

relations

MONTREAL

JUILLET-AOÛT 1971

NUMÉRO 362

PRIX 75¢



LES CHRÉTIENS ET L'ENGAGEMENT POLITIQUE

— dossier du mois



LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE INTERPELÉE — une lettre de Paul VI



L'ÉGLISE ET LA LIBERTÉ DE L'INFORMATION — doctrine et comportements



L'UNIVERSITÉ NOUVELLE:

MILIEU D'ACCULTURATION OU CENTRE DE CONTESTATION ?

relations

revue du mois
publiée par un groupe de Pères de la Compagnie de Jésus

COMITÉ DE RÉDACTION

Irénée DESROCHERS, directeur
Guy BOURGEOULT, secrétaire
Richard ARÈS, René CHAMPAGNE, Jacques CHÈNEVERT,
Gabriel DUSSAULT, Julien HARVEY, Marcel MARCOTTE,
Yves VAILLANCOURT.

ADMINISTRATION: Albert PLANTE

PUBLICITÉ: Jean LAURIN et associés, représentants pour la
publicité nationale et locale: 1411, rue Crescent, suite 406.
Tél.: 845-6243.

numéro 362
juillet-août 1971

SOMMAIRE

Dossier: les chrétiens et l'engagement socio-politique — à l'occasion de la lettre de Paul VI sur <i>l'Église et les nouveaux problèmes sociaux</i>	
Liminaire	195
De Rome au Québec: la lettre de Paul VI trouve-t-elle application au Québec?	Richard ARÈS 196
Intervention de l'Église	Jacques CHÈNEVERT 200
L'Église et les pauvres	Julien HARVEY 203
Absentéisme politique: la peur de l'Assemblée nationale chez les chrétiens du Québec	René CHAMPAGNE 205
Les médias: au service du progrès de l'homme?	
Notes critiques sur l'instruction pastorale <i>Les moyens de communication sociale</i>	Yves LEVER 208
Documents/informations	
Demain, une Église médiévale? — un projet de nouvelle constitution pour l'Église	Jacques CHÈNEVERT 201
La participation des chrétiens dans la construction du socialisme — déclaration de 80 prêtres chiliens	207
Articles	
L'université: milieu d'acculturation ou centre de contestation?	Hervé CARRIER 216
Jésus-Christ et Piaget — réflexions sur <i>Identité et Foi</i>	JULIEN HARVEY 221
Chroniques	
Télévision: La télévision et son langage (II)	François JOBIN 211
Théâtre: Fin de saison	Georges-Henri D'AUTEUIL 213
Littérature: Les revues littéraires de nos professeurs	René DIONNE 218
Ouvrages reçus	222

Relations est une publication des Éditions Bellarmin, 8100, boulevard Saint-Laurent, Montréal 351. Tél.: 387-2541.

Prix de l'abonnement: \$7 par année. Le numéro: 75¢.
Relations publiques: Pauline HOULE, 1396 ouest, rue Sainte-Catherine.

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



Relations est membre de l'*Audit Bureau of Circulations*. Ses articles sont répertoriés dans le *Canadian Periodical Index*, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le *Répertoire canadien sur l'éducation*. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.

NOUVEAUTÉS

Enseignement religieux

Le Prophète de Nazareth et nos 7 sacrements
Pour classes de catéchèse, homélies, cercles d'étude, bibliothèques. 1971. 350 pages. Couverture simili-toile. \$5.75.

Histoire

Frédéric Romanet du Caillaud, « comte » de Sudbury, par Lorenzo Cadieux, S.J. Préface de Jean Ethier-Blais. Histoire d'un industriel français intimement associé au développement de Sudbury. 1971. 143 pages. Quatre photos. \$3.00.

Littérature

Larmes de silence, par Jean Vanier. Réflexions denses et poétiques sur la souffrance. 1971. 100 pages, dont 46 photos. \$3.00.

Philosophie

Durée pure et temporalité, Bergson et Heidegger, par Laurent Giroux. Coédition Bellarmin et Desclée et Cie. 1971. 156 pages. \$3.50.

Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez Gaston Bachelard, par Julien Naud, S.J. Coédition Bellarmin et Desclée et Cie. 1971. 240 pages. \$4.50.

Une poétique de l'homme. Essai sur l'imagination d'après l'œuvre de Gaston Bachelard, par Madeleine Préclaire. Coédition Bellarmin et Desclée et Cie. 1971. 165 pages. \$3.00.

Théologie

Le Christ et l'Église, signes du salut, par René Latourelle, S.J. Coédition Bellarmin et Desclée et Cie. 1971. 291 pages. \$5.50.

Le Témoignage chrétien, par René Latourelle, S.J. Coédition Bellarmin et Desclée et Cie. 1971. 91 pages. \$1.50.

Vie religieuse

Chrétiens consacrés. Thèmes et documents, par Michel Olphe-Galliard, S.J. Coédition Lethiel-leux et Bellarmin. 1971. 352 pages. \$5.75.

LES ÉDITIONS BELLARMIN

8100, boulevard Saint-Laurent
Montréal-351 (387-2541)

Les chrétiens et l'engagement socio-politique

— dossier préparé à l'occasion
de la parution de la
*lettre apostolique de Paul VI
au cardinal Maurice Roy
sur l'Église et les nouveaux
problèmes sociaux* *

Le 14 mai dernier, Paul VI adressait au cardinal Maurice Roy une *lettre apostolique sur l'Église et les nouveaux problèmes sociaux*. Dans son numéro de juin, RELATIONS donnait un premier écho à cette lettre: se plaçant dans la perspective des chrétiens révolutionnaires, Yves Vaillancourt posait quelques questions fondamentales au sujet, notamment, de la rencontre de l'Évangile, de l'Église et des idéologies actuelles. Se trouvait alors annoncée une série d'études complémentaires; ces études constituent notre dossier de juillet-août.

- Il est toujours possible de déclarer, porté par le secret désir de n'être pas « dérangé », que cette lettre, comme tant d'autres documents romains, ne trouve pas d'application dans notre société: le Pape écrit pour les pays plus riches ou pour les pays plus pauvres, mais pas pour nous. — L'étude de Richard Arès montre que les perspectives générales de la lettre de Paul VI permettent de bien situer l'effort de réflexion critique et l'action socio-politique exigés *chez nous* par la situation qui nous est propre.
- Mais est-ce bien l'affaire de l'Église d'intervenir dans les débats d'ordre socio-politique? « Rendez à César ce qui est à César... » — L'étude de Jacques Chênevert tente de préciser le pourquoi de telles interventions et, surtout, les conditions de leur validité et de leur efficacité comme *interventions de l'Église*.
- Une fois de plus, Paul VI prend le parti des « plus pauvres ». Par recherche inavouée d'un nouveau prestige ou par souci de fidélité aux exigences évangéliques? — L'étude de Julien Harvey montre le lien réel qui, selon l'Évangile, attache l'Église aux « plus pauvres » et lui fait un devoir de travailler à leur promotion sociale.
- L'engagement politique est donné par Paul VI, dans un énergique appel à l'action, comme une exigence de l'engagement chrétien. Or la conscience chrétienne québécoise n'est guère portée à s'interroger à ce sujet et a longtemps considéré le monde de la politique comme un monde de nécessaire perversité. Pourquoi? — L'étude de René Champagne tente de répondre à cette question et d'explicitier le lien qui unit intrinsèquement l'engagement chrétien et l'engagement politique.
- Faisant écho aux brefs paragraphes de la lettre de Paul VI sur les moyens de communication sociale, une *instruction pastorale* vient d'explicitier les grandes orientations du décret conciliaire de Vatican II. — Yves Lever présente, comme en appendice au présent dossier, diverses « notes critiques »; il pose quelques questions de particulière importance sur la neutralité des média, sur les rapports entre les pouvoirs et les média; il explicite les conditions requises pour que les média servent véritablement, selon les perspectives de l'instruction pastorale, le progrès de l'homme.

La lettre de Paul VI fut donc l'occasion, pour quelques rédacteurs de RELATIONS, d'analyser quelques problèmes d'ordre socio-politique qui, chez nous, interrogent la conscience chrétienne et appellent un engagement réaliste et efficace. C'est dans cette optique générale que fut élaboré le dossier présenté dans les pages qui suivent.

Une fois de plus, l'Église a tenté de témoigner de l'Évangile sans en édulcorer les exigences — dans la conscience qu'elle devient ainsi témoin à charge contre elle-même: la lutte contre l'injustice, contre la discrimination, contre l'oppression sous toutes ses formes, de même que l'engagement positif et efficace pour la libération de l'homme, implique une exigence de conversion permanente dans l'Église elle-même comme dans toutes les autres sociétés qui forment cette « famille à rassembler ».

Le secrétaire.

* On peut se procurer le texte français de cette lettre chez Fides et aux Editions Bellarmin.

De Rome au Québec

— la lettre de Paul VI trouve-t-elle application au Québec ?

par
Richard Arès

Après le refus même d'en prendre connaissance, le pire sort qu'on pourrait réserver à la Lettre apostolique adressée par le pape Paul VI au cardinal Maurice Roy serait d'y jeter un coup d'œil rapide, puis de la mettre de côté en se disant qu'elle ne s'applique pas au Québec et n'apporte rien de nouveau aux catholiques québécois. Agir ainsi serait faire preuve d'irresponsabilité, en un moment où tant d'hommes cherchent désespérément à voir clair et à trouver les justes solutions aux problèmes qui nous assaillent. Sans doute, la Lettre s'adresse-t-elle au monde entier et se borne-t-elle souvent à des généralités, mais il se trouve que

ce qu'elle dit s'applique facilement au Québec, et peut nous aider à résoudre plus efficacement nos propres problèmes.

En bref, et en suivant l'ordre des divisions établies dans la Lettre elle-même, celle-ci nous offre trois choses dont nous avons un pressant besoin et qui pourraient s'énoncer ainsi: 1° face aux nouveaux problèmes sociaux, une vision en largeur et en profondeur, 2° face aux nouvelles idéologies, une habileté accrue à discerner le vrai de l'homme, 3° face à l'action à entreprendre, une conscience plus vive des responsabilités.

rural, concentration dans les grandes villes, déplacement ou fermeture d'entreprises, chômage, naissance de nouveaux prolétariats, « conditions de vie déshumanisantes, dégradantes pour les consciences et nuisibles à l'institution de la famille » (no 11), manque de logements décents, contestation des jeunes et des femmes, interrogation sur la puissance des syndicats et des moyens de communication sociale, pollution de l'environnement, etc.

Ces problèmes, la plupart des autres pays les partagent avec nous, quelques-uns même les endurent avec beaucoup plus de rigueur. Le document pontifical nous aide ainsi à prendre conscience de notre communauté de destin, de notre solidarité avec les autres peuples et, de ce fait, il peut contribuer grandement à élargir nos vues, à nous prémunir contre la tentation d'un narcissisme morose, centré uniquement sur nous-mêmes, sur nos propres malheurs et misères.

Une vision en profondeur, ensuite. Le Pape va au fond des choses quand, devant l'ampleur des mutations actuelles, il affirme qu'« il faut situer les problèmes sociaux posés par l'économie moderne... dans un contexte plus large de civilisation nouvelle », dans la vision d'un homme nouveau en train de naître (no 7). Aussi, ce qui l'intéresse d'abord et surtout, dans ces nouveaux problèmes sociaux qu'il décrit, c'est le sort qui y est fait à l'homme, c'est la qualité humaine de la civilisation qu'ils laissent présager.

Voilà bien les deux questions fondamentales qu'à la suite du pape il importe de se poser pour le Québec: 1) nos grandes villes, en particulier Montréal, nos industries, nos syndicats, nos gouvernements assurent-ils une

I — Face aux nouveaux problèmes sociaux, une vision en largeur et en profondeur

Il est inutile de repasser un à un tous les problèmes que mentionne le document pontifical dans le but de montrer comment chacun se pose aujourd'hui au Québec. S'il est un coin de terre qui a subi, en ces dernières années, des transformations radicales, c'est bien le nôtre. De société traditionnelle et stable qu'il était jusqu'ici, le Québec est devenu une société en marche, fluide, ouverte à tous les vents et à tous les courants d'idées, où tout est remis en question et où tous les problèmes se posent à la fois, où, en conséquence, tout est recherche et tâtonnement, même dans le domaine religieux. Problèmes nés de l'urbanisation et de l'industrialisation; problèmes surgis à propos de la place à assurer dans la société aux jeunes, aux femmes, aux immigrants et aux travailleurs, en particulier aux unions ouvrières et aux syndicats; problèmes causés par les nouveaux moyens de communication sociale et par la pollution de l'environnement; etc.

Problèmes déjà connus et déjà longuement analysés chez nous, dira-t-on, (voir, par exemple, le numéro double de *Recherches sociographiques* sur « L'urbanisation de la société canadienne-française », vol. IX, nos 1-2, 1968). Oui, mais problèmes que le document pontifical présente dans une perspective universelle et humaniste, à partir d'une vision à la fois large et profonde.

Une vision en largeur, d'abord. Le Pape dit qu'au cours de ses récents voyages lui sont apparus avec un nouveau relief « les graves problèmes de notre temps... », comme particuliers certes à chaque région, mais pourtant communs à une humanité qui s'interroge sur son avenir, sur l'orientation et la signification des mutations en cours » (no 2). Nous avons, certes, des problèmes au Québec, mais il ne faudrait pas croire que nous sommes les seuls à en avoir: par exemple, qu'il n'y a que chez nous qu'il y a exode

condition vraiment humaine à l'homme québécois, en particulier aux plus pauvres et aux plus démunis ? 2) la civilisation nouvelle qui se prépare au Québec, dans les agglomérations urbaines, les usines, les CEGEP et les universités, avec la participation accrue des sciences sociales, de la presse, de la radio, de la télévision et du cinéma, cette civilisation aura-t-elle au moins le même degré de qualité humaine que celle qu'elle remplace ?

Pour citer des cas concrets, tirés du document pontifical lui-même, croit-on vraiment que le pape ne parle pas pour le Québec, quand il dénonce « la condition économique inférieure et parfois misérable » faite aux ruraux ainsi que l'inattention aux pauvres « dans une société durcie par la compétition et l'attrait de la réussite » ? quand il signale que, derrière les façades des grandes villes, se cachent beaucoup de misères et s'en étalent d'autres « où sombre la dignité de l'homme: délinquance, criminalité, drogue, érotisme » ? quand il se demande si le conflit des générations ne cause pas aujourd'hui un tort

grave à la famille et ne remet pas en question « les modes d'autorité, l'éducation de sa liberté, la transmission des valeurs et des croyances, qui touche aux racines profondes de la société » ? quand il met en garde les syndicats contre la tentation « de profiter d'une position de force pour imposer notamment par la grève... des conditions trop lourdes pour l'ensemble de l'économie ou du corps social » ? quand il affirme que le nombre grandit « de ceux qui n'arrivent pas à trouver du travail et sont contraints à la misère ou au parasitisme » ? quand il pose la question de savoir si l'homme n'est pas en train de retourner contre lui les fruits de son activité et de devenir l'esclave même « des objets qu'il fabrique » ?

Voir clair jusqu'au fond dans nos propres problèmes sociaux, tout en les reliant à ceux de la famille humaine, voilà d'abord à quoi peut contribuer la Lettre de Paul VI, à condition, évidemment, que nous nous donnions la peine de la lire.

II — Face aux nouvelles idéologies, une habileté accrue à discerner le vrai de l'homme

En l'espace de quelques années, nous sommes passés, au Québec, d'une situation où nous attendions tout de l'Eglise à une autre où nous n'attendons plus rien — ou presque plus rien — d'elle; d'une situation où, dans le domaine social, nous lui demandions de nous fournir une idéologie et tout un système à une autre où nous lui demandons maintenant de se fondre entièrement dans les idéologies et les systèmes existants afin d'aider à leur réussite. A cet égard la Lettre de Paul VI, par les applications qu'on peut en faire au Québec, aidera à dissiper bien des confusions.

Et tout d'abord, même si elle reconnaît que les aspirations fondamentales des hommes d'aujourd'hui à l'égalité et à la participation les invitent « à promouvoir un type de société démocratique » (no 24), même si elle parle de « certains modèles sociaux » que « la morale sociale chrétienne » pourrait être amenée à proposer (no 40), la Lettre apostolique avoue explicitement qu'elle ne propose pas de « solution qui ait valeur universelle »

(no 4) et que l'enseignement social de l'Eglise « n'intervient pas pour authentifier une structure donnée ou pour proposer un modèle préfabriqué » (no 42). Il faudrait, en conséquence, que l'on cesse, s'il en est encore chez nous, de demander à l'Eglise une idéologie complète, un système concret et des solutions techniques en vue de résoudre nos problèmes sociaux. Ce n'est pas sur ce plan que se situe sa mission spécifique.

Le pape le dit clairement: la fonction de l'Eglise dans le domaine social est d'abord d'« éclairer les esprits pour les aider à découvrir la vérité et discerner la voie à suivre au milieu des doctrines diverses qui sollicitent le chrétien » (no 48). Si elle a cette prétention, c'est qu'elle est convaincue de puiser dans l'Evangile la *vérité de l'homme*, de pouvoir offrir en propre « une vision globale de l'homme et de l'humanité » (no 40), « une conception plénière de la vocation de l'homme » (no 25), un humanisme plénier, c'est-à-dire, visant, parce

relations

REVUE D'INTÉRÊT GÉNÉRAL, **RELATIONS** présente, chaque mois, des études sur divers problèmes :

- Éducation
- Famille
- Questions nationales et constitutionnelles
- Politique Internationale
- Questions religieuses et vie de l'Église
- Travail et problèmes économiques
- Affaires sociales
- Arts et littérature
- Etc.

Depuis quelques mois, **RELATIONS** a publié diverses études sur l'engagement politique des chrétiens. Mentionnons, entre autres :

- Les chrétiens et l'engagement politique — par Jacques Grand'Maison (avril 1970)
- Ethique et politique — Efficacité et participation : deux éthiques ? — par André Manaranche (avril 1970)
- L'animation sociale au Québec — numéro spécial (mai 1970)
- Efficacité administrative et participation démocratique — par Michel Dussault (juin 1970)
- Où va le nationalisme canadien-français ? — par Richard Arès (juillet-août 1970)
- Activité œcuménique et situation politique québécoise — par Gilles Langevin (septembre 1970)
- Le Québec entre deux saisons — Après le terrorisme d'octobre — éditorial (novembre 1970)
- L'Eglise et l'avenir du Québec — par Jean-R. Milot et Jean-P. Audet (janvier 1971)
- Justice judiciaire, justice sociale et justice politique — par Irénée Desrochers (avril 1971)
- Les chrétiens révolutionnaires en Amérique latine — par Yves Vaillancourt (mai 1971)
- Échantillons de théologie politique et révolutionnaire — par Gabriel Dussault (mai 1971)

Périodiquement, **RELATIONS** publie des dossiers plus élaborés sur divers problèmes d'ordre socio-culturel ou politique qui interrogent la conscience chrétienne. Plusieurs de ces dossiers sont utilisés par les professeurs et les étudiants pour la préparation de séminaires et de travaux de recherche.

Abonnement : \$7 par année (11 numéros) — le numéro : 75¢

Formule d'abonnement au verso — pour vous-même ou pour quelqu'un de vos amis.

RELATIONS — formule d'abonnement

Vous trouverez ci-joint la somme de \$..... pour un abonnement de année(s) à la revue RELATIONS.

Nom : Abonnement — 1 an : \$7.00

Adresse : Abonnement de soutien : \$10.00 (ou plus)

Adresser à : RELATIONS, 8100, boul. Saint-Laurent, Montréal 351

Tél. : 387-2541

qu'ouvert au spirituel et à l'Absolu, au développement intégral de tout l'homme.

Les chrétiens sont bien *dans* le monde et, à ce titre, il est de leur devoir de participer à l'édification de la cité et de contribuer à la solution des problèmes sociaux; mais — et c'est ici que grandit chez nous le danger de confusion —, ils ne sont pas *du* monde, du moins pas entièrement, pas définitivement, puisque leur vocation est de partager un jour un Royaume qui n'est pas de ce monde. Aussi, leur faut-il se garder constamment contre la tentation de se laisser totalement dominer et absorber par les idéologies, les systèmes et les utopies que leur offre le monde, surtout quand de pareilles idéologies « s'opposent radicalement ou sur des points substantiels à leur foi et à leur conception de l'homme » (no 26); contre la tentation aussi de se faire d'un système concret une idole à laquelle on est prêt à tout sacrifier, même la dignité et la liberté de la personne humaine.

Toujours et à l'égard de toutes les idéologies et de tous les systèmes, s'impose le *discernement chrétien*, discernement que l'Eglise aide à opérer, précisément parce qu'elle enseigne la *vérité de l'homme*.

Dans cette approche renouvelée des diverses idéologies, le chrétien puisera aux sources de sa foi et dans l'enseignement de l'Eglise les principes et les critères opportuns pour éviter de se laisser séduire, puis enfermer, dans un système dont les limites et le totalitarisme risquent de lui apparaître trop tard s'il ne les perçoit pas dans leurs racines. Dépassant tout système, sans pour autant omettre l'engagement concret au service de ses frères, il affirmera, au sein même de ses options, la spécificité de l'apport chrétien pour une transformation positive de la société. (No 36.)

Pareil discernement chrétien nous est d'autant plus nécessaire aujourd'hui que le Québec est devenu une société ouverte à toutes les idéologies et à tous les systèmes, voire à toutes les utopies¹. Sur le terrain social, après avoir

1. Voir: « Idéologies au Canada français », dans *Recherches sociographiques*, 1969, n° 2. — Fernand DUMONT: « Notes sur l'analyse des idéologies », dans *Recherches sociographiques*, 1963, n° 2. — Jacques GRAND-MAISON: *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, 1970, et *Nationalisme et religion*, 1970, t. II, « Religion et idéologies politiques », en particulier les pages 189-206: « L'Eglise et les idéologies au Québec ».

longtemps occupé toute la place, l'idéologie libérale et son dérivé concret, le capitalisme, se voient de plus en plus concurrencés par le socialisme et le marxisme, de sorte que le chrétien québécois fait face maintenant à un pluralisme d'options. La Lettre indique les grands principes à respecter, les dangers à éviter et les distinctions à faire, par exemple entre les idéologies et les mouvements historiques concrets qui en sont issus, entre les formes différentes de socialisme, entre les divers niveaux de marxisme; elle laisse ensuite à la conscience éclairée du chrétien sa liberté de choix: « Dans les situations concrètes et compte tenu des solidarités vécues par chacun, il faut reconnaître une légitime variété d'options possibles. Une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents » (No 50.) Et, s'il s'agit d'un choix collectif, d'un choix qui engage la communauté chrétienne, c'est à celle-ci qu'il revient « de discerner... les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires » (no 4).

Pour prendre un cas précis, il est évident que la communauté chrétienne québécoise ne considère plus aujourd'hui le socialisme comme elle le considérait il y a vingt ou trente ans. Non seulement la mise en garde épiscopale portée autrefois contre un parti politique à ce sujet a été retirée, mais le nombre grandit, chez nous, des chrétiens qui se disent et se veulent « socialistes »². Le numéro 31 de la Lettre leur entr'ouvre prudemment la porte, tout en leur recommandant de faire preuve de perspicacité pour bien déterminer « le degré d'engagement possible dans cette voie, étant sauves les valeurs, notamment de liberté, de responsabilité et d'ouverture au spirituel, qui garantissent l'épanouissement intégral de l'homme ». En deux mots, à l'égard du socialisme comme à l'égard des autres idéologies et systèmes, qu'ils usent de *discernement chrétien*: ils seront d'autant plus aptes à percevoir la concordance de ces idéologies et de ces systèmes avec le *vrai de l'homme*, avec la conception plénière de la vocation de l'homme.

2. Voir, en particulier, les revues *Socialisme-Socialisme québécois*, *Maintenant*, et Jacques Grand'Maison: *Nationalisme et religion*, ainsi que Fernand Dumont: *La vigile du Québec*, chapitre 3, « Du côté d'un socialisme d'ici »; 3. « Le socialisme est une utopie », 4. « Un socialisme pour le Québec ».

III — Face à l'action à entreprendre, une conscience plus vive des responsabilités

Creuset bouillonnant de tous nos problèmes sociaux, le Québec d'aujourd'hui est en mal d'une civilisation nouvelle. Jamais, en conséquence, n'a été si grande pour les chrétiens la nécessité d'être présents à pareil moment historique. Or on dirait que c'est le contraire qui se produit: autrefois partout, en particulier dans le domaine social, les catholiques semblent aujourd'hui nulle part, du moins comme tels, avec une pensée propre et une action efficace. Les uns ne voient rien à changer, les autres veulent tout changer, mais cherchent ailleurs que dans leur Eglise les moyens de le faire. Comme dit Paul VI: « Tandis que d'aucuns, inconscients des injustices présentes, s'efforcent de prolonger la situation existante, d'autres se laissent séduire par des idéologies révolutionnaires qui leur promettent, non sans illusion, un monde définitivement meilleur. » (No 3.)

Aux uns comme aux autres, le Pape rappelle leur responsabilité, leur devoir de passer à l'action, action à la fois commune et spécifique.

Action commune, c'est-à-dire action que les chrétiens partagent et soutiennent avec les autres citoyens dans le but de résoudre le plus justement possible les nouveaux problèmes sociaux qu'ont fait surgir l'urbanisation et l'industrialisation du Québec. En menant cette action, ils devront prêter une attention particulière aux plus pauvres et aux plus faibles et viser à faire disparaître ces conditions de vie dégradantes et déshumanisantes que trop souvent la société réserve à ces derniers.

Action spécifique aussi, c'est-à-dire propre à l'Eglise et aux chrétiens. Dans sa Lettre, Paul VI insiste beaucoup sur le caractère particulier et original de cette action. Il affirme que l'Eglise a « un message spécifique » à offrir aux hommes (no 5), qu'elle présente un « apport spécifique aux civilisations » (no 40); il parle de « la spécificité de l'apport chrétien pour une transformation positive de la société » (no 36) et des conditions à observer si le chrétien, dans la société, « veut jouer un rôle spécifique, comme chrétien en accord avec sa foi — rôle que les incroyants eux-mêmes attendent de lui » (no 49). Si le pape ne développe pas davantage

ce point, c'est que la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, « L'Eglise dans le monde de ce temps », l'a déjà fait avec ampleur. Il se contente ici de rappeler que la mission première de l'Eglise est d'apporter aux hommes d'aujourd'hui comme à ceux d'hier le message et les énergies de l'Evangile, c'est-à-dire « la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu et du salut dans le Christ » (no 1). Et cela, il demande aux chrétiens engagés dans l'action de ne jamais l'oublier et de ne pas se laisser absorber par des idéologies à fins purement utilitaires et terrestres, qui enferment l'homme complètement en lui-même et finissent, même sous des dehors généraux, par l'asservir.

Ainsi, par exemple, au Québec, une société nouvelle est à se construire, résolument tournée vers l'avenir. De concert avec les autres, les chrétiens ont le devoir de travailler à y faire disparaître les injustices et les inégalités, mais, à supposer que cela se réalise un jour, pourra-t-on dire que leur travail est devenu sans objet et leur présence inutile? En d'autres termes, à supposer que se produise dans la société québécoise de demain cette libération du besoin et de la dépendance dont parle la Lettre (no 45), pourra-t-on prétendre que le christianisme n'aura plus rien à dire ni rien à faire? Oui, si ceux qui le professent alors en ont fait une idéologie, un système comme les autres; non, s'ils lui ont conservé son caractère spécifique et transcendant de religion qui, tout en manifestant « le mystère de Dieu, de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa *vérité essentielle* » (*Gaudium et Spes*, no 41), et, du même coup, « l'aide à correspondre au dessein d'amour de Dieu et à réaliser la plénitude de ses aspirations » (no 1).

S'il fut un temps où, au Québec, l'Eglise se chargeait de présenter un modèle tout fait d'organisation de la société et même se permettait de voir à sa réalisation, ce temps, aujourd'hui, est bien passé. Dans le domaine social, l'Eglise, au Québec comme ailleurs,

devra de plus en plus centrer ses efforts sur la double fonction que mentionne la Lettre de Paul VI: « éclairer les esprits pour les aider à découvrir la vérité et discerner la voie à suivre au milieu des doctrines diverses qui les sollicitent; entrer dans l'action et diffuser avec un souci réel du service et de l'efficacité, les énergies de l'Evangile » (no 48). Pour cela, il faudra: a) qu'elle se garde entièrement libre face aux systèmes et aux pouvoirs, tant économiques que politiques, tant de droite que de gauche, afin d'être mieux en mesure de les critiquer au besoin, selon qu'ils favorisent ou non l'accomplissement de la vocation intégrale de l'homme; b) que ses membres — tous ses membres, mais en particulier les laïcs, — jouent pleinement leur rôle d'*animateurs spirituels de la société* et s'efforcent « de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie » (no 48).

Aux chrétiens du Québec qui veulent agir et changer le système, la Lettre pontificale du 14 mai dernier dit, en somme: Allez-y, prenez vos responsabilités, mais usez de discernement; ne vous laissez pas séduire par des idéologies qui proposent certaines voies de libération pour l'homme, mais aboutissent finalement à l'asservir; ne vous contentez pas de dénoncer les injustices, entrez dans l'action, engagez-vous concrètement au service de vos frères et, quelle que soit l'option, économique, sociale ou politique que vous prenez, n'oubliez jamais que, comme chrétiens, vous avez non seulement à donner « un témoignage, personnel et collectif, du sérieux de votre foi par un service efficace et désintéressé des hommes » (no 46), mais encore à jouer un *rôle spécifique* dans l'élaboration et la construction de la nouvelle société québécoise. La qualité humaine de cette société dépendra, pour une large part, de votre présence, de votre témoignage et de votre action.

On peut trouver ce programme trop conservateur ou trop réformiste et pas assez révolutionnaire, mais il a au moins le triple mérite de ne pas verser dans l'utopie, de chercher à promouvoir le bien intégral de l'homme et de stimuler chez les chrétiens le sens de leurs vraies responsabilités. Qu'on commence par l'appliquer, et l'on verra qu'il va beaucoup plus loin et beaucoup plus en profondeur qu'une simple lecture pourrait le laisser croire.

Intervention de l'Église

— modalités, limites, conditions de validité et d'efficacité

par
Jacques Chênevert

On entend souvent parler, dans certains milieux chrétiens, de la nécessité ou du devoir, pour l'Église, d'*intervenir*: on déplore que l'Église n'intervienne plus assez ou, quand elle intervient, qu'elle ne le fasse pas de façon pertinente. La lettre de Paul VI au cardinal Roy est vue comme une *intervention* de l'Église et comme un appel à des *interventions* de plus en plus profondes et actives des églises locales.

A quoi songe-t-on en parlant d'intervention de l'Église ? Il ne me semble

pas toujours facile de le discerner. Il me semble même percevoir certaines équivoques, plus ou moins liées à des « reliques » d'ecclésiologie cléricale, à la nostalgie des époques triomphales où les actes publics de l'Église attireraient sur elle l'attention, la crainte, le prestige.

Sans autre prétention que de chercher à éclairer un peu, ne serait-ce que ma propre lanterne, voici donc quelques propos à ce sujet.

les individus comme sur les œuvres humaines.

Limites de cette intervention

La principale limite rencontrée par l'Église, dans ses interventions, est celle qui en restreint le succès, l'efficacité, du fait que le domaine dans lequel l'Église intervient est toujours celui de la liberté inviolable. L'Église ne peut rien imposer: elle ne peut que proposer son témoignage et chercher à le faire venir à la rencontre des désirs et des aspirations de l'homme en quête de sens, d'amour, de paix, de vie.

L'intervention propre de l'Église se situe au niveau des valeurs qui suscitent et orientent l'activité humaine en tout ordre de réalité, qui inspirent la création du comportement personnel au-delà des conditionnements inéluctables, qui donnent à l'histoire son mouvement, sa physionomie, qui définissent les divers projets dont celle-ci cherche, même à travers la rupture des révolutions, à opérer l'intégration dynamique.

A ce plan des valeurs, la pertinence de l'intervention de l'Église est, encore là, fortement conditionnée. Car cette pertinence est liée à la justesse d'un langage, lui-même dépendant d'une perception vécue de l'homme et de la réalité socio-culturelle d'un temps donné. Or l'Église ne jouit d'aucune acuité particulière dans l'ordre de cette perception; le plus souvent, au contraire, elle s'y est montrée en retard sur ceux qui ne partagent pas sa foi.

Dans le prolongement de cette même limite, d'autres facteurs restreignent la possibilité d'intervention de l'Église ou, en tout cas, son impact. Comme telle, en effet, l'Église ne possède aucune compétence privilégiée dans l'ordre politique, social, économique, financier, scientifique, technique ou esthétique auquel peut être reliée telle de ses in-

Intervenir : pourquoi ? comment ?

Qu'est-ce qu'intervenir pour l'Église ? Le premier sens du mot *intervention*, d'après le *Petit Robert*, est le suivant: « Acte par lequel un tiers, qui n'était pas originellement partie dans une contestation judiciaire, s'y présente pour y prendre part » (p. 927). Au mot *intervenir*, on lit: « Prendre part à une action, à une affaire en cours, dans l'intention d'influer sur son déroulement » (*ibid.*).

La notion d'intervention de l'Église respecte ce sens fondamental du terme. Dans le langage chrétien actuel, on dit que l'Église intervient lorsqu'elle pose une action, ordinairement non sollicitée, en vue d'influencer, voire de transformer le cours de l'histoire, soit au plan de la vie des personnes (orientation et sens de l'existence humaine), soit au plan des collectivités comme telles (ordre politique, social, économique, culturel).

Pourquoi intervenir ?

De telles interventions de l'Église n'ont pas pour but de défendre ou d'accroître les intérêts qui seraient les

siens, dans la mesure où l'Église peut être considérée ou perçue comme une société parallèle aux autres sociétés, de même type que celles-ci, éventuellement en conflit ou en compétition avec elles: ces interventions ne sont pas de l'ordre de la diplomatie, du droit, des affaires. L'Église n'intervient pas non plus au nom d'une autorité (politique, législative, judiciaire) qu'elle aurait sur les personnes ou sur les sociétés civiles et leurs institutions.

L'Église est poussée à intervenir en vertu même de ce qui la crée et la constitue, sa mission. Celle-ci est, fondamentalement, d'annoncer le Christ, intervention radicale de Dieu dans l'histoire des hommes et de leurs projets politiques; d'annoncer le Christ dans sa totalité: sa parole, son action, sa personne, le sens et la portée de cet événement capital; par conséquent, et dans le sillage de cette lumière, de promouvoir la libération et le développement de l'homme selon tous les axes personnels et sociaux de sa condition, de lui communiquer l'espérance absolue, celle qui intègre tout échec, y compris la mort avec son emprise sur

terventions. L'Eglise ne détient aucune capacité particulière pour inventorier et analyser les problèmes de ces divers ordres; elle en a encore moins, s'il s'agit d'imaginer et d'élaborer des solutions qui soient praticables et efficaces. Pourtant, l'objectif visé par les interventions de l'Eglise ne peut être atteint ni vécu si de telles solutions ne sont pas d'abord inventées et réalisées.

Modes d'intervention

L'intervention de l'Eglise, dans la pensée de plusieurs, consiste d'abord et avant tout à parler. La parole représentative indéniablement pour l'Eglise l'une des manières les plus importantes d'intervenir. Certains seront tentés de dire que c'est là un mode d'intervention bien facile et sans conséquence. Oui, si l'on sait d'avance que cette parole ne sera qu'une parole de plus dans l'océan verbal des ondes quotidiennes. Non, si cette parole est telle, en elle-même et à cause de qui la prononce, qu'elle ait toute chance d'être entendue, *écoutée*. Car le courage d'une parole libre est rare. Il est le propre du prophète. Quand la parole de l'Eglise prend cet accent prophétique et libérateur, sous forme de dénonciation critique ou de révélation d'espérance, elle constitue un mode d'intervention valide et fécond.

Mais le prophète ne fait pas que parler: il agit aussi et souvent en même temps qu'il parle. A cet égard, ce qu'est le prophète lui-même, dans son vécu constant, pose déjà l'acte fondamental qui authentifie sa parole et en démontre la cohérence entière. En plus, le prophète prend l'initiative d'actions qui, tout en déployant ce même acte fondamental, manifestent d'autres formes de courage et d'attention concrète aux hommes, aux femmes, aux enfants avec lesquels il vit.

L'intervention de l'Eglise doit donc, elle aussi, passer à l'action. Sa parole doit pouvoir en arriver à se monnayer dans une action qui rejoigne des personnes concrètes, dans une action par laquelle l'Eglise « se mouille » et rend sa parole « croyable », une action risquée, hasardée, parce qu'elle peut être erronée, parce qu'elle peut échouer, parce qu'elle peut être tout simplement battue, vaincue, bref une véritable ac-

Demain, une Eglise médiévale?*

par

Jacques Chênevert

Le 10 février dernier, tous les évêques recevaient le texte d'un projet de loi fondamentale ou de constitution de l'Eglise catholique. Ce texte, qui concerne tout le peuple chrétien, a été élaboré en secret; il est soumis à la consultation des seuls évêques; cette consultation est individuelle et faite par correspondance. Les évêques doivent en effet répondre avant le 1^{er} septembre, donc avant le prochain synode des évêques. Le résultat de cette consultation sera communiqué au synode. Le procédé est tel que l'approbation risque d'être massive et de placer le synode devant un fait accompli. Pourtant, le contenu de ce projet est tout à fait inacceptable et nous ramène à un modèle médiéval de l'Eglise. Heureusement, le secret a, encore une fois, filtré et, en Europe, surtout en Allemagne et en Italie, de vives réactions éclatent.

Intention de ce projet

Selon l'intention déclarée, le projet viserait à mettre au clair ce qu'il y a de commun entre les chrétiens d'Orient et d'Occident, et à traduire au plan des lois la doctrine de Vatican II sur l'Eglise et sur les rapports de celle-ci au monde. Oecuménistes et canonistes y sont donc fortement intéressés. Mais ni les uns ni les autres, pour ne mentionner que ceux-là, n'y trouvent satisfaction.

Défauts du projet

Malgré le vernis conciliaire dont il cherche à se couvrir en multipliant les citations de Vatican II, le projet trahit l'esprit authentique de ce dernier.

L'Eglise s'y trouve structurée, non par l'Evangile, les sacrements ou la charité, mais par la hiérarchie pyramidale des dignités et des pouvoirs. En fait, le

* N.D.L.R. Pour l'information des lecteurs de *Relations*, voici le résumé d'un article paru dans la sélection hebdomadaire du *Figaro* (n° 903, mercredi 9 juin 1971, p. 6) sous le titre « Nouvelle constitution de l'Eglise: oppositions de plus en plus vives au projet » et signé par l'abbé René Laurentin. Le projet, fait judicieusement remarquer l'A., pose tout le problème de la place du *droit* dans l'Eglise.

principe majeur de la structure que l'on veut y donner à l'Eglise, c'est le pouvoir suprême du pape. Il est posé seul, avant le collège épiscopal, il n'a que des droits, pas de devoirs comme en ont beaucoup tous les autres; il a le contrôle absolu des évêques; il est maître et seigneur du concile œcuménique.

Le synode épiscopal n'est rien de plus qu'un conseil marginal, placé au-dessous du collège des cardinaux (lequel n'est pourtant qu'une institution humaine, contrairement au collège des évêques) et de la curie romaine, identifiée au pape.

Ce même type de rapports entre pouvoir et absence de pouvoir se réfléchit à tous les autres niveaux de l'Eglise: entre les évêques et le peuple de Dieu, entre les clercs et les laïcs.

Les rapports entre l'Eglise et le monde sont ensuite présentés en termes de fonction, d'autorité, de puissance qui reprennent, en somme, la théorie médiévale de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel (sauf que, faute de rois, on ne réclame plus le droit de les déposer!).

Réactions

En Allemagne, une pétition a été lancée parmi les théologiens et a déjà recueilli de très grands noms. Des colloques ont été tenus à Florence, Ariccia et Bologne.

Plusieurs articles ont également paru, dont la position se ramène aux deux points suivants: l'Eglise n'a pas besoin d'une loi fondamentale, vouloir traduire la théologie de Vatican II en termes de loi constitutionnelle de l'Eglise, après dix-neuf siècles, est une prétention exorbitante, vouée à l'échec. La conclusion est unanime: les évêques doivent rejeter purement et simplement ce projet.

« Puissent les responsables de l'Eglise, écrit en terminant M. Laurentin, aller au-delà des apparences conciliaires de la loi fondamentale. » Souhaitons-le tout particulièrement de la part des évêques canadiens, au nom de leurs églises diocésaines et avec elles.

14.6.71.

tion d'hommes, toujours criticable, toujours laborieuse au cœur de forces contraires, toujours partiellement inu-

tile, toujours passagère. On ne change pas le cours de l'histoire rien que par la parole des lèvres.

Intervention de l'Église

Jusqu'ici, j'ai parlé de l'intervention de l'Église, sans préciser davantage. Mais qui est cette Église qui doit intervenir ? Qui doit parler, qui doit agir pour que l'on soit témoin d'une intervention de l'Église ? Là est le point le plus difficile à éclairer, le plus important aussi. Je n'en traiterai pas en détail et me contenterai d'indiquer quelques pistes de réflexion.

Le pape, le collège épiscopal, les évêques d'un pays, l'évêque local, le pasteur d'une paroisse sont-ils, à un titre privilégié, les agents d'une intervention de l'Église ? Une communauté chrétienne, un groupe particulier de chrétiens, tel chrétien ne le sont-ils pas davantage ?

On ne peut répondre à cette question en faveur des uns et en excluant les autres.

D'une part, il me semble assuré que certaines interventions (mise à part leur qualité intrinsèque, qui est supposée) ont du poids parce que c'est le pape qui en a l'initiative ou le collège des évêques, par exemple réuni en concile, ou tel évêque, etc. Donc, parce que le prestige réel d'une autorité ajoutée à sa portée. En outre, certains types d'intervention ne sont possibles ou utiles qu'à ce degré de l'autorité où une plus grande indépendance et une plus grande force institutionnelle se trouvent garanties. Mais une telle situation joue souvent en sens inverse et lie plus qu'elle ne libère.

D'autre part, comment une intervention faite par une autorité peut-elle avoir une signification réelle et produire un effet observable, *télévisible*, comment peut-elle en outre être qualifiée une intervention de l'Église, si ce geste de l'autorité en question ne s'appuie pas sur l'accord et la solidarité de la communauté dont cette autorité paraît le porte-parole ? A défaut de cet appui communautaire, il me semble que l'intervention de l'autorité n'est pas encore une véritable intervention de l'Église, mais qu'elle est un acte d'ani-

mation pastorale en vue de susciter, en un second temps, une intervention qui, elle, sera devenue une véritable intervention d'Église. Un acte d'animation pastorale, ce peut être aussi, de la part de l'autorité, une manière de dénoncer l'apathie évangélique des chrétiens ainsi interpellés ou encore, en d'autres cas, de redonner sa liberté de parole et d'action à une communauté que certaines circonstances ou certaines pressions, internes ou externes, auraient muselée. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre l'encyclique de Paul VI sur le développement des peuples, rendue publique le jour de Pâques 1967 ?

Rôle des communautés de base

Dans cette perspective, je crois que plusieurs types de communautés de base constituent le lieu par excellence dans lequel de telles interventions d'Église peuvent naître. Selon la nature de l'intervention envisagée, plusieurs communautés particulières auront peut-être à se regrouper dans cette tâche, mais chacune d'elles demeure quand même une source originelle. Car, outre la perception et l'analyse du milieu, du problème, etc. en fonction duquel on veut intervenir, la communauté de base constitue le lieu où les motivations évangéliques qui poussent à le faire, où ce au nom de quoi, où Celui à cause de qui on se convainc qu'il faut intervenir comme Église, deviennent des réalités vécues, incorporées, à la fois au plan personnel et collectif.

Je ne pense ni ne souhaite que l'Église devienne un jour entièrement composée de communautés de base. Mais si l'on considère celles-ci dans ce qu'elles ont de plus typique et de plus positif, il faut y reconnaître une signification prophétique, en ce sens qu'elles contribuent à reconstituer un tissu ecclésial authentique, fait de personnes qui *partagent* vraiment une même foi, qui communient à une même vie de

Une intervention de l'Église, pour être vraiment telle, doit avoir une dimension communautaire. Sinon, elle ne sera pas perçue comme une intervention de l'Église, le témoignage qu'elle devait en même temps communiquer aux hommes ne passera pas et l'effet immédiat qu'elle visait à produire, par exemple dans l'ordre de la justice sociale, ne sera pas atteint.

L'intervention de l'Église doit être communautaire pour une autre raison encore : pour qu'elle soit pleinement pertinente, concrète, localisée, incarnée, pour qu'elle soit exactement ajustée à telle situation donnée et trouve, par conséquent, un point d'insertion active dans le tissu vivant de la personne, du groupe social réel vers lequel l'intervention est dirigée. Pareille intervention ne peut être conçue, élaborée, exécutée qu'à partir de l'expérience immédiate d'un milieu particulier par une communauté immergée dans ce milieu.

Jésus-Christ et qui développent *ensemble* une prise de conscience commune, à la fois des problèmes socio-politiques du monde actuel et de l'impact de l'évangile sur l'histoire humaine, impact que l'Église des chrétiens a pour mission de communiquer et de transformer en événements.

Ces foyers de foi et d'action chrétiennes renouvelées que sont les communautés de base peuvent, si on les favorise, avoir une influence bénéfique sur l'ensemble de l'Église avec laquelle elles se veulent en communion. A mesure que cet effet se réalisera et se fera sentir, de véritables interventions des églises comme de l'Église deviendront davantage possibles, probables et efficaces. Même lorsque ce sera un pasteur qui se portera publiquement responsable d'une intervention, celui-ci saura alors qu'il parle au nom des frères qu'il sert, qu'eux-mêmes parlent et agissent avec lui. Dès lors, cette intervention, ne fût-ce que sous la forme d'une parole, aura plus grande chance d'être entendue, *écoutée*.

Là est le point essentiel : sous quelque forme qu'elle se réalise, toute communauté chrétienne véritable et vi-

vante représente par et en elle-même une interpellation politique, une contestation sociale, une puissance critique. Car là où l'on voit réunies et solidaires des personnes qui diffèrent profondément quant à l'âge, le talent, le degré d'instruction, le milieu social, voire la race et la langue, une société divisée, stratifiée, inégale, centrée sur la puissance et la richesse comme l'est la nôtre, se trouve, par le fait même, mise en question et sollicitée à réflé-

chir. Cette société a alors sous les yeux la démonstration que la liberté et la paix ne sont pas une utopie.

L'existence de communautés chrétiennes, non pas nominales, mais réelles, audibles, visibles et touchables (1 Jn 1:1), voilà pour l'Eglise la forme fondamentale d'intervention, la première qu'elle a exercée dans l'histoire, celle aussi qui accrédite toutes les autres.

L'Eglise et les pauvres

— l'option évangélique en faveur des « plus pauvres »

par
Julien Harvey

Tout chrétien sait que l'Eglise est la « maison du Père », que chacun y est chez soi. Et depuis Vatican II encore plus: la constitution sur l'Eglise a élargi les frontières, en montrant que l'unité du peuple de Dieu est analogique et s'étend au-delà de l'Eglise catholique; la constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps, pour sa part, a tourné l'Eglise vers le monde, vers l'ensemble de l'humanité. Mais, paradoxalement, surtout depuis le Concile, mais déjà dans les documents conciliaires, une partie du peuple de Dieu semble être plus spécialement chez elle dans cette maison paternelle, au point que beaucoup d'autres y deviennent plus oubliés. Ces privilégiés sont les *pauvres*.

Cette situation privilégiée des pauvres est-elle évangéliquement fondée? Ou est-elle tout simplement le reflux de la contestation actuelle sur l'Eglise? Bien persuadé de l'influence croissante de Lénine et de Mao sur l'Eglise, quelqu'un me disait récemment: « Quand va-t-on cesser cette histoire de pauvres? Les riches aussi ont une âme. Et, d'ailleurs, tous sont pauvres devant Dieu! » Ces questions et réactions, avivées par la renaissance de la théologie politique, m'incitent à poser ici quelques jalons de réflexion évangélique.

Ceux qui lisent les documents de l'Eglise officielle depuis le concile et en particulier les derniers messages de nos évêques ainsi que la lettre de Paul VI au cardinal Maurice Roy, sur *l'Eglise et les nouveaux problèmes sociaux*, n'ont pu manquer d'être frappés par l'insistance renouvelée sur le souci de l'Eglise pour les plus pauvres. Si on se réfère à notre sondage de l'année dernière, les lecteurs de *Relations* sont surtout d'une classe assez aisée, parfois très aisée. Le fait que ces documents ne parlent guère d'eux, sinon à travers les plus pauvres, doit les inquiéter et, sans doute, nous inquiéter également nous-mêmes, à *Relations!*

L'Evangile et les pauvres

Foi et argent. — Trois grandes puissances intra-mondaines mènent le monde: le pouvoir, le désir sexuel et l'argent. C'est saint Jean qui nous le rappelle. Et, dans les sociétés modernes, on peut ajouter que l'argent domine les deux autres. Ces grandes puissances ne sont, de soi, ni bonnes ni mauvaises, mais ambiguës. Elles sont partie essentielle de la création; mais elles sont vécues dans l'histoire par des personnes et des groupes libres. Il est normal, par conséquent, qu'une foi sérieuse soit empruntée à ces trois puissances, et particulièrement à cette clé de voûte qu'est l'argent, si elle prétend être la force extra-mondaine et incarnée qui mène ultimement le monde et lui donne un sens. Si elle ne le fait pas, elle est vraiment, pour reprendre une expression-clé de Léandre Bergeron, « le roi-nègre de l'establishment », le mécanisme complémentaire requis pour que les trois grandes forces de ce monde puissent fonctionner en paix.

La Bible et l'argent — La Bible a maintes fois abordée de front le problème de l'argent. Avant de dégager brièvement les grands axes de sa démarche, notons que la Bible parle peu de la richesse et de la pauvreté: elle parle presque toujours du pauvre et du riche.

1° Pour l'homme de l'Ancien Testament, la richesse est d'abord une *bénédiction*: l'homme est trop pauvre pour ne pas avoir besoin de posséder (vers 950 av. J.-C.). La richesse est donc bonne, mais elle est aussi *dangereuse* — et ce, pour deux raisons: a) parce qu'elle permet de mettre en soi-même toute sa confiance et sa sécurité, b) parce qu'elle fait qu'on n'a plus besoin des autres et qu'on devient ainsi peu fraternel (vers 850 av. J.-C.).

2° L'A.T. cherche ensuite, de diverses façons, à exorciser l'argent: a) d'abord, par la charité (vers 750 av. J.-C.), b) puis, par la générosité pour le culte (vers 450 av. J.-C.), c) mais

surtout — et c'est la pensée commune des Prophètes — par le partage et le souci réel de la justice (de 750 à 150 av. J.-C.).

3° Enfin, se développe tout au long de l'A. T. un courant spirituel plus profond: Dieu aime le pauvre, parce qu'il est capable de s'ouvrir, d'accueillir l'amour, de prier; il est donc désirable d'être pauvre, pour demeurer proche de Dieu. C'est le fond de la prière des Psaumes (depuis 630 av. J.-C.).

Des progrès ont déjà été accomplis pour introduire, au sein des rapports humains, plus de justice et de participation aux responsabilités. Mais, en cet immense domaine, il reste encore beaucoup à faire.

L'égoïsme et la domination sont chez les hommes des tentations permanentes. Aussi un discernement toujours plus affiné est-il nécessaire pour saisir, à leur racine, les situations naissantes d'injustice et instaurer progressivement une justice moins imparfaite. Dans la mutation industrielle, qui réclame une adaptation rapide et constante, ceux qui vont se trouver lésés seront plus nombreux et plus défavorisés pour faire entendre leurs voix. Vers ces nouveaux « pauvres », l'attention de l'Eglise se porte pour les reconnaître, les aider, défendre leur place et leur dignité dans une société durcie par la compétition et l'attrait de la réussite.

L'enseignement social de l'Eglise se développe par une réflexion menée au contact des situations changeantes de ce monde, sous l'impulsion de l'Evangile comme source de renouveau... Il se développe aussi avec la sensibilité propre de l'Eglise, marquée par une volonté désintéressée de service et une attention aux plus pauvres.

Paul VI,
Lettre apostolique
du 14 mai 1971,
nn. 15 et 42.

4° Tout cela passe dans l'Evangile. Déjà, Jésus reprend le prophète Isaïe en disant que la Bonne nouvelle est annoncée d'abord aux pauvres. Et il fait de la pauvreté la clé des béatitudes, celle qui englobe toutes les autres. Un évangéliste en particulier, Luc, a senti le besoin de nous enlever toutes nos échappatoires, au point que certains ont voulu en faire le père du socialisme: il nous dit que la seule pauvreté sûre et efficace est la pauvreté *de fait*,

pas seulement la pauvreté de cœur, ni le seul détachement de la richesse qu'on possède. Enfin, Paul revient au point de départ de la Bible en nous disant que nous avons besoin de richesse,

mais que la seule vraie richesse est la richesse de Dieu, le don de lui-même que nous fait Dieu en Jésus-Christ, un don qui, de fait, n'est accessible qu'aux pauvres.

Qui est pauvre ?

Dans une enquête faite chez nous à l'occasion d'une grande mission, il y a quatre ans, on a demandé à des pauvres pourquoi ils étaient pauvres. Réponse: parce que les riches sont exploités. La même question fut posée à des gens de la classe aisée. Réponse: parce que les pauvres sont paresseux et vicieux. Les deux réponses sont déjà abondamment développées dans la Bible: la première, par les Prophètes et dans les Psaumes; la seconde, dans les Proverbes. Mais il faut dire que les Prophètes et le livre de Job ont déjà absorbé la deuxième réponse dans la première: l'exploitation rend paresseux et méchant.

Eglise d'aujourd'hui et pauvreté

Ces quelques notes bibliques aident à comprendre, je crois, la légitime priorité reconnue aux pauvres dans l'Eglise. Il faudrait maintenant traverser l'histoire de l'Eglise pour voir comment le projet évangélique a été vécu. On y trouverait bien des faiblesses, bien des connivences avec « les puissances de ce monde », et même des trahisons des pauvres. Mais on y verrait également un vrai et efficace souci des plus pauvres chez les plus authentiques témoins de Jésus. C'est que l'Eglise est faite d'hommes. Max Weber a écrit un livre encore fameux sur l'éthique protestante, base de l'essor capitaliste; il est difficile de ne pas lui donner raison. Le devoir de progrès, de domination du cosmos, est inscrit dans les récits de la Genèse, et les troupeaux d'Abraham ont été considérés comme une bénédiction par les plus anciens théologiens de la Bible. Seule une lecture unilatérale, même dans une société moderne où la pensée biblique doit être sans cesse adaptée, permet cependant de faire de l'Eglise autre chose que l'Eglise des pauvres, une Eglise où eux d'abord sont chez eux. Que l'Eglise actuelle s'occupe vivement des nouveaux pauvres avec les moyens nouveaux qui peuvent les aider est le signe le plus évident d'une vitalité réelle.

Il faut remarquer, par ailleurs, que la notion de pauvreté dans la Bible est vaste: la vieillesse, la maladie, l'esclavage, l'ignorance, le souci sont des formes de pauvreté. Mais la pauvreté économique vient s'ajouter à toutes les autres formes, qui sont communes aux économiquement riches et aux pauvres. Et c'est elle qui fait déborder le vase de la misère humaine. Comme dit Yvon Deschamps, « mieux vaut être riche et en santé que pauvre et malade » !

Même si, ainsi, elle doit « passer pour une Eglise à gauche ». Et même si les plus prospères s'y sentent occasionnellement bousculés. C'est pour notre conversion et notre liberté, nous disaient nos évêques dans leur lettre de la Fête du Travail de l'an dernier. Et le Pape, dans sa récente lettre au cardinal Maurice Roy, nous fait un devoir de passer à l'action. Si nous sommes parmi les plus prospères dans notre société, nous devons en venir à considérer la richesse *comme un corps étranger dans l'organisme*. Un corps étranger qui peut être un levier de service, mais qui peut être aussi un poison mortel.

Bossuet, qui s'y connaissait en fait de prospérité, a eu le courage évangélique de dire et d'écrire que « les riches sont tolérés par les pauvres dans l'Eglise ». Si nous le sommes, il faut remercier les pauvres de nous y tolérer, mériter par le souci de partage d'y être tolérés. Et surtout ne pas tenter de faire de l'Eglise une institution qui réussit cette acrobatie de faire vivre momentanément en frères, le dimanche matin, l'exploiteur et l'exploité, l'oppresser et l'opprimé de la semaine qui va suivre.

Absentéisme politique

— la peur de l'Assemblée nationale chez les chrétiens du Québec

par
René Champagne

Christianisme québécois et politicophobie

Dans sa récente lettre apostolique sur *L'Eglise et les nouveaux problèmes sociaux*, le pape Paul VI demande avec instance aux chrétiens de prendre au sérieux la politique à ses divers niveaux, local, régional et mondial; il voit dans la politique « une manière exigeante », même si elle n'est pas la seule, « de vivre l'engagement chrétien au service des autres »¹. Cette invitation du pape revêt une singulière importance pour les chrétiens du Québec; elle en revêt une également, et non moindre, comme on le verra, pour l'activité politique qui se déploie chez nous. On serait tenté, à partir d'elle, — cette invitation, — d'évoquer l'histoire sinusoïdale que tracèrent au Québec les relations entre le spirituel et le profane, le pouvoir religieux et le pouvoir séculier. Mais laissons à Léandre Bergeron qui s'y connaît bien, cette histoire passionnante. Il sera question ici de deux points précis, étroitement liés l'un à l'autre: 1° il y a très peu d'hommes, au Québec, qui s'engagent activement dans la sphère politique au nom de leur foi chrétienne; 2° le non-engagement politique des chrétiens entrave la présence et l'efficacité du message chrétien au sein du monde sociopolitique qui est le nôtre.

1. Paul VI: *L'Eglise et les nouveaux problèmes sociaux*, Fides, 1971, p. 26 (n. 46).

2. Dans les paragraphes qui suivent, je m'inspire de l'excellent chapitre de J. B. Metz sur *L'Eglise et le monde à la lumière d'une « théologie politique »*, dans *Pour une théologie du monde*, Ed. du Cerf, 1971, pp. 125-145. Les propos de Metz visent directement la théologie, mais leur champ d'application la déborde.

Si quelque étudiant en sociologie de l'Université Laval s'avisait un jour de faire une enquête auprès des membres actuels de l'Assemblée nationale, les interrogeant sur les vrais motifs qui les ont poussés vers la politique, on peut prévoir qu'il en trouverait très peu chez qui la foi chrétienne a joué un certain rôle. Ne parlons pas de rôle certain! On peut également prévoir que la même enquête, poursuivie à la Chambre des Communes, aboutirait aux mêmes résultats, exception faite de quelques colombes de choix. Les motifs apportés s'étageraient, selon différents niveaux de dignité, si l'on peut dire, à partir du désir de servir la communauté nationale jusqu'à celui de voir la couleur de l'argent. L'engagement politique à partir de motifs chrétiens apparaîtrait, pour sa part, exceptionnel.

Qu'un tel engagement soit actuellement très rare au Québec, cela ne peut qu'étonner. Car la génération qui se

trouve en âge de prendre une part active à la politique a été élevée, à une époque où les institutions chrétiennes connaissaient encore chez nous une certaine prospérité, devenue depuis lors incertaine. Cette génération a fréquenté nos anciens collègues classiques dont le caractère confessionnel ne faisait pas de doute. Que s'est-il passé? Que se passe-t-il? Comment expliquer que si peu d'hommes, parmi cette génération, songent à se consacrer au service de la cité sous l'impulsion de leur foi? Peut-être voient-ils dans la politique un monde ambigu, corrompu, dont il faut se préserver? Je crois qu'il faut chercher ailleurs les raisons de cette indifférence. Ou bien le christianisme de cette génération n'est qu'épidermique; ou bien, et c'est à cet aspect que je m'arrêterai, ce christianisme ne voit pas que le message chrétien, de par son dynamisme interne, ne peut pas être isolé de la réalité sociopolitique où vivent ceux qui ont reçu ce message.

Le message chrétien et le monde politique

Il est grave que les chrétiens québécois n'accordent pas à la réalité politique l'attention qu'elle réclame. Le domaine politique en demeure étranger au message chrétien et, par répercussion, les domaines social et économique. La vitalité du christianisme québécois se trouve elle-même compromise par cette distanciation à l'égard du politique. Il faut diagnostiquer sans hésiter cette faiblesse; un tel diagnostic est bénéfique, il est le début de la maturation².

Le christianisme québécois n'est pas friand de la place publique. Il est apolitisé. L'espace de son irradiation, c'est l'intimité de la vie privée et tout ce qui s'y rattache, comme la vie intérieure, la liberté subjective, la rencontre interpersonnelle, le mariage, la famille, etc. De forts courants personnalistes et existentialistes l'imprègnent. Un regard programmatique porté sur ce christianisme ne pourra qu'y déceler l'urgence de sa « déprivatisation » et de son ouverture au monde socio-

APPEL À L'ACTION

Dans le domaine social, l'Eglise a toujours voulu s'acquitter d'une double fonction : éclairer les esprits pour les aider à découvrir la vérité et discerner la voie à suivre au milieu des doctrines diverses qui les sollicitent; entrer dans l'action et diffuser, avec un souci réel du service et de l'efficacité, les énergies de l'Evangile.

C'est à tous les chrétiens que Nous adressons à nouveau et de façon pressante, un appel à l'action. Dans notre encyclique sur le Développement des Peuples, Nous insistions pour que tous se mettent à l'œuvre : « Les laïcs doivent assumer comme leur tâche propre le renouvellement de l'ordre temporel; si le rôle de la hiérarchie est d'enseigner et d'interpréter authentiquement les principes moraux à suivre en ce domaine, il leur appartient, par leurs libres initiatives et sans attendre passivement consignés et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie. » Que chacun s'examine pour voir ce qu'il a fait jusqu'ici et ce qu'il devrait faire. Il ne suffit pas de rappeler des principes, d'affirmer des intentions, de souligner des injustices criantes et de proférer des dénonciations prophétiques : ces paroles n'auront de poids réel que si elles s'accompagnent pour chacun d'une prise de conscience plus vive de sa propre responsabilité et d'une action effective. Il est trop facile de rejeter sur les autres la responsabilité des injustices, si on ne perçoit pas en même temps comment on y participe soi-même et comment la conversion personnelle est d'abord nécessaire. Cette humilité fondamentale enlèvera à l'action toute raideur et tout sectarisme; elle évitera aussi le découragement en face d'une tâche qui apparaît démesurée. L'espérance du chrétien lui vient d'abord de ce qu'il sait que le Seigneur est à l'œuvre avec nous dans le monde, continuant en son corps qui est l'Eglise — et par elle dans l'humanité entière — la Rédemption qui s'est accomplie sur la Croix et qui a éclaté en victoire au matin de la Résurrection. Elle vient aussi de ce qu'il sait que d'autres hommes sont à l'œuvre pour entreprendre des actions convergentes de justice et de paix; car sous une apparente indifférence, il y a au cœur de chaque homme une volonté de vie fraternelle et une soif de justice et de paix, qu'il s'agit d'épanouir.

Ainsi, dans la diversité des situations, des fonctions, des organisations, chacun doit situer sa responsabilité et discerner, en conscience, les actions auxquelles il est appelé à participer.

Paul VI,
Lettre apostolique
du 14 mai 1971,
nn. 48-49.

politique. Il n'est pas question de jeter l'anathème sur les valeurs subjectives et personnelles. Mais le christianisme n'est pas qu'une religion de la subjectivité, quoi qu'en ait pensé le danois Kierkegaard. Nul homme n'est une île, nul homme n'est Robinson, le chrétien moins que quiconque. Le subjectif est d'ailleurs de nos jours si mêlé au socio-politique que c'est verser dans la fiction et le rêve que de vouloir l'isoler. Il suffit d'un changement dans des structures politiques pour rendre précaire la poursuite de valeurs subjectives. Qu'on songe, par exemple, à la montée du nazisme en Allemagne.

Mais il y a plus que cette écologie. Et il faut y insister. Le *JE* chrétien lui-même, sur lequel un certain christianisme s'est penché et se penche avec une excessive tendresse, ne peut précisément se construire, se réaliser au-

thentiquement que s'il fait sien l'impératif critique et libérateur que comporte le message du Christ à l'égard de la réalité socio-politique. Le chrétien doit comprendre qu'il est le porteur d'une responsabilité socio-politique; il est le porteur d'un ferment critique à l'égard du monde historique concret dans lequel il vit pour son bonheur ou son malheur... Sa foi commande une « praxie ». De sa nature même, le message chrétien porte un jugement sur tous les régimes sociaux-politiques. Il n'est lié à aucun régime politique précis; il est lié à une conception de l'homme et de l'histoire de l'homme. Les grands thèmes bibliques de paix, justice, liberté, égalité, sont appelés à disparaître progressivement en tant que thèmes pour entrer dans la réalité, encore que, pour le chrétien, leur réalisation plénière ne peut être qu'eschatologique.

Pour conclure

On ne peut entrer avec légèreté dans ces réflexions sur les relations de la foi et de la « praxis », car elles réclament un engagement dont personne ne peut promettre qu'il pourra l'assumer jusqu'au bout. Il faudra les poursuivre malgré tout et voir quels critères doivent diriger cette critique libératrice que les chrétiens ont à mener, quel contenu doit revêtir cette critique dans le Québec. Le pape souligne avec bonheur dans sa lettre qu'il « revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Evangile, de puiser les principes de réflexion, des normes

de jugement, et des directives d'action dans l'enseignement sociale de l'Eglise »³. Tout un programme nous est ici tracé.

Certains diront: peut-être. Avant d'inviter les chrétiens québécois à s'engager dans l'action politique, à dominer leur peur de l'Assemblée nationale, ne vaudrait-il pas mieux d'abord les inviter à devenir ou à rester chrétiens? Je répondrai par le biais: il est beaucoup d'hommes qui attendent pour s'ouvrir au christianisme que celui-ci s'ouvre à la place publique.

Québec, 10.6.71.

La participation des chrétiens dans la construction du socialisme

— déclaration de 80 prêtres chiliens

En avril dernier, 80 prêtres chiliens se réunissaient à Santiago pour une session de trois jours sur le thème de « la participation des chrétiens dans la construction du socialisme ». Le document reproduit ici est le fruit de ces journées de travail. Il a eu beaucoup de retentissement au Chili et pose de bonnes questions aux chrétiens d'ailleurs: de là sa présentation par *Relations* à ses lecteurs. — Traduction: Y. Vaillancourt et Y. Lever.

Comme groupe de 80 prêtres vivant avec les classes laborieuses, nous nous sommes réunis pour analyser ensemble la situation réelle dans laquelle se trouve le Chili au moment où il commence à construire le socialisme.

La classe ouvrière se trouve encore dans une condition d'exploitation. Ceci implique la malnutrition, le chômage, le manque de logements et peu de chance de participer aux fruits de la culture. Cette situation a une cause claire et précise: le système capitaliste, produit par la domination impérialiste étrangère et maintenu par les classes dominantes du pays.

Ce système, caractérisé par la propriété privée des moyens de production et l'inégalité croissante dans la distribution des revenus, transforme le travailleur en un simple pion dans le système de production, encourage une distribution irrationnelle des ressources économiques et un transfert irresponsable des richesses à l'extérieur du pays. Ceci cause une stagnation économique qui empêche le pays de sortir de son sous-développement.

Une telle situation ne peut pas être tolérée plus longtemps. Nous affirmons que l'arrivée au pouvoir du Gouvernement Populaire et son action décisive en faveur de la construction du socialisme représentent l'espoir des masses populaires. Et cette intuition du peuple n'est pas erronée.

Nous ne nions pas les difficultés et les mésententes mutuelles causées par les circonstances historiques du passé. Ces situations ne sont plus, en grande partie, des facteurs importants dans le Chili d'aujourd'hui. Il y a encore beaucoup à faire, mais l'évolution du dialogue entre chrétiens et marxistes permet aujourd'hui une participation commune au projet historique dans lequel notre pays s'est engagé.

Cette collaboration sera facilitée par deux facteurs. D'une part, parce que le marxisme est présenté de plus en plus comme un instrument d'analyse et de transformation de la société. D'autre

part, nous, chrétiens, continuons à purifier notre foi de tout ce qui nous empêche de nous engager réellement et effectivement.

En effet, le socialisme, caractérisé par l'appropriation des moyens de production par la société, ouvre la voie à une nouvelle économie qui procure un développement autonome et rapide, puisqu'il permet le dépassement de la division de la société en classes antagonistes. Cependant, le socialisme n'est pas seulement une nouvelle économie. Il doit aussi susciter de nouvelles valeurs qui rendent possible l'émergence d'une société plus unie et plus fraternelle, au sein de laquelle le travailleur trouve la dignité à laquelle il a droit.

Nous nous sentons impliqués dans ce processus et nous voulons contribuer à son succès. La raison profonde de notre engagement est notre foi en Jésus-Christ qui s'est incarné dans les situations historiques de l'homme. Être chrétiens, pour nous, signifie être solidaires. Être solidaires, au Chili, en ce moment, cela signifie collaborer au projet collectif que notre peuple s'est donné.

En tant que chrétien, nous ne voyons aucune incompatibilité entre le christianisme et le marxisme. Bien au contraire, comme le disait, en novembre dernier, l'archevêque de Santiago, « il y a plus de valeurs évangéliques dans le socialisme que dans le capitalisme ». En effet, le socialisme nous ouvre à l'espoir que l'homme puisse devenir plus complet et, par là même, plus évangélisé. C'est-à-dire plus en conformité avec Jésus-Christ qui est venu pour libérer les hommes de tous les esclavages.

En ce sens, il est nécessaire de détruire tout préjugé et toute méfiance pouvant exister entre chrétiens et marxistes.

Aux marxistes, nous disons que la religion authentique n'est pas un opium du peuple. Au contraire, elle est un moteur de libération pour une rénovation continue du monde. Aux chrétiens, nous rappelons le fait que notre Dieu s'est impliqué lui-même dans l'histoire des hommes et que, de notre temps, aimer son prochain signifie fondamentalement combattre pour que ce monde ressemble le plus possible au monde futur que nous espérons voir et que nous avons déjà commencé à créer.

C'est pourquoi nous donnons notre appui aux mesures qui conduisent à l'appropriation, par la société, des moyens de production, comme la na-

tionalisation des ressources minières, des banques et des monopoles industriels, l'accélération et l'intensification de la réforme agraire, etc.

Nous croyons que le socialisme se construit à travers beaucoup de sacrifices individuels et implique un effort unifié et constructif pour combattre le sous-développement et bâtir une nouvelle société. Ceci, inmanquablement, provoque de fortes résistances de la part de ceux qui sont appelés à perdre leurs privilèges. Pour cette raison, la mobilisation du peuple est absolument nécessaire. Nous exprimons une certaine préoccupation de ce que ceci n'ait pas encore été mené à terme au degré souhaité.

Nous croyons qu'il est nécessaire, aussi, de poser les bases pour la construction d'une nouvelle culture qui ne reflétera plus les intérêts capitalistes, mais bien les valeurs réelles du peuple. Cela seulement permettra à l'Homme nouveau de surgir, celui qui sera créateur d'une communauté vraiment solidaire.

Il est évident qu'il y a des groupes significatifs de travailleurs qui, tout en étant bien disposés et en faveur des changements, ne se trouvent pas encore activement engagés dans le processus actuel de transformation. L'unité de tous les travailleurs, quelle que soit leur affiliation partisane, importe de façon décisive à la réalisation de cette chance unique qu'a notre pays de faire disparaître l'actuel système capitaliste de dépendance et de promouvoir la cause de tous les travailleurs d'Amérique latine.

Le manque de conscience de classe est fomenté par les groupes dominants, spécialement à travers les *mass media* et les partis politiques qui propagent la méfiance, la peur et, finalement, la résistance et la passivité.

Il est nécessaire de reconnaître que tout ce qui arrive n'est pas nécessairement positif et valable. Mais, en même temps, nous affirmons que la critique doit prendre place à l'intérieur, et non pas à l'extérieur du processus révolutionnaire.

En ce moment, conscients des risques, mais remplis d'espérance, il nous paraît nécessaire, en tant que prêtres — et ce devrait être le cas pour tous les chrétiens — d'offrir modestement notre collaboration. C'est pour cette raison que nous avons voulu réfléchir et nous préparer nous-mêmes en participant à ces sessions de travail sur « la participation des chrétiens dans la construction du socialisme ».

Rendue publique depuis environ trois semaines, l'instruction pastorale sur les *moyens de communication sociale* a suscité peu de commentaires comparativement à la lettre de Paul VI sur les changements sociaux. Pourtant, c'est sans doute la première fois qu'un document romain marque une telle ouverture face à un phénomène social important. Finies les réticences du passé pour ce qui concerne les *mass media*¹ (ces « oui, mais... » où le « mais » occupe la plus grande place), on ne donne maintenant que des direc-

Les médias: au service du progrès de l'homme?

— notes critiques sur
l'instruction pastorale

Les moyens de
communication sociale *

par
Yves Lever

tives positives. Mais peut-être, cette fois-ci, se montre-t-on trop « positif »...

On ne peut que souscrire entièrement à l'orientation fondamentale choisie par les auteurs, celle du développement de l'homme, qui est à la fois le but des *mass media* et le critère de jugement de leur efficacité. Cette orientation s'articule en quelques principes directeurs clairement explicités ou qu'on peut dégager de l'ensemble du document; voyons-en les principaux:

— Les médias doivent servir au progrès de l'homme en instituant un dialogue qui provoquera les hommes à plus de fraternité et de collaboration.

— Pour que les médias servent réellement au progrès de l'homme, il faut que producteurs comme usagers aient constamment en vue le bien commun à développer et à toujours mieux assurer.

— Pour que les médias puissent instaurer le dialogue entre tous, il faut que les usagers apprennent à se servir efficacement d'eux et qu'ils aient la possibilité de les « lire » pour ce qu'ils sont; d'où la nécessité, pour tous les systèmes d'éducation, de donner une formation pratique et théorique sur le fonctionnement des systèmes de communication. Pour les prêtres et religieux, cet apprentissage devra faire « partie intégrante de leur formation » (avis à nos facultés de théologie!!).

1. J'emploie le terme *mass media* plutôt que « moyens de communication sociale » parce que c'est le terme couramment accepté aujourd'hui. Je me demande d'ailleurs pourquoi le document ne l'emploie pas.

— Les gouvernements doivent confirmer par des législations le droit pour tous à une information honnête et éclairée, et garantir la liberté d'expression.

— Les pouvoirs (politique et religieux) doivent être à l'écoute de l'opinion publique et en tenir fidèlement compte dans tous les projets collectifs. C'est la première fois que ce thème reçoit tant d'importance dans un document romain et c'est sans doute le point marquant du document. Pour que cette opinion publique se forme, il faut que tous les usagers des médias sortent de leur passivité et réagissent. Rappelons que c'est sur ce thème que s'achevait le rapport Davey.

— Pour ses communications internes et externes, l'Eglise doit se servir à fond de toutes les techniques mises au point jusqu'ici.

— Beaucoup de parents s'inquiètent de l'influence des médias sur les enfants; l'Eglise les invite à faire confiance à la nouvelle génération: les parents doivent cependant leur faire confiance, convaincus que ces enfants, grandis et éduqués dans une société autre, sont autrement équipés pour réagir contre les influences multiples et variées qu'ils subissent » (70). Certaines de nos organisations catholiques et les « curés » qui aiment la publicité devraient méditer ce texte!

— Enfin, tout au long du texte, il est rappelé aux catholiques que toute leur religion est centrée sur la « communication » de Dieu aux hommes et que c'est leur tâche première et fondamentale de concrétiser cette communication par tous les moyens possibles et sous tous les aspects de la vie.

Voilà des directives générales et théoriques avec lesquelles tout le monde est parfaitement d'accord. Au niveau de l'idéal, on se dit que les médias devraient être exactement cela. Mais au niveau pratique? La situation actuelle des médias permet-elle d'espérer la réalisation de cet idéal? Les pré-supposés sociologiques sur lesquels s'appuie le document sont souvent vagues et ambigus; certaines données courantes dans les études sur les communications en sont même complètement absentes.

* Texte français édité chez Fides.

Les média sont-ils neutres ?

La neutralité des *mass media* est affirmée à plusieurs reprises (9, 13, 21) : ils « reçoivent finalement leur valeur de l'usage qu'en fait la liberté humaine » (13). Selon cette conception, les média ne sont que des canaux indifférents à tous les contenus que, selon sa bonne ou mauvaise volonté, on veut y faire passer, en d'autres mots, une sorte de mécanique à tout usage. McLuhan s'est déjà moqué abondamment de cette neutralité ; pour lui, elle est à peu près équivalente à celle d'un fusil dans les mains d'un enfant, ou bien à celle de la bombe H possédée par les Américains !

Idéalement, on peut affirmer que les média pourraient tout aussi bien être un instrument de choix pour la libération de l'homme ou pour son asservissement. Mais, en situation, ils sont toujours pour l'un ou pour l'autre, souvent pour les deux à la fois, car ils sont toujours possédés et contrôlés par quelqu'un, leur mode d'opération propre transforme tous les contenus qu'on veut y faire passer, leur utilisation, indépendamment de ce qui y est dit ou montré, a aussi une influence déterminante, leur présence ou leur absence dans un milieu donné est signe de son développement (ce dernier point est reconnu dans le document au numéro 92). Par leur simple existence dans un milieu, ils en transforment le mode de vie et les structures et lui imposent un nouveau système de valeurs.

Le progrès est-il dans un changement des mentalités ?

Les média doivent être ordonnés au progrès de l'homme, avons-nous déjà souligné. Tout le monde est bien d'accord sur cette proposition ; mais, quand on porte attention à la notion que les auteurs du rapport ont du progrès de l'homme, on ne peut que rester sceptique. Pour eux, le progrès semble consister uniquement en un *changement des mentalités*. Cette conception, parfois explicite, est sous-jacente à tout le document.

On pourrait discuter longuement de cette notion du progrès. Très peu de sociologues ou de politicologues seraient d'accord avec les auteurs : pour eux, le progrès ne peut venir que d'un changement de structures ou d'institutions sociales. Considérant les systèmes politiques et idéologiques, comme l'a

Cette neutralité des média est encore présumée quand il est question de l'éducation et de la culture (48-53), des genres artistiques (54-58), de la culture religieuse et de l'annonce de l'Évangile (117-134)). Tout au long de ces paragraphes, on sent que les média, outils neutres, serviront à transmettre aujourd'hui à un plus grand nombre l'art et la culture du passé ou, pour ce qui regarde l'Évangile, un message fixé pour toujours. Or la sociodynamique de la culture des *mass media* consiste précisément en la création d'œuvres toujours nouvelles, en une relativisation poussée de toutes les œuvres du passé, quand ce n'est pas en leur abandon pur et simple, en des regroupements et recoupements d'éléments culturels toujours provisoires, en une invention continuelle de nouveaux styles d'« ameublement du cerveau des individus » (Moles). Ceci vient précisément du traitement et de la transformation que les *mass media* font subir à leurs contenus. Dans son petit livre récent, *Mass media: pour ou contre Dieu* (Beauchemin, 1971), Jean-Guy Dubuc fait remarquer comment la télédiffusion de la messe est inconciliable avec toutes les règles liturgiques qu'on avait pu élaborer dans le passé et que c'est à un tout nouveau type de participation qu'elle convoque. Il en est ainsi pour toutes les dimensions de la culture, tant religieuse que profane. Je pense qu'il est grand temps pour l'Église de se donner une *théologie de la révélation permanente* !

fait la récente lettre de Paul VI, je pense qu'on peut au moins dire que le progrès viendra surtout d'un changement de structures et de systèmes, celui-ci étant accompagné d'un changement des mentalités. Les média participent-ils réellement à ce progrès ?

Il est sûr que les média ont déjà effectué, ou du moins préparé, un changement de mentalité. Mais la question importante est : vers quoi ce changement est-il orienté ?

Pour certains groupes minoritaires, les communications modernes ont certes apporté une « nouvelle sensibilité » et une conscientisation plus grande (voir les études de McLuhan, Marcuse, Edgar Morin). Pour eux, le changement de mentalité a débouché

sur des changements structurels importants au niveau du petit groupe, qu'il soit la famille, la commune ou le collège. Mais, pour ce qui touche les masses, il faut reconnaître que, aujourd'hui, les changements de mentalité vont toujours dans le sens de l'intégration à un système de valeurs (sens sociologique du terme) fixé pour la masse par la classe dominante et possédante. La célèbre annonce de la bière O'Keefe, « . . . c'est ce qui fait que les gars sont satisfaits », en est un triste exemple.

Les média et les pouvoirs

Il est très peu question des média face aux pouvoirs politiques et économiques dans ce document.

On s'étonne surtout de ne trouver aucune mention de la sujétion presque complète de tous les média aux pouvoirs politiques. C'est pourtant un fait bien connu que, partout à travers le monde, les gouvernements contrôlent l'usage et les contenus des média et les mettent à leur service. Avec eux, ils ont une arme privilégiée pour maintenir le pays dans l'« ordre » et la « paix ». La violence et la répression culturelles, moins voyantes et moins dramatiques que la présence des armées, n'en sont que plus efficaces surtout dans les pays en voie de développement. *L'Heure des brasiers* nous en montrait récemment un bel exemple. Libres, les *mass media* pourraient rapidement mettre à jour l'idéologie du pouvoir, en préciser le fonctionnement « souterrain » et montrer les vrais résultats de ses politiques, obtenant par là une conscientisation des masses. Ils pourraient même devenir un troisième pouvoir, obligeant les autres à composer avec lui ; on a pu voir ça, pendant quelques jours, au plus fort de la crise d'octobre... On comprend alors qu'aucun gouvernement ne saurait tolérer une telle liberté². Par une censure plus ou moins subtile ou plus ou moins voyante (filtrage savant des nouvelles et embargo sur certaines, gel de certaines émissions de télévision ou de certains films — Radio-Canada et l'O.N.F. nous fournissent chaque année des di-

2. Le 13 juin, le *New York Times* commençait à publier une série de documents secrets sur la politique « souterraine » de Washington concernant la guerre au Vietnam. Le 15 juin, le gouvernement américain ordonnait de cesser cette publication et le département de la Justice intentait des poursuites contre 21 des membres de la direction du journal . . .

zaines d'exemples —, programmations subtilement montées — « les images montrent, mais le montage démontre » (A. Bazin) —, liste de personnages « non grata », etc.), est éliminé tout ce qui va à l'encontre de l'idéologie officielle. Puis, par des campagnes de presse « positives » qu'il peut se payer puisqu'il a à sa disposition les richesses nationales, le pouvoir donne « sa » vérité sur lui-même, répand une image que presque personne ne peut contester. Il est d'ailleurs assisté en cela par les pouvoirs financiers.

Quant aux pouvoirs économiques, le document les mentionne à quelques reprises. Soit pour faire appel à leur générosité désintéressée (naïveté ?) en faveur du bien commun et des pays en voie de développement (80, 95). Soit au chapitre sur la publicité (59-62). A cet égard, les auteurs sont assez timides :

L'importance croissante des investissements publicitaires risque de dénaturer les médias eux-mêmes. Le public peut en effet croire que les moyens de communication n'existent que pour stimuler les besoins de l'homme et le pousser à la consommation. Bien plus, ces moyens ne subsistent en partie³ que grâce à la publicité, la porte se trouve ouverte aux monopoles et à leur pression. De ce fait, le dialogue social se trouverait limité et le droit à l'information contrarié. (62.)

Ce qui est dit ici comme possible, et que « le public peut croire », était affirmé comme situation actuelle par le rapport Davey :

Ce que les médias vendent, dans une société capitaliste, c'est une clientèle, un auditoire, et l'instrument qui permet à un message publicitaire d'atteindre cette clientèle... Donc, le contenu — excellent ou médiocre, faible ou énergique, fade ou brillant, ennuyeux ou amusant — n'est en réalité qu'un appât. Inutile de se leurrer, c'est un fait que les articles ou les émissions offerts par les médias jouent sur le plan des affaires précisément le même rôle que la danseuse à l'orientale qui aguiche les passants pour que le marchand ambulant leur vende sa camelote. Cette idée contredit peut-être les sentiments auréolés qu'éprouvent la majorité des propriétaires de médias au sujet de leurs responsabilités, mais plus on y songe, plus on trouve l'analogie fondée. (1, p. 43-44.)

3. L'autre partie est généralement fournie par les gouvernements, ce qui nous renvoie au paragraphe précédent.

4. Pour l'explication de ce thème dans le rapport Davey, voir ma critique de ce rapport dans *Relations*, 357 (février 1971).

5. *Propagande* est pris ici dans son sens péjoratif. Par ailleurs, il faut reconnaître que tout médium, par son existence même, est déjà propagande pour quelque chose ou quelque idée.

Le rapport Davey montrait aussi très bien comment l'influence des publicitaires va se faire sentir subtilement, de sorte que tous les contenus des *mass media* ne deviendront finalement qu'une invitation à entrer davantage dans la société de consommation⁴.

Ces restrictions, par les pouvoirs, du droit à l'information et à la liberté d'expression se font toujours, on s'en doute bien, au nom du *bien commun*. C'est cependant un alibi un peu trop facile, et le document lui-même tombe un peu dans le piège. L'expression « bien commun » revient dans au moins une douzaine de contextes; en général, il faut la prendre pour ce qu'elle signifie réellement: « la totalité des conditions de vie sociale par lesquelles les hommes peuvent atteindre un développement plus complet et plus digne » (16 - cit. de *Mater et magistra*). Mais le document reconnaît aussi que le bien commun peut être une limite à la liberté d'expression (26) et au droit à l'information (42), qu'il peut justifier la propagande⁵ dans certains cas (29); dans l'Eglise, il peut limiter la communication des recherches théologiques aux autres chercheurs (dans des revues spécialisées) pour protéger la masse des fidèles (118). C'est, il me semble, justifier un système actuel qui non seulement donne lieu à tous les

abus possibles, mais est vicié en lui-même.

Que reste-t-il alors de la « liberté d'expression » dont le document parle si souvent et qu'il prend trop facilement pour un droit acquis? Existe-t-elle parce qu'il existe des *hot lines* à la radio ou parce que n'importe qui peut écrire une lettre ouverte à son journal? Pour le rapport Davey, ce qu'on entend habituellement par liberté d'expression n'est aujourd'hui qu'un mythe, séduisant certes, mais facilement dégonflable:

C'est ainsi qu'un éminent éditeur nous a déclaré que sa définition de la liberté de presse reconnaissait à chacun « le droit d'acheter un journal chaque jour, d'écrire au directeur de ce journal ou de lancer son propre journal s'il n'aime pas celui qu'on lui offre ». Ce qui, dans notre esprit, évoque le droit inaliénable de tout Britannique à s'installer à Londres dans la suite royale du Savoy Hotel... si ses moyens le lui permettent. (1, p. 10.)

Cette situation est-elle sans issue? Certains médias et groupes marginaux nous montrent que non (presse *underground*, circuits parallèles de distribution de films, visionnements dans des cuisines, antennes communautaires, etc.). Malgré son manque d'analyse pratique, le document met cependant le doigt sur ce qui pourrait apporter une solution: l'invitation à réagir en masse.

Vaincre son apathie et réagir

Lorsqu'on connaît le fonctionnement interne des systèmes de communication, on ne se fait plus d'illusion sur leurs possibilités de se transformer de l'intérieur. C'est donc de l'extérieur que peuvent être imposés des changements. Mais, pour que cela arrive, il faut que le public apprenne à réagir. Comme le disait bien le rapport Davey,

Si les moyens d'information vous ennuiant ou vous agacent, ne restez pas là à ne rien faire. Réagissez. Comment? Ne vous contentez pas de faire ce que font quatre Canadiens sur dix, qui s'adressent à voix haute à leur récepteur de télévision. Le pauvre appareil est sourd. Téléphonnez au propriétaire du journal ou du poste. Écrivez au rédacteur en chef. Composez le numéro du hot line de l'heure. Adressez-vous à l'annonceur. Faites l'éloge de l'artiste ou tirez sur le pianiste... (1, p. 295.)

L'instruction pastorale va encore plus loin. Après avoir insisté sur la nécessité d'être actif devant les médias

(81), ce qui devrait découler de la formation des usagers (65-70), elle fait un pas de plus:

Si l'on objecte que, pris à part et isolés, les individus qui composent le public ont peu de pouvoir, il ne faut pas oublier que l'association leur confère une puissance certaine. Comme les professionnels de la communication sociale, *les usagers gagneront à se grouper en associations* ou à utiliser les services d'autres organisations à buts plus larges. (83.)

Ces associations, équivalentes aux associations pour la protection des consommateurs, auraient peut-être une chance d'amener certains changements dans les médias eux-mêmes et dans leur attitude face aux pouvoirs. Même si ce but ne se réalisait pas, elles serviraient à sensibiliser leurs membres à toutes les facettes du monde des communications. C'est le premier pas à faire pour que les médias servent au progrès de l'homme.

La télévision et son langage (II)

par
François Jobin *

Il est assez rare que l'on considère la télévision en elle-même et pour elle-même. Généralement, on se contente de la comparer au cinéma, à la radio ou à quelque autre médium, sans prendre la peine de pousser plus avant l'analyse. C'est la démarche que nous avons adoptée, le mois dernier, en entamant la discussion sur le langage de la télévision.

Nous avons tôt fait de nous rendre compte de la vanité d'une telle entreprise si l'on persiste à fouler les sentiers battus et rebattus de la comparaison. Lorsqu'un linguiste désire établir la structure d'une langue donnée, il ne va pas puiser son matériel au sein d'une langue voisine, à moins, bien sûr, qu'il n'ait choisi l'approche diachronique.

En matière de télévision, ce point de vue nous est interdit, car enfin, ce médium est encore bien trop récent pour que l'on puisse sérieusement songer à étudier son évolution avec profit. Force nous est donc d'adopter une attitude synchronique, pour continuer de parler en linguiste.

Diffusèmes, sonèmes et vidéèmes

La description formelle du langage de la télévision se fonde essentiellement sur deux axiomes dont nous avons souligné l'importance dans ces pages, le mois dernier. En premier lieu, l'image est le véhicule porteur d'information; c'est elle qui doit être interprétée par le téléspectateur. L'élément sonore n'est qu'une simple clé qui permet de déchiffrer avec plus de facilité et de précision le message visuel. En second lieu, la télévision offre un unique caractère d'intimité. C'est-à-dire qu'elle s'adresse illusoirement à l'individu alors que, dans les faits, elle transmet indifféremment une même information à la collectivité. Ces deux

* Réalisateur T.V. — L'A. a publié un premier texte sur ce sujet, dans *Relations*, en février 1971.

Or la principale difficulté à laquelle nous nous heurtons, outre l'extrême jeunesse de notre objet d'étude, est l'absence d'un vocabulaire théorique adéquat. En effet, si les mots ne manquent pas, qui nomment l'immense appareil technique qu'utilise la télévision, ils se font curieusement rares lorsqu'il s'agit de conceptualiser son « essence » ou encore son langage. Nous devons alors nous replier sur des termes appartenant à d'autres médias, tout en nous efforçant de leur donner des significations nouvelles. Ce n'est là qu'un pis-aller, une concession qui ne laisse pas d'être ambiguë.

Il faut donc, à mon avis, affronter la difficulté de plein fouet et créer de toutes pièces un vocabulaire neuf qui rende compte de façon satisfaisante des phénomènes inédits que nous voulons décrire. Fort de ce postulat, je me suis efforcé de formaliser l'image que la télévision donne d'elle-même en un système de concepts que l'on pourrait qualifier d'originaux. Ce n'est, bien entendu, qu'une tentative d'interprétation et, à ce titre, elle n'offre aucun caractère définitif ou permanent.

hypothèses de départ étant établies, nous pouvons nous intéresser plus particulièrement à la structure du langage de la télévision.

Toutes les images ou groupes d'images qui apparaissent au petit écran peuvent se regrouper en un certain nombre de catégories que j'appellerais *diffusèmes*. Je nomme *diffusème* une unité de diffusion, composée d'un élément sonore et d'un élément visuel, qui détermine une aire sémantique plus ou moins étendue et perceptible de multiples points de vues. Ces éléments sonores et visuels s'appellent respectivement *sonème* et *vidéème*. Ce dernier se définit comme l'unité visuelle du diffusème, sur laquelle repose la presque totale responsabilité du message dif-

fusé. Le sonème, pour sa part, est alors l'unité sonore du diffusème et a pour fonction de préciser le vidéème et d'orienter le spectateur vers une plus entière compréhension du diffusème.

Certaines remarques complémentaires s'imposent ici. Un diffusème peut-il, d'abord, se priver d'un de ses éléments constitutifs sans pour autant altérer sa valeur sémantique ou son intelligibilité? À cela, je réponds oui, mais à condition que l'élément absent soit le sonème. Il se peut que le vidéème soit à ce point éloquent qu'une précision sonore devienne superflue ou relève en quelque sorte du pléonasme. Dans ce cas, le vidéème sera identifié au diffusème¹. Notons toutefois que le sonème répétitif en rapport au vidéème peut avoir, dans sa redondance même, un effet appréciable sur l'intelligibilité du diffusème. Non seulement ce dernier sera-t-il alors parfaitement saisi par le spectateur, mais il s'inscrira du même coup, indélébile et permanent, dans son esprit. Pour des raisons évidentes, par contre, et en vertu du premier axiome énoncé plus haut, le diffusème ne peut exister sans un vidéème.

Deuxième remarque: l'aire sémantique déterminée par le diffusème, et dont nous avons dit qu'elle était perceptible de multiples points de vue, est étroitement liée à la richesse de l'information émanant du vidéème et de son pendant sonore, le sonème. Grosso modo, on pourrait dire que son étendue est inversement proportionnelle à la somme des renseignements transmis par la dichotomie vidéème-sonème. Plus le vidéème sera clair et plus le sonème sera précis, plus le champ sémantique sera univoque et la multiplicité des points de vue diminuée d'autant. Dans le cas contraire, — un vidéème pauvre accompagné d'un sonème équivoque, — les frontières de l'aire sémantique s'éloignent à ce point les unes des autres que le diffusème

1. En linguistique, il arrive qu'un phonème soit identifié à un sémantème. Et, ou, où, eh, ah, ch, té, sont des exemples de ce cas marginal.

devient non seulement ambigu, mais virtuellement indéchiffrable. Autrement dit, le diffusème se révèle insignifiant dès que le téléspectateur doit porter une attention particulière au sonème. L'entreprise de déchiffrement ne peut pas se situer sur ce plan secondaire, mais plutôt au niveau du vidéème.

De deux choses l'une: ou bien ce dernier se déroule par trop rapidement pour que le spectateur puisse s'y arrêter, alors que toute son attention est

dirigée vers le sonème; ou bien, le vidéème est réduit à sa plus simple expression, possédant une charge sémantique relativement faible, alors que le sonème véhicule la plus grande partie de l'information. Dans ce dernier cas, — fréquent à la télévision, — les rôles sont renversés. Le vidéème appuie ou ponctue le sonème, ce qui est, encore une fois, contraire à notre premier axiome. Les conséquences de cette erreur sont généralement peu brillantes et l'on dit que « le message ne passe pas. »

3° Le premier se signale par un vidéème extrêmement riche et varié. Il contient une multiplicité d'images en mouvement presque perpétuel. À la fois enlevant, choquant, bouleversant ou apaisant, il entraîne le téléspectateur dans un monde qui se veut indifféremment réel ou imaginaire. Le sonème, riche lui aussi, mais discret, tient tour à tour du langage articulé, de la musique ou de l'univers infini des bruits électroniques. Il accompagne le vidéème sans toutefois lui nuire. Or, malgré cette double fécondité, ce diffusème demeure difficile d'interprétation univoque. Il s'adresse avant tout à l'imagination du téléspectateur qui y voit ce qu'il veut bien y voir.

Didactique, information, divertissement et persuasion

En se fondant sur l'importance respective du vidéème et du sonème ainsi que sur le coefficient d'intimité des diffusèmes², il est possible de classer ces derniers en familles. Pour ma part, j'en distingue quatre. Cette distinction s'opère au niveau formel, c'est-à-dire qu'elle tente d'identifier, par les techniques utilisées, certains types d'unités de diffusion³.

A. J'identifie d'abord deux sortes de diffusèmes très proches l'un de l'autre sur le plan formel, mais parfois étrangers quant à leur contenu: *le diffusème didactique* et *le diffusème d'information*. Tous deux ont en commun un vidéème primitif, le plus souvent l'image d'une personne qui parle. Par contre, le sonème est, dans l'un et l'autre cas, d'une importance capitale: c'est lui qui est le message.

1° Dans *le diffusème didactique*, l'attention est concentrée sur un message élaboré, présenté froidement —

2. Il est bien évident que la télévision possède une intimité du seul fait que l'appareil récepteur se trouve dans le salon ou la chambre à coucher de l'individu. Mais le coefficient d'intimité désigne la capacité que possède un diffusème d'accroître cette intimité inhérente au médium.

3. Il est important de noter que le diffusème ne peut être identifié à une émission, bien que le cas puisse se présenter. La notion de diffusème est indépendante de celle de programme. C'est ainsi que trois ou quatre émissions peuvent, si on les regarde à la suite, n'utiliser qu'un seul type de diffusème. À la limite, la programmation tout entière d'une journée pourrait relever sans problème d'un seul diffusème. Inversement, Une des demi-heures de télévision peut émettre les quatre types de diffusèmes alternativement. C'est généralement ce qui se produit, mais on ne peut absolument pas en tirer une loi générale.

un vidéème statique et un sonème emprunté au langage articulé. Le degré d'intimité de ce diffusème peut être très élevé, en ce sens que le message sera très facilement personnalisé. Mais, règle générale, l'unité didactique se prive délibérément de ce qui pourrait lui servir de planche de salut et le diffusème apparaît marqué au coin de la plus stricte et impersonnelle neutralité.

2° Pour sa part, *le diffusème d'information* est caractérisé par un vidéème unique et continu, accompagné par un sonème fragmenté. Le contenu de celui-ci, essentiellement littéraire par sa forme, puisqu'il s'agit la plupart du temps d'un texte lu, n'a que très rarement un rapport direct avec son vidéème. Le coefficient d'intimité est alors nul, ou à peu près. Il semble que le diffusème ne s'adresse à personne en particulier, ce qui a pour effet de le dépersonnaliser entièrement et de décourager, chez le téléspectateur, toute participation autre que celle de l'auditeur plus ou moins attentif.

On peut soutenir que diffusème didactique et diffusème d'information offrent une nette différence quant au contenu sémantique du sonème, leur vidéème étant, à peu de chose près, identique.

B. Les deux autres types de diffusèmes se situent aux antipodes des précédents et, par leur nature même, possèdent une plus grande efficacité. Il s'agit du *diffusème de divertissement* et du *diffusème de persuasion*.

De ce fait, son coefficient d'intimité est ambigu. On peut le considérer comme très puissant si l'on soutient que chacun y prend ce qu'il veut. Mais la même raison pourrait justifier l'affirmation contraire. Pour ma part, je serais toutefois tenté d'appuyer la première hypothèse.

4° *Le diffusème de persuasion* est en quelque sorte un agrégat des éléments de ceux qui ont précédé. Il appartient, selon le moment, à n'importe laquelle des catégories déjà décrites. Sa principale caractéristique est toutefois la brièveté. Si l'on peut imaginer un diffusème de divertissement ou d'information s'étendant sur plusieurs heures, il n'en va pas de même pour le diffusème de persuasion. Bien au contraire, celui-ci se limite habituellement à quelques secondes. Fait à remarquer, le sonème se présente ici comme élémentaire, même s'il relève du langage articulé. Dans la plupart des cas, il est redondant: il répète inlassablement les mêmes informations, de sorte que le spectateur finit éventuellement par s'en désintéresser, du moins consciemment.

C'est de loin le plus efficace des diffusèmes. Il ne fait appel à aucune espèce de participation de la part du téléspectateur, mais il ne la décourage pas non plus. Il se contente de livrer un message ultra-clair qui ne requiert à peu près pas d'interprétation. Il s'ensuit une réaction chez le téléspectateur que l'on pourrait comparer à une sorte de conditionnement psychologique. De plus, le coefficient d'intimité est extrêmement élevé puisque le diffusème s'adresse à l'individu au plus profond de sa personne.

Interaction et permutabilité

Les quatre types de diffusèmes n'ont rien de rigide. Les frontières les séparant sont particulièrement souples et il n'est pas rare de constater que l'une ou l'autre de ces unités utilise les techniques appartenant au type voisin. Notons, de plus, que ces diffusèmes peuvent s'influencer réciproquement, selon leur position l'un par rapport à l'autre.

C'est ainsi qu'un diffusème de persuasion, encadré par deux diffusèmes didactiques ou d'information, perd singulièrement de son efficacité. Le télé-spectateur le perçoit alors comme une détente attendue et relâche automatiquement son attention, quand il ne se détourne pas carrément du petit écran. Par contre, le même diffusème de persuasion, accouplé à un diffusème de divertissement, accroît de façon impressionnante son efficacité, parce que le spectateur est préparé à le recevoir: il est déjà parfaitement détendu et disponible.

Par ailleurs, il arrive qu'un diffusème se déguise; c'est-à-dire qu'il adopte les caractéristiques d'un autre diffusème. Prenons, par exemple, le cas d'un diffusème didactique qui, en utilisant un vidéème riche et un sonème faible ou redondant, ressemblerait à s'y méprendre au diffusème de divertissement ou de persuasion. Le message a toutes les chances du monde de « passer la rampe ». La qualité en souffrira peut-être — on ne pourra pas tout dire —, mais le diffusème ainsi modifié n'en rejoindra pas moins le public qui l'enregistrera tout en se méprenant sur sa fonction.

Une fois établi, dans ses grandes lignes, le système des diffusèmes, les permutabilités sont pratiquement illimitées. On peut, en s'y référant, mesurer l'impact ou l'influence d'une émission, soit en l'établissant selon les lois d'un diffusème choisi, soit en dosant les quatre types d'unités en proportions variables. Il faut évidemment garder en mémoire que ce système se fonde surtout sur l'aspect extérieur de la télévision. Il ne peut pas rendre entièrement compte des subtiles variations du contenu. Pour cela, il faudrait établir une autre échelle. Mais, à toute fin pratique, cela ne concerne plus le langage de la télévision. Cela relève plutôt du langage, au sens le plus étendu du terme.

Fin de saison

par

Georges-Henri d'Auteuil

Moumou

C'est toujours un risque dangereux de présenter sur scène, seulement à deux ou trois semaines d'intervalle, une œuvre dramatique que plusieurs milliers de personnes ont pu voir à la télévision. Pour la revoir, et jouée par les mêmes acteurs ou presque, se dérangera-t-on jusqu'à se rendre à LA POUDDRIÈRE dans l'Île Sainte-Hélène? Pour un pur chef-d'œuvre, rarement interprété, peut-être, afin de participer plus directement avec les comédiens et vivre par eux les passions des personnages. Mais pour un bon vieux boulevard, léger à souhait et même alerte et très gai...?

Malgré tous les handicaps, le défi a été relevé par Madame Jeanine Beaubien, directrice du THÉÂTRE INTERNATIONAL DE MONTRÉAL. Elle a pu se dire, avec raison, que ce *Moumou* de Jean de Létras, plusieurs, quand même, l'avaient manqué lors de la soirée de Théâtre Alcan, et vouloir aussi — pourquoi pas? — offrir aux comédiens l'aubaine de jouer leur pièce, non seulement un soir, mais vingt ou trente: avantage qu'ils n'ont pas dû mépriser. Après le dur labeur de la préparation d'une pièce, un comédien aime bien jouir le plus longtemps possible du plaisir de la jouer. La comédienne Jeanine Beaubien le sait.

Et sur la scène de La Poudrière, dans le décor ingénieux de Nicolas Sologoub, sous les traits de Benoît Marleau, Moumou, alias Léonard Jolijoli, poète un peu fofol, s'est empêtré à son goût, avec ses comparses, dans les aventures saugrenues inventées par un spécialiste du genre, Jean de Létras. Rien à expliquer. Il faut voir et se laisser emporter dans le tourbillon de l'intrigue, sans vouloir trop réfléchir, apprécier la valeur psychologique des personnages, juger la vraisemblance des situations, peser le sens des mots. Non, une seule

chose à faire: rigoler ou s'en aller. Ce soir-là, tous sont restés, intéressés peut-être par les minauderies de Louise Turcot, les classiques étonnements de Janine Sutto, la belle voix chaude et dramatique de Catherine Bégin ou encore les impossibles imbroglios amoureux de Gérard Poirier, Benoît Marleau et Jacques Lorain. Une soirée d'effervescence printanière!

Désir sous les Ormes

Comme son titre le laisse soupçonner, *Désir sous les Ormes* d'Eugène O'Neill exalte plutôt l'ardeur de l'été et la chaleur des passions, violentes jusqu'à la mort. Pour des paysans, passion simple, primitive, de la possession de la terre qu'on a travaillée, enrichie de son labeur, arrosée de ses sueurs, mais aussi passion plus trouble, plus secrète, mais non moins forte, obsédante, pour un beau mâle, jeune et fringant comme une cavale sauvage qu'il serait glorieux de dompter. Effluves capiteux qu'exhalent les bêtes et les hommes de la ferme d'Ephraïm Cabot, sous les ombrages impassibles des grands ormes verts. Calme torpeur, sérénité apaisante du paysage; lutte, tumulte, orage des âmes.

Cette pièce sombre et puissante terminait la saison du THÉÂTRE DU NOUVEAU MONDE, au PORT-ROYAL, avant la nouvelle tournée européenne de la troupe. Si l'on omet les deux fils Cabot, Siméon et Peter, chargés spécialement de l'exposition, la pièce repose sur trois personnages: le vieil Ephraïm Cabot, qui vient de convoler en troisième noces avec Abbie Putnam, beaucoup plus jeune que lui et qui, nouvelle Phèdre, tombe amoureuse d'Eben Cabot, issu du second mariage d'Ephraïm.

Tous trois unis par la même passion de posséder la ferme, l'amour les diviserà et les perdra irrémédiablement. C'est cette pitoyable histoire que raconte l'intrigue.

Après un départ un peu lent, le vieil Ephraïm de Yves Létourneau s'est affirmé une force de la nature, fruste et rocailleuse comme ses champs qu'il avait durement bêchés, éventrés du soc de sa charrue, pendant tant d'années, pour les forcer à produire de riches récoltes. Sa jeune épouse Abbie, Dyne Mouso en a exprimé la cupidité et la farouche sensualité dans une progression des sentiments naturelle et bien ajustée à son personnage. Le jeune Jean-René Ouellet a joué son rôle d'Eben avec une fougue bien de son âge, mais trop continue et sans assez de nuances et variétés.

La langue utilisée par Sauvageau dans sa traduction nous reportait à la parlure de nos « habitants » du milieu du siècle dernier. Langage un peu archaïque, mais savoureux, bien différent de notre jocal farci d'anglicismes et de sacres. L'unique décor de Robert Prévost rappelait assez bien les bâtiments et maisons de nos fermes. Couleur locale bien appropriée au réalisme voulu d'O'Neill.

Tchao !

Parlez-vous le martien ? Madame Martinay en vante l'utilité pour comprendre son fils Vincent, on ne peut plus « dans l'vent ». Au contraire, le riche Monsieur Couficel, grand spécialiste de la langue des affaires mais qui ne sait absolument pas le martien, ne parvient pas du tout à s'entendre avec sa fille de dix-huit ans, Sophie, qui se permet folie sur folie, entr'autres de laisser tomber son fiancé, un riche pétrolier, pour s'amouracher justement de ce Vincent Martinay, deux fois collé au baccalauréat, directeur d'un petit orchestre de musique « chosale » et fils désœuvré d'Antoine Martinay, qu'on vient de remplacer à la firme Couficel par un ordinateur et donc inscrit à la liste des retraités.

Ces problèmes de famille Couficel-Martinay et de confusion des langues, Marc-Gilbert Sauvageau essaie de les résoudre dans sa comédie de mœurs, comme on disait naguère, *Tchao !* que vous avez peut-être manquée, les représentations prévues ayant été décommandées lors de la brusque maladie de Pierre Brasseur, le personnage principal de la pièce. Problèmes à l'ordre du jour et dont nous entendons tellement parler, que Sauvageau traite avec humour, esprit et une sagesse un peu bien naturelle, incarnée en la mère Martinay dont les principes d'accommodement sont à ce point nuancés, souples, compréhensifs qu'on peut se demander si, à ses yeux, les expériences sexuelles prémaritales ne sont pas, à tout prendre, une excellente affaire et même à recommander. Il faudra peut-être un troisième Concile du Vatican pour en débattre, mais, en attendant, les jeunes, Sophie Couficel et Vincent Martinay, sont très « pressés ». Les pères le sont moins. Mais les pères, c'est bien connu, sont toujours en retard d'une génération. Alors...

Pleine de répliques savoureuses et de mots qui font balle, la pièce de *Tchao !* est animée d'un rythme très alerte, que Mario Casavecchi en Vincent et Martine Gauthier en Sophie ont rendu parfois trépidant, heureusement plus mesuré et retenu chez les adultes, surtout chez Pierre Brasseur que le mal tenaillait douloureusement. Antoine Vilbert a composé une belle personnalité à son personnage d'Antoine Martinay et l'accommodante et fine Madame Martinay a trouvé une délicieuse interprète en France Delahalle. Très épisodique le personnage de Minouchon a été confié à Carole Grove.

La Nuit

Avec le substantiel appui de Robert Rivard, en bonne forme, le sympathique comédien François Tassé a porté sur ses épaules la pièce cauchemardesque, *La Nuit*, d'Yvan Turcotte, vainqueur, cette année, de l'annuel concours de productions dramatiques offert aux étudiants des CEGEP, institué par la NOUVELLE COMPAGNIE THÉÂTRALE.

Après *La Nuit*, on peut s'interroger. Est-ce que, dans les collèges et CEGEP, on enseigne encore l'art de composer, de développer une idée avec une certaine progression et selon une certaine logique ? Ou encore, est-ce qu'on montre aux étudiants, par une analyse attentive, comment c'est fait, un chef-d'œuvre ? Est-ce qu'on leur dit qu'une série de trois ou quatre sketches, bout à bout, ne constitue pas nécessairement une œuvre dramatique, si aucun lien *intérieur* et perceptible ne les unit ? On pourrait poser d'autres questions, par exemple quant à ce prurit de défoulement infantile, chez les écrivains actuels de chez nous qui pratiquent le truc si facile de ridiculiser les traditions religieuses de notre peuple.

Mais il y avait François Tassé dont le talent de comédien s'affirme de plus en plus, dont la qualité majeure, me semble-t-il, consiste en une parfaite adaptation au caractère du personnage qu'il incarne. Ce n'est pas si fréquent.

Le Jardin des délices

L'espagnol Fernando Arrabal est une des figures marquantes du théâtre dit vivant, actuel. Pour plusieurs, il est un chef de file. Il dirige des *Cahiers* sur le théâtre, sorte de carrefour des idées, projets et réalisations les plus à la page sur la production dramatique dans le monde. Il n'est donc pas étonnant que le dernier exercice de notre ECOLE NATIONALE DE THÉÂTRE lui soit consacré.

Le Jardin des délices, pièce représentée par les élèves de troisième année, n'est pas tout à fait celui qu'aurait pu imaginer la Comtesse de Ségur. L'insolite, l'absurde, la cruauté, voilà les compagnons ordinaires d'Arrabal. Même l'amour, chez lui, est monstrueux : la grande actrice, Laïs, adulée des foules, acculée à une union avec un homme-singe !

Le jardin imaginé par Arrabal comprend plus de cactus et de ronces que de fleurs authentiques. Beaucoup d'excentricités et originalités cocasses et même franchement vulgaires.

Se coudoient ou alternent, avec un mouvement de métronome, tendresse et cruauté, piété et blasphème, amour et haine, tristesse et folle joie et tout se déroule dans un furieux rythme de flamenco bien espagnol dont les danseurs sortent épuisés, en particulier le personnage de Laïs qui tient la scène et anime le spectacle pendant toute la pièce. La jeune interprète de ce rôle, Han Masson, manifeste déjà des talents de comédienne qui lui promettent une belle carrière dans nos équipes professionnelles.

Très ingénieusement, avec des matériaux disparates, Guy Neveu a bâti pour ce spectacle un décor fantaisiste bien apte à faire valoir à la fois le réalisme et le fantastique d'Arrabal et la mise en scène de Jean-Pierre Ronfard. Mais pourquoi faut-il souligner encore une fois une articulation par moment vraiment insuffisante ?

Les Belles Sœurs et Ben-Ur

Québec et Montréal. Alliance heureuse. Et rare. Le théâtre a accompli ce petit miracle. Deux hommes y ont concouru: le montréalais Michel Tremblay, le québécois Jean Barbeau. Leurs œuvres se ressemblent comme des sœurs. Même thème général: l'aliénation, comme on aime à dire, des canadiens-français; même vision misérable de la vie; même mode d'expression: la langue quotidienne, pauvre, incorrecte, parfois triviale, du peuple. Et c'est *les Belles Sœurs*, de Tremblay, au RIDEAU VERT pour la troisième année, et *Ben-Ur*, de Barbeau, création choisie, après sa tournée provinciale sous les auspices du Théâtre populaire du Québec, pour inaugurer la nouvelle saison de la Terre des Hommes.

La distribution des *Belles Sœurs* est nouvelle, et renouvelée aussi la mise en scène d'André Brassard, qui appuie davantage sur les aspects spectaculaires de la pièce. Non sans besoin. En effet, *les Belles Sœurs*, c'est du théâtre statistique, sans véritable action dramatique. Le sujet — la corvée de collage de timbres — n'est qu'un prétexte au défoulement, pendant deux heures, d'une quinzaine de pauvres femmes

qui déballent, chacune à son tour, leurs rancœurs, leurs déceptions, leurs misères, sur une même note sombre et découragée. Quinze récits de malheurs identiques, débités avec talent et sincérité tant qu'on voudra, peuvent lasser à la longue. Pour obvier à la monotonie et au factice du genre, du mouvement est bien de mise, ainsi que des déplacements, un peu de tapage, quelques bousculades. Le public, qui a ri ou pleuré aux bons endroits, qui a cru, peut-être, reconnaître en tel ou tel personnage une connaissance ou une voisine et trouve donc le tableau collé sur la réalité, n'en demande pas davantage. Il est content de sa soirée.

Un semblable plaisir accompagne l'amateur de théâtre à sa sortie du THÉÂTRE DU CANADA de la Terre des Hommes, où il a vu de fort bons jeunes comédiens interpréter les rêves de Benoît-Urbain Thériage, un jeune, médiocre, faible, impuissant, qui cherche à s'évader de sa vie mesquine de raté dans les fabuleuses aventures des héros fictifs qu'immortalisent les bandes dessinées des journaux. Il a pu rigoler des scrupules et des naïvetés de la mère Thériage, des facéties du curé détroqué, des parodies bien réussies des « comics » à la mode. Il a pu encore déblatérer, une fois de plus, contre les maudits américains qui nous « colonisent », comme l'affirme l'auteur, et nous exploitent, et oublier, en même temps, les légions de Ben-Ur Thériage bien consentantes à se laisser coloniser et exploiter, par incapacité notoire à vivre une vie personnelle, autonome. L'indépendance est une monumentale farce quand elle n'est pas inscrite dans le cœur et dans la volonté; elle n'est alors que sot bavardage, que rêverie chimérique à la Ben-Ur Thériage. Dans cette perspective et vue avec un œil réaliste, la pièce de Jean Barbeau est saine et revigorante. Elle nous révèle en blanc et en noir certaines déficiences de notre communauté nationale, qu'il est courageux de regarder en face, non pas pour nous lamenter comme des enfants, mais pour résolument et lucidement essayer de les surmonter. Et ici, Barbeau s'oppose au désespoir défaitiste et déprimant de Tremblay.

Le Gardien

Lequel est le plus déséquilibré des trois: Davies avec ses marottes, ses phobies, ses manies inquiétantes? Aston, avec son indolente et douce folie? ou Mick, maniaque de projets illusoires? Telle est la question qu'on se pose à la sortie du *Gardien*, de Harold Pinter, que Jacques Dufilho, Charles Milot et Claude Giraud sont venus jouer au THÉÂTRE MAISONNEUVE, à la fin de mai. En fait, il est de tradition chez Pinter de nous laisser dans l'ambiguïté. *Le Gardien* ne déroge pas à cette tradition.

Notre télévision, l'an dernier, je crois, nous avait déjà fait connaître cette œuvre, toute en nuances et sous-entendus et beaucoup trop longue. C'est d'ailleurs une des manies de plusieurs dramaturges modernes: ils sont désespérément verbeux, ils n'en finissent plus de nous dire leurs propos, souvent les plus ordinaires du monde. Aussi, je le dis sans arrière-pensée de dénigrement, plusieurs de mes voisins dans la salle semblaient travaillés d'un vif désir d'en finir, malgré le talent indiscutable des comédiens, spécialement de Jacques Dufilho, interprète du gardien, Davies. Personnage, en fait, difficile à « varier » pendant les deux heures qu'il tient la scène, à la recherche, en particulier, d'une paire de chaussures à son pied. Il y a des situations dramatiques plus passionnantes. L'intérêt de la pièce, c'est clair, ne réside pas dans les événements insignifiants qui s'y passent, mais dans l'étude psychologique des personnages, très curieux, à vrai dire. D'où la lenteur et la subtilité du jeu dans l'interprétation des comédiens.

L'atelier
qui donnera
à vos imprimés
un caractère
de distinction



IMPRIMEURS - LITHOGRAPHE - STUDIO D'ART

8125, BOUL. SAINT-LAURENT
MONTREAL (351^e), QUÉBEC
388-5781

L'université: milieu d'acculturation ou centre de contestation?

par
HERVÉ CARRIER *

C'est un étrange paradoxe de notre temps que l'université, institution civilisatrice par excellence, soit en train de devenir l'agent même de la contestation et de la révolte culturelles. Du point de vue psycho-sociologique, demandons-nous quel est le sens de l'évolution qui se déroule sous nos yeux.

Nous avons hérité de la Grèce antique nos traditions pédagogiques. Comme l'indique l'étymologie même du mot, le Pédagogue était celui qui, au nom de la société, conduisait le jeune aux sources de la culture en lui révélant les trésors de la tradition, le

secret des beaux-arts, le noble savoir et les manières policées qui feraient de lui l'homme civilisé, pleinement intégré à sa patrie et communiant à ses idéaux. La fonction civilisatrice de l'école s'est exercée jusqu'à nos jours par mode d'acculturation. Qu'on songe, par exemple, à l'influence culturelle des grandes écoles ou universités de l'Orient, du monde arabe, du Moyen-Age ou des temps modernes. Ce rôle traditionnel de l'université a profondément marqué nos sociétés et nos institutions. Il fallait peut-être la crise contemporaine de l'école et la transformation de l'université en centre de contestation pour nous le rappeler.

sur un consensus foncier autour d'un faisceau de valeurs suprêmes et centrales, valeurs qui furent longtemps d'ordre religieux, métaphysique, spirituel; et qu'elle privilégia longtemps les arts libéraux par rapport aux autres savoirs et enseignements.

Cette rapide évocation de quelques traits socio-culturels qui marquaient le milieu universitaire traditionnel suffira pour notre propos actuel. Elle nous permettra de saisir, par contraste, les lignes maîtresses de l'évolution en cours dans le rapport université-société.

Tradition et acculturation

On entend par *acculturation* ce processus social par lequel les valeurs, les manières de penser, de sentir, de juger et de vivre communes dans une civilisation donnée sont transmises d'une génération à une autre. Cherchant à faire passer l'enfant de son état inculte à la maturité culturelle de l'adulte qui, en toute liberté, adhère aux valeurs supérieures, aux grandes institutions, au sens de l'histoire de sa collectivité naturelle, le processus d'acculturation des jeunes générations dépend largement, dans nos sociétés, de la famille et de l'école, puis, à une étape ultérieure, de l'université, qui se voit dès lors confier une mission socialisatrice ou acculturante. Ce sont les grandes universités de France, d'Allemagne et d'Angleterre, puis celles des U.S.A. et de l'U.R.S.S., qui ont doté l'Occident d'hommes capables d'assumer les plus hautes responsabilités, de faire avancer la recherche, l'art, la technique, la civilisation. Tout cela est bien connu, mais cette évidence coutumière com-

mence à nous étonner dès lors que se trouve contesté le rôle traditionnel de l'université dans la société.

La tâche d'acculturation de l'université s'inspirait elle-même d'une certaine façon de concevoir la fonction universitaire dans les sociétés de l'Occident. Fondamentalement, — et selon une conception du rôle de l'université qui n'était pas toujours explicitée, — l'université était perçue comme une institution dédiée à la transmission des plus hautes valeurs de la culture et de la civilisation, selon qu'elles étaient reçues comme telles, et que le milieu tenait dès lors à promouvoir. Recherche, créativité et innovation étaient conçues, dans ce contexte, moins comme mises en question de la culture nationale et de ses valeurs collectives que comme possibilités d'un enrichissement continu de l'acquis traditionnel. Aussi l'université du passé s'adressait-elle d'abord aux individus, aux personnes, axant principalement son action sur le rapport maître-disciple et présupposant une sélection sociale des étudiants, une limitation de leurs effectifs et, conséquemment, une aristocratie du savoir. Ajoutons que l'université traditionnelle reposait, malgré la divergence des opinions et des doctrines,

Révolution et contestation

Malgré sa permanence juridique, tout porte à croire que, sociologiquement, l'université classique est morte. Car elle a subi de telles mutations qu'elle s'en trouve radicalement transformée, ainsi que diverses observations permettent de le constater.

Et d'abord la contestation de l'université par les étudiants qui la fréquentent. Ne nous méprenons point, les étudiants de toutes les époques ont toujours critiqué leurs maîtres, les programmes, la discipline universitaire. Cela, les professeurs d'aujourd'hui ont trop facilement tendance à l'oublier. Mais la critique va aujourd'hui beaucoup plus loin, parfois même jusqu'au refus global. Ce fait radicalement nouveau a été amené par la révolution sociale qui a créé la jeunesse. Expliquons-nous: la jeunesse n'est plus une abstraction (par opposition aux jeunes); elle est devenue un fait social nouveau. Depuis l'avènement des *mass media* et la démocratisation de l'enseignement, la jeunesse prend conscience d'elle-même et du poids collectif qu'elle représente dans la société. Elle constitue un nouveau pouvoir. Cette « conscientisation » de la jeunesse, comme on dit parfois aujourd'hui, implique une profonde transformation psycho-sociale, comparable à celle qui fut liée, à la fin du 19^e siècle, à la massification du

* Hervé Carrier, S.J., est recteur de l'université Grégorienne de Rome et président de la Fédération internationale des universités catholiques. — L'A. a déjà publié deux études, dans *Relations*, sur les problèmes de l'université moderne: « L'université dans une société nouvelle » (février 1970), « L'université dans un monde à développer » (novembre 1970).

monde ouvrier. Comme on a parlé alors de la révolution prolétarienne, on pourrait parler aujourd'hui de révolution *générationnelle*. Dans ces conditions nouvelles, l'université n'a plus à traiter avec des individus isolés; elle doit compter avec une génération qui, en elle comme hors d'elle-même, a pris soudain conscience de son identité et de sa force d'impact sur l'institution universitaire comme sur la société en général.

La fonction traditionnelle d'acculturation de l'université se trouve donc mise en question par la prise de conscience des générations nouvelles et par leur contestation collective de l'université elle-même comme du système établi. En fait, sont radicalement mises en questions les structures industrielles, économiques, politiques, juridiques, morales, de ce que Michel Crozier appelle la « société bloquée ».

Ces observations demanderaient évidemment d'être nuancées: les jeunes sont très divisés quant aux objectifs et surtout quant aux moyens de leur contestation. Il demeure qu'une évolution tend à se généraliser, qui se manifeste sous diverses formes dans la plupart des pays. Et elle est tendance à l'instauration de ce que l'on a appelé la contre-culture. Theodore Roszak a bien analysé ce phénomène dans son essai, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (New York, 1969). La primauté des valeurs classiques, les fonctions socio-économiques de l'université, les présupposés culturels de la société moderne sont radicalement contestés et rejetés. Pour remplacer les valeurs d'une société qu'on estime condamnée, on revendique la spontanéité individuelle, on rêve d'un éthos plus humain et plus fraternel qui supplanterait la fausse rationalité de la société technologique. Fondamentalement, ce sont les présupposés culturels de la société industrielle ainsi que les valeurs primordiales sur lesquels celle-ci repose, qui sont mis en question dans une contestation qui, au fond, apparaît surtout d'ordre moral. Car le conflit générationnel, qui est fait de rupture, de rejet et d'incompréhension réciproques, ne porte pas tellement sur des intérêts opposés; la coupure entre générations repose sur une vue divergente des valeurs suprêmes elles-mêmes. C'est *le pourquoi* des institutions traditionnelles, en un mot, ce sont les raisons fondamentales de vivre ensemble qui creusent le fossé entre générations.

Dès lors, l'université n'apparaît plus comme ce moyen privilégié d'acculturation que les sociétés s'étaient données pour introduire les jeunes dans les communautés culturelles relativement stables d'autrefois. L'université ne peut plus être, pour les jeunes, le lieu de la conservation et de la transmission culturelle; elle doit devenir, selon eux, l'instrument privilégié et vraiment efficace de la transformation socio-culturelle désirée par et pour toute la société. Il n'est pas sans signification que, dans toutes les universités du monde, les étudiants fassent pression pour que l'enseignement serve plus explicitement et plus directement à lutter contre l'oppression, le racisme, la guerre, la pauvreté, le sous-développement: malgré l'ambiguïté des attitudes ici impliquées, il importe, avant de porter jugement, d'enregistrer le fait.

L'encombrement des universités vient aggraver la crise. Par abstraction ou par excès de rationalité, les sociétés modernes semblent avoir surestimé l'importance de la formation univer-

sitaire: on a fait des diplômés la condition *sine qua non* de l'accès aux postes d'importance dans l'industrie, dans le commerce, la finance, l'administration. Cette surenchère a entraîné de graves malentendus sur le caractère propre de la fonction universitaire dans la société. D'autant que l'expansion universitaire a entraîné un gigantisme administratif souvent paralysant.

L'université semble donc être devenue le champ de luttes sans merci entre ses composantes essentielles. Et la crise, par-delà les problèmes proprement académiques ou administratifs, tient fondamentalement au fait que l'université a perdu l'idéal commun qui l'inspirait et qui soudait ensemble ses composantes. Si l'université ne réussit pas à définir sa raison d'être morale, de manière à créer un consensus des esprits et des consciences, il semble bien fatal qu'elle se désagrège de l'intérieur et qu'elle devienne une institution où l'administration l'emportera sur les valeurs et où l'égoïsme des groupes paralysera la possibilité de servir ensemble la société. Son déclin semblerait alors inévitable.

L'université à la recherche d'une âme

Comme nous l'avons suggéré plus haut, la crise actuelle de l'université est fondamentalement morale et spirituelle. Les jeunes s'interrogent avec anxiété sur le sens de leur formation et sur la sagesse qui prétend guider les responsables de la société moderne. Rappelons que c'est une minorité infime qui s'emprisonne dans un négativisme radical et stérile. Dans l'ensemble, les étudiants cherchent une nouvelle sagesse. Et de nouveaux maîtres de vie. Dans les protestations bruyantes et les contestations multiformes, ce sont les présupposés moraux sur lesquels s'appuient l'institution universitaire et les institutions de la société globale qui sont mis en cause et radicalement contestés, voire rejetés. La confiance est atteinte, non cependant l'espérance d'un monde plus humain.

Dans cette crise, l'espoir peut encore trouver appui dans l'université elle-même, si celle-ci, comme communauté, consent à se mettre à la recherche d'une âme. L'université, heureusement, est redevenue un agent d'expression libre dans la communauté nationale; elle est même l'un des éléments les

plus efficaces de l'opinion publique. Sa fonction critique s'en trouve raffermie. Mais, pour exercer avec honnêteté et efficacité sa fonction critique, il faudra qu'elle s'attaque d'abord à une révision totale des rapports de force à l'intérieur de la communauté universitaire, c'est-à-dire entre les autorités traditionnelles, les professeurs, les étudiants, en vue d'instaurer une réelle participation — par-delà le chaos de la confusion. Il faudra, en outre, que l'université opère avec lucidité des *options sociales conscientes*, les confrontant librement et courageusement avec les objectifs prioritaires de la société qu'elle entend servir. Il ne faut pas oublier que l'université fait constamment des choix sociaux — explicites ou implicites — dans l'élaboration de ses programmes de recherche et d'enseignement. Des choix conscients et socialement responsables s'imposeront désormais. L'université moderne dépendra de plus en plus des fonds publics pour survivre. Elle réussira à conserver sa liberté interne seulement si elle parvient à redéfinir elle-même ses responsabilités nouvelles dans la société.

Les revues littéraires de nos professeurs

par
René Dionne

La critique littéraire, lorsqu'elle est faite par des professeurs, et surtout des professeurs d'université, n'a pas toujours bonne presse quotidienne. Veut-on la vilipender, on la traite d'académique, ce qui a le don, auprès du lecteur pressé d'aujourd'hui, de la faire passer pour conservatrice, empesée, sophistiquée, bref pour désuète, alors que la dernière critique du dernier des journalistes de grand vent, mais de petite lecture, de tel ou tel petit journal horoscopo-sportif a le don, elle, de mettre le goût merveilleux de la plaquette la plus récente dans la bouche de tout lecteur (lecteur, s'entend, non pas de la plaquette, mais du dit articulet). Nous savons, cependant, que les lecteurs de notre revue sont d'une autre trempe: ils ont la lecture plus appliquée et plus exigeante, ils préfèrent la qualité au dernier cri. Aussi nous a-t-il paru bon de leur présenter rapidement les revues littéraires de nos universitaires.

Revue de l'Université Laurentienne

En février 1968 paraissait le premier fascicule de la *Revue de l'Université Laurentienne*, ou de la *Laurentian University Review*, publiée par la jeune université Laurentienne de Sudbury (Ontario). A l'image de la maison, la revue est d'abord bilingue, — c'est-à-dire qu'elle comprend, outre la partie anglaise, une partie française qui porte un titre particulier: « Les Cahiers laurentiens », — mais on y trouve aussi des articles en d'autres langues modernes (allemand, italien...). Ses fondateurs voyaient grand et large; ils visaient « essentiellement à entretenir et à vulgariser un courant d'échanges entre tous ceux qui, dans leur discipline propre, travaillent à la réalisation d'une nouvelle façon de penser et même de sentir à l'échelle de la communauté multinationale » (avant-propos du premier fascicule). C'était une gageure que de prétendre ainsi publier à partir d'un jeune et petit centre universitaire. Pourtant, la revue existe toujours, qui publie, chaque année, trois numéros d'une centaine de pages. Parmi les collaborateurs des « Cahiers laurentiens », on trouve, outre les professeurs de la Laurentienne et de nombreux universitaires canadiens, Léopold Sédar Senghor, Louis Barjon, Jean Mayer, Françoise Moser, Thierry Maulnier, Béatrix Beck, Jacques Berque, Henri Lefebvre, etc.

La présentation des premiers numéros laissait beaucoup à désirer; depuis juin 1970, elle est beaucoup meilleure, et il ne fait pas de doute que, sous l'impulsion de leur nouveau et dynamique directeur, Fernand Dorais, les « Cahiers laurentiens » s'amélioreront en quantité et qualité. Le numéro de novembre 1970 en faisait déjà foi, qui comprenait de très intéressants articles de Pierre Van Rutten (« L'Ordinateur et les problèmes littéraires »), Fernand Dorais (« La Poésie québécoise et ses critiques »),

Michel Laguerre (« Brassages ethniques et émergence de la culture haïtienne »), Guy Bernard (« Quelques réflexions d'un anthropologue sur la culture hippy »), etc. Et l'on annonçait que le prochain numéro, rédigé uniquement en anglais et « présentant la situation historique, sociale et culturelle de la population nord-ontarienne », serait suivi d'un numéro, tout entier français, portant « exclusivement sur les aspects fondamentaux de la vie française dans le Nord de l'Ontario » (avis aux lecteurs du numéro de novembre 1970). A ceux qui voudraient voir dans cette « régionalisation » de la revue une sorte d'atteinte à la visée universaliste de ses débuts, les directeurs offraient sans doute, entre autres réponses, celles-ci: l'universalisme « n'advient » bien qu'à ce qui sourd d'un terreau particulier; n'ont d'existence nécessaire que les revues qui possèdent un certain nombre de traits à nul autre pareils. Puisse, donc, la *Revue de l'Université Laurentienne* continuer à se personnaliser!

Études littéraires

C'est dans une direction opposée qu'a évolué la *Revue de l'Université Laval* en devenant *Études littéraires* (Faculté des Lettres, Université Laval, Québec 10), dont le premier numéro parut en avril 1968. Les lettres françaises, d'où qu'elles soient, pourvu qu'elles manifestent d'excellentes qualités esthétiques, sont notre seul pays, auraient pu dire ses rédacteurs. La revue, en effet, se voulait, d'une part, « ouverte à toutes les conceptions de la littérature, sans exclusive, et attentive aux recherches nouvelles dans le domaine de la critique », et, d'autre part, « orientée principalement vers l'étude des littératures d'expression française et de leurs relations avec les autres littératures » (avant-propos du premier numéro). La revue entendait également « accorder une place importante aux questions d'esthétique littéraire » (*ibid.*). Déjà, « afin d'éviter l'éparpillement et le disparate », le premier numéro était consacré à un thème précis: Baudelaire. Ont suivi, depuis, au rythme de trois par année, d'excellents numéros sur le roman et le théâtre au XVIII^e siècle, le poète dans la société contemporaine, la France et le monde hispanique, le roman canadien (1945-1960), André Gide, les problèmes de technique romanesque, la critique littéraire et l'enseignement, les relations littéraires franco-allemandes au XX^e siècle, etc. Chaque numéro comprend, outre les études, une section documentaire et des comptes rendus. La présentation de chacun de ceux-ci, aussi bien que des documents et des articles, et tout autant que la qualité et la correction des uns et des autres, est extrêmement soignée.

Les fondateurs de la revue ont atteint leur but: celle-ci n'est plus la revue d'une université, mais l'une des meilleures du monde littéraire français. Tellement que l'on a oublié, en cours de route, cette promesse

du début: la revue « envisage en particulier de publier une chronique annuelle sur les lettres canadiennes-françaises » (*ibid.*). L'universalisme, ici, a triomphé pour de bon; et la francophonie, la langue faisant office de pays. La revue y a certes gagné une indéfinissable qualité « académique », mais perdu en intérêt pour le lecteur québécois qui se sent encore d'un pays avant que d'être d'une langue ou d'une littérature française.

Études françaises

En 1965, les fondateurs d'*Études françaises* (Faculté des Lettres, Université de Montréal, C. P. 6128, Montréal 3) avaient pareillement été séduits par un certain universalisme; eux aussi voulaient se faire entendre au-delà du Québec, rayonner au-delà des mers, mais c'est à partir d'ici qu'ils le voulaient faire: souhaitant « contribuer au resserrement des liens, déjà étroits, qui unissent les universités d'Europe à celles du Canada français », ils ouvraient, bien sûr, les pages de leur revue aux « professeurs français ou européens d'expression française », mais, « pour que les échanges se fassent dans les deux sens » et pour « initier le public d'outre-mer aux problèmes si particuliers de la littérature canadienne-française », ils réservaient à celle-ci une bonne moitié de leur revue et ils résumaient leurs intentions dans un sous-titre que l'on continue d'afficher: « Revue des lettres françaises et canadiennes-françaises ». On désirait tirer « tout le parti possible des avantages » que valait à la revue « son implantation géographique au centre de gravité du Québec et à proximité immédiate des États-Unis »: « De Terre-Neuve à Vancouver, les professeurs de littérature française et canadienne-française qui cherchent une tribune pour s'exprimer pourront la trouver ici. Nous aimerions également voir s'amorcer un courant d'échanges entre Montréal et les universités américaines, courant qui, semble-t-il, pourrait être plus suivi. » (Avant-propos du premier numéro.)

On peut dire qu'*Études françaises* n'a pas dévié de son orientation de départ. Elle est restée un confluent d'études françaises et canadiennes-françaises. De plus en plus, cependant, la revue a subi l'attraction des forces québécoises montantes et elle a accordé davantage d'attention aux œuvres d'ici. Chaque année paraît un numéro spécial, exclusivement consacré aux lettres canadiennes-françaises; G.-A. Vachon, qui, dès février 1966, remplaça René de Chantal comme directeur de la revue, nous a ainsi présenté des fascicules d'une excellente qualité sur Nelligan (août 1967), Chateaubriand et ses précurseurs français d'Amérique (août 1969), Arthur Buies (août 1970). Depuis février 1970, réalisant la promesse, non tenue, d'*Études littéraires*, *Études françaises* rend compte, en d'excellentes chroniques, des meilleures publications canadiennes-françaises dans les différents domaines de

l'essai (Robert Vigneault), du roman (André Berthiaume), de la poésie (Gilles Marcotte), du théâtre (Jean-Cléo Godin), de la critique (Laurent Mailhot), voire du cinéma (Dominique Noguez).

En 1967, grâce à la générosité d'un imprimeur montréalais, M. J.-Alex. Thérien, le prix de la Revue *Etudes françaises* était créé, « à l'intention des écrivains de la francité »; il s'agissait, écrit G.-A. Vachon (février 1970), « en couronnant des écrivains appartenant à des cultures autres que celles de la France », d'attirer « l'attention du public sur le renouvellement de la langue et de l'expression littéraire qui se poursuit dans les communautés francophones du monde entier ». Si le roman du premier lauréat de ce prix: *les Soleils des indépendances* de M. Ahmadou Kourouma, originaire de la Côte-d'Ivoire (voir *Relations*, déc. 1968, pp. 351-352), n'eut guère de retentissement au Canada, il n'en fut pas de même de l'ouvrage du second: *l'Homme rapaillé* de Gaston Miron, le meilleur recueil poétique de l'année dernière; cette année encore, le jury a fait un excellent choix: *Corps de gloire* de Juan Garcia (les Editions de l'Hexagone avaient déjà publié son *Alchimie du corps*, en 1967).

En somme, *Etudes françaises* est une revue qui reflète assez bien les goûts, les tendances et la culture de notre milieu universitaire québécoise. On lui a parfois reproché sa présentation froide et luxueuse; mais peut-être à tort, car par sa toilette elle représente bien le milieu dont elle est issue, et il y a peu de riches dames qui paraîtraient à leur avantage dans le pourtal seyant « imprimé de coton » d'une jolie midinette; le visage qu'on a vaut d'ailleurs mieux que tous les masques à la mode, qu'ils soient de riches ou de pauvres.

Les Cahiers de l'Université du Québec

Etudes françaises n'a donné qu'à moitié dans la littérature québécoise; les *Cahiers de Sainte-Marie*, eux (voir *Relations*, juillet 1966, pp. 216-217), y ont donné à plein dès leur premier numéro (mai 1966), consacré entièrement à la littérature canadienne-française; puis, ce furent *Voix et images du pays I* (avril 1967), *II* (1969), *III* (1970). En septembre 1969, avec la parution du dix-neuvième, les *Cahiers de Sainte-Marie* sont devenus les *Cahiers de l'Université du Québec*; mais ils ont gardé leur directeur-fondateur, Robert Lahaise, et leur perspective de critique littéraire reste la même, ainsi que le précise Renald Bérubé, responsable de la collection « Voix et images du pays »: « (...) avant tout, c'est cela qui importe: poursuivre toujours plus en profondeur l'inventaire des forces vives de la pensée québécoise. Reconnaître, à mesure qu'il se forme, le visage de l'homme d'ici. En ce début des années 70, après la décennie de la révolution tranquille, il est important,

et plus que jamais peut-être afin d'éviter tout recul qui tenterait de se manifester, de coller à la réalité d'ici, d'assurer sa marche souvent difficile vers l'avant, de contribuer à son épanouissement. Cela nous semble nécessaire, cela nous semble vital. Nous voulons que *Voix et images du pays* soit un lieu de reconnaissance et de diffusion de la littérature québécoise; que les écrivains d'ici y soient entendus et reconnus pour être entendus et reconnus par des lecteurs toujours plus nombreux, plus diversifiés et plus attentifs. Nous voulons que *Voix et images du pays* véhicule la culture québécoise — l'homme d'ici et l'originalité de sa perception du monde — et participe au mouvement de démocratisation de celle-ci. » (Avant-propos de *Voix et images du pays III*.)

Chaque cahier de littérature québécoise comprend une section d'études (elles portent d'ordinaire sur des écrivains contemporains) et une section d'inédits (contemporains eux aussi, i.e., par exemple, de H. Aquin, F. Loranger, A. Major, G. Lapointe, P.-M. Lapointe, J. Brault, etc.) On lira, entre autres, dans *Voix et images du pays III* (juin 1970), des études de Michelle Lavoie (« Du coureur de bois au Survenant: filiation ou aliénation ? »), Noël Audet (« Structures poétiques dans l'œuvre de Fernand Ouellette »), Laurent Mailhot (« Contre le temps et la mort: *Mémoire*, de Jacques Brault »), Renald Bérubé (*La Guerre, yes sir!* de Roch Carrier; humour noir et langage vert »), Maximilien Laroche (« Le Langage théâtral ») et, parmi les inédits, *24 heures de trop*, téléthéâtre de Hubert Aquin. Le cahier compte 336 pages, présentées belle-ment et simplement à la fois.

Les *Cahiers de l'Université du Québec* comptent aussi une collection de « Recherches en symbolique », dont sont responsables Pierre Pagé et Renée Legris. Si les préoccupations de ces derniers reposent, comme il se doit, sur des bases plus larges que la simple assiette québécoise, elles n'en relèvent pas moins de la même visée directoriale que l'ensemble des *Cahiers*: œuvrer en fonction du milieu québécois et pour l'homme d'ici. On n'aura, pour s'en convaincre, qu'à lire les deux numéros parus jusqu'ici: *Le Symbole, carrefour interdisciplinaire*, et *L'Œuvre littéraire et ses significations*.

Ellipse

Avec les *Cahiers de l'Université du Québec*, on trouve qu'il fait beau et bon habiter nos auteurs, voire qu'ils recèlent des valeurs de grand prix; à l'Université de Sherbrooke, conscient de cette richesse propre, on pense qu'il faut l'engager dans un système d'échanges avec le reste du Canada. Ainsi *Ellipse* (C. P. 10, Faculté des Arts, Université de Sherbrooke), dont le premier numéro trimestriel paraissait à l'automne de 1969, instaure une sorte de marché commun de la littérature canadienne; les produits de l'un et l'autre Canada linguistiques y sont, en

effet, offerts dans l'emballage l'un de l'autre: tout repose ici sur la traduction, qu'il s'agisse des œuvres ou de leur présentation. Le premier numéro comprenait, accompagnés de leur traduction anglaise, des poèmes de cinq Québécois (Miron, P.-M. Lapointe, F. Ouellette, G. Godin, P. Chamberland), que présentait un texte (traduit) de Clément Moisan: « The Contemporary Poetry of Quebec »; suivaient un essai (traduit) de George Bowering: « Quelques bénis parmi les maudits », et des poèmes, dans les deux langues, de cinq Canadiens anglais (F. R. Scott, Earle Birney, Irving Layton, Alden Nowlan, Leonard Cohen). À partir du deuxième numéro, les auteurs ne s'affrontent plus que deux par deux: R. Giguère vs Leonard Cohen (no 2), Michèle Lalonde vs Margaret Atwood (no 3), Roch Carrier vs Dave Godfrey (no 4), Gaston Miron vs Raymond Souster (no 5). Les rapprochements, on le voit, ne sont pas dénués de fondement; en surgit tantôt un simple parallélisme des thèmes ou des formes, tantôt une parenté certaine.

Les textes de présentation sont d'ordinaire excellents; je pense, par exemple, à celui de G.-V. Fournier sur Roch Carrier, à celui surtout de G.-A. Vachon sur Gaston Miron. On regrette seulement que ce dernier texte, comme bien d'autres, ne soit qu'une reprise d'article paru ailleurs. La revue gagnerait beaucoup à ne publier que des essais critiques originaux. N'y aurait-il pas avantage également à ce que l'écrivain francophone soit présenté aux anglophones par l'un d'entre eux, et inversement dans le cas de l'écrivain anglais? Peut-être chacun pourrait-il faire mieux valoir la marchandise à ses congénères, et l'on n'aurait pas l'agacement de lire en traduction l'essai de son compatriote. Il pourrait se faire aussi que des lecteurs unilingues se laissent alors tenter par l'agréable revue et l'achètent pour sa moitié seulement; et puisque *Ellipse* ne vise pas d'abord à donner des leçons de traduction, mais à faire connaître des auteurs, le but n'en serait-il pas mieux atteint encore? La réponse appartient aux rédacteurs de la revue (D. G. Jones, Joseph Bonenfant, Sheila Fischman, etc.), qu'il faut féliciter pour leur courage et la beauté de l'œuvre, pour son utilité manifeste aussi: à tous ceux, en effet, qui ne mettent pas, de parti pris et par préjugé, des limites à leur connaissance de l'homme concret, i.e. de celui qu'il voisine chaque jour, *Ellipse* pourra rendre quelque service; quant aux autres, ils pourront toujours continuer à prêcher la charité et hâter l'avènement d'un monde fraternel en aimant d'autant plus, qui le vietnamien du Nord, qui celui du Sud, qu'ils ne pourront souffrir d'ouïr ou de voir, qui le francophone canadien, qui l'anglophone québécois.

Critère

Plus jeune encore qu'*Ellipse* est la revue *Critère*, première et, à ma connaissance,

seule revue publiée par les professeurs d'un collège d'enseignement général et professionnel, celui d'Ahuntsic en l'occurrence (9155, rue Saint-Hubert, Montréal 353). Les auteurs n'en sont pas moins des universitaires de par leur formation, et cela paraît: la revue, en bien de ses pages, est savante, à la fois par le contenu et sa présentation. Chaque parution porte sur un thème: la culture (février 1970, 117 pp.), désir et besoin (septembre 1970, 128 pp.), le jeu (janvier 1971, 156 pp.), le crime (à paraître); et le numéro se divise en trois sections: essais, études, chroniques. Ainsi, dans celui sur le jeu, on trouve des essais de Jacques Dufresne (« Les Règles du jeu »), Jean Proulx (« Le Jeu, le rite, la fête », Michel Beaudry et André Giguère (« Le Jeu comme modèle culturel »), Jean-Jacques Wunemberger (« Ludisme, libération ou aliénation »), Françoise Chauvin (« La Sincérité »); des études de bonne venue littéraire et critique sur « le Surréalisme et le jeu » (Gabrielle Poulin), « Valéry et le jeu » (Jeanne-Marie Gingras), « la Comédie et le jeu » (Pierre Cloutier), un poème de Miron (L.-M. Vacher) et *le Chevalier au lion* (P. Bélisle et C. Vinette); les chroniques, elles, nous parlent de « la crise logique ou (du) besoin du philosophe-médecin » (J. Proulx), de « l'abstraction révoltée » (J. Dufresne), de « CJMS le poste qui vous aime » (Yvon Lalande), de la « grammacritique » (L.-M. Vacher).

En réunissant, sur des sujets difficiles, des textes de bonne qualité, Jacques Dufresne (directeur), Roger Sylvestre (rédacteur en chef) et les membres de leur équipe ont réussi jusqu'à présent un tour de force, surtout quand l'on sait combien il en coûte à un Québécois de penser et d'écrire dans des cadres précis. Le collègue Ahuntsic a raison d'être fier de son poupon; et il est à souhaiter, pour que le petit continue à bien vivre, puis se développe et croisse, que les professeurs des autres collèges québécois, bien loin de le boudier ou copier, s'empressent autour de lui pour l'alimenter d'articles du meilleur crû. Un souhait encore, cependant: les professeurs du collégial montrent ici qu'ils sont de bonne formation et bonne vie intellectuelle; ne pourraient-ils pas, plus simplement encore, leurs lettres de noblesse étant d'ores et déjà reconnues par le grand public, viser davantage, dorénavant, le public plus restreint, et naturellement le leur, qu'est celui de leurs collègues et de leurs étudiants? Nous aimerions que la vie pédagogique quotidienne des collèges, et pas seulement les connaissances de leurs professeurs, transparaissent à travers les pages de *Critère*; en somme, puisque, pour survivre, sinon vivre, toute revue a besoin d'un cercle précis de lecteurs, n'y aurait-il pas lieu d'engager et viser avec netteté le milieu collégial (professeurs et étudiants)? A cette condition seulement, *Critère* atteindra les objectifs que, au-delà de son « optique québécoise » et en-deçà de son « humanisme nouveau », s'est fixés son comité de direction: « Nous désirons que la revue soit, pour les professeurs du Collège Ahuntsic et d'ailleurs, le complément indispensable à leur enseignement. Nous voulons en effet susciter dans notre milieu, et de plus en plus, un intérêt pour l'expression écrite. Nous aimerions, du même coup, provoquer et favoriser les échanges entre professeurs, ainsi que fournir aux étudiants intéressés

une source de documentation. » (Liminaire du premier numéro.)

Livres et auteurs québécois

Une source de documentation bibliographique et critique, telle était avant tout *Livres et auteurs canadiens* (Editions Jumonville, C. P. 1177, Station B, Montréal), lors de sa première parution annuelle au début de 1962. Son directeur et fondateur, Adrien Thério, aidé d'une équipe aussi bénévole que lui, y rendait compte, en une centaine de pages, de la production littéraire de l'année précédente: ouvrages de fiction (romans, contes, nouvelles), œuvres poétiques, essais de tous genres (littéraires, philosophiques, politiques, etc.), pièces de théâtre, littérature de jeunesse; on y trouvait également un choix (avec commentaire) des meilleurs ouvrages canadiens-anglais parus en 1961, et quelques renseignements pratiques: une liste des thèses de doctorat soutenues aux universités de Montréal et Québec, les adresses des maisons d'éditions québécoises, etc. En 1962, M. Thério grossissait sa revue des « éphémérides de l'année » et d'un essai critique (consacré, cette année-là, à Albert Laberge); en 1965, ce n'était plus un, mais trois essais critiques que publiait la revue; en 1966, elle se présentait sous un nouveau format, plus esthétique et plus commode, qu'elle a gardé depuis; en 1969, on n'y retrouvait plus l'habituel panorama de la production littéraire canadienne-anglaise et *Livres et auteurs canadiens* devenait *Livres et auteurs québécois* (voir *Relations*, février 1971, p. 50).

Ainsi, d'année en année, toujours sous la même habile et impartiale direction d'Adrien Thério, *Livres et auteurs* n'a pas cessé de croître et de s'embellir. Le numéro de 1970, avec ses 313 pages, constitue une indispensable source de documentation pour quiconque veut se renseigner sur la vie littéraire du Canada français. On y lira avec attention l'introduction d'Adrien Thério. Faisant le point après dix ans de *Livres et auteurs*, le père nourricier de la revue redit sa foi en son œuvre, — et il a raison, — tout en notant avec lucidité les inévitables limites de son entreprise: « Quelques amis et quelques commentateurs nous ont laissé entendre qu'ils souhaiteraient que *Livres et auteurs*, de revue annuelle qu'elle est, devienne mensuelle et trimestrielle. C'est une suggestion qui ne manque pas d'intérêt. Nous n'avons en effet aucune revue des lettres québécoises et il faut dire que la production littéraire actuelle justifierait l'existence d'une telle revue. Seulement, si d'une part je vois très bien ce que pourrait et devrait apporter chez nous la publication d'une véritable revue des lettres québécoises, je ne vois pas d'autre part pourquoi *Livres et auteurs* devrait céder sa place à cette revue. Il s'agit, selon moi, de deux choses tout à fait différentes. » Avec beaucoup de justesse, Adrien Thério explicite ensuite son point de vue: « *Livres et auteurs* fait le bilan d'une année d'écritures. Que devrions-nous attendre d'un *Journal des lettres québécoises* s'il existait? C'est une bonne chose de parler des livres récents et ce journal le ferait sans doute. Il devrait également faire parler les auteurs, publier des itinéraires d'écrivains, recueillir des entrevues, mettre à notre portée des documents importants, présenter les saisons littéraires, s'attarder aux événements littéraires importants, recueillir les opinions des lecteurs,

faire une place aux chercheurs et aux critiques, inviter des écrivains étrangers à se faire entendre chez nous, aller chercher des inédits chez les créateurs, etc., etc. (...) Je ne peux m'empêcher de croire que ce journal ou cette revue naîtra un jour. » Peut-être, en effet, le temps est-il venu de mettre au monde ces *Lettres québécoises*, qui complèteraient *Livres et auteurs québécois*. Il faudra, cependant, pour que vive un tel journal littéraire, que ses fondateurs, directeurs et collaborateurs soient nombreux à posséder la foi, le courage et l'impartial dévouement d'un Adrien Thério; l'argent, en effet, ne saurait être le nerf moteur d'une telle entreprise, et il faudrait que l'on s'y gardât, comme de la peste, de l'exclusivisme littéraire, politique, idéologique ou autre.

Un lieu de littérature

Que naisse ou non cette revue ou ce journal que d'aucuns souhaitent, il se trouve déjà que les revues littéraires de nos professeurs se portent bien et rendent d'énormes services à notre collectivité québécoise. Bien sûr, elles n'accordent que peu de place à la création littéraire proprement dite; mais d'autres revues existent, qui remplissent ce rôle (*Liberté*, *LaBarre du jour*, *Poésie*, *Mainmise*, etc.), et il serait naïf de prétendre que nos revues de critique littéraire sont loin du monde des créateurs, même s'il se trouve souvent que, avec ce dernier, elles ne communiquent pas autant qu'on le souhaiterait. Il ne faut jamais oublier, en effet, que l'œuvre littéraire n'existe vraiment que le jour où elle est lue et critiquée: pas de littérature sans lecteurs, et pas de lecteurs vrais sans critiques. L'essentiel, cependant, dans le cas des chercheurs et des professeurs, c'est de bien savoir, tout comme les créateurs d'ailleurs, pour qui ils écrivent, et pourquoi: « Le spécialiste des études littéraires s'adresse au public international de ses pairs, par le moyen de revues dites savantes, qui par définition n'ont pas de patrie; mais aussi longtemps qu'il se propose de « faire avancer les connaissances » pour les transmettre à d'autres chercheurs, occupés à augmenter la même masse de connaissances, il ne progresse en rien, et n'aide directement personne à progresser dans la compréhension, c'est-à-dire dans la connaissance des œuvres. Pour peu qu'il essaie, au contraire, de retrouver le chemin de la communication, et d'être pleinement accessible au public même des œuvres, le critique, le chercheur a quelque chance de saisir pleinement l'objet de son étude, de le comprendre: avec le créateur, il fait la littérature, et est soumis comme lui, à l'épreuve de la lecture publique. » (G.-A. Vachon, dans *Etudes françaises*, février 1970, p. 5.) A ce moment-là, mais à ce moment-là seulement, la critique littéraire, qu'elle soit élaborée oralement ou par écrit, devient « un lieu où la littérature se fait » (*id.*, *ibid.*, 3).

Les revues littéraires de nos professeurs constituent-elles de tels lieux? Oui, pour une part, et la plus vivante: celle qui, sans jamais s'ériger en absolue, cherche humblement, obstinément, à faire que l'homme d'ici, qui est aussi tout simplement un homme, se trouve et se construise de plus en plus, à mesure qu'il se lit, se comprend et se saisit à travers la littérature d'ici et d'ailleurs.

Département des Lettres françaises,
Université d'Ottawa.

Jésus-Christ et Piaget

— réflexions sur IDENTITÉ ET FOI *

par
Julien Harvey

Le théologien a toujours intérêt à suivre les congrès internationaux de catéchèse, en raison de leur lucidité sur l'évolution du monde et de l'action de l'Eglise. Et cet intérêt devient plus

vif si on compare entre eux les congrès. On peut alors voir se dessiner à la fois la révolution culturelle contemporaine et la pression de celle-ci sur l'évolution de la théologie.

catéchèse de la créativité, plus que de l'assimilation, où le catéchète devient animateur non-directif, peut-elle arriver à une herméneutique de l'existence humaine qui permette aux jeunes adultes de trouver en la foi en Jésus-Christ la clé de leur identité ?

Les grands « virages » d'une évolution

Jusqu'à la guerre, les congrès se concentrent sur les *méthodes d'enseignement*; par exemple, le congrès de Munich, en 1928, était centré sur l'usage catéchétique de la méthode Montessori, l'apprentissage par l'agir. Après la guerre, on constate que le problème s'est approfondi. L'intérêt principal se porte désormais sur le *contenu* de la catéchèse; par exemple, le congrès de Eichstätt en Bavière, en 1960, a pour thème une catéchèse axée sur le kérygme apostolique, l'interpellation directe des hommes par le message de salut en Jésus-Christ. D'où une période de catéchèse biblique intense. Puis, les congrès internationaux changent radicalement de direction et se concentrent sur la *préparation du terrain* de l'évangélisation, sur la question humaine préliminaire à la réponse de Jésus-Christ; ce sera le thème des congrès de Bangkok en 1962, de Katigondo en 1964, de Manille en 1967 et de Medellin en 1968.

Ce dernier développement a été diversement accueilli. Certains n'y ont vu qu'une mode, née de l'influence Paul Tillich; d'autres y ont lu une démission: on abandonnait les bases solides et les trésors accumulés, la théologie et la Bible, pour se lancer dans l'inconnu de la sociologie et de la psychologie. Pour d'autres, au contraire, l'échec de la catéchèse systématique, puis de la kérygmatisation pure, échec prouvé par la baisse rapide de l'appartenance religieuse, exigeait ce virage, malgré tous les risques qu'il

comporte. Pour d'autres, enfin, cette option pour l'approfondissement de la question humaine marquait un progrès théologique, qu'on a exprimé ainsi: la catéchèse doit approfondir la question humaine, parce que *la grâce est déjà à l'œuvre* dans la question humaine bien posée. Dans cette perspective, la catéchèse a comme tâche essentielle de développer dans l'homme et avec lui ses expériences humaines les plus profondes, pour y discerner la continuation en lui de l'histoire du salut et rendre possible la rencontre et l'accueil de Jésus-Christ.

C'est sur cet arrière-fond que se présente *Identité et Foi*, un important ouvrage de Jacques de Lorimier, Roger Graveline et Aubert April (Montréal, Fides, 1971). Remarquons tout de suite qu'il ne s'agit pas ici d'un manuel de catéchèse, ni même directement d'une méthode catéchétique, mais d'une *recherche sur les conditions de possibilité* d'une catéchèse authentique auprès des jeunes adultes (18-21 ans), chez nous, à l'heure actuelle. Il faut admirer le courage des auteurs, qui osent aborder directement le milieu où l'abandon de la foi, ou du moins de la pratique religieuse, s'avère actuellement le plus considérable, l'univers des étudiants des CEGEP et des jeunes universitaires.

Le titre de l'ouvrage et la préface de Jean Le Du, un éminent catéchète de l'école de Paris, posent déjà tout le problème: dans quelles conditions une

L'ouvrage est divisé en trois parties: une analyse des dimensions psychologiques et sociales de la foi, centrée sur la crise d'identité des jeunes adultes du niveau collégial (entre 18 et 21 ans); une recherche du sens de l'existence, amenant l'exigence d'un absolu personnel en Jésus-Christ; une série d'expériences catéchétiques tentées à partir de cette perspective. Les trois auteurs ne nous disent pas comment ils ont collaboré; on sent parfois quelques faiblesses de liaison entre les trois parties, et je soupçonne que la trilogie d'auteurs l'explique un peu !

Essentiellement, l'ouvrage est construit sur une image de l'évolution de la personne humaine tributaire de Jean Piaget et de Erik H. Erikson. On ne peut nier que ce soit là ce que nous avons de meilleur. En effet, l'Évangile ne nous dit guère comment Jésus abordait les adolescents, et cela dans une société profondément différente de la nôtre, une société où, en pratique, l'âge adulte et les responsabilités familiales succédaient immédiatement à l'enfance. Si bien que, pour savoir comment il se comporte aujourd'hui avec eux, nous devons nous appuyer sur la psychologie en la mettant en contact avec l'Évangile. En y ajoutant ce qui est propre au Québec actuel en ce qui concerne la difficulté pour un jeune adulte de trouver une identité, surtout s'il refuse de s'identifier à nous, les adultes moins jeunes et les parents. Ici, on remarque déjà le caractère provisoire de toute catéchèse, en songeant que le livre a été visiblement terminé avant octobre '70, avant donc la nouvelle situation-limite, proprement lieu de la catéchèse, qu'il a suscitée chez nous.

* Jacques de Lorimier, Roger Graveline et Aubert April: *Identité et Foi*. — Montréal, Fides, 1971.

Après un tel ouvrage, la réussite d'une catéchèse demeure, comme auparavant, aléatoire; mais les chances sont du côté de celui qui l'a maîtrisé et a su le lire dans sa foi. Surtout, les chances sont meilleures de ne pas placer la foi en porte-à-faux sur la vie, comme structure provisoire pour apaiser

l'angoisse de la fin de l'adolescence, amenant une aliénation, une fixation dans l'infantilisme ou le fanatisme, ou même de fausses vocations. Souhaitons qu'aucun catéchète en contact avec les jeunes adultes ne sera rebuté par ce gros livre difficile de plus de 300 pages.

Un « gros livre difficile » ! Ouvrage précieux, jalon indispensable

Quelques points d'interrogation, pour continuer la recherche interdisciplinaire, me demeurent toutefois à l'esprit. La première, et la plus importante, est celle-ci: ne passe-t-on pas directement d'une catéchèse autoritaire, de type légaliste et proche des plus récentes strates du Pentateuque, à une catéchèse sapientiale et non-directive, en faisant l'économie d'une catéchèse prophétique? Selon moi, il y a trois types d'évidence, en catéchèse comme ailleurs: une évidence mathématique, objective, centrée sur la présence d'un sens: c'est celle que le présent ouvrage utilise le plus souvent, à mon avis. Il y a aussi une évidence imposée, celle de la Loi et de la majeure partie de l'ancienne catéchèse; et elle est abandonnée ici, avec raison, devant le constat très clair de son inefficacité. Mais il y a aussi l'évidence charismatique, celle qui convainc par la valeur de ce qu'elle apporte, par la chaleur de la foi-vécue-devant-l'autre, par la rencontre de Jésus-Christ. En particulier dans les rapports d'expériences (3ème partie), — sauf dans la deuxième, où l'Évangile de Jean est la base, — la réponse de Jésus-Christ ne semble pas avoir la densité de la recherche de la question humaine.

Un deuxième point d'interrogation m'est posé par l'exploration des expériences humaines: ne faudrait-il pas accentuer davantage la dimension *discernement*, pour ne pas trop en demeurer au niveau de la création et respecter le caractère ambigu de l'histoire? [Cf. *M. de Certeau*, « Participation et discernement », *Christus* 52(1966): 518-537.]

Et ceci me conduit à mon troisième point d'interrogation: la dimension trinitaire de la catéchèse des jeunes adultes, et en liaison intime avec la notion d'identité, ne devrait-elle pas être plus poussée? Je souhaite qu'on traduise bientôt l'ouvrage de Bernhard Grom (*Botschaft oder Erfahrung?* — Zurich, 1969), qui est une étude soi-

gnée de toute la catéchèse récente de langue française, et qui pose précisément cette question de la réintégration urgente de la révélation trinitaire, et de façon adaptée, dans la catéchèse. Je sais bien que tout cela est plus aisé à dire qu'à réaliser, vu que notre théologie trinitaire n'a pas la réputation d'être facilement monnayable. Mais peut-être pourrait-on passer, par exemple, par la « formule brève de la foi chrétienne » de Karl Rahner [dans *Concilium* 23 (1967): 65-76].

Ce ne sont là que quelques questions que l'invitation des auteurs me pousse à poser (p. 16). Elles pourront peut-être faire avancer la recherche. Mais l'ouvrage précieux de Lorimier, Graveline et April constitue un jalon indispensable, à la fois au théologien canadien et au catéchète, s'ils ont vraiment le souci de poser la vraie question avant d'offrir la vraie réponse.

== OUVRAGES REÇUS ==

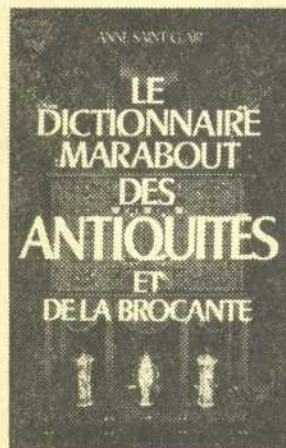
- ALONSO-SCHOEKEL, Luis: *La Parole inspirée. L'Écriture sainte à la lumière du langage et de la littérature*. Col. « Lectio divina », 64. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 407 pp.
- AUBERT DE GASPÉ, Philippe: *Mémoires*. « Bibliothèque canadienne-française ». — Montréal, Fides, 1971, 435 pp.
- BEAUDET, Albert: *Plaidoyer pour la grève et la contestation*. — Montréal (955, rue Amherst, Mt 132), les Presses libres, 1971, 126 pp.
- BEAULIEU, Michel: *Paysage*. Col. « les poètes du jour ». — Montréal, Ed. du Jour, 1971, 103 pp.
- BONENFANT, Jean-Charles: *La Naissance de la Confédération*. — Montréal, Ed. Leméac, 1971, 155 pp.
- CHAMPAGNE, Maurice: *La Violence au pouvoir. Essai sur la paix*. — Montréal, Ed. du Jour, 1971, 255 pp.

- CHAPUT, Marcel, LE SAUTEUR, Tony: *Dossier Pollution*. — Montréal, Ed. du Jour, 1971, 264 pp.
- CLOUTIER, Eugène: *En Roumanie — En Suède*. — Montréal, Ed. du Jour et Ici Radio-Canada, 1971, resp. 202 et 233 pp.
- D'ALLAIRE, Micheline: *L'Hôpital général de Québec 1692-1764*. — Montréal, Fides, 1971, 251 pp.
- DE LAMIRANDE, Claire: *La Baguette magique. Roman*. Col. « les romanciers du jour ». — Montréal, Ed. du Jour, 1971, 198 pp.
- DOUVILLE, Raymond: *Pierre Boucher*. Col. « Classiques canadiens », 42. — Montréal, Fides, 1971, 95 pp.
- GAGNER, J.-Léopold: *Un Cri d'adolescent*. — Montréal, Beauchemin, 1971, 188 pp.
- GRANT, Robert M.: *Le Dieu des premiers chrétiens*. — Paris, Ed. du Seuil, 1971, 157 pp.
- HARE, John: *Contes et nouvelles du Canada français 1778-1859*. Tome 1. — Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1971, 193 pp.
- JOLOISE, Jean-Jacques: *J.-F. Perreault et les origines de l'enseignement laïque au Bas-Canada*. — Montréal, PUM, 1971, 268 pp.
- KAMP, Jean: *Souffrance de Dieu, vie du monde*. Col. « L'actualité religieuse », 32. — Tournai, Casterman, 1971, 152 pp.
- LESSARD, Michel, MARQUIS, Huguette: *Encyclopédie des antiquités du Québec*. « Encyclopédie de l'Homme », 2. — Montréal, Ed. de l'Homme, 1971, 526 pp.
- LÈVESQUE, Raymond: *Bigaouette*. — Montréal, Ed. de l'Homme, 1971, 108 p.
- MAC AVOY, J.: *Valeurs de la vie conjugale*. — Paris, Le Centurion, 1971, 174 pp.
- MARTIN-VALAT, Pierre: *Les Fantassins dans l'Église*. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 123 pp.
- MÉNARD, Jean: *La Vie littéraire au Canada français*. — Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1971, 258 pp.
- MONETTE, Josée: *La Décoration intérieure*. — Montréal, Ed. de l'Homme, 1971, album de 95 pp.
- MUNDADAN, A. Mathias: *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians*. — Bangalore (India), Dharmaram College, 1970, 190 pp.
- O'CONNELL, Hugues J.: *L'Équilibre chez le croyant*. — Sherbrooke, Ed. Paulines, 1971, 159 pp.
- PERRON, W. H.: *Encyclopédie du jardinier horticulteur*. « Encyclopédie de l'Homme », 1. — Montréal, Ed. de l'Homme, 1971, 416 pp.
- RAYNAULD, André: *Le Développement économique*. — Montréal, PUM, 1971, 42 pp.
- Religiologiques**. — Québec, PUQ, 1970, 172 pp.
- RINGUET, L'Héritage et autres contes. Col. « Nénuphar ». — Montréal, Fides, 1971, 181 pp.
- RIVERIN, Alphonse: *L'Université et le développement socio-économique*. — Montréal, Publ. Les Affaires Inc., 1971, 162 pp.
- ROBICHAUD, Emile: *Les éducateurs sont-ils coupables?* Col. « Pensée actuelle ». — Montréal, Beauchemin, 1971, 83 pp.
- RONDEAU, Clément-H.: *Pour une éducation de qualité au Québec*. — Montréal, les Presses libres, 1971, 70 pp.
- RUMILLY, Robert: *Histoire de Montréal*. Tome 2. — Montréal, Fides, 1971, 419 pp.
- SIMON, Boris: *Les Chiffonniers d'Emmaüs*. Col. « Livre de vie », 105. — Paris, Ed. du Seuil, 1971, 314 pp.
- STOKLE, Norman: *Le COMBAT d'Albert Camus*. — Québec, PUL, 1971, 375 pp.
- THIJS, Gustave: *Choisir les évêques? Elire le pape?* — Gembloux, J. Duculot; Paris, P. Leithellux, 1971, 96 pp.
- TORELLI, Maurice: *L'Individu et le droit de la Communauté économique européenne*. — Montréal, PUM, 1971, 396 pp.
- WIDMER, Ch.: *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*. Col. « Cogitatio fidei », 55. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 244 pp.

vrai faux

Tout l'art difficile de reconnaître le vrai du faux

Que ce soit par mode, par goût ou par « standing », vous êtes passionné comme tout le monde par ces chères vieilles choses... Vous n'aimez pas pour autant être grugé ou acheter à prix d'or un objet aimable, mais sans valeur. « Le dictionnaire Marabout des antiquités et de la brocante » vous épargne cette mésaventure. Et même si vous êtes connaisseur, il vous apprend mille et un détails qui vous raviront. Qu'il s'agisse de meubles, de tapis, de tapisseries, de porcelaines, de faïences, de céramiques, de verreries, d'argenteries, de broderies, d'étoffes, de bronzes, d'étains, de laques, d'ivoires, de jades, d'horloges, de gravures, ce livre répond à toutes vos questions. Il donne, en quelque 1 300 articles, « toutes les bonnes adresses du passé ».



déjà parus dans marabout service



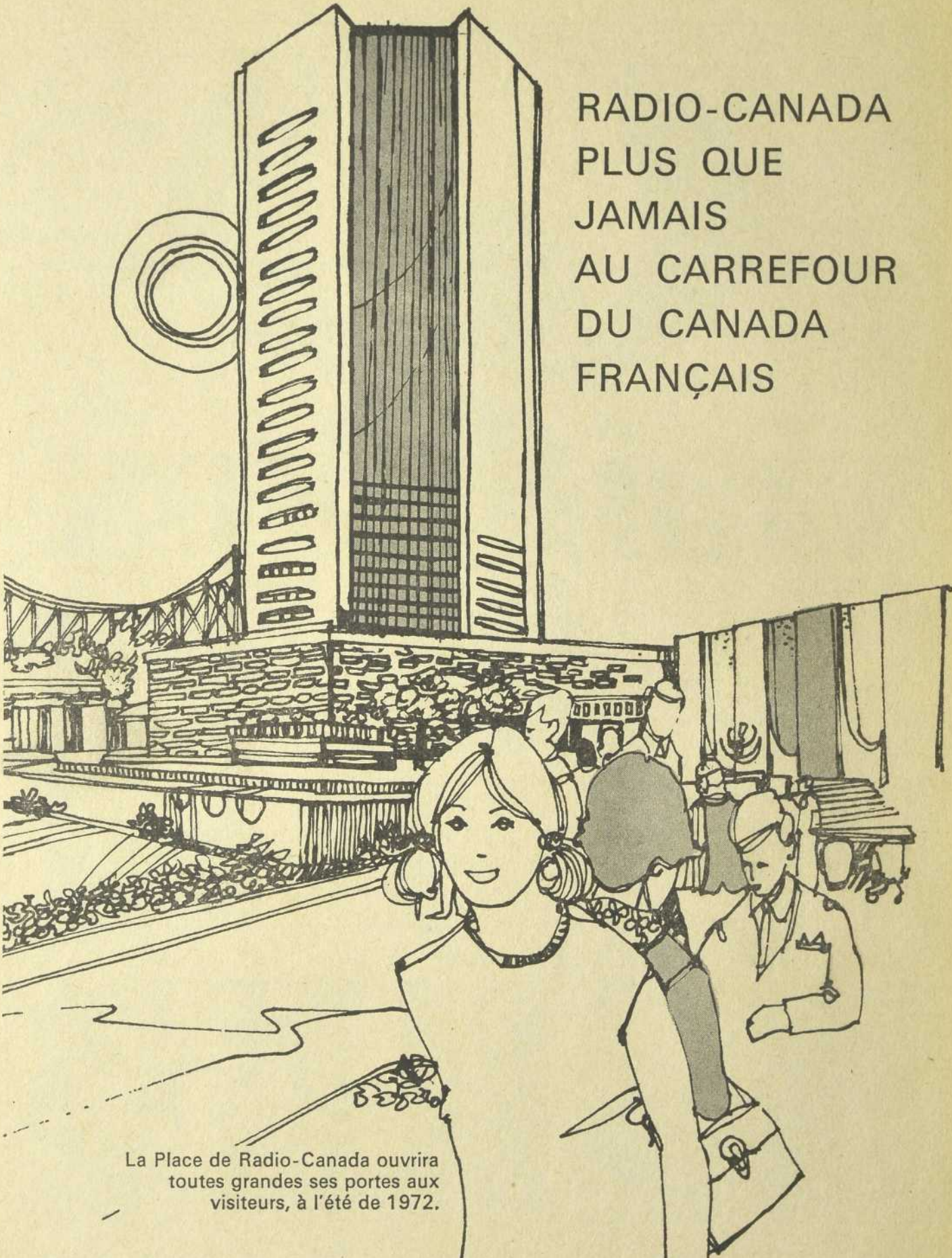
gratuitement : sur simple demande à l'adresse ci-dessous, vous recevrez régulièrement le Magazine-catalogue général illustré en couleurs.

Distributeur général pour les Amériques :
KASAN Ltée-226 Est, Christophe Colomb, QUEBEC P.Q.



marabout

EN VENTE PARTOUT A PRIX POPULAIRES



RADIO-CANADA
PLUS QUE
JAMAIS
AU CARREFOUR
DU CANADA
FRANÇAIS

La Place de Radio-Canada ouvrira
toutes grandes ses portes aux
visiteurs, à l'été de 1972.