

relations

MONTREAL

FÉVRIER 1972

NUMÉRO 368

PRIX 75¢

LE COMBAT DE CLAUDE CASTONGUAY

— Richard Arès

LES COUPLES "IRRÉGULIERS" DANS L'ÉGLISE

— Marcel Marcotte

LE DÉBAT VALLIÈRES — GAGNON

— Michel Dussault

L'ULSTER À FEU ET À SANG

— Albert Beaudry

ACCORD ANGLICANS / CATHOLIQUES SUR L'EUCCHARISTIE

— Gilles Langevin

relations

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

COMITÉ DE RÉDACTION :

Irénée DESROCHERS, directeur
Guy BOURGEOULT, secrétaire
Richard ARÈS, Albert BEAUDRY, René CHAMPAGNE,
Jacques CHÉNEVERT, Gabriel DUSSAULT, Michel DUS-
SAULT, Julien HARVEY, Marcel MARCOTTE, Yves VAIL-
LANCOURT.

ADMINISTRATION : Albert PLANTE

RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal 351 —
tél.: 387-2541.

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

numéro 368
février 1972

SOMMAIRE

Éditorial

Chantier 72: Donner le goût de la liberté!

Julien HARVEY 35

Articles

Le combat de Claude Castonguay pour une politique so-
ciale intégrée Richard ARÈS 36

L'Ulster à feu et à sang Albert BEAUDRY 40

Le débat Vallières-Gagnon: tensions à la gauche
Michel DUSSAULT 44

Les couples irréguliers dans l'Église . . Marcel MARCOTTE 46

Relations et ses lecteurs

Débat autour du synode 50

Notes

Unité chrétienne et eucharistie: un accord entre anglicans
et catholiques romains Gilles LANGEVIN 51

Vingt ans de travail pour l'unité chrétienne
Irénée BEAUBIEN 54

Le chercheur et sa passion: l'aventure de Pierre Teilhard
de Chardin Raymond BOURGEOULT 54

Le climat joyeux de ma course Paul FORTIN 56

Chroniques

Littérature: Sur les voies de notre poésie — II
René DIONNE 56

Cinéma: « On est loin du soleil » (J. Leduc) . Yves LEVER 60

Théâtre: Fantaisie, tragique et politique
Georges-Henri D'AUTEUIL 61

Les livres: La foi chrétienne après Freud (M. Dansereau)
Julien HARVEY 62

Ouvrages reçus 62

Relations est une publication des Éditions Bellarmin.

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 Cir-
culations. Ses articles sont répertoriés dans le
Canadian Periodical Index, publication de l'As-
sociation 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.

L'Eglise du Québec ne peut,
aujourd'hui, rester indifférente
devant ce qui engage l'exis-
tence d'un peuple.

Si les chrétiens d'ici ne sont
pas de véritables agents de
changement, l'épanouissement
de l'homme québécois sera
assuré par d'autres qu'eux.

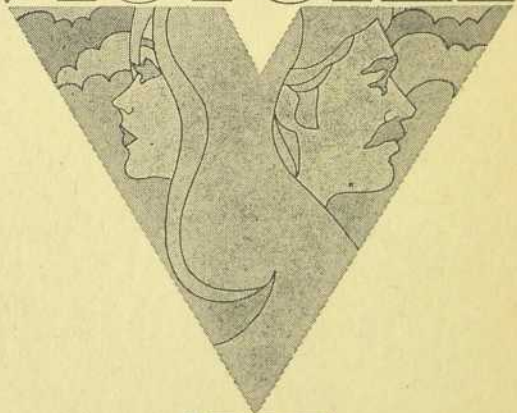
Chantier 72:

— éditorial

Chantier 72 veut aider à re-
trouver, à l'intérieur de l'expé-
rience de la foi chrétienne,
l'Évangile de Jésus-Christ,
source de libération...

il y a un homme
non loin de chez vous,
le gérant de
succursale BCN,
dont la seule ambition
est de participer à la
réalisation de la vôtre,
et, un jour,
d'applaudir à votre succès,
à votre victoire...

VICTOIRE



Banque Canadienne Nationale
la force de l'argent au service de votre avenir

Le Rapport Dumont recommande à l'Eglise québécoise les projets à courte échéance et la stratégie du provisoire. Il faut accorder à l'Office de catéchèse du Québec qu'il ne s'est pas fait attendre pour mettre en marche un premier projet de ce genre. Et il est d'envergure: en six semaines d'action concertée, durant le prochain carême, du 19 février au 2 avril, le thème « Libération » est proposé comme réflexion catéchétique pour tous les adultes, et spécialement les jeunes adultes, les « 18-35 ». Depuis le 2 novembre, une dizaine de documents préliminaires ont été distribués aux animateurs locaux, un livret de participant sera bientôt publié, tout cela préparant une caté-

tianisme est chez nous un instrument hebdomadaire de sécurisation ou s'il est cette grosse racine encore vivante qui nous fixe humainement pour grandir dans le sol d'ici.

Agents du changement et nouveaux maîtres

Chantier 72 ouvre délibérément la porte à toute recherche sur la libération. On parlera ici et là d'ambiguïté, mais sans doute à tort. Si la libération chrétienne dont parle saint Paul est essentiellement la libération du mal et

réveiller la majorité silencieuse pour l'amener à dire clairement quelles sont ses véritables solidarités.

À plusieurs conditions, toutefois

Maintenant qu'il est lancé, ce projet de catéchèse du carême ne doit pas échouer. S'il avortait, il marquerait un recul de la foi vécue ici et il causerait un dommage national. S'il devait, par exemple, désamorcer le mot « Libération » lui-même, le rendre aussi inoffensif que le mot « dialogue » ou le mot « authenticité », il nous priverait d'un symbole qui jusqu'ici signifie quelque chose. Je crois que les conditions indispensables au succès du projet sont les suivantes:

1° Beaucoup miser sur la préparation et la recherche *au niveau local*. En effet, la préparation de cette catéchèse a été rapide et les documents publiés jusqu'ici ne permettent pas d'aller très loin; je pense en particulier à trois documents, qui appellent des compléments considérables: « Le Québec en situation de changement radical » (B-4,2); « Théologie de la libération » (B-4,4); « Filmographie de la libération » (B-6).

2° Eviter de prendre, spécialement au niveau des mass-media, la voie d'un nationalisme instinctif ou celle d'une propagande pour un parti politique. Une action d'Eglise doit conscientiser, mais sans marginaliser des chrétiens sincères, qu'ils soient réformistes ou d'extrême gauche.

3° Savoir rejoindre et interpeller ceux qui sont concernés: je pense en particulier aux ouvriers, surtout aux ouvriers « 18-35 ». Je pense aussi aux chrétiens de la classe moyenne, qui sont à la fois ceux qui savent le plus sur les données concrètes de cette libération à tous les niveaux et qui, s'ils sortent une bonne fois de leur silence majoritaire, peuvent la promouvoir de façon efficace.

4° Ne pas se terminer le 2 avril, mais savoir susciter des projets concrets de prolongement.

A ces conditions, le projet Chantier 72 peut faire que nous ne soyons plus tout à fait les mêmes à Pâques et que nous soyons un peu plus capables de croire à la résurrection du Seigneur et à la nôtre.

Julien HARVEY.

18.1.72.

Donner le goût de la liberté

chèse du carême à travers la télévision, la radio, les journaux et les groupes de travail. Le projet est approuvé et subventionné par l'épiscopat du Québec, avec un appoint financier des Chevaliers de Colomb.

Ne pas faire peur au monde

Le projet est vaste et il vise à la racine des problèmes. On nous dit (document B-2): « Il ne s'agit pas de faire du bruit, ni de faire peur au monde. Il s'agit de donner à chacun le goût d'une liberté à faire et à inventer chaque jour. » Et on précise les sous-thèmes: libérer la parole; se libérer des injustices sociales; se libérer de l'argent; qui sont les nouveaux pouvoirs? se libérer des illusions ou des faux paradis; être l'avenir ou la révolution. Puis on indique le point de référence: « Chantier 72 s'adresse à tous ceux qui veulent fouiller la question de la libération. Il en parle à l'intérieur de la foi chrétienne. Il y invite tous ceux pour qui l'Evangile est source de libération et qui croient que, dans l'Eglise, une réflexion et une action sont encore possibles pour le plus grand bien de tous. » — Il est bien possible malgré tout que l'entreprise « fasse peur au monde », car elle constitue un effort de conscientisation qui peut devenir considérable. Tout dépend de la franchise avec laquelle on l'abordera et de l'énergie qu'on pourra mobiliser. C'est un premier pas qui permettra de voir si nos évêques parlent dans le vide depuis trois Fêtes du Travail, si l'Eglise du Québec peut devenir le « sacrement du monde » comme le propose *Gaudium et Spes*, si le chris-

du péché, cette libération ne peut se limiter au domaine personnel et doit rejoindre le mal socio-politique. Et sur ce terrain l'effort spécifiquement chrétien rejoint la solidarité humaine dans ce qu'elle a de plus sain. Un des documents (B-4,2) exprime clairement cette solidarité: « L'Eglise du Québec ne peut, aujourd'hui, rester indifférente devant un problème qui engage l'existence particulière d'un peuple. Si elle ne peut pas se réclamer d'une idéologie particulière, elle doit cependant engager ses chrétiens à une action lucide, constructive. Elle doit faire passer la majorité silencieuse à l'explicitation pour combattre l'inflation verbale et démagogique des uns et des autres, pour ramener le problème à ses justes proportions. Elle doit constituer une plateforme de lancement pour tous les chrétiens afin que, libérés de leurs complexes d'infériorité ou leurs attitudes de colonisés, ils soient prêts à s'engager dans une aventure calculée qui assurerait l'épanouissement de l'homme québécois et lui permettrait de dépasser les surconditionnements d'une histoire imposée par une puissance étrangère. Si les chrétiens d'ici ne sont pas les véritables agents du changement, d'autres qu'eux se chargeront d'apporter les transformations radicales et deviendront les nouveaux maîtres. »

— Certains parleront ici d'opportunisme et d'habile reprise d'un contact indispensable, en allant rejoindre les « 18-35 » là où ils se trouvent. Mais il reste que la foi en Jésus-Christ a assez longtemps charrié les Québécois à travers leur histoire pour qu'elle rende légitime et croyable cette volonté de

Le combat de Claude Castonguay

pour une politique sociale intégrée

C'est une véritable tragi-comédie qui se joue depuis quelque temps entre Québec et Ottawa au sujet des allocations familiales. La question de fond : le fédéralisme, tel que conçu et pratiqué présentement par le gouvernement central, permet-il au Québec de se développer normalement comme société distincte et de mettre en œuvre une politique sociale cohérente et efficace ?

par

Richard Arès

C'est une véritable tragi-comédie qui se joue depuis quelque temps entre Québec et Ottawa au sujet des allocations familiales. Tellement que, lors de sa conférence de presse du 4 janvier dernier, le ministre des Affaires sociales du Québec, M. Claude Castonguay, a laissé entendre qu'il commençait à en avoir assez et à se poser des questions sur l'utilité tant du présent régime fédératif que de sa propre participation, comme ministre, au gouvernement du Québec.

Président d'une commission d'enquête qui a longuement étudié tous les problèmes de la santé et du bien-être social, M. Castonguay s'est fermement convaincu d'une chose : pour éviter l'in-

cohérence, la dispersion et le gaspillage, il faut que la conception de la politique sociale relève d'un seul gouvernement, non pas de deux qui se font concurrence en légiférant chacun de son côté, et, à cause du rapport étroit qui existe entre le social et le culturel, cette conception au Québec ne peut avoir d'autre auteur que le gouvernement québécois.

Devenu ministre des Affaires sociales, M. Castonguay entreprit aussitôt de mettre de l'ordre dans le champ de la sécurité sociale, mais il se heurta vite aux mesures déjà en place d'un autre gouvernement qui, lui aussi, prétendait légiférer à sa manière en ce domaine. Le combat s'engagea et se poursuivit tout le long de l'année 1971, pour ainsi dire, en trois étapes.

Les éléments de la politique sociale, continue l'orateur, sont fortement interreliés les uns aux autres et celle-ci ne peut plus être constituée de mesures distinctes adoptées face à diverses résistances et mise en œuvre à la suite de laborieux conflits de juridiction : elle « doit être globale et intégrée ». Au Québec, c'est le gouvernement québécois qui doit exercer la responsabilité prioritaire dans la conception de cette politique, en particulier de la politique de sécurité du revenu et, précise le ministre, « par responsabilité prioritaire, j'entends la primauté et, dans certains cas, l'exclusivité du pouvoir de légiférer » (*le Devoir*, 29 janvier 1971).

La semaine suivante, commence la conférence constitutionnelle d'Ottawa, dont l'objet principal est la recherche d'une formule permettant la modification au Canada de la constitution canadienne. Avant de souscrire à une pareille formule, le Québec veut des changements dans « la substance » même de la constitution, en particulier que soit reconnue la primauté provinciale en matière de sécurité sociale. Après de longues discussions, la conférence émet un communiqué final dans lequel elle résume les positions particulières du Québec, exprime même sa sympathie à leur égard mais ne cède rien sur l'essentiel. En voici un extrait :

Au début de février 1971, devait se tenir une conférence fédérale-provinciale sur la révision de la constitution canadienne. M. Castonguay y vit une occasion d'y faire accepter ses idées sur la politique sociale. Voulant préparer le terrain, il prononça, devant les membres du Club Richelieu de Québec, le 18 janvier, une première conférence dans laquelle il reprocha au gouvernement fédéral de prendre des initiatives qui trop souvent placent le Québec sur la défensive et ne respectent pas son caractère particulier.

Tant et aussi longtemps, déclara-t-il, que l'on voudra faire du Québec une province comme les autres et qu'on ignorera la réalité sociologique, la révision constitutionnelle, même si elle est menée à terme rapidement, ne répondra pas vraiment aux aspirations du Québec. Une nouvelle constitution canadienne qui ne reconnaîtrait pas clairement et de façon concrète le fait que les Québécois constituent un groupe différent et forment une société distincte qui désire ardemment maintenir son identité sociale et culturelle, serait inacceptable. (*Le Devoir*, 21 janvier 1971.)

La révision constitutionnelle, en conséquence, ne devra pas se borner à des questions de forme, elle devra aborder les questions de fond, telle, par exemple, la politique sociale, et déterminer clairement qui en porte la première responsabilité. Le Québec, pour sa part, réclame que les provinces jouissent de la prépondérance dans la formulation des programmes touchant à la sécurité du revenu.

Dix jours plus tard, le 28 janvier, s'ouvre à Ottawa la conférence fédérale-provinciale des ministres du bien-être social. M. Castonguay y participe et y expose les vues du Québec en la matière :

Conscient de la réalité sociologique et culturelle particulière que présente le Québec et de la nécessité de la formulation et de la mise en œuvre d'une politique sociale globale et intégrée qui en tienne compte, le gouvernement du Québec croit que la politique sociale présente un caractère d'unicité qui s'accommoderait mal d'un chevauchement de juridictions risquant d'engendrer la poursuite d'objectifs différents et même contradictoires.

Le Québec met l'accent sur une conception large de la politique sociale et sur l'importance d'incorporer les mesures relatives à la sécurité du revenu à une politique globale intégrée visant à résoudre efficacement le problème de la pauvreté. La conférence se déclare en accord (en sympathie, selon le texte officiel anglais) avec cet objectif social fondamental. Le Québec souligne le fait que le partage actuel des compétences législatives ne saurait être maintenu s'il fait obstacle à la réalisation de cet objectif. Aussi, le Québec estime-t-il que la question de la politique sociale constitue un élément fondamental de l'ensemble de la révision constitutionnelle. (*Le Devoir*, 10 février 1971.)

Avec cette conférence, une première étape se termine dans la lutte entreprise par Claude Castonguay pour le contrôle de la politique sociale. Le Québec n'a pas réussi à faire admettre son

point de vue, mais il ne s'est plus contenté de revendications vagues, il a présenté un plan précis et documenté, qui a causé une favorable impression.

... à celle de Victoria (juin 1971) ...

En s'ajournant, la conférence confirme que sa prochaine réunion aura lieu, dans quatre mois, les 14, 15 et 16 juin, à Victoria, à l'occasion du centenaire de l'entrée de la Colombie-Britannique dans la Confédération canadienne.

Le 29 avril, à l'Assemblée nationale du Québec, Claude Castonguay prononce un discours sur la politique sociale. Il y déplore, encore une fois, l'absence d'une conception unifiée de la politique de sécurité du revenu; par suite de cette absence, dit-il, les deux ordres de gouvernement dépensent des sommes considérables, qui ne donnent pas les résultats escomptés. Si, en janvier 1971, le Québec a réclamé certains pouvoirs, ce n'est pas pour le seul plaisir de les exercer,

mais parce qu'ils lui apparaissent essentiels pour assumer ses responsabilités et utiliser de façon aussi efficace et rationnelle que possible les ressources énormes consacrées dans ce secteur. Depuis lors, des négociations ont été amorcées avec le gouvernement fédéral, mais elles n'ont, à ce jour, donné aucun résultat concret, malgré l'urgence de la question.

Ottawa dit qu'une certaine cohérence de pouvoirs lui est nécessaire pour gouverner le Canada, mais il en va de même pour le Québec en ce qui a trait à certains aspects fondamentaux de la politique sociale et, ajoute le ministre, « je ne crois pas que la cohérence nécessaire pour gouverner le Québec soit telle qu'elle empêche l'existence de la cohérence nécessaire pour gouverner le Canada » (*Journal des Débats*, 29 avril 1971, 1235-1238).

À l'objection que plus tard on lui fait que, si sa conception d'une politique de sécurité du revenu était adoptée, le gouvernement québécois pourrait défaire des programmes fédéraux, le ministre des Affaires sociales répond: « Le domaine de la politique de sécurité de revenu fait partie d'un ensemble que nous avons appelé politique sociale, et cet ensemble de programmes ou de politiques touchent de tellement près au mode de vie, à l'organisation de vie des Québécois que le Québec doit en avoir la responsabilité pre-

mière. » Ce qui ne veut pas dire que le gouvernement fédéral ne pourrait pas participer à son financement et à son administration, car « c'est l'une des fonctions essentielles du fédéralisme de redistribuer la richesse parmi les membres d'une fédération » (*la Presse*, 11 mai 1971).

Déjà la rencontre de Victoria approche. Le Québec s'y est minutieusement préparé; ce qui l'intéresse, c'est moins l'élaboration d'une formule d'amendement à la constitution que la reconnaissance de son droit à la primauté en matière sociale. Il pense l'obtenir en présentant une modification dans ce sens à l'article 94-A de la constitution. Le document qui appuie et explique cette demande de modification reprend les arguments déjà maintes fois développés par Claude Castonguay. Il faut mettre de l'ordre dans l'ensemble du système de la politique sociale. À l'heure actuelle, chaque secteur de gouvernement est en mesure de mettre l'autre devant les faits accomplis. Le Québec a des raisons particulières de réclamer une clarification des responsabilités gouvernementales en ce domaine, car il forme une société distincte et, à ce titre, il se doit de conserver la maîtrise de sa politique sociale. En effet,

la politique sociale — et la sécurité du revenu en constitue une des composantes essentielles — est une des expressions de la façon d'être d'un peuple. Dans cette perspective, la politique de sécurité du revenu est loin d'être seulement un outil de redistribution des richesses ou un instrument d'action économique conjoncturelle: elle touche à la fibre même d'une culture et peut en constituer l'émanation. Les formes qu'elle prend découlent de la culture d'un peuple et cette culture en détermine à son tour l'évolution et les tendances. (*Le Devoir*, 19 juin 1971.)

On connaît les résultats de la conférence constitutionnelle de Victoria. Le Québec n'obtint pas ce qu'il demandait. Aussi, sommé de donner son accord à un texte qui ne lui garantissait pas la primauté qu'il réclamait dans le domaine de la politique sociale, se vit-il dans l'obligation de répondre par la négative... et tout fut à recommencer.

relations

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

- Éducation
- Politique nationale et internationale
- Questions religieuses et vie de l'Église
- Affaires sociales et problèmes économiques
- Arts et littérature
- Etc.

À l'occasion de la publication du rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (Commission Dumont) :

L'Église du Québec : un héritage, un projet,

RELATIONS

a fait paraître, en janvier 1972,

un numéro spécial sur

L'ÉGLISE DU QUÉBEC

selon

LE RAPPORT DUMONT

conçu comme un instrument de travail pour aider les chrétiens d'ici, individuellement ou en groupes, à aller plus loin.

- **Diagnostic et orientations :** Une Église à rapatrier.
- **Une Église engagée :** Les chrétiens et l'engagement socio-politique. — Les mouvements d'Action catholique spécialisés.
- **Une Église nouvelle :** Foi, mission et culture. — Le renouveau communautaire. — Après tant de délétagés.
- **Une Église du Québec :** La position « québécoise » dans le Rapport Dumont.

Abonnement : \$7 par année (11 numéros) — le numéro : 75¢. Prix spéciaux pour plusieurs exemplaires.

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

... au conflit sur les allocations familiales (automne 1971)...

La révision constitutionnelle n'avait rien donné. En conséquence, le Québec décida de procéder autrement, par entente particulière avec Ottawa sur chacun des points en litige. En septembre 1971, alors que la session parlementaire allait reprendre à Ottawa comme à Québec et que chaque gouvernement avait l'intention de présenter un projet de loi sur les allocations familiales, le premier ministre du Québec, M. Robert Bourassa, écrivit au premier ministre du Canada pour lui proposer une entente sur ce point. Il faut, disait-il, trouver un moyen d'éviter un conflit dans ce domaine particulier des allocations familiales. Ce moyen, ce serait « d'inclure dans votre projet de loi des dispositions prévoyant que les allocations familiales distribuées par le gouvernement du Canada dans une province doivent l'être conformément aux normes et modalités prescrites, le cas échéant, par la loi des allocations familiales de cette province ». Si votre projet de loi, continuait M. Bourassa, comportait de telles dispositions, il respecterait les priorités provinciales et les objectifs sociaux en cause et, par la même occasion, « il y aurait tout avantage à aborder dans le même esprit la double question des centres de main-d'œuvre et de la formation professionnelle des adultes » (Lettre du 2 septembre, texte dans *le Devoir* du 16 septembre 1971).

Dans sa réponse, que M. Castonguay qualifia de « diplomatique et peu précise », M. Trudeau reconnaissait que la proposition du Québec permettrait « de trouver une solution législative et administrative aux difficultés auxquelles nous nous sommes butés sur le plan constitutionnel ». Puis, il ajoutait :

J'ai aussi noté avec intérêt votre allusion aux centres de main-d'œuvre et à la formation professionnelle des adultes. Lors de nos discussions antérieures, vous avez étroitement relié ces dernières questions à l'ensemble de la politique sociale et nous sommes d'avis qu'il y aurait avantage à les aborder en même temps que la question des allocations familiales. (Lettre du 17 septembre, texte dans *le Devoir* du 24 septembre 1971.)

La lettre, cependant, n'apportait aucune réponse précise à la demande faite par le premier ministre du Québec pour que le projet fédéral comporte une disposition soumettant la distribution des allocations familiales dans une province aux normes et modalités prescrites par la loi des allocations familiales de cette province.

Dans l'intervalle, le ministre fédéral de la Santé, M. John Munroe, a déposé son nouveau projet de loi sur les allocations fédérales (bill C-264, 13 septembre 1971), projet qui s'inspire en partie du plan Castonguay, mais ne comporte pas la disposition réclamée par le premier ministre du Québec. Des pourparlers s'engagent, mais aboutissent à une impasse. Le Québec tient à garder le contrôle sur la détermination des bénéficiaires et le montant des prestations, et cela à partir de la déclaration du revenu faite par chaque famille, déclaration qu'il entend réserver à l'examen de son propre ministère du revenu. Ottawa refuse de céder sur ce point et soutient que ce rôle lui revient. Là-dessus, le ministre Castonguay intervient pour déclarer :

C'est vraiment là qu'est la clé, l'entrée dans le système. C'est là que se dégagent aussi les statistiques pour permettre d'évaluer le fonctionnement du système. C'est un point capital si on parle de primauté d'initiative. En ce sens, nous disons que cette responsabilité devrait appartenir au ministre du revenu québécois. Le gouvernement du Canada nous dit, par la voix de ses fonctionnaires, que ça devrait appartenir au ministre du revenu fédéral. (*Le Devoir*, 13 octobre 1971.)

Comme l'entente ne paraît pas devoir se faire, le ministre des Affaires sociales du Québec réexpose de nouveau son point de vue et, cette fois, à Toronto, devant un groupe d'acteurs canadiens et américains. Le gouvernement du Québec, dit-il, ne peut se contenter d'être un simple appareil administratif régional, alors qu'il est l'instrument principal au service de notre collectivité. C'est lui qui peut le mieux comprendre et définir les besoins de la population québécoise, en particulier lorsqu'il s'agit d'éducation, de culture, d'aménagement du territoire et de politique sociale. Aussi est-il essentiel que l'action de ce gouvernement soit cohérente et qu'elle colle le plus possible à la réalité québécoise. Pour cela, il faut qu'il puisse exercer pleinement ses responsabilités et ne pas être entravé dans son action par l'intervention d'un autre gouvernement dans les domaines de sa propre compétence. Son efficacité et son dynamisme en dépendent :

Tant que cette répartition des compétences législatives, comme c'est le cas, demeurera imprécise, tant qu'abondent les zones grises, tant que nous perdons du temps à déterminer quel gouvernement doit faire quoi, tant que le gouvernement fédéral conserve intact un pouvoir de dépenser dans à peu près n'importe quel

secteur, selon son gré et son interprétation de l'intérêt national, l'efficacité et aussi le dynamisme du gouvernement québécois sont en cause. Cela, nous ne pouvons plus nous le permettre.

Un exemple de ce partage nuisible des compétences, continue-t-il, est celui qui a trait à la politique sociale. Si en ce domaine le Québec a réclamé la primauté législative, ce n'est pas pour le plaisir d'accroître ses pouvoirs, c'est à cause de raisons fondamentales qui concernent le mieux-être de la population et la façon de vivre d'un peuple. Pour être efficace et conforme aux véritables besoins de la population à laquelle elle cherche à venir en aide, en effet, « la politique sociale exige une unité de conception et la certitude qu'un autre gouvernement ne viendra pas, par diverses décisions, modifier une structure de services ou de programmes déjà élaborés par nous » (*le Devoir*, 10 novembre 1971).

En décembre, même si aucune entente n'est encore conclue, le ministre québécois dépose son projet de loi sur les allocations familiales (bill 286, le 13 décembre 1971). Les deux projets — le fédéral et le provincial — se ressemblent quant au fond et doivent tous les deux entrer en vigueur le 1er mai 1972; mais sans accord préalable sur la primauté législative ainsi que sur l'administration et le financement du régime, le projet québécois demeurera à l'état de projet: Ottawa peut procéder seul, mais non Québec, qui ne possède pas les ressources financières requises à la mise en vigueur de son projet.

Dernier recours de M. Castonguay: l'opinion publique par le moyen d'une conférence de presse. Elle a lieu le 4 janvier. Les négociations dans le domaine des allocations familiales n'ont pas progressé, dira-t-il, et nous en sommes rendus à nous poser des questions sur le maintien du système actuel. Non seulement une clarification des compétences s'impose au niveau de la constitution, mais encore

il m'apparaît que certains aspects du partage des ressources fiscales et aussi des dispositions permettant au gouvernement du Canada d'intervenir dans à peu près tous les secteurs par son pouvoir de dépenser sont une des causes des frictions et des tensions que l'on connaît au Québec et qu'en ce sens, le régime fédéral tel qu'on le connaît n'apparaît pas être un régime satisfaisant (*le Devoir*, 6 janvier 1972).

Et M. Castonguay de laisser entendre qu'un échec dans le domaine de la sécurité du revenu signifierait pour lui l'impossibilité de poursuivre, en tant que ministre, son travail.

... à la mise en question du fédéralisme

Voilà où en est rendu un homme qui pourtant, le 29 avril 1970, a été élu sous la bannière du « fédéralisme rentable ». Depuis ce jour, depuis qu'en tant que ministre il a entrepris de rénover la politique sociale et s'est mis dans la tête d'assurer au gouvernement québécois la primauté en ce domaine, il n'a cessé de se heurter à des attermoissements et à des rebuffades de la part d'Ottawa. Il a eu beau mettre une sourdine aux arguments nationalistes utilisés par ses prédécesseurs et se placer d'abord et surtout sur le plan de la cohérence et de l'efficacité administrative, il n'a pas réussi à faire admettre son point de vue. Après la conférence de Victoria, où s'est heurtée à un mur sa demande d'une modification constitutionnelle qui aurait reconnu la primauté du Québec dans le domaine de la politique sociale, il a eu beau modifier sa tactique, prendre un par un les points en litige et borner ses demandes à une entente intergouvernementale, par exemple, à propos des allocations familiales, rien n'y a fait: Ottawa ou ne répond pas ou donne des réponses qui ne font pas sérieux.

Chose surprenante, du moins à première vue: alors qu'un éditorialiste d'un quotidien francophone de Québec cherche à discréditer le travail et la personne de M. Castonguay (*le Soleil*, 7 janvier 1972), les journaux anglophones de Montréal, comme la *Gazette* et le *Star*, ainsi que le *Star* de Toronto, n'hésitent pas à accorder leur appui au ministre dans sa lutte pour la maîtrise de la politique des allocations familiales. D'après la *Gazette* (6 janvier 1972), derrière cette dispute, il y aurait le désir du gouvernement Trudeau de ne laisser au gouvernement québécois que le moins d'autorité et de responsabilité possible. Rien de ce que ce dernier propose à Ottawa n'est jugé selon son mérite; le seul critère est celui-ci: le projet correspond-il à la manière de voir de M. Trudeau et de ses collègues? De peur qu'un geste soit interprété comme une victoire pour le nationalisme québécois, on s'abstient de le poser, même si une bonne partie de la population doit en souffrir dans son bien-être. On en est rendu à croire que c'est faire une erreur que de dire oui au Québec, même si le point de vue de celui-ci s'appuie sur de solides arguments juridiques et administratifs, comme dans le cas des allocations familiales.

Bien que moins sévère, le *Star* de Montréal (6 janvier 1972) avertit quand même Ottawa qu'il ne sert pas la cause du fédéralisme en s'attachant ainsi au pouvoir pour l'amour du pouvoir. Si la fédération canadienne doit survivre, écrit-il, ce ne sera pas parce que le gouvernement central aura démontré sa capacité de conserver pour lui ses pouvoirs; ce sera parce qu'il aura été capable de fournir le cadre dans lequel les gouvernements seront en mesure de rendre à leur population respective les services les plus utiles et les plus efficaces.

Quant au *Star* de Toronto (version française dans *le Devoir* du 12 janvier), tout en exprimant quelques réserves, il se dit en sympathie avec les objectifs généraux de M. Castonguay et reconnaît que celui-ci travaille à édifier au Québec une société imbuée de préoccupations humaines. A ses interlocuteurs fédéraux il adresse les questions suivantes:

Est-il sage, dans le contexte d'aujourd'hui, d'opposer un refus catégorique à toutes et chacune des aspirations spéciales du Québec en matière de réforme sociale? L'intérêt plus large du fédéralisme serait-il mieux servi si M. Castonguay, à force de frustrations, se voyait obligé de démissionner? N'y a-t-il pas danger qu'Ottawa, en gagnant la prédominance dans toutes les mesures sociales importantes, en vienne à en perdre la Confédération?

Pour que des journaux anglophones se déclarent aussi ouvertement solidaires d'un homme et d'une cause, l'un et l'autre typiquement québécois, il faut vraiment que cet homme leur inspire confiance et que cette cause se tienne elle-même par ses propres mérites et s'appuie sur des arguments qui les touchent et les convainquent. Mais, pour Ottawa, semble-t-il, cet homme est un rival, et cette cause une menace à l'unité nationale. Aussi faut-il poser la question de fond: le fédéralisme, tel que conçu et pratiqué présentement par le gouvernement central, permet-il au Québec de se développer normalement en tant que société distincte et de mettre en œuvre une politique sociale cohérente et efficace? Tout comme M. Castonguay, lors de sa conférence de presse du 4 janvier dernier, il faut malheureusement répondre: non.

15.1.72.

L'Ulster à feu et à sang

Une guerre de religion ? Un conflit socio-économique et politique ? La « guerre civile » irlandaise, dont les journaux et la TV nous livrent quotidiennement les récits déchirants et les images parfois atroces depuis l'automne de 1968, a commencé le 17 octobre 1171 et dure donc depuis huit siècles ! C'est assez dire le poids de l'histoire dans ce conflit. Le terrorisme issu d'une situation socio-politique injuste cédera-t-il bientôt la place à de véritables négociations en vue de la réunification de l'Irlande et de l'établissement d'une paix durable ?

par

Albert Beaudry

Si je rencontrais un anthropologue ou un sociologue à la recherche d'une société bizarre à étudier, je lui suggérerais de venir en Ulster. C'est l'un des pays les plus étranges d'Europe. En plein milieu du vingtième siècle, alors que la technologie transforme la vie de chacun, on trouve là une mentalité médiévale que quelques individus avancés essaient péniblement d'adapter au dix-huitième siècle. Quiconque appartient au vingtième siècle, politiquement ou autrement d'ailleurs, est considéré comme un révolutionnaire.¹

Cette calme ironie, glaciale et sans réplique, c'est l'arme favorite de Bernadette Devlin, 24 ans, député irlandais à Londres, catholique, socialiste et mère célibataire, héraut de l'opposition au régime le mieux établi qu'ait engendré le parlementarisme britannique: le gouvernement de l'Irlande du Nord, possédé depuis plus de cinquante ans par le Parti Unioniste anglo-protestant.

Pour le correspondant du *Figaro*², l'Irlande du Nord rappelle l'Algérie de 1960, mais une Algérie où les pieds-noirs seraient les plus nombreux. Le rédacteur de *Time Magazine*³ y retrouve, lui, le climat social du sud américain, le Mississippi et l'Alabama: une minorité exploitée par une majorité d'autant plus intransigeante qu'elle sent plus menacés son prestige et ses privilèges.

Etrange pays, où des slogans venus tout droit du dix-septième siècle continuent de scander d'inquiétantes liturgies, où les protestants les plus irréductibles paraissent réinventer l'esprit des vieux ordres militaires, où les politiciens débordés n'ont pu trouver d'autre remède au malaise national que le *Special Powers Act*, l'équivalent des lettres de cachet... ou de la Loi des Mesures de Guerre.

A Belfast, le dimanche soir, tous les pubs sont fermés et l'attraction numéro un reste le service de la Free

Presbyterian Church avec le prêche du Révérend Ian Paisley, M.P.: mélange de *revival* et de meeting politique, on y implore du Seigneur des Armées la destitution du premier ministre Faulkner et le rétablissement de la milice protestante, les B-Specials.

Tandis que dans Bogside, le ghetto de Londonderry, et à Falls Road, le quartier catholique de Belfast, de nombreux prêtres appuient ouvertement les militants de l'Armée Républicaine Irlandaise (IRA), et rompent ainsi avec la prudence du cardinal Conway, primat de toute l'Irlande.

« Trop de religion et pas assez de christianisme », assurent les observateurs, indignés de voir éclater pareil conflit en plein vingtième siècle. Et l'on se hâte d'ajouter qu'il ne s'agit pas vraiment d'une guerre de religion, que la liberté religieuse des uns et des autres n'est pas vraiment menacée, mais que l'étiquette religieuse fait plutôt ressortir un conflit social issu des luttes séculaires qui ont marqué l'histoire de l'Irlande.

Le Québécois n'est-il pas particulièrement bien placé pour comprendre cet affrontement passionné, où les catholiques ne réclament pas seulement l'égalité des droits civiques, mais l'amélioration de leur statut économique au sein d'un *welfare state* et la reconnaissance de leur identité nationale: ils se savent 500.000 Irlandais, entourés par un million d'Anglo-protestants, et leur combat, non moins folklorique que révolutionnaire, poursuit une tradition vieille de huit siècles.

Le poids de l'histoire

Les Irlandais — qui ont bonne mémoire — vous diront que tout a commencé le 17 octobre 1171, quand le roi d'Angleterre Henri II débarqua sur l'île avec une escorte de dix mille hommes, presque le nombre exact de soldats que Londres maintient aujourd'hui en Ulster, pour tenter de prévenir la guerre civile. L'Irlande de cette époque n'était déjà plus le haut-lieu de la culture chrétienne d'occident: ravagée par les incursions scandinaves et les conflits internes, le pays était devenu une proie facile. En exploitant les ambitions d'un chef de clan de la côte, Henri II, qui cherchait à se faire pardonner le meurtre de Thomas Beckett, vint imposer militairement quelques réformes souhaitées par le pape Adrien IV, et en profita pour annexer l'île à son royaume.

En dépit d'un effort considérable pour coloniser et assimiler la nouvelle province, les rois anglais ne sont jamais parvenus à imposer leur autorité sur l'ensemble du territoire irlandais. En fait, la plupart des colons anglo-normands se mêlèrent à la population autochtone — au mépris de la politique officielle de ségrégation — et en vinrent à adopter les sentiments des vaincus à l'égard de la couronne britannique, au point de passer pour « plus irlandais que les Irlandais eux-mêmes ». C'est le cas par exemple des Joyce, des Fitzgerald, des Burke, toutes familles d'ascendance anglo-normande, mais dont les noms sont liés désormais à l'histoire, à la culture, à la cause de l'Irlande.

La haine de l'envahisseur de même que la forte tradition religieuse des Irlandais devaient engendrer une guerre fanatique au moment du schisme d'Henry VIII (1553). Il faudra plus de cinquante ans à Elizabeth et à son

1. B. Devlin, *Mon âme n'est pas à vendre*. Paris, 1969, p. 47.

2. Pierre Bois, « Une semaine de vie et de mort à Belfast ». *Le Figaro* (sélection hebdomadaire) 24 novembre 1971, p. 4.

3. *Time Magazine*, « In the Shadow of the Gunmen ». January 10, 1972, p. 33.

successeur James I pour pacifier le pays et venir à bout des catholiques. C'est la province du nord, l'Ulster, qui opposa la plus forte résistance, c'est donc là que la répression devait être la plus sévère. En 1608, James fit distribuer quatre millions d'acres de terres (les quatre cinquièmes du territoire de l'Ulster) à des colons anglais et écossais pour récompenser leur loyauté. Quant aux Irlandais, ils furent repoussés vers les collines et la forêt. Cette fois, la différence de religion, l'âpreté des combats et la frustration des paysans dépossédés rendaient impossible toute fraternisation entre la population irlandaise et les nouveaux arrivants.

La guerre devait d'ailleurs reprendre à la fin du XVII^e siècle quand les Irlandais donnèrent leur appui au catholique James II dans sa lutte contre le Prince d'Orange, William III. James et ses partisans furent défaits à la bataille de la Boyne, le 12 juillet 1690. Cette défaite devait signifier l'écrasement définitif de la résistance catholique en Irlande et, chaque année, les protestants de l'Ulster en célèbrent bruyamment le souvenir. (Depuis 1968, les défilés du 12 juillet ont été régulièrement l'occasion d'affrontements sanglants entre catholiques et protestants.) L'opposition des catholiques à la maison d'Orange devait leur attirer de dures représailles, les Penal Laws, qui confirmaient le pouvoir de l'establishment protestant en limitant les droits civiques des « papistes ». Ces lois — « l'instrument le mieux conçu pour l'oppression, l'appauvrissement et la dégradation d'un peuple... qui soit jamais sorti du génie pervers d'un homme d'état » (E. Burke) — interdisaient aux catholiques les professions libérales, la fonction publique et toute éducation supérieure; l'école élémentaire catholique était supprimée; un catholique n'avait pas le droit de posséder une monture estimée à plus de cinq livres; si un enfant catholique se convertissait au protestantisme, il pouvait hériter des biens de toute sa famille; et bien sûr, aucun Irlandais n'était admis à siéger au parlement de Dublin.

En 1800, William Pitt, premier ministre de George III, promulguait l'acte d'union de l'Irlande au Royaume-Uni. Désormais l'île dépendrait directement de Westminster, et son économie devrait supporter la concurrence directe de l'industrie britannique alors en pleine expansion. En plus de com-

promettre l'industrialisation de l'Irlande, l'intransigeance du libéralisme britannique devait faire de la famine de 1846 la pire catastrophe de l'histoire du pays: les paysans n'avaient plus rien à manger et les grands propriétaires continuaient d'exporter vers l'Angleterre, le dogme du laissez-faire excluait toute intervention de l'Etat. Bilan: un million de morts, et plus d'un million d'émigrés (on sait dans quel état les Irlandais sont arrivés au Canada en 1847-48).

Sur le plan politique, on peut dire que le trait marquant du dix-neuvième siècle irlandais a été l'échec des grands parlementaires, Daniel O'Connell et Charles Parnell, à faire révoquer l'acte d'union: la lutte pour le *Home Rule* devait aboutir au soulèvement de Pâques 1916 (on se rappellera le film « La fille de Ryan ») et à la guerre civile.

C'est donc le recours à la violence armée — à la suite de la faillite du parlementarisme — qui a amené l'indépendance de la majeure partie du territoire irlandais et la proclamation de l'Etat Libre d'Irlande. Après trois ans de guerre civile, le gouvernement britannique était disposé à accorder l'indépendance à toute l'île: c'est alors que la majorité protestante des six comtés du nord-est refusa de s'allier aux Irlandais du sud et poussa l'attachement à la couronne jusqu'à prendre les armes contre les soldats de Sa Majesté George V. Finalement, l'Acte du Gouvernement de l'Irlande, signé à Westminster en 1920, divisait l'île en deux: au sud, une nation indépendante qui devait devenir l'actuelle République d'Irlande; au nord les six comtés de l'Ulster, rattachés directement au parlement britannique, avec une sorte de parlement provincial à Stormont (en banlieue de Belfast). C'est à cette époque que sont nées les deux forces qui s'affrontent aujourd'hui en Irlande du Nord: l'Armée Républicaine Irlandaise (IRA), et le Parti Unioniste.

L'IRA est une organisation militaire, « la plus vieille armée révolutionnaire du monde » puisqu'elle remonte à la guerre civile: elle s'est fixée pour but de chasser les Anglais de l'île et n'a jamais accepté la partition de l'Irlande. A peine l'acte de Westminster était-il signé qu'elle s'insurgeait contre le nouveau gouvernement irlandais qui avait « trahi » en acceptant la formation de l'Ulster. Déclarée illégale au sud comme au nord, elle passa dans la clandestinité et continua la lutte, même lorsque son ancien chef, Eamon DeValera devint premier ministre de l'Eire. De 1956 à 1961, elle déclenche une vague de terrorisme en Ulster, mais doit mettre un terme à ses activités devant le refus de coopérer de la République, qui ne pouvait tolérer de servir de base à une invasion du territoire britannique. Affaiblie, discréditée dans l'opinion publique irlandaise, elle n'était pratiquement plus rien en 1968, quand débuta la campagne pour les droits civiques.

En 1972, les loyalistes anglo-protestants ne sont pas moins vigilants qu'en 1920. Le Parti Unioniste défend le rattachement, « l'union » de l'Ulster à la Grande-Bretagne. Il détient le pouvoir au parlement de Belfast depuis cinquante ans, c'est-à-dire depuis les premières élections tenues dans la province. Farouchement protestant et pratiquement sous la coupe des loges orangistes, le parti se maintient grâce au découpage injuste des districts électoraux (*gerrymandering*) et au mythe du péril catholique savamment cultivé dans les milieux protestants défavorisés: cette mentalité discriminatoire a été clairement dénoncée par le Rapport Cameron, publié en septembre 1969 sous la pression de Londres.

C'est pour protester contre les pratiques de ce gouvernement ultra-conservateur que s'est constituée à l'été de 1968 l'Association pour les droits civiques (Civil Rights Association).

À un certain moment de l'histoire d'un pays, il se trouve assez de gens pour ressentir la même chose au même moment, pour constituer une force et changer le cours des choses. C'est ce qui arriva en Irlande du Nord à l'automne de 1968.⁴

(B. Devlin)

1968: c'était l'époque des grandes espérances. Les étudiants français venaient d'arracher au Général le mot magique de participation. Aux Etats-Unis, l'opposition extra-parlementaire à la guerre du Viêt-Nam achevait de compromettre la candidature du Président Johnson. L'Association pour les droits civiques et Démocratie pour le peuple (People's Democracy), qui devait bientôt la flanquer, ne sont pas des organisations confessionnelles et n'ont rien à voir avec l'IRA. Nées dans les milieux étudiants, elles s'inspirent du mouvement américain pour les droits civiques et regroupent des protestants et des « neutres » aussi bien que des catholiques. Leurs revendications, résumées ici d'après le manifeste de la People's Democracy, ne mettent pas en cause le statut politique de l'Ulster, mais invoquent simplement le droit des gens.

1° Chacun son vote : pour les élections municipales, un système archaïque accordait aux employeurs un privilège spécial en fonction de l'importance de leur entreprise. Un patron pouvait ainsi accumuler jusqu'à 20 voix, tandis qu'un simple ouvrier n'en avait qu'une, et encore à certaines conditions. Au printemps '69, le gouvernement O'Neill promettait une réforme du droit électoral, mais devait faire face à la vive opposition des milieux protestants.

2° Réforme de la carte électorale : le découpage arbitraire des circonscriptions permet de limiter l'influence des concentrations catholiques. Ainsi Londonderry, ville à 60% catholique, compte 12 conseillers municipaux protestants contre seulement 8 catholiques. Même situation dans les municipalités d'Armagh et d'Omagh...

3° Du travail selon la compétence. Pour contraindre les catholiques à émigrer et pour protéger ainsi leur supériorité numérique (la natalité est plus forte chez les catholiques), les employeurs protestants refusent systématiquement d'embaucher des catholiques. Cette pratique prévaut même

dans la fonction publique: sur les 319 officiers du service civil de l'Ulster, il n'y a que 23 catholiques. Le comté de Fermanagh (à 55% catholique) compte 10 employés civils catholiques sur 166. Les hôpitaux de l'état n'admettent que 8% de médecins spécialistes catholiques. Quant à l'implantation d'industries nouvelles, elle se limite à la banlieue de Belfast, négligeant tout l'ouest catholique. Résultat: le taux de chômage parmi les catholiques atteint 17%, le double du taux moyen en Ulster.

4° Des logements selon les besoins. L'Association pour les droits civiques a pu prouver que l'attribution des nouveaux logements à loyer modique obéissait à une stratégie politique, visant à protéger la majorité protestante dans une région donnée. Si bien qu'une famille nombreuse ne se trouvait plus favorisée, contrairement à ce qui se fait en Angleterre, où un système de points permet d'établir une liste de préséances correspondant aux besoins des familles.

5° Suppression de la Loi des Pouvoirs Spéciaux (Special Powers Acts). Cette loi, qui date de 1922, permet à la police de perquisitionner et d'arrêter sans mandat, d'emprisonner sans procès, et d'interdire la tenue d'une enquête à la suite de la mort d'un détenu. En 1963, le ministre de la justice de l'Afrique du Sud n'hésitait pas à affirmer qu'il échangerait volontiers son Coercion Bill contre le Special Powers Act de l'Ulster.

Pour formuler publiquement ces demandes, les mouvements organisèrent des marches légales et pacifiques. L'hostilité des extrémistes protestants, qui attaquèrent sauvagement les cortèges, la complicité de la police officielle, qui se gardait d'intervenir pour protéger les manifestants, l'arrogance des ministres de Belfast et la lenteur du gouvernement eurent vite fait d'envenimer la situation. Londres dut dépêcher un premier contingent pour protéger les quartiers catholiques, envahis par des bandes de voyous et de provocateurs.

Mais ces premières explosions de violence avaient déjà favorisé la renaissance de l'IRA. De premiers attentats eurent lieu. Et les soldats britanniques, qui avaient été accueillis comme des protecteurs par la population catholique, furent affectés régulièrement à des opérations de police à Falls Road et dans le Bogside. Du coup, l'IRA avait atteint son premier but: les catholiques reconnurent bientôt dans les *tommies* qui patrouillaient leurs quartiers et perquisitionnaient dans leurs demeures, l'ennemi héréditaire, l'envahisseur anglais.

Forte de l'appui croissant de la population catholique, l'IRA pouvait maintenant substituer aux revendications de la CRA ses propres objectifs: le retrait des troupes britanniques et surtout LA REUNIFICATION DE L'IRLANDE. Désormais le statut de l'Ulster était mis en question, et le problème en devenait un de niveau international, impliquant à la fois le Royaume-Uni et la République d'Irlande.

Depuis le début des troubles en Irlande du Nord, le premier souci des gouvernements de Belfast et de Westminster a été de rétablir l'ordre. Londres a d'abord exigé qu'on fasse quelques concessions aux « catholiques »: suppression des B-Specials (le corps de police a bien été dispersé, mais les armes n'ont pas été remises), réforme du droit de vote municipal, révision de la politique du logement. Mais c'était trop peu, trop tard. Pendant cinquante ans, toute une partie de la population a été tenue en tutelle par un régime soi-disant démocratique: on comprend qu'elle exige d'autres garanties et revendique de participer à l'administration du pays. Sur ce point, Stormont et le ministère de l'intérieur demeurent inflexibles: pas de discussion tant que l'IRA n'aura pas mis un terme à ses attentats.

A la fin de l'été, le premier ministre Faulkner décidait de frapper un grand coup. Il appliqua la Loi des Pouvoirs Spéciaux: dès les premiers jours quatre cents personnes furent arrêtées — toutes de religion catholique. Le geste du gouvernement a provoqué une recrudescence de l'activité de l'IRA, si bien que les quatre derniers mois sont sûrement les plus meurtriers que l'Irlande du Nord ait connus depuis la guerre civile (1920). Attentats à la bombe, échanges de coups de feu et exécutions sommaires ne cessent de faire des victimes et d'approfondir le

4. *Mon âme n'est pas à vendre*, p. 87.

fossé qui sépare les deux communautés de l'Ulster. Depuis le 9 août, deux mille suspects ont été arrêtés, et plus de sept cents sont toujours détenus sans

procès. Le gouvernement vient d'annoncer l'ouverture d'un nouveau camp de détention à Long Kesh, près de Belfast. L'escalade continue.

solution politique. Pour le premier ministre de l'Eire, la négociation doit commencer le plus tôt possible, et commencer par la suspension du Special Powers Act.

L'inévitable négociation

Il serait odieux de prétendre maintenant partager les torts: nous avons vu quel rôle jouait dans l'affrontement actuel le souvenir des luttes passées, le poids de l'histoire. On comprend qu'un tel héritage de haines et de méfiances pèse comme une fatalité sur les individus. Mais il faut bien aussi constater l'échec des institutions dont c'était le devoir de chercher à apaiser les rancunes et à rapprocher les partis. En Ulster, cette responsabilité revenait d'abord au gouvernement, au parti socialiste et aux églises.

L'Ulster aime rappeler son développement industriel et son niveau de vie supérieur à celui de la République⁵. N'aurait-il pas été possible de faire participer les catholiques à cette prospérité, au lieu d'entretenir un folklore méprisant et de favoriser la formation de ghettos? Une vie plus aisée n'aurait pas été un faible argument en faveur de l'union...

Les combats de rue et les émeutes qui ont marqué le premier stade de l'escalade de la violence en Irlande du Nord ont opposé les plus défavorisés des deux camps. Les mouvements ouvriers et le parti travailliste n'ont pas réussi à faire comprendre aux travailleurs catholiques comme aux travailleurs protestants qu'ils avaient beaucoup plus en commun, qu'ils étaient beaucoup plus près les uns des autres, qu'une certaine idéologie ne le leur faisait croire.

Autre échec, hélas trop évident, celui des églises: car même si la question religieuse n'est pas le fond du problème de l'Ulster, c'est déjà trop que l'allégeance à l'une ou l'autre église chrétienne serve à identifier l'ennemi. Or, dans la mesure où elles ont négligé (par faiblesse? par fanatisme?) de poser des gestes publics en faveur du rapprochement œcuménique, les églises portent une lourde responsabilité. Sait-on qu'en 1972 tout membre d'une loge

orangiste risque l'exclusion s'il donne la main à un catholique en public? Peter Hebblethwaite (*The Month*, nov. '71) rappelle qu'en 1968 (l'année internationale des droits de l'homme) un service œcuménique avait été organisé à Belfast précisément sur le thème des droits de l'homme: à cette célébration n'ont participé ni le cardinal Conway, ni le primat anglican, ni le modérateur de l'église presbytérienne, ni le président de la conférence méthodiste...

En fait, ce n'est pas des églises qu'on peut espérer un apaisement pour l'Ulster. Le problème est fondamentalement d'ordre politique, et il faudra bien que les opposants acceptent un jour de s'asseoir à la table des négociations pour discuter des garanties politiques à offrir aux catholiques. Mais comme les positions se sont durcies, ce n'est ni le premier ministre Faulkner, ni le ministre anglais de l'intérieur, M. Maudling, qui peuvent engager cette négociation. A l'heure actuelle les deux hommes politiques les plus susceptibles d'agir comme médiateurs semblent être MM. Lynch et Wilson.

Jack Lynch, premier ministre de la République d'Irlande, est un modéré. Ce n'est pas qu'il ne soit soumis aux pressions des radicaux de son propre parti, le Fianna Fail, qui n'hésiteraient pas à soutenir officiellement l'IRA. Mais M. Lynch voit plus loin: il a même su dépasser les rebuffades du gouvernement britannique, qui taxait ses premières déclarations d'ingérences dans les affaires du royaume. Depuis septembre, Londres a révisé ses positions et a même organisé un petit sommet à trois, réunissant MM. Heath, Lynch et Faulkner. Cette rencontre n'a peut-être pas donné de résultats spectaculaires, mais elle a entraîné un accord de principe sur l'urgence d'une

Pour ce qui est de la position du leader travailliste à Westminster, elle représente aujourd'hui le seul espoir d'une solution à la crise de l'Ulster. M. Harold Wilson a sagement évité d'exploiter le problème auprès de l'électorat anglais, agacé par ces querelles d'Irlandais et de plus en plus favorable au retrait des troupes britanniques. Le chef de l'opposition a offert l'appui de son parti au gouvernement de M. Heath, puis il a présenté un plan en quinze points, qui prévoit la réunification progressive de l'Irlande échelonnée sur une période de quinze ans. Cette réunification ne doit pas se faire, bien sûr, sans l'accord de la majorité protestante de l'Ulster, à qui un système fédéral assurerait une certaine marge d'autonomie.

Ce plan est loin d'avoir emporté l'assentiment des parties en cause, mais il représente au moins une base de négociation et il a le mérite de lancer à Londres le mot de « réunification », jusqu'alors tabou. Quelles que doivent être les réticences des Unionistes à l'égard de ce projet, il doit être pris au sérieux, car il indique la voie d'une réforme constitutionnelle, étape indispensable à la normalisation des rapports humains entre catholiques et protestants de l'Ulster, mais aussi entre Irlandais du Nord et du Sud⁶.

5. De cette fierté on trouvera un écho passionné dans la lettre d'un lecteur du quotidien montréalais *The Gazette* (14 jan. '72, p. 6), publiée sous le titre « *Factual* » *Facts about Ulster*.

6. L'auteur tient à remercier M. Bernard F. McGuckian, de Dublin, qui lui a permis de consulter et d'utiliser un texte encore inédit, intitulé *The Trouble in Ireland*.

Le débat Vallières — Gagnon

— tensions à la gauche

Pierre Vallières, dans un discours clair et obscur, vient d'engager les militants et sympathisants félquistes à joindre les rangs du PQ. Charles Gagnon, dans une réponse cinglante, mais discutable, dénonce cet appui inconditionnel accordé au PQ. La gauche québécoise peut-elle se permettre de telles tensions? Quel sera l'avenir de ce débat?

par

Michel Dussault

Il y a quelques semaines, Pierre Vallières, symbole québécois de la lutte violente contre les pouvoirs établis, annonçait dans un long texte publié dans *le Devoir* une réorientation radicale de sa politique: il rompait avec le FLQ et engageait les sympathisants et les militants de ce mouvement à le « saborder » et à joindre les rangs du Parti québécois. Quelque temps après, Charles Gagnon, dans le même quotidien montréalais, tout en se disant d'accord avec le rejet de la forme violente d'action préconisée par son ancien collaborateur, dénonçait l'appui donné par celui-ci au PQ.

Devant ces deux événements, il est facile et tentant de se laisser entraîner dans une rhétorique « psychologisante » ou moralisante. On dira ou écrira, par exemple, à propos de Vallières, qu'il est fatigué de la clandestinité, qu'il prépare ainsi sa « remontée sociale », qu'il veut se donner une image publique respectable, etc. De même, on pensera que la prise de position de Charles Gagnon est la résultante d'un conflit de personnalité entre les deux hommes, qu'il ne veut plus être considéré comme l'ombre ou le prolongement de son illustre associé d'hier: on ne peut pas dire, d'ailleurs, que le premier, par ses nombreux « ad hominem », ait rendu moins tentante pareille interprétation... Par ailleurs, ceux qui ont le discours moral facilement aux lèvres applaudiront d'abord et avant tout au retour de Vallières aux manières « civilisées » et à son rejet des formes violentes d'action.

En tout cas, dans le cadre de cet article, ces faits récents ne seront pas lus en termes psychologiques ou moraux. Non pas que ces dernières perspectives soient à exclure: elles peuvent sans doute, à leur place, apporter un complément d'intelligence à la compréhension et à l'évaluation de ces événements. Cependant, Vallières et Gagnon nous livrent deux discours dont l'intention est, de toute évidence, socio-

politique; et c'est dans cette perspective, me semble-t-il, qu'ils doivent d'abord être lus, interprétés et critiqués.

On pourrait faire une longue analyse détaillée du contenu de ces deux textes et s'attarder sur chacune des questions

qu'ils posent. Quant à moi, je préfère me limiter ici à quelques rapides observations qui gravitent autour de la question centrale du présent débat: quelle attitude doivent prendre, à l'heure actuelle et pour les années à venir, les forces de gauche à l'égard du PQ?

Un discours clair et obscur

On peut être étonné que, dans un texte aussi long que celui qu'il a fait parvenir au *Devoir*, Vallières n'ait pas réussi à clarifier davantage sa position à l'égard du Parti québécois. Une fois nettement exposées l'inopportunité « objective » de poursuivre l'action terroriste, l'urgence prioritaire de l'indépendance et l'importance de canaliser toutes les énergies de libération disponibles vers la mise en action la plus efficace possible de cet instrument politique, on n'a pas encore dit comment on se situait stratégiquement devant cet instrument.

Sur ce point, le texte de Vallières est donc obscur. Il est obscur, d'abord, sur ce que représente pour lui actuellement le PQ. Vallières croit trouver dans ce dernier les mêmes éléments « progressistes » que ceux qu'on rencontre dans « le 'front commun' des centrales syndicales, des comités de citoyens et des intellectuels progressistes »¹. Concédonsons qu'il en est peut-être ainsi. Mais que fait-il des « autres » et, en particulier, de ceux pour qui le PQ peut apparaître comme l'instrument rêvé d'une nouvelle et profitable domination économique? Ne prêtons pas à Vallières la naïveté d'en ignorer l'existence... Mais pourquoi n'en parle-t-il pas? Pourquoi ne tente-t-il pas d'en mesurer l'importance?

En ce qui concerne la politique du Parti, Vallières écrit que « le 'contenu' de l'indépendance se définit à la base

(syndicats, comités de citoyens, organisations locales du PQ, front de libération des femmes québécoises, etc.) »². Mais quelles sont ses attentes personnelles à l'égard de ce contenu, à court, moyen et long terme? Il est malaisé de le savoir. Chose évidente, — pour moi, du moins, — l'auteur semble soucieux d'éviter le plus possible les ruptures, les dissidences et les querelles « phraséologiques » qui risqueraient de briser irrémédiablement le Parti et de rendre finalement irréalisable le projet souverainiste. Mais cela suppose des compromis... Jusqu'où serait-on prêt à aller? Jusqu'où pourra-t-on se permettre d'aller?

Si le texte de Vallières me semble manquer de clarté dans sa position à l'égard du PQ, c'est que, finalement, on ne voit pas très bien quel rôle historique précis il jouera dans l'avènement du socialisme. Il ne s'agit pas d'exiger de l'auteur des dons spéciaux de visionnaire; mais ne peut-on souhaiter des prévisions plus nettes de la part d'un homme qui engage à l'action... d'autant plus qu'il juge sans issue certaines voies qui peuvent tenter d'autres Québécois. Peut-être la suite du prochain livre de l'auteur de *Nègres-Blancs* apportera-t-elle quelque éclaircissement là-dessus.

1. *Le Devoir*, 13 décembre 1971, p. 6.

2. *Ibid.*

Une réponse cinglante, mais discutable

Alors que quelques membres du FLQ donnaient un appui substantiel à la position de Vallières, un important ex-collaborateur de celui-ci, Charles Gagnon, exprimait, dans *le Devoir*, les 5 et 6 janvier 1972, une nette désapprobation de cette nouvelle politique à l'endroit du PQ. Il reprochait spécialement à Vallières de faire le jeu de la petite bourgeoisie, en mettant en veilleuse la lutte des classes et en rejetant, au nom de l'unité nationale de libération, l'idée d'un parti de travailleurs autonome et révolutionnaire.

Disons d'abord que, en ce qui concerne l'opportunité de la création d'un autre parti, on ne jugera pas ici qui a tort et qui a raison. Le débat sur cette question a, d'ailleurs, bien des chances de se poursuivre pendant un certain temps. Je me demande, cependant, si le débat, de la manière dont il a été engagé par Gagnon, est heureux. En premier lieu, — et même s'il ne s'agit pas de faire ici de la psychologie ! — on aurait pu souhaiter que l'auteur de cette réponse évite de « personnaliser » la discussion: les procès d'intention contribuent difficilement à l'élucidation d'une situation qu'on veut voir évoluer vers la satisfaction du plus grand nombre. Et, de plus, les « ad hominem » de notre auteur peuvent rendre tentantes des interprétations réductrices qui feraient oublier l'intérêt proprement politique de ses considérations.

En second lieu, on peut se demander si Charles Gagnon n'en fait pas trop dire à Pierre Vallières. Pour Gagnon, la position de son ex-collaborateur est claire: pour moi, elle est obscure. Par exemple, quand le premier

écrit que « la lutte des classes est en cours, au Québec comme dans toutes les sociétés capitalistes, quoi qu'en pensent Vallières et Trudeau », et qu'il prête à Vallières l'idée que cette lutte des classes, « il faudrait la remettre à plus tard »³, sur quelle prise de position précise de son interlocuteur se base-t-il pour parler ainsi ? Pourquoi une interprétation aussi exclusive et catégorique, alors que, pour Vallières, le contenu de l'indépendance doit tout de même être défini à la base — et à la gauche — de la société ?

Chose certaine, Gagnon semble bien opter pour la création d'un parti révolutionnaire des masses, tout en reconnaissant cependant que « les problèmes posés par la mise-sur-pied du parti révolutionnaire des masses paraissent aujourd'hui encore sans solution »⁴. On peut bien dire, comme l'auteur, que cet ensemble de difficultés « ne justifie d'aucune façon ce genre de démission mélodramatique dont on vient d'être témoin »⁵. Mais a-t-on répondu ainsi à la préoccupation de Vallières, qui en est une, selon moi, de « tactique d'urgence » ? Une fois qu'on a parlé d'opportunisme, on a dit trop peu... surtout quand on ne semble pas soi-même fournir une solution de rechange qui tienne suffisamment compte du court terme. On aurait aimé voir Gagnon expliciter les difficultés actuelles que rencontre la création de ce « parti des masses » et montrer lui-même plus clairement comment, en attendant l'avènement de ce parti et une fois en présence de cet instrument, il voudrait voir se situer, tactiquement et stratégiquement, les forces de gauche à l'égard du PQ.

D'autre part, les auteurs de la présente discussion ne peuvent pas ne pas être conscients de l'exploitation qui peut être faite de leurs divergences. Non pas que ce débat soit sans importance. Mais on ne peut oublier que, pendant qu'on s'interroge sur l'opportunité d'appuyer le PQ ou de former un « parti révolutionnaire des masses », il se trouve dans notre société d'autres éléments qui, eux, savent ce qu'ils veulent et qui ne pourraient que se réjouir de voir une gauche divisée et paralysée dans ses disputes d'école. Ceux qui sont ouverts et sympathiques à des avenues nouvelles et originales pour le Québec de demain — et l'auteur du présent texte se considère de ce groupe — regretteraient que soit rendue stérile, désarticulée et irréalisable une parole politique qu'on commence à peine à entendre ici.

17.1.72.

COOPÉRANT À L'ÉTRANGER ?

- Êtes-vous préoccupé(e) par le Tiers-Monde ?
- Désirez-vous mieux connaître sa situation ? ses espoirs ? ses besoins ? ses problèmes ?
- Voulez-vous même coopérer à l'étranger ?

Alors, adressez-vous au :

Centre d'étude et de coopération internationale

4824, chemin Côte des Neiges

Montréal 247 - Tél.: 735-4561

L'avenir de ce débat

Le débat qui vient de s'amorcer, s'il veut vraiment servir à l'élucidation et à l'évaluation de ce qui se vit et devrait se vivre au Québec, — et je crois qu'il le peut, — devra se clarifier, pour éviter d'inutiles querelles, et se confronter sans cesse au milieu socio-culturel dont les deux protagonistes veulent

l'autonomie la plus entière. Il ne s'agit pas de vouloir une politique de pur pragmatisme qui se prétend être, avec le plus strict minimum de théorie, au service des faits, comme si les faits n'étaient pas déjà eux-mêmes des interprétations. Mais, en même temps, la politique ne se fait pas uniquement avec des idées, mais avec des forces, et pas seulement des « forces sur papier ». Oublier cela, ce serait se confiner à des débats de salon dont le « peuple » n'a ni envie, ni besoin.

3. *Id.*, 5 janvier 1972, p. 5.

4. *Id.*, 6 janvier 1972, p. 6.

5. *Ibid.*

Les couples irréguliers dans l'Église

L'Eglise compte un nombre croissant de couples « irréguliers », c'est-à-dire vivant à l'encontre des règles qui, aux termes du droit ecclésiastique, fixent les conditions et les normes du mariage. Ces couples sont-ils exclus de la vie sacramentaire dans l'Eglise ? En dépit d'une pratique séculière qui va dans le sens d'une grande intransigeance, peut-on vraiment espérer — et, si oui, sur quelles bases ? — qu'il leur soit permis de vivre, dans les limites de leur condition ambiguë, une vie humaine et chrétienne épanouie ? Le présent article reprend, pour les expliciter et les compléter, certaines perspectives ouvertes dans le numéro spécial de RELATIONS (décembre 1970) sur mariage et divorce, à la fin du texte de Guy Bourgeault et Julien Harvey.

par

Marcel Marcotte

Parmi ses fidèles, l'Eglise compte un nombre croissant de couples irréguliers, c'est-à-dire de couples vivant à l'encontre des règles qui, aux termes du droit ecclésiastique, fixent les conditions de validité du mariage catholique.

Irréguliers, certains le sont par libre choix, ayant, pour toute espèce de raisons, opté d'emblée pour l'union libre ou pour le mariage civil, de préférence au mariage religieux, qui leur était et qui leur reste, à condition qu'ils y tiennent, aisément accessible. Mes présents propos ne les concernent pas. Mais, irréguliers, d'autres couples le sont par force et à leur corps défendant, pour la simple et unique raison que, dans l'état présent de la doctrine, des lois et des mœurs de l'Eglise en matière conjugale, le mariage de fait dans lequel ils sont engagés, à défaut de reconnaissance officielle, n'a pas et, dans la majorité des cas, ne pourra jamais avoir de statut légal dans la communauté catholique.

Telle est la condition des couples (qui seuls nous intéressent ici) où l'un au moins des partenaires, séparé ou divorcé d'avec un conjoint encore vivant, n'est — ou n'était pas — apte, au regard de l'Eglise, à contracter valablement un nouveau mariage. Remariés ou non devant un officier civil ou un ministre d'une autre confession religieuse, ces couples, en théorie, tombent automatiquement sous le coup des condamnations portées par le droit canonique contre le concubinage ou la bigamie; sous le coup, par conséquent, des peines sévères et des interdits infamants qui pèsent sur les « pécheurs publics » non repentis: excommunication, éloignement de la communauté, non-participation aux sacrements de pénitence et d'eucharistie, refus des funérailles et de la sépulture chrétiennes, etc.

La porte qui doit s'ouvrir

En pratique, ces dispositions légales ne sont plus appliquées nulle part dans toute leur rigueur. N'empêche que, longtemps en force, elles ont laissé dans la conscience catholique des traces profondes, et que, non encore rapportées, elles continuent d'influencer, à des degrés divers, les jugements privés, les attitudes collectives et les conduites pastorales. Avec le résultat que les couples irréguliers, à tort ou à raison, ont le sentiment d'être exclus par l'Eglise et mis au ban de la communauté chrétienne.

Chez un grand nombre, cette situation de hors-la-loi provoque une réaction de découragement ou même de révolte. Désespérant d'être compris et acceptés pour ce qu'ils sont, et convaincus d'être déjà « en dehors de l'Eglise », ils prennent les devants, pour ainsi dire: ils entrent en dissidence, s'isolent et se retranchent de la communauté bien plus qu'ils n'en sont retranchés. Le prêtre, en tournée pastorale, trouvera leur porte fermée. Comme leur cœur. La foi, à ce régime, se perd très vite. Celle du couple, d'abord, puis celle des enfants qui, parfois, ne sont pas même baptisés. Voilà comment, chez « les souris canadiennes-françaises catholiques », il arrive que des familles entières basculent dans l'incroyance, irrémédiablement.

Pour d'autres, par bonheur, la réaction est moins brutale. Point d'amertume ni de révolte; point de rupture ni d'abandon; aucune baisse de la foi. Le sentiment, chez eux, qui l'emporte sur tous les autres, c'est celui d'une souffrance, faite de nostalgie et d'impuissance, qui, étrangement, creuse leur

faim de Dieu et, tels des pauvres écartés de la fête des riches, les fait rôder à l'entour de l'Eglise close, avec l'espoir têtue que, devant eux, une porte, un jour, finisse par s'ouvrir.

A la limite, ce que pareil espoir remet en cause, c'est, au plan doctrinal, la loi même de l'indissolubilité du mariage chrétien, qui pourrait et qui devrait, selon certains, être assouplie pour tenir compte, à tout le moins, de certains cas d'espèce. De façon moins radicale, c'est, au plan juridique, la valeur des règles et la durée des procédures utilisées par les tribunaux ecclésiastiques pour accorder ou pour refuser l'annulation des mariages douteux. Aussi bien, une fois reconnue la dissolution ou déclarée la nullité du premier mariage, rien ne s'oppose plus à la normalisation du second, et les « irréguliers » sont réadmis de plein droit dans la communauté chrétienne.

Pour l'instant, néanmoins, j'entends faire complètement abstraction des attentes que, sur ce plan, l'évolution actuelle ou possible de la théologie et du droit canonique a fait naître; abstraction même des recours que l'Eglise, à l'intérieur de sa présente discipline, offre aux couples irréguliers qui lui demandent — ou qui pourraient lui demander — d'être officiellement déliés des obligations d'un premier mariage. Ce qui m'intéresse ici, exclusivement, c'est de savoir ce qu'il est possible de faire pour venir en aide à ces couples qui, installés à demeure — quoi qu'il arrive — dans l'irrégularité, souffrent de leur éloignement de l'Eglise et rêvent de s'en rapprocher.

Une tradition morale et pastorale à dépasser

Ce vœu, pour l'essentiel, se porte vers la participation normale aux sacrements de pénitence et d'eucharistie. Il témoigne en cela, chez les « irréguliers », d'un besoin de justification, de réconciliation avec Dieu, avec l'Eglise, qui, au plan profane, a sa contrepartie dans le désir intense que la plupart expriment de réintégrer la famille, le cercle amical; d'y être reconnus, à l'intérieur de leur situation particulière, comme des membres à part entière. Pour qui a libre accès aux sacrements, ce privilège — comme celui de fêter Noël en famille ou d'entrer, la tête haute, dans le salon des bien-pensants — compte parfois pour peu. Mais, aux yeux des couples irréguliers, il prend valeur de symbole — symbole d'accueil ou de rejet — et se situe, comme tel, au centre du débat.

Or, il existe, à ce propos, une « tradition » morale et pastorale difficile à ignorer. Issue d'une interprétation littérale et rigoureuse de la doctrine et de la loi chrétiennes du mariage, elle s'impose, de prime abord, par sa clarté, sa précision, sa cohérence. En s'engageant, au vu et au su de la communauté, dans des liens conjugaux ou semi-

conjugaux illégitimes, les couples irréguliers se sont installés — objectivement — dans un état de péché, de rupture avec Dieu, avec l'Eglise, dont ils ne peuvent sortir qu'à condition de briser les liens illicites, de désavouer l'amour coupable. A défaut de quoi ils restent coupés de toute vie sacramentaire. Point de confession ni d'absolution, puisque l'attachement au péché demeure; point d'eucharistie, puisque la communion avec le Christ, avec l'Eglise, n'a pas été rétablie. Dans cette optique, la séparation des partenaires est le premier — et le seul — objectif pastoral. Séparation complète et immédiate, quand elle n'apparaît pas trop inhumaine; séparation partielle ou promesse de vivre « comme frère et sœur », si la séparation effective est impossible; séparation *in extremis*, à tout le moins, pour ceux qui, incapables de consentir à la première, ni de remplir les conditions de la seconde, profiteront — « si Dieu leur en fait la grâce » — de la dernière maladie pour consommer — et de quel cœur ! — une rupture que la proximité de la mort — heureusement — aura rendue inéluctable.

En quête d'un équilibre entre les exigences de la loi et celles de la vie

A cette logique austère, on s'est mis, ces dernières années, à apporter des correctifs ou des adoucissements qui, sans en modifier substantiellement la teneur ni la visée, réussissent à rétablir, tant bien que mal, l'équilibre entre les requêtes de la loi et celles de la vie. Au lieu, par exemple, de faire de la séparation effective et, autant que possible, immédiate des partenaires, une condition indispensable à la réconciliation avec l'Eglise, certains ont proposé que, sans perdre de vue l'objectif final, on renonce à l'atteindre, forcément, du premier coup; à imposer d'emblée une rupture à laquelle le couple, dans bien des cas, ne pourra — s'il le peut jamais — accéder que par degrés, après un long cheminement. D'autres ont pris soin de préciser que, dans le cas d'un engagement à vivre ensemble « comme frère et sœur », il suffit — conformément à l'enseignement classique sur les occasions nécessaires de péché — que la volonté d'abstention reste ferme, même si, par la force des circonstances, les « faiblesses » charnelles se multi-

plient. Surtout, de grands efforts ont été déployés pour rassurer les âmes inquiètes sur leur situation véritable devant Dieu et pour leur offrir des ersatz des sacrements manquants. A tout péché miséricorde. Que les « irréguliers » se repentent de leur faute; qu'ils se proposent de la soumettre, le jour venu, au tribunal de la pénitence, et le pardon divin, par le « vœu » même du sacrement, la couvrira — en même temps que tous leurs autres péchés —, dût l'absolution d'un prêtre ne leur être jamais accordée ou ne descendre sur eux qu'à l'heure de la mort. De même, la participation à l'eucharistie n'a pas besoin d'être extérieure et sensible pour être porteuse de grâce. On peut communier par la bouche des autres, intérieurement, dans l'invisible, en se joignant, de corps et d'esprit, à la communauté rassemblée pour la célébration du sacrifice.

Au demeurant, les sacrements, sur l'échiquier de la vie chrétienne, ne sont que des pièces — importantes — parmi

bien d'autres; des œuvres dont, par un reliquat de pensée magique, certains attendent, à tort, l'assurance d'un salut qui, en réalité, dépend avant tout de la foi. En deçà des sacrements, et pour en compenser l'absence, reste aux « irréguliers » tout l'éventail des autres « bonnes œuvres », à commencer par le développement de l'amour mutuel, l'éducation chrétienne des enfants, l'exercice quotidien des vertus familiales et sociales; reste surtout le témoignage d'humilité et de patience qu'ils ont, de par leur condition officielle de pécheurs, vocation de rendre à l'intérieur d'une Eglise où, dans le secret de son cœur, chacun doit s'éprouver, pareillement, coupable et indigne de vivre dans la familiarité de Dieu.

Un nouveau pas en avant

Ces propos apaisants ont beau rendre la position traditionnelle plus souple et plus humaine, ils n'en maintiennent pas moins, sur le point fondamental du débat, le caractère d'intransigeance: pour les « irréguliers », tout compte fait, l'accès aux sacrements reste bloqué. Seulement, bloqué, on ne dit plus qu'il l'est, d'abord, parce que leur situation extérieure et légale de pécheurs coïncide, presque nécessairement, avec un état intérieur de péché, mais parce que, dans l'ordre sacramentel, qui est un ordre de signes, leur condition est un contre-signe; qu'elle entre ouvertement en conflit avec la signification sociale des sacrements, notamment de l'eucharistie qui, dans l'Eglise, est signe par excellence d'unité et de sainteté. Non, les « irréguliers » ne sont pas forcément coupés de l'amour de Dieu; devant leur conscience, ils ont le droit de se sentir et de se dire innocents. Mais comment admettre, sans contradiction ni scandale, au festin des noces, des convives qui, ostensiblement, ne sont pas revêtus de la robe nuptiale ?

En marquant avec autant de force la distinction entre le « for interne » et le « for externe », entre la situation extérieure et le comportement social des « irréguliers », d'une part, et leur situation devant Dieu, l'état intérieur de leur conscience, d'autre part, les moralistes, déjà, ouvraient à la pastorale des voies nouvelles. Mais ces voies, somme toute, ils n'osaient pas encore les suivre jusqu'au bout. Par prudence, par respect de la loi, pour prévenir

abus et illusions. Aujourd'hui, bon nombre l'osent, à propos de cas précis et à certaines conditions. Par souci de charité et de justice; par respect des personnes et des consciences. A ces « irréguliers » que, pour de bonnes raisons, on avait commencé de rassurer

en leur disant qu'ils pouvaient être justifiés, même sans participation actuelle aux sacrements, plusieurs ne craignent pas, sur la même lancée, de dire, à présent, qu'ils peuvent participer aux sacrements puisqu'ils sont, qu'ils doivent être, déjà, intérieurement justifiés.

La conscience conditionnée et les privilèges de la bonne foi

Que la « compassion », dont Thomas d'Aquin disait qu'elle est « une sorte de plénitude de justice », ait joué un rôle dans la mise au point de cette approche morale et pastorale inédite, c'est certain. Elle n'en repose pas moins sur des principes. Ces principes, d'un moraliste à l'autre, varient dans leur formulation, mais ce que tous, en fin de compte, mettent en relief, c'est la distinction classique entre la moralité objective et la moralité subjective, avec les droits premiers de la conscience personnelle et les privilèges de la bonne foi qui en découlent.

Il existe, de fait, un ordre moral dont la loi, justement — en matière d'indissolubilité du mariage, par exemple — exprime et impose les exigences permanentes. Mais cet ordre moral est à réaliser par des personnes, à partir des situations concrètes dans lesquelles, à un moment donné, la vie les place ou les trouve. C'est dire que le sort de la moralité ne se joue pas tout entier, ni même principalement, au niveau des exigences morales objectives, mais à celui de l'évaluation subjective qui en est faite, à hauteur d'homme, par chacun de ceux qui sont appelés à s'y conformer. La morale chrétienne l'a toujours su: c'est à la conscience, en dernier ressort, qu'il appartient de rendre, en conformité ou non avec la loi, l'ultime jugement pratique sur la bonté ou la malice des décisions humaines.

La conscience, par ailleurs, n'opère pas dans un vacuum. Bon gré, mal gré, elle est influencée, *du dehors*, par

les mentalités collectives, par les opinions, les préjugés, les mœurs qui ont cours dans le milieu environnant. En matière de divorce et de remariage, par exemple, quand, dans l'estime d'un grand nombre, le droit à l'amour acquiert tant d'importance qu'il en arrive, presque, à supprimer l'institution. Avec le résultat que, dans bien des cas, telle situation irrégulière, telle conduite, objectivement immorale, dont la conscience chrétienne, sous la pression du milieu, eût aisément perçu, naguère, l'indignité, peut, à présent, être jugée, *de bonne foi*, avec bien plus d'indulgence par les chrétiens socialement, culturellement et historiquement « conditionnés » qui s'y abandonnent

Mais, plus encore que du dehors, le jeu de la conscience, pour chacun, peut être affecté, *du dedans*, par ses expériences personnelles: celles du passé dont la mémoire, à distance, l'accuse ou bien l'excuse; celles surtout du présent, qui l'identifient comme « être-en-situation » et, à ce titre, sont intimement liées à ses perceptions, ses jugements, ses décisions. Ainsi, bien des irréguliers sont sincèrement convaincus que leur seconde union, censément illégitime, n'en est pas moins, dans sa réalité existentielle et vécue, tout à fait valable. Bien plus valable, en tout cas, que le mariage rompu dont, rétrospectivement, ils arrivent parfois à se persuader qu'il n'a jamais réellement existé, tant ils en gardent un souvenir cuisant. Comment comprendraient-ils les exigences et les sévérités de l'Eglise à leur égard ?

1° Si la doctrine et la discipline de l'indissolubilité du mariage chrétien ont un sens, la constitution même du couple irrégulier, par remariage public ou par consentement mutuel privé, est à considérer, de soi, comme une faute très grave, encore qu'il faille, pour en mesurer la malice réelle, tenir compte des circonstances. Circonstances aggravantes, parfois, quand on laisse derrière soi un conjoint innocent, des enfants en bas âge. Circonstances atténuantes, aussi, tel le sentiment de solitude et d'insécurité qui accable l'époux abandonné au lendemain de la rupture. De cette faute, il faut se repentir et faire, concrètement, pénitence, en réparant les torts causés, en contribuant, le cas échéant, au support du conjoint et des enfants délaissés.

2° L'acte de contracter l'union irrégulière a beau constituer une faute, une fois cet acte posé et le couple formé, naît une situation humaine nouvelle, qui doit être évaluée, moralement, à son mérite, en tenant compte, tout ensemble, des valeurs objectives qui s'y incarnent et de la perception subjective que le couple en a.

3° Il peut arriver que l'union irrégulière n'ait pas plus de valeur que le mariage rompu, ou même qu'elle en ait moins, tant en réalité qu'aux yeux du couple lui-même. Qu'elle soit conçue et vécue, en somme, plutôt comme une liaison prolongée que comme un mariage véritable. La bonne foi cessant, pour lors, de tenir en échec les exigences de la loi, celle-ci reprend sa force et la séparation des partenaires s'impose. Encore faut-il que la morale, en pareil cas, ne serve pas d'alibi à la fuite coupable des responsabilités.

4° Les « irréguliers » peuvent être loyalement convaincus que leur premier mariage, pour une raison ou pour une autre, n'a pas été un vrai mariage, et donc que leur union irrégulière est en réalité, de droit naturel et divin, la première et la seule valide, bien que, dans l'état actuel de la loi canonique, leurs prétentions n'aient pas été, ou ne puissent pas être, entérinées par les tribunaux ecclésiastiques. Pourquoi le privilège de la bonne foi ne jouerait-il pas en leur faveur ?

Entre l'excès de rigueur et l'excès de complaisance

Conditionnement par le milieu social et conditionnement par l'expérience vécue, cela reste bien subjectif et ne pèse pas lourd dans la balance de qui est habitué à privilégier, en toutes circonstances, le bien commun, l'ordre et

la loi. Mais, au moraliste, au pasteur, préoccupés, avant tout, du respect des consciences et du bien des personnes, cela peut suggérer, à mi-chemin entre le rigorisme et le laxisme, les conclusions suivantes.

5° Reste le cas, plus difficile et plus fréquent, où les « irréguliers », sans contester la validité de leurs précédents liens, en arrivent quand même à sincèrement penser que leur présente union, dans sa réalité vécue, est un vrai mariage, que Dieu lui-même ne peut manquer de reconnaître et de bénir. Ils s'aiment, ils sont fidèles l'un à l'autre, ils éduquent leurs enfants avec soin, ils réagissent et se comportent, en tout, comme des époux et des parents chrétiens. Qui plus est, cela dure depuis longtemps et, dans leur intention, doit se perpétuer, à travers le meilleur et le pire, jusqu'à ce que la mort les sépare. A telle enseigne que, du couple qu'ils forment aux couples chrétiens de l'entourage, il n'y a de différence que d'ordre légal et sacramentel.

L'obstacle légal n'est pas insurmontable, car, si nulle qu'elle soit, juridiquement parlant, l'union irrégulière, ici, crée des devoirs impérieux devant lesquels la loi s'efface. Quand, par exemple, des enfants sont nés, ils ont beau n'être pas « légitimes », ils respirent, ils têtent, ils parlent, ils rient, ils vivent. En les mettant au monde,

leurs père et mère ont contracté à leur égard des obligations qu'ils ne peuvent remplir qu'en continuant, légalement ou non, à vivre ensemble. Pareillement, une longue vie de fidélité et de dévouement mutuels, l'absence de griefs sérieux, la gravité des conséquences matérielles et spirituelles qu'aurait un abandon, créent à chacun des partenaires des devoirs de charité et de justice qu'il serait immoral d'éluder, fût-ce pour obéir à la lettre de la loi.

L'absence de lien sacramentel est moins facile à compenser. Pourtant, si le mariage est le sacrement de l'amour parce que, précisément, l'amour de l'homme et de la femme y symbolise l'union du Christ et de l'Eglise, n'est-il pas permis de penser — oh, très prudemment ! — que, au moment où un nouvel amour supplante l'amour ancien, il lui emprunte un peu de sa valeur signifiante et devient à son tour, dans une certaine mesure, sacramentel ?

Pareilles considérations ne prouvent pas que le couple irrégulier est un couple au sens plein, mais elles aident à comprendre que les « irréguliers » soient convaincus d'en être un.

Pour une participation conditionnelle aux sacrements

6° Dans tous les cas où la bonne foi est patente, l'accès à la pénitence et à l'absolution sacramentelle ne devrait pas, normalement, faire difficulté. Le sacrement, somme toute, ne fait alors que confirmer, que consacrer, par une parole et par un geste efficaces, cette réconciliation avec Dieu dont les moralistes, aujourd'hui, sont d'accord pour dire qu'elle n'est pas toujours liée, pour les « irréguliers », à la séparation effective du couple. Dans ces conditions, l'octroi de l'absolution ne devrait pas, non plus, être subordonné à la promesse — impossible et dangereuse à tenir pour tout couple normal — de « vivre comme frère et sœur ». Les mêmes raisons qui légitiment ou excusent la poursuite de la vie commune valent également, semble-t-il, pour que cette vie commune soit vécue pleinement.

7° L'accès des « irréguliers » à l'eucharistie, qui est, essentiellement, un sacrement « public », pose un problème difficile, à cause de l'étonnement scandalisé qu'il risque, actuellement, de susciter chez les fidèles. Dans certains cas, le danger de scandale est inexistant, pour la bonne raison que, là où les « irréguliers » participent — ou choisiraient de participer — à l'eucharistie, leur situation conjugale — avec sa valeur de contre-signe — n'est pas connue de la communauté, ou n'a pour elle rien de vraiment choquant. Dans d'autres cas, le danger de scandale est réel, et il serait imprudent d'en faire abstraction à l'heure où le mariage et la famille, chez nous, passent par une crise très grave. N'empêche que, si la communauté doit bien apprendre à s'ouvrir aux couples dont la situation est régularisée par une

déclaration de nullité, on voit mal pourquoi elle n'apprendrait pas également à accueillir, de confiance, ces autres couples, de fait irréguliers, dont personne — sauf les pasteurs — n'a vraiment besoin de connaître, de source officielle, la condition juridique dans l'Eglise.

8° Là où la bonne foi, spontanément, ne joue pas, où les « irréguliers » sont intimement convaincus qu'ils vi-

Nous savons par expérience que la véritable sollicitude pastorale requiert une charité et une compréhension très grandes, qui inclut toujours une fermeté dosée selon les capacités réelles de chaque personne. Nous passons, depuis plusieurs années, par une crise difficile, et c'est dans un moment semblable que notre compréhension doit être la plus large.

C'est par milliers que l'on compte chez nous les éprouvés de la vie matrimoniale : personnes séparées par des circonstances imprévues, personnes divorcées par suite d'échecs de toutes sortes, personnes abandonnées par un conjoint infidèle. La cause en est souvent le manque de préparation ou de réflexion avant le mariage. Elle est parfois l'absence, au moment du mariage, de ce qui est normalement requis dans la personnalité pour assurer la permanence du don de soi. En raison des conditions actuelles, combien de jeunes s'engagent dans un mariage déjà marqué d'avance par l'échec.

Nous comprenons ces personnes éprouvées qui ont gardé souvent au fond de leur cœur un vrai désir de fidélité au Christ, malgré certaines apparences de découragement; nous considérons ces catholiques malheureux comme des frères membres de la famille ecclésiale. Nous accueillerons ces chrétiens avec une charité attentive. Nous essaierons de découvrir une solution à leur cas et de leur assurer une aide spirituelle adaptée à leurs besoins. Le salut apporté par le Christ leur deviendra ainsi plus facilement accessible.

Réflexions pastorales des évêques du Québec face au divorce et aux problèmes du mariage et de la famille (17 septembre 1970) — Extraits.

vent dans une situation de péché dont ils devraient sortir, effectivement, pour rentrer en grâce avec Dieu, il y aurait témérité à passer outre à leurs « scrupules » en les amenant, presque malgré eux, à poser des gestes sacramentels dont, après coup, ils continueraient peut-être de se juger indignes. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à faire pour rassurer ces âmes inquiètes et pour leur permettre de vivre, dans les limites de leur condition ambiguë, une vie humaine et chrétienne épanouie.

Débat autour du synode

Dans les dernières parutions de 1971, Jacques Chênevert a publié sur le synode romain deux textes qui ont suscité des réactions assez vives de la part de certains lecteurs de RELATIONS. Dans le but de poursuivre le dialogue amorcé, la revue publie quelques extraits de cette abondante correspondance.

Si l'on ne peut plus se fier au pape...

Monsieur le directeur,

Si je ne puis plus me fier à l'infailibilité ou même à la haute sagesse du pape, premier représentant de Dieu après des hommes, pour orienter ma vie, pourquoi me ferais-je à celle de ses ministres, en l'occurrence les évêques et... les rédacteurs de votre revue? Mieux vaudrait demander au Seigneur, dans l'humilité, les lumières nécessaires et les moyens de sortir de la tour de Babel de notre temps, que de répéter, dans des discussions interminables et vaines, le « non serviam » luciférien.

Je vous estime trop et je suis trop redevable aux religieux et au clergé de mon pays pour penser même à leur jeter la pierre; mais il m'est impossible de continuer à vous encourager dans une voie qui me paraît sans issue.

Votre tout dévoué,

L. G., maraîcher,
Cté Châteauguay.

Les anciens défenseurs du pape !

Monsieur,

Je vous prie d'avoir l'obligeance de rayer mon nom de la liste de vos abonnés. — Dire que saint Ignace avait fondé la Compagnie de Jésus pour défendre, « disait-on », le Pape et la sainte Eglise ! — Merci !

C. F., Chicoutimi.

Monsieur,

Non ! non ! pas de réabonnement: je n'encourage pas les diffamateurs de la sainte Eglise et ceux du Souverain Pontife. En lisant votre article, je songe que l'abomination et la désolation pénètrent dans le lieu saint. Vous faites, par vos écrits, des révoltés...

X (signature illisible),
Québec.

Mon cher Père,

J'aime mieux connaître la pensée du Pape et essayer d'en vivre, puis de la faire connaître à la portion du peuple de Dieu que mon évêque m'a confiée, que de risquer de me fourvoyer avec quelques-uns de vos grands théologiens ou sociologues !...

Je voudrais que les membres de votre équipe s'interrogent sur leur foi dans le Christ, dans l'Eglise et dans le Vicaire de Jésus-Christ. Je ne perçois pas, chez plusieurs de vos collaborateurs, cet amour authentique du Christ, de son Eglise et de notre monde que je trouve dans d'autres revues jésuites (européennes).

En toute amitié,

L. P., ptre
Saint-Jean, Qué.

Un néo-dogmatisme ?

Monsieur le directeur,

Deux articles de votre édition de novembre me laissent perplexe: ceux des Pères Jacques Chênevert et Gilles Cusson sur le synode.

De deux choses l'une: ou bien on admet que tout est critiquable, ce qui comporte à l'inverse que tout peut être bon; ou bien on admet des règles de jeu, des normes en fonction desquelles on estime justifier un certain dogmatisme qui permet ensuite de porter des jugements de valeur catégoriques sur le bien et le mal, le bon et le mauvais.

Le ton de vos deux collaborateurs relève évidemment de l'existence d'un certain dogme possible qui permette de condamner, de ridiculiser, de considérer, par exemple, qu'après avoir parlé d'une certaine façon du sacerdoce, l'assemblée synodale « a perdu le droit moral d'aborder son deuxième thème » ... Tout est de même farine dans les deux articles. Alors, je voudrais bien savoir en fonction de quel dogme sont établis ces jugements, qui les a établis et à partir de quelle autorité...

Si, au contraire, c'est en fonction du dogme de l'anti-dogmatisme que l'on se permet des critiques, en fonction du « tout est discutable », et donc, finalement, du « tout peut être bon », on ne voit pas bien comment il peut être possible de parler sans montrer autant de respect pour les opinions des autres que pour les siennes... Si on est contre le dogmatisme, il ne faut pas être dogmatique soi-même et traiter les autres de la hauteur de son propre dogme...

A. F., Montréal.

Un article qui dit clairement ce que, sans doute, beaucoup pensent tout bas...

Cher ami,

Je me permets de vous exprimer la satisfaction que j'ai éprouvée en lisant votre article: « Le SYNODE... et après ? » dans *Relations* de novembre. — *La paille et la poutre*, c'est-à-dire demander aux autres ce qu'on ne pratique pas soi-même. Précisément ce que notre Seigneur reprochait, entre autres, aux pharisiens. De filandreux discours; des actes, point ou posés mal à propos. — *Langage du synode*, un langage qui a peu de rapport avec celui de notre temps, le seul que les hommes de notre temps comprendraient; un langage qui ferait appel à la foi dans ce qui est de la foi, à la raison et à l'expérience dans les domaines où — le champ est immense — raison et expérience sont chez elles. Moins d'appels au dogmatisme et absence de recours à l'infantilisme. — *Des mises en garde*, autre obscure où se pressent les esprits timorés... — Il est heureux que les évêques canadiens, bien que perdus dans une masse gélatineuse, aient fait bonne figure. — Oui, désormais, des guides spirituels, *des gourous*: le poids d'une personne tenant moins à sa fonction qu'à sa valeur personnelle. Un bon point pour notre temps.

Merci donc pour cet article qui dit clairement ce que, sans doute, beaucoup pensent — du moins, on veut le croire —; article qui est un tout complet en sa brièveté relative, deux qualités bien rarement réunies.

Cordialement,

H. R.,
Saint-Benoît-du-Lac,
Qué.

Unité et pluralisme

A qui de droit,

On se demande quels seront les résultats du synode. Tout dépendra de l'esprit selon lequel ses décisions seront reçues. Si tous et chacun, évêques, prêtres, religieux et laïcs, nous acceptons ses décisions, comme toutes les autres décisions émanant du Magistère, dans un esprit de collaboration sincère et si nous nous efforçons tous d'en vivre, chacun dans son milieu particulier, alors le synode portera des fruits. Si, au contraire, ces décisions sont accueillies avec un esprit de contestation et de critique, voire de rejet et de refus, ne nous attendons pas à un résultat valable. Car, alors, chacun étant trop attaché à ses petites idées personnelles, c'est l'orgueilleux « non ser-

Unité chrétienne et eucharistie

viam » qui sera prononcé ouvertement ou sournoisement. Toute soumission exige l'humilité — ce que plusieurs n'ont pas, en commençant par certains évêques et certains théologiens qui cherchent à faire école et s'adonnent au « paternalisme » idéologique... Si l'on déplore le peu d'unité, aujourd'hui, dans l'Eglise, il faut se demander à qui la faute. L'unité de l'Eglise ne vaut-elle pas qu'on renonce, en bien des cas, à ses petits points de vue ! « Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles », encore aujourd'hui et même dans notre monde pluraliste.

Avec mes respects,

S. P.-M.,
Ville LaSalle, Qué.

Au cours de l'histoire de l'Eglise, il s'est formé plusieurs traditions dans lesquelles les chrétiens ont exprimé l'intelligence qu'ils avaient de l'eucharistie. Nous avons eu pour intention de chercher une intelligence plus profonde de la réalité de l'eucharistie, intelligence qui fût en harmonie avec l'héritage de la Bible et avec la tradition de notre commun héritage. C'est une étape importante dans la marche vers l'unité organique qu'un accord substantiel soit intervenu sur le but et la signification de l'eucharistie.

Avancer ensemble par delà les désaccords du passé : c'est ainsi que nous avons conçu notre tâche. Et nous avons l'espoir que l'accord réalisé en ce qui concerne la foi eucharistique fera disparaître un obstacle à l'unité que nous recherchons.

(Commission internationale entre anglicans et catholiques romains : *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique*, nos 1 et 12. — Windsor, 7 septembre 1971.)

un accord entre anglicans et catholiques romains

par
Gilles Langevin *

Les relations de l'Eglise catholique romaine avec la Communion anglicane, sérieusement compromises à la fin du siècle dernier par la déclaration romaine de nullité des Ordres anglicans (1896); renouées timidement lors des Conversations de Malines (1921-25), que Pie XI ne voulut pas voir reprendre après la mort du cardinal Mercier; ces relations se sont resserrées depuis une douzaine d'années avec une rapidité croissante. En 1960, en effet, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr Geoffrey Fisher, rendait visite à Jean XXIII, et un représentant permanent de l'archevêque s'établissait à Rome; puis, la communion anglicane était la première à accepter l'invitation de déléguer des observateurs au concile, pas moins de dix-sept anglicans participant à titre officiel à la vie et aux travaux de l'assemblée; au lendemain du concile (1966), le Dr Michael Ramsey, venant à titre de primat de toute l'Angleterre et de président de la Conférence de Lambeth rencontrer Paul VI à Rome, faisait entrer ces rapports dans une phase décisive.

On formait, en effet, dès cette année-là, une commission conjointe qui devait explorer le domaine des discussions futures entre les deux Eglises; cette commission préparatoire se réunissait trois fois en 1967 et recommandait, le 4 janvier 1968, la création d'une commission permanente. Chaque Eglise désigna une douzaine de représentants, évêques et théologiens, pro-

venant de diverses parties du monde où les deux traditions sont en contact (deux membres de la commission viennent du Canada, le P. J.-M. Tillard, d'Ottawa, et le Dr Eugen Fairweather, de Toronto). Dès sa première rencontre, en Angleterre, à Windsor (janvier 1970), l'organisme se divisait en trois groupes chargés de s'occuper respectivement des thèmes suivants: Eglise et autorité, Eglise et Eucharistie, Eglise et ministère. Lors d'une seconde réunion, à Venise (septembre 1970), on approfondissait les ébauches de déclarations communes préparées à Windsor, et l'on prenait la décision de rendre ces documents tout de suite publics, si les autorités des deux Eglises l'acceptaient (on pourra voir ces textes notamment dans *Catholic Mind*, avril 1971). — On se réunissait de nouveau à Windsor, en septembre dernier, pour scruter des questions soulevées par le document sur l'Eucharistie: la notion de sacrifice dans l'Eucharistie, la présence réelle, les règles de discipline en matière eucharistique.

C'est au terme de cette rencontre que la commission présentait aux chefs des deux Eglises une déclaration conjointe qui devait être rendue publique à la fin de décembre et qui a trouvé tout de suite un écho considérable dans la presse et dans l'opinion mondiale. Il s'agit là, déclarait un prélat anglican, de « la plus importante déclaration doctrinale faite par des représentants officiels des deux Eglises depuis la Réforme ». Nous voulons dégager ici le sens et la portée d'un tel accord, nous empressant de noter qu'on a voulu

Quelle est la place et le rôle de la critique (ou, pour reprendre les termes de Pie XII, de l'opinion publique) dans l'Eglise ? Que signifie aujourd'hui, dans une Eglise en crise, la fidélité du croyant dans son adhésion de foi ? Paul a tenu tête à Pierre, jadis; et il était convaincu d'agir selon l'Esprit du Christ. L'Unité de l'Eglise — unité de foi et de charité — n'est sans doute donnée qu'en espérance; pour l'heure, c'est-à-dire dans ce temps précisément de l'Eglise qui appartient encore à l'ordre transitoire, peut-elle être vécue sans tensions, sans conflits, sans affrontements loyaux ? Plusieurs questions théologiques très concrètes et d'importance capitale sont posées par les observations diverses citées ci-dessus. Du moins peut-on les lire, sous-jacentes à des propos d'allure bien affirmative, comme questions, en vue de la poursuite du dialogue. RELATIONS, pour sa part, compte réexaminer dans un proche avenir quelques-uns des problèmes fondamentaux ainsi touchés.

G. B.

* Professeur à la Faculté de théologie de l'Université Laval (Québec).

mais un accord où chaque groupe puisse retrouver ses convictions profondes; que, malgré l'autorisation donnée par les chefs d'Eglises de publier ce texte, la déclaration reste pour le moment le

fait d'une commission; que l'on ne se prononce pas, enfin, sur des questions connexes, fort importantes d'un point de vue pastoral, celles du ministère et de l'intercommunion, notamment.

charistique; « s'il reste des points de désaccord, pense-t-on, ils peuvent être résolus à partir des principes qu'on a posés » ensemble. Plutôt que de résumer le texte, particulièrement dense, de cet accord (les trois sections du document s'intitulent: le mystère de l'Eucharistie, le rapport entre l'Eucharistie et le sacrifice du Christ, la présence du Christ), nous voulons attirer l'attention sur l'attitude qui a permis cette évolution doctrinale et, en même temps, sur les thèmes qui dirigent la pensée.

I — Les positions respectives des deux Églises depuis la Réforme

Comme il est arrivé souvent dans un monde chrétien divisé, les points en litige ont fait oublier les vastes domaines où l'on était d'accord. En matière eucharistique, catholiques romains et anglicans se sont toujours entendus sur les fins assignées par le Christ au sacrement: les baptisés, quand ils participent à l'Eucharistie, recueillent les fruits de la Pâque du Seigneur, de la victoire remportée par le Christ Seigneur sur le péché et sur la mort, c'est-à-dire que l'identité, la cohésion et le dynamisme du Corps mystique du Christ sont renforcés de ce que l'on se nourrit du corps eucharistique. De même, la célébration de la Cène du Seigneur est toujours apparue aux fidèles des deux Eglises comme l'action de grâces par excellence et le sacrifice de louange de la communauté des rachetés. Enfin, l'Eucharistie est pour les deux Eglises le sacrement de l'attente eschatologique, avivant l'espérance du Royaume, amorçant la transformation du monde en « des cieux nouveaux et une terre nouvelle ».

Là où l'expression de notre foi a achoppé, avec beaucoup de vicissitudes d'ailleurs, dans l'exposé théologique et dans la pratique liturgique, ce fut sur les deux points suivants: le caractère « sacrificiel » de l'Eucharistie et le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie, les catholiques romains estimant que les anglicans vidaient le sacrement de toute réalité objective pour se réfugier dans une communion toute spirituelle par la foi; les anglicans subodorant dans la pensée catholique quelque grossier cannibalisme et la prétention d'ajouter par « les sacrifices des messes » à l'œuvre parfaite de Jésus-Christ.

En effet, c'est faire injure au caractère infini et définitif du sacrifice du Christ sur la croix, estimaient les ré-

dacteurs de l'article XXXI des 39 Articles anglicans, que de présenter les messes comme des sacrifices où le Christ est offert par les prêtres pour la rémission des péchés. « L'oblation du Christ faite une fois pour toutes est la parfaite rédemption, propitiation et satisfaction pour tous les péchés, originel et actuels, du monde entier, et il n'y a pas d'autre satisfaction que celle-là seule pour le péché. Dès lors, les sacrifices des messes, où il était dit communément que les prêtres offraient le Christ pour les vivants et pour les morts afin d'obtenir la rémission de la peine ou de la faute, étaient des fables blasphématoires et de dangereuses supercheries » (art. XXXI).

Quant aux oppositions suscitées par la doctrine de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie, on peut dire qu'elles se sont cristallisées autour de l'enseignement catholique sur la transsubstantiation. D'autre part, le concile de Trente affirmait que, « après la consécration du pain et du vin, Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles », distinguant pourtant entre « un monde d'existence qui lui est naturel » et le fait qu'« il nous soit en d'autres lieux sacramentellement présent en sa substance ». La pensée anglicane, d'autre part, devait se dresser, notamment dans la « black rubric », d'abord contre toute « présence réelle et essentielle de la chair et du sang naturels du Christ », puis, à partir de 1662, contre la « présence 'corporelle' de la chair et du sang naturels du Christ ». On devine tout ce que ce luxe d'épithètes et d'adverbes peut entraîner de durcissement dans les positions et de fermeture à la pensée des autres, quand le climat est à la bataille plutôt qu'au dialogue.

Au principe de cette déclaration, il y a manifestement un effort de compréhension mutuelle: quelles sont les intentions profondes qui animent la profession de foi de ces autres chrétiens qui nous font face? Si les Anglicans ont insisté avec une telle force sur « la manière céleste et spirituelle » dont « le Corps du Christ est donné, pris et mangé à la Cène » (art. XXVIII), s'ils ont présenté la foi seule comme « le moyen selon lequel ce Corps est reçu et mangé » (ibid.), n'est-ce pas parce qu'ils étaient particulièrement attentifs au *but* de l'Eucharistie, c'est-à-dire « l'activité rédemptrice par laquelle le Christ se donne lui-même aux siens et leur procure en lui-même réconciliation, paix et vie? » N'est-ce pas encore parce que c'est le Seigneur glorifié qui nous rejoint à la Cène, par la puissance de l'Esprit saint, et que, d'autre part, la présence du Christ n'est vivifiante que si elle est accueillie dans la foi (« présence non plus seulement pour le croyant, mais aussi présence avec lui »)? — Quant au réalisme de la présence eucharistique, si fortement mis en valeur par l'Eglise de Rome, il atteste la vérité du don de Dieu (« La communion avec le Christ dans l'Eucharistie présuppose une présence vraie de sa part, présence signifiée effectivement par le pain et le vin qui, dans ce mystère, deviennent le corps et le sang du Christ »); ce réalisme, il montre encore l'antériorité de la démarche divine par rapport à l'accueil de la foi (la présence du Christ « ne dépend pas de la foi individuelle pour être le don réel du Seigneur lui-même à son Eglise »).

En second lieu, la réflexion, jusqu'à présent braquée sans succès sur les notions de sacrifice et de présence, est partie sur de nouveaux frais. D'un point de vue formel, d'abord, on a adopté une perspective dynamique, cherchant « le but et la signification », plutôt que la nature ou les propriétés; on est ainsi parvenu à relier des éléments qu'on était habitué à séparer ou à opposer. Du point de vue des thèmes surtout,

II — La déclaration de la Commission internationale

Or, après des siècles d'opposition et d'éloignement, des représentants officiels des deux Eglises, particulièrement au fait des traditions des deux

communautés et des problèmes en cause, estiment pouvoir proposer un « accord sur l'essentiel » (*substantial consensus*) au sujet de la doctrine eu-

on a décidé de s'appuyer sur deux notions, vraiment fondamentales, dont le renouveau biblique et patristique a renouvelé l'intelligence dans les deux Eglises: le « mémorial » et l'être sacramentel. Le mémorial liturgique, c'est un acte cultuel où le Peuple de Dieu rappelait un événement du passé pour en éprouver *ici et maintenant* l'efficacité dans la bénédiction et la louange. « La notion de mémorial, comme elle était comprise dans la célébration de la pâque au temps du Christ... a disposé à saisir avec plus de clarté la relation entre le sacrifice du Christ et l'Eucharistie. Le mémorial eucharistique n'est pas un simple rappel d'un événement du passé ou de sa signification, mais la proclamation efficace par l'Eglise des hauts-faits de Dieu. Le Christ a institué l'Eucharistie comme un mémorial de la totalité de l'action réconciliatrice de Dieu en lui. » Le sacrifice du Christ demeure donc présent à l'Eglise, y exerçant de façon permanente son efficacité propre: « Dans la prière eucharistique, l'Eglise continue de faire un mémorial perpétuel de la mort du Christ, et ses membres, unis à Dieu et entre eux, rendent grâces pour toutes ses miséricordes, sollicitent les bienfaits de sa passion en faveur de toute l'Eglise, ont part à ces bienfaits et entrent dans le mouvement d'offrande que le Christ fait de lui-même. » On n'a pas employé le mot « sacrifice de la messe », mais on se demande comment on décrirait autrement une Cène sacrificielle.

Le renouveau des études bibliques et théologiques devait souligner également ce qu'a d'absolument spécifique l'être sacramentel, mode d'être bien réel, mais distinct de l'être naturel des personnes et des choses. C'est le *signe* qui est ici premier, se chargeant de la réalité qu'il montre sans pourtant laisser sa condition foncière de signe. Par l'action de l'Esprit saint, qui pousse l'œuvre de Dieu à sa perfection, le donné de notre expérience signifie à la foi une réalité nouvelle: « le pain et le vin terrestres deviennent la manne céleste et le vin nouveau, le banquet eschatologique destiné à l'homme nouveau; les éléments de la première création deviennent les arrhes et les premiers fruits des cieux nouveaux et de la terre nouvelle ». Vue sous cette lumière, la notion de présence réelle apparaît protégée à la fois contre tout sensualisme grossier et contre tout effort d'évacuation de la réalité même du corps et du sang du Christ.

Enfin, — il s'agit de la troisième composante de l'attitude qui nous paraît à l'œuvre ici, — on discerne avec plus de lucidité la réalité de la foi d'avec « les manières dont nous avons exprimé et pratiqué traditionnellement notre foi eucharistique ». L'Eglise ancienne nous montre qu'il y a bien des différences compatibles avec l'unité de la foi, ainsi que le rappelait Paul VI dans son allocution au Patriarche Athénagoras en 1967. Discernement aussi entre le donné de la foi et les catégories où il s'est présenté à tel ou tel moment de l'histoire. Ainsi, à propos du mot « transsubstantiation », on écrit en note: ce mot « sert communément dans l'Eglise catholique romaine pour indiquer que Dieu, agissant dans l'Eucharistie, effectue un changement dans la réalité intime des éléments. Le terme doit être entendu comme affirmant le fait de la présence du Christ et du changement mystérieux et radical qui se produit. Dans la théologie catholique romaine contemporaine, il n'est pas compris comme expliquant *comment* le changement se produit ». A ce sujet, dans un texte qui préparait la déclaration, le P. Tillard écrivait: « La vérité que la tradition catholique romaine veut préserver, défendre et éclairer est celle de la *conversio mirabilis*, et non pas directement celle du mode de cette conversion... Si l'on insiste ainsi sur la *conversio*, c'est dans le seul but de rendre compte du réalisme de la présence. La conversion est seconde par rapport à cette dernière. Si donc la tradition catholique romaine parle d'une conversion de substance, son intention est alors de pleinement expliciter l'affirmation primordiale de la présence *per modum substantiæ*. »

Si l'on essaie de faire le bilan de cette entreprise œcuménique, il nous semble qu'un pas de géant vient d'être accompli sur la route qui mène à « l'unité organique » des deux communautés: que l'on songe au caractère primordial du sujet et à l'âpreté des conflits auxquels il a donné lieu depuis le XVI^e siècle. Du coup, chaque grou-

pe, loin de trahir sa tradition propre, la retrouve, au terme de cette confrontation sereine et fraternelle, comme approfondie, mieux équilibrée et mieux prémunie contre les dangers qui la guettent. — Nul doute aussi que la discussion d'autres thèmes, notamment celle du ministère, sera grandement favorisée par cet accord, comme elle a été influencée naguère par le jugement qu'on portait sur la doctrine eucharistique de l'autre tradition. — D'un point de vue méthodologique, il y a beaucoup à réfléchir sur la manière dont on est parvenu à cette entente: adoption d'une vue dynamique des choses, approfondissement de notions capitales à la lumière de l'exégèse ainsi que de l'histoire doctrinale et de la pratique liturgique; beaucoup à réfléchir aussi sur le souci qu'on a eu de faire connaître et discuter les résultats des travaux avant qu'ils apparaissent définitifs.

Il faut pourtant encore que, non seulement les chefs des Eglises ratifient cette déclaration de leurs représentants, mais que le peuple des deux communautés reconnaisse dans ce document les données profondes de la foi: on a déjà eu l'exemple, notamment au lendemain des conciles de Lyon et de Florence, de grandes réconciliations chez les évêques et les théologiens restées sans écho dans l'ensemble de l'Eglise. — Il faut noter enfin qu'il subsiste, entre anglicans et catholiques romains, de graves questions à débattre, en particulier à propos de l'autorité dans l'Eglise, de l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape, des positions en matière de morale. Qui ne verrait pourtant que l'Esprit s'applique de toutes manières, durant ces décennies, à « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » ?

21.1.72

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



Thérien Frères
(FONDÉ 1847)

IMPRIMEURS LITHOGRAPHES STUDIO D'ART

8125, BOUL. SAINT-LAURENT
MONTREAL (H3T 1A1) QUÉBEC
388-5781

Le 14 janvier 1952 fut pour moi un jour d'angoisse ! Tout au long de ma formation jésuite j'avais répété : pourquoi ne partageons-nous pas nos valeurs spirituelles avec nos concitoyens non-catholiques ? Or ce jour-là je devais inaugurer, à 20 heures, au Collège Ste-Marie, une série de vingt-quatre cours destinés aux montréalais qui voudraient se renseigner sur le catholicisme. Qu'on se rappelle le climat du temps ! Je me demandais : Y aura-t-il des auditeurs ? Qui seront-ils ? Quelles seront les réactions ? Saurai-je répondre aux attentes ?... Une soixantaine de personnes se présentèrent. La soirée se déroula sereinement. Et ce fut le début officiel de l'Inquiry Forum ou Forum catholique.

Cette première série de cours en appela d'autres. On prit de nouvelles initiatives. Le personnel régulier et bénévole augmenta. Les activités s'étendirent en dehors de Montréal. Conférences, cours, bibliothèques, consultations privées, etc., tous ces services étaient et devaient rester gratuits.

Peu à peu le Forum élargissait son cercle de contacts en milieux non-catholiques. Avec grande discrétion, en 1958, un dialogue mensuel s'engagea entre un groupe de prêtres et de pasteurs protestants. Cette nouvelle expérience fut déterminante. Laissant à une équipe compétente le soin de continuer l'œuvre de l'Inquiry Forum, je m'engageai à fond en œcuménisme. Je souhaitais que les chrétiens de diverses confessions arrivent à se mieux connaître les uns les autres et à progresser ensemble dans la recherche de l'unité voulue par le Christ. Il s'agissait d'entreprendre un long travail d'éducation et de dialogue œcuméniques.

En 1962, ce fut la création de la Commission diocésaine d'œcuménisme; en 1963, l'ouverture du Centre d'œcuménisme et la venue à Montréal de la Quatrième Conférence mondiale de la Commission Foi et Constitution; suivit la patiente préparation du Pavillon chrétien en vue de l'Expo '67. Dans la ligne de Vatican II, les évêques du Canada instituèrent l'Office national d'œcuménisme grâce auquel des relations avec d'autres Eglises et organismes chrétiens prirent une forme plus officielle. Un Groupe Mixte de Travail fut institué au plan national comme instrument d'échanges et d'initiatives communes. Quant ce Groupe interconfessionnel tiendra à Montréal sa prochaine rencontre, le 14 janvier 1972, ceci coïncidera avec le 20^e anniversaire de la fondation du Forum catholique. Quelle évolution au cours de ces vingt ans !

L'avenir ? Il réside pour tous les chrétiens dans un sérieux ressourcement commun à la personne de Jésus-Christ et à son Evangile. Accomplir ce ressourcement ensemble tout en discernant les signes des temps actuels, voilà un défi de taille. Le relever effectivement ce sera collaborer à l'unité des chrétiens, à la création d'une société nouvelle, libératrice, respectueuse de la justice, de la vérité et de la charité. N'est-ce pas ce genre de témoignage et de projet œcuménique que le Christ attend de nous ?

Irénée BEAUBIEN.

Le chercheur et sa passion

— l'aventure de Pierre Teilhard de Chardin

par

Raymond Bourgault *

René d'Ouince, qui a été longtemps le supérieur immédiat du Père Teilhard de Chardin, a écrit récemment un beau livre sur le grand chercheur et le grand passionné que fut ce jésuite paléontologue¹. Les deux tomes de cet ouvrage méritent d'être lus par tous ceux qu'intéresse le proche avenir non seulement de l'Eglise mais de l'humanité. Ils les aideront à comprendre comment les hommes les mieux intentionnés sont

facilement prisonniers d'un univers clos où la vérité est retenue captive dans l'injustice, comment une vision du monde peut rapidement cesser d'être croyable pour le grand nombre, et comment une autre manière d'approcher le réel, traversant un chercheur passionné et souffrant sa passion, peut finir par s'imposer. Cet article ne sera pas une recension de ce magnifique ouvrage, mais une réflexion libre sur le chercheur et sa passion.

La recherche: une quête de l'existence

Il y a des chercheurs de profession, des hommes attachés à un centre de recherche et dont on attend qu'ils trouvent quelque chose qui, faisant avancer la science ou la technique, accroisse notre maîtrise sur la nature préhumaine et humaine. Pour ceux-là la recherche est une passion en vérité, et une participation à la volonté de puissance, mais de cette passion dévorante il convient de dire que, le plus souvent, elle prolonge la nature. Il faut aussi rappeler que la très grande majorité de ceux qu'on appelle aujourd'hui chercheurs appliquent à des domaines qui ne sont que relativement nouveaux, des procédures éprouvées; et que la plupart de ceux qui ont obtenu des prix Nobel ont utilisé des méthodes connues, mais avec une ingéniosité, une virtuosité et une persévérance exceptionnelles, dignes des plus hautes récompenses internationales. Néanmoins, il faut observer que, s'ils ont découvert quelque chose et apporté des réponses à des interrogations, ils n'ont pas d'ordinaire ouvert de nouveaux champs de questionnement. Autant qu'on en puisse juger, la recherche demeure périphérique à leur être profond, et ils la pratiquent comme d'autres pratiquent la médecine, le droit ou le génie. Ils ne mettent pas le monde en question, ils ne sont pas des êtres pour qui il est dans leur être question

de leur être même, ou, si c'est bien de cela qu'il s'agit pour eux sous les espèces d'un objet particulier, cette quête de l'existence authentique n'apparaît le plus souvent pas dans ce qui est connu de leur démarche, et ce n'est pas par là qu'ils pèsent sur le destin des hommes.

De ces chercheurs scientifiques modernes, nous nous laissons naïvement dire depuis une vingtaine d'années qu'ils comptent pour quatre-vingt-dix pour cent de tous les hommes qui ont vraiment cherché dans l'histoire. Pourtant, leurs recherches portent sur les structures et non sur les fondements, et on peut penser que les chercheurs par vocation, qui s'adonnent à la recherche fondamentale, ont une plus grande importance historique, et qu'il n'y a peut-être aucune époque de l'histoire qui n'ait eu les siens, dont beaucoup sont insurpassés.

Pour ceux-ci, la recherche fait partie de leur être même et aussi, sans doute, de cette part de non-être réel ou de néant positif qu'il y a en eux. Comme l'oiseau chante et que nage le poisson, eux se meuvent dans l'élément du langage et dans la quinte essence. Ils n'ont pas décidé de chercher, ils ont été convoqués à la recherche et, s'ils cherchent, c'est qu'ils ont perdu quelque chose de vital: leur naïveté d'antan quand, avec tous les autres, ils acceptaient comme allant de soi les façons de voir, de penser, de juger et de faire du milieu

* Professeur au Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

et du temps. Ils ont cessé d'être simples, ils sont doubles et compliqués, presque schizophrènes aux yeux de ceux qui se croient simples. Pourtant, eux-mêmes, quand ils deviennent lucides sur leur propre condition, sont enclins à juger que c'est en se décompliant qu'ils contribueront à simplifier les comportements communs. Ils n'en ont jamais fini de scruter le fondement et le principe de ce qui, pour les autres, est principe et fondement. Ils vivent au cœur d'une contradiction et d'une possible identité, ils sont négation et abnégation, impuissance existentielle à rien affirmer. Ils ne parlent pas, et on ne peut même pas dire que ça parle en eux: il n'y a justement qu'un pur vouloir-dire et une impuissance à dire. Mais quand ils ont enfin atteint le principe vraiment premier et le fondement vraiment fondateur, alors jaillit en eux un flot de paro-

les incoercible et ils n'en finissent plus de dire et de redire le sens qu'ils ont trouvé sous le non-sens et d'inventer des discours et des agirs qui permettent aux autres d'accéder à l'origine et à l'exemplarité.

Sages ou philosophes, poètes ou artistes, artisans ou gouvernants, ce sont des faiseurs de sens, et c'est toujours à partir d'hommes comme ceux-là que les sociétés, comme après un bain de jouvence, se remettent à œuvrer pour un avenir meilleur. La rhétorique est le fruit de leur poétique, la haute politique un effet de leur rhétorique, et la politique, la condition de possibilité de la coexistence des travailleurs. Ainsi du moins pensait Platon, qui est un chercheur fondamental sans doute encore insurpassé.

verbes sans complément et comprendre qu'ensemble ils composent une phrase pour les temps de détresse, quand beaucoup ne peuvent plus épeler le nom de Dieu et ne savent pas nommer ce qu'ils cherchent et qu'ils doivent cependant trouver. Un jour viendra où ils chercheront le royaume et sa justice, et alors ils se consacreront avec une ardeur nouvelle à des recherches scientifiques et fondamentales vraiment fondatrices.

Le chercheur: un mystique et un prophète

Mais, outre la recherche scientifique et la recherche fondamentale, il y a la recherche fondative ou fondationnelle, non d'un fondement qui existe, mais d'une fondation à faire exister. L'homme est ici moins cherchant que cherché et moins trouvant que trouvé, et ce qui est cherché par lui ou plutôt qui en lui se cherche, c'est non tant une identité personnelle ou culturelle que l'identité même de l'être. Le chercheur est désormais un mystique-prophète, un esprit qui a le sentiment d'être perdu sans recours, jeté là, abandonné au corps, au temps et à l'espace. Ce sentiment est une angoisse, un serrement de cœur, la crainte d'être dépouillé et de tout caractère propre et de son nom même, et d'avoir à admettre que les mots n'aient pas de sens et ne fassent rien connaître de ce qui existe en vérité.

Il faut ici évoquer les plus hauts modèles. On peut imaginer que c'est un sentiment de cette sorte qu'éprouva Jésus quand, autour de sa douzième année, il put apprendre de compagnons de jeux ce que répétait la rumeur publique: ton père n'est pas ton père! C'est à ce moment que, selon l'Evangile de Luc, il fit cette fugue d'adolescent à jamais célèbre pour chercher son père véritable. Un croyant ne doit-il pas penser que, si la paternité absolue a vraiment été dévoilée en lui, ce doit être qu'elle a d'abord déchiré violemment et combien douloureusement le voile de la connaissance qu'il avait, dans son nom de fils de Joseph, de la périphérie de son être? En lui, l'angoisse s'est

faite agonie, et cette agonie doit durer jusqu'à la fin du monde comme le lieu où, pour toujours, s'entend la parole du Père. Et si ce fils d'homme est aussi lui-même la parole totalement signifiante, ce doit être qu'il a été conçu au creux d'une totale impuissance à parler et à dire le sens qui advenait, en même temps que d'une entière disponibilité à accueillir le verbe omnicompréhensif: quelle expérience ne faut-il pas supposer pour que Marie puisse être véritablement dite Mère de Dieu? Et si les disciples ont, à leur tour, enfanté Jésus par la parole en d'autres croyants, n'est-ce pas parce qu'ils l'avaient perdu et qu'il a été à nouveau engendré en eux par le Père de toute Parole comme en une Assemblée-Mère où, dans l'unique Esprit, se prononce le Verbe créateur et sauveur?

S'il en est ainsi, il faut conclure que, pour que, demain, l'Eglise soit à nouveau capable de faire entendre le langage de Dieu, il est aujourd'hui nécessaire que ceux à qui il est donné de vouloir lui être créativement fidèles, consentent à perdre la façon qu'ils avaient de le comprendre et de l'exprimer. Ce doit être toujours ainsi que la fondation se remet à fonder l'existence filiale: sur le sol mouvant des abîmes du non-sens et comme une parole qui, — tel l'oiseau cosmogonique planant sur les eaux primordiales, — dépose sur la mer originelle les raisons séminales qui font germer et fructifier l'arbre de vie. Cherchez et vous trouverez, dit l'Evangile: il faut s'étonner de ces

Le Père Teilhard a été un chercheur de profession, un chercheur par vocation et sans doute aussi un chercheur mystique. Crucifié avec le Christ, il est ressuscité avec lui et, dans la mesure où sa parole, malgré ses imperfections, continue la Parole divine, on peut penser que c'est parce qu'elle lui a d'abord transpercé le cœur, qu'elle en sort comme du sang et de l'eau, qu'elle est non point chair mais esprit et vie. Cet itinéraire est exemplaire. L'Eglise entière est en état de recherche, autant cherchée que chercheuse, traquée même, réduite au silence, acculée à l'imploration et à cette mystique, — passive, contemplative ou active selon les personnes et les communautés, — où le verbe peut être reçu. Mais reçu il l'est déjà, puisque nous ne le chercherions pas si nous ne l'avions trouvé et si, nous cherchant, il ne nous avait trouvés le premier. *Quærens me sedisti lassus*: me cherchant, fatigué de la route, il s'est assis à la margelle du puits de Jacob et il m'a offert l'eau vive qui jaillit jusqu'à la vie éternelle. Ainsi, il peut être aujourd'hui réconfortant de penser que la passion de la recherche qui anime nos contemporains est fondée sur la passion douloureuse des chercheurs fondamentaux, et celle-ci sur la Passion du Christ et de ses imitateurs. Le chrétien est aujourd'hui celui en qui est vive l'espérance que c'est une nouvelle extension de son royaume et de sa justice que le Père prépare en donnant à certains de commémorer encore, malgré son apparente facticité et contingence, la Passion de son Fils.

1. René D'OUINCE: *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin*, t. I: dans l'Eglise de son temps, t. II: et l'avenir de la pensée chrétienne. Collection « Intelligence de la foi ». — Paris, Aubier, 1970.

Sur les voies de notre poésie - II*

par
René Dionne

Georges Dor

En longeant les rues, tous l'ont remarqué, la période merveilleuse, hier encore si active au dehors, tout doucement par les yeux est rentrée dans la mémoire. Les décorations ont disparu, les lumières se sont éteintes, il y a moins de sourires tout autour et la musique s'est tue. La joie aussi serait-elle partie de la maison avec le sapin, dégarinée de la sienne? L'accueil chaleureux des jours récents y était-il donc pendu? Et la préoccupation des autres, et le goût de faire plaisir? Il est pourtant agréable de revenir aux siens et de s'aimer enfin, simplement, sans avoir besoin de témoins! L'attention portée à chacun des membres d'une même famille ne fait-il pas le charme de ces foyers où, semble-t-il, « on n'a pas besoin de bonheur pour être heureux ».

Le temps des Fêtes est fini! Vous l'avez remarqué à l'église, la crèche et ses trois principaux personnages fut remise; et les anges, et les Mages, le bœuf, l'âne, l'étoile aussi, mais pas la réalité permanente du mystère évoqué! Est-il donc impossible d'en ranimer le souvenir, et par la contemplation, de faire durer la Fête? Dieu parmi nous, non pas métaphoriquement, mais réellement, non pas autrefois en un pays déterminé, mais aujourd'hui tout proche en moi, et plus que moi-même en moi-même. Dieu parmi nous, non seulement pour me racheter, mais pour me révéler son amour, provoquer le mien en me renseignant sur la manière de le vivre. Si j'ai la foi, n'est-ce pas exaltant de me savoir aimé de Dieu?

En mon espérance, la Fête, commencée avec l'Incarnation du Verbe, ne finira jamais. J'étais enfant de colère, je le sais je ne le suis plus. Jésus rend possible mon accès au bonheur éternel, et par « l'assomption » de ma nature humaine en sa nature divine il me rend apte à participer à cette vie qu'il possède, lui, par nature. Par lui et en lui, déjà même en ma condition de créature je deviens le fils du Créateur, frère et cohéritier du Christ, constitué en état de grâce, voire même de complaisance de la part du Père. De plus, si la liturgie me fait suivre, jusqu'à son dernier jour, le chemin parcouru par le Sauveur, c'est pour me le faire regarder et me faire apprendre de lui comment on vit sur terre quand on est un enfant de Dieu.

Voilà l'effort fourni par l'Homme-Dieu pour réconcilier l'homme et Dieu. Vivre maintenant pour jouir de son amitié, c'est contenter son désir de faire de moi son familier et davantage encore, le participant de sa vie divine. Tel est le contenu de la Révélation. Le moyen concret pour le réaliser: mon bon vouloir, soutenu par ma foi, les sacrements et la prière. Ce n'est pas moi pourtant qui me diviniserai, je ne le mériterai même jamais, mais Dieu me l'accordera, gratuitement, par pur amour de moi. Savoir tout cela et n'y pas penser, c'est malgré ma soif passer au bord des sources sans m'y arrêter; le savoir, y penser en cours de route, c'est puiser à la source, rafraîchir mon amour de lui et favoriser le climat joyeux de ma course.

Paul FORTIN.

Tout comme Claude Rousseau, mais avec plus de volubilité que lui, Georges Dor n'est venu à l'Hexagone que sur le tard, c'est-à-dire en 1968, avec *Poèmes et chansons* 1⁴⁹; il avait auparavant publié, par lui-même ou ailleurs, *Eternelles Saisons* 50, *La Mémoire innocente* 51, *Portes closes* 52, *Chante-pleure* 53. Aucun de ces recueils n'avait réussi à consacrer poète Georges Dor; à ce dernier, cependant, il était arrivé de s'imposer finalement comme un grand chansonnier de chez nous, à la suite de Leclerc et à côté de Vigneault, Léveillé, Ferland, etc., en attendant Charlebois... Aussi ses *Poèmes et chansons* 1 connurent-ils, en dépit de leurs faiblesses poétiques 54, un si beau succès de librairie que Leméac et l'Hexagone les rééditèrent conjointement deux ans plus tard 55.

Entre-temps, comme on ne passe pas en vain par l'Hexagone, Georges Dor avait cru bon de s'essayer à la poésie du pays dans *Je chante-pleure encore* 56. Par malheur, au lieu de pays, il ne trouvait que lui-même: « je me suis / dans un pays qui ne m'est pas 57 », et la vie: « quand on naît c'est pour la vie / quand on naît Québécois / c'est pourquoi 58 ? ». Et Dor résolvait, « avec l'entêtement des vivants » et « l'acharnement de la vie 59 » en lui, de s'avancer dans sa « propre continuité 60 » comme en la « continuité des choses 61 », proclamant heureux « ceux qui ne rêvent pas d'un pays / mais de tous les pays 62 ».

Notre poète et chansonnier s'avance de même en ses *Poèmes et chansons* 2 63: « Ce n'est pas d'un pays / Dont je rêve / Mais d'une libre appartenance / A la terre // Ce n'est pas d'un pays / Dont je rêve / Mais de vivre et de survivre 64 ». La vie apparaît, en effet, « comme un grand cercle / qui se referme sur la vie / et Dieu / le Dieu qui nous reste 65 »; à l'intérieur de ce domaine, « on ne vit que de ses amours 66 » et de la liberté que l'on prend, puis que l'on dompte 67. De ce sentiment d'instinctive énergie sourd le très beau poème « Levez-vous ! », aussi éloquent, aussi émouvant pour nous, en sa majesté simple, que pour les Français le poème « Liberté » d'Eluard ou « la Rose et le réséda » d'Aragon, et bien de chez nous par les images de son ironique, ou cynique, conclusion:

Debout les pauvres les misérables
Les malheureux les exploités
Venez goûter au sirop d'érable
Avant que les érables n'aient été coupés 68!

La vie passe comme défilent « les Vieux 69 » de la famille, et c'est pour ne jamais revenir; alors, « Qu'est-ce qu'on peut faire avec sa vie / Quand on est rendu au samedi / De la dernière fin de semaine 70 » ? Non, « Le bout du monde est pas ben loin / Quand on est au bout de sa vie 71... »

* Voir *Relations*, décembre 1971, pp. 340-341.

En définitive, Dor, chansonnier ou poète, ne fait qu'amplifier, à sa façon, « la longue plainte des humains 72 », tout en cherchant avec son cœur de tous les hommes « le cœur des choses 73 ». Ce qu'il trouve, c'est, liberté d'ici, « la joie comme une gigue / Aux quatre coins du temps 74 », et, « partout possible » et « partout difficile », mais « jamais si loin qu'on pense », visage de femme aimée ou pauvre à sa porte, l'amour: « Il naît dans le cœur de l'homme / Et survit dans l'éternité 75 ».

Raymond Lévesque

L'attachant dans cette poésie sans apprêts autres que ceux des bons sentiments, c'est que, grâce à l'amour qu'elle chante, elle « nous égalise 76 », faisant battre nos cœurs à l'unisson, qu'ils soient de riches ou de pauvres, d'heureux ou malheureux, de faibles ou de forts. Ainsi elle nous paraît autrement plus populaire que celle d'*Au fond du chaos* 77, faite, elle aussi, de poèmes et de chansons. Là où, en nos plates-bandes de misères, Raymond Lévesque ne fait qu'indiquer avec force cris revendicateurs, accusateurs, voire vulgaires, la terre stérile et les ronces voraces, Georges Dor sème l'espoir et fait fleurir l'espérance.

L'un et l'autre poète réclame une grande patrie, qui soit commune à tous les hommes; à l'encontre de Georges Dor, cependant, Raymond Lévesque ne semble la croire possible que par le renoncement à la nôtre, « la petite »: « La bêtise / c'est le malheur. / Partout où il y a un drapeau / qui divise les hommes, / Une patrie / qui rapetisse leur vision, / Des mots / qui les font marcher / au-delà de leur force, / Pour tuer et mourir, / Il y a là une forme de la bêtise / qu'il faut combattre, / Car elle porte la mort / et la fin de l'homme 78 ». Et il y a tellement de ces bêtises-malheurs et de ces hommes méchants dans le monde de Raymond Lévesque qu'on en vient à croire avec lui que « Perpétuer la vie / C'est perpétuer le malheur 79 », et à ne plus bien voir comment ni pourquoi il faille « Ne jamais fermer son cœur / Car le bonheur en est tout près 80 ». Subsiste seul, au-delà du désespoir, le stoïque devoir d'aujourd'hui, d'hier et de toujours: « Il faut prendre le monde / sur ses épaules / Comme si nous en étions / personnellement responsables. / (...) / Et chercher la justice. / Tous ensemble... 81 » Mais pour combien de temps et avec quel courage et quelle force, si l'espoir ne luit que gisant dans « la Voix des ancêtres 82 » et si la Beauté n'existe nulle part?

Gaston Gouin

La nuit vient alors, comme elle est venue à Gaston Gouin dans son *J'Il de noir* 83. Edité conjointement par les Editions Cosmos, L'Hexagone et Parti pris, ce livre est une très belle réalisation technique des Editions Cosmos, mais il ne grandit guère son auteur.

J'il de noir n'est qu'une suite de poèmes sans unité profonde, où la poésie vole en éclats à la façon même dont défile l'homme intérieur.

Depuis *Temps obus*⁸⁴, le poète a mûri, — et cela paraît, entre autres, dans des poèmes comme « *J'il de noir* », « *Un oiseau* » et « *Signes des temps obus* », — il lui reste encore beaucoup, toutefois, de la tendresse juvénile de sa première œuvre (v.g. « *Bluff* », « *La Nuit des bêtes* », « *Conte d'hiver* », « *La Ballade de triste Jil* », etc.); le souffle a gagné en ampleur et le rythme du vers se transforme: des versets surgissent en bien des poèmes et le conte poétique fait son apparition (v.g. « *Temps 13* »); un peu partout, la tendresse d'hier laisse place au dégoût, au désespoir, à l'agressivité, et c'est la peu ragoûtante fondue de l'IIELLE: « y a comme qui dirait deux immenses lunes sur un ciel unique qui jouent à jouer avec le sang coagulé, tous ces mauvais crachats couchés⁸⁵ ».

Gaston Gouin s'est voulu « cruel Icare des profondeurs qu'on croit éteintes », alors qu'il n'avait « d'ailes que papillon⁸⁶ »; il s'est senti « bête désespérée lâchée nue devant l'orage qui monte », bête à hurler, mais ses « paroles sont des feuilles de thé au fond de la coupe pleine à déborder comme la mer est grande, vulve béante, essentiellement vulve qui broie jusqu'au désir de dire », et « son écho perd tout désir de signifier⁸⁷ », le tendre ravalant, ou ayant rebu, le violent, « ballade de triste Jil⁸⁸ », et drame de « *J'il de noir*...⁸⁹ ».

Poètes de Cosmos

Temps obus de Gaston Gouin avait marqué, en 1969, le début des futures Editions Cosmos. Depuis, sous la dynamique direction de M. Antoine Naaman, aidé d'une équipe sherbrookeuse nombreuse, ces éditions ont publié une vingtaine de volumes de toutes sortes⁹⁰. *Nerfs et danse*⁹¹, recueil poétique de Jacques Fortier, nous offre une profusion d'images brutales, violentes, plus puissantes que belles; leur auteur aurait gagné à les organiser davantage en réseaux bien structurés, à moins hésiter aussi entre la rage et la tendresse qui constituent les deux pôles possibles de sa poésie⁹². Son recueil nous semble, cependant, pour le temps d'aujourd'hui, le meilleur qu'ait publié Cosmos; pour le temps d'autrefois, la palme reviendrait à *Guipure et courtpointes* de Marcel Portal⁹³. Cet auteur, qui n'est plus jeune, a beaucoup lu, semble-t-il, en ses primes années, et il a assimilé comme pas un les poètes qu'il a fréquentés: Baudelaire, Rimbaud, Nelligan, etc., tous maîtres d'une autre époque que nous retrouvons dans son livre avec leurs rythmes et leurs images. C'est à la foi agréable et gênant: on trouve les poèmes beaux, mais on a l'impression de les avoir déjà lus. Notons, au crédit de Marcel Portal, qu'il a un sens rare de la musicalité du vers. Jean-A. Turcotte, lui, est un jeune qui tient à rester jeune. Et c'est malheureux: il y avait beaucoup de candeur artificielle dans son premier volume⁹⁴, même si la plupart des poèmes (v.g. « *L'Aventure d'Alexandre* », etc.) laissaient s'échapper en « volutes » de vraies bouffées de fraîcheur; dans *Cloclophile*⁹⁵, la préciosité remplace la naïveté simple, et l'inspiration se perd dans le ruisseau des mots, où se dissout à l'infini la figure que l'art à son meilleur précise ou évoque. Ne retourne pas à son enfance qui veut, ou qui la regrette seulement, mais

l'adulte fort de ses mains et maître de son regard au point de faire verbe le satin de sa chair et la lumière de son âme. Aux sept chants de *Cloclophile*, qui n'est qu'un long racontar, nous aurions préféré un seul poème qui chantât juste, bien et ferme, l'enfance en allée et retrouvée. Mireille Maurice, pour sa part, n'a jamais quitté cette enfance; son *Longue-Haleine*⁹⁶ bavarde, en vers (?), la matière d'un court conte pour jeunes adolescents. Du côté de Sherbrooke, c'est dans *L'Aube d'acier* de Roch Carrier⁹⁷ qu'il faut chercher la vraie simplicité; ce « poème de 1960 » ne grandit pas le Carrier d'aujourd'hui, mais il témoigne de son bien-faire et de son bon goût.

Poètes des Forges

A Sherbrooke, c'est en quelque sorte des flancs du Département des Études françaises que sont nées les Editions Cosmos et leurs collections diverses; de même, à Trois-Rivières, à l'instigation d'un poète et professeur de lettres françaises, Gatien Lapointe, et avec la collaboration de l'Université du Québec à cet endroit, viennent de voir le jour les Editions des Forges. Leurs trois premières publications sont superbes sans prétention aucune, belles sans ornements autres que la riche simplicité de leur conception graphique et la joliesse de leurs illustrations. Tout, ici, est à l'enseigne de la qualité et de la beauté, fruits d'un choix éclairé et sûr.

Le premier volume des « rouges-gorges », collection qui chante pour nos yeux, en est aussi le meilleur. Gaston Bellemare⁹⁸ n'a que 21 ans et il est encore étudiant. Déjà, cependant, il maîtrise sa voix: du début à la fin du recueil, elle se tient au niveau de la « parole », jamais n'éructant ni piaillant, jamais n'offensant la correction de la langue. *Bleu-source de terre* dit:

ma vie est un drapeau rouge d'amour
que je brandis d'une saison éternelle
au sein tendu de ma terre
pour qu'enfin germe cette étoile
bleue-humaine
d'après-matin⁹⁹

je t'offre ce lainage de terre
tressé à même les racines de mes boureaux
pour que s'éveille ici
ce feuillage d'avant glaise-blessée¹⁰⁰

Par la bouche de notre terre retrouvée
nous gonflons d'été
tes poumons de boureaux gris
O pays de pleins labours
tes arbres disent la verdure de nos corps
tes seins goûtent l'étable de notre lit
le feu de nos salives nouées
ronronne dans le sillage de tes veines
par le germe de ta seule présence
des blés odeur-d'homme
naissent de tes forêts humiliées
et s'allongent du Long-Sault jusqu'aux rives
des Outardes
cette semaille de feuilles blondes
pour l'éveil de tes enfants¹⁰¹.

Nous retrouvons la même pureté de diction dans *L'Oeil de sang*, poèmes en prose d'Yvon Bonenfant¹⁰². L'expérience est ici plus vaste et la vision plus ample, mais l'écriture se fait plus appliquée, l'image plus intellectuelle, l'inspiration suicidaire:

Une fatigue longue et lourde, comme
celle qui vous tisse du rouge dans les

yeux. Le sang glisse sous les paupières, s'infiltre en la prunelle morne et s'installe sous les tempes. Elles s'agitent aussitôt comme des tambours crevés. (...)

Seul, au centre de la pièce, mon œil blanc; cercle devenu blanc par la magie de la mutation. Focus inhabituel de l'œil apeuré et sanglant. Je me regarde rouge sur rouge, confondu, anéanti. Et la lassitude colorée accélère sa conquête mortelle. Le ciel rouge par-dessus les maisons rouges et le soleil, grand disque explosé dans mes yeux éteints. L'univers baigne tout entier dans le cri de mon sang¹⁰³.

La poésie d'André Dionne n'a pas les mêmes airs de jeunesse que celle de ses deux confrères de « Rouges-gorges ». Dyke¹⁰⁴ s'éloigne de l'expérience immédiate; la logique intervient dans la fabrication des images et le poète recourt, avec trop d'évidence, aux procédés rythmiques:

nourri de béton armé
calculé de logarithmes ébréchés
aimé d'amour électronique
possédé de sens électriques
l'automate mastique
la machine mécanique¹⁰⁵.

Puissent nos éditeurs montrer toujours autant de goût que les Editions des Forges, à la fois dans la sélection et la présentation de nos jeunes poètes!

Yrénée Bélanger

Yrénée Bélanger, un jeune qui voyage entre Ottawa et Montréal, a voulu soigner lui-même la présentation de ses poèmes. De ses Editions de l'Oeuf il a tiré, imprimé noir sur noir, *Dans les plaies*¹⁰⁶, livre dédié « à (lui)-même / l'espace d'un regard glauque ». Le procédé d'impression est ingénieux ou astucieux: il nous oblige à tenir le volume incliné à un certain angle qui met en lumière les caractères typographiques; et ainsi, c'est nous, lecteurs, qui accouchons à notre tour, par nous-mêmes, le fœtus de la poésie « bélangerienne ». Ça aurait pu être de fine matoiserie, si le travail de mise en lecture ne nous coûtait une peine telle qu'elle nous empêche de goûter la sure (sic) saveur du texte. D'ailleurs, pourquoi ne pas avoir plutôt imprimé en vert-bleu sur bleu-vert, ou inversement, ce qui s'avère vertement glauque expérience fœtale? Sous le regard d'un Autre sartrien, projection du moi-pensant, s'accomplit avec crainte et tremblement, voire dans la panique et l'angoisse, l'œuvre de chair à rebours: « A jamais s'enlisent dans ma chair purulente mes eaux mes plaies mon sang l'étrange malaise de ma seconde naissance ». « En ce cloître de la chair », où l'ennui suinte, s'enténère la parole, salive: « Je parle en des mots sourds et gluants ». La seconde naissance dont il s'agit ici, c'est, après la venue de l'être au jour et à la lumière, celle qui advient à l'esprit qui se découvre un corps: hymne du sang noir et de l'oiseau mort, plaie de plaies, lèvre vis-à-vis de laquelle le poète ne réussit jamais à prendre complètement ses distances, ramené qu'il y est par son regard obsédé. La même hantise lépreuse se retrouve dans deux poèmes plus récents: « Lettre à ma femme¹⁰⁷ » et « A bout de crachats¹⁰⁸ »; elle donne à l'œuvre entière d'Yrénée Bélanger une unité certaine¹⁰⁹, mais à se trop centrer sur le purulent, l'inspiration du poète permettra-t-elle jamais à ce dernier de franchir le cap de la beauté ambiguë?

Rodrigue Gignac

Tout à l'opposé de celle d'Yrénée Bélanger se situe l'inspiration de Rodrigue Gignac: point de visqueux dans *Opale*¹¹⁰, pas de ténèbres non plus; rien que la claire lumière du jour et la beauté scintillante des étoiles, fleurs ou jeunes filles. La poésie y trouve-t-elle son compte? Sûrement pas. Dans les plaies, en donnant quelque forme et sens au glaireux, conférait du charme à la laideur; Bélanger créait. Gignac, lui, pille les splendeurs de la nature; il n'arrive pourtant qu'à confettiser la beauté:

Parmi ces eaux ces fleurs ces palmes
Celles qui rêvent entre parenthèses
Dans leurs robes blanches azurées
Aillées de roses et de pensées
Voluptueusement voilées
Viennent sur les lèvres faire leurs adieux
Et sur le champ bordé d'espoir
Des fleurs que l'amour a nouées
S'enlacent le matin entre guillemets
A genoux près des immortelles
Au pied des grands chênes d'Amérique
Dans le murmure du vent d'été
Chaudes comme les artères des jeunes
filles
Aux seins gonflés de sève des bois¹¹¹...

Incontestablement, *Opale* marque un recul par rapport à *Suite*..., qui n'était valable qu'à peine, en vers choisis ou images détachées¹¹².

Georgette Lacroix

Comme Rodrigue Gignac, Georgette Lacroix nous vient de Québec; et aussi, osons le dire, du dix-neuvième siècle à la fois agonique et mélancoliquement heureux de Nérée Beauchemin et Pamphile LeMay, deux poètes qui, la plupart du temps, ne firent qu'essuyer aux coins de leurs yeux des « gouttelettes » que le gueleiro de Fréchette savait lancer, lui, en postillons ou lave de rhéteur, à la face de l'Amérique. C'est à la suite de ce dernier et, comme lui, en mal de terres propres, que, en nos temps de levée québécoise, les poètes de l'Hexagone, inspirés cependant du pays à faire au lieu que du pays en allé, ont ouvert les yeux sur notre condition de colonisés, inventorié le possible de notre espace et de ses ressources humaines et naturelles, et dressé contre le ciel le cri de leur requête. Leur poésie est de grande erre et de grand vent.

Celle de Georgette Lacroix se plaît, par contre, à l'évocation douce et tendre d'une vie qui trouve son bonheur à se vouloir satisfaite du présent; certains la diraient bourgeoise, nous lui trouvons simplement la voix frileuse et la beauté caressante plus que lumineuse. *Entre nous... ce pays*¹¹³ ne ressemble à rien de ce qu'ont fait les poètes de l'Hexagone, pas même à l'œuvre de Dor, ni à celle de Vigneault, encore que, s'agissant de même thème, on y aperçoive, de celui-ci ou de celui-là, quelques images et certains pas de rythme. Ici et là surgissent des poèmes que l'on aimerait voir mis en musique (« Les Traversiers », « Epave », etc.); d'autres, nombreux, qui seraient beaux de leurs sentiments chauds, s'ils n'étaient construits à coups d'images faciles, de clichés (v.g. « Le Cœur hanté »); et puis plusieurs qui, telle la strophe suivante: « Un enfant dans les bras de sa mère / est le plus beau petit Jésus / de l'univers¹¹⁴ », ne sont que prose impure. Comment souffrir, par

exemple, après tant d'odes à la liberté depuis des siècles, que l'on nous offre à lire la pièce suivante sous le même titre:

On prétend que Vinci le merveilleux poète
des fresques d'Italie
ne pouvait regarder un oiseau dans sa cage
et fut-elle (sic) dorée
il n'avait qu'un souci
acheter cet oiseau
et le faire s'envoler
Liberté
Egalité
Fraternité
Un oiseau est ton frère
disait le saint d'Assise
permets donc à ton frère
de vivre sa vie
en pleine liberté¹¹⁵ ?

Et pourtant (pourtant !), *Entre nous... ce pays* a valu à Georgette Lacroix de recevoir, en 1971, le Prix France-Québec. Connaissant bien les critiques d'ici et un peu ceux de là-bas, comment ne pas soupçonner fort quelques Français de nous avoir passé là un autre québec ?

Camille Laverdière

Davantage qu'*Entre nous... ce pays, Québec nord/américain*¹¹⁶ de Camille Laverdière se situe dans la tradition de la bonne poésie du pays. Cet auteur, qui n'est pas jeune peut-être, mais qui en est à son premier recueil de poèmes, n'a pas encore trouvé sa voix juste; il dit, crie, martèle et célèbre avec quelque gaucherie le pays fait femme et la femme-pays. Cette poésie, qui reste à parfaire, offre, entassé, à peine structuré, un matériau riche de toutes nos ressources naturelles, fruste de l'entière vive de nos amours de découvreurs et de pionniers des forêts nordiques. Son originalité tient en grande partie aux connaissances géographiques de son auteur¹¹⁷ et à la sagesse de son propos: s'approprier, par l'usage abondant et juste d'un riche vocabulaire scientifique, la primitivité de notre terre et aimer celle-ci d'un amour intrépide et franc, sans honte ni mièvrerie, sans brutalité non plus.

Voici la « Fille ojiboise »:

Toi ma fille des bois d'épinettes noires
au goût de résine et d'ail sauvage
pourquoi ce mal accorde qui m'enpoigne
ces inutiles regrets laissés dans tes ravages
toi ma tourbière à sphaignes
de faux-bleuets et de thé velouté
je veux mordre à tes flancs enflammés
avant de m'enliser dans tes mares de lis
blancs
toi ma rupture de pente ma halte de nuit
mon portage semé d'épervières orangées
pourquoi répandre ce fluide lent au désir
de sang
cette eau de quartz qui roule sur ta peau
avant que tu ne glisses et ne disparaisses
sous le couvert insensible de la sombre
forêt¹¹⁸,

et cet amour de « sable de plage »:

mon amour des brûlés sous le soleil
rougeoyant
mon odeur pénétrante aux chaleurs de
l'été
ma tige aérienne aux vents du nord
offerte
je m'obstine à la hantise de tes flancs
je m'abreuve de vie à ton eau de feu

toi mon partage mon continuel goût de toi
mon amour aux pins gris parmi les verges
d'or
les comptonies et tous les lichens de ton
lit
tu es mon étendue sablonneuse sous la
poudrière
tu portes dans tes replis mon sol
morainique
toi mon érablière du profond refuge¹¹⁹;
cette terre aussi, Abitibi, « au pays des
hommes abandonnés »:

Abitibi boréale porte jamesienne
au-delà des Laurentides morainiques
quartz feldspath biotite de son granite
gneissique
pays de ma désolation de mon refuge
de ma terre hors d'atteinte
pays des hommes abandonnés
je veux forcer ton ventre au roc igné
lentilles d'or veines et filons
crans cuprifères
argent et zinc de mon entêtement¹²⁰.

Maint autre poème serait à citer, qui témoignerait de « l'unité avidement recherchée sans cesse à refaire¹²¹ » entre la femme et l'homme, le pays et ses habitants¹²².

Juan Garcia

Jean Garcia¹²³, lui, n'a que faire d'un pays aussi concret. Son monde de visionnaire provient d'une étrange « alchimie du corps »: à force de parler à l'autre ou aux autres de soi-même, il s'opère au gré des mots une sorte de « transmutation » des êtres et des choses, et c'est un monde nouveau qui est donné à voir. *Corps de gloire*¹²⁴ sourd ainsi tout entier d'un cerveau confiné aux quatre murs de soi; plus d'échappée possible alors, sinon vers le haut ou par le bas. Juan Garcia a choisi la fuite vers le haut, mais pas d'embée.

Il s'est d'abord heurté, dans *Alchimie du corps*¹²⁵, aux limites de ce dernier:

O Dieu je ne sais plus s'il faut vider mon
corps
et y plonger entier jusqu'au pardon de
l'aube
afin de protéger ce qui bat en silence
la faim depuis longtemps me distance du
jour
et prolonge mon mal dans le manque de
sang
je cherche sans arrêt à me trancher du
temps
je subis chaque fois les montées de mon
cœur
et quand la nuit ne livre le secret de
sa source
j'ai tant de solitude à dégager du monde
et tant de paysages à jeter en pâture
que partout dans mes yeux l'horizon fait
défaut¹²⁶;

mais il a vite compris que, s'il consentait à l'errance créatrice du verbe, il pourrait toucher le terme du corps¹²⁷ et se glisser tout entier, par les « versants » de celui-ci, à travers l'ouverture d'infini que lui offraient, surgissant par milliers, « les archipels de mots¹²⁸ »:

Comme je marchais, les épaules imitant les montagnes, et l'œil au revers de la tête pour mieux complaire au paysage dont la lèvre de l'hiver s'était emparée (sic), la première aube, qui jusque-là n'avait été que le produit de nuits sans

mesure ni fin, m'apparut si soudaine que mon corps, auquel je dois toujours soustraire quelque début d'éclair, augmenta au niveau de la terre. A l'avènement de l'âme, je me réveillais dans une couleur, que ma mémoire dont je tiens maintenant les indices, ne put déceler, sinon qu'elle avait pris le contour des choses, et que rien de ce monde où j'étais en coulisses ne tenait de limite au soleil qu'il faisait. Enfin, l'oiseau, ne fut-ce que l'espace de son aile, me toucha d'un écho; c'est ainsi que me fut rendu (*sic*) l'étoile dont j'étais le sujet depuis tant de distance ¹²⁹.

L'aventure de Garcia, c'est celle de l'homme à la recherche d'un corps pour la Lumière dont il est la proie; ne s'attardant à aucune révolte stérile, négligeant toute révolution qui ne serait que bouleversement social, elle vise à la révolution totale, transmutation s'accomplissant par la Parole au cœur même de l'Etre dans un incessant corps-à-âme de vies successivement risquées, perdues, retrouvées, entraînées toutes en une circonvolution suprême vers « le Château qui fut bref », haut lieu d'amour, de silence et de paix ¹³⁰. Entreprise spirituelle singulière et originale en nos lettres, l'œuvre de Juan Garcia méritait bien de recevoir, en 1971, les honneurs du Prix de la revue *Etudes françaises* ¹³¹.

(à suivre)

Département des Lettres françaises,
Université d'Ottawa.

49. Montréal, l'Hexagone, 1968, 71 pp.
50. Trois-Rivières, chez l'Auteur, 1955.
51. Québec, Editions de l'Aube, 1957, 60 pp.
52. Montréal, Editions de l'Aube, 1959, 40 pp.
53. Montréal, Editions Atys, 1961, 51 pp.
54. Voir *Relations*, 30 (1970): 222.
55. Montréal, Leméac/L'Hexagone, 1970.
56. Montréal, les Editions Emmanuel, 1969, 63 pp.
57. *Je chante-pleure encore*, 10.
58. *Ibid.*, 38.
59. *Ibid.*, 36.
60. *Ibid.*, 38.
61. *Ibid.*, 33.
62. *Ibid.*, 27.
63. Montréal, Leméac/L'Hexagone, 1971, 71 pp.
64. *Ibid.*, 9.
65. *Ibid.*, 14.
66. *Ibid.*, 20.
67. *Ibid.*, 33.
68. *Ibid.*, 27.
69. *Ibid.*, 34-35.
70. *Ibid.*, 39.
71. *Ibid.*, 40.
72. *Ibid.*, 46.
73. *Ibid.*, 55.
74. *Ibid.*, 59.
75. *Ibid.*, 61.
76. *Ibid.*, 55.
77. Raymond Lévesque, *Au fond du chaos*. Poèmes. Coll. « Paroles », 19. — Montréal, les Editions Parti pris, 1971, 50 pp.
78. *Au fond du chaos*, 32-33.
79. *Ibid.*, 30.
80. *Ibid.*, 37.
81. *Ibid.*, 35.
82. *Ibid.*, 10-11.
83. Illustrations par le poète. Préface de Gaëtan Dostie. — Sherbrooke, les Editions Cosmos, et Montréal, L'Hexagone et Parti pris, 1971, 55 pp.
84. Voir *Relations*, 31 (1971): 56.
85. *J'ai de noir*, 21.
86. *Ibid.*, 49.
87. *Ibid.*, 21.
88. *Ibid.*, 40-45.
89. *Ibid.*, 11. On remarquera aussi la tragique naïveté que révèlent les illustrations des pages 12 et 16, entre autres.
90. On y trouve, en effet, outre des recueils de poèmes, des romans, des nouvelles,

des essais, des textes commentés, des guides bibliographiques, etc. — Il vaut la peine de signaler que les Editions Cosmos ont l'avantage de posséder en Claude Lafleur l'un des meilleurs maquettistes du Québec.

91. Coll. « Amorce », 6. — Sherbrooke, 1970, 80 pp.

92. Il est regrettable que l'éditeur, à défaut de l'auteur, ne soigne pas davantage la correction de la langue ou des épreuves (voir *Nerfs et danse*, pp. 15, 18, 24, 25, 28, 30, 33, 38, 42, 44, 45, 64, 78.)

93. Coll. « Relances », 2. — Sherbrooke, 1970, 176 pp.

94. *Volutes*. Coll. « Amorce », 3. — Sherbrooke, Librairie de la Cité universitaire, 1969, 118 pp.

95. Fantaisie en sept chants. Coll. « Relances », 1. — Sherbrooke, 1971, 143 pp.

96. Coll. « Amorce », 7. — Sherbrooke, 1970, 106 pp.

97. Coll. « Les Carnets des Auteurs réunis », 9. — Sherbrooke, les Auteurs réunis, 1971, s.p. Ces Carnets sont nés en 1969 sous la direction de M. Antoine Naaman; aucun d'eux n'est remarquable.

98. *Bleu-source de terre*. Illustrations de Guymont. Coll. « Les Rouges-gorges », 1. — Trois-Rivières, Editions des Forges, 1971, 50 pp.

99. *Ibid.*, 17.

100. *Ibid.*, 25.

101. *Ibid.*, 35-36.

102. Coll. « Les Rouges-gorges », 2. — Trois-Rivières, Editions des Forges, 1971, 41 pp.

103. *Ibid.*, 35-37.

104. Illustrations de Francine Chainé. Coll. « Les Rouges-gorges », 3. — Trois-Rivières, Editions des Forges, 1971, 64 pp.

105. *Ibid.*, 15.

106. Ottawa, 1971, s.p.

107. Dans *Co-incidences*, vol. 1, numéro 1 (mars 1971): 42-51.

108. *Ibid.*, numéro 3 (novembre 1971): 64-70.

109. On pourra lire, à propos du recueil *Dans les plaies*, Jean-Luc Maltais, « Du visqueux au vécu », dans *le Droit*, 3.4.71:7, et Nathalie Verdier, « Dans les plaies », *ibid.*, 1.5.71:7.

110. Québec, les Editions de l'Hôte, 1971, 87 pp.

111. *Ibid.*, 52-53.

112. Voir *Relations*, 30 (1970): 55.

113. Québec, Editions Garneau, 1970, 103 pp.

114. *Entre nous... ce pays*, 94.

115. *Ibid.*, 93.

116. Montréal, les Editions du Nouveau-Québec, 1971, 83 pp.

117. Camille Laverdière est professeur de géographie physique à l'Université de Montréal et directeur de la *Revue de Géographie de Montréal*.

118. *Québec nord/américain*, 18.

119. *Ibid.*, 19.

120. *Ibid.*, 62.

121. *Ibid.*, 25.

122. On pourra lire, entre autres, le long poème descriptif de « Boréale » (pp. 28-50), « 1837 » (73-77), « Hymne à la conquête » (78-80). Notons aussi que de nombreuses fautes de grammaire déparent le texte (pp. 14, 21, 30, 42, 44, 53, 55, 58, 66, 79, etc.)

123. Né à Casablanca, en 1945, de parents espagnols, Juan Garcia a fait ses études en français d'abord, puis, à partir de 1957, en anglais dans un collège de Montréal, ses parents ayant immigré, cette année-là, en notre pays, à la suite de la révolution marocaine. Il a collaboré aux revues *Liberté*, *L'Action nationale*, *Passe-partout*, *Quoi*, *La Barre du jour*. En 1968, il quittait Montréal pour la France, puis passait en Espagne.

124. Coll. du « Prix de la revue *Etudes françaises* ». — Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 1971, 98 pp. Ce volume comprend une étude de Jacques Brault: « Juan Garcia, voyageur de nuit » (pp. 81-93), et une note bibliographique (95-96).

125. Coll. « les Matinaux », 15. — Montréal, Editions de l'Hexagone, 1967, 29 pp.

126. *Corps de gloire*, 8.

127. *Ibid.*, 11.

129. *Ibid.*, 67.

128. *Ibid.*, 21.

130. *Ibid.*, 73.

131. Ce prix couronne un écrivain francophone dont l'œuvre, partiellement publiée, mais peu diffusée, n'a encore fait l'objet d'aucune distinction littéraire. On peut dire que, jusqu'à présent, le jury de ce prix a eu le choix particulièrement heureux. En 1970, par exemple, il avait su reconnaître le juste mérite de Gaston Miron et publié son *Homme rapaillé*.

Viennent de paraître

ANACRÉON, LE JEUNE

par Jean-Luc Mercié

15 x 22 cm, 196 pages, 60 illustrations — Prix: \$5,75

TRAVAUX DU 8^e COLLOQUE INTERNATIONAL DE DROIT COMPARÉ

tenu à Ottawa du 27 au 29 août 1970

15 x 22 cm, 322 pages — Prix: \$5,00

QUANTITATIVE AND QUALITATIVE GEOGRAPHY

LA NÉCESSITÉ D'UN DIALOGUE

(Travaux du colloque de géographie)

15 x 23 cm, x-216 pages — Prix: \$4,00

En vente chez votre libraire et aux :

Éditions de l'Université d'Ottawa

Ottawa, Canada

K1N 6N5

"On est loin du soleil" — un film de Jacques Leduc

par
Yves Lever

J'aime et je n'aime pas le film de Leduc. Avant même de le voir, un concert presque unanime d'éloges¹ m'avait plus que favorablement disposé envers cette œuvre qui, disait-on, est difficile, mais représente un des plus beaux succès du cinéma québécois. Il est bien vrai que le visionnement constitue une expérience cinématographique de choix pour le cinéphile, mais en même temps j'étais déçu par un « quelque chose », difficile à définir, qui a été mal montré ou pas montré du tout.

Film-miroir d'un certain Québec

On est loin du soleil s'inscrit dans une série de portraits de héros légendaires québécois. Il s'agit ici du Frère André.

Evidemment, pas question d'aborder le sujet à la manière des « vies de saints » moralisantes ou tout simplement « objectives ». Si un personnage comme le Frère André présente un certain intérêt, c'est moins par sa personnalité ou ses actions (même spectaculaires comme ses « miracles » ou ... l'Oratoire Saint-Joseph) que par l'influence qu'il a pu avoir sur un milieu social donné, ou bien parce qu'il est représentatif du milieu qui l'a porté et l'a « légendarisé ». La référence explicite au Frère André sera donc très brève: en quelques minutes, avant que n'apparaisse la première image, une voix froide et objective esquisse à gros traits la biographie d'Alfred Bessette (1845-1937) devenu, par son rôle et sa renommée, le Frère André. A la fin de la récitation, la première image nous montrera la photographie bien connue du personnage, et il n'en sera plus directement question par après.

Si le mode de vie et la renommée d'une personne peuvent servir de « référentiels » pour comprendre une société, l'inverse est vrai aussi: en décrivant une société, on peut cerner une partie des traits caractéristiques d'un personnage, à moins, bien sûr, que celui-ci ne se soit particulièrement marginalisé. Pour parler d'Alfred Bessette (et non du Frère André, comme on verra plus loin), Leduc a choisi la deuxième voie: aller directement à la description d'un certain milieu pour rapailler les principaux traits du Québécois-type.

Avec le générique commence donc le « vrai » film de Leduc. Une série de personnages sont alors présentés dans leur réalité quotidienne la plus ordinaire possible, sans aucune dramatisation des différentes situations (travail ennuyant, chômage, attente d'une mort prochaine, enterrement, etc.). Peu à peu, on remarque chez chacun un même type d'occupation subalterne, un univers culturel semblable, une

même origine sociale (classe moyenne de Rosemont), une même mentalité de soumission à des situations objectivement inacceptables. Finalement, on découvre qu'ils font tous partie de la même famille dont le nom propre Bessette n'est plus qu'un dénominateur commun, synonyme de Québécois.

Par là, le film de Leduc est avant tout le portrait d'un type de Québécois passif, résigné à sa condition de concierge ou de serviteur des autres, « pogné » par sa situation socio-économique, qui ne demande rien pour lui et qui n'espère plus rien. Il est prêt à accepter tout ce qu'on lui propose (si on lui propose quelque chose) en faisant abstraction de ses goûts personnels. Il aime mieux être commandé que de commander (le jeune chômeur). Il se résigne à mourir sans que ni sa vie ni sa mort n'aient pris un sens. C'est vraiment à lui que s'adresse le célèbre cri de Péloquin: « Vous êtes pas tannés de mourir, bande de caves, c'est assez ! »

Il n'est évidemment pas question de nier la vérité de ce portrait-type. Chacun de nous pourrait y coller des noms de son entourage (et peut-être d'abord le sien). En ce sens, Leduc a raison de faire vivre sa famille en 1970. Mais, par ailleurs, je ne suis pas prêt à l'identifier à tout le peuple québécois d'aujourd'hui, comme d'autres l'ont fait; toutes les familles de Rosemont ou autres quartiers populaires ne sont pas aussi « loin du soleil » que celle du film...

En prenant *On est loin du soleil* pour ce qu'il est réellement, c'est-à-dire la description de cette partie des Québécois qui n'ont pas encore réussi à sortir de la mentalité de résignation qu'on leur a insufflée, il faut dire que Leduc a réussi à faire un document remarquable par sa simplicité, quasi insupportable par sa vérité, et esthétiquement exemplaire.

Le Frère André et le soleil

Par ailleurs, la référence explicite au Frère André, au début du film, « chicotte » pas mal le croyant que je suis. Disons tout de suite que je suis loin d'être un admirateur du Frère André et que ma foi chrétienne se nourrit à des sources bien différentes de l'Oratoire Saint-Joseph. Mais je n'aime pas beaucoup les raccourcis par trop simplificateurs. *On est loin du soleil* est admirable dans sa facture esthétique et par son analyse sociologique, je le répète avec conviction. Mais, en reliant cette analyse sociologique avec la vie du Frère André, il fait surgir une ambiguïté un peu détestable.

Pour commencer, on peut se poser la question: s'il n'y avait pas eu le rappel biographique du Frère André avant le générique, quelqu'un aurait-il pu penser à

établir une relation entre le film et lui? Personnellement, j'en doute. Même si c'est une question irrecevable (puisque on a vu un film réel où cette relation était établie, et non un film hypothétique), plusieurs l'on quand même posée, révélant par là que le caractère référentiel du Frère André, dans la relation, est loin d'être évident pour tous.

Pour être honnête avec le film, il faut donc tenir compte de cette relation posée (combien je préférerais, pour ma part, qu'elle n'y soit pas!). Mais c'est là que nous entrons dans le point le plus discuté du film. Il me semble, en effet, que le réalisateur et le scénariste ont négligé totalement la dimension qui fut au cœur de l'engagement du Frère André: sa motivation d'ordre spirituel (ce qui n'enlève pas les conditionnements psycho-sociologiques qui l'ont portée). Dans le film, le père et un des fils Bessette sont gardien de nuit et portier, deux occupations qui remplissent aussi la plus grande partie de la vie du Frère André. Pour eux, ces occupations sont vides de sens, acceptées dans un esprit de résignation absurde et les situent « loin du soleil »; pour lui, elles prenaient un sens profond parce qu'accomplies par obéissance et, par là, elles le rapprochaient de son « soleil ».

Dans l'histoire de la spiritualité, on retrouve toute une mystique élaborée autour de ce service de la porte. A l'intérieur de cette mystique, le portier devient le symbole de l'accueil sympathique des autres. Tout visiteur doit être accueilli comme si c'était le Christ en personne qui se présentait. Accueillir ainsi l'autre, c'est s'obliger à lui témoigner un respect absolu qui le replace dans sa dignité d'homme et le revalorise à ses propres yeux. Telle fut la motivation profonde de l'agir de l'humble frère André; pour lui, le service de la porte ou la garde du petit sanctuaire devenaient rencontre quotidienne du Christ, « soleil » de sa vie. Chacun est libre d'être d'accord ou non avec cette définition du soleil, mais jamais personne ne pourra prouver qu'elle n'est qu'aberration ou aliénation.

Les auteurs du film ont, consciemment ou non, refusé d'entrer dans la dynamique interne de ce système culturel religieux qui relève autant de l'histoire de la spiritualité que de la sociologie. Ils en sont restés à l'extérieur et ont adopté uniquement le ton froid d'une certaine méthode d'analyse sociologique. C'était leur droit. Mais, selon moi, ils ont considérablement appauvri leur sujet. En tous cas, ils ont négligé trop de facettes de ce phénomène complexe que fut le Frère André pour qu'on puisse prétendre voir son portrait dans le film.

Pourquoi ne pas enlever la biographie du début et annoncer simplement un film-enquête sur la société québécoise d'aujourd'hui?

1. Je signale surtout les deux excellentes analyses engagées de Jean-Pierre Lefebvre et de André Leroux dans les numéros 3 et 5 de la revue *Cinéma Québec*.

Fantaisie, tragique et politique...

par

Georges-Henri d'Auteuil

Au T.N.M.: Les Archanges

Heureusement, les Dario Fo se suivent et ne se ressemblent pas. Le Théâtre du Nouveau Monde vient d'en faire l'expérience. L'an dernier, il faut jeter la Vieille n'avait pas obtenu l'adhésion du public; au contraire, cette année, *les Archanges* ont beaucoup plu. Pourtant, dans les deux cas, la fantaisie domine, et les clowneries et l'esprit du cirque, mais avec cette différence capitale que *les Archanges*, c'est vraiment drôle et ça nous offre plusieurs bons moments de divertissement. Je pense, par exemple, à la satire des fonctionnaires, à l'hilarante scène du train et de l'échange des pantalons, — du plus pur Feydeau — ou à la distribution mimée des décorations.

Dario Fo est un homme de théâtre dans la veine de Goldoni et de la Commedia dell'arte, où le rythme et le mouvement jouent un rôle prépondérant. Fort peu doués de profondeur psychologique, les personnages vivent surtout au service d'une action. A vrai dire, dans *les Archanges*, deux personnages seulement ont une certaine identité: Angela et surtout Le Grand — ou Le Temps — objet d'amusement, consentant d'ailleurs, de ses camarades qui l'embarquent dans toutes sortes d'aventures plus ou moins cocasses. C'est le personnage clé de la pièce, les autres changeront de masque au gré des circonstances, et partant de personnalité.

La représentation d'un rêve dans une pièce de théâtre est un moyen dramatique très ancien. Parfois les effets en sont heureux. Cela permet à l'imagination de jouer avec l'insolite et aussi la plus haute fantaisie, comme Dario Fo le fait avec habileté dans *les Archanges*, où le truc du rêve représente une part importante de l'intrigue.

Mais cette pièce, sans aucun message, selon l'ordinaire désir des intellectuels, qui se veut d'abord divertissante, pourrait ne pas l'être du tout sans une interprétation adaptée, une mise en scène alerte, le jeu de comédiens dégourdis. A ce point de vue, Olivier Reichenbach a été fort bien secondé, spécialement par Marc Favreau, un mime d'une qualité supérieure, Jean-Louis Millette, dont le jeu est toujours marqué d'une touche personnelle qui plaît, Jean Besré, tout en virevoltes comiques. Au milieu de trois ou quatre figurantes, Angèle Coutu affirme de plus en plus une belle présence scénique. Le bruiteur Michel Hinton fait synthétiquement du bruit qu'on appelle musique.

À la N.T.C.: En attendant Godot

Complaisance dans le vide, complaisance dans la dérision, voilà *En attendant Godot* de Samuel Beckett. Pendant deux longues

heures, le clochard Estragon demande à tout propos: « Qu'est-ce qu'on attend ? » et inlassablement le clochard Vladimir lui répond: « Godo ». Inutilement. Personne ne vient sauf Pozzo, maître brutal, potentat infatué et ridicule, et Lucky, esclave abruti, qui comblent quelques moments le vide de l'attente.

On a beau s'esquinter, depuis vingt ans, à définir cette attente, à essayer de deviner qui est Godot, à découvrir, sous les loques sordides et l'insignifiance des propos des personnages, une humanité touchante et sympathique, ce qui d'abord nous éclate à la figure, comme l'explosion d'un acide corrosif, c'est une image avilissante de l'homme. Pitoyable ? Peut-être, mais pas de cette pitié que l'on ressent au spectacle des héros de la tragédie antique, d'un Prométhée terrassé dans un combat inégal avec les dieux courroucés. Ici, notre pitié s'attarde sur le sort de pauvres larves humaines qui ne savent même pas pourquoi elles existent. Triomphe du misérabilisme !

Seul subsiste le langage. Je parle, donc je suis. Et on bavarde. Sans répit. Sur tout et sur rien, peu importe. Cela détruit le temps et l'ennui. Cela donne l'illusion de la vie. Bavarde qui envahit le théâtre moderne et qui le tue. Naguère Gaston Baty fustigeait: « Sire, le Mot. » Aujourd'hui, le théâtre, qui est action, est devenu la tribune d'éternels et assommants palabres. S'il y a une crise du théâtre, elle est là.

Pourtant, à cause de l'importance qu'on attribue à Beckett dans le théâtre moderne et parce qu'il est utile de mettre les jeunes des collèges en contact avec les différentes formes d'art, la Direction de la Nouvelle Compagnie Théâtrale est justifiée d'avoir entrepris de jouer *En attendant Godot*. Comme d'habitude elle l'a fait avec sérieux. La mise en scène d'André Brassard s'est efforcée de varier le plus possible les mouvements et attitudes des comédiens et a tiré un heureux profit de la scène tournante du Gesù. Quant aux décors, on sait qu'il n'y en a pas, sauf un pauvre arbuste aussi misérable et dépouillé que les personnages de la pièce. Germain l'a conçu.

La tâche des interprètes est très ardue: faire surgir de l'intérêt d'un lassant ennui, de la banalité la plus plate, d'un comique grinçant et amer. Une gageure.

Gageure tenue, et magnifiquement. En effet, c'est parfois une consolation, devant des spectacles pas tellement emballant, de pouvoir admirer, au moins, le jeu des comédiens. Ceux de la NCT nous ont intéressés et aidés à supporter la grisaille du texte, même dans la seconde partie qui ressemble, presque comme une sœur jumelle, à la première. Un bon point donc pour l'Estragon de Gérard Poirier, le Vladimir de Jacques Godin, le truculent Pozzo de Lionel Villeneuve et le Lucky de Claude Gay à la mémoire fantastique, même s'il n'a qu'un monologue à réciter, mais quel monologue !

Au Rideau Vert: Deux Feydeau

Pour la période des Fêtes, le Théâtre du Rideau Vert s'est mis en frais: deux spectacles concurrents. Sur la scène régulière de la rue Saint-Denis, deux Feydeau en un acte; au Théâtre Maisonneuve de la Place des Arts, la célèbre fantaisie, chère au cœur de tout Anglais, *Alice au Pays des Merveilles*.

Feydeau jouit un peu de la cote d'amour auprès de la Direction du Rideau Vert et aussi de son public. C'est comme Molière pour le TNM. Mais tous les Feydeau ne sont pas d'un comique également hilarant. Ainsi, malgré Jean Duceppe et Andrée Lachapelle, *Feu la Mère de Madame* nous amuse moins qu'on l'espère. Avec la même André Lachapelle et le brillant producteur d'incassables pots de chambre, Jean-Marie Lemieux, *On purge Bébé* est beaucoup mieux, une fois admise la trivialité du sujet. Aussi peut-on s'appeler Monsieur et Madame Follavoine sans se permettre quelques folies épisodiques; ce qui nous permet, en plus, de constater jusqu'où Feydeau peut ne pas aller trop loin.

Au déroulement des péripéties dans *On purge Bébé*, devant l'entêtement buté de Toto à refuser son purgatif, je me prenais à penser quels conseils des psychologues dûment brevetés, ceux qui écrivent des livres sur les meilleurs moyens d'élever les enfants et font banqueroute avec les leurs, donneraient aux impuissants Follavoine, me disant, à part moi, que certains papas — bien sûr des papas arriérés, imbéciles et brutaux, passibles d'une universelle condamnation — régleraient vite le conflit par une bonne fessée, méritée et efficace, mais monstrueusement antipédagogique. Mais Feydeau n'aurait pu écrire sa pièce, faute de matière. Et on dira que le théâtre de boulevard ne pose pas de vrais problèmes à nos savantes intelligences !

Au Théâtre Maisonneuve: Alice au Pays des Merveilles

Comme l'*Oiseau Bleu* de Maeterlinck et dans la même veine de la fantaisie, du rêve, de la poésie, *Alice au Pays des Merveilles* est ce qu'on appelle une grosse machine. Une centaine de personnages dans des costumes variés, parfois étranges, toujours somptueux, qui évoluent sous des éclairages et dans des décors ingénieux et chatoyants ou qui dansent avec grâce ou humour aux accords d'une musique spéciale et accompagnés de marionnettes grandeur nature, voilà pour nous en mettre plein les yeux. Et les enfants, à qui ce beau conte est destiné, avec leur sens inné de l'image, regardent, éblouis, et admirent sans se préoccuper des mots qu'ils ne comprennent pas toujours. Chanceux enfants si bellement initiés aux éclatantes splendeurs de la beauté !

Madame Brind'Amour a fait ici un beau travail, avec ses collaborateurs et tous ses comédiens. Travail considérable, assurément, de longue haleine, chargé de minutieux détails tous importants, comme éléments de la perfection d'ensemble du spectacle, et dont la réussite est, sans doute, la plus douce récompense.

À l'E.N.T.: Le Tartuffe

Les grandes œuvres du répertoire, il y a toujours intérêt à les revoir. On peut mieux, ainsi, les approfondir selon les conceptions et interprétations nouvelles souvent que les metteurs en scène et les comédiens leur apportent. Le *Tartuffe* de Molière est une de ces pièces. Nous en avons vu plusieurs, depuis celui du TNM, il y a déjà plus qu'une décennie, sous les traits de Norbert, dans une mise en scène de Gascon. Nous venons de le revoir, sensiblement différent, par les bons offices de l'École nationale de Théâtre, au Monument National, dans la mise en scène de Daniel Leveugle.

Comme il convient à la jeunesse, Michel Ouimet, dans ses deux scènes capitales avec Elmire, s'est manifesté d'une passion fougueuse et agressive plutôt que contenue et papalarde, au point qu'Elmire et le texte, très nuancé, en sortent un peu bousculés.

En effet, d'une subtilité savamment dosée et pleins de finesse, les vers de Molière dévoilent avec une prudence lenteur et une certaine réticence au début, puis, progressivement, avec plus de chaleur, les sentiments de Tartuffe et d'Elmire, jusqu'à l'explosion finale, enfin convaincante pour Damis, dans la première scène, et pour Orgon, ensuite, caché sous la table. La précipitation du débit et l'agitation du jeu de Michel Ouimet nous ont empêché de jouir totalement de ces scènes admirables.

Au Théâtre d'Aujourd'hui: Papineau rides again

Quatre jeunes gens sympathiques et pleins d'allant. Ils s'amènent en chantant. Ils proclament une nouvelle étrange: « la tête à Papineau » est disparue. Ils la cherchent. Ils courent, s'agitent, s'énervent. Ils sortent, reviennent transformés. Le torse bombé ou l'air miteux, joviaux ou sarcastiques, placides ou pompeux, virulents ou désinvoltes, ils jouent *Papineau rides again* de Marc-F. Gélinas. Ils miment, imitent, parodient Pierre, Robert, Ti-Jean, Claude aussi, celui qui « fait ce que doit », tous personnages assez bien connus de notre actualité politique. Et la police encore, bien sûr.

Le ton est satirique comme il convient à ce genre de théâtre-revue, mais plutôt amusant et bon enfant que féroce. Formule, au reste ancienne, peu renouvelée et où le sel (ou le poivre) n'est pas très abondant. *Papineau rides again* a peu de chance de révolutionner le théâtre canadien. Mais une jeune femme, assise au premier rang d'une estrade brinquebalante, a manifestement trouvé la pièce de son goût. Ses fusées d'enthousiasme spontanées étaient bien réjouissantes et ne pouvaient que flatter et encourager les vaillants comédiens du Théâtre d'Aujourd'hui (rue Papineau: cela s'imposait!).

Michel DARSEREAU: *Freud et l'athéisme*. — Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1971.

« Vous ne savez donc pas que je suis le diable ? Ma vie durant, j'ai dû jouer le rôle du diable pour que d'autres construisent des cathédrales avec les matériaux que j'ai apportés. » Cette boutade de Freud, qui nous a été conservée par René Laforgue, disciple de Freud et maître du psychanalyste canadien Michel Dansereau, résume assez bien le projet sous-jacent à ce livre. Dansereau est un de ces hommes qui ont su devenir, à travers même leur métier de psychanalyste, des chrétiens très sincèrement et lucidement engagés. Le livre qu'il nous offre mérite qu'on s'y attarde, dans ce pays du Québec où l'expérience psychanalytique est trop souvent perçue comme une liquidation heureuse d'un vieux complexe national.

Les valeurs et les limites de l'expérience personnelle de Freud sont d'abord clairement exposées: influence maternelle ambiguë, accidents de la vie familiale, arrière-fond judaïque rejeté mais demeuré actif. On y voit se développer une sorte de prédisposition naturelle à l'athéisme, une prédisposition que Freud lui-même défendra bravement dans sa correspondance avec le pasteur Pfister. Mais au-delà de cette structure personnelle, Dansereau montre comment l'expérience et la pratique de la psychanalyse appellent une foi, après l'avoir sévèrement purifiée.

Rencontrant Jésus comme « patient » (homme de douleurs), il doit conclure que « les diverses structures psychologiques, loin d'expliquer Jésus, reçoivent plutôt leur sens

à partir de lui » (p. 145). Certains seront sans doute un peu étonnés de voir le psychanalyste croyant décrire Jésus résistant à une emprise maternelle dont il doit se libérer pour devenir adulte, conservant comme tout homme réel des traces d'une phase orale, anale, œdipienne, expérimentant à sa mort la névrose d'abandon. Mais je crois qu'il y a là une bonne santé et un sens vif de l'incarnation dont notre foi moderne a besoin. Au passage, Dansereau aborde une question difficile, et très débattue entre psychanalystes, celle du psychanalyste croyant comme confesseur et donc comme médiateur du pardon et de la rédemption; cette réflexion intéressera les moralistes et les théologiens de la pénitence, sans doute plus que les confessions des chevaliers au temps des croisades!

Ce qui m'apparaît cependant le plus significatif après la lecture du dernier livre de Dansereau, c'est cette image d'un Dieu en avant, d'un Dieu qui ne vient pas garantir une régression ni un besoin névrotique de sécurité, mais qui est au bout de la maturité humaine. Un Dieu qui dirige la croissance, ne se laisse pas réduire à un bien de consommation spirituel, ni à un mécanisme d'agression, ni à un substitut du sexuel, mais qui ouvre, au-delà de ces stades mais sans en faire l'économie, à une oblativité, à une réalisation de la personne dans le don qu'elle fait d'elle-même.

A ce titre, ce n'est pas seulement un livre rassurant pour celui qui croit encore après Freud, c'est un livre tonifiant pour l'homme du Québec qui se cherche une identité et une véritable libération.

Julien HARVEY.

OUVRAGES REÇUS

ARCHAMBAULT, Gilles: *La Fleur aux dents. Roman*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 238 pp.

AUBET, Louis-Philippe: *Histoire de l'enseignement au Québec*. 2 vol. — Montréal/Toronto, Holt, Rinehart et Winston Ltée, 1971, 432 et 496 pp.

BERTRAND, Léo: *Alexandre Peuchat. Roman*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 133 pp.

BORD, André: *Mémoire et espérance chez Jean de La Croix*. « Bibliothèque de spiritualité », 8. — Paris, Beauchesne, 1971, 326 pp.

BOSSUS, Francis: *La Forteresse. Roman*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 95 pp.

BRETON, Stanislas: *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*. « Bibliothèque de Sciences religieuses ». — Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 339 pp.

BREVART, Gilbert: *Le Mal de terre. Récit*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 179 pp.

CORBEIL, Wilfrid: *Le Musée d'art de Joliette*. — s.é., 1971, 291 pp.

COUNESON, Séverin-Georges: *Les Saints, nos frères*. 4: *Calendrier octobre-décembre*. — Paris, Beauchesne, 1971, 215 pp.

FARGUES, Marie: *L'Homme et la terre en péril*. — Paris, Beauchesne, 1971, 276 pp.

HILTNER, S.: *Le Conseiller en consultation*. « Bibliothèque d'études psycho-religieuses ». — Bruges, DDB, 1971, 179 pp.

KERGOAT, Yves: *Le Journal d'un prêtre*. 2: *Au soir*. — Paris, Beauchesne, 1971, 151 pp.

LAJEUNESSE, Marcel: *L'Éducation au Québec « 19e — 20e siècles »*. « Études d'histoire du Québec », 2. — Montréal, les éditions du Boréal Express, 1971, 147 pp.

LE SAUX, Henri: *Éveil à soi, éveil à Dieu. Essai sur la prière*. — Paris, le Centurion, 1971, 170 pp.

MARENIS, Jacqueline: *Le Voyageur ébloui. Roman*. — Tournai, Casterman, 1971, 253 pp.

Musulmans (Les). 7 musulmans interrogés par Y. Moubarac. Col. « Verse et controverse », 5. — Paris, Beauchesne, 1971, 140 pp.

Nature (La): problème politique. *Sommes-nous des apprentis-sorciers ?* Col. « Recherches et débats » (Centre catholique des intellectuels français), 72. — Paris, DDB, 1971, 211 pp.

OSTIGUY, Jean-René: *Un siècle de peinture canadienne, 1870-1970*. — Québec, PUL, 1971, 206 pp.

Parole et dogmatique. *Hommage à Jean Bosc*. Col. « Foi et vie ». — Paris, le Centurion et Labor et Fides, 1971, 235 pp.

PASCAL, Blaise: *Oeuvres complètes, II. Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard*. Col. « Bibliothèque européenne ». — Bruges, DDB, 1971, 1345 pp.

PORTIER, Lucienne: *Dante*. Col. « Les écrivains de l'antiquité ». — Bruges, DDB, 1971, 159 pp.

RENARD, Cardinal A. C.: *Seule compte la foi... Notes spirituelles et apostoliques*. — Bruges, DDB, 1971, 174 pp.

SCHLETTE, Heinz Robert: *Pour une « Théologie des religions »*. Col. « Quaestiones disputatae ». — Bruges, DDB, 1971, 170 pp.

SOMCYNISKY, Jean F.: *Encore faim. Roman*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 260 pp.

STEINERT, Marlis-G.: *Les derniers jours du IIIe Reich. Le gouvernement Dönitz*. — Tournai, Casterman, 1971, 283 pp.

THIBODEAU, Jean-Claude: *Implantation manufacturière dans la région de Montréal, 1962-1967*. Avec la collaboration de Yvon Martineau. « Les cahiers du CRUR (Centre de recherches urbaines et régionales) », 1. — Québec, PUQ, 1971, 94 pp. et 8 cartes.

THOMAS, Joseph: *La foi égarée*. — Bruges, DDB, 1971, 190 pp.

TOUPIN, Paul: *Le cœur a ses raisons*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 119 pp.

TORRELL, Jean-Pierre: *Inutile sainteté ? L'homme dans le miroir de Dieu*. — Paris, le Centurion, 1971, 208 pp.

WEI TSING-SING, Louis: *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours*. — Ed. A. Allais (42 ter, rue Armand-Barbès, 76-Sotteville-lès-Rouen), 1971, 470 pp.

les étranges rapports entre l'homme et son plus proche parent



Les singes ont été vénérés, honnis, chassés, mangés, exploités, ridiculisés, persécutés, protégés, aimés — et ceci de bien des façons !... Mais, jusqu'à ce que les zoologues aillent l'étudier dans son milieu naturel, la vie du singe demeurait fort mal connue, et la plupart des découvertes réellement importantes sont si proches de nous que seuls quelques journaux spécialisés les ont mentionnées. Aussi, grâce à l'auteur du fameux « Singe nu », nous commençons à pouvoir nous faire une idée plus claire de la véritable nature des primates. Du singe sacré au singe hypersexualisé, en passant par celui qu'utilise la science comme substitut de l'homme dans la recherche médicale et dans l'exploration spatiale, tel qu'il se dégage des plus récentes observations. Voici aussi un livre qui nous fait pénétrer dans un domaine non moins merveilleux, non moins extraordinaire que celui des récits d'autrefois.



hommes et singes
un volume **** de 256 pages
illustré de photos et dessins

déjà parus dans marabout université



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

