dan, 1992, **Bénévolat et solidarité**, Paris : Syros.
- FERRAROTTI, Franco, 1983, **Histoires et histoires de vie, la méthode biographique dans les sciences sociales**, Paris : Librairie des Méridiens.
- FILLIEULE, Olivier, 2001, « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », **Revue française de science politique**, 51, 6, p. 199-217.

- FLORES, Gemma Gil, 2005, « Desde Québec con amor », **Prensa Libre**, no. 75, 11 de diciembre, p. 18-21.
- FORTIN, Andrée, 1991, « La participation : des comités de citoyens au mouvement communautaire », dans GODBOUT, Jacques T., (dir.), **La participation politique**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 17, p. 219-250.
- FRANÇOIS, André René, 1975, **Préparer et réussir sa retraite**, Paris : Éditions d'organisation.
- FRY, Christine L. (éd.), 1980, **Aging in Culture and Society. Comparative Viewpoints and Strategies**, New York : Praeger.
- GAGNON, Éric, *et al.*, 2004, « Donner du sens. Trajectoires de bénévoles et communautés morales », », **Lien social et politique**, 51, printemps : 49-57.
- GAGNON, Éric, 1995, « Engagement social, engagement identitaire. Parcours de femmes », **Service social**, 44, 1, p. 49-67.
- GAUDET, Stéphanie, et Paul REED, 2004, « Responsabilité, don et bénévolat au cours de la vie », », **Lien social et politique**, 51, printemps : 59-70.
- GODBOUT, Jacques T., (en coll. Avec Alain CAILLÉ), 1995, **L'Esprit du don**, Québec : Éditions du Boréal, Boréal compact, no. 67.
- GOGUEL D'ALLONDAS, Thierry (dir.), 1994, **Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs**, Ramonville Saint-Agne : Éditions Érès.
- GRAND'MAISON, Jacques, 1975, **Des milieux de travail à réinventer**, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- GUEMPLE, D. Lee, 1980, « Growing Old in Inuit Society », dans MARSHALL, Victor W., (éd.), **Aging in Canada: Social Perspectives**, Don Mills, Ontario : Fitzhenry & Whiteside, p. 95-1011.
- GUILLAUME, Jean-François, et Anne QUÉNIART, 2004, « Présentation : engagement social et politique dans le parcours de vie », **Lien social et politique**, vol. 51, no. 91, p. 5-14.
- GUILLEMARD, Anne-Marie, 2002, « De la retraite mort sociale à la retraite solidaire », **Gérontologie et sociétés**, 102, septembre « Âge et exclusions », p. 53-66.
- GUILLEMARD, Anne-Marie, 1977, « La préparation à la retraite : surmonter une crise ou nommer les conduites », **Gérontologie**, 77, 26, p. 23-30.

- GUILLEMARD, Anne-Marie, 1972, **La retraite : une mort sociale; sociologie des conduites en situation de retraite**, Paris : Mouton.
- GURVITCH, Georges, 1963, **La vocation actuelle de la sociologie**, tome II, Paris : P.U.F.
- HALBA, Bénédicte, 2003, **Bénévolat et volontariat en France et dans le monde**, Paris : La Documentation française.
- HATZFELD, Henri, 1993, **Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeur**, Paris : Éditions du Seuil.
- HELLY, Denise, 2001, « Communauté et citoyenneté. Les années 1990 : enracinement local, responsabilité sociale », **Anthropologie et sociétés**, 25, 3, p. 11-29.
- HERFRAY, Charlotte, 1988, **La vieillesse. Une interprétation psychanalytique**, Paris : Desclée de Brouwer/Épi.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, **Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement**, Paris : Flammarion.
- HEURTIN, Jean-Philippe, et Danny TROM, 1997, « L'expérience du passé », **Politix**, 39, p. 7-16.
- HOCHSFIELD, A., 1975, « Disengagement theory : A critique and proposal », **American Sociological Review**, 40, p. 553-569.
- HOGUE-CHARLEBOIS, Marguerite, 1992, « Les aîné-e-s s'engagent », **Expression**, Bulletin du conseil consultatif national sur le troisième âge, 8, 3, p. 1-2.
- ISHIMARU, Jun'ichi, 2004, « La perception du temps à notre époque de longévité de masse est-elle modifiée par l'allongement de la durée de la vie? », dans ANSART, Pierre, *et al.*, **Quand la vie s'allonge : France Japon**, Paris : L'Harmattan.
- ITEANU, André, 2004, « Le *hau* entre rituel et échange », **Revue du MAUSS**, 23, p. 334-352.
- JODELET, Denise, 1989, **Les représentations sociales**, Paris : PUF.
- KEITH, Jennie, 1980, « «The Best is Yet to Be»: Toward an Anthropology of Age », **Annual Review of Anthropology**, 9, p. 339-364.
- LAFORST, Marcelle, et Belhassen REDJEB, 1989, **L'intervention sociale non salariée : étude exploratoire de dix pratiques d'assistance bénévole auprès des personnes âgées de la région de Québec**, Québec : École de service social de l'Université Laval.

- LALIVE D'ÉPINAY, Christian, 1996, **Entre retraite et vieillesse. Travaux de sociologie compréhensive**, Lausanne : Éditions Réalités sociales, coll. Âge et société.
- LALIVE D'ÉPINAY, Christian, 1989, « Temps et classes sociales », dans PRONOVOST, Gilles et Daniel MERCURE (dir.), **Temps et sociétés**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 223-258.
- LAPEYRONNIE, Didier, 1994, « Socialisation et individualisation », dans MAUGER, G., BENDIT, R., et C. VON WOLFFERDORFF (dir.), **Jeunesses et sociétés. Perspectives de la recherche en France et en Allemagne**, Paris : Armand Collin, p. 237-249.
- LECHIEN, Marie-Hélène, et Sabine ROZIER, 2004, « Du syndicalisme à la « solidarité internationale ». Une reconversion problématique », dans GAUBERT, Christophe, Marie-Hélène LECHIEN et Sylvie TISSOT, **Reconversions militantes**, Limoges : PULIM, p. 107-119.
- LEGRAND, Monique, 2004, « Sentiment d'inutilité et engagement associatif : la retraite utile », dans ANSART, Pierre, *et al.*, **Quand la vie s'allonge : France-Japon**, Paris : L'Harmattan.
- LEFRANÇOIS, Richard, 2004, **Les nouvelles frontières de l'âge**, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- LEMIEUX, Denise, 1989, « Du temps destin au temps géré : une conquête ou un piège pour les femmes? », dans MERCURE, Daniel, et Gilles PRONOVOST (dir.), **Temps et société**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 205-221.
- LEMIEUX, Raymond, 2002, « Les croyances des québécois », conférence prononcée dans le cadre des **Grandes Conférences de l'Université Laval**, le 3 novembre 2002.
- LEMIEUX, Raymond, 1999, **L'intelligence et le risque de croire**, Montréal : Fides.
- LEMIEUX, Raymond, 1992, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé », dans LEMIEUX, R., et M. MILOT (éd.), **Les croyances des Québécois, Esquisses pour une approche empirique**, Québec : Université Laval.
- LEMIEUX, Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois : une question de culture », **Sociologie et sociétés**, vol. 22, no. 2, p. 145-164.
- LEMON, B. W., BENGSTON, V. L., et J. A. PETERSON, 1972, « An exploration of the activity theory of aging : Activity types and life satisfaction among in-movers to a retirement community », **Journal of Gerontology**, 35, p. 746-757.
- LE NET, Michel, et Jean WERQUIN, 1985, **Le volontariat. Aspects sociaux, économiques et politiques en France et dans le monde**, Paris : La Documentation française.

- LENOIR, Rémi, 1979, « L'invention du « troisième âge ». Constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse », **Actes de la recherche en sciences sociales**, mars-avril, p. 57-82.
- LEVINSON, Daniel J., 1978, **The Seasons of Man's Life**, New York : Knopf.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1972, **L'homme nu**, Mythologiques, 4, Paris : Plon.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1992, **Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques**, Paris : Gallimard.
- MAISONDIEU, Jean, 2002, « La vieillesse est-elle synonyme d'exclusion? », **Gérontologie et société**, 102, septembre « Âge et exclusions », p. 227-235.
- MAISONNEUVE, Danielle, 2004, « Citoyennes engagées et prises de décisions dans la cité », **Lien social et politique**, 51, printemps : 83-95.
- MASSÉ, Jacqueline C., et Marie-Marthe T. BRAULT, 1984, « Présentation : Sociétés, vieillissement et stratification des âges », **Sociologie et sociétés**, 16, 2, p. 3-14.
- MAUSS, Marcel, 2004, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », **Sociologie et anthropologie**, Paris : PUF/Quadrige.
- MENDRAS, Henri, 1997, **L'Europe des Européens**, Paris : Gallimard.
- MERCURE, Daniel, et Gilles PRONOVOST, 1989, « Présentation », dans MERCURE, Daniel, et Gilles PRONOVOST (dir.), **Temps et société**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 9-17.
- MICHAUD, Annie, *et al.*, 2002, **État de la participation dans un bénévolat en mouvance au Québec : motivations et démotivations des personnes bénévoles âgées de 55 ans ou plus**, Québec : Conseil des aînés.
- MICHAUD, Annie, GAGNON, Daniel, et Valérie GUILLOT, 2001, **La réalité des aînés québécois**, Conseil des aînés, Québec : Les publications du Québec.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES SOCIALES, 1980, **Pour mieux vieillir au Québec**, Québec : Gouvernement du Québec.
- MYERHOFF, Barbara G., et Andrei SIMIC, 1978, **Life's Career Aging. Cultural Variations on Growing Old**. Beverly Hills, London: Sage Publications.
- MYERHOFF, Barbara, et Virginia TUFTE, 1975, « Life History as Integration », **The Gerontologist**, XV, 6: 541-543.

- NEUGARTEN, Bernice L., 1979, « Time, Age and Life Cycle », **American Journal of Psychiatry**, 136, 7, p. 887-894.
- NINACS, William A., 1995, « Empowerment et service social : approches et enjeux », **Service social**, 44, 1 : 69-93.
- OTTO, Rudolf, 1949, **Le Sacré**, Paris : Payot.
- OUELLET, Jean-Paul, POUPART, Robert, et Jean-Jacques SIMARD, 1988, « Bureaucratization de la culture et enculturation de la bureaucratie : l'expérience des CLSC », dans SYMONS, Gladys L., (dir.), **La culture des organisations**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 14, p. 175-216
- PEQUIGNOT, Henri, 1989, « La vieillesse comme création continue », **Gérontologie et société**, 49, « L'âge à travers les âges », p. 6-10.
- PETITAT, André, 1995, « Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs », **Anthropologie et sociétés**, 19, 1-2 : 17-44.
- PHILIBERT, Michel, 1984, « Le statut de la personne âgée dans les sociétés antiques et préindustrielles », **Sociologie et sociétés**, 16, 2, p. 15-27.
- POUJOL, Geneviève, 1990, « Genèse des associations », dans BRAULT, Marie-Marthe T., et Lise SAINT-JEAN (dir.), **Entraide et associations**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 16, p. 181-195.
- POULAT, Émile, 1983, **Le catholicisme sous observation : du modernisme à aujourd'hui**, Paris : Le Centurion.
- PRONOVOST, Gilles, 1989, « Les transformations des rapports entre le temps de travail et le temps libre », dans MERCURE, Daniel, et Gilles PRONOVOST (dir.), **Temps et société**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 37-61.
- PROUTEAU, L., 1997, « Les chemins du bénévolat », **Futuribles**, no. 226, p. 45-59.
- QUÉNIART, Anne, et Jean-François GUILLAUME, 2004, « Engagement social et politique dans le parcours de vie », **Lien social et politique**, 51, printemps : 5-14.
- RIVERIN-SIMARD, Danielle, 1989, « Temps et cycles de vie », dans PRONOVOST, Gilles, et Daniel MERCURE (dir.), **Temps et société**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 147-167.
- RIVIÈRE, Claude, 1995, **Les rites profanes**, Paris : Presses universitaires de France.

- RIVIÈRE, Claude, 1992, « Le rite enchantant la concorde », **Cahiers internationaux de sociologie**, CXII, p. 5-29.
- ROSANVALLON, Pierre, 1981, **La crise de l'État providence**, Paris : Seuil.
- ROSENMAYR, Leopold, 1984, « Dix points sur la gérontologie sociale de demain ou à la recherche d'une « liberté sur le tard » », **Sociologie et sociétés**, 16, 2, p. 29-35.
- ROSS, Jennie Keith, 1974, « Learning to be Retired : Socialization into a French Retirement Residence », **Journal of Gerontology**, XXIX : 211-223.
- ROSS, Jennie Keith, 1977, **Old People, New Lives: Community Creation in a Retirement Residence**, Chicago: University of Chicago Press.
- ROUDET, Bernard, 2004, « Entre responsabilisation et individualisation: les évolutions de l'engagement associatif », **Lien social et politique**, 51, printemps : 17-27.
- SAHLINS, Marshall, 1976, **Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives**, Paris : Gallimard.
- SIMMONS, Leo W., 1945, **The Role of Aged in Primitive Society**, New Haven: Yale University Press.
- SLIWINSKI, Alicia, 2005, **Don et humanitaire : étude anthropologique d'une reconstruction post-sismique au Salvador**, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- SMUCKER, Joseph, 1988, « La culture de l'organisation comme idéologie de gestion : une analyse critique », dans SYMONS, Gladys L., (dir.), **La culture des organisations**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 14, p. 39-68.
- STRYCKMAN, Judith, 1989, « Au jour le jour : le temps et la personne âgée », dans MERCURE, Daniel, et Gilles PRONOVOST (dir.), **Temps et société**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 15, p. 191-202.
- SYMONS, Gladys L., 1988, « Présentation », dans SYMONS, Gladys L., (dir.), **La culture des organisations**, Institut québécois de recherche sur la culture, Questions de culture, no. 14, p. 9-17.
- TAROT, Camille, 2001, **Entre bonheur et catastrophes. Les religions**, Caen : Démosthène.
- TAYLOR, Charles, 1991, (traduit de l'anglais par Charlotte Melançon), **Grandeur et misère de la modernité**, Québec : Éditions Bellarmin.
- TAYLOR, Charles, 1989, **The Sources of the Self**, Cambridge : Harvard University Press.

- TURNER, Victor, 1969, **Le phénomène rituel**, Paris : PUF.
- USLANER, Éric M., 2002, « Religion and Civic Engagement in Canada and the United States », **Journal for the Scientific Study of Religion**, 41, 2, p. 239-254.
- VAN GENNEP, Arnold, 1909, **Les rites de passage ; étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.**, New York : Johnson Reprint corporation (réédition 1969), Maison des Sciences de l'Homme.
- VERMEERSCH, Stéphanie, 2001, « La dynamique de l'individualisation et les associations bénévoles », dans DE SINGLY, François (dir.), **Être soi parmi les autres, tome 1 : Famille et individualisation**, Paris : l'Harmattan, p. 141-154.
- WEINSTOCK, Daniel, 2000, « La citoyenneté en mutation », dans BOISVERT, Y., HAMEL, J., et M. MOLGAT (dir.), **Vivre de la citoyenneté. Identité, appartenance et participation**, Montréal : Liber, p. 15-26.
- WILLAIME, Jean-Paul, 1995, **Sociologie des religions**, Paris : PUF, coll. Que sais-je?, no. 2961.
- WILLEMEZ, Laurent, 2004, « *Perseverare Diabolicum* : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social », **Lien social et politique**, 51, printemps : 71-82.
- WILSON, Bryan, 1982, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford : Oxford University Press.
- WILSON, Bryan, 1966, **Religion in Secular Society**, London : Watts.
- WUTHNOW, Robert, 1991, **Acts of Compassion. Caring for others and helping ourselves**, Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- ZAY, Nicolas, 1984, « Profil de la recherche en gérontologie au Québec », **Le Gérontophile**, 6, 3, p. 1-25.

Annexe 1 :
Index des informateurs⁴⁸

Carole, 55 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

Denis, 62 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006

Denise, 59 ans, Sherbrooke, septembre 2006

Gertrude, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

Gisèle, 63 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006

Ghyslain, 64 ans, Guatemala ciudad, décembre 2006

Guy, 59 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

Isabelle, 56 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

Lise, 65 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

Solange, 62 ans, Guatemala ciudad, novembre 2006

⁴⁸ Nous tenons à spécifier que les noms ici mentionnés sont des pseudonymes attribués par le chercheur qui est le seul à les connaître et à avoir accès aux véritables noms des informateurs.

Annexe 2 :
Parcours de vie et société postindustrielle

Âge		Norme dominante
 15-25	<p>1^{re} étape : la jeunesse Préparation à la vie en société centrée sur les aptitudes à participer au marché de l'emploi</p> <p>Transition I : le premier emploi</p>	↓ Aptitude au travail-emploi
 62-65	<p>2^e étape : la vie structurée par l'activité économique -participation au marché de l'emploi -carrière professionnelle -activités familiales (famille nucléaire)</p> <p>Transition II : la retraite</p> <p>3^e étape : la vie auto-orientée Âge de la liberté : auto-définition des priorités de vie et de l'organisation de la vie quotidienne</p> <p>Transition III : le handicap</p> <p>4^e étape : la vie dépendante Période où la personne ne peut plus assurer par elle-même les gestes de la vie quotidienne et dépend de l'aide d'autrui</p>	↓ Aptitude à l'exercice de l'autonomie

Tirée de : LALIVE D'ÉPINAY, Christian, 1996, **Entre retraite et vieillesse. Travaux de sociologie compréhensive**, Lausanne : Éditions Réalités sociales, coll. Âge et société, p. 32.

Annexe 3 :**Projets de coopération Amistad-Guatemala****Petit guide
à l'usage des stagiaires**

Centre Amié de solidarité internationale
de la région de l'Amiante (CASIRA)
37, rue Notre-Dame-Ouest
Thetford Mines (Québec) G6G 1J1

Téléphone : (418) 338-6211 Télécopieur : (418) 338-3288
Courriel : casira@megane.net
Site web : <http://pages.globeurope.net/casira/>

INDEX

- Introduction
- Message de l'abbé Roger Fortin
- Projets de stages Amistad-Guatemala
 - La formation pré-départ
 - Les objectifs du projet
 - Les objectifs personnels
- Vivre dans une famille guatémaltèque
 - Visites culturelles et touristiques
 - Les motivations
 - La santé
 - Les bagages
- Procédures de fonctionnement pré-départ
 - Partie II - la réalisation
 - Partie III - le projet de développement
 - Partie IV - Initiatives connexes
 - Partie V - le retour

Introduction

Les projets Amistad - une activité initiée par l'abbé Roger Fortin en 1979 alors qu'il enseignait au Collège de la région de l'Amiante après 12 années de missionariat au Paraguay - demeurent très populaires auprès de celles et ceux qui souhaitent s'éduquer à la coopération internationale et acquérir une formation à la solidarité.

Le projet de stages au Guatemala débute, chaque année, en octobre et se termine en avril. Contre toute attente, ce projet connaît un succès fulgurant et le nombre des inscriptions ne cesse d'augmenter. Ceci amène à l'évidence que cette activité répond à un souhait de la population d'ici de s'engager dans les chemins de la solidarité internationale en mettant ses bras, ses talents, ses expériences de travail et par-dessus tout, son coeur, à la réalisation du projet.

Dans ce **Petit guide à l'usage des stagiaires**, les candidats trouveront une foule d'informations concernant le déroulement du projet de développement ainsi que les étapes de fonctionnement du projet de stages.

Message de l'abbé Roger Fortin

Mes expériences de solidarité avec l'Amérique Latine m'ont amené instinctivement à vouloir les partager avec mes concitoyen(ne)s, en poursuivant un double objectif. D'abord amener des Canadiens et Canadiennes à faire oeuvre de solidarité à travers une expérience de vie communautaire où chacun se sent accueilli, valorisé, épaulé. Une communauté au sein de laquelle chacun est appelé à fournir le meilleur de lui-même, où malgré les difficultés, on arrive à se respecter et à s'aimer.

Pour des Nord-Américains que nous sommes, habitués à passablement d'individualisme, cela ne va pas de soi. Au moment où une personne s'engage à vivre le projet Amistad-Guatemala, elle doit être consciente de cette particularité du projet et prête à s'engager à faire tout en son possible pour collaborer à ce premier objectif de nature à la faire grandir et à faire grandir ceux et celles de son entourage. Cela suppose qu'on part avec la volonté de fraterniser avec tous les participants présents sur place et de faire en sorte que l'on se connaisse mutuellement et qu'on arrive à faire ressortir, les qualités, peut-être cachées, qui sommeillent en chacun. Le deuxième objectif est celui de la solidarité avec des organisation guatémaltèques au service des orphelins, enfants abandonnés, maltraités ou à risque social élevé. Pour le moment beaucoup de nos énergies sont utilisées dans des travaux de construction. Mais il peut arriver qu'on soit amené à des collaboration pour d'autres besoins. L'attitude d'esprit qui est recommandée est celle du service. Là encore l'objectif est d'aider des Guatémaltèques à grandir mais, chose étonnante, cet exercice nous fait aussi grandir personnellement.

Quelques-uns parmi ceux et celles qui ont vécu l'expérience du projet espéraient des contacts plus étroits avec la population guatémaltèque. Nous essayons de faire tout ce qui est possible pour favoriser les contacts mais il faut comprendre que, sur le chantier, hormis les orphelins et le personnel rémunéré, il y a peu de Guatémaltèques qui peuvent donner

des heures de bénévolat. Ils sont pour la plupart en état de très grande pauvreté et au stade de la survie quotidienne.

Il y a, en plus, la barrière de la langue. Il ne faut pas avoir, en ce sens, des attentes démesurées à moins qu'on s'investisse personnellement et qu'on fasse preuve d'initiatives tenaces. Dans ce cas, il faudra d'abord compter sur soi.

CASIRA maintient au Guatemala des infrastructures d'accueil-hébergement-repas-transport- qui comportent des engagements financiers importants assumés par les dons qui lui sont faits. Mais, si le tout est prévu avant le départ, toutes les adaptations sont possibles et dans ce cas précis, on n'enlève pas la place de qui que ce soit, à la maison.

L'attitude de **CASIRA** et des Responsables au Guatemala en est une d'accueil. C'est aussi une des vertus guatémaltèques. Nous sommes en bonne compagnie.

Pour utiliser le slogan bien connu *Si la vie vous intéresse...* (avec les déceptions qui s'ensuivent pour plusieurs), nous n'hésitons pas, nous, à vous dire Enrôlez-vous!... en vous promettant la croissance, assortie du bonheur. Parlez-en à ceux qui ont vécu le projet.

Projets de stages Amistad-Guatemala

Partie I - la préparation

Inscriptions : Les inscriptions au projet de stages peuvent se faire en tout temps au moyen d'un formulaire disponible au CASIRA, par téléphone, télécopieur ou sur le site web.

Il est préférable de s'inscrire plusieurs mois avant octobre puisque la priorité est accordée selon la date d'entrée des inscriptions.

Lors de sa réunion du 23 mai 2003, le Conseil d'administration du CASIRA a décidé que des frais d'inscription de 40.00\$ soient versés par toute personne qui s'inscrit au projet Amistad-Guatemala.

Ces frais fixes s'expliquent par les nombreuses démarches encourues par le Centre dès l'inscription d'une personne, que cette dernière, ensuite, continue ou non. C'est pourquoi ces frais ne sont pas remboursables.

Réunion d'information : Une rencontre est programmée le 1er ou le 2e dimanche du mois de juin pour communiquer toutes les informations pertinentes et répondre aux questions. Les personnes inscrites seront avisées de la date par courrier.

Période de séjour au Guatemala : L'équipe responsable au Guatemala accueille les stagiaires normalement entre le 1er octobre et le 1er avril.

Durée idéale de séjour : Pour une première expérience : 1 à 3 mois. Pour une 2e

expérience dépassant trois mois, il faudra avoir été choisi sur l'équipe d'animation.

La formation pré-départ : une étape incontournable

Vivre une expérience de solidarité dans un pays défavorisé présume la confrontation à un autre peuple, d'autres moeurs et habitudes de vie.

De même que, en Amérique latine, la notion de la race est très différente de la nôtre en ce sens qu'elle est la mesure du statut économique et de la scolarisation, nous, habitants du Nord, portons souvent à l'égard de ces peuples un regard condescendant et des préjugés teintés d'exotisme. Il nous apparaît donc essentiel de préparer les volontaires du projet de stages Amistad-Guatemala à la grande aventure du choc culturel.

À la suite d'une entente avec l'**Agence canadienne de développement international (ACDI) et le Centre d'apprentissage inter-culturel (CAI)**, le **CASIRA** offre à ses candidats stagiaires des sessions de formation pré-départ animées par des professionnels. Pendant une fin de semaine (du vendredi soir au dimanche après-midi), les participants sont initiés aux différentes composantes du stage.

Parmi d'autres, *les thèmes suivants sont abordés* : communication efficace au sein d'une autre culture, compréhension partagée des rôles et des objectifs, adaptation à un nouvel environnement, garder la santé et être en sécurité en pays étranger, contexte du pays hôte et répercussions sur les objectifs.

En considération que les candidats seront appelés à faire l'expérience de la vie communautaire de façon intensive pendant toute la durée de leur séjour, le programme de formation insiste beaucoup sur cet aspect. Vivre à 30 dans la casa implique beaucoup d'abnégation et peut représenter, pour plusieurs personnes, un réel défi.

Enfin, il est recommandé aux candidats de s'inscrire à la session de formation la plus rapprochée de leur date de départ, ceci pour avoir bien frais en mémoire les leçons apprises. Un autre facteur intéressant à mentionner est que cette fin de semaine de formation intensive permet de rencontrer plusieurs des personnes avec lesquelles on aura à voyager et à expérimenter la vie communautaire pendant le séjour au Guatemala.

Le programme de formation pré-départ est obligatoire pour tous. Sa formule permet d'approfondir la réalité du projet de coopération et d'enrichir l'expérience de solidarité du groupe.

Les objectifs du projet : 5 objectifs à développer

Objectif 1 : susciter une prise de conscience de la réalité des pays mal-développés; étudier les causes de cette situation et les liens avec la nôtre; voir les possibilités de changements.

Objectif 2 : poser un geste concret de solidarité; travailler avec des organismes qui sont, dans leur pays, facteurs de changement et de transformation; participer avec une population du Tiers-Monde à son projet de développement.

Objectif 3 : partager le quotidien du peuple visité; découvrir la richesse de sa culture en s'intégrant le plus possible au vécu de tous les jours; développer des liens et des amitiés comme seul le contact humain peut le faire.

Objectif 4 : vivre une expérience communautaire; s'intégrer au groupe de façon responsable; partager les joies et les tâches en mettant à profit les qualités de chacun; participer fidèlement aux activités d'éducation.

Objectif 5 : au retour, devenir des agents de promotion de la solidarité internationale ; réviser ce qui, dans notre mode de vie nord-américain, peut contribuer à entretenir le mal-développement; développer une conscience éclairée des relations Nord-Sud; Appuyer les organismes qui travaillent au développement du Tiers-Monde; Travailler concrètement à la promotion de la solidarité internationale.

Les objectifs personnels :

-**Objectif apprentissage de l'espagnol**: on peut vivre un projet au Guatemala sans connaître l'espagnol mais la connaissance de cette langue est un atout de plus. Une fois sur place, il est possible de s'inscrire à une école de langues à Antigua (25kms de notre résidence) au coût de 100.00\$US par semaine incluant l'enseignement (un professeur par étudiant), le logement et la pension dans une famille guatémaltèque. CASIRA allouera 40.00\$ Can. par semaine pour assumer les frais de pension.

Si vous désirez prolonger l'apprentissage au-delà d'une semaine, il faudra le communiquer aux responsables dès le moment où vous êtes accepté afin de ne pas laisser vacant, à la casa, un espace qui peut être occupé par quelqu'un d'autre. On peut aussi avoir, près de la maison, un professeur ponctuel à un coût raisonnable à l'heure.

-**Vivre dans une famille guatémaltèque** : notre organisation ne peut gérer cette demande légitime. Au moment de l'inscription, les futurs stagiaires s'engagent à habiter la casa que CASIRA met à leur disposition et pour laquelle il a engagé des frais.

- **Visites culturelles**: l'organisation d'accueil au Guatemala a un programme de visites culturelles bien structuré. Il est possible d'avoir, en ce sens, des initiatives personnelles (surtout lors d'un 2ème ou 3ème séjour) pourvu que l'on tienne compte de l'aspect

communautaire des structures mises en place et qu'on respecte les objectifs de travail.

Disponible au CASIRA : Espagnol I: 8 cassettes + volume relié. Coût: 35.00\$ Espagnol II et III: 11 cassettes + volume double relié. Coût: 50.00\$

Les motivations

Servir, servir, servir avant tout!

Répondre aux besoins

Aimer les gens qui nous accueillent ou qui sont bénéficiaires de notre collaboration

Vouloir vivre une expérience communautaire avec des Canadiens-Canadiennes et être prêt à investir dans ce domaine

La santé

***Au Canada* : Consulter son médecin. Le volet Santé est au programme de la fin de semaine de formation pré-départ.**

Attention: il est possible que certains médicaments ou vaccins nécessitent d'en débiter la prise quelques semaines avant le départ. Les organismes gouvernementaux (CLSC, cliniques de santé-voyage) informent des exigences de prévention. Les conseils peuvent être différents d'un intervenant à l'autre. Faire preuve de discernement.

S'assurer d'avoir une assurance qui couvre toutes les dépenses reliées à des soins médicaux ou à un retour précipité. (informations disponibles auprès de votre agent de voyages.)

Au Guatemala: En général, on vit en ville. **On boit de l'eau embouteillée.** Les services de santé sont comparables à ceux du Québec. L'équipe de CASIRA offre l'accompagnement dans les démarches. Garder à portée de main toutes les informations pertinentes concernant sa police d'assurance.

Il y a, sur place, une trousse de premiers soins et de médicaments pour les maux les plus courants (gastro, diarrhée, maux de tête, problèmes de digestion, de constipation, blessures mineures, etc.). Eviter d'investir inutilement dans ce secteur.

Les bagages

Priorité : votre billet d'avion et votre preuve d'assurance!

Consigne des compagnies aériennes: 2 bagages de 70 lbs chacun et un petit bagage à main. Consulter l'agence.

Le climat du Guatemala : il fait chaud le jour mais les nuits sont plutôt fraîches. Prévoir des vêtements en conséquence. Il n'est pas nécessaire de porter des vêtements blancs.

Les vêtements

1. T-Shirts
2. Shorts bermuda
3. Pantalons de coton, jeans
4. Espadrilles & Sandales
5. Chapeau ou casquette
6. Imperméable léger
7. Bottes de travail & Gants
8. Maillot de bain
10. Un gilet chaud (ouaté ou lainage, polar, jacket chaud)
11. Vêtements de travail chauds pour le chantier, au cas où...
12. Vêtements propres pour sorties

N.B. Laveuse et sècheuse à la maison

Accessoires de toilette & de voyage

13. Dentifrice
14. Savon et shampoing
15. Crème solaire
16. Chasse-moustique

17. Serviettes et débarbouillettes
18. Médicaments personnels et Aralène
19. Pochette de sécurité
20. Souvenirs du Québec
21. Dictionnaire Français-Espagnol

Documents & Autres

22. Passeport et photocopie du passeport
23. Chèques American Express. Argent US : environ 200\$/mois

ne pas apporter d'argent canadien.

24. Carte de guichet et carte de crédit (si désiré)
25. Prévoir \$ pour les taxes d'aéroport.
26. Livres, cassettes, CD, etc.

Courant électrique : même qu'au Québec.

On retrouve sur les tablettes des grands magasins la même chose qu'au Québec, mais à un coût plus élevé. **Pas besoin de moustiquaire.**

Truc: Échanger votre carte d'identité, extrait de naissance et photocopie de votre passeport avec une autre personne OU les garder dans un endroit différent de votre passeport.

Procédures de fonctionnement pré-départ

Le CASIRA supervise le fonctionnement du projet au Canada, ceci pour faciliter l'organisation de la logistique, éviter l'éparpillement de l'information et épargner aux bénévoles des démarches fastidieuses.

Les jours d'arrivée et de départ comportent des frais totaux de 24.00\$ pour couvrir le transport de ou à l'aéroport de Ciudad Guatemala et les repas du jour.

Les dépenses personnelles, de sorties, de restaurant, de visites touristiques sont évidemment aux frais des stagiaires. Les visites sont organisées avec le support logistique

des stagiaires à des coûts défiant toute concurrence.

En ce qui concerne le transport par avion, le choix d'une agence de voyages ou d'une compagnie aérienne est laissé à la discrétion des futurs stagiaires. L'agence fera parvenir - par la poste ou par fax - la facture du billet d'avion à **CASIRA** qui en assumera la totalité de paiement.

L'agence de voyages Vacances 4-Saisons collabore avec le **CASIRA** pour l'organisation du transport aérien. Les départs et les retours s'effectuent le 1er et le 3e lundi de chaque mois, ceci pour accommoder les personnes qui préfèrent voyager en groupe, pour limiter de continuel va-et-vient entre la casa et l'aéroport Aurora du Guatemala et aussi pour permettre une utilisation maximum des espaces disponibles à la casa. Il est évidemment possible, pour les personnes qui ne peuvent faire autrement, de choisir le moment qui convient pour leur départ.

Le transport à Dorval est à la discrétion des stagiaires.

Pour rejoindre l'agence Vacances 4-Saisons:

Personne-contact: Josée Thivierge

A East Broughton: téléphone (418) 427-5227 fax: 427-5244

A Thetford Mines: téléphone (418) 332-3222 fax: 332-3111

Pour l'extérieur: sans frais 1-888-712-3222

L'agence remet au projet de développement une partie de ses profits.

Chaque personne signera, avant son départ, une décharge de responsabilité à l'égard de **CASIRA**.

Le **CASIRA** prend à sa charge ses stagiaires bénévoles et assume tous les frais relatifs à leur séjour de coopération au Guatemala : hébergement, repas, transport et visites éducatives. Ces frais, en plus du transport d'ici au Guatemala, sont évalués, pour Casira, à 20.00\$ par jour par personne et représentent un minimum pour permettre un séjour convenable mais sans luxe.

CASIRA assume ces frais à partir des dons qui lui sont faits soit par les bénévoles eux mêmes, soit par d'autres personnes ou organismes religieux ou autres. Il compte de façon particulière, on le comprend bien, sur les dons des participants eux mêmes. Chaque bénévole du projet est ainsi invité à verser à **CASIRA** , avant son départ autant que possible, un don qui permettra à ce dernier d'assumer les frais encourus, ici et au Guatemala, pour son transport et son séjour de coopération. Mais la capacité réduite de

faire un don ne doit pas être un obstacle à la participation au projet. D'autres dons viendront combler la différence entre le don qu'il peut faire et les frais occasionnés par son séjour de coopération bénévole. En décembre, le CASIRA émettra à chaque donateur un reçu pour fins d'impôt correspondant au montant du don reçu.

Les dons ainsi effectués sont transférés en grande partie au Guatemala et constituent le budget pour l'administration du projet de stages. L'équipe d'animation gère ce budget pour un confort convenable des participants sans objectif de profit.

***Passeport* : La date d'expiration doit excéder de neuf (9) mois la date prévue du retour au Canada.**

Pas besoin de visa.

Partie II - la réalisation

***L'accueil à l'aéroport Aurora de Ciudad Guatemala* : Très important**: une fois le billet d'avion en main, avertir le CASIRA afin qu'il transmette vos coordonnées de voyage au Guatemala. Un service d'accueil sera à l'aéroport pour accueillir les arrivants. Communiquer également à CASIRA tout changement de dernière minute.

Douanes au Guatemala : Aux douanes, s'assurer que le fonctionnaire inscrit: 90 (nombre maximum de jours/séjour dans le pays). Si on veut demeurer plus longtemps, on fera des démarches spécifiques.

Documents officiels, bagages, transferts : A la casa, placer en lieu sûr dans ses bagages, sous clef, les documents importants (passeport, billet d'avion, argent, etc). **En cas de perte, avertir au plus tôt les responsables au Guatemala.**

Ambiance à la casa : Règle générale, en voyage, il faut prendre le temps d'appivoiser les lieux. Les participants qui ont vécu le projet sont satisfaits: le tiers d'entre eux reviennent une seconde fois. La maison est spacieuse, fonctionnelle. Mais, les arrivées et départs des stagiaires commandent des ajustements et réajustements. L'important, c'est d'éviter de développer une attitude "**d'occupation de territoire**".

Les stagiaires seront invités à collaborer aux tâches nécessaires: cuisine, courses, marché, ménage. Ils devront partager: douches, toilettes, appareils de lavage, moyens de communication, etc.

On devra respecter les horaires et certains lieux: repas, aires de repos, travail au chantier (en général, de 7h30 à 14h00 du lundi au jeudi et de 7h30 à 12h00 le vendredi).

Sécurité : Le Guatemala n'offre pas une sécurité à 100%. Au terme de cette troisième étape (avril 2002), plus de 300 Canadiens et Canadiennes y ont séjourné pour un total de 13 000 jours. Au cours des deux dernières années, trois événements se sont produits qui mettent en

cause la sécurité et invitent à la prudence. Des précautions élémentaires sont de mise, par exemple:

- éviter de sortir le soir sans nécessité**
- toujours sortir accompagné (en groupe autant que possible)**
- porter sur soi le minimum d'argent nécessaire et bien dissimulé**
- n'utiliser les services publics de transport que dans des cas de nécessité et rarement seul**
- être très discret dans l'utilisation des appareils photo et vidéo.**

Contacts avec la population locale

A cette étape du projet de développement, les énergies sont dirigées au chantier de construction pour respecter les échéances du calendrier. C'est donc surtout à travers l'atteinte de cet objectif que les attitudes des stagiaires refléteront les **MOTIVATIONS!**

Les contacts possibles sont avec les orphelins (surtout à la période des vacances d'octobre à janvier), avec les quelques travailleurs guatémaltèques au chantier ou à l'orphelinat ou par des rencontres provenant d'initiatives personnelles. **Les contacts doivent être empreints de respect. Eviter de développer, surtout avec les orphelins, des attitudes inspirées par la pitié, le favoritisme ou l'acception de personnes. Pour ce qui est des relations affectives, éviter la naïveté ou des élans spontanés sans lendemains.**

Loisirs : Chacun doit s'impliquer dans l'organisation de loisirs à la maison tout en laissant à chacun sa liberté de choix. Les sorties mondaines et la consommation d'alcool doivent être sous le signe de la modération. Eviter en tout temps d'étaler sa richesse. Plutôt la partager.

Réunions : Le groupe se réunit obligatoirement une fois par semaine et chacun peut intervenir pour des sujets d'intérêt commun, de vie communautaire, pour des comportements à corriger ou pour des aspects positifs à conserver ou à mettre en valeur et pour le travail au chantier.

Transports : L'organisation sur place a, à sa disposition, 5 véhicules pour les besoins communautaires de transport.

Le coût et le fonctionnement de ces véhicules, lors de sorties non reliées au projet, est assumé par des individus ou par les participants.

Aucun argent obtenu comme don pour le projet de solidarité n'est utilisé pour cet item de telle façon que personne ne peut affirmer que des Canadiens vont se promener au Guatemala avec l'argent des bienfaiteurs.

Partie III - le projet de développement

CASIRA collabore, au Guatemala, avec 3 organisations non-gouvernementales - Hogar Miguel Magone, Hogar Shalom et Grupo Ceiba - qui prennent en charge des orphelins, jeunes de la rue, enfants abusés ou à risque social élevé.

Le **CASIRA** - avec l'aide de l'**ACDI** - collabore avec ces organisations en construisant des résidences pour les orphelins, en construisant et équipant des ateliers d'apprentissage, en appuyant des activités d'éducation, de prévention, de réhabilitation.

La première phase se terminait en avril 2002. D'autres projets seront élaborés - au fur et à mesure des besoins guatémaltèques et de la possibilité de coopération canadienne - dont un centre communautaire et une école d'agriculture.

Le projet est financé au tiers par des dons du public canadien et les deux tiers par l'Agence canadienne de développement international (**ACDI**). Le travail effectué par les Canadiens et les Canadiennes est d'abord et avant tout relié à la construction et toutes et tous peuvent y participer selon leurs aptitudes et leurs capacités.

Il y a aussi d'autres activités reliées à la récupération de matériel et à l'accompagnement des enfants.

LA MAIN D'OEUVRE BÉNÉVOLE CANADIENNE PERMET DE DIMINUER LES COÛTS DE PRESQUE LA MOITIÉ, LIBÉRANT AINSI DES ARGENTS POUR L'ACHAT DE MATÉRIEL DE CONSTRUCTION.

Pourquoi aller sur place ?

L'un des objectifs poursuivis par le projet Amistad-Guatemala est de faire grandir en solidarité des Canadiens et Canadiennes.

Le contact direct est valorisant pour la population qui accueille. Les gens sentent qu'on s'intéresse à eux.

La main d'oeuvre canadienne est importante: elle permet l'échange d'expertises et la réduction des coûts au profit de plus d'infrastructures avec les argents disponibles.

Partie IV - Initiatives connexes

Dons, parrainage, petits projets : toute personne peut collaborer par des dons qui seront destinés à combler le tiers des coûts du projet assumé par CASIRA. Ou encore par du parrainage - bien encadré par l'Institution guatémaltèque afin d'éviter de créer une situation de privilège - ou par des petits projets permettant la subsistance à moyen terme de nos partenaires locaux de projets.

Partie V - le retour

Evaluation: Un formulaire d'évaluation de stage doit être rempli par chaque participant et remis à **CASIRA**. Une compilation sera faite en fin d'année et les remarques et considérations seront prises en compte pour l'amélioration du projet de stages.

Retrouvailles: Une journée de retrouvailles a lieu au mois de mai pour les stagiaires de l'année qui vient de se terminer.

Documents audio-visuels*

1. Les Outardes généreuses 2000-2001.

Réalisation: La Télévision communautaire De la région de l'Amiante.

Vidéo-cassette. Durée: 20 minutes.

Coût: 25.00\$. Par poste 30.00\$.

2. Projet Amistad-Guatemala 1999-2000.

Réalisation: Gilles Robineault.

Diaporama 30 minutes (disponible pour prêt seulement).

3. Vidéo du même diaporama. Sur cassette vidéo. Coût: 30.00\$

*Reproduction interdite.

Pour commander:

TVCRA

37, rue Notre-Dame ouest, local 103

Thetford Mines, QC

G6G 1J1

tél. (418) 338-8444

fax (418) 338-3288

| [retour à l'index du Petit guide à l'usage des stagiaires](#) |

CASIRA

Heures d'affaires :

Du lundi au jeudi 9h00 à 12h00 et 13h30 à 16h30

| [retour à l'index du Petit guide à l'usage des stagiaires](#) |

Coordonnées de la casa au Guatemala:

Roger Fortin

8a, Avenida 3-26

Colonia El Tesoro

Zona 2 - Mixco

Guatemala, C.A.

Téléphone: [REDACTED]

Télécopieur: pas disponible pour le moment

Courriel: [REDACTED]

Annexe 4 :
Résumé des activités de solidarité réalisées par Casira (Centre Amistad de Solidarité de la Région de l'Amiante) et ses milliers de participants sur le terrain au Guatemala.

Casira est une ONG (Organisation Non-Gouvernementale) fondée au Québec il y a 25 ans. Elle a son siège social à Thetford Mines. Par l'action de son C.A., elle chapeaute les programmes suivants :

- 1) Sensibilisation du public canadien à la solidarité internationale.
- 2) Appui à des projets de solidarité dans des pays défavorisés, surtout en Amérique Latine mais aussi en Afrique.
- 3) Accompagnement de bénévoles qui vont sur le terrain prêter leur main d'œuvre et leurs compétences en appui aux ONGs autochtones.
 - a) Brigades Amistad (existe depuis 25 ans). Une par année. Regroupe surtout des jeunes.
 - b) Amistad Guatemala;
 - c) Amistad Burkina Faso,
 - d) Accompagnement de groupes de jeunes provenant d'Institutions scolaires ou autres pour une expérience de solidarité et d'éveil interculturel (une quinzaine de groupes par année depuis l'an 2000).

Casira a comme principe de s'associer à des ONGs autochtones déjà existantes qu'il vient appuyer et leur laisse entièrement la gérance de leurs activités et des argents impliqués, ce qui assure grandement la continuité de l'ONG autochtone dans l'éventualité du retrait de Casira.

Amistad Guatemala

Amistad Guatemala représente l'activité principale de Casira. Fondé en 1999, il accompagne des milliers de Québécois dans une expérience de solidarité au Guatemala.

Des personnes de tous âges mais surtout des retraités ou préretraités qui assument les dépenses reliées à leur stage d'un mois et plus (avion et frais de séjour) et qui viennent prêter leur main d'œuvre bénévole ou leurs compétences en appui aux ONG autochtones en gardant bien présent l'objectif qui consiste à venir aider mais surtout à venir aimer et comprendre.

Jusqu'à ce jour, au-delà de 2000 Québécois et Québécoises même des Albertains, de 3 à 77 ans ont participé à ce programme. Pour chacune des trois dernières années d'activité, nous les avons accueillis pour un total de 11,000 à 12,000 jours-personne entre la fin de septembre et la fin d'avril.

En plus de la main d'œuvre bénévole, Amistad Guatemala offre des ressources financières pour payer les matériaux nécessaires aux projets de constructions auxquels il collabore, contribue pour l'achat d'équipement, pour un soutien académique ponctuel et pour un appui institutionnel qui permette de consolider l'ONG autochtone. Comme vous voyez, des dépenses en général non récurrentes qui favorisent des projets de « briques et mortier » qui serviront ces population pour des années à venir.

L'argent pour les projets spécifiques de solidarité provient des participants au programme Amistad Guatemala et de milliers de bienfaiteurs du Québec qui, sans venir sur le terrain, désirent appuyer de cette façon ceux et celles qu'ils considèrent comme leurs ambassadeurs. Environ 75 000 \$ annuellement.

Tous les dons pour les projets sont transférés intégralement au Guatemala sans que Casira y prélève le moindre pourcentage pour ses besoins administratifs.

- Les citoyens canadiens ont aussi contribué via l'ACDI (Agence Canadienne de Développement International) à deux projets spécifiques. Actuellement, le Guatemala ne fait plus partie des 30 pays ciblés par l'ACDI et Casira ne peut donc présenter à l'ACDI des projets d'aide pour ce pays bien que le Guatemala soit classé comme 117ⁱe pays sur 177 à l'indice de développement humain de l'ONU et que 57% de la population vive en deçà du seuil de pauvreté (stats. ONU 2005).

Depuis le début du programme, l'ACDI a fourni environ 450 000 \$.

Activités réalisées depuis 1999

Hogar Miguel Magone

Un orphelinat qui existe depuis plus de 10 ans. Il accueille 45 orphelins de 3 à 13 ans. En 1999, les orphelins vivaient dans une maison louée exiguë en pleine ville.

Les participants québécois ont contribué à la construction d'un édifice comportant 6 modules et cela en pleine campagne. La construction a duré deux ans. Elle est maintenant fonctionnelle. L'ONG guatémaltèque, grâce à des dons de bienfaiteurs du pays, assume la gestion de l'orphelinat : nourriture, habillement, formation académique, salaire du personnel.

Notre collaboration actuelle est ponctuelle et se résume à un peu de maintenance, à la fête de Noël et à un appui à des besoins très spécifiques.

Argent canadien investi : 150 000 \$.

Hogar Shalom

Un orphelinat qui existe aussi depuis plus de 10 ans. Il accueille 45 jeunes de 7 à 18 ans.

En 1999, y vivaient 30 orphelins dans une résidence exigüe avec deux toilettes et deux douches.

La construction avec main d'œuvre québécoise a commencé en l'an 2000 et consiste en trois grands modules et quelques autres constructions fonctionnelles.

Des bienfaiteurs québécois ont contribué à l'achat de terrains pour des fins agricoles opérés par les orphelins eux-mêmes et à l'aménagement d'ateliers de boulangerie, de ferblanterie, etc.

Hogar Shalom assume, grâce à la générosité de guatémaltèques, la nourriture, l'habillement, une partie de la formation académique et les salaires du personnel.

Quelques 50 bienfaiteurs québécois contribuent par une bourse annuelle (240 \$ à 300\$) au support académique de ces orphelins dont quelques-uns poursuivent des études universitaires.

Notre travail actuel consiste à aider pour la maintenance et l'amélioration des infrastructures matérielles appuyé par des dizaines de groupes de jeunes du Québec accueillis, année après année, à Hogar Shalom et qui laissent derrière eux, grâce à leur implication, une amélioration palpable au niveau des infrastructures.

Argent canadien investi : au-delà de 400 000 \$.

Perspectives d'avenir :

- Continuer l'implication actuelle
- Construire un deuxième étage sur le module des dortoirs.

-

Grupo Ceiba

Grupo Ceiba est une ONG guatémaltèque qui a plus de 15 ans. Il regroupe une quarantaine de jeunes travailleurs de rue qui essaient d'offrir un espoir à des jeunes de la rue dans le quartier le plus défavorisé et le plus criminalisé de la Capitale.

Avant l'implication d'Amistad Guatemala, Grupo Ceiba offrait ses services dans des appartements loués dispersés sur le territoire.

Amistad Guatemala a commencé son travail avec Grupo Ceiba dès 1999 en fournissant des ressources financières pour aménager quelques locaux, équiper et appuyer la formation technique des ateliers.

Ce n'est qu'en 2002 que Grupo Ceiba a pu bénéficier de la main d'œuvre québécoise qui jusqu'en avril 2006 a contribué à la construction de 2 édifices de 6 étages qui accueillent des centaines de jeunes pour

l'École Alternative (école adaptée et personnalisée) qui hébergent également, année après année, une quinzaine d'indigènes originaires d'un village de campagne pour une formation de 6 mois, une bibliothèque (la seule dans ce quartier de 40 000 personnes), des ateliers d'étude en informatique, des ateliers de fabrication de produits informatiques et des ateliers de réparation et de récupération d'ordinateurs usagés dont la moitié proviennent du Québec.

Actuellement, la main-d'œuvre québécoise s'affaire à construire un troisième édifice qui servira à ajouter de l'espace à la bibliothèque, à agrandir une classe et surtout offrir à la garderie qui accueille une quarantaine d'enfants, des espaces extérieurs de récréation, une cuisine et une salle à dîner en remplacement d'un local sans fenêtre et sans cour extérieure. **Avec cette construction nous considérons réalisé l'engagement pris lors de notre tirage de l'an 2005 et qui avait rempli nos caisses d'un beau \$ 71 000.00 dollars** L'édifice est construit de telle façon qu'on pourra ajouter 3 autres étages pour atteindre les 6 étages de l'édifice attenant, dans les années à venir. Donc, un carnet de commande bien rempli pour les années à venir.

À mesure que les infrastructures sont disponibles, Grupo Ceiba les remplit d'une clientèle de jeunes défavorisés. Grupo Ceiba assume les coûts des salaires de son personnel, du soutien de ses programmes, de ses dépenses administratives avec l'aide surtout de la Communauté Européenne.

Argent canadien investi : 450 000 \$

- École et Coopérative de couture

Avec la collaboration du Grupo Ceiba et à l'intérieur des locaux construits par les Québécois opère une école de couture qui tâche d'assurer à ses élèves du travail par le biais d'une Coopérative. Cette institution est chapeauté par le Grupo Ceiba avec la collaboration très active de Québécois(e)s qui essaient de donner la formation la plus adéquate possible pour faire de ses Membres (toutes des femmes) des professionnelles de la couture capables d'assumer tous les aspects du projet (confection, commercialisation et gérance), dans un avenir plus ou moins rapproché.

L'École et la Coopérative disposent d'un local fonctionnel (fruit du travail et de la générosité de milliers de Québécois), équipé de machines à coudre (dons québécois transportés par conteneurs) et des accessoires nécessaires à son bon fonctionnement.

Les salaires des couturières et les coûts des services sont payés à même les profits de fabrication de la marchandise vendue au Guatemala et exportée aussi au Québec.

La Coopérative travaille avec des organisations du même genre au Guatemala et les perspectives d'avenir sont excellentes.

Cette année un nouveau cours de couture est commencé. Seize femmes y participent. L'équipement a été considérablement augmenté et amélioré. Le local actuel ne sera plus suffisant et il faudra ponctuellement investir dans la commercialisation.

Argent canadien investi jusqu'à ce jour : 20 000\$.

Investissement canadien pour l'année à venir : 30000 \$

Maison de convalescence

Casira collabore avec l'ONG Guatémaltèque Aprosadeco qui a mis sur pied un foyer de convalescence pour enfants de 1 à 12 ans qui reçoivent leur congé de l'hôpital mais à qui les conditions de leur domicile n'assurent pas un environnement nécessaire à leur guérison (alimentation, soutien affectif et psychologique et possibilité de recevoir les services externes de l'hôpital San Juan de Dios). Ces enfants sont accompagnés de l'un de leurs parents à qui il faut assurer logement et alimentation.

Casira a aménagé de belle façon une maison louée à cet effet et a commencé à l'équiper (lits, bureaux, literie, vaisselle, ameublement, service de cuisine, etc.) et a, pour le moment, collaboré avec Aprosadeco à soutenir financièrement l'ensemble des services au profit de sa clientèle. .

Le Maison a accueilli les premiers enfants en décembre 2006. Depuis ce temps, 3 ou 4 enfants y habitent tous les jours avec leurs parents. Nous prévoyons pouvoir augmenter graduellement jusqu'à 10 enfants, d'ici avril prochain. L'objectif ultime et possible, c'est d'accueillir une vingtaine d'enfants avec leurs parents.

Aprosadeco a trouvé trois bienfaiteurs guatémaltèques qui assument le loyer de la maison pour les 5 prochaines années. Aprosadeco assumera, grâce à des dons guatémaltèques, le salaire du personnel autochtone (avec lequel collaborera du personnel qualifié québécois), l'alimentation et les services.

Casira contribuera ponctuellement pour le transfert de médicaments du Québec ou pour l'achat sur place des mêmes médicaments.

Argent canadien investi jusqu'à ce jour : 30,000 \$

Investissement canadien prévu pour l'année à venir : 32,000 \$

Coopérative agricole

Depuis plus d'un an, Casira collabore avec l'ONG Guatémaltèque Asociación Casa Hogar Rayito de Amor qui gère une coopérative agricole qui regroupe maintenant 14 familles.

Le site de la coopérative est au km 310 sur la route vers Tikal (centre archéologique Maya).

Le problème de pauvreté et de malnutrition dans la population autochtone résident dans une réalité essentielle : cette population est composée majoritairement de « paysans sans terre ». Les grandes superficies facilement cultivables appartiennent généralement à des grands propriétaires terriens qui engagent les paysans à des conditions proches de l'exploitation. Il devient ainsi difficile pour ces paysans qui ont les compétences agricoles de se sortir du cercle vicieux parce qu'ils n'ont pas ou peu d'espace pour les mettre en valeur. De plus, la coutume veut que toute la famille s'occupe des cultures et non pas seulement le père de famille. En fournissant la possibilité au père de famille d'exercer son métier, il en résulte une synergie importante qui rapproche les familles, permet à plusieurs personnes de travailler tout en améliorant ainsi les chances de réussite.

Une première tentative de location de terre pour la culture de petits piments forts n'a pas répondu aux attentes à cause des conditions climatiques imprévisibles. De plus, l'agronome fondateur et le responsable de l'ONG local est décédé l'automne dernier. Ce grand malheur nous a permis de constater le grand courage et la force de caractère de son épouse qui a immédiatement pris la relève avec une énergie hors du commun

Chacune de ces épreuves nous a fait admirer l'effort et la persévérance admirables de ces paysans dans un contexte environnemental et humain difficile : nous devons persévérer et ne pas nous laisser abattre par ces déboires passagers.

Fort de ses expériences d'une première année, Casira a contribué à acheter une terre de 52 hectares pourvue d'eau en quantité suffisante et les paysans travaillent présentement à aménager la terre et les infrastructures pour l'élevage d'animaux à viande, pour un poulailler, pour une pisciculture, pour la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres pour le sciage et pour une production agricole ciblée avec l'aide d'agronomes et de professionnels en la matière afin de mieux planifier et gérer les inconvénients de la nature. Actuellement, un agronome a rejoint les paysans et les accompagne quotidiennement pendant un mois afin de planifier toute la production.

Des contacts ont été établis avec le Canada pour l'exportation de produits agricoles et les efforts sont faits pour gérer cette activité dans les meilleures conditions.

Pour l'avenir, on prévoit l'achat de terre, l'augmentation du nombre de Membres de la Coopérative (30 familles) et la mise en place des infrastructures nécessaires et l'équipement indispensable à la réalisation des objectifs.

L'accompagnement de Casira vise à l'autofinancement graduel au cours des 5 prochaines années.

Argent canadien investi : 125 000 \$

Investissement prévu pour l'année en cours : 65 000 \$

El baratillo (la friperie)

Fondée en 2005-2006, la friperie sert à gérer la distribution et la vente à très bas prix de dons matériels recueillis au Québec.

Le manque d'argent et de biens essentiels disponibles à petits prix pour les démunis a motivé cette décision. Nous connaissons tous une friperie, un ouvroir missionnaire, une St-Vincent-de-Paul au Québec qui débordent de toutes sortes de dons que font les Québécois pour les démunis.

Chaque année, nous avons préparé des conteneurs avec l'aide de nos nombreux bénévoles. Cette année plus de 7 conteneurs sont partis pour le Guatemala chargés de vêtements d'enfants, plus de 25,000 paires de souliers pour la famille, des jouets, de la literie, vaisselles, matériel scolaire, meubles pour la maison de convalescence...etc
Grâce à tout ce beau travail, nous distribuons plus de 2500 cadeaux aux enfants, aux itinérants, aux prisonniers à la période des Fêtes.
Le reste est vendu à prix abordable pour permettre de payer les coûts de transport et d'opération et les surplus sont investis directement dans les projets que nous soutenons, faisant ainsi d'une pierre deux coups.

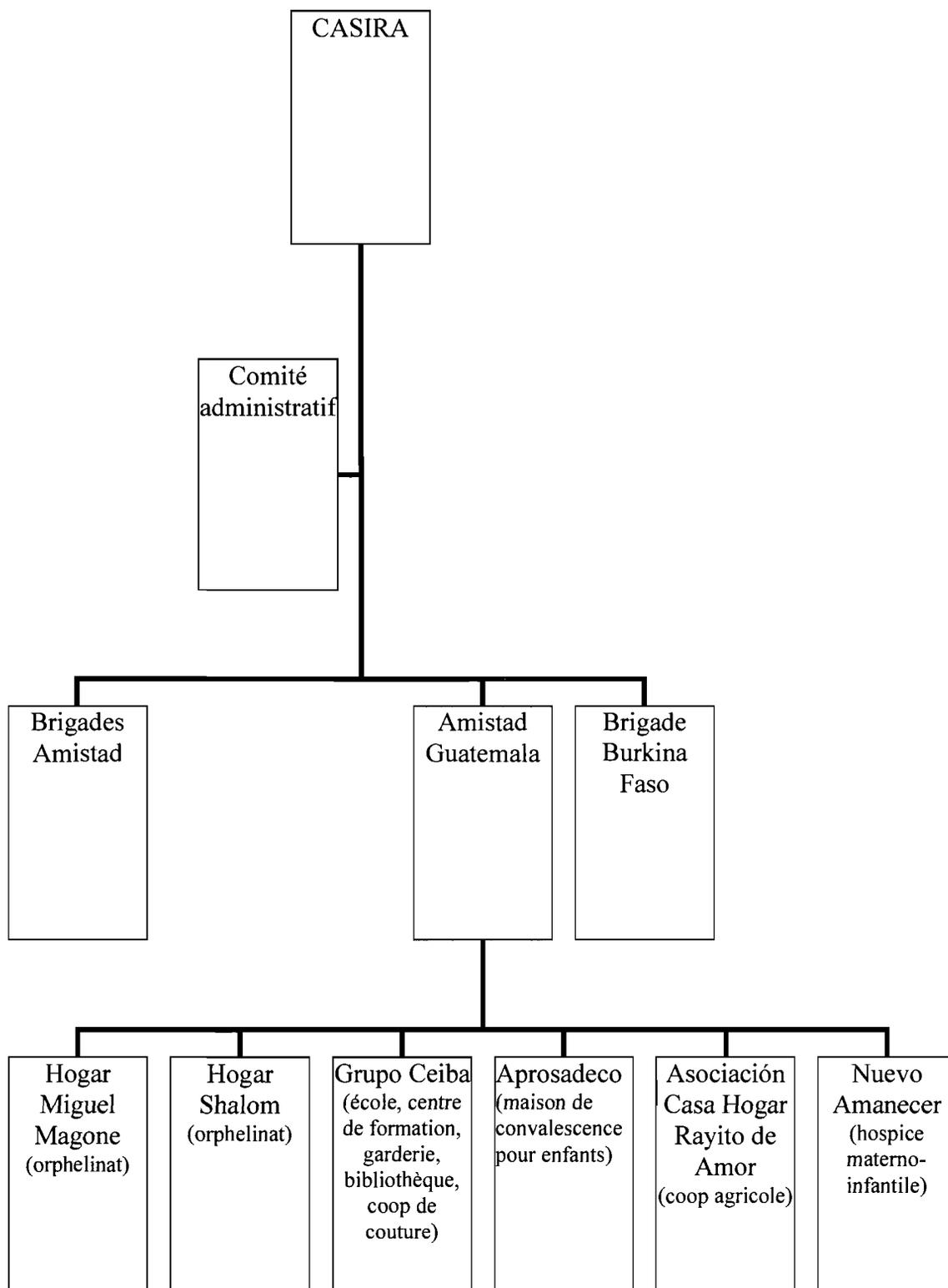
C'est un travail de 6 mois au Québec pour les bénévoles. Chaque article a été trié et mis dans des gros sacs et des boîtes. Nous avons eu à un moment donné plus de 14 endroits où de la marchandise était entreposée gratuitement à la grandeur du Québec.

Une chaîne de bonté, de partage et d'amitié a sillonné le Québec pour se diriger vers les démunis du Guatemala. Si tout va bien nous recommencerons l'an prochain.

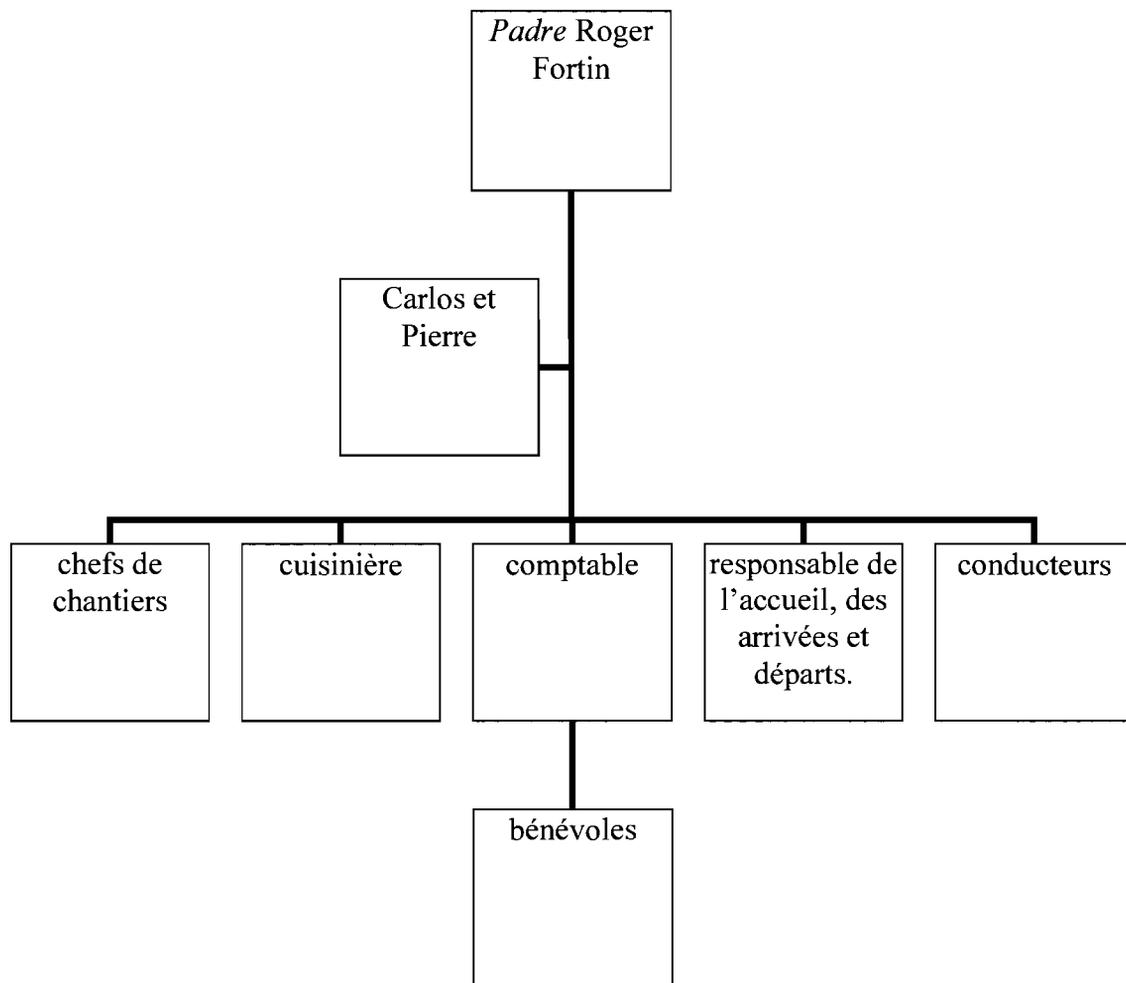
Argent canadien investi dans la période 2006-2007 pour leTransport terrestre et par mer et pour le fonctionnement sur place : 80,000 \$

La grande Responsable de cette activité est Mme Suzanne Lehoux.

Annexe 5 :
Organigramme structurel de l'organisme CASIRA



Annexe 6 :
Organigramme hiérarchique du projet Amistad Guatemala



Annexe 7 :

Code d'éthique du coopérant de l'ONG CASIRA au Guatemala

PROJET AU 10 OCTOBRE 2006

L'ONG CASIRA de Theftford Mines a pour objectif principal d'appuyer des projets locaux de développement mis de l'avant par des ONG guatémaltèques qui soutiennent les plus démunis. Parmi ceux-ci, CASIRA cible principalement les enfants, et plus particulièrement les orphelins et les enfants abandonnés, maltraités ou à risque social élevé qui pourraient sombrer dans la drogue ou la délinquance. CASIRA offre à des volontaires québécois l'opportunité d'être coopérant, et ainsi, de contribuer à ces projets au Guatemala et de vivre une expérience de solidarité Nord-Sud.

Pour atteindre cet objectif – dont le but ultime est la construction d'un monde meilleur et plus équitable –, CASIRA prône un comportement éthique qui s'appuie sur les valeurs ci-dessous. CASIRA s'attend à ce que le coopérant québécois y adhère.

- **Solidarité** : La solidarité vise l'aide et l'entraide entre humains.
 - o La solidarité avec les populations les plus démunies du Tiers-monde s'exprime principalement par un sentiment de fraternité, de responsabilité personnelle et collective, et par un engagement pour une coopération active en vue d'un développement viable et démocratique. Elle est le contraire de l'individualisme.
 - o Le coopérant fait preuve de solidarité avec :
 - Les autres coopérants québécois au projet. Tous adoptent une attitude fraternelle les uns envers les autres au cours de la vie communautaire au Guatemala afin que chacun se sente accueilli, valorisé, respecté et épaulé.
 - Les Guatémaltèques, dont les représentants des ONG locales appuyées par CASIRA dans leurs projets.
 - o Au retour au Québec, le coopérant souhaite que s'engage à agir, avec loyauté, comme agent de promotion de la solidarité internationale, selon ses possibilités.
- **Amitié et accueil** :
 - o L'amitié se développe entre individus. Le coopérant fait ressortir les qualités, parfois cachées, qui sommeillent en chacune des personnes avec lesquelles il collabore. Il fait preuve d'ouverture, de tolérance, de non-discrimination, de discrétion, de simplicité, de discernement, de considération, d'humilité et de bienveillance envers les autres coopérants et les habitants du pays qui l'accueille.
 - o Le coopérant adopte un comportement digne et s'interdit tout comportement avec les membres des communautés locales qui porterait ombrage à CASIRA et à sa mission, particulièrement en ce qui a trait aux relations affectives et sexuelles.
- **Respect** :
 - o Le coopérant respecte l'individu, son unicité et sa culture, tant au niveau des attitudes, des comportements et du langage (incluant le non verbal), qu'en ce qui a trait aux valeurs (ex. religion et croyances, méthodes de travail, importance de l'écoute, etc.) et aux us et coutumes (ex. habillement). Il modère sa consommation de boissons alcoolisées et de tabac, et bannit l'usage de drogues. Il se conforme aux habitudes, aux coutumes et aux horaires de la communauté, ainsi qu'aux directives d'encadrement de CASIRA.

- **Générosité** :
 - o Afin d'éviter des situations de privilège, la générosité concertée envers la collectivité est favorisée, plutôt que par des gestes isolés en faveur d'un individu en particulier (ex. parrainage).
 - **Service et participation aux projets** :
 - o Le coopérant donne le meilleur de lui-même, selon ses capacités et sa conscience. Il adopte une attitude de service, tentant de répondre aux besoins des communautés que CASIRA appuie, selon les ententes pré-établies et les besoins clairement exprimés. Il n'a pas d'autorité sur les autres coopérants et s'abstient de juger leur implication au projet. Le coopérant est invité à mettre en évidence la réalisation collective, plutôt que sa réalisation individuelle. L'intérêt général du groupe prime toujours sur l'intérêt particulier.
 - **Coopération et simplicité volontaire** :
 - o Le coopérant s'inspire de philosophies qui, bien souvent, remettent en question la société de consommation et de gaspillage, ainsi que le mode de vie individualiste. On pense, notamment, à la force de la coopération et à la simplicité volontaire. Ainsi, le coopérant favorise la récupération et le recyclage, et modère sa consommation d'électricité et d'eau, notamment.
- CASIRA**
- **Partenariat et partage avec les ONG locales** :
 - o L'activité principale de CASIRA est le soutien aux ONG locales, dans un esprit de don et de justice, considérant que nous remettons ainsi une partie des biens appropriés dans un système d'échanges économiques Nord-Sud qui les défavorise grandement. Toutefois, on se rend compte que, bien souvent, par nos gestes de solidarité, on reçoit plus qu'on ne donne, transformant le don en échange et en partage, au bénéfice de tous.
 - o Le partenariat entre CASIRA et les ONG locales met en relief le partage des rôles (par voie de consensus) et de l'utilisation des ressources, ainsi que l'échange d'informations, dans un contexte de solidarité fondée sur des valeurs et des buts communs, et dans un esprit d'égalité.
 - **Transparence, intégrité et probité** :
 - o CASIRA fait preuve de transparence dans sa gestion et des processus de décisions.
 - o CASIRA respecte les règles et les normes généralement reconnues dans le domaine de la coopération internationale, en ce qui a trait à la bonne gestion des finances et des autres ressources.
 - **Spiritualité** :
 - o Bien que grandement influencé par la parole des Évangiles, CASIRA accueille des coopérants de toute croyance et de toute tendance. CASIRA n'a aucun objectif de missionnariat actif, tant vis-à-vis des Québécois que des Guatémaltèques, préférant "prêcher par l'exemple".

Annexe 8 :

2006-2007

RÉUNION D'INFORMATION

1. **Mot de bienvenue.**

2. **Les objectifs :**

Les objectifs essentiels :

- Expérience de vie communautaire (s'aimer plus en partant)
- Solidarité...cœur disponible

Les objectifs secondaires :

- L'apprentissage de l'espagnol (Roger - Josué-Antigua)
- Les visites culturelles.

3. **Les 3 ONG : (organisme non gouvernemental) cf Document Amnistad-Guatemala et le distribuer**

Au Canada : CASIRA
 Au Guatemala: Hogar Shalom (Sumpango)
 Hogar Miguel Magone
 Grupo Ceiba – Garderie
 Aprosadeco- Maison de convalescence
 Rayito de Amor- Coopérative agricole

4. **La vie à la casa :**

Horaire type d'une journée de semaine:

6h00	lever et déjeuner avant le départ au chantier
7h15	départ au chantier
12h00	dîner
14h00	retour du chantier, excepté le vendredi le retour est à midi
17h00	messe tous les soirs à la maison des religieuses Trinitaires, située sur la 6 ^e Avenida A
18h00	souper
19h30	le lundi réunion obligatoire pour tout le groupe, cours cours d'espagnol théorique tous les autres soirs selon la disponibilité du Padre. Pratique-conversation avec Josué

En tout temps dans la journée, si la sonnerie de la porte ou du tél. se fait entendre, répondre en vous servant des phrases types installées à chaque endroit. Ne jamais ouvrir la porte sans regarder d'abord par la petite fenêtre. Si la personne n'est pas connue de vous, ne pas ouvrir, refermer la petite fenêtre et aller chercher la personne sollicitée.

Fermer et barrer les portes pour la nuit :

-les clés de la cuisine et du 2^e et 3^e étages sont situées dans la cuisine,
-les clés de l'entrée en bas, du garage et de la porte intérieure conduisant au garage sont suspendues sur le tableau dans le passage menant au garage, du côté droit. Fermer à double tour.

Absences :

On vous demande pour votre sécurité et pour la préparation des repas d'avertir si vous absentez.
Prendre une clé de l'entrée principale sur le tableau pour éviter de déranger si vous revenez après le couvre feu.
Ne pas oublier de la remettre à sa place.

Repas :

Chef : Isabela de 10h00 à 17h00, 5 jours/semaine.

Déjeuner: Chacun lave sa vaisselle et range ses couverts après le déjeuner.

Dîner: Au chantier : préparation du lunch à tour de rôle selon la liste affichée dans la salle à manger ou tel que décidé la veille au souper.

Souper : Préparation par la cuisinière et les assistants (es). La liste des tâches des assistants est affichée dans la cuisine, au-dessus du micro-ondes.

Vaisselle du souper : sur une base volontaire et spontanée.

Soir : Chacun ramène à la cuisine les verres et les tasses utilisés dans la soirée, les lave et les range.

Eau de lavage et de rinçage : 5 jets de Javex dans l'évier de rinçage.
Attention à vos vêtements.

Les noms des assistants pour la cuisine sont affichés dans l'escalier. Bien les vérifier. Si vous devez vous absenter de la cuisine de la casa, du lunch au chantier ou du lavage de vaisselle, vous devez déléguer quelqu'un pour vous remplacer. Prévenir Lucette ou autre responsable si vous partez à Antigua pour le cours d'espagnol.

3.

Les chambres Elles sont assignées à votre arrivée selon la disponibilité. Tous les lits sont à deux étages sauf quelques exceptions. Si vous désirez changer de lit, il faut en faire la demande à la personne responsable de l'accueil. Ils seront donnés selon l'ancienneté d'arrivée et selon les demandes. Pour les chambres à deux lits, la priorité est donnée aux couples par ordre d'arrivée et de demande. Si vous quittez la casa pour revenir plus tard, vous devez sortir vos valises et les déposer dans un endroit qui vous sera assigné et vous perdez votre priorité d'occupation de chambre. Vous devez occuper votre nouveau lit la journée qu'il vous a été désigné afin de savoir où se trouvent les gens en cas d'urgence et aussi quels lits sont libres pour les nouvelles arrivées.

Chacun lave ses draps. Les lits doivent être faits tous les matins le plus tôt possible.

Lorsque vous changez de chambre, faire le lit que vous quittez. Lorsque vous quittez définitivement la casa, faire le lit si vous avez le temps. Sinon, défaire les draps et les déposer au lavage. Les personnes qui demeurent dans la chambre referont alors le lit.

La journée du ménage de votre chambre, déposer sur le lit ou sur les commodes tous les objets qui se trouvent sur le plancher.

5. **La vie au chantier :**

Le responsable distribue les tâches selon la disponibilité des matériaux. Oublier l'esprit de productivité obligatoire.

Les normes de sécurité doivent prévaloir sur toute autre considération.

Collation en avant midi suivie d'un dîner simple.

Au retour, les responsables du lunch lavent la vaisselle, la cafetière et les glacières.

6. **La vie à l'extérieur :**

Véhicules : 3 microbus, 1 pick-up (mazda) et 1 autobus.

Important : Les conducteurs sont responsables de vérifier le nombre de passagers à l'aller et au retour.

Les véhicules s'attendent pour partir et les conducteurs essaient, si possible, de se suivre sur la route (plus sécuritaire de se suivre).

Si vous acceptez d'être le conducteur, vous vous assurez de recevoir une formation de la part du responsable des véhicules.

*****Tous les véhicules fonctionnent avec du diesel sauf le pick-up Mazda et la van Savana rouge.*****

En quittant les véhicules, **s'assurer que les fenêtres sont bien fermées et que les portes sont barrées.** Le conducteur doit, malgré tout, faire le contrôle.

Pour barrer la mazda fermer la porte en tenant la poignée.

Les visites culturelles :

Une personne responsable organise avec Roger les sorties de fin de semaine.
On s'assure de la visite des lieux principaux pour tous les participants.
La ville de Guatemala, Antigua, Atilan, Chichicastenango, Tikal et Rio Dulce, les plages du Pacifique (aviser des risques de noyade), Pacaya.

Les frais sont calculés, divisés et collectés.

Coût d'utilisation des véhicules : 13 Quetzales par jour/personne, plus les frais de gazoline. On peut utiliser les véhicules pour une sortie de groupe non prévue à l'horaire en défrayant le coût et en l'offrant à tout le groupe.

Toutes les dépenses communautaires sont payées par la bourse commune, affichées sur un tableau et débitées de votre compte.

7. **Les communications à l'étranger :**

Téléphone cellulaire :

-Composer 130-001 + code rég. + # de téléphone

-Après l'appel, s'assurer que le téléphone. indique **MOVISTAR**, sinon, peser sur END.

1 Quetzal / min. ou 15.5 cents. Vous serez avisé de l'endroit où se trouveront les téléphones. Inscrire dans le livre (Internet et Téléphone), à la feuille qui vous correspond le nombre de minutes d'utilisation. Il n'y a pas de fraction de minute. Arrondir à la minute suivante. Vous comptez vous-même vos minutes parce que le nombre de minutes n'apparaît pas toujours à l'écran du téléphone. Par précaution, vous regardez votre montre au moment où la communication débute et quand elle finie. Vous comptez un minimum de 1 minute si vous laissez un message. Vous êtes le seul à vous contrôler et nous vous faisons confiance.

****Les quelques profits reliés à l'utilisation du téléphone sont utilisés pour les projets. Toute erreur voulue ou involontaire prive les orphelins de bénéfices légitimes.****

Internet :

Ne pas oublier de compter votre temps d'utilisation de l'ordinateur à des fins de communication personnelle dès le début de votre activité que vous le fassiez sur word etc. ou directement sur internet.

Si vous utilisez l'ordinateur pour d'autres motifs, vous ne comptez pas le temps.

15 Quetzales de l'heure.

Pour Internet ou pour le téléphone cellulaire, vous vous assurez d'avoir une feuille avec votre nom dans le livre situé près de la cabine Internet et vous inscrivez de façon ordonnée et lisible les minutes d'utilisation.

Imprimante : usage limité aux besoins et pour l'intérêt du groupe.

Courrier :

Le courrier doit être déposé dans une boîte à cet effet (correo) et il est posté à l'aéroport.

8. **Services rendus par Carlos :** (les profits lui sont versés. C'est son salaire)

- Carte géographique
- Livres sur le Guatemala
- Carte postale :
- Timbre-poste : 6.5 Q. pour Canada

Il y a une boîte sur l'étagère près de l'ordinateur. Quand vous prenez des cartes postales ou des timbres, vous l'inscrivez dans le cartable à cet effet sur la feuille vous correspond.

Rhum-vin-bière-eau (les prix de ces articles sont inscrits sur le frigo) Ne pas oublier de vérifier le prix correspondant au nom du produit.

Les bouteilles pleines sont à droite du frigo et les bouteilles vides devront être déposées à gauche du frigo.

Vous devez inscrire vos achats de boissons ou d'eau dans le cahier près du frigidaire (1 feuille par personne)

Les liqueurs sont gratuites.

Des CD des photos prises du début octobre à la fin du chantier sont disponibles au coût de 50 Quetzales. Inscrivez-vous dans le cahier à cet effet, sur le bureau de Roger, en indiquant la date où vous désirez que le CD vous soit remis (Au moment de votre départ ou aux retrouvailles).

CD musique guatémaltèque à 30 Q.

Prenez note aussi que Carlos est un artiste peintre. Il est possible de lui acheter des aquarelles.

Tous ces achats vous seront régulièrement débités de votre compte.

9. **Argent :**

Traiter avec Roger ou avec la personne responsable.
Garder votre argent sous clé, dans votre valise.
Pour les guichets automatiques, consulter Carlos ou Roger.

10. **Hygiène personnelle & générale :**

2 douches et 2 toilettes au premier.
1 douche et 1 toilette au deuxième (cuisine).
3 douches et 3 toilettes au troisième (toit).
2 douches et 2 toilettes dans le jardin .

Notes

Ne pas laisser vos articles de toilette dans les salles de bain.

MÉNAGER LA CONSOMMATION DE L'EAU

La douche :

Ne pas laisser couler l'eau tout au long de l'opération :

- laisser couler l'eau pour se mouiller, arrêter l'eau,
- se savonner,
- laisser couler l'eau pour se rincer.
- nettoyer la douche en entrant.

Les toilettes :

Ne pas tirer la chasse d'eau de la toilette à chaque fois, sauf pour la deuxième utilisation. Déposez votre papier de toilette utilisé dans la poubelle disponible près de vous. (Problème de renvoi d'eau). Si vous jetez par mégarde du papier dans la toilette, SVP veuillez le récupérer avec un gant jetable.

La laveuse :

1 laveuse au premier étage, 1 au jardin et 1 au troisième étage. Le savon est fourni (généralement savon en poudre dans une chaudière par terre), des verres sont disponibles à chaque étage indiquant la quantité. Y aller avec prudence si vous voulez mettre de l'eau de javel. Les laveuses indiquent un petit ou un gros lavage, utilisez selon vos besoins. Chacun lave ses vêtements, par contre, on doit partager nos lavages quand on a peu de linge à laver, afin d'économiser l'eau.

Les cordes à linge sont disponibles au jardin, au deuxième et au troisième étage. Une ou deux cordes sont réservées au séchage de serviettes non lavées. (chiffon attaché dessus).

Le lavage doit être récupéré tous les jours. On est responsable de laver sa literie et ses serviettes.

Pour les départs définitifs du matin, une personne de la chambre ou une personne sollicitée doit se charger de laver les draps et de refaire les lits.

11. Lingerie :

Des étagères au dortoir contiennent tout le nécessaire pour les lits. Des serviettes sont également disponibles. Chaque étagère est identifiée selon les articles, s.v.p. bien les replacer au bon endroit.

Laisser vos souliers de travail sur les étagères dans le garage.

12. Sécurité :

Éviter de sortir seul le soir.

Avoir le minimum d'argent sur soi.

Laisser les passeports à la Casa.

Discretion pour les photos impliquant des Guatémaltèques, leur demander la permission. (Puedo tomar una foto por favor)

8:

13. Récupération : Casa et chantier

Si vous avez des articles à donner avant votre départ, voir la personne responsable. (les vêtements doivent être propres s.v.p.)

Nous récupérons : papier, carton, plastique, verre, canettes (écrasées), boîtes de conserves, bouteilles en plastique. Pour les bouteilles de liqueur en plastique, déposez les retournables près du réfrigérateur de bière au rez-de-chaussée. Ne sont pas récupérés : les boîtes cirées de jus.

C'est un peu compliqué à gérer, prêtez attention aux consignes s.v.p.

L'argent recueilli de la récupération subventionne les enfants de Hogar Shalom pour la nourriture.

Passport :

S'assurer d'avoir une photocopie de votre passeport. Et aussi vous devez après votre arrivée faire une photocopie de l'estampe du Guatemala apposée dans votre passeport lors de votre arrivée au pays.

15. Fournitures médicales :

Médicaments et autres sont disponibles à la casa.
Vous pouvez laisser vos médicaments en partant si vous le désirez.

16. Entretien :

Casa : 1 responsable- Avisez-le si vous voyez un bris quelconque.

Les cruches d'eau doivent être changées lorsqu'elles sont vides. Nettoyer la cruche et vos mains avant l'installation sur le réservoir avec un linge humide d'eau pure et d'eau de javel.

Les déchets sont ramassés trois fois par semaine (1 responsable) L'entretien ménager de la casa est fait par Maira. Une affiche est apposée dans vos chambres pour indiquer le jour où le ménage sera fait. Vous ne devez rien laisser sur le plancher, ni sous les lits.

17. Comités :

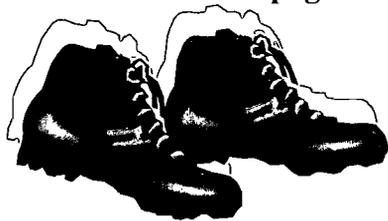
Des personnes responsables sont nommées pour chacun des comités lors de la réunion du lundi soir.

Ex : accueil - cuisine - vidanges- jardin - entretien- chef de chantier - café du matin - informatique - arrosage des plantes intérieures - arrivée d'eau - établissement des listes (cuisine vaisselle lunch) - visites culturelles - santé.

18. Limite de terrain :

Attention de ne pas s'asseoir ou jeter de mégot sur le carré à fleurs qui appartient au voisin.

Annexe 9 :
Campagne de soulier : Donnez la claque!



Donnez la claque!

Participez à la campagne : Chaussez les personnes démunies du Guatemala

L'ONG québécoise Casira (Centre Amitié et Solidarité internationale de la région de l'Amiante), appuyée par des centaines de bénévoles du projet Amistad-Guatemala prépare présentement un envoi de souliers vers le Guatemala, l'un des pays les plus défavorisés d'Amérique centrale.

Nous vous invitons à déposer dans les endroits prévus à cette fin des **souliers, sandales, espadrilles** qui pourraient trouver une deuxième vie utile dans les pieds de ceux qui n'en ont pas. Comme le tiers de la population guatémaltèque est âgé de moins de 15 ans, nous axons principalement notre campagne vers les besoins des enfants et des adolescents, bien que les souliers pour adultes soient également appréciés. Si vous connaissez des commerces qui pourraient également disposer d'inventus ou de fins de ligne, n'hésitez pas à les solliciter.

Soyez assurés que votre don sera bien géré, tant ici au Québec où les souliers seront regroupés par des bénévoles d'Amistad-Guatemala qu'à destination au Guatemala même où, à nouveau, des Québécois se chargeront de leur distribution.

Voilà une occasion exceptionnelle de partager vos surplus en donnant la chance d'améliorer la qualité de vie de ceux qui n'ont pas eu la chance de naître dans un pays aussi favorisé que le nôtre.



Émile, 2 ans, participe au nettoyage de souliers qui seront envoyés au Guatemala (été 2005).



Padre Roger Fortin, responsable du projet Amistad-Guatemala avec quelques jeunes Guatémaltèques qu'il aide à chaque année.

Nous vous invitons donc à déposer tous les souliers, neufs ou usagés mais en excellente condition et bien nettoyés à l'endroit suivant :

Lieu du dépôt :

Date(s) de la cueillette : _____

Heure d'ouverture : _____

Responsable :

Informations :

_____ Merci de votre générosité !