

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
EN SCIENCES SOCIALES

Josep Miralles

LES 'CHRÉTIENS POUR LE SOCIALISME' EN CATALOGNE
Comparaison entre leur modèle religieux et celui de
l'Episcopat de la Catalogne en 1973-74

- I -

Thèse présentée pour le doctorat en Sociologie
sous la direction de M. ISAMBERT

PARIS, 1983

C O N T E N U

T O M E I

I. INTRODUCTION GÉNÉRALE

A. Objectif et méthode

1. La naissance de "Chrétiens pour le Socialisme en Catalogne et en Espagne.
2. Objectif et méthodologie.
3. Ordre d'exposition.

B. Encadrement historique

1. Quelques données et plusieurs questions sur les "Chrétiens pour le Socialisme".
2. Situation en Catalogne vers 1973.
3. La genèse de "Chrétiens pour le Socialisme" et du Document Episcopal.

II. ETUDE SYSTEMATIQUE DES DOCUMENTS

A. Grille d'analyse

1. Concepts fondamentaux pour la construction de modèles de compétence au niveau symbolique.
2. Structure des documents analysés: isotopie générale et niveaux de signification.
3. Notes sur la technique opérationnelle.
4. Résumé de la grille d'analyse.

B. Analyse des documents

1. Le "décor" spatial.
2. La représentation du temps.
3. Analyse des "qualifications".
4. Analyse fonctionnelle et modèles actantiels.

C. Reconstruction et synthèse

1. Le "Documento de Avila".
2. Le Document Episcopal.

III. CONCLUSION GENERALE

A. Les documents comme expression d'un projet

1. Le "Documento de Avila".
2. Le Document Episcopal.

B. Analyse typologique des modèles de compétence de chaque document.

1. Eléments théoriques dans lesquels s'inscrit l'analyse typologique.
2. Types idéaux et leur structure de plausibilité.
3. "Dosage" et articulation des types ébauchés dans chaque document.

C. Conséquences

1. Ce qui est différent et ça qui est commun dans les modèles de compétences de l'Episcopat et de "CpS". Adaptation et

créativité dans les documents.

2. Les autres tendances religieuses en Catalogne en 1973.

3. Conclusion.

Epilogue

Notes

Index

T O M E II

"Documento de Avila".

Traduction du "Documento de Avila".

"Document Episcopal"

Traduction du "Document Episcopal"

Bibliographie

Index

I N D E X

I. <u>INTRODUCTION GENERALE</u>	1
A. <u>Objectif et méthode</u>	1
1. <u>La naissance de "Cristianos por el Socialismo" en Catalogne et en Espagne</u>	1
2. <u>Objectif et méthodologie</u>	6
2.1 <u>Objectif général</u>	6
2.2 <u>De la pluralité de textes aux modèles de compétence d'un texte représentatif</u>	7
2.3 <u>Des modèles de compétence aux symboliques socio-politiques et leur contexte socio-politique. Niveau structurel et niveau structural de l'analyse sociologique. Types idéaux</u>	10
2.3.1 Les problèmes d'une lecture structurale des textes	11
2.3.2 <u>Niveau structurel et niveau structural de l'analyse sociologique</u>	12
2.3.3 Le niveau structurel dans notre étude: catégories de lecture du niveau socio-politique	14
2.3.4 Le niveau structural dans notre étude. Niveaux d'analyse: l'" <u>ordre symbolique</u> "	16
2.3.5 La médiation entre <u>modèles de compétence</u> et symboliques socio-politiques: types idéaux de symbolique religieuse	18
2.4 <u>Observation sur le procédé suivi</u>	20

3.	<u>Ordre d'exposition</u>	21
B.	<u>Encadrement historique</u>	23
1.	<u>Quelques données et plusieurs questions sur les Cps</u>	23
2.	<u>Situation en Catalogne vers 1973</u>	33
2.1	<u>Situation socio-politique</u>	33
2.1.1	Le fond politique espagnol	33
a)	La Guerre Civile et le franquisme	33
b)	L'Etat espagnol. Relève idéologique: technocratie vs national-catolicisme ...	37
c)	Perte d'hégémonie et accroissement de la répression	40
d)	L'opposition au franquisme et la clandes- tinité	44
e)	De mars 1973 à mai 1974	47
f)	Résumé	49
2.1.2	Situation en Catalogne: l'éventail politique	52
a)	Traits généraux	52
b)	Le catalanisme démocratique et réformis- te	53
c)	Le socialisme non communiste	56
d)	Le communisme de PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya) - Parti Socialis- te Unifié de Catalogne	60
e)	L'extrême-gauche	64
f)	Le mouvement syndical et civique: la "A- ssemblea de Catalunya" (L'Assemblée de Catalogne)	68
g)	Résumé	72

2.2	<u>Situation culturelle du catholicisme catalan vers 1973</u>	75
2.2.1	Le substrat socio-culturel: données signifi- catives	77
2.2.2	Crise de la "chrétienté": la théologie de la mission	78
2.2.3	L'impact conciliaire	82
2.2.4	Le postconcile: Le prestige du marxisme et la répercussion de mai 1968. Les théolo- gies "importées"	85
2.2.5	La crise. La théologie de la libération...	91
2.3	<u>La situation de l'Eglise catalane en 1973</u> ...	95
2.3.1	Le fond espagnol	95
	a) Un Episcopat en transformation	95
	b) Un lourd héritage	95
	c) Une Eglise dont le clergé se transforme: l'"Assemblée Mixte" (13-18 septembre 1971)	96
	d) Un Episcopat qui s'éloigne du Régime ..	97
2.3.2	La situation en Catalogne	97
	a) Les progrès et les crises de la "Mis- sion Ouvrière"	98
	- Les mouvements spécialisés d'Action Catholique	98
	- Les paroisses ouvrières et les commu- nautés de base	104
	b) Le catholicisme progressiste en Catalo- gne	109
	c) L'Episcopat en Catalogne	112
	d) Résumé	115

3.	<u>La genèse de "CpS" et du Document Episcopal</u>	117
3.1	<u>Les "CpS", produit d'une histoire</u>	117
3.1.1	Le christianisme progressiste et militant..	117
3.1.2	Origine de "CpS": sa base sociale	120
	a) Le christianisme progressiste des "nou- velles classes moyennes"	120
	b) La militance ouvrière chrétienne	121
	c) L'approche intellectuel des chrétiens au marxisme	122
	d) L'histoire d'une pratique politique coin- cidente	122
3.1.3	L'origine de "CpS": ses "leaders"	123
3.1.4	Exigences et intérêts des chrétiens révolu- tionnaires	126
3.2	<u>La "rencontre d'Avila" et le contenu du docu- ment</u>	128
3.3	<u>La reponse épiscopale: le document: "Misteri Pasqual i acció alliberadora"</u>	133
II.	<u>ETUDE SYSTEMATIQUE DES DOCUMENTS</u>	139
A.	<u>Grille d'analyse</u>	139
1.	<u>Concepts fondamentaux pour la construction de mo- dèles de compétence au niveau symbolique</u>	139
1.1	<u>Code et sème</u>	139
1.2	<u>Les éléments du niveau simbolique: cadre spa- tio-temporel; carré sémiotique; modèle actan- tuel</u>	141
1.2.1	Codes de vraisemblance de l'espace et du	

temps	141
1.2.2 Inventaire de qualifications et système de valeurs: carré sémiotique et codes de la pratique	142
1.2.3 Le modèle actantiel	145
1.3 <u>Les différents niveaux de signification d'un texte complexe</u>	146
1.4 <u>Justification de la grille utilisée</u>	148
2. <u>Structure des documents analysés: isotopie générale et niveaux de signification</u>	149
2.1 <u>Le "Documento de Avila"</u>	152
2.2 <u>Le Document Episcopal</u>	158
3. <u>Notes sur le technique opérationnelle</u>	164
3.1 <u>Du lexique au code</u>	164
3.2 <u>Coherence et tensions dans les modèles</u>	164
3.3 <u>Signes conventionnels utilisées dans l'analyse</u>	165
3.4 <u>Observations sur la rédaction</u>	167
B. <u>Analyse des documents</u>	171
1. <u>Le "décor" spatial</u>	171
1.1 <u>Le "décor" spatial dans le "Documento de Avila"</u>	172
1.1.1 Niveau de "manifestation": le champ religieux	172
1.1.2 Niveau "référentiel"	176
a) Isotopie référentielle de l'espace social: le modèle bipolaire	176
b) Isotopie référentielle anthropologique.	177

c)	Isotopie référentielle eschatologique:	
	"Nouvelle Terre"	183
1.1.3	Résumé	185
1.2	<u>Le "décor" spatial du Document Episcopal</u>	188
1.2.1	Niveau législatif; pratique jurisprudentielle et pratique législative: le champ ecclésiastique	188
1.2.2	Niveau référentiel	192
a)	Isotopie référentielle de l'espace social. Le modèle et ses interprétations.	192
	- Le modèle tripolaire	192
	- Les interprétations de la représentation tripolaire de la société.....	196
b)	Isotopie référentielle de l'espace anthropologique: "intérieur" vs "extérieur"	200
c)	Isotopie référentielle de l'espace eschatologique: "le ciel nouveau et la terre nouvelle"	203
1.2.3	Résumé	205
1.3	<u>Conclusion</u>	210
2.	<u>La représentation du temps</u>	212
2.1	<u>Le temps chez les CpS</u>	212
2.1.1	Niveau "manifestatif": un temps "messianique"	214
2.1.2	Niveau référentiel: le temps comme "histoire"	217
a)	Isotopie référentielle du niveau anthropologique-social. Historicité de la foi et de l'homme. Nouveaux codes de lecture de la réalité.....	217

b)	Isotopie eschatologique: le futur comme libération-salut révolutionnaire et eschatologique	227
2.1.3	Résumé	230
2.2	<u>Le "temps" chez l'Episcopat</u>	232
2.2.1	Niveau législatif. Pratique jurisprudentielle et pratique législative: la sentence du "Jugement"	233
2.2.2	Niveau référentiel	236
a)	Isotopie référentielle du "temps social"	236
b)	Isotopie référentielle du temps anthropologique. Correspondance entre /temps de libération/ et espaces anthropologiques	239
c)	Isotopie référentielle du temps eschatologique: éternité et histoire	240
2.2.3	Résumé	244
2.3	<u>Conclusion</u>	247
3.	<u>Analyse des "qualifications"</u>	252
3.1	<u>Les "qualifications" dans le "Documento de Avila"</u>	253
3.1.1	Niveau manifestatif: situation dans le champ religieux	253
3.1.2	Niveau référentiel	256
a)	Isotopie référentielle sociale	256
b)	Isotopie référentielle anthropologique. L'homme comme totalité. Unité et structuration en "plans"	263
c)	Isotopie référentielle eschatologique ..	270
d)	Résumé	272

3.2	<u>Les "qualifications" dans le Document Episcopal</u>	274
3.2.1	Niveau législatif	274
	a) Pratique jurisprudentielle. L'opposition	
	<u>Espace de l'Episcopat</u> Espace des chrétiens à "option révolutionnaire"	274
	Espace du peuple	
	b) Pratique législative: les oppositions	
	<u>Intérieur</u> -- <u>Episcopat</u>	
	Extérieur -- Peuple	
	<u>Intérieur</u> -- <u>Episcopat</u>	
	Extérieur -- Réalité	291
3.2.2	Niveau référentiel	283
	a) Isotopie référentielle sociale	283
	b) Isotopie référentielle anthropologique: qualification des attitudes face à la réalité extérieure: la militance	286
	c) Isotopie référentielle eschatologique. Qualifications de l'espace anthropologique intérieur et de l'espace eschatologique	292
	d) Modèle de compétence de niveau référentiel: Résumé	304
3.3	<u>Conclusion</u>	308
4.	<u>Analyse fonctionnelle et modèles actantiels</u>	313
4.1	<u>Fonctions et modèles actantiels dans le "Documento de Avila"</u>	313
4.1.1	Modèle actantiel 1. L'histoire comme "quê-	

te" de libération. Le champ politique	315
a) L'axe du "désir" et de la "quête": <u>S</u> ujet Objet	316
b) L'axe de la "communication": <u>D</u> estinateur Objet-Destinataire	319
c) L'axe du pouvoir: Adjuvant- <u>S</u> ujet- <u>A</u> dver- saire	322
d) Le modèle actantiel et l'histoire	325
4.1.2 <u>Modèle actantiel 2. La "transformation" du</u> <u>Sujet. Le champ éthique-anthropologique ...</u>	327
a) L'axe du "désir" et de la "quête": <u>S</u> u- jet- <u>O</u> bjet	328
b) L'axe de la "communication": <u>D</u> estina- teur- <u>O</u> bjet- <u>D</u> estinataire	331
c) L'axe du "pouvoir": Adjuvant- <u>S</u> ujet- <u>A</u> dver- saire	333
4.1.3 <u>Modèle actantiel 3. Le champ ecclésial</u>	335
4.2 <u>Fonctions et modèles actantiels dans le Docu-</u> <u>ment Episcopal</u>	338
4.2.1 <u>Niveau législatif. Modèle actantiel 1. Le</u> <u>champ ecclésial</u>	340
a) <u>Construction du référent ecclésial. Le</u> <u>"délit"; l'Objet enlevé</u>	340
b) <u>Modalisation véridictoire: la reconquê-</u> <u>te de l'Objet et la disqualification de</u> <u>l'Anti-sujet</u>	344
- <u>La véridiction sur le Destinateur néga-</u> <u>tif est le modèle organisateur du "ré-</u> <u>cit"</u>	344
- <u>Récupération de l'Objet</u>	349

- Disqualification de l'Anti-sujet	351
c) Pratique jurisprudentielle	352
d) Pratique législative	354
4.2.2 Niveau référentiel	355
a) Modèle actantiel 2. Le champ anthropologi- que-eschatologique	355
b) Modèle actantiel 3. Le champ social	362
4.3 <u>Conclusion</u>	365
C. <u>Reconstruction et synthèse</u>	366
1. <u>Le "Documento de Avila"</u>	366
1.1 <u>Niveau "manifestatif"</u>	366
1.1.1 Affirmation du sujet. Différenciation dans le champ religieux	366
a) Relation CpS/Episcopat	368
b) Relations avec d'autres chrétiens	370
1.1.2 Constitution du Sujet	372
1.2 <u>Niveau référentiel</u>	374
1.2.1 Isotopie référentielle sociale	374
a) Bipolarisation sociale et conflit "Egli- se" vs "secte"	374
b) Structure temporelle: tendance milléna- riste et messianique	375
1.2.2 Isotopie référentielle anthropologique	376
a) La "conscience moderne" dans l'anthropo- logie des CpS	376
b) La dimension socialiste et son messianis- me moderne	390
c) Le concept de praxis	382
d) La radicalisation de la politique	384

1.2.3	Isotopie référentielle eschatologique. <u>Re</u> lation entre histoire et eschatologie	387
2.	<u>Le Document Episcopal</u>	390
2.1	<u>Niveau législatif</u>	390
2.1.1	Les catégories de la pratique jurisperudentielle, en tant constitutives d'un modèle de relations sociales intra-écclésiiales	390
2.1.2	La pratique législative: une position devant la réalité	394
2.2	<u>Niveau référentiel</u>	397
2.2.1	Isotopie référentielle sociale: La relation entre l'Eglise et la société	397
2.2.2	Niveau référentiel anthropologique: Le sens de la /libération/	401
2.2.3	Niveau référentiel eschatologique	404
III.	<u>CONCLUSION GENERALE</u>	407
A.	<u>Les documents comme expression d'un projet</u>	408
1.	<u>Le "Documento de Avila"</u>	408
2.	<u>Le Document Episcopal</u>	411
B.	<u>Analyse typologique des modèles de compétence de chaque document</u>	412
1.	<u>Eléments théoriques dans lesquels s'inscrit l'analyse typologique</u>	412
2.	<u>Types idéaux et leur structure de plausibilité</u> ..	416

2.1	<u>Le type "traditionnel"</u>	417
2.2	<u>Le type "intra-historique"</u>	419
2.3	<u>Le type "messianique-socialiste"</u>	422
2.4	<u>Structure de plausibilité de chaque type pur</u> .	425
3.	<u>Dosage et articulation des types ideaux ébauchés</u> <u>dans chacun des documents</u>	427
3.1	<u>Document Episcopal</u>	427
3.1.1	Changement dans la structure de plausibili- té du type "traditionnel"	427
3.1.2	L'"intégration" du type "intra-historique" dans le type "traditionnel"	427
3.2	<u>"Documento de Avila"</u>	430
3.2.1	Structure de plausibilité	430
3.2.2	Le dépassement du type intra-historique dans le type "messianique-socialiste"	431
C.	<u>Conséquences</u>	432
1.	<u>Ce qui est différent et ce qui est commun dans les</u> <u>modèles de compétence de l'Episcopat et de "CoS".</u> <u>Adaptation et créativité dans les documents</u>	432
2.	<u>Autres tendances religieuses en Catalogne en 1973</u> .	435
2.1	<u>Le catholicisme progressiste en Catalogne (1.</u> <u>B.2.3.2.b))</u>	435
2.2	<u>L'intégrisme religieux et le continuisme poli-</u> <u>tique</u>	436
2.3	<u>Tableau schématique des tendances religieuses</u> <u>en Catalogne en 1973 selon leurs symboliques..</u>	437
3.	<u>Conclusion</u>	438

EPILOGUE

1. 1 ère Etape: 1973-77. De la fondation de "Cos" à la fin de la transition politique 439
2. 2 ème Etape. Des premières élections générales à la fin du gouvernement centriste (octobre 1982) ... 445
3. 3 ème Etape: Des élections de 1982 jusqu'à présent..... 448

NOTES 451

EEEEEEEEEEEEEE

I. INTRODUCTION GENERALE

A. Objectif et méthode

B. Encadrement historique

I INTRODUCTION GENERALE

A. Objectif et méthode.

1. La naissance des "Cristianos por el Socialismo" en Espagne et en Catalogne.

"Cristianos por el Socialismo" ("Chrétiens pour le Socialisme") en Espagne, naquit en Catalogne au mois de mars 1973. Réunis à Calafell, petit village côtier, quelques 200 chrétiens venus de toute l'Espagne, la majorité d'entre eux militants de partis ou de syndicats de l'opposition clandestine au franquisme, discutèrent et approuvèrent un document par lequel ils s'affirmaient "Chrétiens pour le Socialisme", document qui constituait l'acte de naissance de ce mouvement (ou "courant", terme préféré par ses membres) en Espagne.

Ce document de fondation reçut, à cause de la répression politique existante, un titre qui prétendait éloigner les soupçons de la police, quant à son lieu d'origine: il fut appelé "Documento de Avila" (Document d'Avila) et nous utiliserons ce nom dans ce travail. Ce document, quoiqu'assumé par "CpS" d'Espagne (1) comme texte de fondation, avait cependant été conçu intégralement en Catalogne. Ceci nous permettra de le considérer comme l'expression du moment initial de "CpS" en Catalogne et d'en approfondir l'analyse depuis la perspective de la société catalane.

Selon l'un de ses principaux fondateurs, J.N. GARCIA NIETO, on doit attribuer, fondamentalement, la cause de la naissance de "CpS", à la recherche d'une nouvelle expression de foi à l'intérieur de la praxis révolutionnaire, ou autrement dit, à la nécessité de formuler "de quelle manière la foi était interpellée à partir d'une

pratique de militance pour le socialisme" (2).

Cette recherche d'une nouvelle formulation de la foi était une condition indispensable pour que "CpS" puisse répondre à ce qu'il considérait comme le problème essentiel de son époque: la nécessité que les chrétiens s'intègrent aux processus de libération à caractère socialiste, en débloquent à la fois la force libératrice de l'Évangile et le dogmatisme de certains marxismes; pour les CpS la possibilité de la "libération" se trouvait à la confluence du christianisme et de la pratique révolutionnaire socialiste marxiste. Un autre fondateur de "CpS" le formulait d'une manière vigoureuse dans un texte qui, malgré sa longueur, mérite d'être cité intégralement:

"La libération se situe aujourd'hui au carrefour de la convergence du mouvement communiste et du potentiel révolutionnaire de la parole évangélique, longtemps séquestrée et enterrée historiquement. C'est ce phénomène que nous sommes en train de vivre. La contribution au processus révolutionnaire de la libération des peuples apportée par l'arrivée, tardive mais non moins précieuse pour autant, d'importants noyaux chrétiens qui incorporent progressivement leur force historique au discours et à la praxis marxiste. Lorsqu'ils s'incorporent à la lutte des classes grâce à la science et à la théorie marxiste, ces chrétiens assument en même temps la contradiction historique la plus significative de leur temps, celle qui procède du vécu foi-marxisme pour la projeter dans une nouvelle perspective. Par cet acte, prolongé dans leur vie et dans leur lutte, et

comme conséquence de la contradiction assumée, ils mettent à la fois en question, sous un double aspect, d'une part les églises de leur temps, des prétendus temples d'une foi inébranlable - qui disent à ceux qui y entrent "vous qui êtes ici, abandonnez toute conviction révolutionnaire, vous êtes dans la maison du conformisme, de la spiritualité et de la tâche située dans un autre monde - et d'autre part les partis communistes, trop semblables, à leur manière, aux églises et qui aujourd'hui se réveillent devant un problème qu'ils croyaient avoir résolu par la formule de frontispice qu'ils avaient placée à leur entrée: "Vous qui entrez ici, abandonnez toute Foi, toute Espérance, vous êtes dans la maison de l'athéisme". (3).

La prétension de "CpS" de répondre à un problème essentiel à caractère mondial s'exprimait dans le fait que sa naissance s'était inscrite, en fait, dans un processus d'expansion intercontinentale. "CpS" était né au Chili au mois d'avril 1972, dans l'ambiance à la fois pleine d'espérances et de tensions qui avait suivi le triomphe de l'Unité Populaire; mais cette origine chilienne n'empêche pas que sa première "rencontre" publique - ce que l'on a appelé la "Rencontre de Santiago" - ait déjà eu un caractère continental latino-américain.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, au mois de mars 1973, "CpS" traversait l'Atlantique et commençait son chemin en Espagne. Un peu plus tard, au mois de septembre de la même année, "CpS" était fondé en Italie ("Rencontre de Bologne"). Au mois de janvier 1975, des groupes de "CpS" portugais publiaient un manifeste à Lisbonne.

Réellement, en moins de trois ans, "CpS" s'était converti en un "courant" international qui s'exprimait en tant que tel au cours de la "Rencontre mondiale de Québec" (avril 1975). La France ne resta pas étrangère à ce mouvement: la rencontre d'Orléans (également en avril 1975) fut un premier pas dans la constitution de "CpS" en France (4).

Les documents publiés à l'occasion de ces "rencontres" successives montrent une grande unité de pensée; cette cohérence au niveau idéologique peut, cependant, être trompeuse: l'unité idéologique se réfracte en des significations et des pratiques diversifiées selon les différentes conjonctures socio-politiques et selon la diversité des traditions culturelles de chaque société.

En Espagne, "CpS" se développa au cours des années suivantes, en répondant à la problématique intrinsèque de sa prise de position initiale ainsi qu'aux événements d'une conjoncture politique et religieuse particulièrement tendue: celle des dernières années du franquisme. Ce développement fut jalonné de "rencontres" successives au cours desquelles de nouveaux groupes de "CpS" se constituaient en tant que tels. La proximité des dates montre clairement la rapidité de son expansion:

Mars 1973	"Rencontre d'Avila"
Février 1974	"Rencontre de Perpignan" (nom clandestin d'une nouvelle rencontre en Catalogne).
Mars 1974	"Rencontre de la "Zone Centre"" (principalement, Madrid).
Mai 1974	"Rencontre de Luxembourg" (des Espagnols émigrés en Europe).
Printemps 1974	Rencontre à Valence.

Printemps 1974	Rencontre au Pays Basque.
Printemps 1974	Rencontre en Galice.
Septembre 1975	Seconde rencontre nationale, appelée de "Burgos", réalisée également à <u>Barcelone</u> (concrètement, à <u>Cornellà</u>).

Devant cette rapide expansion (et également devant l'interpellation directe des CpS), l'Episcopat de Catalogne, et d'une manière moins systématique, celui du reste de l'Espagne, prit position par rapport à "CpS". (5). Certains partis de la gauche marxiste réagirent également, officiellement, devant le fait (que la constitution de "CpS" proclamait ouvertement) de l'existence de militants chrétiens dans leurs files (6). La constitution de "CpS" eut, finalement, une certaine répercussion dans la presse, aussi bien religieuse que laïque, et par l'intermédiaire de ces canaux, elle frappa une grande partie de l'"opinion publique" croyante.(7).

Ce rapide coup d'œil sur le développement de "CpS" a souligné les aspects qui permettent d'affirmer l'expansion de ce courant à l'intérieur du christianisme espagnol. Un élémentaire calcul quantitatif permet, en revanche, d'affirmer que les assistants aux différentes rencontres espagnoles, ne dépassèrent pas, dans leur ensemble, le millier: était-ce beaucoup ? pas beaucoup ? Le chiffre démontre que, par ses adhérents explicites, il s'agissait d'un mouvement très minoritaire; si l'on tient compte, cependant, de la situation de répression politique, le nombre semble proportionnellement plus important (la militance formelle dans les groupes clandestins fut toujours minoritaire, mais cependant influente). (8) Un fait subsiste, de toutes manières: ces chrétiens, peu nombreux, qui se réunissent clandestinement, obtiennent, comme nous venons de dire une résonance remarquable dans l'Eglise officielle,

dans les milieux chrétiens progressistes et dans la gauche marxiste, majoritairement non croyante.

Tout ceci fait penser que l'importance de "CpS" réside surtout dans le fait d'avoir donné un nom, une formulation et un minimum d'organisation à une tendance qui existait déjà dans le christianisme espagnol et qui trouvait un écho et une sympathie chez de nombreux chrétiens progressistes. Aussi bien l'Eglise officielle que les partis politiques de la gauche clandestine étaient conscients de cette cohérence entre les positions de "CpS" et celles de de nombreux croyants; c'est pourquoi la répercussion publique de la constitution de "CpS" fut considérable bien que les groupes de "CpS" aient été, quantitativement parlant, peu nombreux.

L'étude du dossier historique de "CpS" suggère donc que "CpS" acquiert surtout de l'importance, parce que, à travers ses documents, il propose un modèle de christianisme qui trouve un écho dans la conscience de de nombreux croyants et qui, d'autre part, est très différencié du modèle proposé par l'Episcopat. Ces textes deviennent ainsi un des points de référence vers lesquels convergent la sympathie, la discussion et la critique des différentes tendances du christianisme qui existent à cette époque dans la société espagnole.

2. Objectif et méthodologie

2.1 Objectif général.

Nous pouvons maintenant définir l'objectif de cette recherche, dans une première approche, en disant que nous nous sommes proposé de découvrir les traits essentiels qui différencient le

modèle religieux des CpS, au moment de leur constitution en Catalogne, de celui que défend l'Episcopat du même pays, en montrant à la fois les points communs sous-jacents à ces différences.

Pour réaliser cette comparaison, et en cohérence avec ce que nous venons d'exposer, nous n'avons pas recherché le modèle religieux "CpS" à travers une enquête sur ses groupes. (9). Il nous a semblé plus rentable de la réaliser au moyen de l'étude des documents publiés aussi bien par les CpS que par l'Episcopat. Ces documents ne doivent pas être considérés comme de simples expositions doctrinales d'un modèle religieux (bien que leur contenu soit celui-là), mais également comme des actes d'une pratique par laquelle les uns et les autres se proposent d'influencer le christianisme existant dans la société (10).

Nous avons cherché une méthodologie qui nous permettrait de comprendre sociologiquement la constitution de "CpS" ainsi que l'écho suscité dans les milieux que nous avons mentionnés plus haut. La recherche d'une compréhension sociologique de l'écho suscité par la naissance de "CpS" nous a poussé à limiter l'étude géographiquement: en effet, ainsi que nous l'avons insinué auparavant, le document de fondation fut rédigé en Catalogne et il ne fut assumé que postérieurement comme point de départ de "CpS" d'Espagne; ce document doit être donc compris fondamentalement dans le domaine de la société catalane (et plus précisément, barcelonaise) où il avait été élaboré.

2.2 De la pluralité de textes aux modèles de compétence d'un texte représentatif.

L'étude de l'ensemble de documents publié par "CpS" de Cata-

logne entre 1973 et 1977 (11) nous avait convaincu que derrière la pluralité de genres littéraires et de thèmes traités (12) se trouvait une pensée cohérente et fondamentalement identique. On peut dire la même chose des prises de position de l'Episcopat catalan en matière sociale au cours de la même époque. La problématique énoncée auparavant se concrétise grâce à cette constatation: le problème consistait à trouver les modèles respectifs qui pouvaient rendre compte de la pluralité de manifestations que les documents étudiés exprimaient.

Cette manière de poser le problème nous amena à considérer l'utilité d'une lecture structurale des textes qui les considèrerait comme des "performances qui renvoient aux champs de compétence institutionnellement donnés" (13). Ce type de lecture ne prétend pas "prendre la performance en elle-même, c'est-à-dire, de l'interpréter, mais plutôt de retrouver le champ de compétence fondateur et sa structure" (14). Autrement dit, la lecture structurale prétend passer du sens du texte à la structure significative qui s'y actualise et qui, à son tour, peut donner lieu à d'autres textes dont le vocabulaire et la thématique peuvent être même différents. Nous appellerons cette structure significative fondamentale actualisable en de multiples performances: "modèle structural de compétence", ou, plus brièvement, modèle de compétence. (15).

Ce type de lecture est très coûteux, et il suppose, ainsi que nous le verrons plus tard, un investissement important de temps, mais il a, à la fois, permis de concentrer notre effort sur un texte que nous pouvions supposer suffisamment représentatif. En effet, étant donné la cohérence idéologique que nous avons mention

née auparavant, nous pouvions postuler qu'une lecture structurale d'un texte assez complexe nous permettrait de trouver les modèles de compétence capables de rendre compte de l'ensemble de performances qui constituent les documents étudiés. (16)

Il nous a semblé que ce que l'on a appelé le "Documento de Avila" remplissait ces conditions de la part des CpS: il s'agit d'un texte constitutif, et par conséquent, d'une source privilégiée d'expression de la naissance de "CpS". C'est un document suffisamment complexe par l'étendue des thèmes traités. Enfin, les autres documents de "CpS" le mentionnent fréquemment comme point de référence et sans y apporter de modifications fondamentales, jusqu'en 1977.

Du côté épiscopal, le document "Misteri Pasqual i acció alliberadora" (Mystère Pascal et Action Libératrice), publié par la Conférence Episcopale catalane au mois de juin 1974, remplit également les conditions requises: il s'agit d'un long texte, assumé par l'ensemble de l'Episcopat catalan, qui situe sa prise de position devant les CpS dans un vaste contexte doctrinal et moral, cohérent, ainsi que nous l'avons déjà dit, avec d'autres manifestations particulières.

Selon tout ceci, et pour atteindre l'objectif général, à savoir, découvrir les traits communs et différentiels du modèle de compétence de "CpS" et de l'Episcopat, nous avons réalisé une lecture structurale du "Documento de Avila" et du Document Episcopal mentionné ci-dessus, lecture qui nous a permis de réaliser une comparaison systématique des modèles de compétence qui rendent compte du sens exprimé dans chaque texte. Cette lecture structurale exi-

ge une grille et une technique d'analyse dont nous réservons l'exposition pour plus tard (II.A.), mais dont nous pouvons déjà signaler les exigences générales.

La grille de lecture doit obtenir un éloignement méthodique de la logique idéologique et des arguments des textes. Elle doit, d'autre part, rendre leur comparaison possible en manifestant les homologues formelles existantes entre les deux documents. Elle doit, finalement, permettre de formuler les traits essentiels de chaque modèle religieux, de manière à ce que l'on puisse, ainsi que nous le disions auparavant, avancer vers une compréhension sociologique des deux modèles religieux (formulés comme des modèles de compétence) et de la manière (favorable ou critique) dont fut reçue la naissance de "CpS".

2.3 Des modèles de compétence aux symboliques socio-politiques, et leur contexte socio-politique. Niveau structurel et niveau structural de l'analyse sociologique. La médiation des types idéaux.

Dans un second temps de notre travail, nous tenterons de mettre en rapport les modèles de compétence que l'analyse structurale a fait apparaître, avec les symboliques socio-politiques qui existaient dans la société catalane de 1973, et par l'intermédiaire de celles-ci, avec leur contexte socio-politique.(17). Nous réalisons la médiation entre ces symboliques et les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat, par l'identification de traits caractérisistiques de types idéaux de christianisme qui, d'un côté sont cohérents avec les symboliques socio-politiques existantes, et qui d'un autre côté, constituent les "strates" qui configurent les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat. Au moyen de ces

médiations, ces modèles historiques de christianisme ont pu être mis en rapport avec le substrat historique commun ainsi qu'avec les différentes "lectures" socialement déterminées, que l'on a pu en faire ("lectures" qui s'expriment dans les différentes "symboliques socio-politiques existantes).

2.3.1 Les problèmes d'une lecture structurale des textes: du "texte" au contexte socio-politique.

Dans le paragraphe 2.2 nous avons proposé la construction des modèles de compétence qui sont sous-jacents aux textes, au moyen d'une analyse structurale de ces mêmes textes. Une telle analyse présente certaines difficultés théoriques pour que l'on puisse l'intégrer dans une étude que l'on prétend sociologique. Il semble, en effet, que le principe structuraliste de la "clôture du texte" ferme méthodiquement parlant le passage à la "resituation" du texte dans son contexte historique et social, et par conséquent, à son intelligibilité sociologique.

Pour surmonter cette difficulté, deux choses doivent rester présentes à notre esprit. En premier lieu, le caractère instrumental que possède, dans notre étude, la théorie structuraliste qui préside à la lecture des textes sélectionnés. La sémantique structurale qui en constitue le fond théorique n'est utilisée que dans la mesure où elle permet d'élaborer une grille d'analyse systématique des textes choisis afin d'obtenir les modèles de compétence que nous avons définis plus haut.

Un problème demeure cependant: une étude qui prend comme point de départ la lecture structurale de textes idéologiques court le risque de rester enfermée dans le domaine des interprétations "sub

jectives" que les acteurs réalisent de leur propre contexte social et de n'offrir aucune ouverture sur la structure sociale qui conditionne ces mêmes interprétations du contexte historique.

C'est pourquoi, en second lieu, nous devons développer, quoique brièvement, le cadre théorique dans lequel notre étude peut mettre en rapport les modèles de compétence avec les symboliques socio-politiques et leur contexte historique, et transformer, ainsi, une étude initialement linguistique en une recherche sociologique.

2.3.2 Niveau structurel et niveau structural de l'analyse sociologique.

Le cadre théorique que nous proposons doit distinguer deux niveaux dans l'analyse sociologique. Dans la formulation de J.P. HIERNAUX, ces niveaux sont décrits de la manière suivante:

- "1) Un ensemble de facteurs liés aux "conditions objectives" de l'action, c'est-à-dire, principalement aux effets de la structure sociale et des rapports de pouvoir qu'elle établit. Nous considérons ceci comme l'aspect "structurel" de l'analyse.
- 2) Un ensemble de facteurs liés aux conditions subjectives de l'action, c'est-à-dire l'incidence sur les acteurs et sur les agirs de champs de signification socialement produits, ou, en d'autres termes, de contenus culturels spécifiques". (Niveau structural)(18).

La distinction de ces niveaux pose le problème de leur relation mutuelle. Il s'agit là d'un problème complexe que nous ne

prétendons pas développer puisque ce qui est important, c'est de signaler les limites entre lesquelles nous situons notre hypothèse de travail. Nous voudrions, d'un côté, souligner leur relation mutuelle et, corrélativement, nous rejetons tout déterminisme rigide d'un côté ou de l'autre. Nous reprenons la formulation de J.P. HIERNAUX qui illustre cette position:

"Nous situons le champ culturel à la fois sous l'angle d'une certaine détermination par le champ structurel et sous celui d'une relative autonomie par rapport à ce dernier" (19).

Ce cadre théorique, ébauché d'une manière si sommaire, nous permet de comprendre:

- a) que, inévitablement, l'étude du niveau structural (auquel appartiennent les modèle de compétence de "CpS" et de l'Episcopat) doit s'inscrire dans une compréhension déterminée (bien qu'elle soit formulée d'une manière schématique et à travers des études déjà réalisées) du niveau structurel, et pour ce faire, nous aurons besoin de catégories de lecture du contexte historique.
- b) que le niveau structural peut et doit être analysé dans son autonomie propre, puisqu'il n'est pas un simple "reflet" du structu-rel: il possède sa propre dynamique et sa répercussion spécifique sur ce dernier niveau.
- c) que, quoique nous ayons renoncé à une théorisation générale sur l'articulation de ces différents niveaux, nous devons cependant expliciter dans notre étude les concepts médiateurs qui permettent

de mettre en rapport les modèles de compétence de "OpS" et de l'Episcopat (niveau structural), avec le contexte historique catalan de 1973 (c'est-à-dire, le niveau structurel), concepts médiateurs qui, dans le cas qui nous occupe, consisteront en "types idéaux" de "symbolique" religieuse.

Nous développerons chacun de ces points dans les paragraphes suivants.

2.3.3 Le niveau structurel de notre étude: catégories de lecture du contexte historique.

Il est, sans aucun doute, possible d'envisager le processus historique et social de l'Espagne et de la Catalogne sous des angles différents. Nous voulons expliciter ici les catégories fondamentales qui ont présidé à notre conception du contexte historique catalan de 1973, sans apporter d'autre justification que le fait qu'elle demeure en vigueur dans l'historiographie actuelle et l'opérativité qu'elles ont démontrée tout au long de notre étude.

a) La modernisation. L'affirmation selon laquelle l'Espagne (et également la Catalogne, quoiqu'avec des nuances particulières) connut une croissance économique spectaculaire entre 1959 et 1973 et se transforma en une société "moderne", constitue un lieu commun de l'historiographie récente. Ce qu'il est intéressant de signaler ici, c'est la perspective historique qui permet d'affirmer que ce processus de "modernisation" transforma, non seulement la société catalane, mais aussi la structuration de la "connaissance" (20) qui y était en vigueur.

De ce point de vue, il nous a semblé impossible de laisser de

côté l'apport de P. BERGER. Cet auteur définit la modernisation comme un processus déterminé par l'extension de deux institutions fondamentales: la production technologique et la bureaucratie, ainsi que par la pluralisation de "mondes-de-vie" qui leur est concomitante (21). Ces phénomènes, configurent la connaissance socialement en vigueur dans la société. Cette "connaissance moderne" est constituée, tant par des structures cognitives que par un système de valeurs spécifique (et à son tour problématique). (22).

L'apport théorique de P. BERGER se situe à un niveau élevé d'abstraction, qui prétend isoler les "vecteurs institutionnels" décisifs de la modernité, des formes historiques concrètes dans lesquelles ce processus de modernisation a eu lieu (système économique capitaliste ou socialiste, système politique démocratique ou dictatorial). (23). Il s'agit, il est certain, d'une thèse discutable, mais, pour notre propos, elle permet de formuler une hypothèse suggestive: celle d'un substrat commun (au niveau de la "connaissance") entre "CpS" et l'Episcopat, dans la mesure où ils seront influencés tous les deux par le processus de modernisation. En partant de cette hypothèse, nous parlerons plus tard d'une symbolique corrélatrice d'une "modernisation indifférenciée de la conscience" ("indifférenciée" dans le sens de "logiquement antérieure" ou préalable aux idéologies qui, comme le libéralisme et le socialisme, constituent des interprétations déjà "différenciées" de ce processus de modernisation).

b) Société capitaliste et système politique dictatorial. Le processus de modernisation s'est réalisé en Catalogne sous la forme d'un développement capitaliste et, à partir de 1939, sous la dictature franquiste. Le projet modernisateur du franquisme (à par-

tir de 1959) consista à favoriser le développement économique, tout en prétendant bloquer les éléments idéologiques et politiques qui allaient de pair avec ce développement en Europe occidentale. Considéré sous cet angle, le franquisme en tant qu'"expérience historique" fut un échec: le développement économique entraîna dans son sillage l'expansion des idéologies démocratiques-libérales et socialistes, et les tentatives de restauration qui prétendaient perpétuer le projet initial du franquisme furent vouées à l'échec (Voir ci-après, I.B.2.). (24).

Si l'on adopte cette perspective, on pourra parler d'une symbolique "traditionnelle" (à laquelle ait attaché le franquisme) et de symboliques "démocratiques-libérales" et "socialistes" corrélatives au développement économique capitaliste en Catalogne sous le franquisme. Ce sont précisément ces symboliques que nous essaierons de mettre en rapport avec les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat obtenus dans notre lecture structurale.

2.3.4 Le niveau structural de notre étude. Niveaux d'analyse: l'ordre symbolique.

La définition du niveau structural de l'analyse que nous avons donnée auparavant était encore très schématique et peu opérative. Pour notre propos (que nous pouvons maintenant concrétiser en disant qu'il consiste à articuler le rapport entre les idéologies socio-politiques qui ont accompagné le processus de modernisation en Catalogne avec les modèles de compétence manifestés dans les documents de "CpS" et de l'Episcopat), ce que nous pouvons appeler niveau ou ordre symbolique nous a paru particulièrement significatif. Nous entendons par ordre symbolique le niveau d'analyse qui se construit à partir de combinatoires de sens qui:

a) assument l'ordre cognitif (dont les "codes de vraisemblance" définissent ce qui peut être accepté comme "réel") et l'ordre valoratif (dont les codes qualifient positivement ou négativement les éléments de l'ordre cognitif, tout en orientant l'action et en se transformant en "codes de la pratique").

b) intègrent ces combinatoires dans un sens unitaire et global grâce auquel l'acteur peut faire une lecture de sa propre identité. (25).

Cette brève description éclaire les raisons de notre préférence pour l'ordre symbolique. Celle-ci se doit au fait que, à notre avis, l'ordre cognitif et l'ordre valoratif socialement en vigueur ne sont assumés dans un type religieux que dans la mesure où ils s'intègrent dans un ordre symbolique qui donne valeur et sens unitaire et global à l'identité et à l'action de l'acteur.

Pour continuer avec la conception structuraliste de HIERNAUX et REMY, nous considérons que l'ordre symbolique peut être construit opérativement comme un système de valeurs impliqué dans les registres de qualifications que les performances étudiées attribuent aux différents domaines spatio-temporels de la "réalité". Les combinatoires de sens qui constituent l'"univers de sens" de l'acteur, à leur tour,

"se constituent également en paramètres, à partir desquels se dessine une structure de quête au travers de laquelle s'imposent à l'acteur les objets ou les buts ultimes à atteindre, les moyens ou les rapports perçus comme favorables ou défavorables à cette fin, les actions et les investissements à faire ou à ne pas faire, etc. Bref,

elles construisent une histoire à vivre, dans un univers doté de sens" (26).

La définition d'ordre symbolique dans ces termes justifie une technique d'analyse des textes qui utilisera instrumentalement certains éléments de la sémantique de A.J. GREIMAS (comme le carré sémiotique et le modèle actanciel)(II.A) et qui permettra d'établir une homologie formelle entre les modèles de compétence trouvés et les symboliques socio-politiques en vigueur.

En effet, le fait que le niveau symbolique soit le "lieu" du sens perçu comme unitaire et global par les acteurs, nous a poussé à considérer et à organiser sous cette perspective, aussi bien les idéologies politiques en vigueur que les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat. Dans ce dernier cas, la lecture structurale des textes a été réalisée en suivant les phases que nous venons d'énumérer (représentation de l'espace et du temps, registres de qualifications et modèles de quête qui donnent du sens à l'action). Dans le cas des idéologies socio-politiques en vigueur nous n'avons pas réalisé une étude systématique de ce type, mais en les mettant en rapport avec les modèles de compétence, nous les avons considérées comme des symboliques socio-politiques qui orientent et donnent du sens (quelquefois absolu) à l'action de l'acteur à ce niveau spécifique de la réalité.

2.3.5 La médiation entre modèles de compétence et symboliques socio-politiques: types idéaux de symbolique religieuse.

Nous avons dit auparavant (paragraphe 2.3.c) que nous devons expliciter les concepts médiateurs entre les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat, et le contexte historique de la Cata-

logne en 1973; dans le paragraphe antérieur, nous avons explicité l'un de ces concepts: celui d'ordre symbolique, applicable, tout aussi bien aux idéologies socio-politiques qu'aux modèles de compétence. Il serait cependant ingénu de mettre directement en rapport les deux niveaux, puisque nous retomberions dans le mécanisme que nous rejetions avant (paragraphe 2.3.2). Pour pallier cette difficulté et pour obtenir une certaine intelligibilité sociologique des modèles de compétence découverts dans les textes, nous avons construit certains types idéaux de christianisme qui, d'un côté soient cohérents avec les symboliques socio-politiques qui existaient en Catalogne, et qui, d'autre part, constituent les "strates" dont l'articulation structure les modèles de compétence de "CpS" et de l'Episcopat. Nous parlerons dans notre étude des types "intra-historique" (cohérent avec la symbolique propre de la "modernisation indifférenciée"), "démocratique-libéral", "messianique-socialiste", et "traditionnel". Pour ces types idéaux, cohérents avec les symboliques socio-politiques, ce que disait M. WEBER est valable:

"On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément ordonnés avec les points de vue précédents, choisis unilatéralement pour former un cadre de pensée homogène. On ne trouvera jamais nulle part un tel cadre dans sa pureté conceptuelle: c'est une utopie. La tâche du travail historique sera de déterminer dans chaque cas particulier de quelle manière la réalité se rapproche ou s'éloigne de ce cadre idéal ..." (27).

De la même manière, il n'existe nulle part de formes concrètes de christianisme totalement cohérentes avec les symboliques socio-politiques (si nous affirmions cela, nous tomberions dans un mécanisme réducteur), mais il est quand même possible d'observer qu'un modèle religieux concret (celui de "CpS" ou celui de l'Episcopat, définis par leurs modèles de compétence respectifs) est une articulation particulière d'éléments qui s'y combinent. Lorsque nous attribuons ces différents éléments aux types idéaux auxquels ils appartiennent et dans lesquels ils trouvent une logique cohérente, la forme religieuse historique devient intelligible socialement, en tant que combinaison de types dont la logique peut être formulée.

2.4 Observation sur le procédé choisi.

Nous voudrions faire remarquer que, tant les éléments de connaissance historique que nous avons apportés que les éléments théoriques et méthodologiques que nous avons ébauchés ne nous ont offert que la possibilité d'affirmer l'existence de diverses symboliques socio-politiques, que nous avons appelées "traditionnelle", "modernité indifférenciée", "démocratique-libérale" et "socialiste". Or, étant donné que ces symboliques correspondent à de larges courants idéologiques appartenant au patrimoine culturel occidental, nous ne nous sommes pas cru dans l'obligation de les étudier systématiquement. Ceci aurait signifié une autre recherche (très intéressante, d'ailleurs) qui aurait permis de définir avec précision les contenus de ces idéologies dans le contexte social catalan de 1973. Il nous a suffi, pour notre propos, d'affirmer leur existence et de définir le niveau dans lequel elles se révélaient significatives dans l'analyse que nous envisagions (celui des symboliques socio-politiques). A partir de la connaissance générale

et préalable que nous en avons, et des modèles de compétence qui définissent les modèles religieux de "CpS" et de l'Episcopat, nous avons pu construire les types idéaux religieux qui, tout en étant cohérents avec les symboliques socio-politiques mentionnées, constituent les "strates" significatifs des "religions" concrètes de "CpS" et de l'Episcopat et découvrent leur intelligibilité sociale.

3. Ordre de l'exposition.

Nous avons exposé, dans le chapitre suivant, les données qui nous ont semblé nécessaires pour situer historiquement les textes analysés et offrir, ainsi, ce que nous avons appelé les "conditions historiques de signification du texte", ce qui permet (jusqu'à un certain point) de les relire en reconstruisant le sens "évident" qu'ils avaient pour leurs destinataires catalans en 1973.

La seconde partie de notre travail développe systématiquement l'analyse sémantique structurale des textes choisis. Le processus de recherche décompose les textes en cherchant les codes constitutifs de la symbolique religieuse qui est mise en jeu (codes de l'espace et du temps, codes de qualifications et modèles actanciels). Afin de faciliter la comparaison entre les deux modèles de compétence étudiés, nous avons exposé, en parallèle, chacun des niveaux de l'analyse. Afin d'obtenir une nouvelle vision d'ensemble des textes, enrichie des résultats de la recherche, cette partie se termine sur un chapitre intitulé "Reconstruction et synthèse", dans lequel nous montrons la cohérence et les tensions internes des modèles de compétence de chaque document considéré comme une totalité. Cette seconde partie développe donc analytiquement le premier objectif que nous nous étions proposé, à savoir: trouver les traits

essentiels qui définissent la différence (ainsi que les éléments communs) entre le modèle de compétence de "CpS" et de l'Episcopat.

D'autre part, tout au long de cette seconde partie, nous annonçons déjà quels sont les codes que l'on peut attribuer à la présence et à l'intégration dans chaque modèle de compétence des symboliques socio-politiques en vigueur dans la société catalane, et nous avançons quelques hypothèses au sujet des types religieux qui, à la manière de "strates" apparaissent dans les documents.

La conclusion générale explicite, d'une manière obligatoirement brève et schématique le contenu et la logique interne des types religieux que l'on peut construire et qui confèrent une intelligibilité sociologique au matériel offert par l'analyse.

Il était finalement inévitable, à notre avis, d'écrire un bref "Epilogue historique". Nous avons limité notre étude au moment de la constitution de "CpS" en Catalogne. Il nous semblait indispensable d'exposer les grands traits de son développement postérieur, jusqu'à nos jours. Cet épilogue se situe, cependant, à un autre niveau d'écriture, plus proche de la chronique journalistique que de la recherche du sociologue ou de l'historien.

8. Encadrement historique.

1. Quelques données et plusieurs questions au sujet de "CpS".

Les données statistiques concernant "CpS" sont beaucoup moins abondantes que leurs documents idéologiques; elles peuvent être obtenues à partir des informations fournies par les participants à quelques-unes des rencontres que nous avons mentionnées auparavant. Ces données coïncident, pour l'essentiel, avec l'opinion exprimée par des membres de "CpS", ainsi que par des informateurs externes que nous avons interviewés.

Les renseignements écrits dont nous disposons appartiennent à la rencontre de "Perpignan" (décembre 1974) et à la rencontre de "Andorra" (mai 1975). Ce furent, toutes les deux, des rencontres exclusivement catalanes. Les renseignements obtenus ne sont pas totalement homogènes (les questions ne furent pas posées de la même manière), mais nous ne croyons pas que les marges d'erreur soient très significatives pour les conséquences que l'on peut tirer de ces renseignements.

	"PERPIGNAN" (1974)	"ANDORRA" (1975)
Total assistants	De 85 à 135 (pendant deux journées)	153
<u>SEXE</u>		
Hommes	61,7 %	43,1 %
Femmes	38,3 %	49 %
Sans réponse	-	7,9 %

"PERPIGNAN"
(1974)

"ANDORRA"
(1975)

AGE

Jusqu'à 20 ans	7,6 %	9,8 %
21-30 ans	40,5 %	35,9 %
31-40 ans	29,1 %	26,7 %
41-50 ans	14,3 %	19,6 %
51-60 ans	4 %	2,6 %
Sans réponse	-	5,2 %

SITUATION

ECCLESIASTIQUE

Laïques	79,2 %	89,97%
prêtres	19,8 %	10,03%

PROFESSIONS

Ouvriers manuels	27 %	13,57%
Nouvelles classes moyennes	40,9 %	65,6 %
Etudiants	19,4 %	9,44%
Sans prof.	3,5 %	6,49%
Autres	7,5 %	5,24%

MILITANCE

SOCIALE

Partis	26,7 %	26,1 %
Syndicats	28,4 %	39,2 %
Ass. quar- tiers	22,5 %	26,1 %
Non affil.	21,6 %	8,5 %

APPARTE. GROUP.
CHRETIENS

Communautés de base	62,3 %
------------------------	--------

	"PERPIGNAN" (1974)	"ANDORRA" (1975)
Groupes de réflexion	23,6 %	
Rien	13,7 %	
En groupes CpS		61,4 %
Non en groupes CpS		30,6 %

LOCALISATION

Barcelone et cordon industriel	93,42%
Hors de barcelone	6,58%

Quelques observations, tout d'abord, sur ces chiffres. La "rencontre de Perpignan" dura deux jours et le nombre de participants "recensés" oscilla entre 85 le premier jour et 135 le deuxième. Les pourcentages ont été faits en additionnant dans chaque cas les deux chiffres absolus, en obtenant ainsi le tant pour cent sur le total hypothétique de 220 (85 + 135 = 220).

De par leur âge, une large majorité des CpS assistants à ces rencontres sont nés après ou immédiatement avant la Guerre civile. Ce sont des hommes et des femmes qui n'ont pas vécu directement la confrontation de 36-39, mais qui en revanche, pour la majorité, ont été élevés dans une société pauvre ou en voie de développement (moins de 10% appartiennent à la génération du "développement"), et probablement dans des modèles d'éducation rigides et autoritaires.

Une autre question est le fait de cataloguer le "prêtre" (religieux-se) comme un "état" opposé à laïque ou comme une "profession". A "Perpignan" on le considéra comme "état", à "Andorra", comme "profession"; à la rencontre de "Andorra", plusieurs prêtres s'inscrivirent sans doute sous la rubrique "enseignants", "intellectuels" "ouvriers manuels" etc.

Nous avons situé dans les "nouvelles classes moyennes" tous les salariés qui ne sont ni ouvriers manuels ni propriétaires de leur entreprise.

Le faible pourcentage d'assistants qui appartiennent à un groupe "CoS" montre bien le caractère particulier de cette "tendance" qui n'est pas organisée d'une manière rigide et avec laquelle de nombreux chrétiens se sentent identifiés, sans éprouver le besoin d'appartenir à un groupe qui se réunit régulièrement. Finalement, la localisation géographique est très significative: il s'agit, en Catalogne, d'un phénomène "barcelonais" et de son cordon industriel. (Il faut rapoeler que 70% de la population catalane est concentrée dans la ville de Barcelone et sa zone industrielle). Nous savons, cependant, que quelques groupes de CoS ont existé dans les zones agricoles, mais ils étaient très peu nombreux de toute manière.

Le nombre total de sympathisants de "CoS" est, ainsi que nous l'avons déjà dit, très difficile à calculer. Si nous supposons que chaque membre de "CoS" en représentait 5 de plus, qui n'assistèrent pas à la rencontre de "Andorra", nous arriverions à 470 membres, sans compter les sympathisants, qui à "Andorra" étaient au nombre de 59 et dont on pourrait supposer qu'ils étaient beau-

coup plus nombreux, leur absence s'expliquant par le caractère clandestin de la réunion (manque de publicité, risque, etc.). On peut avancer au plus le chiffre de mille sympathisants explicites et convaincus de "CpS" à cette époque en Catalogne. Mouvement évidemment minoritaire, mais pas trop, si on le compare aux chiffres réels de militance clandestine des groupes de gauche; il s'agissait d'autre part d'un mouvement capable de répandre largement ses idées, puisque ses membres avaient la possibilité de se faire entendre dans quelques moyens de communication sociale ecclésiastiques et laïques.

Ces données nous permettent une première approche de la composition sociale du groupe, et si nous y ajoutons les informations obtenues au cours des interviews que nous avons réalisées, nous pouvons avancer les conclusions suivantes, lesquelles posent, à leur tour, plusieurs questions.

En premier lieu, les membres de "CpS", sont issus, pour la plupart, de deux classes sociales: un groupe d'ouvriers manuels (25%, peut-être, des participants aux rencontres) apparaît à côté d'un pourcentage élevé (50% des participants) de "nouvelles classes moyennes". Les travailleurs manuels étaient, pour la plupart, d'anciens membres de mouvements apostoliques spécialisés (JOC et HOAC), mais à ce moment-là, beaucoup d'entre eux faisaient partie des communautés de base. Les membres de "CpS" appartenant aux "nouvelles classes moyennes" composaient le secteur le plus nombreux du groupe. La plupart de ces derniers venaient des organisations dans lesquelles se concentrait le progressisme catalan de l'époque.

Nous pouvons opérer une seconde division entre les intellectuels (laïques et prêtres) et la "base" (aussi bien ouvrière que de classe moyenne). Le rôle des intellectuels était très important dans un groupe dont l'action en tant que telle se réalisait au moyen de prises de position écrites devant les événements, et d'une discussion interne pour la "reformulation de la foi". En outre, la plupart des membres de "CpS" appartenant aux "nouvelles classes moyennes" possédaient une formation universitaire.

Une troisième division est possible à partir de la distinction entre laïques et prêtres (y compris religieux et religieuses). Les informations que nous possédons nous indiquent que le pourcentage de prêtres était considérablement élevé, probablement supérieur à 20%. Malgré cette présence cléricale, on ne peut pas parler d'un groupe "hiérarchique", si l'on tient compte de la profonde division qui existait entre les secteurs progressistes du clergé, et l'Evêque du diocèse de Barcelone.

Il faut finalement signaler le pourcentage élevé de militants d'organisations politiques marxistes, syndicales ou de quartier (plus de 80%), si l'on tient compte surtout du caractère clandestin de ces organisations. Cette donnée, ajoutée à celle du contenu des prises de position de "CpS", démontre que le groupe était, au moment de sa fondation, politiquement radicalisé.

Ces constatations posent un certain nombre de questions, lesquelles, à leur tour, suggèrent des hypothèses pour la recherche sur les événements historiques importants concernant l'apparition du groupe.

En premier lieu, la primauté des "intellectuels" fait penser que, parmi les déterminations sociales du groupe, il faut accorder une importance singulière à celles qui découlent de l'histoire culturelle, et en particulier, à l'histoire de la théologie de Catalogne, à cette époque.

En second lieu, le rôle joué par le laïcat et le clergé face à l'Evêque dirige notre attention vers les tensions qui existaient dans le champ religieux de la Catalogne vers 1973.

Enfin, la coexistence, au sein de "CpS", de classes sociales différentes, ainsi que le caractère politiquement radicalisé du groupe, suggèrent l'existence, en Catalogne, d'une large base sociale qui était progressiste et militante et qui par conséquent était susceptible de se radicaliser dans la ligne de "CpS". Cette hypothèse expliquerait également la réaction de l'Episcopat ainsi que celle de certains partis politiques devant un phénomène minoritaire à ses débuts, mais dont l'importance pouvait être beaucoup plus grande.

Cette dernière hypothèse nous amène à soulever deux questions fondamentales. Quels sont les éléments qui configurent l'évolution du catholicisme en Catalogne et qui permettent, déjà avant 1973, l'existence d'un secteur progressiste et quelles en sont les caractéristiques? A quels motifs et à quels intérêts religieux peut-on attribuer l'apparition d'un groupe qui, comme "CpS", se distingue du progressisme catalan dans le sens d'une plus grande radicalisation politique et religieuse (surtout en ce qui concerne ses relations avec l'Episcopat). Selon la réponse que l'on donnera à ces questions, on pourra considérer "CpS" de Catalogne comme une simple

copie de "CpS" du Chili, ou bien, au contraire, comme une adaptation qui répond à des intérêts et à des problèmes propres à une situation très différente.

Les pages qui suivent veulent fournir les éléments qui expliquent les contraintes les plus caractéristiques qui agissent en Catalogne sur le catholicisme progressiste et militant. Nous pouvons situer les origines de ce dernier (nous n'y ferons qu'une brève allusion) aux environs de 1950, avec l'existence d'un catholicisme qui s'ouvrait peu à peu aux courants théologiques rénovateurs européens, et avec l'implantation des mouvements spécialisés d'Action Catholique. Il sera suffisant, pour notre propos, de signaler les éléments qui ont eu de l'influence sur ce catholicisme, au cours des années 60 et 70. Nous voulons également citer les traits distinctifs de "CpS" par rapport à cette base chrétienne de laquelle il surgit et qu'il prétend interpeller dans le "Documento de Avila". Nous voulons, finalement, expliciter les données historiques sous-entendues dans les documents que nous analyserons postérieurement afin de pouvoir offrir les "conditions de signification" qui permettront au lecteur actuel d'en reconstruire le sens évident en 1973.

Pour ce faire, nous avons considéré trois niveaux d'analyse historique. En premier lieu, le niveau socio-politique dans sa dimension "conjoncturelle" (à la fin de l'époque franquiste). Ce niveau permettait d'explicitier les contraintes historiques les plus importantes pour notre propos, au niveau que dans l'Introduction nous avons appelé "structurel". Nous avons considéré, en second lieu, le niveau culturel, en portant une attention spéciale à l'évolution de la problématique religieuse de la Catalogne ainsi

qu'aux "symboliques" (dans le sens mentionné dans l'Introduction) des théologies qui se propagèrent en Catalogne à cette époque. Nous voulions, de cette manière, approcher les contraintes structurales qui avaient pesé sur les textes analysés ainsi que sur leurs auteurs. Nous avons finalement analysé sommairement la situation de l'Eglise en Catalogne; nous voulions découvrir la caractérisation historique concrète qu'acquirent, à cette époque, les tensions typiques du champ religieux entre l'Episcopat et les groupes de laïques et de prêtres, lesquels, dans une perspective "prophétique" rivalisaient avec ce dernier pour être les leaders de la base chrétienne.

L'histoire de la Catalogne, analysée selon ces différents niveaux, a été considérée, d'autre part, comme le champ dans lequel s'est déroulé l'itinéraire personnel des "CpS". L'information recueillie au cours des conversations que nous avons tenues et des interviews que nous avons réalisées nous permet de supposer que la plupart des CpS provenaient d'une socialisation primaire religieuse intense, au caractère presque toujours traditionnel. Etant donné la diversité de leurs origines sociales, on peut difficilement réduire leurs biographies à un ou plusieurs modèles typiques. Leur itinéraire religieux, cependant, semble avoir connu une régularité fondamentale: la critique du modèle religieux traditionnel dont ils étaient issus se réalisa par l'intermédiaire de leur participation à des groupes dans lesquels cette critique était formulée et intériorisée grâce à un échange intense avec d'"autres significatifs" dans la terminologie de BERGER et LUCKMANN. Leur permanence dans la foi se maintint également dans la mesure où, dans le même groupe, ou dans un autre, on assumait cette critique grâce (entre autres éléments) à une modification de la symbolique re-

ligieuse. Les uns et les autres groupes agissent comme structures de plausibilité de ce que BERGER et LUCKMANN ont appelé un processus de "re-socialisation" dans lequel l'individu parvient à permuter ses "mondes significatifs" (BERGER, P.L., LUCKMANN, Th.; La construcción social de la realidad III.l.b. p. 196 de la traduction espagnole). Devant l'impossibilité de pouvoir réduire les itinéraires religieux des différents membres de "CpS" à un nombre limité de "types", nous avons tenu à souligner les groupes politiques, sociaux et religieux les plus importants pour ce processus de re-socialisation politique et religieuse subie par les "CpS" à partir du modèle de catholicisme traditionnel dont ils étaient issus, pour la plupart. Nous avons, pour ce faire, énuméré les partis politiques (ainsi que leur position vis-à-vis de la religion), les mouvements apostoliques, les associations de laïques, les textes les plus divulgués, ainsi que les conflits politiques et religieux les plus importants: à partir de tout ceci, on peut construire une pluralité d'itinéraires religieux, depuis celui que nous définirons postérieurement comme "type traditionnel" aux types idéaux "intra-historique" et "messianique-socialiste".

2. Situation en Catalogne vers 1973.

2.1 Situation socio-politique.

2.1.1. Le fond politique espagnol.

a) La Guerre Civile et le franquisme.

Il est très dangereux de vouloir synthétiser en quelques lignes les traits les plus significatifs, pour notre propos, de l'histoire contemporaine espagnole. Nous pouvons, cependant, signaler quelques éléments qui permettent de comprendre comment, en 1973, des projets différents pour la société espagnole s'opposaient d'une manière plus ou moins ouverte, projets qui répondaient à des interprétations et des jugements de valeur différents d'une histoire commune.

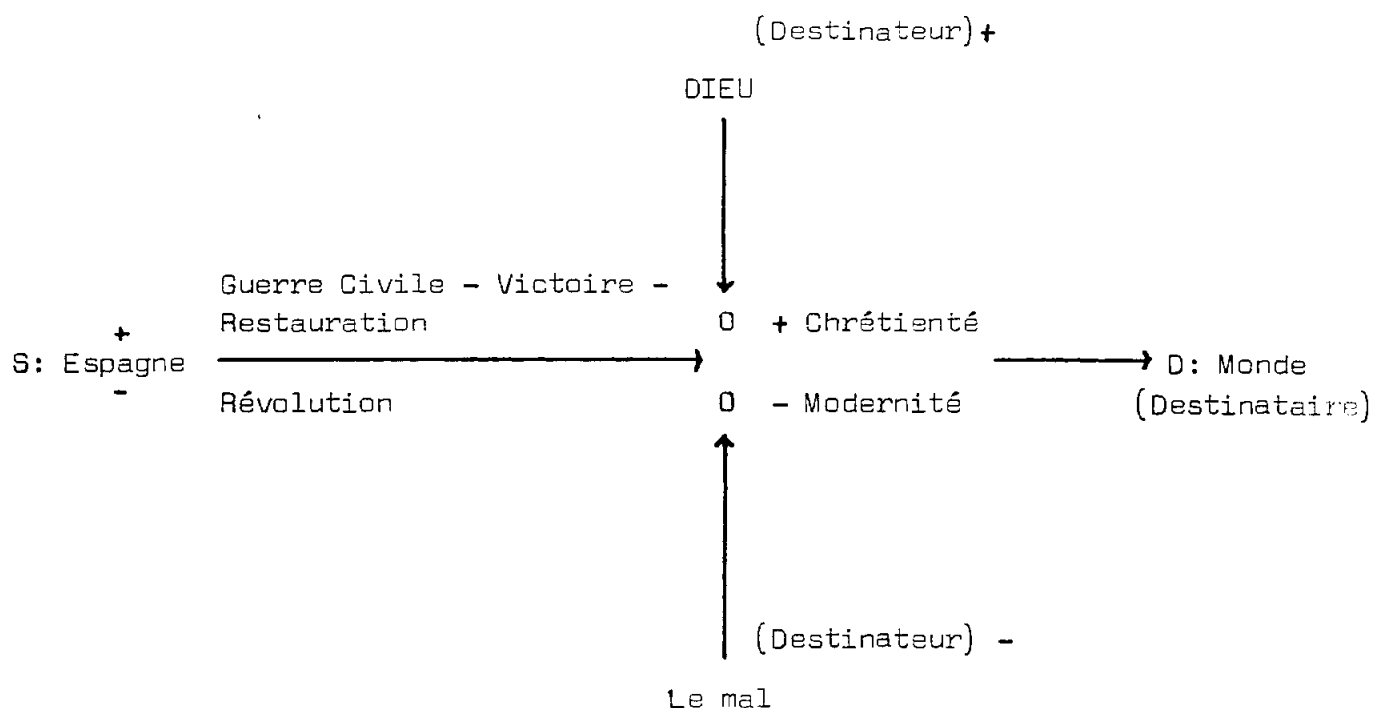
Le XX siècle s'ouvrit en Espagne sous le signe d'une Monarchie parlementaire, dont les institutions libérales étaient pratiquement dépourvues de contenu démocratique, ceci étant dû au caciquisme qui déformait systématiquement la volonté de l'électorat. D'autre part, de 1923 à 1930, la dictature de Primo de Rivera abandonna les formes politiques libérales. On peut, par conséquent, affirmer que le libéralisme politique s'implanta tardivement en Espagne, sous la Seconde République (1931-1936). On comprend aisément, pour la même raison, que l'avènement de la République ait été vécu comme la grande occasion d'entreprendre la modernisation sociale et politique de l'Espagne. Mais dans le champ républicain deux projets de société, irréductibles, confluaient déjà: le projet de ceux qui voulaient une démocratie libérale progressiste, et celui des partisans de la révolution sociale. Les gouvernements républicains durent également assumer un troisième problème: celui de l'autonomie des nationalités historiques (le Pays Basque, la Galice et la

Catalogne).

La crainte de la double révolution, libérale et socialiste, provoqua la réaction des forces les plus conservatrices (et aussi les plus centralistes et anti-autonomistes) du pays, et déclencha la Guerre Civile (1936-39). Le "Nouvel Etat" qui surgit de la Guerre Civile projeta une "restauration" nationale dont l'idéologie justificatrice a été postérieurement dénommée "national-catholicisme". Ce dernier peut être schématiquement compris à partir de la représentation qu'il se fait de l'histoire de l'Espagne. (1).

Pour les idéologues du national-catholicisme, le moment algide de cette histoire se situe à l'Age d'Or hispanique (XVI-XVII siècles: Les Rois Catholiques, Philippe II. la conquête de l'Amérique). Cette époque assista à la réalisation des idées de l'"Empire" et de la "Chrétienté". Les siècles suivants furent des temps de décadence, à cause de l'assaut de la "modernité": La Renaissançe, la Réforme, l'Illustration, le libéralisme et le socialisme. Les mouvements anti-modernistes et contre-révolutionnaires (tel était le cas des fascismes) signifient la réaction salutaire dont l'Espagne et le monde ont besoin. C'est pourquoi l'Espagne de la "Croisade" est la salvatrice du monde, puisqu'elle met en marche un projet résolument "restaurationniste". (2).

Derrière cette séquence temporelle se trouve un système de valeurs polarisé sur l'opposition entre un modèle positif de société: la "Chrétienté" et l'anti-modèle constitué par tous les mouvements culturels et les forces sociales et politiques considérées "modernes", que nous avons déjà énumérés. Selon cette interprétation, on peut construire le "modèle actanciel" qui est sous-jacent à l'idéologie nationale-catholique. (3).



La victoire du "Soulèvement National" supposa par conséquent la victoire d'un projet de société "restaurateur" et anti-moderne. Pour y parvenir, l'opposition politique fut durement réprimée, et l'Etat obtint le contrôle ou la collaboration des principaux "appareils idéologiques de l'Etat" (éducation, presse, Eglise, etc), ce qui permit aux classes dominantes de jouir non seulement du pouvoir répressif, mais aussi de l'hégémonie culturelle.

Au cours des années cinquante, cependant, on assiste en Espagne à la naissance de deux dynamismes qui devaient avoir d'importantes conséquences: la modernisation économique et la réorganisation de l'opposition.

En effet, au cours des années cinquante et soixante, l'Espagne se convertit, pour la première fois, en un pays économiquement moderne. A partir de 1959 en particulier, l'Etat tente d'implanter un modèle de modernisation économique isolée des éléments con

comitants, culturels et politiques, qui l'ont accompagnée dans les autres pays européens. Cette "expérience historique" est vouée à l'échec: la réorganisation de l'opposition, à laquelle nous faisons allusion auparavant, ne peut être séparée de l'apparition en Espagne des systèmes de valeurs propres à la modernité culturelle et politique. (4). Ainsi donc, en 1973, le bloc dominant de l'Etat franquiste est divisé en deux tendances: l'une, encore "restaurationniste", et l'autre technocratique-conservatrice, qui prône cette modernisation limitée au domaine économique ainsi que l'abandon définitif de la rhétorique nationale-catholique. L'opposition n'est pas non plus homogène: une grande masse de la population aspire à un régime démocratique de type européen; ce vaste contingent de la population est à peine organisé: les groupes politiques qui en 1977 obtiendront les voix du centre-droite n'existent pas encore en 1973; tout au plus existe-t-il des groupes de "notables", embryons de futurs partis de "cadres", qui se préparent en quelque sorte pour le post-franquisme. (5). Une autre partie de la population, plus active et organisée, se propose, comme objectif stratégique, la construction d'une société socialiste. Ces différents projets entrent, vers 1970, dans une phase de concrétion et d'urgences progressivement accélérées par la vieillesse évidente du Général Franco qui oblige les différents groupes à préparer le post-franquisme.

Cette histoire et cette urgence imposent leur contrainte partiuculière aux chrétiens: ceux-ci sont appelés à se définir politiquement, à l'intérieur d'un éventail historiquement déterminé. D'autre part, ceux qui se sont éloignés, d'une manière critique, du rôle joué par l'Eglise Catholique en Espagne, éprouvent un fort sentiment de culpabilité historique, et ceux qui, en plus, font une option de gauuche, le vivent comme une complète nouveauté par rapport au catholicisme qu'ils ont connu.

Trois aspects du contexte espagnol nous semblent essentiels pour la compréhension du "Documento de Avila": la relève idéologique et la perte de l'hégémonie qui se sont produites au sein de l'Etat franquiste, et finalement l'accroissement de la répression et de la lutte clandestine.

b) L'Etat espagnol. Relève idéologique: Technocratie vs. national-catholicisme.

Au moment où les CpsS élaborent et publient leur document, l'avant-dernier Gouvernement franquiste est déjà au pouvoir depuis presque quatre ans. Nommé au mois de Mai 1969, ce gouvernement est le plus homogène de tous ceux de la dernière période du franquisme. Les "technocrates" liés à l'Opus Dei et représentants du capitalisme moderne espagnol, y balaient littéralement les anciens phalangistes. Pour Tuñon de Lara, ce gouvernement manifeste "le remplacement de la noblesse et des grands propriétaires terriens par la haute bourgeoisie financière à la tête du pays" (6).

Le changement de Gouvernement de 1969 consacre d'une manière décisive un changement fondamental dans la légitimation idéologique prédominante du Régime Franquiste: le national-catholicisme est dépassé et remplacé par une idéologie que divers auteurs appellent "technocratique". (7). Cette idéologie s'appuie sur une donnée dont l'historien doit absolument tenir compte: la très rapide croissance économique espagnole qui, en deux décades seulement (de 1950 à 1970), multiplie par 3,1, en termes constants, le

revenu par habitant. (8).

Sur cette base économique s'installe une idéologie "du développement" qui assume le thème moderne du "progrès", que l'on considère linéaire, garanti, et, surtout basé sur la croissance économique. La population espagnole, éloignée de toute décision politique et économique, capte et assimile cette idéologie par la voie de la consommation: ce que l'Espagnol moyen peut en effet capter, c'est que le téléviseur, le réfrigérateur et la voiture ne sont plus des luxes seulement entrevus dans les films étrangers et qu'ils commencent à être à leur portée; sur la base de la consommation croissante, l'idéologie "de la consommation" exaltera le "bien-être" concrétisé dans le "confort" comme les valeurs décisives.

Sur le plan politique, développement et consommation sont assumés par l'idéologie préconisée par les ministres L. López Rodó et A. Sanchez Bella (9). De leur point de vue, l'idéologie doit être substituée par la technique, et la politique par une administration qui encourage le développement économique, considéré comme la valeur suprême. Cette idéologie "anti-idéologique" cherche à légitimer un gouvernement dépourvu d'un consentement populaire démocratiquement décidé: pour cela il faut dépolitiser la population en lui offrant le bien-être économique en échange de la "paix" sociale, celle-ci étant identifiée à l'"ordre" imposé d'une manière autoritaire.

Cette idéologie, sous-jacente au développement espagnol depuis 1959, reçoit sa consécration au niveau gouvernemental en 1969. Les valeurs du national-catholicisme: tradition, autorité et politisa-

tion rhétorique de caractère fasciste, sont reléguées. Les valeurs de la technocratie sont les valeurs opposées: progrès, consommation, dépolitisation. Les Cps font allusion à cette idéologie, lorsqu'ils affirment que par l'intermédiaire de celle-ci on prétend:

"intégrer les secteurs populaires et les classes moyennes à la dynamique d'un plan de développement de caractère néo-capitaliste et poussant à la consommation" ("Documento de Avila" n° 15).

Quoique dans la rhétorique officielle du Régime la légitimation technocratique remplace le national-catholicisme, celui-ci demeure, cependant, présent à de nombreux niveaux. En premier lieu, sur le plan juridique, puisque le Concordat de 1953 est toujours en vigueur. D'après ce dernier, l'Etat espagnol est confessionnel; le Gouvernement a le droit de présentation devant le Saint-Siège pour la nomination d'Evêques, et certains d'entre eux siègent au Parlement et au Conseil du Royaume. Sur le plan politique, aux plus hauts niveaux de l'Etat (y compris Franco et Carrero Blanco), subsiste une mentalité de "reconquête" et d'opposition à tout type de modernité, y compris la modernité, pourtant très limitée, représentée par le libéralisme économique des technocrates. Sur le plan ecclésiastique, également, un secteur de l'Episcopat s'identifie aux secteurs les plus conservateurs du Régime (10).

Cette présence du national-catholicisme se révèle, en 1973, anachronique et particulièrement radicalisatrice des attitudes d'opposition d'une certaine base chrétienne. Le ton crispé du "Documento de Avila" ainsi que les dures accusations qu'il porte à l'É

glise hiérarchique seraient incompréhensibles hors d'une histoire concrète, celle de la Guerre Civile, que le secteur national-catholique de l'Etat et de l'Episcopat maintiennent présente.

c) Perte d'hégémonie et accroissement de la répression.

La Régime franquiste pouvait, certes, proclamer certains succès économiques et sociaux durant l'étape du développement espagnol (1959-1973). En revanche il ne fut pas capable (ce n'était pas non plus sa prétension) de réaliser une véritable intégration politique institutionalisée, susceptible de canaliser les conflits de la société espagnole.

Sur le plan strictement politique, l'opposition à toute ouverture démocratique trouvait son plus grand défenseur dans la personne de l'Amiral Carrero Blanco, appelé à assurer la continuité du Régime à la mort de Franco. Nous trouvons un exemple de cette attitude dans la polémique soutenue dans l'un des journaux à plus fort tirage de Madrid: Carrero, sous un pseudonyme, affirmait que "les partis politiques sont aussi néfastes pour la société que l'alcool pour les hommes" et que tout ce qui serait fait en marge de "la famille, la municipalité et le syndicat" était purement et simplement illégal. Tuñón de Lara commente:

"Ce genre d'argumentation' voulait dire renoncer à l'équation dictature + hégémonie = pouvoir, pour ne tenir compte que du premier monôme. Considérée dans une perspective historique, l'affirmation de Carrero est le meilleur témoignage qui prouve que la crise organique - d'hégémonie - s'était déjà initiée au sein de l'Etat et de la société espagnols."(11).

L'Etat était également incapable de contrôler le croissant Mouvement Ouvrier. Malgré la répression qui s'abattit sur le principal syndicat clandestin (Comisiones Obreras, CC.OO.) à partir de 1968, et malgré les conflits internes que connut ce syndicat, les mouvements de grève en Espagne eurent une grande ampleur. A titre d'exemple, le Ministère du Travail comptabilisa 1542 grèves en 1970 (dont 1 272 totales); ceci représentait un accroissement de 500% par rapport à l'année précédente. Vers 1973, CC.OO. réussit à résoudre ses crises internes et connut une remarquable expansion. (12).

La tension entre la conception centraliste de l'Etat et la défense des "nations historiques" qui revendiquent leur autonomie ou leur indépendance: Le Pays Basque, la Galice et la Catalogne, constitue, en Espagne, une troisième source de conflits.

Le Régime franquiste se montra totalement réfractaire à toute concession dans ce domaine. Un député au Parlement affirmait encore en 1970 que "les virus du séparatisme s'infiltrèrent par les langues vernaculaires". Cette position fermée ne put éviter que la lutte nationaliste devienne extrêmement radicale au Pays Basque, où le PNV (Parti Nationaliste Basque, de tendance démocrate-chrétienne, modéré) affirmait en 1969:

"Nous reconnaissons la légalité de la lutte violente contre l'Etat espagnol actuel, et en général contre toute forme de gouvernement basé sur la violence et le terrorisme" (Déclaration du Bizkai Buru Batzar). (13).

La répression contre la lutte nationaliste connut son point de

tension maximum au cours de ce que l'on a appelé le "procès de Burgos", à la fin de 1970. On y jugeait un groupe de militants de l'ETA, dont plusieurs étaient accusés de l'assassinat d'un inspecteur de police. Le procès provoqua une énorme commotion dans toute l'Espagne. Devant les sentences (9 condamnations à mort pour 6 des accusés) de nombreux chefs de gouvernement demandèrent la Grâce, qui fut finalement accordée par Franco.

Ce rapide tour d'horizon de l'attitude du Gouvernement face aux principaux problèmes de la société espagnole met en évidence l'incapacité du Régime à intégrer les sources de conflits auxquelles il ne pouvait répondre que par la répression.

Cette incapacité a été analysée par quelques historiens comme une perte d'hégémonie due à un manque de contrôle des Appareils Idéologiques de l'Etat. (14).

En effet, les Syndicats officiels sont, à cette époque, noyautés par des militants de CC.OO., et débordés par le mouvement syndical clandestin. Dans le domaine de l'éducation, le Gouvernement essaie de s'adapter au développement économique, et promulgue une nouvelle Loi Générale de l'Education qui ne parvient pas à éliminer les conflits universitaires. (15).

Dans d'autres institutions, comme l'Armée et la Magistrature, on détecte des premières manifestations d'opposition, bien que globalement elles continuent à appuyer le Régime. Ainsi, au sein de l'Armée se constitue l'Union Militaire Démocratique (UMD), tandis que dans la Magistrature se forme une autre organisation, également clandestine, appelée "Justicia Democrática" (Justice démocratique).

Finalement, l'Eglise a déjà subi à cette époque une évolution qui l'empêche de conserver son ancien rôle de légitimatrice du Régime. Même si, ainsi que nous le verrons, cette évolution est considérée comme insignifiante par une certaine base chrétienne radicalisée, et parmi celle-ci les CpS ("Documento de Avila", n° 45-69), elle est pourtant sentie comme un très grand éloignement, et même une "trahison" par le Régime. Un témoignage de l'interprétation que donne le Régime à ce fait est significatif: en 1971, celui qui est alors ministre de l'Intérieur s'adresse au Conseil National du Mouvement dans les termes suivants:

"L'éloignement de l'Eglise espagnole vis-à-vis du pouvoir civil s'est fortement accéléré ces dernières années. La position positive de l'Episcopat espagnol immédiatement après la fin du Concile, position mise en relief dans la Lettre Collective publiée alors, a été dépassée. Si à ce fait on ajoute les attitudes individuelles de certains ecclésiastiques (quelques-uns sont d'authentiques agents marxistes), nous pouvons comprendre jusqu'à quel point l'Eglise espagnole a cessé d'être le facteur unificateur de notre société, et la foi catholique le neutralisant principal de nos démons familiers".
(16).

Si l'Etat franquiste est incapable de réaliser l'intégration sociale en Espagne la seule solution qui lui reste est la répression; et en effet, à partir du procès de Burgos jusqu'à la mort de Franco, l'action répressive, sanglante même, va en augmentant. Au cours de la grève du bâtiment de Madrid, (1971) un ouvrier est tué par les coups de feu de la police. Le même fait se répète au mois

d'octobre de la même année à Barcelone pendant la grève de SEAT. Deux ouvriers sont tués en 1972 durant la grève des chantiers navals Bazan au Ferrol (Galice).... En 1973 un autre ouvrier meurt à Barcelone au cours de la grève de la "Térmica del Besós". En septembre 1975 un nouveau procès pour terrorisme dicte cinq condamnations à mort, qui, cette fois, sont mises à exécution.

d) L'opposition au franquisme et la clandestinité.

On peut déjà déduire, de ce qui a été dit jusqu'à présent, que l'opposition au Régime franquiste s'articule, en 1970, sur plusieurs fronts, selon les problèmes abordés de préférence.

Une première ligne de conflit est constituée par l'affrontement entre continuité du Régime et rupture démocratique. L'opposition regroupe, à ce niveau, le spectre politique dans son ensemble: depuis la Démocratie Chrétienne conservatrice, jusqu'aux groupes gauchistes qui admettent l'Etat de Droit.

La seconde ligne se situe au niveau de l'opposition capitalisme/socialisme. Dans cette perspective, objectif stratégique est le socialisme. On trouve ici l'opposition socialiste et démocratique (socialistes et communistes du PCE) ainsi que les nombreux groupes de la gauche radicale qui préconisent la révolution violente et la dictature du prolétariat.

Finalement, une troisième ligne, différentielle et caractéristique de l'Espagne, regroupe les forces politiques en fonction de leur reconnaissance du droit à l'autodétermination ou à l'autonomie des "nationalités historiques" (la Galice, le Pays Basque et la Catalogne). Cette ligne se combine avec les deux autres: c'est

ainsi qu'il existe des nationalistes de gauche et de droite, ainsi qu'une opposition démocratique centraliste et une opposition autonomiste.

On doit situer la position politique des CpsS dans ce complexe panorama: lorsqu'ils font allusion au pluralisme politique existant au sein de leur groupe("Documento de Avila nº 40), ils se réfèrent à pratiquement toutes les options socialistes possibles: depuis le socialisme démocratique jusqu'au socialisme révolutionnaire léniniste, maciste ou trotskyste. Le fait de se placer dans le champ socialiste suppose, d'autre part, d'assumer la revendication démocratique (tout au moins comme objectif tactique afin de sortir de la clandestinité). En ce qui concerne la revendication nationaliste (catalane pour le cas qui nous occupe), et quoique le "Documento de Avila" en fasse directement mention, (nº 19) celle-ci est reléguée à un second plan devant l'urgence et le caractère radical de l'exigence socialiste.

D'autre part, l'opposition, et surtout l'opposition socialiste est illégale: elle doit donc agir dans la plus stricte clandestinité. Ce fait a des conséquences qui sont importantes pour la compréhension des documents analysés. En premier lieu, l'illégalité de toute opposition civique, syndicale et politique transforme en illégale, et par conséquent en politique, n'importe quelle action revendicative. Le Régime, ainsi que nous l'avons dit, cherche à dépolitiser les "masses", mais sa politique répressive produit souvent des effets contraires. Sans doute, une grande partie de la population s'écarte-t-elle, par peur, de tout acte revendicatif, mais d'un autre côté, des actions ayant à l'origine un caractère social, civique ou culturel acquièrent dans ce contexte des dimenen

sions politiques.

C'est pourquoi l'opposition au régime n'est pas toujours intégrée dans des organisations clandestines. Il existe une large couche de la population qui participe sporadiquement à des actions illégales: signatures de pétitions d'amnistie, conflits du monde du travail, revendications civiques La simple fréquentation d'une Eglise dont le curé a été pénalisé à cause de ses homélies, est déjà vécue comme un acte d'opposition, ce qui est effectivement certain: la police réalise parfois des contrôles d'identité à la sortie de la messe. Le risque est donc élevé, même lorsqu'il s'agit d'actes courants dans une situation démocratique (17).

L'illégalité de l'opposition ainsi que la situation de clandestinité comportent d'autres effets: elles rendent difficile la libre discussion entre les partis. A cause de la clandestinité le militant chrétien ne reconnaît pas facilement au sein de la communauté chrétienne sa situation de militant clandestin; il ne peut donc pas confronter la critique de la religion qu'il reçoit dans le parti à la foi de la communauté chrétienne à laquelle il appartient.

La clandestinité est également un facteur qui contribue à donner au militantisme un caractère fanatique: le risque et la tension vécus exigent, en contrepartie, que l'on se consacre à la cause d'une façon totale et que l'on ne mette pas en doute la correction de son analyse de la situation. Il existe, à notre avis, un certain rapport entre la dureté de la répression et le radicalisme révolutionnaire auxquels tendent de nombreux militants de cette époque: on ne met en jeu la liberté que si l'objectif à atteindre est absolu et totalisateur. D'où le paradoxe de la disproportion

entre les moyens et les fins: dans une situation de répression et de clandestinité, les groupuscules politiques se proposent fréquemment des objectifs que l'on peut qualifier d'utopiques, et ils le font avec une certitude, pouvons-nous dire, fanatique et messianique. Finalement, la répression, dans la mesure où elle est exercée par un Etat confessionnellement catholique, a un double effet. D'une part, elle radicalise la critique religieuse des groupes socialistes. D'autre part, elle pousse le militant chrétien à une situation d'ostracisme total, non seulement politique, mais religieux également: il se sent exclu à la fois, à cause de son désaccord politique, et à cause de sa foi (18). Ce qui le conduit à exiger de l'Eglise et en particulier de l'Episcopat une rupture claire avec le Régime. Si l'Eglise ne répond pas à cet appel, le militant chrétien se sent dans une situation d'"exil" complet: poursuivi par l'Etat et non accepté par l'Eglise. Le document des Cps reflète bien cette situation que l'on retrouve dans de nombreux documents chrétiens de l'époque.

e) De mars 1973 à mai 1974.

Entre l'apparition du "Documento de Avila" et la publication du Document Episcopal un fait ébranle le panorama politique espagnol: l'assassinat du Président du Gouvernement, l'Amiral Carrero Blanco, pièce-clé de la continuité franquiste. Sa disparition pousse son successeur à la Présidence du Gouvernement, Carlos Arias Navarro, à proposer une timide ouverture du Régime. Il ne s'agit pas de le démocratiser, mais d'y intégrer quelques secteurs sociaux dominants. Dans ce sens, il propose un certain élargissement du droit d'association politique jusque là en vigueur. Le nouveau Président du Gouvernement tente également de délimiter sa position face à une Eglise qui, ainsi que nous l'avons déjà signalé, se ré

vèle de plus en plus comme une source de conflits pour le Régime. Le projet ecclésiastique d'Arias Navarro consiste en la tentative, à partir du pouvoir politique, d'intégrer l'Eglise ainsi que ses fonctions sociales, au bénéfice de son propre projet politique spécifique: la modernisation économique de la société espagnole sous un régime politique autoritaire et non démocratique (19).

A partir de la mort de Carrero Blanco, l'opposition fait des progrès quant à l'élaboration d'une alternative démocratique à offrir au pays. Le PCE marque un premier point en constituant en juillet 1974 la "Junta Democrática" (Junte Démocratique) qui regroupait les Commissions Ouvrières, le Parti Socialiste Populaire, le Parti Carlisle et de nombreux indépendants. Un an plus tard, en juillet 1975, se constitue la "Plataforma Democrática" (Plateforme Démocratique), formée par le PSOE (Parti Socialiste Ouvrier Espagnol), l'Union Sociale-Démocrate Espagnole, Izquierda Democrática (Gauche démocratique) et quelques groupes régionalistes. L'union des deux organismes dans la "Junta de Coordinación Democrática" (Junte de Coordination Démocratique) fut un élément décisif du processus spécifique de transition politique en Espagne à la mort de Franco.

Voilà donc le contexte politique immédiat du Document Episcopal analysé dans cette étude, qui met en évidence son ambiguïté due à l'absence de références historiques concrètes. Lorsqu'à la fin du document, l'Episcopat catalan invite les chrétiens à l'engagement social, dans quel contexte inscrit-il cet engagement: dans celui du régime au "pluralisme limité" que propose Arias Navarro, ou dans celui d'un futur (pour cette époque) Etat de Droit? Le pragmatisme politique des Evêques les poussait sans doute à se

situer dans la première option, sans renoncer à la seconde, qui apparaissait déjà comme une possibilité dont il fallait tenir compte.

f) Résumé

Les données apportées permettent de reconstruire le sens qu'avaient les documents analysés au moment de leur rédaction. Nous allons maintenant signaler parmi ces éléments, quels sont ceux qui ont une influence décisive sur la caractérisation du secteur progressiste et militant du catholicisme espagnol.

Une observation préalable: l'influence de ce niveau "structurel" sur le progressisme chrétien est médiatisée par des éléments culturels ainsi que par d'autres éléments qui sont propres au champ religieux. C'est pourquoi cette influence agit à un niveau très général. Elle doit être, cependant, soulignée puisqu'elle définit des traits différentiels de la situation espagnole et catalane.

Deux traits structurels nous semblent particulièrement décisifs: le processus de développement économique et le caractère répressif du régime politique.

Parmi tous les pays dans lesquels "CpS" fut implanté, l'Espagne fut le seul où cette implantation se réalisa au moment où l'on assistait à la culmination d'un processus de développement qui avait situé le pays, pour la première fois dans son histoire, parmi les dix premières puissances industrielles mondiales.

Ce développement économique impliqua un processus complexe de différenciation sociale. Au cours des premières années du dévelop-

pement, la classe ouvrière s'accrut très rapidement dans la banlieue industrielle de Barcelone, résultat d'une immigration extérieure massive. Cette situation provoqua un profond problème social. La répercussion de ce fait sur le catholicisme barcelonais fut très importante. Nous analyserons ceci dans le paragraphe 2.3., d'une manière plus détaillée, mais nous pouvons déjà avancer, à titre de données significatives, que la JOC et la HOAC renforcèrent leur implantation à Barcelone et que de nombreux jeunes de classe moyenne se sentirent moralement et religieusement interpellés par cette réalité. Les interviews que nous avons réalisées confirment que la sensibilisation au "problème social" est à l'origine de nombreux itinéraires religieux de futurs CpS.

Le développement provoqua, d'autre part, dans un second temps, l'apparition de "nouvelles classes moyennes", socialement ouvertes aux valeurs de la démocratie et du socialisme. Ces deux secteurs, qui subissent une transformation sociale très intense, sont les acteurs de l'évolution du catholicisme traditionnel vers le progressisme; ils sont également présents, ainsi que nous l'avons vu, dans "CpS".

D'autre part, le développement économique se réalisa sous un régime autoritaire et répressif dans les domaines politique et religieux. A ce point de vue, le cas espagnol est également exceptionnel: au Chili, en Italie, au Canada et en France (premiers pays où il fut implanté), "CpS" apparut sous des régimes démocratiques.

Nous avons signalé dans la partie précédente, de quelle manière cette situation détermina la militance politique de l'opposition

et nous avons examiné les problèmes créés par cette situation aux militants chrétiens; mais il faut encore ajouter quelques traits caractéristiques. En premier lieu, la fonction de rassemblement de l'opposition jouée par la lutte contre le franquisme: des militants non croyants et d'autres militants qui étaient chrétiens s'y rencontrèrent, apprirent à se connaître et partagèrent leurs espoirs et leurs luttes. Quelques historiens ont attiré aussi l'attention sur le "messianisme anti-franquiste" qui unissait l'opposition dans les dernières années du franquisme.

Finalement, la clandestinité rendait difficile la valorisation exacte de l'influence réelle de chaque tendance politique ou religieuse. Ceci permet de comprendre le fait qu'un groupe numériquement peu nombreux comme "CpS" ait pu être considéré comme potentiellement important. A ce moment-là, son importance ne dépendait pas de sa force visible, mais de la capacité qu'il pouvait avoir, dans une future situation démocratique, d'orienter le vote et la militance politique de secteurs progressistes du point de vue religieux; et ceci dépendait de sa capacité d'exprimer les aspirations et les intérêts sociaux de ces groupes. Cette considération eut certainement de l'influence sur la décision de la Conférence Episcopale Catalane de répondre d'une manière explicite à la position de "CpS". Enfin, cette situation politique rendit inévitable l'union de l'option politique et de l'option religieuse.

2.1.2 Situation en Catalogne: l'éventail politique.

a) Traits généraux

Même si elle présente des traits spécifiques, la situation politique de la Catalogne ne peut être séparée de la conjoncture que traverse l'Etat Espagnol dans son ensemble, et nous pouvons extraire un élément fondamental de ce que nous avons exposé antérieurement: la vieillesse du Chef de l'Etat, sa santé visiblement précaire, et par conséquent la prévision d'une mort prochaine. Dans cette situation, le franquisme essaie de se perpétuer en confiant à l'Amiral Carrero Blanco la Présidence du Gouvernement.

Pour faire face à cette situation, les forces démocratiques s'organisent en Catalogne ainsi que dans le reste de l'Espagne, afin de provoquer ce que l'on appellerait alors la "rupture démocratique". L'action clandestine ne s'oriente donc plus uniquement vers une longue lutte de résistance: on voit déjà apparaître au premier plan la délimitation des différentes options politiques qui essaient de se partager l'espace social et politique du post-franquisme. A ce premier facteur, commun au reste de l'Etat Espagnol, il faut ajouter un second élément qui vient, cette fois, de l'Europe: la vague révolutionnaire de 1968 a des répercussions spécifiques en Catalogne et représente l'une des causes de la fragmentation de l'"extrême-gauche" (entendue comme celle qui se situe à la gauche du parti communiste classique, c'est-à-dire en Catalogne du PSUC - Parti Socialiste Unifié de Catalogne).

Finalement, un trait spécifiquement catalan donne une forme concrète aux deux autres éléments précédemment cités: la lutte pour la reconquête de l'"autonomie" face à l'Etat centraliste. La revendication catalane réunit non seulement les forces strictement politiques, mais aussi une très large base syndicale, civique et, également, religieuse. En 1971, on assiste à la formation de la "Assemblea de Catalunya" (Assemblée de Catalogne) qui lance un mouvement unitaire, démocratique et catalan et dans lequel participent presque toutes les forces sociales et politiques de gauche et du centre.

Dans ce contexte, l'apparition de "CpS" suppose un appel à la clarification. Le catholicisme "progressiste" peut se sentir "justifié" par sa prise de position anti-franquiste. "CpS" privilégie, en revanche une analyse politique qui, sans ignorer la lutte pour la démocratie et l'autonomie, souligne comme décisive la revendication du socialisme.

b) Le catalanisme démocratique et réformiste

Les années de la transition démocratique démontreront l'existence d'un important électorat catalaniste et démocratique, cependant dépourvu, en 1973, de l'organisation politique qui le représentera plus tard: "Convergència Democràtica de Catalunya" (CDC) - Convergence Démocratique de Catalogne. (20). Il s'agit là de la première constatation importante: l'absence de militance politique organisée de larges secteurs de la classe moyenne catalane, sérieusement sensibilisée, cependant, en faveur de la démocratie et de l'autonomie en Catalogne et dont de nombreux membres sympathisent avec la "Assemblea de Catalunya".

A l'intérieur du même espace socio-politique, il faut souligner l'existence d'un parti démocrate-chrétien dont la tradition catalane, démocratique et anti-franquiste est irréprochable mais qui connaîtra un échec électoral en 1977: la "Unió Democràtica de Catalunya" (UDC) - Union Démocratique de Catalogne - (21). Parmi les causes du faible poids politique de UDC on peut mentionner la perte, sur le plan international, du prestige des démocraties chrétiennes, accusées d'être de droite par un électorat initialement réformiste. Il faut peut-être accorder plus d'importance à la perte de prestige que le national-catholicisme et la longue complicité épiscopale avaient projetée sur tout type de politique "d'inspiration chrétienne".

L'idéologie des dirigeants politiques de UDC et CDC partage la dimension démocratique et catalaniste. Les seconds, dans assez nombreux cas, partagent également une certaine inspiration chrétienne conciliaire. Mais tandis que les premiers demeurent fidèles aux grandes lignes de la pensée de Maritain, les seconds assimilent (d'une manière plus pragmatique que théorique) la tendance sécularisatrice post-conciliaire et envisagent une action politique libérée (tout au moins théoriquement) de toute inspiration directement chrétienne (même si, en fait, elle coïncide avec les inspirations du catholicisme épiscopal et avec la base modérément conciliaire)(22).

Cette base électorale démocratique, catalaniste et souvent catholique se manifeste, à cette époque, socialement avancée mais très réticente vis-à-vis du marxisme et du communisme. C'est pourquoi, elle est vue par les CpS comme la base sociale d'une éventuelle "opération démocrate-chrétienne" de l'Episcopat pour laquelle

l'Eglise offrirait son appui à un parti confessionnel ou d'"inspiration chrétienne"("Documento de Avila"nº 49).

Face à cette possibilité, la constitution de "CpS" veut être un appel à cette base sociale, afin qu'elle brise la peur traditionnelle que les classes moyennes ressentent vis-à-vis du socialisme, et qu'elle formule ses désirs sous une forme démocratique et socialiste, tout en se situant dans le champ de la gauche. Ces classes moyennes, socialement avancées, catholiquement conciliaires, sont les destinataires du "déblocage" préconisé par les CpS("Documento de Avila"nº 56 et également nº 51-55). Avec une certaine perspective historique, on peut se demander si cette tentative a été couronnée de succès: en fait, le langage, crispé du point de vue ecclésial et explicitement marxiste, a plutôt effrayé que convaincu dans ces milieux. D'autre part, la constitution de "Cristianos por el Socialismo", ainsi que la participation à celui-ci de professionnels et d'intellectuels jouissant d'un prestige social et dont les convictions religieuses étaient indiscutables, a pu tranquilliser certaines couches du catholicisme progressiste et les induire à s'unir à la gauche. Il est indéniable, par exemple, qu'en 1977, le vote catholique en Catalogne se distribua à travers tout l'éventail politique, et le succès du parti socialiste (PSC-PSCE) et du parti communiste (PSUC) ne fut pas étranger à cette liberté d'esprit d'une partie du catholicisme catalan.

D'autre part, si le "peuple" auquel l'Episcopat catalan prétend s'adresser en 1974 peut être concrétisé d'une certaine manière, c'est bien par cette base sociale effrayée par l'"infiltration marxiste" dans des milieux traditionnellement catholiques (Cr. Doc. Episcopal nº 80-81).

Il faut finalement remarquer que l'opération "démocrate-chrétienne" ne se réalisa pas, strictement parlant: ni en Catalogne, ni dans le reste de l'Etat espagnol, l'Episcopat ne prêta son appui exclusif aux "partis d'inspiration chrétienne". Quoique, en fait, les déclarations de l'Episcopat à partir de 1976 aient été cohérentes avec les options centristes, et qu'elles aient supposé une disqualification non violente de la gauche (23).

c) Le Socialisme non communiste.

Trois organisations méritent d'être mentionnées dans cette partie: MSC (Moviment Socialista de Catalunya) - Mouvement Socialiste de Catalogne -, FSF (Força Socialista Federal) - Force Socialiste Fédérale), et FOC (Front Obrer de Catalunya) - Front Ouvrier de Catalogne.

Le "Moviment Socialista de Catalunya" (24) fut fondé en 1945 et se situa immédiatement dans le champ de la II Internationale. En 1966, les militants de Catalogne se séparèrent de leur direction "extérieure" en exil. A partir de cette date le MSC représente un socialisme démocratique qui identifie la lutte pour les libertés à la lutte pour le socialisme. Il critique, par conséquent, le socialisme léniniste (le communisme) ainsi que le "sectarisme dogmatique des avant-gardes" (l'"extrême-gauche"). Mais le MSC ne veut pas être un parti social-démocrate et il déclare: "nous ne sommes pas pour la réforme du capitalisme, mais pour sa destruction". (25). Au sujet du problème national catalan, il préconise le droit à l'autodétermination pour les nations basque, galicienne et catalane, et il recommande une union fédérale ou confédérale de la Catalogne avec l'Etat espagnol.

En 1973 ses militants sont peu nombreux et son incidence dans les milieux ouvriers, pratiquement nulle. Cependant, le MSC sera le noyau de la future "Convergència Socialista de Catalunya" (Convergence Socialiste de Catalogne), (CSC) d'où naîtra à son tour le "Partit Socialista de Catalunya" (PSC) - Parti Socialiste de Catalogne -, lequel, en alliance avec le PSQE, obtiendra un succès retentissant aux premières élections générales de 1977.

La position du MSC vis-à-vis de la religion reprend la critique marxiste de la religion et le laïcisme traditionnel de la gauche. Cependant les militants n'ont jamais eu de problèmes avec le parti à cause de leur foi chrétienne, si celle-ci demeure dans le domaine des convictions intimes, c'est-à-dire dans le domaine de la vie privée. En fait, il y a déjà eu, depuis longtemps, des chrétiens au MSC. On peut avancer comme hypothèse que ce type de militance a des points communs avec certaines théologies de la sécularisation qui préconisent l'autonomie de la politique par rapport à la religion et qui, en fait, réduisent celle-ci au domaine de la vie privée. C'est peut-être pour cette raison que la création de "CpS" a fait l'objet d'une certaine méfiance de la part de ce type de militants qui ont vu dans "CpS" un certain "confessionnalisme de gauche". En revanche, à mesure que la transition politique espagnole avance, d'assez nombreux CpS (surtout du secteur de la classe moyenne) viennent grossir les files de CSC ou du PSC (successeurs, ainsi que nous l'avons vu, de l'ancien MSC).

Tant le FOC que la FSF sont des groupes socialistes de courte durée, qui ont déjà disparu en 1973; il est nécessaire, cependant, de les mentionner, car ils introduisent à l'histoire des premières approches du catholicisme catalan au socialisme révolutionnaire, bien avant l'apparition de CpS.

Au début des années 50 se produit la première approche des chrétiens au socialisme par deux itinéraires différents. (26).

Le premier provient du groupe CC (Crist-Catalunya) -Christ-Catalogne-, conçu comme un mouvement para-politique destiné à une prise de conscience de la responsabilité civique des chrétiens et à une prise de position face au problème catalan (27). Là se formèrent de nombreux futures leaders catalans. Dans le groupe CC on critiquait la bourgeoisie catalane d'avant la Guerre Civile, ainsi que son parti la "Lliga Regionalista" -la Ligue Régionaliste-, en les accusant d'être la cause du divorce existant entre la classe ouvrière et le catalanisme. Le sens critique du principal promoteur de CC, Raimón Galí, empêcha l'entrée à UDC des jeunes du CC qui appartenaient aux classes moyennes catalanes et catholiques. A cette même époque, l'oeuvre de MOUNIER s'introduit dans ces milieux, et un certain rapprochement du marxisme se produit alors. Celui-ci connu surtout grâce à l'oeuvre de J.Y. CALVEZ, La Pensée de Karl Marx. Cette approche de MARX laisse de côté son athéisme mais elle assimile les éléments de base de l'analyse marxiste de la société.

Ce rapprochement explique le fait que quelques membres de CC participent à la création du MSC, d'autres à une première implantation du Front de Libération Populaire (FLP) en Catalogne, et que finalement en 1961, CC dérive vers la formation d'un groupe politique, FSF (Força Socialista Federal) - Force Socialiste Fédérale -, révolutionnaire et bien sûr non confessionnel. Le groupe dura jusqu'en 1967, année de sa dissolution sous l'impulsion des nouvelles tendances du mouvement universitaire européen.

Le second noyau chrétien qui se rapprochait du marxisme a son origine dans la revue El Ciervo : là se rejoignent un groupe d'universitaires qui sont passés par le "Servicio Universitario del Trabajo" (Service Universitaire du Travail). Beaucoup d'entre eux finiront par s'intégrer au FOC (28). Le FOC (Front Obrero de Catalunya) - Front Ouvrier de Catalogne - fut la branche catalane du FLP (Frente de Liberación Popular) - Front de Libération Populaire -. Il fut créé entre 1956 et 1957 avec la présence de catholiques révolutionnaires, et durant quelques années il fut, avec le PSUC, le principal parti de l'opposition contre le franquisme en Catalogne.

Idéologiquement le FOC était influencé par les analyses révolutionnaires du Tiers-Monde et en particulier par la révolution cubaine. Son marxisme était médiatisé par la lecture de Sartre et de A. GORZ. Il attaqua le PCE-PSUC en l'accusant d'être révisionniste, staliniste et d'être aux ordres de Moscou; il refusait également le maoïsme. En Catalogne le FOC n'eut pas un caractère de parti national catalan et ceci explique, en partie, son échec postérieur (29).

Le FOC éclata vers 1969 et se divisa en plusieurs groupes certains de tendance trotskyste et d'autres qui essayaient de dépasser la distinction entre parti et syndicat de classe. Mais la fonction historique du FOC ne se limita pas à sa courte durée: plusieurs de ses cadres sont aujourd'hui des membres importants des partis de la gauche catalane (30).

Le FOC eut également une grande importance dans l'histoire de l'approche des chrétiens au socialisme révolutionnaire. Les premiers catholiques révolutionnaires qui refusaient le dogmatisme

athée ainsi que la version léniniste du "parti ouvrier" existants alors au PSUC, y trouvèrent leur place. D'autre part, le FOC sup
posa

"la faillite de la formule démocrate-chrétienne comme unique solution à l'engagement politique des catholiques, le refus du système capitaliste et une première tentative d'articulation marxisme-christianisme" (31).

- d) Le communisme du PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya) - Parti Socialiste Unifié de Catalogne -.

Le PSUC, représentant du communisme catalan, est sans aucun doute le parti le plus important de l'opposition au Régime durant les années du franquisme. Le témoignage d'anciens militants chrétiens est significatif: "Si, au cours des années 50, on rencontrait, dans une usine, un militant ouvrier, il appartenait au PSUC" (32).

Cette importance est due, en partie, à sa longue histoire. Le PSUC fut fondé le 23 juillet 1936, résultat de la fusion de quatre petites organisations: "Unió Socialista de Catalunya" (USC) - Union Socialiste de Catalogne -, "Partit Comunista de Catalunya" (PCC) - Parti Communiste de Catalogne, "Federació Catalana del PSOE - Fédération Catalane du PSOE, et "Partit Català Proletari" (PCP) - Parti Catalan Prolétaire -. La fusion prétendait réunifier la gauche en Catalogne, mais, en fait, le PSUC devint le parti com
muniste de Catalogne et il instaura des liens organiques avec le PCE. Cette situation particulière a été source de tensions, et d'autre part, elle a eu des résultats intéressants: le PCE a souvent voulu contrôler le PSUC, mais au sein de celui-ci il a toujours existé de fortes tendances catalanistes qui ont contribué à

créer l'image d'un authentique parti national catalan. Cela lui a permis de jouer un rôle positif dans l'intégration des travailleurs émigrés dans un projet de catalanisme populaire et de gauche.

Le PSUC a connu en même temps que le PCE les avatars de tous les PC européens, tout en s'inspirant souvent du PCI: stalinisme, déstalinisation, recherche d'implantation. A cet effet, deux éléments de sa politique sont particulièrement significatifs: la volonté de s'implanter dans les organisations légales, et la "politique de réconciliation nationale". La volonté de noyautage des organisations syndicales de l'Etat franquiste est déjà formulée en 1948. Dans une perspective internationale, ceci ne suppose pas de grande nouveauté, puisque cela répond aux directives de la III Internationale de combiner la lutte légale et la lutte illégale. Mais dans le cas de l'Espagne et de la Catalogne, dans une situation d'illégalité, cette politique représenta la voie pour sortir de l'isolement imposé par la répression, ainsi que la base d'une large implantation, non seulement dans la classe ouvrière, mais aussi dans les secteurs professionnels. L'image qu'offre le PSUC d'un parti "sérieux" et d'"ordre" correspond à cette implantation. Ce que le PCE-PSUC a appelé "politique de réconciliation nationale" est un élément complémentaire de ce que nous venons de dire: cette politique tend à dépasser la division provoquée par la Guerre Civile pour obtenir un large front anti-franquiste: de cette manière on peut vaincre le franquisme sans passer par une nouvelle guerre. Cette double dimension vaudra au PCE et au PSUC d'être accusés de révisionnistes et de connaître, surtout à partir de 1969, de nombreuses scissions de gauche.

La politique de rapprochement des catholiques s'inscrit dans

cette politique de réconciliation nationale. (33).

Jusqu'en 1967, le PCE-PSUC attribue une certaine valeur au christianisme ouvrieriste des mouvements apostoliques et au progressisme des secteurs conciliaires et de la gauche chrétienne, mais il considère que, tout au plus, ces secteurs peuvent contribuer à donner une autre dynamique à la Démocratie chrétienne avec laquelle il veut établir des pactes au niveau d'organisation. En termes concrets, le PCE-PSUC valorise le christianisme de gauche, mais tant qu'il continuera à être chrétien, sa place "naturelle" est la Démocratie Chrétienne. On accepte, en fait, la militance de chrétiens dans le parti, mais on les endoctrine dans l'athéisme et dans la critique marxiste de la religion. La manière de poser le problème n'est pas très différente de celle de LÉNINE (34). A partir de 1967, on accepte déjà qu'il existe de grandes coïncidences idéologiques entre chrétiens et marxistes, quoique des différences philosophiques fondamentales demeurent. On admet cependant, d'une manière plus explicite, que de nombreux chrétiens se rapprochent du marxisme.

Ce dernier fait déclenche une profonde évolution qui ne se manifeste officiellement qu'au moment des Déclarations que le PCE et le PSUC publient sur ce thème, en 1975 et 1976, respectivement. Les points fondamentaux de ces Déclarations sont les suivants (35): En premier lieu, on rejette l'idée que le problème de la militance des chrétiens dans le parti ne concerne que ces derniers. Et ceci puisque, en second lieu, on admet les chrétiens "avec leur foi" et qu'on abandonne la thèse léniniste selon laquelle "le militant devait renoncer à ses croyances religieuses ou tout au moins les garder comme une question strictement privée" (36). Admettre les

chrétiens "avec leur foi" implique le fait d'accepter que chez eux la religion n'exerce aucune fonction aliénante, mais au contraire libératrice. En quatrième lieu, on rejette la possibilité d'un confessionalisme chrétien introduit subrepticement dans le Parti: les chrétiens ne déduisent pas leur militance concrète de leur foi, mais de l'analyse politique qui leur semble la plus juste, si elle est, évidemment, cohérente avec leur idéal de libération et de fraternité. C'est pourquoi, finalement, aucun type de discrimination contre les chrétiens n'existe plus dans le Parti: le Parti assume la présence de communistes chrétiens ainsi que leur promotion aux différents organes de direction, sans aucune sorte de discriminations, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs que n'importe quel autre militant" (37).

L'importance de ces déclarations, au-delà de leur opportunité politique, réside dans le fait d'ouvrir officiellement la possibilité d'une remise en question en profondeur de la critique marxiste de la religion dans le champ du communisme. A ce sujet, le document du PSUC (plus avancé sur ce point que le PCE) affirme:

"(le) lien "métaphysique" du communisme et de l'athéisme, prédominant jusqu'à présent dans le mouvement communiste international, a supposé une réduction de l'horizon idéologique et politique du marxisme" (38).

et d'une façon plus claire encore:

"Aucun parti, aucun Etat, ni aucun Gouvernement n'a le droit de porter de jugement sur le complexe phénomène de la foi religieuse, qui ne peut être réduite à un credo puéril, ou à une "rougeole" qui finira par passer" (39)

Ces déclarations officielles constituent le cadre qui permet de comprendre le rapport entre "CoS" et le PSUC. Au moment de la fondation du groupe, il n'y avait que quelques membres de "CpS" qui militaient au PSUC. Les principaux dirigeants appartenaient à un groupe plus gauchiste, "Bandera Roja" (BR) - Drapeau Rouge -. Ce pendant en 1974 une importante fraction de BR (entre autres les leaders de CpS) entra collectivement au PSUC et s'intégra aux organes de direction du Parti.

On peut déduire de ce que nous avons dit au sujet de la politique du PSUC que l'apparition de "CpS" allait objectivement dans la ligne de sa politique d'implantation dans des secteurs traditionnellement éloignés du marxisme et qu'elle favorisait sa politique de réconciliation nationale. Ce qui explique que beaucoup virent une "manoeuvre" du PSUC dans la fondation de "CpS". Ainsi que nous venons de l'indiquer, cette appréciation était fautive à la base.

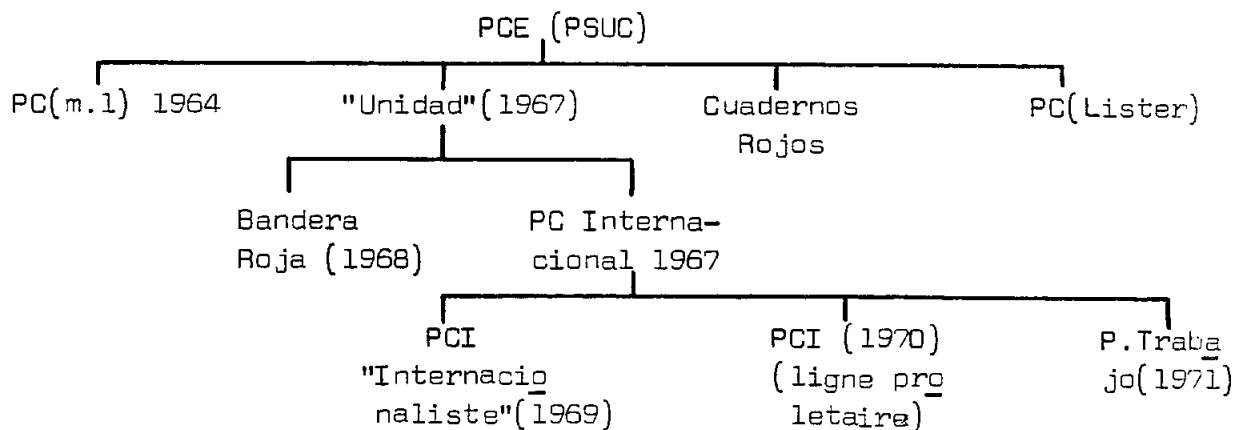
La question vraiment importante est celle de l'influence mutuelle que la militance de dirigeants importants de "CpS" au PSUC provoqua à partir de 1976. Du côté du PSUC, la présence de dirigeants de "CpS" à la direction du parti fut absolument décisive dans le changement de position par rapport au christianisme qui est exprimé dans les déclarations que nous avons citées auparavant (40).

e) L'extrême-gauche.

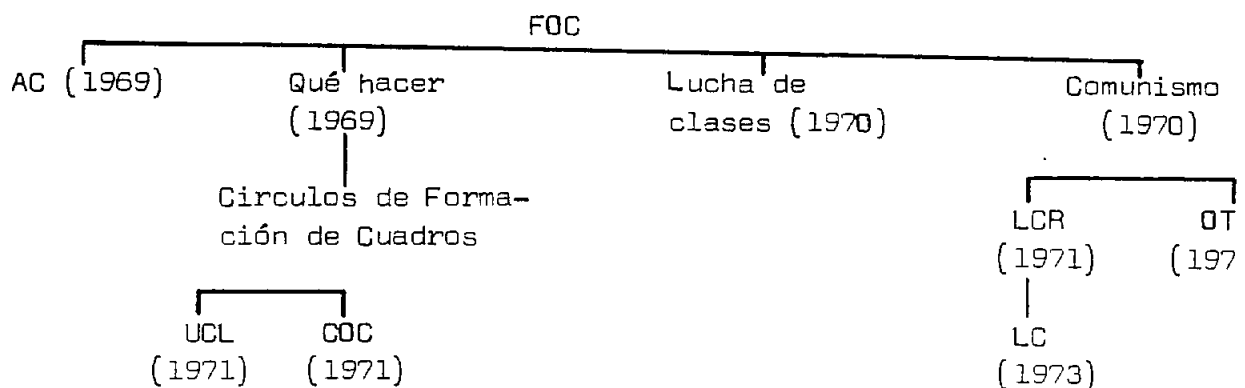
L'étude de l'extrême-gauche en Catalogne mériterait une profonde recherche spécifique étant donné la complexité et l'extrême fragmentation qu'elle présente à partir de 1970. Il faut chercher l'origine historique de cette gauche radicale dans les scissions

successives que connaît le PSUC par la gauche, dans la fragmentation du FOC à partir de 1969 et dans l'influence qu'eurent en Catalogne les mouvements européens d'étudiants en 1968. Son champ de bataille sera la crise de CC.OO. Pour donner une certaine clarté à ce vaste éventail de groupes et de groupuscules politiques, nous pouvons utiliser le graphique de A. SALA et E. DURAN (41):

Scissions du PSUC:



Scissions du FOC:



On doit encore ajouter à cet ensemble de groupuscules la présence de deux organisations d'une certaine importance: la "Organización Revolucionaria de Trabajadores" (ORT) - Organisation Révolutionnaire de Travailleurs - et le "Movimiento Comunista de España" (M.C.E.) - Mouvement Communiste d'Espagne -. La première ap-

paraît à Madrid et provient d'une organisation catholique, les "Vanguardias Obreras Juveniles" (VOJ) - Avant - gardes Ouvrières Juvéniles -, dirigées par le jésuite P. Granda. La seconde est un parti maoïste qui se forme au Pays Basque en 1971 et qui a une certaine implantation en Catalogne.

On peut appliquer à cette multitude de groupes les sub-divisions typiques: groupes stalinistes (le plus significatif, la scission de Lister), trostkystes (LGR, LC), maoïstes (PC (m-l)), PCI, dans une certaine mesure "Bandera Roja" et le "Movimiento Comunista de España", et des groupes qui aspirent à former un futur parti révolutionnaire (COC, UCL).

Il est intéressant de signaler le rapport entre les militants chrétiens et ces groupes. De nombreux militants de mouvements apostoliques éprouvèrent, semble-t-il, une profonde méfiance à l'égard du PSUC jusqu'en 1974 (date à laquelle, ainsi que nous l'avons dit, certains chrétiens connus furent nommés à son Comité Central) et se sentirent surtout attirés par l'extrême-gauche. Comme nous l'avons dit plus haut, la découverte et l'analyse de ces préférences ainsi que l'évolution de ces militances mériteraient une étude. On a avancé comme une cause possible la disqualification du PSUC, soit à cause de son "obéissance à Moscou", soit à cause de sa modération excessive. Si cela était vrai, il faudrait se demander si les militants chrétiens n'étaient pas plutôt poussés par un radicalisme moral que par une analyse politique, pour laquelle ils n'avaient pas été préparés. Il faut finalement noter, uniquement à titre d'hypothèse suggestive, l'indication d'un prêtre adhérent au PSUC: "Les chrétiens et surtout les prêtres en ont tellement assez du "montage" ecclésiastique, que lorsqu'ils adhèrent à un parti, ils

fuients de ceux qui comme le PSUC peuvent rappeler l'Eglise; ils préfèrent appartenir à un groupuscule" (42).

Si les militants d'origine chrétienne préfèrent l'extrême-gauche, il faut dire, qu'en revanche, on se livre à l'intérieur de celle-ci à une forte critique anti-religieuse. Le chrétien reçoit un endoctrinement athée (43), la religion ne peut être qu'une affaire privée; quelques groupes refusent les militants "organisés religieusement" dans des mouvements apostoliques, dans des Instituts Religieux, ou en qualité de prêtres (44). La critique de la religion est surtout centrée sur la critique de l'Eglise et elle trouve dans l'histoire récente de l'Espagne une facile vérification. L'effet est frappant: une grande partie des militants d'origine chrétienne abandonne la foi, et d'autres connaissent une très forte crise d'identité(45). Le "Documento de Avila"(n°39) reprend cette expérience qui était devenue angoissante dans des Communautés de Base, des Mouvements apostoliques et même dans des Ordres Religieux. Cette situation fait penser que la création de "CpS" pouvait avoir comme "fonction latente" celle de créer une "structure de plausibilité" qui aurait contribué à affirmer la foi menacée des chrétiens qui partageaient la situation de militance politique (46). La diversité d'analyses politiques au sein de l'extrême-gauche créa de sérieux problèmes dans le champ des CpS. Ceux-ci pouvaient se mettre d'accord (en tant que chrétiens) sur une analyse de la situation ecclésiale, mais leur vision de la conjoncture politique était très différenciée. Le n° 40 du "Documento de Avila" fait allusion à cette réalité, quoiqu'il en minimise l'importance réelle.

Toutefois, toute déclaration publique d'un mouvement comme

"CpS" impliquait nécessairement une analyse politique minimum. Le "Documento de Avila" lui-même fut critiqué par des chrétiens appartenant aussi bien à l'extrême-gauche qu'au PSUC parce qu'il reflétait excessivement l'analyse et le langage d'un seul groupe ("Bandera Roja"), auquel appartenaient, ainsi que nous l'avons dit, les principaux leaders de "CpS" ainsi que le rédacteur du document de base. C'est pourquoi le développement du mouvement fut marqué par la polémique au sujet du caractère que devait avoir l'"expression publique" de "CpS" et par la difficulté de trouver des formules satisfaisantes pour tout le monde.

Cette appartenance d'un secteur important de "CpS" à l'extrême-gauche contribue à expliquer (indépendamment de la situation de répression déjà citée) le radicalisme exprimé dans le "Documento de Avila" en ce qui concerne la critique de l'Eglise: il s'agissait d'assumer une critique très radicale, non pas en la minimisant, mais en l'intégrant comme perspective chrétienne, en quelque sorte, plus critique encore.

f) Le mouvement syndical et civique: la "Assemblea de Catalunya" (L'assemblée de Catalogne).

On ne peut pas mesurer l'ampleur de la lutte anti-franquiste en Catalogne que par l'importance de l'encadrement politique: les difficultés produites par l'illégalité ainsi que la répression des organisations politiques impliquaient forcément que celles-ci soient minoritaires.

Mais la lutte anti-franquiste se manifestait également dans la lutte syndicale, qui avait un caractère beaucoup plus large et dans un vaste mouvement civique qui se cristallisa dans l'"Assemblea de

Catalogne".

Il est important de signaler, de notre point de vue, que le mouvement syndical en Catalogne, ne fut pas du tout confessionnel, même si les militants des mouvements apostoliques HOAC, JOC et ACO y participèrent d'une manière décisive (47). La seule tentative de syndicat chrétien (Solidaritat d'Obrers Cristians de Catalunya, SOCC) - Solidarité d'Ouvriers Chrétiens de Catalogne - fut réalisée en 1958, et en 1964 (après avoir éliminé le "C" de "chrétiens" et s'être converti en SOC), ce syndicat adopta une ferme orientation socialiste. USO (Unión Sindical Obrera) - Union Syndicale Ouvrière - fut aussi fondée par des militants chrétiens de la JOC et de la HOAC, mais eut toujours un caractère aconfessionnel et socialiste (auto-gestionnaire). Le fait décisif dans le champ syndical en Catalogne fut la fondation, en 1962, de CC.OO. (Comisiones Obreras) - Commissions Ouvrières, appelé à être le syndicat unitaire, et pour cette même raison le champ de bataille où les divers groupes politiques dont nous avons parlé mesurent leur implantation dans la classe ouvrière.

A l'époque qui nous intéresse, le PSUC impose son hégémonie au sein de CC.OO. et celles-ci initient une période d'expansion après avoir résolu les divisions internes.

Il découle de ce que nous venons de dire que la lutte syndicale était aussi militance dans les "fronts marxistes" si souvent cités dans le "Documento de Avila". En fait, les cours de formation pour les membres de la HOAC et pour les sympathisants incluaient déjà, vers 1967, des "stages de marxisme" et ceci était considéré nécessaire pour dominer le langage et le modèle d'analyse utilisé

au sein des organisations syndicales clandestines. Ces militants y apprenaient également une analyse autonome (et idéologiquement opposée) de la foi et faisaient l'expérience de l'autonomie des valeurs de la classe ouvrière et de la lutte révolutionnaire. C'est aussi là que le militant chrétien sentait sa première foi menacée, foi qui avait été jusque là soutenue par une "chrétienté" qui était à la fois institutionnelle et intériorisée. Au moment où les mouvements apostoliques furent démantelés par l'Épiscopat (entre 1966 et 1969) la crise de la foi devint particulièrement aiguë.

Au-delà de la résistance politique et syndicale, il existe également, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, un large mouvement civique qui acquiert une forme organisée dans ce que l'on a appelé "Assemblea de Catalunya" (Assemblée de Catalogne) constituée en 1971 (48). Dans le document de constitution on citait les motifs de sa création dans un paragraphe particulièrement significatif:

"Ces faits caractérisent la situation actuelle d'une manière dont il faut absolument tenir compte. D'un côté, les difficultés de l'activité politique clandestine ont obligé les secteurs les plus actifs à agir par l'intermédiaire de canaux très divers qui ne sont pas seulement les partis politiques. D'autre part, des organisations professionnelles, culturelles ou confessionnelles sont constamment sollicitées par l'activité politique, devant l'implication générique que réclame la défense des droits humains ainsi que le manque de libertés, pour développer leurs propres activités. Finalement, un très vaste sec

teur de notre peuple, conscient de l'oppression, demeure inorganisé, mais disponible en tant qu'opposition potentielle, pour une option politique globale s'ajustant, dans ses formulations politiques, aux exigences généralisées, une option offerte d'une manière responsable et présentant des garanties d'efficacité" (49).

La participation à l'A. de C. signifiait par conséquent l'acceptation d'une dynamique unitaire de lutte anti-franquiste, dont le contenu pourrait être défini comme démocratique et catalaniste, ainsi que l'attestent les quatre points qui constituaient son programme (50).

L'appel de l'A. de C. connut un énorme écho: elle obtint l'adhésion de partis politiques (sauf ceux de l'extrême-gauche la plus radicale), d'organisations syndicales, de collèges professionnels, d'organisations universitaires, de représentants des diverses régions catalanes et d'organisations chrétiennes. Il faut signaler l'appui que le clergé barcelonais (et non pas l'Evêché) prêta à l'A. de C.: les réunions eurent lieu dans des Eglises, et de nombreux prêtres et chrétiens significatifs y participèrent.

Le projet de l'A. de C. regroupait dans une unique lutte anti-franquiste les grandes valeurs politiques et sociales de la société catalane: la liberté et la démocratie, la revendication nationale, et (non unanimement partagé) le socialisme. Pour beaucoup de croyants, derrière cette lutte était présent l'impératif éthique de l'"engagement" et de la charité, et elle signifiait la possibilité de libérer l'Eglise de ses compromis avec les structures répressives. C'est pourquoi un certain auteur a souligné le caract

tère "analogiquement messianique" que cette lutte possédait pour beaucoup de chrétiens: le terme de la répression politique résumait les différentes dimensions d'un salut collectif, historique et, en quelque sorte, total (51).

Ainsi que nous l'avons indiqué, l'extrême-gauche était fortement représentée au moment de la fondation de "CpS" et ces groupes politiques se méfiaient du "pacte avec la bourgeoise" qu'impliquait la dynamique unitaire de l'A. de C. C'est pourquoi "CpS" n'y adhéra pas formellement. Mais sa relation avec "CpS" ne se limite pas à ce niveau institutionnel: les destinataires du "déblocage idéologique" ("Documento de Avila" nº 51-56) sont tout particulièrement ces chrétiens progressistes qui (de l'avis des CpS) limitent leurs aspirations politiques à la démocratie "occidentale" et à la "récupération nationale de la Catalogne" et qui oublient le conflit social inhérent au capitalisme, en tranquillisant leurs consciences avec des éléments typiquement chrétiens: réconciliation, collaboration de classes, "troisième voie", etc. Face à eux, les CpS veulent revendiquer la possibilité et la nécessité que le chrétien assume également la revendication pour le socialisme.

g) Résumé

Au terme de ce long, et à la fois, schématique parcours à travers les organisations politiques et sociales de la Catalogne, trois faits se détachent clairement.

En premier lieu, la longue histoire de l'ouverture de certains secteurs chrétiens au socialisme et au marxisme. L'apparition de "CpS" en 1973 fut possible, grâce à une longue expérience préalable de militance de chrétiens dans des organisations de gauche.

La fonction de ces organisations fut celle de "re-socialiser" ces chrétiens dans une culture socialiste et marxiste.

Le deuxième fait à souligner est celui de l'évolution des ces organisations, qui, progressivement acceptèrent et considèrent positive la militance de chrétiens dans leurs files. Ceci est d'autant plus surprenant dans l'histoire de la Catalogne, si l'on se souvient de la persécution religieuse à laquelle s'était livrée la gauche pendant la Guerre Civile. La fonction de rassemblement remplie par la lutte anti-franquiste, que nous signalions à la fin de la partie précédente contribua sans aucun doute à cette évolution. Il faut dire, d'autre part, que le processus fut lent et différencié: c'est l'extrême-gauche qui accepta le plus tardivement les militants chrétiens avec leur foi; mais ceci ne fut pas un obstacle pour que de nombreux croyants militent dans ses files, et parmi eux, un nombre assez important de ceux qui, ensuite, allaient passer par "CpS". Il faut sans doute voir dans ce fait une primauté des valeurs éthiques sur les valeurs strictement politiques qui poussait quelques chrétiens vers les positions politiques les plus radicales.

Nous devons finalement signaler que, en Catalogne, à côté des grandes valeurs de l'opposition espagnole (la liberté, la démocratie, le socialisme), il faut situer le nationalisme catalan. Ainsi que nous l'avons déjà évoqué, celui-ci joua un grand rôle mobilisateur contre le franquisme. et dans cette perspective, il est important pour comprendre l'ampleur de la résistance et de l'opposition au franquisme en Catalogne. Il ne nous semble pas, cependant, que le catalanisme soit une donnée essentielle pour la compréhension de "CpS" en Catalogne. Le catalanisme était partagé par la

droit et la gauche en Catalogne, mais ni le PSUC, ni l'extrême-gauche ne situèrent la revendication catalaniste comme quelque chose de préalable ou d'autonome par rapport à l'option capitalisme/socialisme. Pour les leaders de "CpS", au moment de la fondation du groupe, la revendication catalaniste était, à la fois, très importante et secondaire face au caractère absolu de l'option entre capitalisme et socialisme. On peut avancer deux hypothèses pour comprendre ce phénomène. En premier lieu, une assimilation limitée du catalanisme dans la socialisation primaire de quelques-uns des leaders les plus influents de "CpS". En second lieu, l'influence des analyses du PSUC et de l'extrême-gauche sur le catalanisme, que nous venons d'indiquer.

2.2 Situation culturelle du catholicisme catalan vers 1973.

L'action d'un groupe est conditionnée par des contraintes issues de l'insertion de ce groupe dans la structure économique et politique de la société. Mais ces contraintes sont médiatisées par les structures cognitives et valoratives qui structurent la "connaissance" de chaque acteur particulier, c'est-à-dire, par ce que nous avons appelé dans l'Introduction, niveau "structural". C'est pourquoi, et afin de comprendre les particularités du progressisme catholique ainsi que la possibilité d'adopter une option résolument socialiste, il nous a semblé nécessaire d'énumérer les tendances théologiques dans lesquelles les chrétiens de Catalogne ont essayé d'exprimer leur intériorisation de la réalité sociale qu'ils vivaient. Nous n'avons pas cherché à faire une description de chaque système théologique, nous avons simplement voulu faire ressortir, dans chaque cas, les éléments qui constituent la "symbolique" religieuse de chaque théologie ainsi que nous l'avons définie dans l'Introduction. Nous avons, d'autre part, réservé pour la Conclusion une classification schématique des traits les plus importants de chaque symbolique et nous les avons énumérés ici en suivant le raisonnement propre de chaque théologie ou le fil de notre propre description du progressisme catalan tel que nous l'avons connu à travers nos sources. Par exemple, ce n'est pas la "théologie de la mission" dans son ensemble qui nous a intéressé, mais surtout le changement qu'elle opère sur l'appréhension de l'"espace social": pour le national-catholicisme, la société était "chrétienté", pour la "théologie de la mission", la société espagnole est "pays de mission". La symbolique de l'espace social continuera à évoluer, et se transformera en "société séculière" ou en "espace de l'histoire de la lutte des classes". De la même manière, la symbolique du temps est intéressante, ainsi que l'apparition

progressive et le développement du messianisme: les Biens de Salut deviennent de plus en plus historiques et les protagonistes de l'histoire se déplacent depuis l'"Eglise" jusqu'aux "opprimés qui luttent pour leur libération".

Une autre observation préalable. L'évolution culturelle et surtout théologique mentionnée dans cette partie reçoit ses principaux apports de productions non espagnoles. Dans ce sens, l'évolution théologique en Catalogne ne serait ni différente ni différentielle par rapport à celle qui a eu lieu dans d'autres pays. L'élément caractéristiques espagnol serait peut-être:

"La rapidité du changement et l'irrégularité de son évolution, où s'amalgament des idées et des positions de nature et d'origine diverses, pas toujours bien critiquées ni assimilées, en conflit plutôt qu'en dialogue, et dans un climat de tensions qui n'a pas favorisé sa lente maturation". (BARCALA, A., "El desarrollo de la teología 82 (1982) p. 141-147, en particulier p. 143).

En ce qui concerne la Catalogne, il faut signaler le climat anti-franquiste dans lequel vivaient une grande partie du clergé et des intellectuels catalans. C'est pourquoi, de l'avis des professeurs de théologie que nous avons consultés à ce sujet, les théologies étrangères furent assumées, aussi, comme des instruments de résistance face à l'idéologie du national-catholicisme qui dominait dans les sphères officielles. Nous retrouvons ici la politisation en tant que trait caractéristique de la situation, même au niveau culturel.

2.2.1 Le substrat socio-culturel: données significatives.

Le groupe "Cristianos por el Socialismo" nous a semblé particulièrement sensibilisé à certaines dimensions de la théologie et de la culture catalanes. Ceci n'est pas étonnant si on tient compte du fait que les "intellectuels" (théologiens, prêtres en contact avec la base laïque, intellectuels laïques, étudiants), représentent une proportion élevée dans ce groupe et que les secteurs ouvriers ont reçu l'influence de ces intellectuels. D'autre part, l'analyse du "Documento de Avila" et de la réponse épiscopale, montre l'existence de différents niveaux ou strates qui s'y juxtaposent.

L'"humus" théologique et culturel qu'il s'agit d'explicitier a de profondes racines dans la société catalane, et en particulier dans celle de la ville de Barcelone. Il s'agit d'une société culturellement ouverte à l'Europe (La France surtout, mais également, et du point de vue théologique, à l'Allemagne), qui possède un esprit libéral et démocratique et qui affirme avec force sa particularité culturelle fondée sur la langue (52).

Du point de vue religieux, l'ouverture culturelle se manifeste, quelques années avant le Concile Vatican II, par l'existence d'une minorité qui suit de près les tentatives de rénovation liturgique (Abbaye de Montserrat) et théologique (lecture de la "Nouvelle Théologie" française, Rahner, etc.), qui lance les mouvements apostoliques spécialisés, et qui, sur le plan politique, défend des positions démocratiques, catalanistes, et socialement avancées. Il existe également une large majorité du catholicisme catalan traumatisé par la Guerre Civile, qui accepte un régime conserva-

teur, sans pour autant se sentir identifié avec le franquisme; cette majorité est prête à recevoir un catholicisme rénové, sans toutefois être disposée à accepter un changement politique radical (53).

D'autre part la Catalogne, et surtout Barcelone, est l'un des centres du développement industriel espagnol. Ceci se manifeste dans l'immigration massive qui arrive à Barcelone d'une manière ininterrompue de 1950 à 1970: en 1960, la population de la Catalogne a augmenté de 21% par rapport à 1950, et en 1970, de 58% (par rapport également à 1950). Le pourcentage de cette croissance dû à l'immigration se situe autour de 60% (54). L'apparition, dans les années 50, d'une véritable "société prolétaire" dans les quartiers périphériques et la banlieue de Barcelone, société qui évolue lentement vers une société de consommation au cours des années 60, est une conséquence de ce phénomène migratoire et industrialisateur (55). L'expérience de la pauvreté et du conflit social latent ou exprimé, des quartiers périphériques, frappe profondément une partie du jeune clergé barcelonais qui collabore avec la JOC et la HOAC (56), ainsi que de nombreux jeunes, petits-bourgeois d'origine (57). Cet impact ébranle les certitudes sociales et religieuses reçues du conservatisme épiscopal et officiel; cette disparition des certitudes provoque de nouvelles recherches intellectuelles et pratiques. D'autre part, cette "société prolétaire" fournit la base sociale dans laquelle une "théologie de la mission" s'insère et devient possible.

2.2.2 Crise de la "chrétienté": la "théologie de la mission".

Au cours des années précédant le Concile, les secteurs progressistes du catholicisme catalan s'étalent interrogés radicalement sur la

soi-disant "chrétienté" que le régime concordataire présupposait dans la société espagnole. La première formulation théologique alternative apparaît sous la forme d'une appropriation de la "théologie de la mission", d'origine française. L'Espagne, (et en particulier la Catalogne) disait-on, n'est pas une "chrétienté", c'est également un "pays de mission". C'est pourquoi la présence de l'Eglise dans les quartiers périphériques est envisagée comme une "mission ouvrière" (58).

Le point de départ de la "mission" est la constatation du fait qu'il n'existe pas que des individus "éloignés" de la foi et de la pratique chrétienne: il existe surtout des "mondes" définis par une culture spécifique. C'est pourquoi la "mission" ne consiste pas à convertir des individus (dans le style des anciennes "missions populaires"), mais à implanter l'Eglise dans ces "mondes", et pour ce faire il faut assumer leurs systèmes de valeurs. La théologie essaie d'assumer, de cette manière, l'expérience de la "pluralité de mondes de vie" (59) de la société industrielle moderne: cette expérience est en fait, le point de départ d'un projet évangélisateur, ou en d'autres termes, de recherche d'une influence particulière.

D'autre part, la perte d'importance de la "chrétienté" suggère une foi assumée comme une option personnelle (60). Dans cette théologie de la mission, on trouve donc une première intégration de deux caractéristiques essentielles du monde moderne: pluralisme et subjectivisation (61).

La théologie de la mission formule sa position devant les systèmes de valeurs du "monde" qu'elle prétend évangéliser sous la

dialectique "incarnation-assomption": l'Eglise prétend "chercher les hommes là où ils sont, dans leur propre réalité sociologique" (62) pour reconnaître et développer le travail que Dieu fait déjà dans le coeur de chaque homme.

Ce symbolisme théologique permet d'adopter une attitude positive vis-à-vis de l'homme, du monde et de l'histoire.

Les valeurs du monde ouvrier, qui en quelques sorte actualise le monde des "pauvres de Yahvéh", sont considérées particulièrement positives: c'est pourquoi la "conscience ouvrière" est nécessaire pour évangéliser (63). On trouve ici une valorisation religieuse de la lutte sociale et politique, en tant que "lutte ouvrière". Plus tard, à la fin des années 60, le champ sémantique se déplace vers la lutte des classes entendue comme méthode de transformation socio-politique.

La théologie de la mission autorise également une révision de l'écclésiocentrisme: il ne s'agit pas que les hommes s'unissent à l'Eglise, il faut qu'ils collaborent tous à un projet commun d'homme. Les frontières de l'Eglise ne sont pas des frontières sociales mais personnelles: tout homme est à la fois croyant et athée... Finalement, cette théologie, faite par des prêtres, accuse le malaise du clergé devant ses privilèges sociaux et culturels face au monde qu'ils prétendent évangéliser (64).

Si on revoit rapidement le système de valeurs énoncé, on trouve les traits typiques du "progressisme" catalan de l'époque: valorisation optimiste de l'homme et du monde; croyance dans le progrès; la considération de la foi comme quelque chose de person

nel (et en quelque sorte de privé) en parallélisme évident avec quelques-unes des valeurs de la modernité. Mais dans le cas de la Mission Ouvrière (et dans une bonne partie du progressisme catalan frappé par la problématique sociale), il s'agit d'une modernité "de gauche": un certain socialisme est parfaitement possible à l'intérieur du système de valeurs de cette théologie, quoique la lutte politique n'y ait pas encore trouvé sa place autonome. Si l'on compare cette théologie et ce système de valeurs avec ceux des CpS, on constate l'importance du chemin parcouru: chez les CpS on ne prétend pas "évangéliser", mais être présent dans la lutte libératrice; la "lutte" n'est plus une "valeur de la classe ouvrière", mais une action "rationnelle", orientée selon une fin. "CpS", cependant, serait inexplicable si on ne tenait pas compte de la volonté évangélisatrice vécue par plusieurs de ses membres et exprimée dans la théologie de la mission. Les membres les plus importants de "CpS" ont manifesté à plusieurs reprises leur souci d'atteindre une présence chrétienne dans la société et en particulier dans la classe ouvrière, qui tout en étant une collaboration dans la lutte libératrice, serait également un signe spécifiquement évangélique (65). D'autre part, le système de valeurs des CpS assume les valeurs "modernes" de la théologie de la mission. Le Document épiscopal, par contre, oublie la spécificité du "monde ouvrier" et de sa culture, c'est pourquoi sa "modernité" (que nous avons soulignée dans l'analyse du texte) assume plutôt les valeurs politiques du centre politique: optimisme vis-à-vis de l'homme, du monde et de l'histoire, mais rejet de conflit de classes et méfiance devant les points de vue révolutionnaires. Le Document épiscopal, enfin, maintient un écclesiocentrisme rejeté déjà par la théologie de la mission à partir de la moitié des années 60.

2.2.3 L'impact conciliaire.

L'évolution du christianisme en Catalogne fut notablement modifiée à cause d'un événement extérieur à sa dynamique interne: le Concile Vatican II. La répercussion de ce dernier fut très intense si on la compare à celle qu'il connut dans le reste de l'Espagne (66).

On peut décrire l'effet le plus immédiat du Concile Vatican II comme le fait de "donner raison" à la minorité progressiste face à un Episcopat réticent et à une majorité chrétienne assez réceptive.

Pendant plusieurs années, les secteurs progressistes divulguent la pensée conciliaire et réussissent à la transformer en problématique et en formulation "dominantes" dans le domaine croyant. Ce sont les années au cours desquelles le livre religieux connaît un spectaculaire "boom" d'édition (entre 1965 et 1969 approximativement).

Du point de vue politique, le Concile signifia une claire désapprobation du régime franquiste à cause du mépris de celui-ci pour les droits politiques et sociaux et de son statut confessionnel contraire à la Déclaration sur la liberté religieuse.

A notre avis, cependant, l'impact conciliaire va au-delà de la popularisation de certains contenus théologiques: il produit un très fort changement d'attitude du chrétien face à sa propre croyance. Les débats du Concile montrèrent au croyant qu'il était possible de ne pas être d'accord et d'avoir des opinions diverses sur des thèmes traditionnellement intouchables. La réforme litur-

gique introduisit le "relativisme" dans le domaine le plus sacré et le plus ritualisé du culte. Dans un contexte politiquement autoritaire et culturellement réprimé, le droit à la liberté religieuse "fut interprété comme un respect des droits de la conscience face aux droits de l'autorité" (67).

Dans une formulation rapide et polémique, Lorés affirme:

"(Le chrétien catalan) retrouva la dignité humaine au sein du christianisme et se mit à juger, accepter ou refuser le christianisme établi et le christianisme possible, à partir de cette dignité humaine. La découverte de la liberté religieuse transforma jeunes et vieux, puisque tout le monde subissait les conséquences de la peur religieuse de la liberté. Ceci provoqua donc un nouveau regard et une nouvelle pratique, individuelle et collective par rapport aux faits religieux. Puisque la liberté religieuse impliqua une série de libertés concrètes dans le domaine religieux, que le chrétien catalan assuma assez rapidement" (68).

En premier lieu, la mystique de l'obéissance à l'autorité disparut. Il se produisit une démythification et une relativisation de l'autorité dans l'Eglise, qui était plus facile en Catalogne (et en Espagne) que dans d'autres pays européens, puisque l'Épiscopat était manifestement incapable d'assumer les directives du Vatican (69).

Pour la même raison, on passa rapidement de la protestation rhétoriquement filiale à la révolte directe face à une telle hié-

rarchie épiscopale. On assista enfin à des expériences communautaires qui se basaient sur l'aspiration à une "Eglise libre dans une société libre".

D'une manière plus radicale, le Concile éveilla le désir et l'espérance d'une théologie capable d'assumer le défi culturel de la "modernité" de plus en plus présent en Catalogne, et de permettre au croyant de vivre sans complexes à côté des non croyants. Il faut situer ici le "boom" du livre religieux, déjà cité, qui, immédiatement après le Concile, inclut les oeuvres de nombreux théologiens anglo-saxons et allemands (TILLICH, BONHOEFFER, ROBINSON, COX), lus dans cette recherche urgente de cadres mentaux pour assumer une réalité que l'on découvrait en partie, et que l'on créait aussi comme nouvelle.

Le Concile, enfin, avec sa valorisation sincère du monde, justifia pour de nombreux chrétiens, le fait d'acquiescer un engagement politique concret, et les poussa à faire l'expérience de ce qui avait été si souvent prêché: l'autonomie des valeurs terrestres et la découverte de la logique propre de chaque champ de la réalité, en particulier de la réalité politique.

Tous ces éléments apparaissent comme des couches sédimentaires dans le "Documento de Avila": le regard critique sur le christianisme depuis la "conscience personnelle" (7,7); la critique violente de l'Épiscopat et le désir d'une Eglise "libre de toute dépendance" (9.3,9), l'aspiration à une réinterprétation de la foi (9.2,4) permettant de la vivre au sein d'un mouvement ouvrier révolutionnaire; finalement l'expérience de l'autonomie de la lutte politique (33, 4-8) qui n'est pas directement déduite de la foi

chrétienne. Aussi bien ses auteurs que les lecteurs qui s'y sentent identifiés ont fait personnellement l'expérience de liberté intérieure qui apparaît dans le Document.

Et c'est précisément ceci que l'on ne trouve pas dans le Document Episcopal qui incorpore cependant de nombreux éléments de la doctrine conciliaire: l'obéissance est l'axe de son écclésiologie, et la sécurité doctrinale et morale, l'objet à reconquérir. L'Episcopat de 1973 (différent de celui de 1965!) a déjà assimilé le Concile mais il l'a aussi apprivoisé dans une "nouvelle orthodoxie" (70).

2.2.4 Le postconcile: Le prestige du marxisme et la répercussion de mai 1968. Les théologies "importées".

Une des conséquences de la Guerre Civile, est le "vide culturel" dans lequel vit la société espagnole et catalane durant de longues années (71). Sur ce vide culturel, le marxisme s'implante, dans les années 60, presque comme la seule alternative. Divers facteurs contribuent à ce fait, le plus important étant sans aucun doute la "tension politique" vécue par le pays: le marxisme fournit quelques outils intellectuels pour penser la culture en l'articulant avec une option politique, qui est presque toujours marxiste si elle est d'opposition militante, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Ce panorama culturel est modifié à partir de mai 68: la répercussion du mai français est grande à Barcelone: il ouvre les yeux à de nouvelles dimensions de la vie liées à l'imagination, au plaisir, à la sexualité; d'une certaine manière (et paradoxalement) il aide à découvrir l'"unidimensionalité" de la militance politi-

que et il critique son éthique austère et rigoriste. Les nouveaux groupes politiques gauchistes essaient certaines formes de liberté sexuelle, et une partie du christianisme conciliaire catalan accepte une éthique sexuelle d'intégration du plaisir. C'est pourquoi la déception devant la *Humanae Vitae* est énorme, et la désobéissance, massive. Ceci est important pour le christianisme catalan: la rupture d'interdits intimement intériorisés a pu signifier pour de nombreux chrétiens la rupture du dernier lien qui dans la pratique les reliait à un Dieu qui subissait depuis déjà longtemps la "mort des mille qualifications" (72). Les répercussions du mai français ne parvinrent cependant pas à produire une généralisation de la "contreculture" (73): la pression politique était trop forte pour que les expectatives de libération se canalisent dans cette direction.

Nous avons déjà insinué auparavant qu'à la suite de la libération de la conscience chrétienne occasionnée par le Concile en Catalogne, il se produit un "boom" spectaculaire du livre religieux, des traductions surtout. Il faut insister sur le fait que la théologie cesse d'être une lecture réservée aux clercs: les traductions se font en "livre de poche" ou en éditions populaires dont le nombre d'exemplaires atteint des chiffres élevés (comparativement parlant en Catalogne).

Un grand nombre de ces livres affrontent la problématique de la société "sécularisée". Ils sont lus parce qu'ils peuvent répondre à cette problématique diffuse et à la fois déformée en Catalogne. Nous disons que la problématique de la sécularisation est à la fois diffuse et déformée parce que son apparition va de pair avec une croissance économique et un désir de consommation très

récents et mal assimilés civiquement. Mais c'est surtout parce qu'il s'agit d'une "sécularité" dépourvue des éléments culturels et politiques qui devraient, "logiquement", l'accompagner: La Catalogne manque de liberté d'expression et de démocratie. C'est pourquoi ces théologies sont lues avidement pour une double raison: d'un côté on y cherche des réponses à des questions diffuses mais réelles; d'autre part leur lecture permet la critique du Régime et constitue en quelque sorte un acte de "résistance" face au conservatisme ecclésial (légitimateur du Régime).

Chronologiquement, la première vague est constituée par un ensemble de produits théologiques que l'on peut grouper (grosso modo) sous l'épigraphe de théologies radicales ou théologies de la sécularisation. Elles assument toutes, comme point de départ, le phénomène de la sécularisation de la société moderne dans les pays industrialisés (74).

Ce n'est pas le moment d'analyser ici l'ambiguïté du terme "sécularisation", ni les critiques qu'il a reçues d'une sociologie postérieure: c'est l'impact que l'apparition de la "théologie de la sécularisation" en Catalogne provoque sur le progressisme qui nous intéresse. (75).

La théologie de la sécularisation formule un premier glissement du champ sémantique: du "pays de mission" on passe à la "société séculaire". Ce transfert n'est pas innocent: la théologie de la mission maintenait encore une perspective radicalement unitaire de la réalité sociale, intégrée dans le projet évangélisateur. La théologie de la sécularisation est, chez les auteurs les plus lus (en particulier H. COX), héritière de la dichotomie

barthienne entre foi et religion. L'option pour une foi dépouillée d'éléments religieux désacralise le monde et le convertit en champ d'exercice de la raison humaine autonomisée de la foi.

Il s'agit là d'un pas décisif, déjà vécu par de nombreux chrétiens encadrés politiquement, qui trouvent dans ces formulations une justification qui convertit l'autonomie de la politique par rapport à la foi (ou peut-être plus exactement par rapport aux orientations épiscopales) en affirmation indiscutable. Nous trouvons la trace de cette conception dans le "Documento de Avila", dans son affirmation selon laquelle l'engagement politique ne se déduit pas de la foi (33, 4-5), affirmation qui s'inscrit dans un champ de signification déterminé par la séparation entre différents "plans" de la réalité, chacun possédant sa logique autonome.

L'oeuvre de ROBINSON est un autre exemple archétype de livre très lu et qui produit un grand impact. ROBINSON offre un témoignage vivant de la liberté de conscience que nous avons citée auparavant, cette fois au nom de la sincérité avec Dieu lui-même. Le titre de ROBINSON pourrait être le paradigme du moment de "rupture" que les itinéraires des Chrétiens pour le Socialisme interviewés présentent sans exception: il y a toujours un moment où la "sincérité" avec soi-même et avec Dieu succède à la foi "obédientielle": "sincérité" qui guidera à partir de ce moment-là un itinéraire religieux qui cherche en même temps la cohérence personnelle. Le livre de ROBINSON est également un exemple de deux tendances typiques de cette théologie: la recherche de sens au mot "Dieu" et l'amour pour le monde, dans lequel, selon TILLICH, on trouve Dieu, ou qui selon BONHOEFFER, mérite d'être aimé "etsi Deus non daretur".

La théologie radicale et de la sécularisation a été critiquée parce qu'elle réduit la foi au domaine du privé et parce qu'elle maintient le dualisme entre la foi et l'action. D'autre part, la distinction entre foi et religion met la première à l'abri de la critique de l'histoire et bloque le chemin vers une considération des fonctions réellement exercées par le christianisme historique (76).

Quelques-unes de ces difficultés sont affrontées et dépassées par les "théologies politiques" qui constituent la seconde vague théologique postconciliaire qui envahit la Catalogne: il s'agit surtout de théologie universitaire allemande, dont le difficile langage n'est accessible qu'aux spécialistes. Par l'intermédiaire de ces derniers, cependant, son message arrive aux milieux socialement sensibilisés qui sont capables de le saisir (77). Les théologies politiques prétendent dépasser le dualisme qui sépare la foi de l'engagement, ou à un autre niveau, la théologie dogmatique de la théologie morale et pour ce faire, elles constituent la praxis comme critère de vérité et de signification des énoncés de la foi.

"Le sens et la vérité non plus seulement de la réflexion théologique mais même de message évangélique doivent être contrastés, exhibés et légitimés dans ce que les chrétiens font réellement. Précisément, diverses théologies apparaissent - politique, messianique, de la libération, du changement social, de la révolution, etc. - qui se distinguent par la pratique concrète, libératrice, révolutionnaire, ou de changement, qu'elles signalent comme pierre de touche de ce sens et de cette vérité" (78).

Il s'agit généralement, d'une spécification émancipatrice et politique de la praxis qui correspond à la problématique de chrétiens engagés. Cette théologie prétend dépasser, d'autre part, la privatisation de la foi dans laquelle cette dernière demeurerait enfermée par certaines théologies séculaires. Ceci est important pour comprendre un point essentiel pour "CpS": la dimension publique de la foi. Le "Documento de Avila" semble faire allusion à cette problématique lorsqu'il parle des "chrétiens qui sont avec nous dans des fronts socialistes et qui vivent leur foi dans l'espérance personnelle qu'il surgira une Eglise cohérente avec leur foi et leur pratique révolutionnaire" (n° 6. Souligné par l'auteur de cette thèse). En fait, aussi bien dans la gauche socialiste et communiste, que dans l'extrême-gauche, il existait de nombreux militants qui vivaient la foi, sans prétendre que celle-ci ait une importance sociale par un autre moyen que l'engagement individuel qui les inspirait. Dans l'esprit des fondateurs de "CpS", la foi doit récupérer sa dimension publique sans de nouveau retomber dans pactes Eglise-Etat, de pouvoir à pouvoir (Concordat). Il s'agit de récupérer la présence publique des chrétiens dans la société (en tant que différente de l'Etat) pour faire avancer celle-ci sur le chemin de la critique et de l'émancipation (79).

Cette rapide révision (à peine initiée) des problématiques sociales et religieuses de la Catalogne au cours des dernières années de la "décade prodigieuse" (80) laisse entrevoir un petit peu ce que seront les premières années de la décade suivante. Il y a, en effet, un déséquilibre: la théologie réfléchit progressivement sur la problématique de l'engagement politique et dialogue d'une manière plus ou moins explicite avec les marxismes. Mais la problématique radicale sur Dieu et sur la possibilité de la croyance

reste en marge de la réflexion, et il n'y a pas de dialogue avec les tendances qui vont au-delà de mai 68. D'autre part, le divorce entre les militants chrétiens et l'Episcopat se maintient, malgré l'évolution de celui-ci pour se démarquer du franquisme. Nous voyons déjà se dessiner les grandes coordonnées de la crise du christianisme en Catalogne.

2.2.5 La crise. La théologie de la libération.

L'évolution postconciliaire que nous avons signalée ne se fit pas sans de fortes tensions intra-écclésiales, dont nous parlerons postérieurement, ni sans une profonde crise d'identité du christianisme en Catalogne (81).

L'analyse et le diagnostic de cette crise échappent aux possibilités de cette étude, mais il est cependant possible de noter certains symptômes et quelques-uns de ses éléments. Parmi les symptômes évidents nous pouvons citer: le nombre élevé de sécularisation de prêtres et d'abandons d'Ordres et de Congrégations religieuses, d'un côté, (82); le vieillissement des chrétiens "pratiquants" indice significatif du fait que la jeunesse n'entre pas dans les voies ecclésiastiques qui ont véhiculé jusqu'à lors le christianisme majoritaire. Il semble hors de doute que l'un des éléments décisifs de cette crise est constitué par le ressurgissement des questions radicales sur la foi en Dieu auxquelles les théologies sommairement inventoriées avaient partiellement répondu et à partir de situations culturelles et socio-politiques très différentes des situations espagnoles. On peut dire qu'au début des années 70, le christianisme en Catalogne a subi une profonde crise et qu'il ne l'a pas encore surmontée.

A cette même époque, peu avant la fondation de "CpS", la théologie latino-américaine de la libération fait son apparition en Catalogne. Cette théologie est reçue par les chrétiens sensibilisés politiquement comme la réponse au problème radical du christianisme: sa place et son sens dans le processus de libération de l'homme. A postériori, on peut cependant penser que cette théologie répondait à une anthropologie centrée sur la primauté de la praxis transformatrice socio-politique et que, pour cette raison, elle ne pouvait pas donner de réponse aux multiples facteurs de crise du christianisme à cette époque (83). C'est pourquoi, peut-être, on a pu trouver, en Catalogne, une production théologique vigoureuse dans la ligne de la théologie de la libération, accompagnée d'une certaine incapacité à assumer la crise globale du christianisme.

L'impact de la théologie de la libération en Espagne (et en Catalogne) est compréhensible, en premier lieu, à cause de la communauté linguistique: lorsque le lecteur espagnol lit un théologien latino-américain, il ne lit pas une traduction, mais un auteur qui s'exprime dans sa propre langue qui est également celle du lecteur; il y a donc une plus grande facilité de compréhension et de communication. D'autre part, la problématique latino-américaine devient présente en Espagne et en Catalogne grâce à de nombreux échanges personnels (84). La réponse la plus profonde, cependant, réside dans le fait (dans le cas que nous étudions, en Catalogne) qu'il existe des groupes de théologiens et de laïques chrétiens qui interprétaient déjà auparavant leur propre histoire comme une participation à un mouvement de libération socio-politique et à la fois religieuse.

Or, la théologie de la libération opère un transfert de sens, c'est pourquoi

"L'idée de salut passe d'une interprétation cosmologique, d'outre-tombe ou existentielle à une interprétation terrestre, historique et socio-politique" (85).

Pour ce concept, on utilise le terme "libération" qui englobe, selon G. Gutierrez, trois niveaux de signification: libération (conflictive) socio-économique, libération de l'homme pour assumer d'une manière créatrice son propre destin et sa libération du péché, "racine ultime de toute rupture d'amitié, de toute injustice, de toute oppression". (86).

Grâce à cette conceptualisation théologique, la dimension politique et la dimension religieuse s'intègrent dans un processus unique, et le militant avance vers une compréhension unifiée de sa propre action.

D'une manière parallèle, le processus de révélation lui-même est compris comme un "acte de nature bien déterminée: sociale et politique" qui a son prototype dans l'Exode. Il est curieux de constater que déjà en 1967, les prêtres d'une paroisse ouvrière de Tarrasa que nous avons déjà mentionnée, s'exprimaient dans des termes analogues:

"(l') absolu que nous vivions d'une manière évangélique: la fidélité au peuple comme lieu théologique d'où Dieu se révélait à nous et d'où nous entendions sa Parole" (87).

D'autres éléments contribuaient à cette harmonie: la théologie latino-américaine prétendait dépasser la Troisième Voie démocrate-chrétienne; en Espagne, celle-ci avait énormément perdu de son prestige, ainsi que toute option "chrétienne", à cause de la confessionalité du franquisme dont elle apparaissait comme la complice (88). La théologie de la libération, de son côté, assumait, comme médiation, l'analyse (de tradition marxiste) des sciences sociales sur le sous-développement. On assumait ainsi (tout au moins comme projet) le désir d'abandonner les médiations philosophiques habituelles de la théologie pour l'articuler sur une science sociale d'inspiration marxiste. Les analogies et les emprunts entre cette théologie et le "Documento de Avila" sont trop nombreux pour les énumérer ici. L'analyse détaillée montrera mieux les champs de signification qui y sont implicites.

Il est finalement intéressant de souligner les tentatives de récupération effectuées sur les théologies de la sécularisation et de la libération, par les tendances conservatrices de l'Eglise. Dans le premier cas on les réduit à une reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres à l'intérieur d'un schéma thomiste dans lequel "on a toujours reconnu à l'ordre de la nature une valeur et un sens en lui-même, non dépendant de l'ordre de la grâce" (89). Dans le second, il s'agit des tentatives d'utiliser le mot "libération" sans mettre radicalement en question la fonction idéologique possible, d'énoncés dogmatiques et moraux qui peuvent être source d'oppression et surtout sans appliquer le processus de libération à la structure ecclésiastique elle-même. Cela a été le procédé d'une néo-orthodoxie conciliaire dont le Document Episcopal est, à notre avis, un bon exemple.

2.3 La situation de l'Église Catalane en 1973.

2.3.1 Le fond espagnol.

a) Un Episcopat en transformation.

Le Concile prit l'Episcopat espagnol au dépourvu et celui-ci n'en tira pas immédiatement les conséquences (90). Plus tard, grâce à l'effort des nonces Riberti et Dadaglio, l'Episcopat espagnol connaît un intense processus de rénovation. Ainsi, entre 1964 et 1974, 53 nouveaux évêques sont consacrés (sur un total de 79 en 1973). 21% de ces derniers sont des évêques auxiliaires, nommés sans le "placet" du Gouvernement. Cette politique vaticane introduit en Espagne un nouveau type d'évêque, plus ouvert au message conciliaire (91).

Il faut cependant attendre 1972 pour assister à un changement significatif de majorité au sein de la Conférence Episcopale Espagnole, changement confirmé par une nouvelle présidence: Monseigneur Enrique y Tarancon succède à Monseigneur Morcillo.

"La rénovation de la Conférence en 1972 représente un moment important: il semble que pour la première fois, l'Episcopat exerce un nouveau rôle de leader en liaison avec la base ecclésiastique et la problématique du moment. Mais au cours des dernières années, un nouvel éloignement commence à se produire" (92).

b) Un lourd héritage. Aux yeux du christianisme progressiste espagnol, il est difficile d'oublier l'histoire de l'Episcopat Espagnol: son appui à la Croisade en 1937, ainsi que son appui systématique au régime franquiste.

A un niveau plus immédiat et directement lié à la problématique qui nous occupe, un fait très important est constitué par la crise et par la disparition, dans la pratique, des mouvements spécialisés d'Action Catholique, provoqués entre 1967 et 1969 par les évêques de Madrid, Monrillo et Guerra Campos, qui les accusaient de "temporalisme" excessif (93). Cette attitude de l'Episcopat, accompagnée d'autres du même genre, provoqua une profonde méfiance parmi les laïques engagés qui prirent l'habitude de considérer la hiérarchie épiscopale comme un "ennemi".

Les conséquences de cette crise sont très importantes pour comprendre la participation de groupes de militants ouvriers chrétiens dans "CpS" en Catalogne. D'autre part, le rôle joué par l'Episcopat dans cette crise est l'un des éléments qui contribuent à une perte de prestige difficile à récupérer: en fait, la nouvelle Conférence Episcopale de 1972, quoique rénovée, était toujours incapable de se définir face au Régime, dans le langage sans équivoque réclamé par la base militante (94).

- c) Une Eglise dont le clergé se transforme: l'"Assemblée Mixte" 13-18 septembre 1971.

Ce que l'on a appelé l'Assemblée Mixte d'Evêques et de prêtres constitue la preuve de la rénovation du clergé espagnol et de son assimilation du Concile. Les principales conclusions de cette réunion contredisent en grande partie le point de vue exprimé par la Commission Permanente de l'Episcopat de 1966, dont nous avons déjà parlé. En effet, l'Assemblée Mixte proclame la reconnaissance des Droits Humains et des libertés publiques pour toute la société espagnole; elle critique le Concordat et le Régime national-catholique et demande le dépassement du "système matérialiste de type ca

pitaliste". En allant encore plus loin, l'Assemblée Mixte essaie de demander publiquement pardon du rôle joué par l'Eglise pendant la Guerre Civile. La proposition qui formulait ce désir n'obtint pas la majorité nécessaire (les deux tiers), mais quand même la majorité absolue, ce qui démontrait le profond changement qui s'était opéré à la base du clergé espagnol (95).

d) Un Episcopat qui s'éloigne du Régime.

La Conférence Episcopale publie le 20 janvier 1973 un document intitulé "L'Eglise et la Communauté politique" qui suppose un clair éloignement du régime franquiste; on y met en question la confessionnalité de l'Etat, et l'Eglise se montre disposée à renoncer au privilège du for ecclésiastique et à la présence d'Evêques dans les organismes politiques. On y préconise un modèle de communauté politique pluraliste (n° 20) mais on y rejette explicitement l'aceptation du marxisme par les chrétiens (n° 10). Ce document est d'une grande importance pour la compréhension des textes analysés. Il reçut de très graves critiques de la part du Régime. Quand aux groupes de laïques militants, ils attaquèrent le double langage de l'épiscopat qui exhortait à travailler pour la "libération" de l'homme, sans mettre en question, de manière explicite, les institutions de l'Etat franquiste autoritaire et répressif (96).

La position "centriste" des évêques fait alors craindre à de nombreux chrétiens que, une fois la transition politique initiée, l'Episcopat lance une "opération démocrate-chrétienne", qui essaierait de canaliser le vote catholique vers une démocratie chrétienne conservatrice.

2.3.2 La situation en Catalogne.

a) Les progrès et les crises de la "Mission Ouvrière".

La Constitution de "Cristianos por el Socialismo" et le document qui l'exprime perdraient leur signification si on les séparait des avatars de ce que l'on appela, en termes généraux, la "mission ouvrière" dans la Barcelone des années 60. Si on la considère dans une perspective historique, la "mission ouvrière" apparaît comme une réponse spécifique d'un secteur de l'Eglise catalane, aux problèmes de l'industrialisation et de l'urbanisation qui transformèrent Barcelone ainsi que sa banlieue industrielle au cours des années 60. Réponse formulée d'une manière théorique dans la "Théologie de la mission" dont nous avons déjà parlé, et réalisée d'une manière pratique en deux lignes qui ont de nombreux points de contact: la création et le développement de mouvements spécialisés d'Action Catholique d'un côté, et l'évolution des Paroisses ouvrières et leur transformation en "communautés de base", de l'autre.

Il faut signaler, en outre, que l'histoire de la "mission ouvrière" fut très conflictive aussi bien dans le domaine ecclésiastique que dans le domaine politique, et que ce caractère conflictif est essentiel pour comprendre et en partie pour expliquer, la constitution de "CpS" et surtout son idéologie ainsi que sa forme de manifestation.

Nous allons donc analyser la dynamique et les conflits fondamentaux des mouvements spécialisés d'Action catholique et des Paroisses Ouvrières, et nous soulignerons de quelle manière l'évolution de leurs positions est en partie, reprise par "CpS".

- Les mouvements spécialisés d'Action Catholique.

Parmi les différents mouvements d'Action Catholique, deux nous intéressent en particulier: la HOAC, puisque plusieurs de ses membres participèrent à la constitution de "CpS", et la JOC, puis que l'essor qu'elle atteint ainsi que l'intensité de sa crise eurent de profondes répercussions sur le développement de la "mission ouvrière".

La HOAC avait été fondée en 1945 sous l'initiative du Cardinal Primat Pla y Deniel, et très vite elle assume les revendications de la classe ouvrière. On peut voir un symptôme de ceci dans sa participation reconnue à l'importante grève des tramways de Barcelone en 1951 ainsi que dans la suppression de son hebdomadaire "TÚ" au cours de la même année. Cette rapide intégration aux aspirations et aux revendications du monde ouvrier pousse F. URBINA, l'un des théologiens historiens qui ont suivi de plus près ce phénomène, à se poser la question suivante:

"La Hiérarchie se rendit-elle vraiment compte alors de ce qui venait de naître ? Ou bien pensait-on qu'il s'agissait de quelque chose de plus inoffensif et de plus superficiel, à la manière des premières ACLI italiennes, facilement contrôlables ?" (97).

La HOAC a donc une origine "hiérarchique"; par contre, la JOC naît en Espagne vers 1947, résultat d'initiatives isolées de la base cléricale qui doit vaincre la méfiance des Evêques vis-à-vis de l'importation de méthodes pastorales d'origine française. La JOC se développe rapidement à Barcelone, elle connaît un brillant essor dans les années 60 avant d'entrer en crise vers 1968 (98).

A propos de la HOAC (mais la réflexion est valable également pour la JOC), F. URBINA s'interroge sur ce qu'il appelle la "plus grande improbabilité" que l'Action Catholique assume les aspirations de la classe ouvrière si l'on tient compte du modèle de "chrétienté" que l'Eglise avait accepté après la Guerre Civile. "Improbabilité" qui, cependant, devint réalité (99). "CpS" s'est quelquefois posé une question analogue, ainsi que des théologiens de la libération au sujet de la difficulté, pour un chrétien d'accepter le socialisme. Il est intéressant de voir, sous cet angle, de quelle manière évolua la HOAC, et d'avancer une hypothèse d'explication. Nous entrerons ainsi dans l'un des "filons" de la préhistoire de "CpS".

Dans une première étape (jusqu'en 1955), la HOAC est marquée par le triomphalisme catholique de l'époque, qui en fait un mouvement massif et pluraliste: "on voulut faire de la HOAC une voie d'expression des inquiétudes populaires et le signe de l'apparition d'une nouvelle espérance". Son idéologie est "ni capitalisme, ni communisme, mais un nationalisme intégrateur" (100). Dans cette étape on peut dire que la HOAC remplit la "fonction tribunitienne" que HERMET a signalée pour certaines attitudes de l'Eglise: on assume la protestation ouvrière sans mettre en question le système social et politique: on le confirme même puisqu'on le rend capable d'intégrer une voix discordante (101).

Entre 1955-1967, le caractère massif et triomphaliste de la HOAC disparaît et la formation personnelle du militant s'intensifie. Cet accent mis sur l'aspect personnel signale un premier abandon de la "chrétienté" ainsi que le premier pas vers la "mission". La formation théologique était encore très traditionnelle, mais on

l'articulait avec la "révision de vie"; dans cette dernière on analysait le "fait de vie" dans une triple perspective: personnelle, de l'environnement, et structurelle; ce dernier niveau soulève le problème de la dimension sociale (et politique également, dans un régime dictatorial) des faits analysés. La révision de vie, d'autre part, poussait à "agir", à l'"engagement". La révision de vie engage donc personnellement dans une éthique qui possède une "affinité élective" avec la lutte revendicative ouvrière, surtout avec la lutte de caractère syndical, et non pas directement politisée.

Sous cet angle, on comprend plusieurs choses: l'impact que provoquèrent au sein de la HOAC la création, le développement et les crises internes d'un mouvement syndical à vocation unitaire tel que "Comisiones Obreras": l'existence de CC.OO. mettait en question le sens d'organisations indépendantes (comme la HOAC); les luttes internes de CC.OO. avaient des répercussions sur l'unité de la HOAC; l'idéologie socialiste de CC.OO. imprégnait les militants membres de la HOAC (nous avons déjà signalé que ces derniers étudiaient le marxisme). Les membres de la HOAC travaillèrent également dans un autre syndicat clandestin: USO - Unión Sindical Obrera - (Union syndicale Ouvrière) qui se définit comme socialiste et auto-gestionnaire. Dans les deux cas, un processus analogue à ce qui signalé par WEBER se produit: la foi religieuse engendre une éthique qui a une "affinité élective" avec la logique de comportement d'un groupe déterminé (dans le cas qui nous occupe, celui des militants syndicaux); plus tard, pour les militant d'origine chrétienne, l'éthique syndicale et socio-politique de la gauche acquiert de l'autonomie par rapport à la motivation primitive religieuse et (dans le cas qui nous occupe) il se produit une forte crise de

la légitimation religieuse de l'action entreprise (102).

Il s'agit là d'un des niveaux d'analyse qui, à notre avis, ne devrait pas être oublié lorsque l'on étudie la crise qui secoua les mouvements spécialisés d'Action Catholique entre 1967 et 1969 et qui provoqua (dans le cas de la Catalogne) leur quasi totale disparition.

A un premier niveau, la crise eut une manifestation visible dans l'affrontement entre les Evêques Morcillo et Guerra Campos, d'une part, et les dirigeants nationaux des mouvements spécialisés, d'autre part. Cet affrontement fut très dur et, ainsi que nous l'avons déjà insinué, il disqualifia l'Episcopat devant les militants chrétiens, ce qui corroborait la critique de l'institution ecclésiastique que ceux-ci recevaient dans les milieux de la lutte syndicale et politique.

Mais, étant donné que l'affrontement entre l'Episcopat et les mouvements spécialisés se produisit au sein des "comissions" et des "règlements" des mouvements eux-mêmes, le conflit idéologique-pratique qui y existait risque de passer inaperçu. Dans une lucide analyse de ce second niveau de conflit, C. MARTI signale l'opposition entre les points de vue "missionnaires" de la JOC (et parallèlement de la HOAC) et l'Eglise de "chrétienté" à laquelle l'Episcopat pensait encore. La JOC prétendait précisément séparer l'évangélisation et la vie de foi du monde ouvrier, d'un "système déterminé de convivialité" (le capitalisme autoritaire du franquisme). Ce projet réclamait implicitement le pluralisme social et religieux, et il entraînait logiquement en conflit, aussi bien avec l'Etat autoritaire franquiste, qu'avec une Eglise qui se refusait à critiquer les fondements de ce même Etat (103).

Les deux niveaux de conflit que nous avons cités empêchèrent d'affronter la crise que les militants chrétiens vivaient à tous les niveaux de leur existence religieuse.

Dans un témoignage passionnant, FARRAS, J. raconte la prise de conscience que, de cette crise, réalisèrent les dirigeants de la HOAC catalane en 1970 (104).

Tout était mis en question: en premier lieu l'Eglise, sous l'impact de la critique marxiste de la religion ("vérifiée" ainsi que nous venons de le dire par le comportement épiscopal); en second lieu, l'identité du chrétien était mise en doute, devant l'incapacité de formuler ce qui était spécifique et ce qui était différentiel dans la foi, dans un contexte de lutte pour la libération qui se formulait en termes marxistes; le problème était exprimé dans une dramatique recherche de ce que la foi "ajoutait" à l'engagement révolutionnaire. Cette problématique "intellectuelle" avait une traduction pratique dans l'ordre de la morale: l'acceptation de la violence et de la "lutte des classes" semblait être en contradiction radicale avec l'assimilation que l'on avait faite, au sein de la HOAC, du "commandement de l'amour". La crise était totale: dépourvus de valeurs et de légitimations identifiables comme chrétiennes, dépourvus de la grande "structure de plausibilité" (l'Eglise) dans laquelle ils avaient vécu, les militants mettaient également en question la HOAC elle-même, en tant que mouvement ecclésial.

Ce fut, entre 1970 et 1973, un processus de lente reconstruction de l'identité chrétienne (105). Les "communautés de base" furent en grande partie les nouvelles structures de plausibilité

qui rendirent possible la revalorisation de la communauté chrétienne. Certains chrétiens, cependant, désiraient une organisation dans laquelle il soit possible de traiter la question marxisme-christianisme, aussi bien au niveau théorique qu'au niveau pratique (militance dans des partis de gauche). Ce groupe s'unira en 1973 à "CpS" et sera partisan de lui donner une organisation susceptible de remplacer, à un autre niveau, le rôle éducateur joué auparavant par la HOAC.

- Les paroisses ouvrières et les communautés de base

L'évolution des paroisses ouvrières de la banlieue industrielle de Barcelone est parallèle à celle des mouvements spécialisés d'Action Catholique. J.CASTAÑO formule ce processus d'une manière synthétique et avec une certaine ironie:

"Une situation très curieuse se produisit à l'évêché de Barcelone: les paroisses qui étaient vacantes ou les paroisses nouvellement créées avaient toujours été attribuées aux prêtres qui avaient fait leurs preuves comme vicaires ou comme recteurs dans une paroisse de catégorie inférieure (il faut entendre catégorie monétaire et non pas pastorale). A cause de l'accroissement vertigineux de la population de l'évêché et du développement de nouveaux quartiers, de nombreuses nouvelles paroisses furent créées, mais ces dernières disposaient de moyens économiques réduits, les curés devaient vivre dans une extrême pauvreté; assez souvent, même, ils devaient vivre chez l'habitant jusqu'à ce que le presbytère soit terminé ou qu'ils trouvent un appartement Alors, le secrétaire épiscopal (qui était

à cette époque le chanoine Pech) fut obligé d'avoir recours à tous ces jeunes prêtres, dont beaucoup étaient des aumôniers jocistes, et qui figuraient sur sa liste noire (à cause d'accusations venant de "gens de messe" ou de "gens d'ordre", etc.). Mais ces garçons voulaient seulement avoir une paroisse dans laquelle ils pourraient enfin mettre en pratique ce qu'ils sentaient et ce qu'ils avaient découvert à partir de la JOC (organiser une paroisse pauvre, missionnaire, évangélisatrice ...). En 1961, neuf paroisses furent distribuées de la sorte; en 1963, une vingtaine; en 1965, beaucoup plus. De cette manière, à la périphérie des villes citées, naquit un ferment de christianisme, dans le style des premiers siècles, où curé et vicaire n'étaient plus maître et valet, mais des compagnons qui travaillent humblement ensemble avec un laïc travailleur et plein de bonne volonté. Dans presque toutes ces paroisses, la JOC se développe intensément; dans beaucoup d'entre elles, et coïncidant avec la clôture de "Vatican II", on brûla des étapes: on supprima le denier du culte, les curés et les vicaires renoncèrent au salaire de l'Etat et travaillèrent comme salariés afin de ne pas dépendre de la paroisse; on commença à réaliser des célébrations eucharistiques intensément vécues par le peuple; on réforma complètement la cathéchèse des enfants; on supprima la bienfaisance en tant que geste paternaliste; on ouvrit les locaux paroissiaux aux réunions civiques du quartier; on réforma la liturgie des sacrements; plus tard, on prit position et on fit des déclarations publiques par écrit ou bien pen

dant les homélies des messes, devant des situations d'injustice dans le quartier ou dans la ville ... Beaucoup de ces prêtres firent preuve d'un héroïsme extrême dans la pauvreté, dans la lutte en faveur des plus faibles, dans le don aux autres (106).

La constitution des "communautés de base" fut une conséquence de ce point de vue missionnaire et personnalisateur de ces paroisses. La relation entre paroisse (avec "ses services religieux") et "communauté de base" fut très variée; depuis le maintien des deux jusqu'à l'élimination, dans la pratique, de la première au bénéfice de la seconde (107). Dans la communauté de base, se réunissaient les croyants qui avaient une option religieuse et sociale rénovatrices, mais parmi ceux-ci on trouvait également une grande pluralité de situations sociales et personnelles. Ce fait permettait que les communautés de base fonctionnent comme une "structure de plausibilité" de la foi, mais il empêchait que certains problèmes liés à la militance politique et au marxisme soient approfondis; Nous devons ajouter que ces paroisses devinrent à de nombreuses reprises des lieux de réunion ou même d'asile, de syndicats ou de partis clandestins, ou d'ouvriers en grève. Le concordat protégeait les locaux paroissiaux puisqu'on pouvait y célébrer des réunions sans autorisation préalable, et la police ne pouvait pas y pénétrer (légalement tout au moins) sans l'autorisation de l'Evêque (108).

Les paroisses ouvrières se coordonnèrent bientôt, afin de provoquer un changement profond dans l'Eglise du diocèse de Barcelone, changement caractérisé par une option résolue en faveur des pauvres, par un point de vue missionnaire de la présence de l'Eglise,

dans la société, ainsi que par l'acceptation d'une situation de conflit ouvert avec le Régime. Ce fut la tentative réalisée par "Sectores Pastorales Obreros" (Secteurs Pastoraux Ouvriers), créé en 1967, qui "essaya de coordonner les différentes expériences, et plus tard, de constituer un organisme diocésain reconnu par la hiérarchie, ce qui ne se produisit jamais". (109). A peu près dans la même ligne, un "Forum Sacerdotal" fut organisé en 1969, qui réunit 450 prêtres et religieux, et qui prétendait la construction d'une Eglise rénovée dans la fidélité à l'Évangile" (110). Ces faits démontrent une présence massive, quoique non majoritaire, de prêtres et de religieux dans une ligne de rénovation conciliaire, qui allait depuis des positions modérées à des positions socialement et religieusement radicales. L'incompréhension et l'intransigeance de l'Évêque de Barcelone d'alors, Marcelo González Martín frustrèrent ces tentatives de rénovation coordonnée, et radicalisèrent de nombreuses positions. Le clergé, et surtout celui des paroisses ouvrières, s'habitua à ne pas tenir compte de l'Évêque, ou à voir en lui un ennemi plutôt qu'un appui. Quelques années plus tard, des témoignages idéologiquement différents coïncident dans une même idée: l'erreur de la "base" consista à croire qu'à la suite du Concile, la transformation ecclésiale exigée par le clergé et le laïcat progressistes, serait assumée par l'Épiscopat (111).

L'option socio-politique de ces paroisses ouvrières et communautés de base pencha fréquemment et rapidement vers des positions révolutionnaires: l'intransigeance de la police et du gouvernement eut une grande influence dans tout ceci (112). En effet, l'expérience de l'impossibilité pratique de proclamer même le message "réformiste" de Jean XXIII et du Concile, poussait à adopter des

positions radicales contre le Régime, qui se transformèrent bien tôt en positions révolutionnaires en faveur du socialisme.

Deux éléments furent décisifs dans cette évolution vers la gauche. Tout d'abord, le fait qu'une grande partie des prêtres de ces paroisses se mirent à travailler de leurs mains. L'expérience du travail à l'usine modifia énormément leur échelle de valeurs: ils connurent dans leur propre chair les problèmes sur lesquels ils se prononçaient auparavant pour des raisons morales. En second lieu, il faut citer la connaissance et les relations personnelles (dans le travail et dans les paroisses, à cause de leur fonction de "lieu d'asile") avec les leaders syndicaux et politiques clandestins, dont la majorité n'étaient pas croyants. La solidarité avec les camarades de travail s'élargit de cette manière, aux mouvements syndicaux et politiques clandestins de la gauche révolutionnaire.

Vers 1970, on trouvait déjà dans plusieurs de ces paroisses et communautés de base, une option socialement révolutionnaire, liée à l'espérance d'une Eglise implantée dans le peuple, surgie de lui, et solidaire de sa lutte pour la justice. On reconnaît déjà ici les deux dimensions typiques de "CpS": option révolutionnaire et Eglise libre de toute "inféodation". C'est pourquoi en 1973, les paroisses ouvrières et les communautés de base adoptèrent les points de vue de "CpS" (dont elles ont, en grande partie aidé la création), mais, à la différence de la HOAC, elles ne concevront pas "CpS" comme une "organisation", puisqu'à ce niveau-là elles se suffisent à elles-mêmes, mais comme un "courant à l'intérieur de l'Eglise", qui peut aider à "déblcquer" la foi de de nombreux chrétiens.

b) Le catholicisme progressiste en Catalogne.

Lorsque nous avons décrit les caractéristiques de l'"Assemblée de Catalogne", nous en avons souligné le caractère intégrateur de larges couches de la société catalane autour d'un projet démocratique et autonomiste; lorsque que nous avons passé en revue l'évolution de la pensée théologique en Catalogne, nous avons également signalé une série de tendances qui essaient d'assumer la sécularisation dans une perspective "européenne et occidentale", et dans lesquelles un large public cherche la réponse à ses questions religieuses. Il est probable que l'on puisse mettre en rapport ces deux phénomènes: progressisme religieux et attitude socio-politique démocratique, à cause de l'affinité élective entre les légitimations explicitées au niveau religieux, et les valeurs défendues au niveau socio-politique. Cette relation est médiatisée par l'existence d'une série de groupes et d'organisations chrétiennes qui organisent le christianisme progressiste et qui fonctionnent comme sa structure de plausibilité.

Il faut signaler, en premier lieu, l'importance du clergé diocésain: enraciné, à cause de son origine (dans la majorité des cas) rurale, dans la culture et la langue catalanes et possédant un remarquable sens de la continuité historique, le clergé diocésain a joué un rôle important dans la conservation de la tradition culturelle catalane et de sa revendication autonomiste. Sur le plan politique, sa position a été, pour la majorité, démocratique, ainsi que celle, d'ailleurs, d'une grande partie du clergé régulier. Cette attitude se manifesta clairement au cours des années 60: en 1964, 400 prêtres catalans signent une lettre dans laquelle ils dénoncent le système en vigueur et demandent le rétablissement des libertés publiques (113). En 1966, 200 prêtres et religieux se manifestent

publiquement devant le commissariat général de police de Barcelone, pour protester contre les mauvais traitements infligés à un étudiant détenu. Cette manifestation est dispersée violemment et ses dirigeants sont condamnés à un an de prison. Entre mai 1966 et septembre 1967, 20 prêtres furent jugés à Barcelone, pour des actions de type "politique" contre le Régime (114). Les arrestations et les fouilles de paroisses et de petites communautés de religieux furent fréquentes jusqu'en 1975.

Le rôle d'une partie du clergé à l'intérieur de la minorité progressiste durant le post-concile, fut décisif. Grâce au clergé "éclairé", le secteur progressiste jouit d'une grande influence culturelle, quoique les leviers de décision du pouvoir ecclésiastique soient restés entre les mains d'un Episcopat conservateur jusqu'en 1971.

Un aspect important du clergé catalan est à signaler: il s'agit de son ouverture missionnaire. A partir de la moitié des années 60, des prêtres catalans collaborent, par l'intermédiaire de contrats temporaires, avec diverses diocèses africaines (du Cameroun surtout) et latino-américaines (du Chili, surtout). "Agermanament" fut l'institution qui canalisa cette aide personnelle et financière au Tiers-Monde. En 1969, "Agermanament" prend un caractère plus laïque et adopte une position engagée vis-à-vis des mouvements de libération. L'influence des faits du Chili arrivera par cet intermédiaire (voyages, retours de "missionnaires", correspondance écrite personnelle et collective) au clergé catalan: la fondation de "CpS" au Chili ne fut donc pas un événement "lointain" pour la Catalogne. (115).

Il faut également souligner, à côté du rôle du clergé, celui de plusieurs organisations confessionnelles chrétiennes, qui propagèrent, parmi la jeunesse surtout, un catalanisme ouvert et progressiste, conciliaire avant la lettre; ces organisations, jouissant déjà d'une plus grande légitimation, firent connaître, durant le post-concile, le message rénovateur. Nous pensons, sans prétension d'exhaustivité, que "Minyons escoltes" (un groupe scout) fut très important, ainsi que Pax Christi (116) et différents groupes universitaires (Secrétariat d'Universitaires Chrétiens, Centre d'Etudes Liturgiques, etc.).

D'autres organisations contribuèrent à l'engagement social de nombreux chrétiens, et servirent, à la fois, de couverture à des activités d'opposition socio-politique à cause de leur caractère officiellement ecclésiastique: divulgation de nouvelles, réunions clandestines, activités de prise de conscience, etc. Il faut surtout signaler ici le "Grup Cristià de Defensa dels Drets Humans" (Groupe Chrétien de Défense des Droits Humains), qui avait un local central et de nombreux groupes adhérents dans des paroisses et des quartiers de Barcelone. Ses réunions périodiques furent pour beaucoup de chrétiens une source d'information et de prise de conscience décisives, préalables, dans de nombreux cas, à des engagements politiques concrets. "Justicia y Paz (Justice et Paix) joua un rôle comparable, et sa plus grande "garantie" hiérarchique lui permit, dans quelques cas, de prendre position publiquement et de réaliser de vastes actions de prise de conscience. L'Institut Catholique d'Etudes Sociales de Barcelone (ICESB) joua également un certain rôle, en introduisant dans ses cours de sociologie, d'économie et de politique les points de vue de l'opposition de gauche, et devint, ainsi, un forum semi-public, semi-clandestin (117).

Ces groupes chrétiens, et d'autres, se réunirent en 1975 pour constituer la "Trobadà permanent d'Entitats d'Esglesia" (Rencontre permanente de groupes d'Eglise), en réponse à la nouvelle loi anti-terroriste. Dans cette "Trobadà", on peut compter jusqu'à 32 groupes chrétiens d'importance et d'implantation inégales. (118).

Dans ces milieux confluent des croyants (et quelquefois des non-croyants) de tendance progressiste et démocrate dont les préférences politiques sont très plurielles. Il s'agissait là de l'ambiance dans laquelle le déblocage préconisé par les CpS vis-à-vis du socialisme avait le plus de possibilités d'avoir du succès.

c) L'Episcopat en Catalogne.

Lorsque les CpS définissent leur position, ils le font, en grande partie, par rapport au projet et au modèle d'Eglise que représente l'Episcopat, et, ainsi que nous le verrons dans l'analyse du "Document de Avila", leur critique est très dure. C'est pourquoi il est intéressant de s'attarder sur la description des tensions vécues entre l'Episcopat et les secteurs progressistes de la Catalogne, et en particulier de Barcelone.

Entre 1960 et 1973, trois évêques se succèdent à l'Evêché de Barcelone: Mn. Gregorio Modrego, Mn. Marcelon González Martín et Mn. Narciso Jubany.

Le Dr. Modrego était l'évêque pré-conciliaire type, favorable au Régime, se méfiant de n'importe quelle "innovation" étrangère, et surtout française. Les prêtres de Barcelone se souviennent cependant encore avec affection, de quelle manière il les défendait

devant les accusations faciles et fréquentes du Gouverneur Civil: Pendant son long mandat, la ville de Barcelone connut les profondes transformations que nous avons mentionnées, mais l'Evêque fut incapable de penser et de coordonner une réponse adéquate: il était prisonnier de schémas mentaux, religieux et politiques dépassés. Durant son mandat, le clergé et le laïcat s'habituerent à "faire passer" les innovations qu'ils considéraient nécessaires, en dissimulant habilement leur aspect progressiste, afin que l'Evêque puisse les accepter.

La nomination en 1966 du Dr. Marcelo González Martín en tant qu'Evêque auxiliaire de Barcelone avec droit de succession (qui se réalisa en 1967) déclencha une importante vague de protestations. Cette campagne objectait qu'il n'était pas catalan, qu'il avait été imposé sous la pression du Régime (grâce au droit de présentation du Concordat) et que le diocèse n'en avait pas du tout été informé. Mais d'autre part, cette campagne en faveur d'"évêques catalans" fut contemplée avec réticence de la part de quelques-unes des paroisses ouvrières, citées auparavant. Il faut noter dans cette polémique les trois coordonnées fondamentales de la situation socio-politique et religieuse en Catalogne: la revendication catalaniste, la lutte pour la démocratie (dans ce cas, participation intra-écclésiastique) et la lutte sociale (cette dernière étant laissée de côté par les promoteurs de la campagne, mais revendiquée par les paroisses ouvrières)(119).

Le Dr. Marcelo González ne parvint pas à surmonter l'opposition à laquelle il se heurta dès le début, à Barcelone, bien au contraire: sa gestion exaspéra, d'une manière unanime, tous les secteurs progressistes et actifs du diocèse. Il permit que des prêtres

soient jugés (chose que le Dr. Modrego n'admit jamais), il permit à la police de pénétrer dans les temples pour déloger les manifestants, et il entretint de long conflits stériles avec de nombreuses paroisses ouvrières.

Lorsque Mn. Narcís Jubany lui succède en 1971, il trouve un diocèse en proie à une forte crise à tous les niveaux: aux éléments que nous avons mentionnés plus haut, il faut maintenant ajouter la division interne du diocèse ainsi que le scepticisme provoqué par des affrontements longs et inutiles.

Son arrivée éveille une certaine espérance. Avec sa nomination (ainsi que quelques autres qui se font rapidement), tous les Evêques de Catalogne sont Catalans. De cette manière, d'une part, la revendication catalaniste est accomplie, et en plus, grâce à ce fait, la collaboration entre les diocèses de la Catalogne passe des projets aux actes: la Conférence Episcopale Catalane, fondée à la fin du Concile acquiert une véritable opérativité. D'autre part, 1971 est l'année de l'Assemblée Mixte: ainsi que nous l'avons indiqué auparavant, il semble que l'Episcopat puisse essayer de récupérer le caractère de leader perdu vis-à-vis du catholicisme progressiste.

A Barcelone, cependant, la récupération diocésaine, réelle et indéniable, se réalise au prix d'une "néo-orthodoxie conciliaire" (120) qui essaie de fixer les limites doctrinales et pratiques du progressisme. Depuis les paroisses ouvrières, ce qui reste des mouvements spécialisés, ainsi que les prêtres et les laïques radicalisés tout le monde, rejettent l'"intégration" dans un système ecclésiastique qui, d'un côté, refuse à se mettre en question

d'une manière radicale, et qui d'un autre côté, bien qu'éloigné du franquisme, ne s'affronte pas ouvertement à celui-ci. L'analyse du Document Épiscopal montrera de quelle manière se réalise cette néo-orthodoxie, dans un cas concret.

d) Résumé

Nous avons voulu signaler, dans cette partie, les organisations qui agirent comme structures de plausibilité de l'itinéraire qui conduisit de nombreux chrétiens à adopter des positions progressistes de gauche en partant de position traditionnelles, itinéraire suivi par ceux qui, plus tard, allaient devenir membres de "CpS".

Nous avons également voulu signaler les principaux antagonismes qui eurent de l'influence sur ces mêmes secteurs. En résumé, on peut dire qu'au cours des années 60 et 70, les antagonismes propres du champ religieux se concrétisèrent (surtout dans le diocèse de Barcelone), dans l'opposition entre des projets alternatifs de transformation ou de conservation de l'institution ecclésiastique et de son insertion dans la société.

Les projets de transformation n'étaient pas homogènes. Des secteurs ouvriers militants dans la gauche politique ainsi que certains secteurs de classes moyennes dont la sensibilité sociale était plus grande, prétendaient que l'Eglise fasse, dans la pratique, une option en faveur des "pauvres" et que ceci se traduise par une rupture avec le régime national-catholique et par un appui à la lutte socio-politique de la gauche, position qui allait être celle de "CpS". Dans d'autres secteurs de classes moyennes, on signalait surtout l'exigence d'une plus grande participation laï-

que dans l'Eglise. Les uns et les autres réclamaient une rupture claire avec le régime et mettaient la structure de l'autorité dans l'Eglise en doute.

Le secteur le plus radical voyait dans l'attitude que l'Episcopat espagnol adoptait vis-à-vis du régime franquiste (un éloignement critique, sans rupture explicite) une manoeuvre qui préparait l'appui à un futur régime démocratique-libéral dans lequel l'Episcopat appuierait des partis confessionnels ou centristes contre des options socialistes. Projet que ce secteur considérait incompatible avec une Eglise qui aurait fait une option résolue en faveur des "pauvres".

La position épiscopale fut résolument conservatrice avec les Evêques Modrego et Marcelo González. Avec l'arrivée de Monseigneur Jubany, la ligne suivie fut, à grands traits, celle de Vatican II, et la stratégie, celle d'une récupération progressive du pouvoir et de l'autorité.

Le fait historiquement différentiel de Catalogne et surtout du diocèse de Barcelone fut, nous semble-t-il, l'intensité de la rupture entre l'Evêché et l'ensemble du clergé et du laïcat progressiste. Cette rupture accentua le caractère radical de l'affrontement avec l'Episcopat à tous les niveaux, et elle est clairement perceptible dans le "Documento de Avila".

3. La genèse de "CpS" et du Document Episcopal.

3.1 Les "CpS", produit d'une histoire.

Tous les éléments historiques fournis précédemment démontrent bien ce que nous avons annoncé au début: on ne peut pas comprendre "CpS" comme une simple translation en Catalogne d'une idée latino-américaine: la propre histoire de la Catalogne crée les conditions dans lesquelles l'apparition de "CpS" est possible, quoiqu'évidemment, elle ne soit pas nécessaire ni inévitable, d'une manière mécaniciste. Nous voudrions résumer brièvement les éléments de l'histoire antérieure qui répondent, à avis, à la question initialement posée sur les éléments qui ont influencé l'existence de la base sociale de "CpS" et apporter quelques données sur la naissance du groupe et du document qui l'exprime.

3.1.1 Le christianisme progressiste et militant.

Ainsi que nous l'avons signalé en 2.2, la société catalane possède une vieille tradition d'ouverture culturelle sur l'Europe, de sens de la tolérance et de la liberté. Ces facteurs, joints à la revendication catalaniste, rendirent plus difficile et moins généralisée, en Catalogne, l'acceptation du franquisme et de la théologie nationale-catholique et traditionnelle qui le légitimait religieusement.

C'est pourquoi, l'existence, bien avant le Concile Vatican II, de minorités religieusement ouvertes et politiquement démocratiques, aussi bien dans le clergé (dont nous avons signalé l'enracinement catalan) que parmi les laïques, n'est pas étrange.

Les éléments structurels signalés en 2.1 (changement social

et répression politique) ainsi que les éléments structuraux mentionnés en 2.2 (surtout les différents apports théologiques étrangers et le message conciliaire) furent, à la fois, pour ces secteurs, la confirmation, l'encouragement et la voie d'une évolution religieuse qui s'éloignait progressivement du modèle du catholicisme traditionnel. Ainsi que nous l'avons déjà signalé, ce secteur réussit à avoir une grande influence dans le diocèse de Barcelone et provoqua des conflits très importants à l'Evêque.

La situation politique particulière obligea, d'autre part, à prendre parti: on ne pouvait pas séparer religion et politique au cours des dernières années du franquisme. D'autre part, l'héritage historique de l'Episcopat espagnol (c'est-à-dire sa longue alliance avec le franquisme, ainsi que les erreurs de l'Evêque de Barcelone, en particulier), durcit le conflit intra-écclésial de manière importante.

La position religieusement progressiste et politiquement anti-franquiste eut deux concrétions politiques fondamentales: une option démocratique-libérale et une autre de signe socialiste.

Quelles motivations conscientes poussèrent de nombreux chrétiens à militer dans le socialisme marxiste? C'est une question difficile, à laquelle nous ne pouvons pas répondre d'une manière exhaustive; nous pouvons cependant offrir quelques pistes.

Il existe, en premier lieu, des raisons que nous pourrions appeler d'"exclusion". Les groupes démocrates-chrétiens n'avaient qu'une faible implantation universitaire et aucune présence dans les usines (les principaux foyers de la lutte antifranquiste);

par contre, la gauche marxiste eut toujours de l'influence dans les deux secteurs. Ceux qui cherchaient un engagement militant anti-franquiste dans ces milieux devaient donc aller vers les groupes de gauche marxiste.

Une autre raison complète la précédente: le discrédit de tout engagement politique de type démocrate-chrétien ou confessionnel, en quelque sorte, dans une situation de national-catholicisme où l'option anti-franquiste comportait une critique de l'Eglise es-pagnole et de son alliance avec le régime.

Mais il faut encore ajouter des raisons plus positives. D'un côté, l'engagement éthique avec la classe ouvrière des membres de la JOC, de la HOAC et de beaucoup de jeunes de classe moyenne sensibilisés au "problème social" rendait ceux-ci "intuitivement so-cialistes", comme disait l'un des principaux dirigeants de la HOAC (121), et par conséquent capables d'accepter et d'assimiler le langage marxiste par lequel s'exprimaient les syndicats et les partis marxistes. Pour d'autres, universitaires et professionnels surtout, l'impact théorique du marxisme fut plus décisif, bien que l'on ne puisse pas séparer le passage à la militance politique de la participation dans des conflits universitaires ou professionnels. Ce que nous venons de dire annonce déjà ce qui finalement nous semble le facteur le plus décisif: l'expérience partagée de luttes dans le champ ouvrier, universitaire ou professionnel rap-procha militants de gauche marxistes et chrétiens, les aida à prendre conscience du fait qu'ils avaient des objectifs communs, leur permit de se connaître, de se respecter et souvent de s'ad-mirer à cause de leur dévouement à la cause qu'ils reconnaissaient comme commune. Devant ces expériences vécues, l'orthodoxie chré-

tienne cessait d'être significative pour les chrétiens eux-mêmes. S'ils la considéraient comme la seule expression de la foi possible, celle-ci était abandonnée; l'autre possibilité était celle que nous avons mentionnée au début de ce chapitre: la participation dans des groupes où la militance politique était assumée dans une nouvelle symbolique religieuse susceptible de légitimer l'engagement pris.

3.1.2 Origine de "CpS": sa base sociale.

A partir de l'existence d'un important secteur du catholicisme catalan, progressiste et militant, "CpS" apparaît comme un groupe dans lequel coïncident des personnes appartenant à des classes différentes, unies par certaines pratiques (avec leurs valeurs correspondantes) communes, certains leaders et certains intérêts religieux.

a) Le "christianisme progressiste" des "nouvelles classes moyennes".

Une partie importante de "CpS" est formée de chrétiens "progressistes". Beaucoup d'entre eux ont réalisé leur prise de conscience au niveau "sociale" au moyen d'une action initialement chrétienne dans les quartiers périphériques de Barcelone (c'est le cas de religieuses, d'assistantes sociales, d'instituteurs, de séminaristes ou de religieux étudiants). Pour d'autres l'impact le plus fort est venu de l'Université: impact à la fois théorique (lecture marxiste et autres) et pratique (dû à l'existence d'un puissant mouvement universitaire dans les années 60: le SDEUB (Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona - Syndicat Démocratique d'Etudiants de l'Université de Barcelone -). Pour d'autres, la sensibilisation sociale arrive à

travers l'exercice de leur profession (avocats, architectes, etc.) et des organisations catholiques progressistes. De par leur culture initiale, ces catholiques "progressistes" lisent beaucoup et ils sont frappés non seulement par l'injustice sociale mais aussi par les thèmes de la modernité politique et culturelle (propres au contexte occidental), et plus tard par les thèmes de "mai 68" et de la contre-culture, bien que la situation politique de l'Espagne fasse que ces derniers thèmes restent sur un second plan: la dictature privilégie l'importance de la politique par rapport aux thèmes de la "société" et de la "vie privée".

Ce christianisme progressiste est particulièrement sensible à l'oppression franquiste. De par ses assises culturelles, il connaît les diverses autres options démocratico-libérales ou socialistes. De par sa préparation universitaire ou sa formation au sein de l'opposition civique ou politique, il se sent capable d'exercer les libertés publiques et en ressent l'absence telle une oppression. D'un point de vue religieux, il vit sa situation au sein de l'Eglise en tant que soumission à un Episcopat qu'il critique puisqu'il défend une Eglise plus laïque et moins cléricale que celle des Evêques.

b) La militance ouvrière chrétienne.

Un autre secteur des CpS vient, comme nous avons déjà signalé de la JOC et de l'HOAC. Nous avons déjà insisté sur leur importance: leur passage d'une militance sociale conçue comme un "apostolat" à une militance politique "autonome" par rapport à des légitimations religieuses qui devaient être récupérées dans un processus postérieur, lequel avait besoin à son tour, d'un groupe de plausibilité dans lequel une récupération de la sorte

pourrait être vécue comme réelle et non pas illusoire.

c) Le rapprochement intellectuel de chrétiens, du marxisme.

Nous avons déjà signalé les moments les plus importants de ce rapprochement ainsi que ses modalités les plus importantes. D'un côté le rapprochement de jeunes catalans du marxisme qui prenait comme point de départ la conscience sociale chrétienne ainsi qu'une critique du catholicisme bourgeois (passage du CC à FSF, par exemple). D'autre oart, le groupe (qui au départ avait des préoccupations moins catalanistes) qui se forma autour de la revue El Ciervo. Cette revue critiquait le national-catholicisme et était réceptive à l'influence de Mounier. Elle suivi avec intérêt l'adhésion, en France, de chrétiens à un parti qui, comme le PSU, est révolutionnaire et marxiste. ALFONSO C. COMIN, homme clé pour "CpS" avait prêté sa collaboration à El Ciervo.

Lorsque l'on analyse le rôle des "intellectuels" dans la formation de "CpS", il ne faut pas oublier ces nombreux prêtres et religieux, les uns liés à la base ouvrière (prêtres ouvriers, curés de paroisses de quartiers périphériques de Barcelone, aumôniers de Mouvements Spécialisés d'Action Catholique) et les autres, professeurs de théologie, frappés par le caractère radical du problème social, par la redécouverte du messianisme chrétien (facilitée par les études bibliques modernes), par la critique marxiste de la religion, et soucieux d'élaborer une théologie susceptible de donner une réponse à toutes ces problématiques.

d) L'histoire d'une pratique politique coïncidente.

La création de "CpS" serait également incompréhensible sans une longue pratique politique coïncidente des marxistes et des

chrétiens en Catalogne. Nous avons déjà mentionné l'importance qu'eut, dans ce sens, le FOC; rappelons l'évolution progressive du PSUC vers l'acceptation de militants chrétiens dans ses files et ses organes de direction; la création d'un mouvement syndical unitaire, comme CC.OO, dans lequel croyants et non croyants luttent côte à côte; rappelons finalement l'entrée de nombreux chrétiens, militants ouvriers et de classe moyenne, dans des groupes de gauche et d'"extrême-gauche" au début des années 70.

3.1.2 Origine de "CpS": ses leaders.

Les données que nous avons apportées jusqu'à présent expliquent l'existence d'une base sociale qui pouvait éventuellement faire partie de "CpS". La naissance du groupe ne s'explique pas, cependant, sans l'action d'une série de "leaders" très précis. Il serait impossible et inutile de les citer tous. Mais deux d'entre eux ont une importance décisive et des itinéraires personnels hautement significatifs; il s'agit de A.C. COMIN et J.N. GARCIA-NIETO.

COMIN est le leader à qui tout le monde reconnaît une certaine catégorie charismatique: la profondeur de son expérience vécue chrétienne (réalisée à travers un long itinéraire), sa force de conviction, sa capacité de déceler les nouvelles directions que le christianisme devait suivre, en font un personnage indispensable pour comprendre la naissance de "CpS". Sa mort prématurée en 1980, à l'âge de 46 ans, supposa une perte irréparable et, à la fois, un point de référence inoubliable.

COMIN, lui-même, a décrit son itinéraire religieux et politique (122). Il naquit au sein d'une famille carliste, aux res-

sources modestes; son père mourut pendant la Guerre Civile en luttant du côté "national": éduqué chez les jésuites, après la guerre, il se souvient de cette époque et de cette éducation comme étant particulièrement répressives. Ses inquiétudes sociales, culturelles et religieuses s'éveillent simultanément, mais nous pouvons distinguer des moments décisifs en ce qui concerne chaque aspect. Pour ses inquiétudes sociales, citons son expérience dans des camps universitaires de travail, et plus tard, après avoir terminé ses études d'ingénieur, un long séjour en Andalousie, comme professeur d'écoles de formation professionnelle. Ce séjour en Andalousie fut le résultat (et la confirmation) d'une option décidée en faveur des pauvres, qu'il n'abandonna jamais.

Son ouverture culturelle était grande, bien qu'il appartienne à une "génération sans maîtres" comme il se plaisait à dire. A sa mort, l'un des plus fins intellectuels du moment souligna que la grande préoccupation de COMIN dans le domaine de la culture fut qu'"il devait être possible d'être chrétien sans appartenir culturellement au passé". Nous croyons que ce fut là, effectivement, sa préoccupation fondamentale. Pour lui, la culture moderne se concrétisait en grande partie, quoique d'une manière non exclusive, dans la tradition socialiste et marxiste. Il défendait, tout comme les grands auteurs qu'il admirait (Kolakovski, Bloch, etc.), un marxisme "ouvert" et humaniste, un marxisme qui ne renoncerait pas à l'utopie mais qui ne se laisserait pas enfermer dans des dogmatismes.

En ce qui concerne le domaine religieux, il vécut avec une grande intensité l'impact conciliaire et il contribua à la propager en Catalogne à travers les commentaires que la maison d'Edi-

tions Nova Terra, dont il fut le directeur, fit des principaux Documents conciliaires. En prolongeant les grandes intuitions de Mounier, qu'il reconnaissait comme son principal inspirateur, (avec Charles de Foucauld, Thomas Merton et Ernesto Cardenal), il voulut pousser l'engagement de l'Eglise avec les pauvres jusqu'au bout et il lutta de toutes ses forces pour éviter qu'au cours de la transition politique espagnole l'Eglise ne passe de la légitimation du franquisme à la légitimation d'une démocratie néo-capitaliste.

Marié et père de quatre enfants, son engagement le conduisit à la militance politique et à la prison.

Sa triple expérience sociale, culturelle et religieuse le poussa à défendre, depuis une position indiscutablement croyante, l'autonomie de l'option politique par rapport au magistère épiscopal ainsi que l'exigence éthique de l'option révolutionnaire.

L'itinéraire de Garcia-Nieto est également très représentatif mais en même temps différent. D'une famille traditionnelle également, mais dans ce cas, appartenant à la haute bourgeoisie, il entre, jeune, dans la Compagnie de Jésus. C'est là qu'il s'intéresse rapidement à la problématique sociale. Il écrit une thèse sur l'histoire du syndicalisme chrétien en Espagne, qui l'oblige à rentrer en contact avec des militants socialistes. La conclusion de la thèse est la critique au syndicalisme confessionnel. Une fois terminée sa formation théologique, il matérialise son option pour les pauvres en vivant dans divers quartiers de Barcelone, où il encourage, à la fois, les communautés de base naissantes, ainsi que les mouvements syndicaux clandestins. Il se consacre, d'autre part, à la formation sociale dans des centres de niveaux dif-

férents, depuis les cours de formation de la HOAC, jusqu'aux cours académiques pour les cadres moyens ou supérieurs (123). A partir de 1970, son engagement devient également politique.

COMIN et GARCIA-NIETO firent connaissance en 1963. Ils collaborèrent longuement à la rédaction de la revue Aun et à la formation d'un groupe qui était en contact avec La Lettre, de Paris (en 1967) et qui se posait déjà le problème de la cohérence théorique entre marxisme et christianisme. Ce sont eux qui eurent l'idée de créer "CpS" en Espagne et qui mirent cette idée en pratique.

3.1.4 Exigences et intérêts des chrétiens révolutionnaires.

Si nous considérons le succès obtenu par la première convocation de "CpS" ainsi que sa rapide expansion en Espagne, et si nous en cherchons les causes, nous croyons pouvoir les expliquer de deux points de vue.

En premier lieu, la convocation de "CpS" répondait à un intérêt soécifiquement religieux partagé par de nombreux chrétiens. L'option socialiste et révolutionnaire s'était accompagnée (chez ceux qui n'avaient pas perdu la foi) de l'intégration (et à la fois élaboration) d'une symbolique religieuse aux traits messianiques et d'un sens profond d'appartenance ecclésiastique (capable de contrecarrer la critique de l'Eglise reçue dans les partis marxistes). Cet ensemble d'éléments se cristallisait dans une "vocation prophétique": le chrétien-révolutionnaire se sentait appelé à interpeller l'Eglise "officielle", à lui proclamer les "nouvelles obligations" qu'il avait découvertes et à l'appeler à la conversion.

Or, la disparition des mouvements apostoliques spécialisés ainsi que la faiblesse des communautés chrétiennes de base avaient laissé ces chrétiens (ou beaucoup d'entre eux) dans un inconfortable anonymat ecclésial, ne disposant d'aucune organisation pour s'exprimer publiquement.

La création de "CpS" offrait la possibilité d'acquérir collectivement une voix publique dans l'Eglise et dans la société et d'exercer ainsi la fonction prophétique.

En second lieu, nous devons rappeler ce que nous avons mentionné à plusieurs reprises à propos des difficultés que rencontrait le croyant lorsqu'il voulait s'engager aux côtés de la gauche marxiste: critique de la religion de la part du parti, impossibilité de dialogue dans la communauté chrétienne (à cause des exigences de la clandestinité ou de la composition hétérogène de ces communautés). Nous avons dit plus haut que de nombreux chrétiens vivaient intensément leur appartenance à l'Eglise, mais il faut maintenant souligner qu'ils ne trouvaient pas le "lieu" pour matérialiser cette appartenance.

La création de "CpS" offrait aux croyants qui vivaient de telles situations la possibilité de se réunir de temps en temps, afin de traiter les problèmes du rapport foi/marxisme et d'essayer de "reformuler" la foi en fonction de ces problèmes et de la pratique militante vécue. Autrement dit, "CpS" répondait à la nécessité impérativement ressentie par de nombreux chrétiens de trouver un "groupe de plausibilité" spécifique pour les militants chrétiens dans la gauche marxiste.

Ces deux perspectives pourraient être, à notre avis, les hypothèses de travail qui guideraient l'étude de l'évolution des "CpS" en Catalogne au cours des années suivantes, problèmes dans lequel nous n'entrerons pas. Les changements de situation politique et culturelle ont modifié substantiellement, nous semble-t-il, le contenu de l'appel prophétique, et la nécessité de "groupes de plausibilité" a changé d'une manière encore plus radicale.

3.2 La convocation de la "Rencontre de Avila" et le contenu du "Documento".

GARCIA-NIETO et COMIN constataient, eux aussi: qu'un espace de réflexion sur les problèmes de la militance marxiste des chrétiens était nécessaire.

Dans ce contexte, les nouvelles sur la fondation de "CpS" qui parvenaient du Chili, donnèrent l'idée de fonder "CpS" en Espagne. Le groupe ne réoondrait pas seulement à la nécessité des militants chrétiens en groupes marxistes; il essaierait de réaliser, en plus, une tâche ecclésiastique importante: lutter pour éviter l'"opération démocrate-chrétienne" de l'épiscopat espagnol, et pour aider de nombreux chrétiens à passer du "progressisme" à une ferme option socialiste.

Une fois la décision de fonder "CpS" prise, une commission (entre 7 et 10 personnes) fut constituée pour rédiger le Document de fondation. Le document passa d'un brouillon centré sur la critique de l'"opération démocrate chrétienne" au document final qui réunit synthétiquement les très diverses dimensions du projet "CpS". C'est GARCIA-NIETO qui fut chargé des rédactions successives (il y eut 5 rédactions préalables au "Documento de Avila")

et il s'inspira pour ce faire de déclarations de COMIN à la revue Vida Nueva (124).

Lorsque le "Documento" fut rédigé, on convoqua la "Recontre d'Avila" à Calafell (Barcelone). On n'a pas de données statistiques de cette rencontre. Quelques deux-cents personnes se réunirent. Plus de la moitié d'entre elles vivaient en Catalogne. Il y avait un groupe d'ouvriers (de la HOAC, principalement), convoqué par GARCIA-NIETO. Par l'intermédiaire de COMIN et des autres membres de la commission, la convocation parvint à plusieurs groupes appartenants au catholicisme progressiste de classe moyenne mentionné plus haut. Des militants ouvriers chrétiens et des théologiens venus du reste de l'Espagne, principalement d'Andalousie, de Madrid et du Pays Basque, y assistèrent également.

La réunion en elle-même modifia à peine le "Documento". A la suite de l'intervention de quelques chrétiens membres du PSUC, la critique à la hiérarchie épiscopale fut un peu adoucie. La rencontre eut cependant une grande valeur symbolique et émotive: il y avait là un grand nombre des leaders les plus respectés du catholicisme progressiste avancé; ainsi que le formula une personne interviewée "ad hoc": "ils étaient tous là" et par conséquent, ce qui était dit au cours de la réunion "devait être vrai".

Ainsi que nous l'avons signalé, on accusa le "Documento" d'avoir utilisé le vocabulaire politique d'un groupe spécifique (Bandera Roja); les groupes ouvriers le trouvèrent trop intellectuel. En revanche, les groupes d'étudiants et d'intellectuels l'acceptèrent comme point de départ valable.

Dans sa prise de position, le "Documento" est très radical.

Des commentateurs proches des CpS ont souligné cet aspect en comparant le "Documento de Avila" au premier grand document des CpS: celui de Santiago du Chili. (125)

Cette radicalisation se remarque dans l'adhésion résolue, non seulement au socialisme, mais aussi et spécifiquement au socialisme marxiste. D'autre part, la position face à la hiérarchie de l'Eglise est d'une grande dureté. Notre analyse vérifiera que l'Episcopat se trouve toujours situé comme "adversaire" dans les modèles actanciels qui structurent le document. La situation, de répression politique et de complicité historique de l'Eglise Espagnole avec le franquisme n'est pas étrangère à cette réalité.

Il nous semble utile d'avancer brièvement le contenu du document avant d'entrer dans la IIème partie de notre travail. Nous prendrons le résumé fait par G. TRIBO qui présente l'avantage d'être écrite en dialogue avec les responsables de "CpS" et offre la garantie d'être fidèle à leur intentionalité.

"On trouve dans l'Introduction du "Documento de Avila" la description d'un fait réel: la militance de chrétiens dans des organisations marxistes. Ceci implique la nécessité d'une réflexion collective sur le difficile chemin amorcé d'"une double et unique fidélité à notre foi dans le Christ et au processus révolutionnaire". On maintient l'autonomie des deux plans, celui de la foi et celui de la politique. On énumère les éléments de base d'étude dans ce document; en premier lieu, le processus révolutionnaire espagnol; en second lieu, l'incidence de celui-ci sur la pratique de la foi; en

troisième lieu, le rôle idéologique de l'Eglise officielle espagnole en tant qu'appareil idéologique du franquisme et son anti-communisme encore existant.

La Première partie traite du "point de départ de notre option socialiste". Elle consiste en une analyse de la formation sociale espagnole depuis 1939 jusqu'à nos jours. Elle étudie les contradictions sociales du bloc au pouvoir et l'appareil de l'Etat, et la naissance de secteurs sociaux aliée à l'ascendant mouvement ouvrier, qui se trouve en phase d'accumulation de forces. L'acuité de la lutte des classes à partir du procès de Burgos, stimule la gestation de ce processus.

La Seconde partie traite du "processus de réinterprétation de la foi depuis l'option socialiste". On y explique de quelle manière ce processus révolutionnaire de transformation sociale a eu une incidence sur la façon de vivre la foi et a fait converger la foi chrétienne et l'engagement révolutionnaire, dans une unique histoire de libération. Le marxisme a donné les éléments scientifiques pour analyser la tâche historique et pour opter pour le socialisme "comme unique alternative pour rendre efficace l'exigence libératrice de l'évangile". On passe ensuite d'une étude de la conscience individuelle à une perception collective des exigences que réclame l'analyse de classe.

Les troisièmes voies sont rejetées puisque dans la pratique elles représentent un renforcement du système capitaliste. On affirme la participation dans la lutte

des classes "comme l'expression la plus authentique et efficace de l'amour pour les hommes". On constate, en outre, de quelle manière la lutte des classes se trouve également au sein de l'Eglise, dévoilant ainsi "le piège qui se cache sous la proclamation de l'unité au nom de la foi". On dénonce en même temps le fait que le message évangélique a été séquestré par le christianisme dominant. On accepte l'existence d'une contradiction, aussi bien historique que personnelle, dans cette position adoptée par "CpS".

Dans la Troisième et dernière partie, on pose le problème de la relation avec la hiérarchie. Selon le document, l'Eglise catholique espagnole fait et a fait partie de la super-structure idéologique du Régime. Les changements sociaux ont eu une répercussion sur la base ecclésiastique et cela a provoqué, au cours des dernières années, une variation de la position de la hiérarchie par rapport au Régime. Cette nouvelle position de la hiérarchie ecclésiastique, qui apparaît comme plus démocratique, est cependant ambiguë: face à la permanence d'un fort anti-communisme, on devine une manoeuvre de canalisation politique exclusiviste des masses chrétiennes vers des positions démocrates-chrétiennes. Finalement on proclame le droit de cité de CpS au sein de l'Eglise, qui est l'objectif immédiat le plus important du document.

"Nous chrétiens, qui sommes engagés dans la lutte révolutionnaire, proclamons notre droit de cité dans le sein de l'Eglise; nous n'acceptons pas

d'être réduits à des positions marginales qui nous obligent à agir dans la clandestinité à l'intérieur de cette même Eglise".

Il faut remarquer dans tout le document l'insistance sur l'importance de la lutte idéologique pour le mouvement "CpS" puisqu'il s'efforce de démasquer des justifications idéologiques, que l'on présente, d'une manière équivoque, comme chrétiennes, et qui ne sont que des contrôles politiques-idéologiques qui convertissent les chrétiens en gardiens de l'ordre établi. (126)

3.3 La "réponse" épiscopale: le document "Acció Pasqual i acció alliberadora".

Un an approximativement après la parution du Document d'Avila, par l'intermédiaire duquel les CpS se constituent en tant que tels et se font connaître de l'opinion publique, la Conférence Episcopale de Catalogne, écrit et publie un "document de travail" qui constitue la première (et la seule) réponse hiérarchique globale à l'interpellation réalisée par les CpS par l'intermédiaire du "Documento de Avila" ainsi qu'à la pratique qui en découle.

Il ne nous a pas été possible de reconstruire le processus de production de ce document. Selon la version officielle, il s'agissait de l'un des documents que la Conférence Episcopale prépare périodiquement, afin d'éclairer des questions d'intérêt. Ces documents étaient élaborés tous les deux ans. On peut donc dire que la rédaction de ce document fut décidée en 1972, avant l'apparition de CpS. Durant la phase de rédaction, le "Documento de Avila" fut publié et le problème des CpS fut ajouté au tex

te épiscopal.

Un premier brouillon, qui est parvenu jusqu'à nos mains, rejetait l'option révolutionnaire et marxiste des "Chrétiens pour le Socialisme" (cités nominalement, ainsi que leur rencontre), tout en assumant une certaine critique ecclésiale. Le document définitif, tel qu'il fut publié, élimine l'allusion directe aux "CpS", il nuance et adoucit la critique à ces derniers, mais il supprime, à la fois, les éléments d'auto-critique et nomtre d'une manière plus claire que l'Episcopat ne peut pas accepter les CpS, précisément puisque ceux-ci mettent son autorité en question.

La session plénière de la Conférence Episcopale Catalane discuta le texte et décida, pour des raisons, semble-t-il de prudence pastorale, de lui donner la catégorie de "document de travail": l'Episcopat catalan expose son opinion, dont on doit en tenir compte, mais il la soumet à discussion à la communauté chrétienne. Le document, ainsi que nous le soulignerons plus tard, n'est pas "juridique" (en tant qu'il émane de l'autorité) mais "juridique-pastoral": celui qui possède l'autorité ne l'exerce pas, il essaie de convaincre ses destinataires.

Pourquoi l'Episcopat de Catalogne décida-t-il d'expliciter sa position de cette manière ? Il semble hors de doute que quelques membres de l'Episcopat catalan craignaient que l'option marxiste ne se généralise dans les secteurs progressistes du catholicisme catalan. Le prestige de quelques leaders de "CpS" ainsi que l'impossibilité d'évaluer, dans une situation de répression, l'impact réel de cette option, étaient des faits qui, ainsi que nous l'avons signalé, étayaient cette crainte. Il faut ajouter

à cette appréciation la contrariété provoquée par quelques-unes des interventions publiques de "Chrétiens pour le Socialisme", qui mettaient en doute l'autorité épiscopale à l'intérieur de la communauté chrétienne.

Il n'y eut cependant pas de condamnation comme celle que, par exemple, réalisa l'Episcopat chilien contre "CpS" après le coup d'Etat du 11 Septembre 1973. (127). L'Episcopat catalan publia un "document de travail" qui, certes, critique l'option révolutionnaire-marxiste, mais qui laisse la porte ouverte pour préciser de quelle manière cette option a réellement de l'influence sur la foi chrétienne. Pourquoi une telle modération ?

Sans entrer dans les convictions personnelles des membres de l'Episcopat catalan, on peut cependant affirmer que leur manière d'agir tout au long de ces années-là s'adapta au style dialogant et non condamatoire implanté par Vatican II. Le document analysé correspond de toute évidence à cette ligne. D'autre part, selon certains informateurs, la modération du document serait surtout due au tact pastoral de l'Archevêque de Tarragone qui, aux dires de nombreux prêtres, possédait un prestige bien mérité dans ce sens.

Il existe finalement une raison plus externe et particulière^{ment} valable en ce qui concerne le diocèse de Barcelone: ainsi que nous l'avons dit, en 1974 l'autorité épiscopale commençait à peine à récupérer le prestige perdu à l'époque de l'Archevêque Marcelo González. Dans de telles circonstances, un document condamatoire aurait encore diminué ce prestige au lieu de l'augmenter. Pour le récupérer, un document critique mais non condamna-

toire était sans aucun doute, beaucoup plus efficace. Le document fut en effet bien reçu par les "CpS" qui, quoique critiquant le contenu, en acceptèrent la forme et l'invitation au dialogue qui y était exprimée. (128).

Dans le document épiscopal, il y a plusieurs traits qui méritent d'être soulignés. Le document envisage sérieusement la légitimité d'une option socialiste (n° 76), à un moment où les libertés publiques étaient réprimées en Espagne, et où toute activité militante à caractère socialiste était rigoureusement poursuivie, devant être, par conséquent, maintenue dans la clandestinité. A aucun moment cependant, le Document ne fait allusion à cette situation. Ce "silence" nous semble ambivalent. D'un côté, le document donne ses lettres de noblesse à un problème qui existe dans la société et dans l'Eglise: il ne prétend pas le passer sous silence, il veut l'affronter explicitement. Mais de l'autre côté, le "silence" du code clandestinité/liberté permet une réduction du problème au domaine doctrinal et moral, qui se joue dans ce qu'il y a de plus intime de la conscience chrétienne. Le problème politique est oublié, à savoir, le droit du citoyen, croyant ou non-croyant, à la militance socialiste et marxiste. A notre avis, ce "silence" bloque notablement le dialogue que le document prétend explicitement engager avec les CpS, dans la mesure où il ignore les conditions existentielles dans lesquelles est apparue l'option révolutionnaire, et dans lesquelles celle-ci est vécue. (129).

Finalement nous voudrions souligner que le Document veut se situer dans la ligne marquée par le Concile Vatican II et par Octogesima Adveniens en ce qui concerne les questions sociales. Si on le lit dans une perspective "progressiste", le document

présente des "progrès" remarquables, que même les CpS ont reconnus.

En premier lieu, le respect de la conscience individuelle du croyant. L'Episcopat distingue explicitement ce que l'on dit du système socio-politique, du jugement des personnes qui y vivent ou y militent (n° 62). D'autre part, les questions posées dans le document lui-même, (n° 73, n° 96) ainsi que son caractère de "document de travail" confirment cette façon respectueuse de considérer la conscience personnelle.

L'Episcopat ne rejette pas tout socialisme (n° 76), quoiqu'il invite à une attitude prudente devant celui-ci. La condamnation du marxisme est beaucoup plus radicale, quoique, elle laisse aussi le débat ouvert.

Un fait attire particulièrement l'attention: le Document ne veut pas se situer du côté du capitalisme: sa critique du capitalisme est énergique, aussi bien du point de vue économique (n° 66) que du point de vue culturel (n° 64) et même à cause de la déformation religieuse et morale qui s'y produit (n° 19 et 66). Cette distance par rapport du capitalisme trouve sa culmination dans l'exigence de réformes profondes du capitalisme et dans l'affirmation que "la morale chrétienne est, d'une certaine manière, révolutionnaire" (n° 72).

Ce contenu explicitement "progressiste" du Document mérite notre attention. En effet, la lecture attentive du document produit un étrange "effet de sens": il est évident qu'il peut légitimer apparemment des positions politiques bien différentes. Qu'est-ce qui produit cette ambiguïté du texte? Comment s'est

générée cette ambivalence ? L'analyse structurale nous permettra de découvrir les différents strates théologiques (et idéologiques) qui s'y superposent, et par conséquent, le polysémique résultat global obtenu.

II. ETUDE SYSTEMATIQUE DES DOCUMENTS

A. Grille d'analyse

B. Analyse des documents

C. Reconstruction et synthèse

A. Grille d'analyse

Ainsi que nous le disions dans l'Introduction Générale, la lecture structurale des textes choisis requiert une grille d'analyse, justifiée d'une manière théorique et qui, à son tour, constituera la base d'une technique concrète d'analyse. L'objectif de cette analyse consiste à obtenir les modèles structuraux de compétence (eux-mêmes socialement médiatisés) qui rendent compte du texte analysé, lequel est ici considéré comme une performance particulière, entre toutes celles que ce modèle de compétence peut "actualiser".

1. Concepts fondamentaux pour la construction de modèles de compétence au niveau symbolique.

1.1. Code et sème.

Afin de construire de la manière la plus exhaustive possible les modèles structuraux de compétence, nous nous situerons au niveau de la plus petite unité que l'analyse pourra mettre en relief: il s'agit du "code", entendu comme:

"l'opérateur, la règle de transformation ou de commutation établie terme à terme, dans et à travers laquelle une réalité et un sens sont attribués à chaque terme". (1)

Cette définition de code implique certains présupposés théoriques. En premier lieu, elle suppose que l'unité significative élémentaire n'est pas le mot ou "lexème", mais le sème.

Sème est, dans la définition que COURTES prend de GREIMAS:

"l'élément minimum de signification sur le plan du contenu, qui n'apparaîtra comme tel qu'en relation avec un élément qui ne sera pas lui; sa fonction n'est que différentielle et pour cette même raison, il ne peut être capté que dans un ensemble organique, dans le cadre d'une structure". (2)

La principale utilité d'une analyse basée sur cette conceptualisation réside, à notre avis, dans le fait qu'elle permet d'aller, d'une manière méthodique, au-delà de l'analyse lexicologique et d'isoler des traits significatifs qui ne sont pas expressément lexicalisés.

Cette conceptualisation présente, d'autre part, certains dangers. En premier lieu, le postulat d'isomorphisme entre le niveau phonologique et le niveau sémantique est risqué. En second lieu, on présuppose une conception, en quelque sorte, athomistique (quoique structurale) du sens, ce qui, en tant que théorie générale, pose également de sérieux problèmes, bien que ce soit opératif dans l'analyse de textes concrets, comme dans le cas qui nous occupe.

Enfin, et il s'agit là du problème le plus important, opérativement parlant, le plus grand danger que nous avons rencontré en appliquant cette conceptualisation a été de délimiter le niveau dans lequel nous devions arrêter l'analyse (chaque sème étant, en principe, susceptible d'une analyse plus raffinée, réalisée à un autre niveau), et corrélativement, d'objectiviser le plus possible le facteur inévitablement "subjectif" qui présidait à ce choix. Nous croyons que la rigueur technique de l'analyse ainsi que le fait d'avoir explicité dans la mesure du possible la problématique initiale (Cfr. Introduction générale) ont délimité ce danger, dont nous avons ce-

pendant, en toute honnêteté, voulu faire état (3).

Notre tâche a, donc, consisté à isoler les codes des performances étudiées et à les organiser en un "modèle de compétence" qui se situerait, ainsi que nous l'avons déjà dit dans l'Introduction générale, dans le niveau symbolique de l'analyse du niveau structural.

1.2 Les éléments du niveau symbolique: cadre spatio-temporel; carré sémiotique; modèle actanciel.

Nous avons signalé, dans l'Introduction générale, que le niveau symbolique assume et réorganise ce que nous avons appelé l'"ordre cognitif" (composé par des "codes de vraisemblance") et l'"ordre valoratif" ou attributeur de valeur (qui préside l'"ordre normatif", et par conséquent organise les "codes de la pratique").

1.2.1 Codes de vraisemblance de l'espace et du temps.

Les codes de vraisemblance sont ceux

"au travers desquels se définissent ou sont imposées dans une culture donnée et pour des groupes socialement définis, les choses qui sont ou doivent être spontanément considérées comme "réelles"; "vraisemblables ou existantes"(4)

Nous analysons surtout les codes de l'espace et du temps dont l'ensemble constitue le "décor" qui établit les relations structurales dans lesquelles peuvent se situer les acteurs.

Les codes de l'espace ne définissent pas qu'un espace physique, mais aussi et plus souvent un espace "social" qui structure l'ap-

partenance, l'opposition, l'éloignement ou la proximité, des groupes sociaux qui sont importants pour le locuteur. Les codes de l'espace structurent également la conception de l'homme (ce que dans l'analyse nous avons appelé "niveau anthropologique") ainsi que la constitution de la "totalité du réel" (ce que nous avons dénommé "niveau eschatologique").

Les codes du temps structurent, d'autre part, le type de tempo^{ra}lité véritablement significative et importante pour le locuteur: temporalité strictement individuelle ou, au contraire, collective; temporalité marquée par le futur d'une fin à atteindre ou bien, entendue comme un processus infini, etc. Autrement dit, le temps et l'espace ne sont pas de simples décors, mais le "lieu" d'un système de valeurs ainsi que la trame structurante de l'action significative.

Pour trouver les codes de l'espace et du temps, nous sommes partis des indicateurs spatiaux et temporels du texte. Dans les différentes parties nous spécifions quels ont été les critères adoptés pour les inventorier.

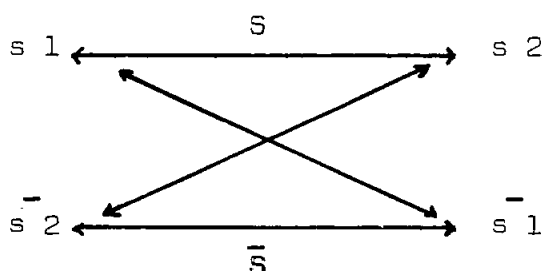
1.2.2 Inventaire de qualifications et système de valeurs: carré sémiotique et codes de la pratique.

Ainsi que nous l'avons dit dans l'Introduction (I.A.2.3.4), le système de valeurs peut être construit d'une manière systématique à partir de l'inventaire des "qualifications" (5), et de leur analyse sémique qui permet la construction du carré sémiotique ou modèle constitutionnel que GREIMAS définit de la manière suivante:

"Cette structure élémentaire ... doit être conçue comme

le développement logique d'une catégorie binaire du type blanc vs noir dont les termes sont, entre eux, dans une relation de contrariété, chacun étant en même temps susceptible de projeter un nouveau terme qui serait son contradictoire, les termes contradictoires pouvant, à leur tour, contracter une relation de pré-supposition à l'égard du terme contraire opposé" (6).

Selon ces relations, nous aurons le modèle suivant:



Dans une brève analyse des caractéristiques formelles du carré sémiotique, nous devons signaler:

- La relation de contrariété s_1 vs s_2 peut être absorbée dans une catégorie sémique supérieure S . On peut dire la même chose de \bar{s}_1 vs \bar{s}_2 qui constituent \bar{S} , S et \bar{S} étant en relation de contradiction.

Les différents termes sémiques se regroupent par leurs définitions relationnelles de deux en deux, en accord avec six dimensions systématique:

- deux axes: S et \bar{S} en relation de contradiction.
- deux schémas: $s_1 - \bar{s}_1$ et $s_2 - \bar{s}_2$; chacun d'eux constitué par une relation de contradiction.
- deux deixis: définies par les relations d'implica-

tion et de présupposition entre s_1 et s_2 d'un côté, et s_2 et s_1 de l'autre. (7)

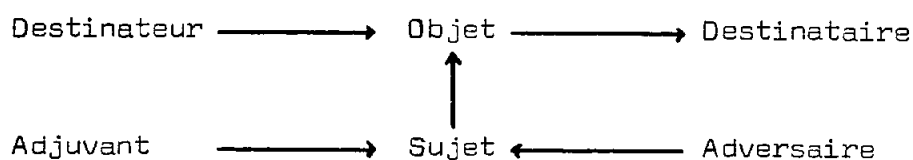
Les carrés sémiotiques successifs obtenus nous permettront de formuler systématiquement ce que "CpS" et l'Episcopat perçoivent dans chaque cas comme l'"ordre" et le "chaos".

En explicitant la logique particulière qui relationne ses éléments, le carré sémiotique offre, en outre, un modèle de la perception idéologique que les acteurs ont des processus sociaux. En structurant une hiérarchie de "valeurs", le carré sémiotique permet, enfin, de formuler la "situation" des valeurs suprêmes et de construire, ainsi méthodiquement, l'"ordre symbolique" des performances étudiées et de le mettre en relation avec les "codes de la pratique".

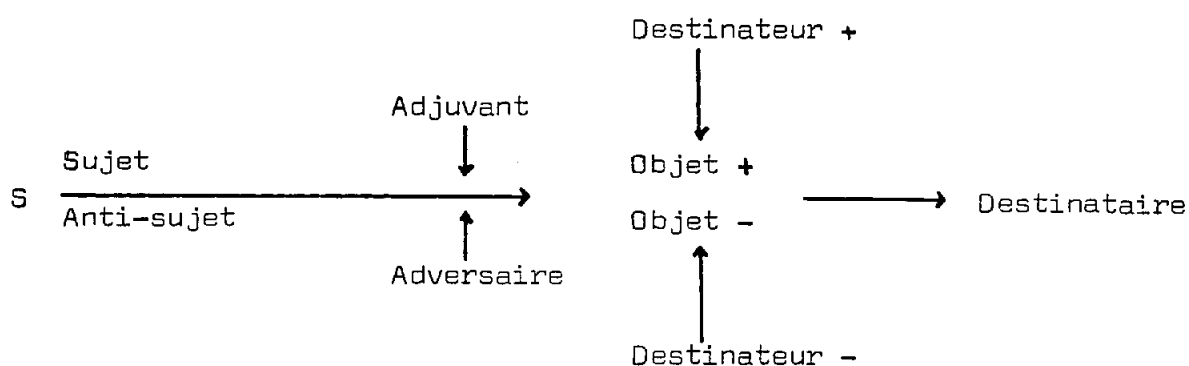
Ces codes de la pratique définissent "les orientations normatives des actions et impliquent à leur tour les champs de valeurs" (8). Dans quelques cas ils se réduisent à la qualification positive ou négative des autres éléments. Dans d'autres, le code de "bonté" apparaît explicitement différencié de celui de l'"efficacité" quant à une fin ou de celui de l'"obligation". Cette distinction offre un indice important quant au domaine dans lequel s'applique une rationalité de type scientifique-politique, en le séparant de ceux dans lesquels le code désigne la réalisation directe d'une valeur considérée comme "bonne" ou l'obéissance à une loi. Cette distinction pourra être mise en rapport avec le passage d'un raisonnement de type moral à un autre de type politique ou "scientifique", ce qui sera important pour comprendre et pour expliquer la différence entre l'Episcopat et les CpS.

1.2.3 Le modèle actanciel.

La constitution du modèle de compétence de l'ordre symbolique, a comme dernière étape la construction, à partir de l'inventaire de "fonctions" (9), des modèles actanciels qui s'actualisent dans le "récit" fondamental qui est sous-jacent au texte. Comme on le sait, le modèle proposé par GREIMAS à partir des explorations de PROPP et de SOURIAU est le suivant (10):



Le même modèle a été fréquemment schématisé dans notre travail sous cette autre forme, dans la mesure où il aidait à visualiser la dynamique de "quête" dans l'espace-temps valorisés:



Dans ce modèle, comme nous pouvons voir,

"peuvent apparaître six actants canoniques: l'Objet d'une quête, le Destinataire auquel l'Objet est destiné, le Destinateur expéditeur de l'Objet, l'Adjuvant qui aide le Sujet et l'Opposant (ou Adversaire) qui s'oppose à la quête du Sujet. Certains actants peuvent coïncider

par exemple, le Sujet et le Destinataire - d'autres peuvent ne pas toujours apparaître" (11)

L'avantage de ce modèle réside dans le fait que, étant donné sa grande généralité, il peut être appliqué, non seulement à des récits mythiques ou à des contes populaires (à partir desquels il fut initialement construit), mais aussi à des textes "idéologiques" qui prétendent exposer (et transmettre) un système de valeurs. En fait, GREIMAS lui-même cite des modèles philosophiques, la militance marxiste et l'idéologie patronale comme exemples de son application (12).

La construction des modèles de compétence de l'ordre symbolique exprimé dans les textes de CpS et de l'Épiscopat passe donc par les quatre étapes suivantes:

- a) A partir de l'inventaire exhaustif d'indicateurs temporels, construction des modèles de vraisemblance et de valorisation de l'espace.
- b) On applique le même processus aux indicateurs temporels.
- c) Inventaire et analyse sémique des qualifications pour construire à partir de celles-ci les carrés sémiotiques qui formalisent la hiérarchie et la logique attributive de valeur de "CpS" et de l'Épiscopat.
- d) Construction des modèles actanciels à partir de l'inventaire de "fonctions".

1.3 Les différents niveaux de signification d'un texte complexe: niveaux isotopiques.

La lecture structurale de textes complexes comme ceux que nous avons dû choisir présente un problème caractéristique: l'articulation, dans une même unité globale de sens, de différents niveaux de signification. Plus précisément, les documents analysés mettent en rapport une vision de la société et une conception de l'homme, avec le sens global de la réalité, et ce faisant, (ainsi que nous le disions dans l'Introduction), ils s'auto-définissent et soutiennent une polémique dans le champ religieux.

Cette complexité des textes est la raison pour laquelle nous avons eu recours à la notion d'"isotopie". Ainsi que GREIMAS, nous entendons par isotopie:

"un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidée par la recherche de la lecture unique" (13)

Ou plus simplement, l'isotopie définit un niveau de signification déterminé et donne la clé de sa lecture, tout en défaisant ses ambiguïtés possibles.

C'est pourquoi nous avons dû normaliser les différents niveaux de signification des documents, analyser leur relation mutuelle et établir ainsi l'isotopie générale qui permet de les comprendre dans leur unité.

Dans la partie suivante nous développerons concrètement l'analyse de la structure formelle de chacun des textes analysés, en

distinguant leurs différents niveaux de signification et en les mettant en rapport.

1.4 Justification de la grille utilisée.

Une fois les éléments de la grille d'analyse expliqués, nous pouvons en vérifier l'adéquation à la problématique que nous avons posée dans l'Introduction. Nous pourrions expliciter ainsi pourquoi nous avons utilisé la théorie et la terminologie de GREIMAS, de même que l'usage particulier que nous avons fait de cette théorie.

Rappelons, en premier lieu, que nous nous étions proposé d'analyser des textes que nous considérons représentatifs d'un ensemble de productions idéologiques beaucoup plus vaste (l'ensemble de documents de "CpS" et de l'Episcopat entre les années 1973 et 1977). Pour cette raison, notre méthode devait se diriger vers la recherche des éléments dont on pouvait penser qu'ils étaient les plus stables parmi cette vaste documentation. Cet élément stable est la structure significative qui, selon notre hypothèse, organise chaque ensemble de documents. C'est pourquoi nous n'avons pas centré notre étude sur une analyse de l'énonciation.

L'"énonciation" est entendue

"comme attitude du locuteur devant son propre énoncé, comme insertion du sujet à l'intérieur de sa propre parole, comme prise de position du sujet par rapport à l'ensemble des représentations, du cadre idéologique qui le gouverne et dont il est le support, comme l'acte de production du discours" (14)

On peut réaliser cette analyse au moyen des catégories de

"distance", "modalisation", "tension" et "transparence" (15). Par l'intermédiaire de ces concepts, on peut détecter dans le texte des "marques" déterminées par la conjoncture historique et la relation de forces qui ont déterminé la production des textes, considérés alors comme les "actes" d'une pratique. Ce type d'analyse est in ter é ss a n t e s s a n t il au r a i t s a n s a u c u n d o u t e e n r i c h i e n r i c h e n n o t r e é t u d e d e c o v r i r l a m a n i è r e d o n t l e s r e l f l è t e n t l e s t e x t e s. Cet élément conjoncturel était cependant moins important pour nous; la découverte de l'antagonisme idéologique sous-jacent à l'ensemble de documents de l'époque analysée nous intéressait davantage que celle des conditionnants variables reflétés dans chaque document. Pour l'exprimer d'une manière délibérément schématique, l'enjeu religieux de la polémique entre "CpS" et l'Episcopat nous intéressait davantage que la manière dont celle-ci s'était déroulée concrètement. C'est pourquoi nous avons laissé de côté les techniques de l'analyse de l'énonciation et nous avons cherché une méthodologie qui permette de découvrir directement les "modèles de compétence" de "CpS" et de l'Episcopat.

Le concept de "sème" (concept clé de la sémantique de GREIMAS) ainsi que celui de "code", qui permet de l'appliquer à l'analyse, fournissent les instruments théoriques nécessaires pour trouver les modèles de compétence. Grâce à eux, on peut analyser les structures élémentaires de la signification de chaque texte, ce qui permet, non seulement d'établir d'une manière rigoureuse le sens exprimé dans un texte, (comme le prétend directement l'analyse lexicologique), mais également de formuler la structure significative qui est sous-jacente au texte et qui, en principe, est susceptible d'ê t r e e x p r i m é e e n v o c a b u l a i r e s d i f f é r e n t s. (16)

Nous devons finalement rappeler que la méthodologie choisie doit nous permettre de comparer les deux textes polémiques entre eux: celui de "CpS" et celui de l'Episcopat. Pour ce faire, la méthode doit s'éloigner méthodiquement de la logique idéologique des textes et doit fournir des "modèles" qui permettent cette comparaison. Du premier point de vue (celui de la distance par rapport à la logique), l'ampleur du "corpus" formé à partir de la totalité des indicateurs de l'espace et du temps, des qualifications et des fonctions nous semble particulièrement important. Le choix initial de "mots-pivot" (inévitables dans l'analyse lexicologique) comporte, à notre avis, le risque de "ne pas laisser parler" la totalité du texte, chose que la recherche systématique des modèles de compétence au niveau symbolique évite en grande partie.

Du second point de vue (la comparaison des documents), la méthode de GREIMAS présente l'avantage de fournir deux modèles abstraits (le "carré sémiotique" et le "modèle actanciel") qui, en principe, sont applicables à tout type de textes idéologiques, ce qui évite la recherche de modèles qui est inévitable dans n'importe quelle méthode d'analyse; ces modèles permettent la comparaison en fournissant une structure formelle commune qui peut être concrétisée par des significations totalement différentes; enfin, les modèles de GREIMAS permettent également de s'éloigner de la logique idéologique des textes en mettant en évidence ce qu'il y a de plus caractéristique dans ces derniers: le système de valeurs et la "structure de quête" caractéristique de tout univers de sens.

Pour terminer, nous voudrions souligner la différence existante entre la démarche du sémiotique et la méthode que nous avons utilisée en suivant HIERNAUX et REMY. Lorsque le sémiotique ana-

lyse les textes, il cherche les modèles structuraux qui rendent compte du fonctionnement du discours; en suivant la méthodologie scientifique, le sémiotique confronte les modèles déjà obtenus avec de nouveaux types de discours, en cherchant des modèles de plus en plus globalisateurs.

La démarche de HIERNAUX et REMY consiste à appliquer des modèles sémiotiques déjà établis (ceux de la sémantique structurale de GREIMAS) à des textes, non pas pour les vérifier (quoique ceci soit inévitable), mais pour découvrir dans le fonctionnement des textes les traits et la caractérisation concrète d'idéologies socialement significatives. Dans notre cas, cette analyse nous permettra de mettre l'idéologie manifestée dans les textes en rapport avec des combinaisons spécifiques de modèles religieux dont on peut construire la caractérisation et la logique d'une manière rigoureuse.

2. Structure des documents analysés: isotopie générale et niveaux de signification.

2.1 Le "Documento de Avila".

En ce qui concerne l'analyse du "Documento de Avila", nous n'avons pas pu partir d'un modèle préalablement élaboré pour ce type de discours; c'est pourquoi nous nous sommes trouvés dans l'obligation de construire nous-mêmes un modèle d'analyse simple, dont il nous semble qu'il rend compte de l'essentiel du discours des CpS.

La lecture du texte suggère, dans une première approche, que celui-ci prétend faire connaître le groupe de "CpS"; d'autre part, ce fait de se faire connaître représente à la fois la naissance du groupe, qui se constitue comme tel en s'affirmant polémiq-
 uement contre d'autres groupes dans le champ religieux. Par analogie avec d'autres textes connus, il s'agit là, nous a-t-il semblé, de la fonction typique des "manifestes"; nous pouvions donc, à partir de cela, tenter une première approche de son structure. (17).

Cette structure serait formée par les éléments suivantes :

1. Présentation des signataires.
2. Interprétation de l'histoire qui légitime l'apparition du groupe.
3. Caractérisation de son identité, par affirmation et par opposition, à la fois.
4. Tâches que le groupe s'assigne, qui doivent être réalisées contre les groupes que l'on critique.

Nous disposons d'une seconde piste, à savoir la méthodologie employée par A.J. GREIMAS pour l'analyse du discours juridique (18). Cet auteur distingue deux niveaux isotopiques fondamentaux: en premier lieu, le niveau "législatif", fait d'énoncés performatifs qui déterminent le prescrit/interdit. Le discours "législatif" se constitue:

"d'énoncés performatifs et normatifs, instaurant des êtres et des choses, instituant les règles de comportement licites et illicites" (19).

Le second niveau isotopique est le niveau "référentiel" : dans ce niveau, le texte juridique construit la structure significative du "monde" que l'on donne comme "réel":

" qui, tout en n'étant qu'une élaboration idéologique, une couverture discursive du monde, se donne pourtant comme le monde social lui-même, antérieur à la parole qui l'articule" (20).

Le discours d'un "manifeste" présente, à notre avis, une certaine analogie formelle avec ce modèle. La différence consiste dans le fait que, au lieu d'énoncés performatifs de type légal, nous en trouvons d'autres qui manifestent l'être du sujet de l'"énonciation énoncée" à travers son savoir, pouvoir et vouloir, lesquels le constituent comme sujet d'un "récit" que le discours lui-même construit.

Face à ces énoncés, il en apparaît d'autres de type référentiel, semblables à ceux que GREIMAS découvre dans le discours juridique. (21).

Nous avons, par conséquent, deux niveaux isotopiques fondamentaux dans le discours qui structure un "manifeste": le premier qui fait connaître le sujet, et l'autre qui se réfère au "monde" de ce sujet.

Cette première approche doit être, à notre avis, complétée par quelques observations sur la manifestation du sujet qui apparaît dans le premier niveau isotopique.

Pour ce faire, nous sommes partis de deux typologies: l'une élaborée, à partir du conflit dans le champ religieux, et l'autre à partir du conflit idéologique en tant que lutte contre le pouvoir établi. (22)

De l'analyse de P. BOURDIEU, nous voudrions retenir le rôle décisif que la simple affirmation d'existence du "prophète" et de sa "secte" joue dans le conflit religieux (23). L'accent mis sur l'affirmation de l'existence nouvelle du groupe nous a, en effet, paru typique du "manifeste", affirmation qui implique la différenciation et la polémique (explicités d'ailleurs dans le texte) contre tout autre groupe dans le champ religieux.

Le "nous" qui s'auto-affirme dans le discours, a d'autre part, des caractéristiques spéciales. Comme le note avec justesse P. ANSART,

"les révoltés nient leur particularité catégorielle pour instituer un groupe ou un quasi-groupe hautement significatif (la "classe ouvrière") dont l'existence et la vitalité seront assurées par la fréquence des échanges symboliques. En même temps, ce groupe en formation s'institue en dehors des rivalités internes: construit contre l'ennemi et sur la désignation d'une nouvelle identité collective, il ne se heurte pas aux tensions liées à la répartition des biens matériels ou du pouvoir" (24).

Les deux caractéristiques du sujet mises en relief par BOURDIEU et par ANSART cadrent parfaitement avec les paragraphes 1, 3 et 4 de la structure du "manifeste", telle que nous l'avons décrite dans la première approche: la "présentation" est une affirmation du "nous" qui apparaît comme sujet de tout le "manifeste". Le "nous" est toujours "excluant" et il exerce sa fonction "dilatatrice": d'un côté il établit les différences avec d'autres groupes du champ religieux, et de l'autre il efface les différences internes du groupe. (25)

Nous avons signalé auparavant que le genre littéraire "manifeste" intègre habituellement une interprétation de l'histoire qui rend compte de la "nécessité" de la naissance du groupe lui-même: nous pourrions dire que celui-ci se définit comme "produit de l'histoire". Cette production du sujet par l'histoire est mise en scène dans le texte comme l'apparition de l'"être véritable" du groupe, en opposition à ce qu'était chaque membre de celui-ci avant d'en faire partie. Citons de nouveau P. ANSART:

"La véritable révolte introduit une expérience radicale-

ment différente correspondant à une réorganisation totale de la personnalité, de sa conception du monde et de ses rapports avec sa propre situation; il se fait symboliquement autre, en même temps qu'il crée une autre représentation des rapports sociaux et des accomplissements individuels" (26).

Nous croyons que nous pouvons situer ici la particulière structure temporelle du sujet que nous avons découverte au cours de nos analyses, à travers lesquelles nous avons pu suivre la constitution du locuteur (c'est-à-dire, son devenir) comme sujet du récit dont le discours lui-même construit les paramètres.

En ce qui concerne le niveau référentiel, nous avons distingué trois niveaux de signification: l'isotopie sociale, l'isotopie anthropologique et l'isotopie eschatologique. Ces trois niveaux se trouvent également (quoiqu'articulés de manière différente) dans le Document Episcopal, ce qui permettra la comparaison des analyses des deux textes.

Ces trois isotopies correspondent à trois niveaux de légitimation de l'action du sujet; cette dernière présuppose comme réelle une idée de la société déterminée, qui s'appuie sur un concept particulier de la nature humaine. L'un et l'autre niveau présupposent l'affirmation de certaines valeurs suprêmes, revêtues, sémantiquement parlant, de figures "eschatologiques".

Nous ne prétendons pas avoir épuisé la structure sémiotique du type "manifeste", mais les éléments que nous avons mis en relief nous ont permis de construire un modèle élémentaire pour structurer

les données obtenues dans nos analyses.

En résumé, les différents niveaux isotopiques mis en relief par l'analyse sont:



Dans notre exposition nous présenterons d'abord le niveau "manifestatif-performatif". Ici le sujet apparaît dans son être (affirmation d'être, et de son savoir, pouvoir et vouloir correspondant) et dans sa légitimation (processus de transformation ou, ainsi que nous les avons appelés dans l'analyse, de "conversion") Cette "manifestation" se réalise dans le champ religieux et touche la problématique de l'appartenance ecclésiale du groupe.

Notre analyse exposera, en second lieu, le niveau référentiel qui est le présupposé logique du niveau de la "manifestation" (27)

Notre technique d'analyse s'étant révélée très laborieuse, nous n'avons pas considéré nécessaire d'analyser le Document dans sa totalité. Deux considérations ont guidé notre choix des fragments.

Tout d'abord, il était nécessaire que quelques-uns des fragments contiennent tous les thèmes du document. Cette considération était satisfaite par l'"Introduction". D'autre part, nous avons par

ticulièrement axé notre intérêt sur le conflit religieux, dans une perspective proche de celle de la sociologie de la connaissance. Sous cet angle, la deuxième partie du Document, intitulée "Processus et réinterprétation de la foi depuis l'option socialiste", nous a semblé particulièrement intéressante.

2.2 Le document épiscopal.

La connaissance des conditions historiques d'apparition du Document Episcopal nous a fait penser que celui-ci pouvait être analysé comme un type de "discours juridique". En effet, même si les évêques donnent à leur texte la valeur de "document de travail", pour la même raison ils proclament qu'ils pourraient lui donner une valeur d'obligation pour le destinataire chrétien: le texte est un "document de travail" émis par qui possède l'autorité juridique pour imposer des décisions disciplinaires dans l'Eglise.

Ainsi que nous l'avons rappelé dans la partie précédente, tout discours juridique se déroule, selon GREIMAS, sur une double isotopie: celle du discours législatif et celle du discours référentiel.

Le niveau législatif est largement présent dans le Document Episcopal, non pas sous des formes strictement juridiques, mais plutôt sous la forme du "devoir faire" et "devoir être" que les évêques proposent au chrétien (sous la forme d'autorité et à la fois de respect de la liberté de conscience), c'est-à-dire ce que dans la terminologie de "L'Ecole de Paris" on a appelé modalisations "déontiques" et modalisations "aléthiques" (28)

Le niveau isotopique référentiel est également clairement perceptible dans le Document Episcopal: la position du devoir faire et

du devoir être se fait sur la présupposition d'une "réalité" qui est certainement "élaboration idéologique", mais que le discours offre comme la réalité en elle-même.

Dans le niveau législatif, on doit distinguer deux types de discours, selon le type de pratique juridique que chacun exprime. La "production juridique" correspond à la pratique législative qui "intègre, dans les énoncés bien construits (grammaticaux), des contenus considérés comme asémantiques, c'est-à-dire comme n'appartenant pas encore de plein droit à l'univers juridique" (29). Le discours législatif intègre dans l'univers défini par l'opposition prescrit/interdit une série de réalités qui n'appartiennent pas au domaine du juridique et en ce sens sont "asémantiques", mais qui, par le fait de s'intégrer dans le code prescrit/interdit ("Grammaire juridique"), se convertissent en "sémantiques".

Ainsi, le Document Episcopal "appelle à l'existence" le comportement "prescrit" aux chrétiens, comportement qui serait possible avant l'existence du document (niveau référentiel) mais dans lequel serait absente la valeur "d'obéissance" qui le rend juridiquement "sémantique".

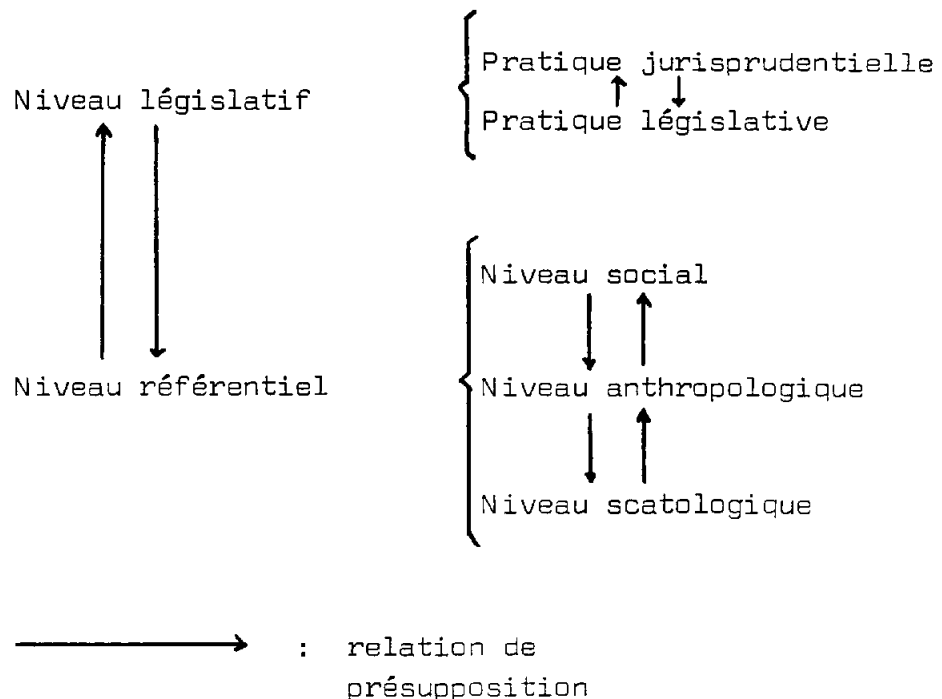
Le document épiscopal exerce, à la fois, une autre pratique juridique: la pratique jurisprudentielle au moyen de laquelle on vérifie la conformité des énoncés descriptifs du niveau référentiel aux énoncés de la pratique législative. Ainsi, l'Episcopat confronte, par exemple, la pratique de certains patrons d'entreprise aux exigences de la morale chrétienne et conclut à l'inéadéquation de l'une à l'autre (Cfr. no 19).

Nous avons par conséquent deux niveaux isotopiques présuppo-

sés: celui de la pratique jurisprudentielle et celui de la pratique législative. Ils renvoient, à la fois, tous les deux, à un autre niveau isotopique "référentiel" qui constitue la toile de fond de la "réalité" qu'ils présupposent. Autrement dit, le niveau référentiel établit les codes de vraisemblance qui permettent d'affirmer les codes de la pratique qui apparaissent au niveau législatif.

Ces codes de vraisemblance ont été distribués, dans le cas de notre texte, sur trois niveaux différents, qui correspondent à trois niveaux de "réalité" qui ainsi que nous l'avons dit, structurent également le "Documento de Avila": le social, l'anthropologique et l'eschatologique.

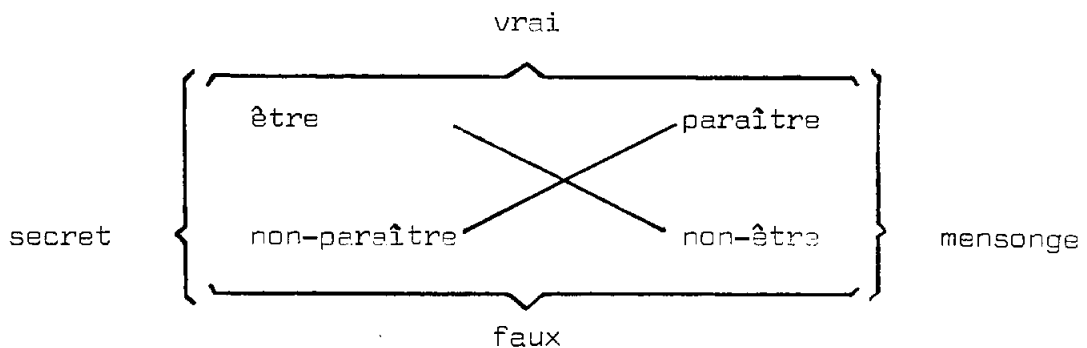
Nous avons par conséquent une structuration du discours qui peut être visualisée de la manière suivante:



Ce schéma, cependant, nous semble encore insuffisant pour structurer le discours épiscopal dans sa totalité. En effet, l'ac

tivité discursive de l'Épiscopat s'exerce dans un contexte polémique dans lequel la réalité n'est pas évidente par elle-même. D'autre part, étant donné la nature du texte ("document de travail"), la réalité ne peut être affirmée seulement à partir de l'autorité du locuteur. Pour cette raison, un "faire persuasif" est nécessaire, destiné à établir la "véritable" réalité ainsi que les "véritables" exigences qui en découlent: ceci explique la place prépondérante qu'occupe dans le discours la "modalisation véridictoire". Il s'agit de la modalisation au moyen de laquelle on exprime le savoir sur l'être:

"Le jeu de la vérité et de la déception s'appuie sur une catégorie grammaticale fondamentale, celle de l'être vs le paraître" (27). A partir de cette dichotomie fondamentale et en utilisant le modèle constitutionnel, nous obtenons quatre catégories de hiérarchie immédiatement supérieure qui sont le vrai, le faux, le secret et le mensonge, susceptibles d'agir à leur niveau sur la dimension cognitive". (31)



L'articulation de la modalisation véridictoire sur l'ensemble du discours juridique configure, à notre avis, une structure discursive spécifique que nous avons appelée "juridico-pastorale". Cette

structure rend compte du faire persuasif et de la pratique législative exprimés dans le Document Épiscopal. Le modèle articule également la présence dans le discours d'un niveau référentiel qui, étant construit, est présenté comme "la vérité". Ces éléments nous ont semblé initialement suffisants pour notre analyse, dans la mesure où ils permettaient d'établir les modèles de compétence de la symbolique religieuse du discours épiscopal. Une analyse détaillée de l'énonciation et de la dimension performative du texte aurait été intéressante, sans aucun doute, mais nous avons dû y renoncer non seulement pour des raisons de temps (étant donné le coût de ce genre de recherche) mais aussi pour des raisons méthodiques. Notre étude est centrée spécifiquement sur la recherche des codes qui constituent le modèle de compétence discursive du locuteur épiscopal, à partir duquel on pourra comprendre, non seulement la performance concrète que constitue le "Document de travail", mais encore d'autres interventions particulières de l'Épiscopat. L'analyse de l'énonciation, quoiqu'intéressante pour préciser les relations établies par le locuteur épiscopal par l'intermédiaire du texte, dépasse le cadre de notre intérêt.

Pour des raisons d'économie de temps, qui nous empêchaient d'analyser le document dans sa totalité, nous nous sommes vus dans l'obligation de sélectionner les fragments que nous soumettions à l'analyse structurale. Dans un premier temps, nous avons commencé l'analyse avec le fragment "Interpellation au marxisme" (n° 74 à 101) dans lequel l'Épiscopat répond directement au problème posé par les "chrétiens qui ont fait un choix révolutionnaire". Étant donné que le texte présupposait un concept de "libération" développé antérieurement et que ce concept se révélait essentiel pour la compréhension du discours épiscopal, nous avons élargi l'analyse aux numéros 33 -

45 et 52 - 55 dans lesquels sont développées plus largement l'anthropologie et l'eschatologie que l'Episcopat met en jeu.

3. Notés sur la technique opérationnelle.

3.1 Du lexique au code.

Au moment de chercher les codes structurants du document considéré comme performance, nous devons tenir compte du fait que nous ne cherchons pas la structure logique du contenu manifesté à la surface du texte, mais plutôt les conditions structurales de possibilité de ce contenu, ces conditions de possibilité étant le "sens structural" de la performance. (32)

Pour ce faire nous sommes partis de chaque mot inventorié (indicateurs d'espace et de temps, qualificatifs et verbes) et nous avons formulé sa négation, obtenant ainsi un premier "schéma" générateur de sens (33). La comparaison de plusieurs schémas permet de découvrir le code qui en rend compte comme principe d'opposition capable de s'exprimer dans un lexique largement diversifié. La distinction entre sème et sémème permet de conceptualiser ce dernier passage. (34)

Notre recherche en quête des codes structurants de la signifiication devra découvrir les sèmes qui s'actualisent dans la diversiité lexicale du document étudié. Ce passage du lexème au sème est, dans la pratique de l'analyse, extrêmement délicat et toujours susuceptible d'une plus grande finesse et exhaustivité qui ne devront être limitées que par les inévitables constrictions d'espace et de temps.

3.2 Cohérence et tensions dans les modèles.

Ainsi que nous l'avons indiqué à plusieurs reprises l'analyse des textes que nous utilisons comme sources est orientée, dans

sa première phase, vers la construction de modèles structuraux qui rendent compte de l'ensemble de performances étudiées et qui, à la fois, définissent le champ de "compétence" qui délimiterait d'autres productions discursives possibles. La recherche de ce modèle présente le danger de produire un souci excessif de cohérence qui empêcherait de capter les tensions ou les contradictions du discours ou qui voudrait les intégrer à tout prix dans un unique modèle. Cependant, les tensions sont aussi importantes que les cohérences pour l'analyse, étant donné que les premières mettront en évidence le fonctionnement de divers modèles de compétence qu'une seconde phase de notre recherche devra mettre en rapport avec la diversité, des symboliques socio-politique qui existaient en Catalogne en 1973.

3.3 Signes conventionnels utilisés dans l'analyse.

Les mots (lexèmes) extraits des documents sont cités entre guillemets. Leurs contradictoires sont placés entre parenthèses. Par exem.: "ciel" et (non ciel).

Les codes sont écrits entre deux barres: /militance/, /non militance/. Ces codes coïncident quelquefois avec les lexèmes du texte, ou bien sont des termes appliqués au concept en question.

Lorsqu'au cours de l'analyse, on utilise un code à plusieurs reprises, et que son sens spécifique apparaît clairement dans le contexte, on a quelquefois omis les barres pour faciliter la lecture.

La conjonction entre codes est exprimée au moyen d'un trait qui relie les deux termes sur un axe horizontal ou vertical:

/foi/ — /obéissance/, ou bien
 /foi/
 |
 /obéissance/

L'opposition entre deux codes, dans le texte suivi, est exprimé, soit au moyen d'un trait oblique, soit par l'abréviation vs, l'utilisation d'un signe ou de l'autre dépendant de la nécessité de l'usage des barres pour caractériser un mot en tant que code:

Par exem. /immanence/ vs /transcendance/, ou bien
 immanence/transcendance.

L'opposition dans les schémas placés entre deux lignes est exprimée au moyen d'un trait qui sépare les deux éléments:

Par exem. /transcendance/
 /immanence/

Les différents signes sont parfois combinés:

/CpS/ /Autres militants/		<u> /Episcopat/</u> /Chrétiens "bloqués"/
-------------------------------------	--	-----------------------------------------------------------

D'après ce schéma, les CpS sont en conjonction avec d'autres militants. L'Episcopat est opposé aux chrétiens bloqués. Les deux ensembles sont opposés entre eux.

Les équivalences d'oppositions sont exprimées par les conjonc

tions de leurs termes:

présent	—	oppression
<u> </u>		<u> </u>
futur	—	libération

Deux chiffres sont utilisés pour effectuer les citations des documents. Le premier indique le paragraphe, et le second la ligne de l'édition originale consultée. La traduction française des documents a respecté le numérotage des paragraphes, et aussi celui des lignes.

3.4 Observations sur la rédaction.

L'exposition du chapitre suivant (II.B.) reflète les différentes phases de la recherche mais n'en respecte pas strictement l'ordre pour des raisons évidentes de clarté d'exposition. Ainsi, l'exposition des modèles spatiaux et temporels a incorporé des éléments de valorisation qui en réalité proviennent de l'analyse postérieure des qualifications. Afin de clarifier, également, le sens de nombreuses oppositions sémantiques, nous avons fait de fréquentes allusions à l'histoire, rompant ainsi la "clôture du texte" postulée initialement pour l'analyse.

Nous voudrions finalement souligner une difficulté que nous ne pensons pas avoir totalement surmontée: la fragmentation du texte imposée par la technique employée comporte qu'un même thème soit mentionné plusieurs fois, lorsqu'il est impliqué dans différents registres symboliques. Quelques répétitions, qui peuvent obscurcir l'exposition sont presque inévitables; nous croyons, toutefois, que le "dessin" fondamental de chaque texte est suffisamment éclairé.

4. Résumé de la grille d'analyse.

L'analyse des documents est basée sur quatre éléments: l'espace et le temps; qui constituent le "décor" (ou domaine structurant) dans lequel s'inscrit la "symbolique religieuse" de chaque groupe. Les qualifications, qui permettent de détecter le système de valeurs du groupe et de découvrir ainsi le signe positif ou négatif dont sont marquées les différentes zones du "décor" spatio-temporel. Organisées en carrés sémiotiques, les valeurs découvertes montrent le système de valeurs et la logique attributive de valeur de "CpS" et de l'Episcopat; les fonctions et les modèles actanciels signalent la dynamique générale du "récit" qui structure significativement chaque texte.

D'autre part, étant donné la complexité des documents analysés, nous nous sommes trouvés dans l'obligation d'y distinguer différents niveaux de signification ou "isotopies" dans le sens large que GREIMAS donne au terme.

Chacun des documents analysés construit ce que, dans la terminologie de GREIMAS, on peut appeler un "réfèrent interne": un "monde" que l'on considère évidemment "vrai" et "réel". Nous avons distingué, dans ce "monde", trois niveaux de signification: "social", "anthropologique" et "eschatologique".

Les documents ont également une autre isotopie - ou niveau de signification - dans laquelle se développe explicitement la polémique ecclésiale et où les acteurs se définissent par rapport à leur "partenaire". Comme le "genre littéraire" est très différent dans chaque document, ce niveau de signification a revêtu des formes également différentes, mais que l'on peut tout de même comparer.

Le Document Episcopal est un "discours juridique-pastoral", tandis que le document des CpS est un "manifeste". C'est pourquoi dans le premier on peut distinguer une "pratique jurisprudentielle" et une "pratique législative", et dans le second, l'"affirmation du sujet" et la "constitution du sujet".

En résumé, nous avons divisé le "niveau référentiel", c'est-à-dire celui du "réfèrent interne" ou "monde" construit, en trois isotopies: sociale, anthropologique et eschatologique. Le niveau de polémique ecclésiale et d'auto-définition en deux isotopies: celles que nous venons de mentionner dans le paragraphe précédent.

En combinant les niveaux d'analyse proposés par Hiernaux et REMY, avec les niveaux isotopiques que nous venons d'expliquer, nous avons obtenu une "grille d'analyse" à double entrée que l'on peut schématiser selon le modèle de la page suivante.

L'analyse a été réalisée, ainsi que l'on peut le voir dans l'index, en suivant les "colonnes" du graphique. En revanche, la "Reconstruction, et synthèse" (II.C.) de chacun des documents ont été tirées en suivant les niveaux horizontaux, en reconstruisant ainsi l'unité de chaque document à partir de ses analyses.

	EPISCOPAT "discours juridique"	C P S "Manifeste"	ESPACE	TEMPS	QUALIFICATIONS (carré sémiotique)	FONCTIONS modèles actanciels
NIVEAU DE POLEMIQUE ECCLESIALE ET D'AUTO-DEFINITION	Pratique jurisprudentielle	Affirmation du sujet				
	Pratique législative	Constitution du sujet				
NIVEAU REFERENTIEL	Social	Social				
	Anthropologique	Anthropologique				
	Eschatologique	Eschatologique				

B. Analyse des documents

1. Le "décor" spatial

Nous voudrions commencer par nuancer le titre que nous avons donné à ce paragraphe afin de le faire passer de la métaphore au concept, au moyen de précisions successives. "Décor" suggère immédiatement un cadre théâtral qui délimite un espace vide et ouvre un champ de possibilités nécessaire à la mise en place des acteurs. D'une manière semblable, les modèles que nous voulons construire à partir des "codes de l'espace" ne sont pas des simples cadres vides, mais plutôt des espaces structurants de la signification du document.

D'autre part, le terme "décor" peut faire penser à "fausseté", comme si les rédacteurs des documents avaient voulu structurer leur message, non pas à partir de la "réalité", mais d'une construction "apparente", à la manière du décor d'un théâtre conventionnel. Mais notre étude nous a précisément démontré qu'il était inévitable de situer tout contenu évaluatif dans un cadre spatial qui est nécessairement construit et qui, inévitablement doit être pris comme "réel". Notre recherche ne prétend pas découvrir son irréalité et à partir de celle-ci sa "fausseté"; nous voulons seulement montrer son caractère construit et rechercher des chemins de compréhension de la signification qu'on a voulu transmettre.

1.1 Le "décor" spatial dans le Documento de Avila.

1.1.1 Niveau de manifestation: le champ religieux.

Les indicateurs (1) spatiaux du "niveau de la manifestation" permettent de découvrir les codes qui, selon "CpS" organisent le champ religieux et qui sont significatifs pour définir et différencier les différents groupes chrétiens.

Un fait attire tout d'abord l'attention: le Document définit la position d'un certain nombre de chrétiens, mais il précise que la particularité de la foi qui les unit ("unis par une foi commune"(2,2)) découle de leur position sociale, de telle sorte que toute autre particularité "religieuse" (de type doctrinal ou moral) est considérée en rapport avec leur position sociale.

Pour comprendre ceci, il faut commencer par signaler quelle est la situation sociale que les CpS attribuent aux "autres chrétiens" (10,3). Le capitalisme est oppresseur et délimite deux champs: celui de l'oppression exercée/ et celui de l'oppression subie/. D'autre part, l'Eglise hiérarchique joue un "rôle subordonné au capital" (n° 10). D'après ceci, les "autres chrétiens" se trouvent inévitablement dans l'espace de l'oppression exercée/ ou dans celui de l'oppression subie/ passivement.

Par contre, la caractéristique des CpS et de ceux qui sont "près d'eux" (4,1) est le fait que, tout en se trouvant dans le domaine de l'oppression subie, ils se situent consciemment dans le domaine du / combat libérateur / (4,7) en quête du "socialisme" dans lequel se réalise la / libération /. Il s'agit donc là du code décisif qui les identifie: la lutte pour la / libération/ contre l'oppression/. Cependant, tout en acceptant la connexion

que la théologie de la libération établit entre "salut" et "libération", les CpS définissent leur particularité religieuse sans pouvoir la séparer de leur position sociale ni de leur option libératrice. (Cf. Encadrement historique 2.2.5).

A l'intérieur de l'espace délimité par l'option libératrice, les CpS se définissent par deux codes, indépendants entre eux et qui ne se superposent qu'en partie. En premier lieu, le code militance/non militance dans des organisations de classe marxistes (3,5; 4,5). Mais quoique les CpS démontrent un intérêt à souligner l'importance qu'ils attribuent à la militance, ils ne refusent pas à ceux qui ne l'exercent pas la possibilité d'être "près" d'eux (4,1). (2)

Le second code est celui de la militance ecclésiale. Les CpS sont conscients du fait que la formation du groupe n'a pas été bien vue par quelques chrétiens militants, comme eux, d'organisations de classe marxistes. Depuis la perspective des CpS, ces autres chrétiens vivent dans l'espérance d'une Eglise cohérente avec leur foi, mais cette espérance n'est que "personnelle" (6,4) ou /individuelle/. Face à eux, les CpS adoptent une attitude /collective/ de /militance ecclésiale/.

En systématisant ce que nous avons dit, on peut affirmer que les codes qui définissent l'appartenance à "CpS", quoique de caractère très divers, ont un point commun: ils se définissent par leur relation avec la valeur suprême de la /libération/. Il y a quatre points de référence:

1. La foi Foi libératrice / Foi bloquée
Foi qui opprime

2. Position Sociale	<u>Oppression subie libératrice/oppression subie non libératrice</u> Oppression exercée
3. Militance socio-politique	<u>militance libératrice (marxiste)/non militance libératrice.</u> militance qui opprime
4. Militance ecclésiastique	<u>militance ecclésiastique libératrice/non militance ecclésiastique</u> militance ecclésiastique qui opprime

Selon ces codes, les groupes qui composent le champ ecclésiastique significatif pour les CpS sont les suivants (nous énumérons les groupes et les codes qui les définissent):

CpS : foi libératrice- oppression subie d'une manière libératrice- militance libératrice (marxiste)- militance ecclésiastique.

Autres chrétiens révolutionnaires: foi libératrice- oppression subie d'une manière libératrice-militance libératrice (marxiste)- non militance ecclésiastique.

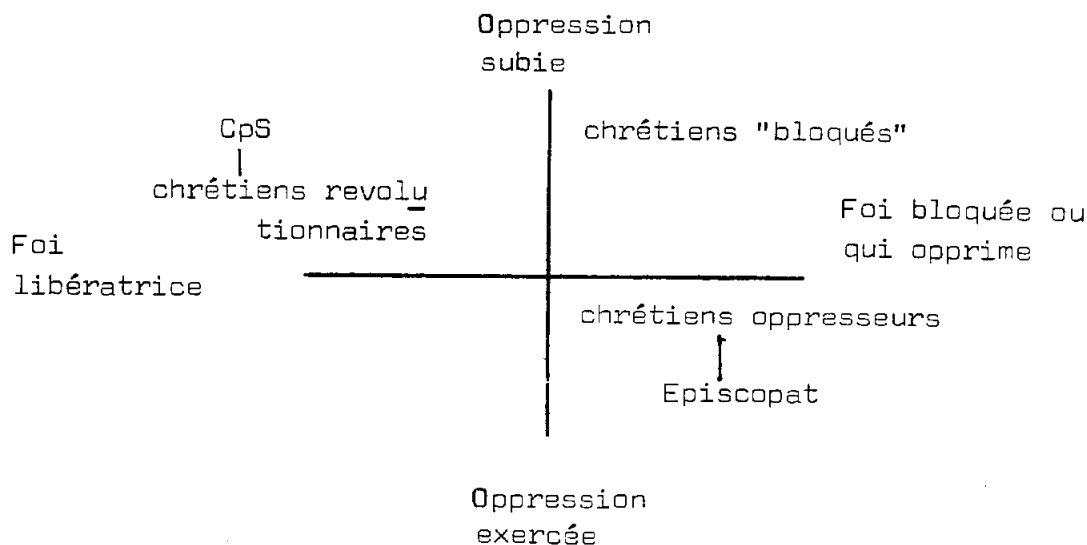
Autres chrétiens "bloqués": foi bloquée- oppression subie d'une manière non libératrice- non militance ecclésiastique libératrice.

Episcopat: foi que oppresse- oppression exercée- militance qui oppresse (anti-marxiste)- militance ecclésiastique qui opprime

A travers ces codes on peut reconnaître les différents groupes que nous avons mentionnés dans l'Encadrement historique. Dans l'espace oppresseur se trouve le régime politique ainsi que ceux

qui le soutiennent, y compris l'épiscopat; on y trouve également les partisans d'une réforme qui aboutira, délibérément, à un régime néocapitaliste. Les groupes de croyants progressistes se partageraient entre les "chrétiens bloqués" (par l'anti-marxisme) et les "chrétiens révolutionnaires". Quant aux chrétiens révolutionnaires qui n'ont pas de militance ecclésiastique, ils désignent aussi bien ceux qui, à l'extrême-gauche, reçoivent l'impact d'une forte critique de la religion, que les militants (parfois très anciens) du socialisme démocratique qui acceptent sa conception laïque en l'intégrant dans une foi vécue suivant les schémas homologues à ceux de certaines théologies de la sécularisation (privatisation de la foi, autonomie du monde profane, ecclésiologie de la "diaspora"). Chez "CpS", on veut récupérer tout autant la dimension publique de la foi qu'une ecclésiologie consciente des fonctions socio-politiques de l'Eglise considérée comme "appareil idéologique de l'Etat", et par conséquent, intéressée par la transformation de celle-ci.

On pourrait schématiser le champ ecclésiastique ainsi défini de la manière suivante (quoique tous les codes ne trouvent pas de représentation graphique adéquate):



1.1.2 Niveau référentiel.

- a) Isotopie référentielle de l'espace social: le modèle bi-polaire.

L'espace actuel de l'homme n'est pas une nature statique, mais l'"espace" d'une "lutte des classes" (26,3), qui donne lieu, dans le temps, à l'"histoire d'un peuple" (26,2), laquelle est, inséparablement, histoire de libération de l'homme et histoire de Salut par Dieu (n° 26 et 27 et surtout 34).

C'est ceci qui explique le caractère totalisant que l'"espace social" acquiert dans le texte analysé. "Notre société" (9.1,2.) n'est pas seulement le domaine spatial qui recouvre tout le Document; elle élimine tout autre type de totalisation, comme le "cosmos" ou la "création", qui apparaissent dans le Document épiscopal.

A l'intérieur de la "société", plusieurs dichotomies se dessinent, qui configurent une "géographie" spéciale: en premier lieu, il faut souligner l'opposition fondamentale, structurée autour du "pouvoir" et de l'"exploitation":

Espagne (<u>1,2</u>) -	Société (<u>9,1.,2</u>) -	<u>"au pouvoir" (1,6)</u>
		(non au pouvoir)
- " <u>exploitation</u> " (<u>1,2</u>) -	" <u>capitaliste</u> " (<u>1,3</u>) -	" <u>dictature</u> " (<u>1,4</u>) -
- (non exploitation) -	(non capitaliste) -	(non dictature) -
- / <u>espace d'oppression exercée</u> /		
/espace d'oppression	{	subie/
	}	combattue/ = /lutte pour la libération/

L'espace de la /lutte pour la libération/ est à son tour diversifié par le code de la /militance/(5,6) dans les "fronts marxistes" (4,5) ou socialistes (6,3):

/espace de la lutte pour la libération/- $\frac{\text{/militance organisée/}}{\text{/militance non organisée/}}$

On peut déduire trois conséquences de cette analyse. En premier lieu, les CpS ont abandonné une conception cosmologique de la réalité, en la remplaçant par une autre, sociale et historique.

En second lieu, les CpS structurent l'espace social d'une manière dichotomique, et ils construisent ainsi une société nécessairement conflictive entre des éléments qui se définissent par leur mutuelle opposition contradictoire: oppression exercée/oppression subie ou combattue.

Finalement, la conséquence la plus importante de cette division de la société selon le code fondamental de l'/oppression/ est, à notre avis, l'élimination d'un espace social différencié pour les chrétiens, puisque la société ne se divise pas en chrétiens et non chrétiens, mais en oppresseurs et opprimés. En fait, les croyants sont éparpillés dans toute la "géographie" que nous avons dessinée. En droit, on leur assigne un espace (près des opprimés) qu'ils partagent avec les non croyants: il n'y a pas de "troisième voie" pensable dans cette structuration de l'espace.

b) Isotopie référentielle anthropologique.

L'auto-définition des CpS comporte également une manière déterminée de structurer la réalité humaine elle-même selon des métaphores spatiales. D'autre part, cette structuration n'implique pas seulement un simple jugement de réalité (la réalité est "comme cela"), mais également, ainsi que nous l'avons déjà vu dans les analyses antérieures, une valorisation spécifique réalisée

par le locuteur.

Nous analyserons trois caractéristiques de la représentation spatiale de la personne humaine: la distinction de différents plans de la réalité intériorisée dans la conscience, la conception de la vie humaine comme un "chemin", et finalement le thème, en liaison avec les précédents bien qu'il ne soit pas directement anthropologique, mais politique, de la distribution des chrétiens à travers le spectre politique, c'est-à-dire le problème du "pluralisme politique".

- Distinction de plans dans la réalité et dans la conscience.

La personnalité humaine des Cps est représentée symboliquement dans des "plans" différents (7,5), réunis dans l'unité d'une "unique conscience personnelle" (7,7). Ces plans sont au nombre de trois, mutuellement indépendants quant à leur rationalité propre, mais à la fois reliés: le plan de la foi, celui de la politique et celui de la science.

Le plan de la foi possède également sa topographie particulière. Son "lieu" propre est l'"expérience vécue" (25,3), puisque c'est "dans" celle-ci que l'on reçoit les impacts de l'expérience historique. Si nous établissons le code

<u>"dans l'expérience vécue"</u>	
(hors de l'expérience vécue)	de la foi (25,3)

nous constatons que, tout ce qui dans la foi n'est pas de l'ordre de "l'expérience vécue", est nié dans le champ significatif des

CpS, c'est-à-dire ce qui coïncide précisément avec sa dimension doctrinale et avec son identification avec un "ordre moral" préétabli: uniques dimensions soulignées par l'Episcopat, qui ignore, presque, la foi "qui relève de l'ordre du vécu".

Les métaphores spatiales structurent également le contenu même de la foi. Pour les CpS, la convergence entre la foi et l'engagement révolutionnaire se trouve dans la "racine" du message évangélique (27,3); la foi chrétienne a un "fait central" (27,8). Les traits sémantiques de ces métaphores font allusion à une distinction entre l'/origine/ et l'/évolution /postérieure/:

<u>"racine"</u>	-	<u>/origine/</u>
(non racine)	-	/évolution historique/

Elles font également allusion à l'importance de "faits centraux", en opposition à d'autres faits périphériques, moins importants ou /secondaires/

<u>"fait central" (27,8)</u>	-	<u>/événement central/</u>
(non fait central)	-	/doctrine et morale/
(fait non central)		/autres événements secondaires/

A travers ces oppositions on rejette, au dire des CpS, tout ce qui dans la foi apparaît comme le résultat d'un processus historique criticable et qui a oublié l'événement originaire du christianisme. La foi des CpS apparaît, par conséquent comme foi /critique/ selon des codes: /origine/ vs / évolution historique / et / central / vs / secondaire /.

Le plan de la politique est caractérisé par sa rationalité propre

"Nous maintenons la distinction et l'autonomie de deux plans, celui de la foi et celui de la politique, et nous respectons les lois propres à ce dernier". (7,4)

"Nous sommes conscients que l'engagement politique ne provient pas nécessairement de la foi, mais de l'expérience historique partagée avec tous les hommes qui luttent pour la libération de l'humanité". (33,4-8).

Mais, bien que ce trait nous semble important, encore plus significatif est, à notre avis, le fait que l'action politique s'identifie avec la pratique militante, avec la "lutte" (39,6; 39,11), et que celle-ci constitue le lieu anthropologique dans lequel il sera possible de résoudre les contradictions expérimentées entre la foi et le marxisme (Cfr. n° 39). Dans l'étude des qualifications nous devons approfondir ce concept particulier de ce qui est politique, et qui réside dans une conception de l'homme, très différente de celle de l'Episcopat.

Le troisième plan significatif de la conscience humaine est celui de la connaissance et de la pratique scientifiques. (3). Le "lieu" de la science (le "ici" de 29,1) se trouve dans l'espace de la "lutte contre tout pouvoir du mal" (28,8). Dans ce "lieu" anthropologique, la science permet de "comprendre la tâche historique de la libération", et elle est le fondement de l'option politique (en opposition à une éthique de la conscience individuelle caractéristique du chrétien non militant (cfr. n° 30)). D'autre part, la science se situe "au-delà" de toute affirmation ou négation.

tion de Dieu (38,5). Cependant, l'identification de marxisme et science (29,1-2) permet d'affirmer le caractère absolu de la science, convertie en "unique alternative" (29,5) pour rendre /efficace/ l'exigence libératrice de l'Évangile (29,6). Cette "science" absolutisée n'a certes pas assimilé la relativisation que ses théoriciens et historiens contemporains ont réalisée sur ses certitudes (4).

Pour formuler ce que nous avons dit, dans un schéma, les CpS se représentent l'espace significatif humain de la manière suivante:

Unité de la conscience		<u>Plan de la foi (7,5)</u>
		<u>plan de la politique (7,5)</u>
		plan de la science (<u>29,2</u>)

- La vie humaine comme "chemin".

En second lieu, la vie humaine est valorisée dans la mesure où elle réalise un parcours "spatial" déterminé au long du temps: le thème du "chemin" apparaît à de nombreuses reprises (6,9; 8,1; 41,2) pour définir la réalité humaine des CpS. Il s'agit d'un /chemin/ orienté qui va de l'"espace" de l'oppression subie à l'"espace" de la lutte pour la libération, de la conscience "bloquée" à la prise de conscience, et de la foi "au service du capital" à la foi libératrice. Cette transformation de la foi, à son tour, entraîne le passage de la "conscience utopique" (36,4) à l'engagement de classe (36,5) et de la conscience éthique individuelle à l'engagement qui surgit comme exigence de l'analyse de classe (c'est-à-dire marxiste) de la société. Il s'agit par conséquent d'un "passage", d'une sorte de "migration" qui est éga-

lement une mutation. Mais cet itinéraire peut être "bloqué" (10,3) par une "barrière idéologique qui apparaît comme obstacle au nécessaire processus humain. Selon un modèle de pensée qui rappelle celui des "figures de conscience" de Hegel, la transformation d'un niveau de la conscience entraîne avec lui tous les autres plans, et l'on passe ainsi d'une "figure" à une autre.

Ces figures successives ne sont pas équivalentes puisque le passage de l'une à l'autre signifie un progrès. D'autre part, ainsi que nous le verrons lors de l'analyse de la structuration significative du temps, ce processus a un moment de non-retour, caractérisé comme "option militante et socialiste" (9.2.,3).

- Distribution spatiale des chrétiens à travers le spectre politique: le "pluralisme".

La relation particulière entre foi et politique, le caractère "scientifique" de celle-ci ainsi que la conception de la vie humaine comme un "chemin" vers la prise de conscience, permettent de comprendre la manière dont les "CpS" peuvent se représenter le pluralisme politique des chrétiens, c'est-à-dire, leur situation dans différents "espaces" politiques.

Si la foi est libératrice et si le socialisme est le chemin de la libération, le pluralisme politique du chrétien "conscient" est limité à l'"espace" socialiste (c'est ce qui se passe effectivement dans le texte. (Cfr. n° 40)). Cependant, le fait est que l'option politique a sa propre logique et que le "blocage idéologique" empêche de nombreux chrétiens d'accepter l'analyse marxiste: ceux-ci peuvent donc se trouver, en fait et de bonne foi, dans des champs politiques opposés, et ils ne doivent pas

se condamner mutuellement au nom de la foi. (5).

En résumé, la représentation spatiale de la personne humaine qui apparaît dans le "Documento de Avila" reprend des éléments très caractéristiques de la "conscience moderne".

En effet, on peut mettre la structuration de la personne humaine en espaces significatifs autonomes et unifiés dans la "conscience", en rapport avec l'intériorisation, dans la conscience, de la pluralité de "mondes de vie" que P. BERGER analyse. (6); on peut aussi la mettre en rapport avec la "dignité" de l'individu désolidarisé de ses rôles sociaux (7).

La conception de la vie comme un "chemin" ou un itinéraire vers une prise de conscience progressive de la réalité ainsi que le thème du "blocage idéologique" (corrélatif de celui de l'aliénation idéologique) sont caractéristiques des philosophies hégélienne et marxiste.

Finalement le thème du pluralisme politique est également typique de la pensée politique post-révolutionnaire. Dans la manière de le traiter des CpS on peut voir l'assimilation de la pensée socialiste, tandis que lorsqu'il est abordé par l'Épiscopat, c'est la mentalité du libéralisme politique accepté majoritairement en Europe occidentale qui apparaît.

c) Isotopie référentielle eschatologique: La "Nouvelle Terre"

Les CpS se voient parcourant un "chemin" (41,2) animé par une espérance dont l'objet ultime est la "Nouvelle Terre" (41,10). Cette métaphore constitue, par opposition, l'espace totalisateur

du présent comme "Terre":

("Terre actuelle")

"Nouvelle Terre" (41,10)

Il est important de rendre compte brièvement des traits sé-
mantiques connotés dans cette allusion apocalyptique (Ap. 21.1).
La "Nouvelle Terre" s'oppose au "ciel" dont parlera le Document
épiscopal: celui-ci connote en premier lieu la négation de la
"terre", et seulement en second lieu, et au moyen de précisions
conceptuelles, la réalisation en Dieu des meilleures valeurs hu-
maines. Par contre, le symbole de la "Nouvelle Terre" reprend
en premier lieu la / continuité / entre l'espace terrestre et
l'espace eschatologique, en impliquant à la fois / gratuité / et
/trancendance/.

La "Nouvelle Terre" est un don gratuit de Dieu, mais elle ne
suppose aucune "fuite du monde" puisqu'il s'agit de la plénitude
de la Terre elle-même. (8)

1.1.3 Résumé.

L'ensemble des codes de l'espace mis en évidence par l'analyse du "Documento de Avila" se révèle assez diversifié à l'intérieur d'une cohérence notable. Afin d'essayer de mieux les comprendre, nous croyons pouvoir les classer en corrélation avec trois strates ou niveaux d'influence culturelle que l'on peut détecter dans le texte.

On peut signaler en premier lieu l'influence de certains processus de modernisation de la conscience, influence préalable aux spécifications idéologique qui, en fait, ont présidé historiquement à son développement. Nous avons proposé dans l'Introduction le terme de "modernisation indifférenciée" pour ce niveau d'influence.

Les codes découverts qui peuvent être mis en rapport avec ce niveau d'influence culturelle sont, à notre avis, les suivants:

- la considération de la société comme domaine qui englobe la réalité: "société" vs "nature" ou "cosmos".
- la distinction de différents plans dans la réalité, chacun ayant sa propre logique et son intériorisation dans la conscience.

La spécification "socialiste" de la modernité constitue, sans aucun doute, un second niveau d'influence culturelle. On le détecte non seulement dans les codes de vraisemblance mais surtout dans ceux qui soulignent les options qui attribuent une valeur. Nous énumérons les suivantes:

- l'opposition oppression vs libération, qui, ainsi que nous l'avons vu, sépare décisivement les espaces sociaux.
- la conception de la vie comme un "chemin", dont les racines hégéliennes et marxistes ont déjà été soulignées.
- la place attribuée à la politique et à la science ainsi que la prétension de faire du marxisme une science de la société capable de guider l'action révolutionnaire correcte.

Nous croyons finalement trouver un troisième niveau, déjà implicite dans le précédent, mais sans doute intensifié par la pression politique à laquelle, ainsi que nous l'avons vu dans l'Encadrement historique, étaient soumis les rédacteurs et les lecteurs du texte: il s'agit d'une certaine dimension "messianique". Appartiennent à ce niveau:

- la situation de ceux qui "luttent pour la libération" parmi le "peuple opprimé".
- la valorisation eschatologique de la terre transformée: l'espérance placée dans la "Nouvelle Terre".

Ces codes recouvrent la totalité des oppositions signalées, sauf quelques configurations que l'on peut attribuer à des influences théologiques moins significatives.

Dans la mesure où ces trois niveaux d'influence culturelle pourront être signalés dans les autres analyses, il serait possible d'analyser le "Documento de Avila" comme l'articulation de trois types de configurations cognitives et attributives de valeur que l'on peut mettre en rapport avec les différentes influences

culturelles reçues et avec la composition sociale diversifiée de "CpS" et des milieux progressistes dont ils proviennent.

1.2 Le "decor" spatial du Document épiscopal.

1.2.1 Niveau législatif; pratique jurisprudentielle et pratique législative: le champ ecclésiastique.

Le niveau législatif réunit les traits sémantiques qui situent spatialement les quatre protagonistes du récit implicite dans le texte: l'Épiscopat, le "peuple", les "chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire" et la "réalité". En les situant dans un cadre judiciaire, le locuteur épiscopal se situe lui-même en position de prééminence à cause de son savoir et de son pouvoir.

En effet, les codes qui construisent le "décor" dans lequel le locuteur épiscopal se situe, construisent une scénographie qui ressemble beaucoup à celle d'un acte judiciaire. Ceci n'est pas étonnant, dans la mesure où, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, le discours épiscopal fonctionne d'une manière analogue au discours juridique, à cette différence que sa finalité ultime n'est pas de dicter une sentence, mais de réaliser un discernement doctrinal ou moral, ce qui explique la présence constante de la "modalisation véridictoire", la modalisation "aléthique" et la modalisation "déontique". (9)

Voyons en détails comment se construit cette "scène", qui d'autre part est seulement insinuée dans le texte, au moyen de quelques indicateurs spatiaux.

- Un premier déictique spatial situe le locuteur épiscopal "devant le peuple" (81,2) pour exercer sa fonction de magistère. Quelques considérations nous aideront à expliciter le sens de ce code spatial. En premier lieu, c'est la seule occasion, dans tout le texte, où le lexème "peuple" est mentionné, et on ne lui attribue rien de spécifique: c'est un terme privé de contenu. D'autre part, son équivalent sémantique dans le texte: "chrétiens", apparaît toujours comme destinataire passif du magistère épiscopal. En revanche, l'Épiscopat, ainsi que nous le verrons, s'attribue le rôle de protagoniste, monopolisant l'initiative et l'autorité.

Pour toutes ces raisons, il semble que l'opposition sur le plan lexématique "devant le peuple" vs (non devant le peuple) renvoie à un axe sémique plus fondamental: /extérieur / vs / intérieur /. Ainsi que nous le verrons dans l'analyse des qualifications, non seulement le texte sépare l'épiscopat du "peuple", mais il marque qualitativement cette opposition: l' /extérieur/ est le lieu de connaissance et de décision, l' /intérieur/ est le lieu de l'obscurité, illuminée seulement par l'obéissance.

Une seconde indication spatiale situe les chrétiens qui ont choisi le marxisme révolutionnaire par rapport à ce qui est appelé "zones vitales de notre christianisme" (no 80): on dit de ceux-ci qu'ils y "font arriver" leurs idées et leurs objectifs.

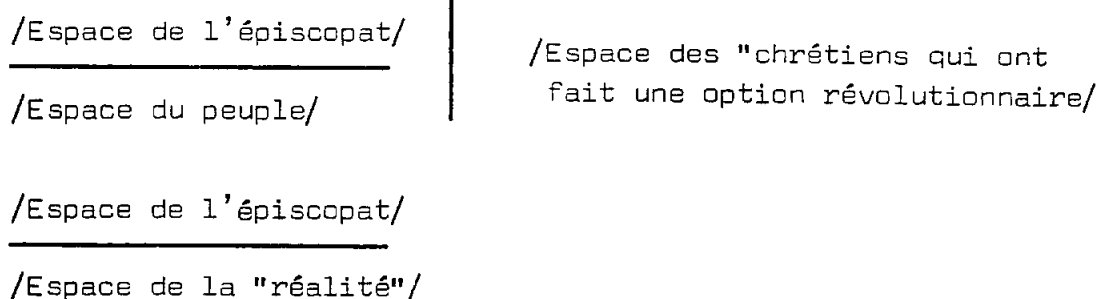
Ici également, dans l'opposition lexématique "faire arriver" vs (non faire arriver), le code sémique /extérieur/vs/intérieur/ fonctionne. Le "non-dit" du texte, ce qui est posé comme évident, c'est que de tels chrétiens ne se trouvent pas dans les zones vi-

tales du christianisme, mais dans son / extérieur /. D'autre part, le possessif "notre" place l'épiscopat dans une relation d' / intérieurité / par rapport à ces "zones vitales": de cette manière les chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire sont relégués à l' / extérieur / aussi bien du peuple que de l'épiscopat.

En dernier lieu, dans la partie finale du document et avant de formuler son jugement pastoral, l'Episcopat s'interroge: "devant tout ceci, est-ce qu'on peut accéder au désir de ces chrétiens..." (n° 95). Ici également, fonctionne le code / intérieur / vs / extérieur /, structurant le rapport du locuteur avec "tout ceci", c'est à dire, devant la / réalité /, ou d'une façon plus précise, avec l'ensemble d'éléments qui se situent dans l'isotopie "référentielle", dans laquelle le locuteur construit idéologiquement le monde qui apparaît discursivement comme "réel", et que nous analyserons sous les épigraphes d'isotopie sociale, anthropologique et eschatologique. Cette relation d'extériorité est qualifiée sémantiquement comme / connaissance certaine /.

Il semble, par conséquent, qu'un unique code fondamental / extériorité / vs / intérieurité / organise la relation du locuteur épiscopal avec son destinataire explicite (le "peuple"), avec le groupe des chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire et avec la / "réalité" /. La même opposition situe les chrétiens qui ont fait un choix révolutionnaire face au peuple et à l'Episcopat.

Nous pouvons représenter ces relations à l'aide des modèles suivants dans lesquels l'opposition se détermine sémantiquement comme "extériorité mutuelle":



Il ne nous semble pas aventuré de voir dans cette distribution spatiale l'esquisse du "spectacle" judiciaire auquel nous faisons allusion auparavant: l'épiscopat se situe comme un tribunal "devant le peuple", devant/l'accusé/(ici, les chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire) et devant la / réalité /. Cette scène judiciaire n'est pas exempt (10) d'importantes connotations, de notre point de vue. L'/extériorité/ épiscopale par rapport à la / réalité / et dans la mesure où elle apparaît comme quelque chose d'indiscuté, connote/l'impartialité/du jugement et par conséquent le droit à l'obéissance. En effet, depuis sa situation /extérieure/, la / réalité / peut être jugée avec / vérité /, sans que s'y mêlent les subjectivismes inhérents à tout jugement fait de l'/intérieur/ par celui qui est partie dans l'affaire qui est jugée. De même que l'/extériorité/ de l'épiscopat a une connotation positive, l'/extériorité/ des chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire a des connotations très négatives: elle les situe, en quelque sorte hors de la communion ecclésiale du "peuple" et d'une certaine manière, elle les configure comme des /accusés/.

Nous nous trouvons ainsi devant un code de vraisemblance qui présuppose une pratique jurisprudentielle orientée à l'avance. En effet, par l'intermédiaire de ces codes, on structure une représentation de l'espace que est posée comme évidente mais qui,

cependant, implique nécessairement la sentence qui exclut les "chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire" de l'espace commun à l'épiscopat et au peuple, c'est-à-dire, en quelque sorte de l'Eglise.

Le code de vraisemblance lui-même implique également une sorte de pratique législative de caractère véridictoire et déontique: bien que les chrétiens qui ont fait un choix révolutionnaire semblent faire partie de l'espace ecclésiastique, en réalité ils sont hors de celui-ci; d'autre part, le peuple doit écouter les éclaircissements que l'épiscopat lui apporte sur cette question.

En résumé, le cadre judiciaire constitue l'Episcopat en connaisseur de la réalité et en possesseur de l'autorité législative. Tandis que le "peuple" ainsi que les "chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire" sont les destinataires passifs de la sentence épiscopale.

1.2.2 Niveau référentiel.

Nous venons de signaler que l'épiscopat se situe "face" à la /réalité/ et nous avons souligné la connotation d'impartialité et de vérité que cette situation confère à son jugement sur cette /réalité/. Nous entrons à présent dans l'analyse de la structure qui configure cette /réalité/ pour l'Episcopat. (11).

a) Isotopie référentielle de l'espace social. Le modèle et ses interprétations.

- Le modèle tripolaire.

Le Document structure l'espace en trois domaines ou espaces

sociaux. Le premier d'entre eux est le "socialisme" ou plus exactement les "courants socialistes" vers lesquels les chrétiens sont "attirés" (76,1). L'opposition "attirés" vs "(non attirés)" renvoie à l'opposition sémique / extérieur / vs / intérieur / par rapport au "socialisme": les chrétiens lui sont /extérieurs/ mais ils se sentent "attirés" vers son /intérieur/.

Le second espace social est le "capitalisme". Ainsi que nous l'avons déjà vu, le document consacre un de ses chapitres à l'analyse et à la critique du capitalisme, mais nous n'entrerons pas en détails dans l'analyse de ce chapitre. Le fragment que nous avons analysé caractérise ce domaine comme celui dont les principes "imprègnent" (97,3) la majeure partie des membres de la société actuelle, et par conséquent, beaucoup de chrétiens. Face au caractère / extérieur / du "socialisme", le "capitalisme" apparaît comme / intérieur / à l'"espace" chrétien; mais ni le capitalisme ni le socialisme "ne réalisent ni ne peuvent réaliser d'une manière acceptable la libération intégrale chrétienne" (97, 5-6).

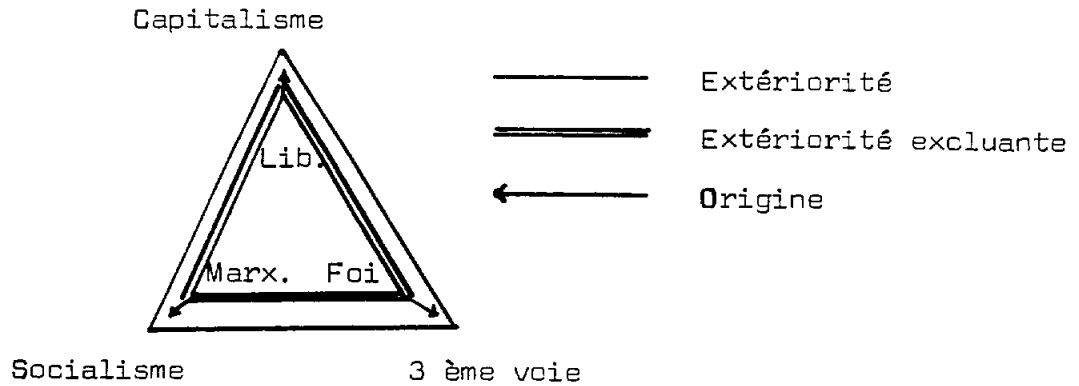
La relation entre "capitalisme" et "socialisme" mérite d'être mise en valeur. Quoiqu'ils soient incompatibles l'un et l'autre, la négation de l'un ne conduit pas automatiquement à l'autre. En termes logiques, ils ne sont pas contradictoires, mais contraires. Pour cette raison, le locuteur épiscopal peut se situer à l'/extérieur/ des deux espaces: "ni le marxisme.... ni le capitalisme ne réalisent la libération chrétienne intégrale" (n° 97). Pour ce même motif, le locuteur épiscopal reproche aux Cps la division dichotomique de la société: "Pour eux, il n'y a pas de troisième voie" (82,23), ce qui suppose, sous la forme de "non-dit", l'affirmation de la part du locuteur épiscopal que cette

"troisième voie" existe, ou du moins qu'elle est possible.

L'espace social est configuré, par conséquent, selon une distribution tripartite, caractérisée par des relations d'/extériorité/ mutuelle: domaine "capitaliste", domaine "socialiste", "troisième voie". Nous devons nuancer que cette distribution de l'espace social, qui attribue un espace propre au projet social chrétien, ne signifie pas que les chrétiens ne puissent pas se situer à l'/intérieur/ du "capitalisme" ou du "socialisme" en tant que systèmes, dans la mesure où certaines conditions sont respectées (76,8-18). /L'extériorité/ du projet chrétien par rapport au "capitalisme" et au "socialisme" ne signifie pas l'exclusion totale dans le terrain des réalisations historiques.

Ces domaines sociaux (projet et système) ont leurs champs idéologiques correspondants. Le capitalisme et le socialisme sont des mouvements historiques complexes, mais le "libéralisme" et le "marxisme" sont les "doctrines" qui en sont à "l'origine" (74,11). Cette distinction est importante puisque, comme nous l'avons déjà vu, l'/extériorité/ du christianisme n'est pas /excluante/ par rapport aux réalisations historiques capitalistes ou socialistes. En revanche le concept chrétien de libération exclut l'acceptation des idéologies incompatibles avec la foi, c'est-à-dire, le libéralisme, et le marxisme.

Par conséquent, à un triple domaine social et historique correspond un triple champ doctrinal, par rapport à une /extériorité/ qui est /excluante/ et /stable/ (74,13).



Ce triangle doctrinal n'est pas, dans la perspective du locuteur, équisymétrique: face aux "idéologies" (76,17), et grâce à sa prééminence, la "foi" apparaît comme marquée d'une /extériorité/ (76,13) qui donne au croyant et à l'Eglise la possibilité de critique (n° 89).

"L'Eglise observe le marxisme sous l'angle de la foi chrétienne qu'il met en danger lorsqu'il nie, passe sous silence ou ignore des vérités qui ne dépassent pas le domaine de la raison ou de l'ordre social. C'est pour cela qu'elle intervient en mettant en garde contre cette idéologie" (n° 89).

Le schéma est donc:

Foi/Ideologies ou bien: Foi

Libéralisme

Marxisme

D'autre part, les relations entre les trois pôles ne sont pas statiques: chacun est un pôle "d'attraction" (76,1) et en même temps il se révèle /dangereux/ pour les deux autres (89,2).

Ces codes de vraisemblance constituent la base des codes de la pratique morale, exprimée par l'intermédiaire de modalisations déontiques. Le chrétien est factuellement situé à l'/intérieur/ des différents domaines sociaux, c'est-à-dire le capitalisme ou le socialisme, mais son devoir consiste à demeurer à l'/extérieur/ des idéologies qui en sont à l'origine, idéologies qui organisent le comportement de ceux qui s'y livrent sans réserves (n° 100). Pour ce faire, il doit rester au niveau de la foi, concrétisée dans la doctrine du Magistère.

On formule ainsi une théorie du pluralisme politique des chrétiens très différente de celle de "CpS". Pour l'Episcopat, le chrétien, dans son option politique, doit réaliser l'"orientation fondamentale de l'Évangile", mais à l'intérieur de ce dynamisme on peut envisager différents engagements politiques, dont les limites seront analysées à un autre moment. Il faut ici noter que le dualisme /intérieur/ vs /extérieur/, qui, ainsi que nous le verrons, configure l'homme, transforme l'option politique concrète en une conséquence morale de l'option évangélique, au lieu d'être un élément essentiel de cette option elle-même et un moment inévitable du chemin vers la /libération/, comme chez les "CpS". (12).

- Les interprétations de la représentation tripolaire de la société.

La configuration tripartite de l'espace social, tel qu'il apparaît dans le document épiscopal, rappelle le modèle que E. POULAT a utilisé pour la compréhension de l'histoire du mouvement social catholique du XIX^{ème} siècle et qu'il propose comme hypothèse pour la compréhension du fractionnement du catholicisme au XX^{ème} siècle.

Ce modèle comprend l'histoire du XIX ème siècle comme une compétition entre:

"trois grands pôles d'attraction ou de répulsion, dessinant leurs lignes de force et se disputant l'espace: bourgeoisie dominante, l'institution catholique, le mouvement socialiste" (13).

De cette manière, l'opposition dualiste droite vs gauche est rejetée en tant qu'"idéologie politique", et on lui oppose le précédent schéma tripolaire, modèle qui correspond mieux à la réalité. Ce modèle, qui pour E. POULAT est une hypothèse de travail, est critiqué par J. LAORIERE qui affirme que le schéma triangulaire, à son tour, constitue précisément l'idéologie de la droite conservatrice:

"E. Poulat prend ses distances vis-à-vis du schéma droite-gauche parce que - dit-il, il est plus l'expression d'une idéologie que d'une démarche scientifique, mais le schéma triangulaire est lui-même, dans sa forme primitive, l'expression d'une idéologie, celle du catholicisme intransigeant" (14)

Nous ne prétendons évidemment pas décider dans un thème sujet à discussion et que nous avons ici simplifié à l'extrême, mais nous avons quand même voulu le rappeler puisqu'il est interpellateur pour notre recherche.

Le modèle de E. POULAT nous pose deux questions: tout d'abord

la relativisation du schéma/droite/ vs /gauche/ en tant que clé d'interprétation des conflits du catholicisme européen, et en second lieu, l'interrogation sur l'unité qui est sous-jacente à toute polémique: dans le cas qui nous occupe, il nous oblige à nous interroger sur le point commun qui permet l'affrontement (au lieu de l'"oubli" réciproque) entre "CpS" et l'épiscopat.

Nous n'insisterons pas sur le premier point. Il suffit de remarquer la simplification à laquelle on se livre lorsque l'on affirme que l'Eglise a "toujours" été l'alliée de la bourgeoisie capitaliste, en oubliant l'opposition qui affronta l'Eglise avec la bourgeoisie révolutionnaire et son alliance avec les propriétaires terriens partisans de l'Ancien Régime (15).

La seconde question n'a pas de réponse facile. A notre avis, la coïncidence entre l'épiscopat et CpS ne réside pas dans une opposition commune au libéralisme, mais surtout dans deux choses. En premier lieu, dans l'acceptation de quelques éléments de la modernité culturelle; les point communs sont nuancés par la prédominance socialiste ou traditionnelle de chaque partenaire. Ce facteur prédominant (socialiste ou traditionnel) nuance également le second point commun: la revendication de la dimension publique de la foi, contre la privatisation à laquelle voudraient la soumettre tant un certain libéralisme que la droite franquiste (16), et qu'un certain marxisme-léninisme. Mais "CpS" assume dans cette revendication la distinction moderne entre société et Etat et pose la question de la dimension publique de la foi en tant que critique de la société réalisée par l'Eglise, communauté chrétienne sans aucun type de privilège social. On s'oppose ainsi au modèle "concordataire" qui conçoit la dimension publique de la

foi à partir des relations Eglise-Etat, considérés comme des "sociétés parfaites" et hiérarchiquement organisées. L'Episcopat catalan de 1973 avait déjà abandonné le modèle concordataire mais il pouvait être tenté par la recherche d'un appui politique à l'Eglise-institution par l'intermédiaire de "partis d'inspiration chrétienne". (17).

D'autre part, l'aspect idéologique de la division tripartite de l'espace social réalisée par l'Episcopat est, à notre avis, indéniable. Cette division ne répond pas à une analyse de la société, mais fait partie de ce niveau "référentiel" qui pour GREIMAS:

"en n'étant qu'une élaboration idéologique, une couverture discursive du monde, se donne, pourtant, comme le monde social lui-même, antérieur à la parole qui l'articule" (18).

Nous verrons en effet, tout au long de l'analyse, que la division tripolaire fait partie d'une idéologie pluraliste démocratique, mais qu'elle ne peut justifier, ni théoriquement ni pratiquement, sa prétension de "troisième voie" réellement éloignée du capitalisme.

Reste finalement le problème de savoir si l'Episcopat catalan de 1974 est idéologiquement "intransigeant", ou plus exactement en quoi consisterait concrètement son intransigeantisme. (19). On ne peut pas encore ici répondre à cette question puisqu'il est nécessaire d'analyser auparavant les revêtements sémiologiques qui caractériseront, pour l'episcopat, l'"espace" chrétien. (20).

Une dernière observation: la méthodologie que nous avons utilisée pour découvrir la représentation épiscopale de l'espace social nous fait apparaître les contraintes imposées au texte par la logique du discours d'auto-affirmation si l'Épiscopat veut définir l'identité du groupe chrétien, il doit le faire par opposition à d'autres groupes et, de plus, il doit obligatoirement lui attribuer un domaine propre au niveau de la représentation spatiale. La même logique fonctionne lorsque le projet chrétien est situé comme contradictoire des deux autres, qui apparaissent eux-mêmes comme contraires entre eux: la logique de "valeurs" qui fonctionne ici exige la réduction de la représentation triangulaire à une perception dichotomique dont les éléments peuvent être marqués positivement ou négativement (21).

b) Isotopie référentielle de "l'espace anthropologique":
"intérieur" vs "extérieur".

Dans un second niveau isotopique, l'espace se rapporte à l'"homme. Mais quelle est la structure de l'"homme" dont parle le locuteur épiscopal, ou, dans les termes stricts du texte, par où passe la frontière entre son /extérieur/ et son /intérieur/?

Le texte établit l'équivalence entre conversion "personnelle" et conversion /"intérieure"/ (36,3), bien qu'il nuance qu'il s'agit là d'une exigence, non seulement pour les "personnes individuelles" mais aussi pour les "groupes humains dans leurs efforts pour obtenir la justice" (40). On semble indiquer ainsi l'exigence que la motivation de tels efforts soit assumée par chacun des individus. D'autre part, les "groupes" sont considérés comme des sommes d'individus, puisqu'on ne parle d'aucun type de médiation structurale entre eux. L'équivalence entre / intérieur / et

/individuel/ semble donc définir l'"homme" dont parlent les évêques.

Ceci supposé, il importe de souligner que l'/intérieur/ et l'/extérieur/ de l'homme ne sont pas de simples réceptacles vides mais des espaces axiologiquement marqués. En effet, l'/intérieur/ est pour les évêques / supérieur / à l'/extérieur/ et cette hiérarchisation axiologique se manifeste dans divers revêtements sémiologiques.

En premier lieu, l'/intérieur/ apparaît sous le revêtement du "coeur" comme le domaine de la /liberté/ (36,8-11). D'autre part, au "coeur" de l'homme s'opposent les "structures" qui apparaissent ainsi comme le lieu de la /contrainte/ (35,4-9).

Nous avons, par conséquent, les équivalences suivantes qui organisent l'anthropologie de l'Épiscopat:

<u>/intérieur/</u>	-	<u>/supérieur/</u>	-	<u>/liberté/</u>	-	<u>"coeur"</u>
/extérieur/	-	/inférieur/	-	/contrainte/	-	"structures"

D'autre part, l'opposition /intérieur/ vs /extérieur/ ne suppose pas d'exclusion, mais une relation mutuelle dans laquelle l'/intérieur/ est revêtu comme "origine" tandis que l'/extérieur/ apparaît comme "produit" du premier. En termes logiques, ceci signifie que la relation est de présupposition non réciproque: ce qui se passe à l'/intérieur/ aura nécessairement des répercussions sur l'/extérieur/, mais non pas vice-versa.

Cette hiérarchisation anthropologique organise aussi bien le concept de /libération/ que celui /d'oppression/ de l'homme.

Ainsi, /l'oppression/ radicale se situe à l'/intérieur/ de l'homme et se revêt sémiiquement comme "péché" (35,17), lequel, dans le schéma actanciel, joue le rôle de "destinateur" négatif. Par contre, l'oppression causée par les "structures" situées à l'/extérieur/ ne se révèle pas essentielle: dans le modèle actanciel, les "structures" jouent le rôle d'adjuvant positif ou négatif selon les cas (35,6).

D'une semblable manière, la /libération/ de l'homme s'organise selon l'équivalence:

$$\begin{array}{ccc} \underline{/intérieur/} & - & \underline{/origine/} \\ \underline{/extérieur/} & & \underline{/produit/} \end{array} \quad (35,9)$$

Selon cette relation, la /libération intérieure/ produira nécessairement la /libération extérieure/, tandis que le changement uniquement /extérieur/ (36,20) n'implique pas nécessairement la /libération intérieure/. Cette relation est, pour les Evêques, spécifique de la foi chrétienne.

Par contre, la caractéristique de la libération non chrétienne consisterait à ignorer la relation /intérieur/ vs /extérieur/ (36,13-15), de telle manière que la libération essentielle de l'homme se réaliserait uniquement au niveau des structures.

En conclusion, on peut affirmer que les indicateurs spatiaux et les qualifications qui leurs sont corrélatives configurent un concept spécifique de l'homme comme personne individuelle. Les relations sociales apparaissent comme quelque chose d'extérieur à ce qui est le plus essentiel de l'homme. Pour cette raison, le

drame de l'opposition /libération/ vs /oppression/ se déroule fondamentalement dans l'/intérieur/ de l'homme, c'est-à-dire, dans son "coeur".

Celui-ci est toujours radicalement libre de choisir le bien ou le mal: sa liberté est conditionnée mais non pas définie par les "structures".

L'"extériorité" des "structures" par rapport à ce qu'il y a de plus essentiel chez l'homme semble mener à une compréhension de son "intérieur" comme quelque chose d'unifié ou de "compact", non affecté par la pluralité et l'autonomie des structures extérieures: le coeur de l'homme ne subit que la division que provoque chez lui le "péché". Cette conception de l'homme, interne-ment "compacte" et hiérarchisée, (l'"intérieur" "commande" l'extérieur) est cohérente avec une conception morale qui est sous-jacente au document épiscopal.

- c) Isotopie référentielle de l'espace eschatologique: "le ciel nouveau et la terre nouvelle".

L'espace anthropologique et l'espace social n'épuisent pas les codes spatiaux de notre texte. Face aux représentations des espaces partiels, une série de lexèmes présupposent un code qui structure l'espace humain comme une totalité. En effet, les oppositions lexématiques

<u>"monde"</u>	-	<u>"cosmos"</u>	-	<u>"univers"</u>
(non monde)	-	(non cosmos)	-	(non univers)

manifestent le code: /espace total/
 /espace partiel/

L'espace ainsi totalisé est l'/espace humain/ et en tant que tel, il peut être mis en rapport avec l'/espace divin/ du "Règne du ciel" (39,4). Ce nouveau domaine est placé "en haut" (38,6), dans le "ciel" (39,7) et par conséquent en relation de /verticalité/ par rapport à l'/espace total humain/ qui, pour cette raison même, est situé dans l'/horizontalité/. De cette manière /verticalité/ et /horizontalité/ deviennent les symboles d'"immanence" et de "transcendance":

<u>/Espace divin/</u>	<u>"en haut"</u>	<u>"ciel"</u>	<u>/verticalité//supériorité/</u>
/Espace humain <u>totalisé/</u> non totalisé/	(non en haut)	(non ciel)	/horizontalité/ /infériorité/

Le texte charge axiologiquement cette structure. Le domaine divin apparaît marqué positivement en lui-même, tandis que l'/espace humain/ est seulement positif dans la mesure où il abrite également l'/espace divin/ dans son sein (no 38 et no 39). Cette présence de l'un dans l'autre montre qu'ils ne constituent pas des compartiments étanches: il y a un passage mutuel de l'un à l'autre.

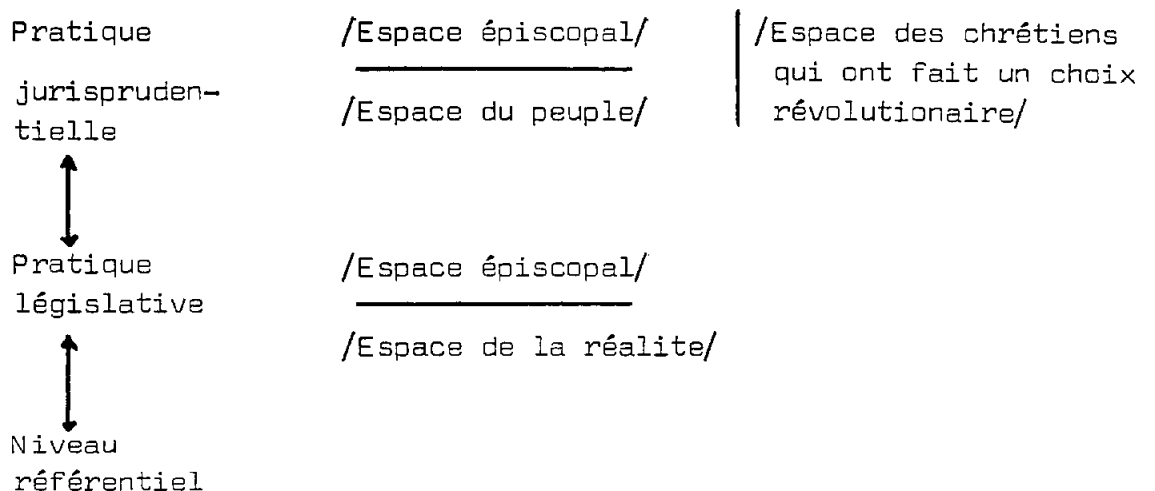
Si nous essayons de traduire ces relations axiologiques en termes logiques, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une relation de présupposition non réciproque: la valeur positive de l'espace humain présuppose la présence dans celui-ci de l'espace divin, mais non pas vice-versa. Par conséquent, l'épiscopat considère comme non chrétienne l'absolutisation axiologique et autonome de

l'espace humain, qui se convertit, alors, en "règne de l'homme", en opposition au "règne de Dieu" (52,3-4).

La valorisation de la totalité humaine possède une fin qui est exprimée par deux symbolologies juxtaposées. La symbole du "ciel" (39,7) correspond à la libération intérieure et intégrale de l'homme. En revanche, le symbolisme du "ciel nouveau et la terre nouvelle" (54,3) essaie d'intégrer la libération des deux dimensions de l'homme /intérieure/ et /extérieure/, qui correspondent aux coordonnées de /verticalité/ et d'/horizontalité/; cependant, étant donné que ce dernier symbolisme est qualifié de "céleste" (54,3), il apparaît, à notre avis, comme hiérarchiquement subordonné au symbolisme du "ciel"; ce qui est cohérent avec la primauté de la dimension intérieure de l'homme que nous avons signalée auparavant.

1.2.3 Résumé

Résumons à présent, dans un unique modèle, la "compétence" mise en jeu par le Document épiscopal en ce qui concerne la structuration de l'espace:



Niveau référentiel	<u>/Mouvements sociaux/</u>	—	<u>/3 ème voie/</u>		<u>/capitalisme/</u>
- social					<u>/socialisme/</u>
	<u>/Doctrines/</u>	—	<u>/Foi/</u>		<u>/Libéralisme/</u>
					<u>/Marxisme</u>
- anthropo- logique.	<u>/Espace intérieur/</u>				
	<u>/Espace extérieur/</u>				
- eschatolo- gique.	<u>/Verticalité/</u>				
	<u>/Horizontalité/</u>				

Nous voudrions souligner, d'un côté, la cohérence de ce modèle, et de l'autre, les tensions internes que nous y avons détectées. La cohérence du modèle devient plus perceptible lorsque nous considérons le type d'argumentation qu'il permet, et par conséquent, la fonction qu'il peut remplir. Du point de vue de l'argumentation, l'"extériorité" de la foi et son opposition aux idéologies sociales existantes permet de justifier l'"extériorité" de l'épiscopat par rapport à la réalité sociale dans son ensemble. Il est également cohérent avec la primauté de la dimension "intérieure" chez l'homme (dans la mesure où l'/intérieur/ est l'espace de la foi) ainsi qu'avec la valeur attribuée à la dimension /verticale/ de l'eschatologie (dans la mesure où le "ciel" est le lieu de la libération définitive de l'intérieur de l'homme). Nous pouvons observer que ces lignes de cohérence parcourent et soulignent la première partie des oppositions qui constituent notre modèle. Si nous poussions jusqu'à l'extrême la cohérence de cette partie du modèle, en éliminant totalement la deuxième partie de chaque opposition, nous serions en présence d'un modèle dualiste,

hiérarchique, propre à une situation de chrétienté et ne s'intéressant pas à la construction de la "cité terrestre" (33,1).

Cependant l'élément caractéristique du Document est la juxtaposition d'une autre valeur qui corrige la logique que nous venons de décrire sommairement, sans l'éliminer totalement. Examinons ceci en détail.

La distinction entre idéologies et mouvements sociaux permet de rompre l'/extériorité/ du chrétien par rapport au capitalisme et au socialisme. D'une manière analogue, la primauté de la conversion intérieure est nuancée conceptuellement lorsque l'on situe la libération extérieure comme sa conséquence nécessaire. Finalement, en ce qui concerne le niveau eschatologique, nous avons déjà souligné la valorisation hiérarchique du vertical et de l'horizontal.

Deux codes, cependant, ne sont pas modifiés, surtout, au niveau symbolique, (21 bis). Il s'agit de ceux qui situent l' episcopat comme capable de connaître la réalité et à la fois comme juge de l'appartenance ecclésiastique. Ceci nous permet de comprendre le document comme le résultat d'une transaction doctrinale qui semble s'arrêter au stade où le changement doctrinal modifierait le pouvoir intra-ecclésial de l'Episcopat et sa prétension d'intervenir dans la réalité sociale par l'intermédiaire d'une "illumination de la réalité" reçue sans critique par le "peuple" chrétien.

La transaction exprimée dans le Document a deux pôles. En poussant les traits du premier jusqu'à leurs limites, on aurait

un modèle intégriste: autoritaire dans le champ ecclésiastique; doctrinalement "intransigeant"; conservateur du point de vue social; spiritualiste du point de vue anthropologique; "céleste" dans son eschatologie.

Dans le second pôle on peut trouver les progressions et les limites de la pensée conciliaire: le document en tant qu'acte de gouvernement est dialogant, mais il ne modifie pas substantiellement la doctrine de l'autorité épiscopale. Du point de vue social il assimile l'intérêt pour le monde ainsi qu'un certain optimisme devant l'histoire dont le sens est le progrès dans la justice; on assimile également le pluralisme politique des chrétiens, mais avec des limites que nous devons étudier et à l'intérieur des schémas d'une idéologie pluraliste libérale occidentale. Du point de vue anthropologique, on reconnaît le poids conditionnant des "structures", mais un certain dualisme subsiste (intérieur vs extérieur) ainsi qu'un concept de liberté non affecté par l'extérieur. Du point de vue eschatologique, l'intérêt pour l'histoire se manifeste lorsque l'on affirme que dans le "ciel" on retrouvera les fruits de l'effort humanisateur de l'homme.

Les traits que nous avons signalés semblent insinuer deux "types" de catholicisme dont l'utilité pour la compréhension du document devra être vérifiée dans les chapitres suivants. Le premier correspondrait au catholicisme officiel pré-conciliaire("traditionnel"), qui n'a pas encore reçu l'impact de la modernité. Le second correspondrait au catholicisme conciliaire soumis à l'impact modernisateur sous la forme historique qu'il a revêtue en Europe occidentale. Il serait peut-être encore plus exact de

dire que le document épiscopal est un texte typique d'esprit conciliaire et que c'est dans les textes du Concile eux-mêmes que s'opère la transaction que nous avons détectée ici.

1.3 Conclusion

Dans ce premier chapitre nous avons fait apparaître quelques-unes des catégories qui permettent la comparaison entre le texte de "CpS" et celui de l'Episcopat.

Dans le niveau des codes de vraisemblance, l'analyse a permis de constater qu'il se produit dans les deux cas une configuration du champ religieux (ou ecclésiastique), une structuration particulière de l'espace social, une représentation symbolique de la personne humaine (et de sa relation avec l'extérieur), ainsi qu'une totalisation de la réalité également exprimée en termes symboliques spatiaux.

Ces catégories communes permettent de résumer brièvement les différences observées. Les codes qui se réfèrent à la libération organisent le champ religieux de "CpS", tandis que le "décor judiciaire" délimite le champ ecclésiastique de l'Episcopat. Face à l'espace social bipolaire de "CpS", l'Episcopat se représente la société en termes tripolaires. Dans le niveau anthropologique, "CpS" intériorise la pluralité de dimensions de la société (analogue à la pluralité de "mondes-de-vie" dans la terminologie déjà citée de BERGER), tandis que l'Episcopat maintient une vision "compacte" de l'"intérieur" de l'homme. Dans le niveau eschatologique, l'espace totalisateur du réel est, pour "CpS", la "société", tandis que pour l'Episcopat, il s'agit de la "création" ou du "cosmos".

A ces codes de vraisemblance correspondent différents codes de la pratique. Dans le niveau social, le code libération vs oppression ("CpS") s'oppose à christianisme vs idéologies (Episco-

pat). Dans le niveau anthropologique, "CpS" accentue le respect pour la logique autonome de chaque domaine de la réalité (et, ainsi que nous le verrons, leur interaction dialectique réciproque), tandis que l'épiscopat souligne l'importance d'une morale située dans l'"intérieur" de l'homme. Dans le niveau eschatologique ou totalisateur, "CpS" "fait venir" le Salut sur la terre (symbole de la "Nouvelle Terre", en ligne /horizontale/), tandis que l'Épiscopat assume ce qui est terrestre (y compris l'effort humanisateur de l'homme) dans ce qui est céleste ("nouveaux cieux et terre nouvelle", en ligne /verticale/). (22).

Nous avons déjà signalé, au cours de l'analyse, les "types" que l'on peut détecter dans le texte. Depuis la perspective des configurations strictement théologiques, il nous semble très important de signaler que le changement d'"espace" dans lequel se situe le /salut/ entraîne aussi bien la transformation des codes de la pratique que celle des codes de vraisemblance.

2. La représentation du temps.

2.1 Le temps chez les CpS.

Notre analyse de la structure temporelle qui organise aussi bien la "réalité" perçue que la pratique vécue par les CpS, montre une articulation particulière du niveau isotopique social avec tous les autres niveaux: manifestatif ecclésial, anthropologique et eschatologique. Cette prééminence du niveau social qui s'articule avec tous les autres niveaux, se révèle hautement significative: elle suggère en effet l'hypothèse, vérifiée dans l'analyse, selon laquelle tous les niveaux de réalité significatifs pour les CpS, acquièrent un caractère historique.

L'importance du temps comme histoire, que nous entrevoyions au cours de notre analyse, nous poussa à la porter à un niveau de plus grande exhaustivité. Etant donné le manque d'indicateurs temporels non verbaux, nous avons également inventorié les verbes et nous les avons classés selon leurs temps. De plus, dans quelques cas nous avons repris des phrases entières qui exprimaient également un trait important de la structure temporelle.

La distribution des temps des verbes se révèle intéressante: les verbes au passé sont presque tous au passé composé et à la première personne du pluriel. Ils situent par conséquent les événements vécus par les CpS dans un temps immédiatement antérieur et déjà terminé. Démantiquement les verbes ont comme trait commun le fait d'être des aspects ou des dimensions d'un processus de

transformation qui, ainsi que nous le verrons, a débouché simultanément sur l'option pour le socialisme et sur une foi "réinterprétée". Cette option apparaît donc comme le moment clé qui sépare un passé dont le trait le plus important est la transformation déjà citée, d'un présent pour lequel on possède de nouvelles clés de lecture et qui apparaît comme tâche et comme espérance.

Les temps au présent apparaissent, à leur tour, en partie à la troisième personne du singulier et en partie à la première du pluriel. Les premiers structurent la réalité selon les nouveaux codes auxquels nous venons de faire allusion, tandis que les seconds configurent la réponse du groupe à l'exigence contenue dans cette interprétation du présent. Dans l'ensemble, le présent se structure ouvert à un futur qui, par son caractère absolu, réunit les traits sémantiques du niveau isotopique eschatologique.

Pour terminer ce rapide inventaire des indices fournis par l'analyse des temps des verbes, nous remarquons que les imparfaits sont subordonnés aux verbes au passé composé; ils indiquent par conséquent, selon la "concordance des temps", une simultanéité de la réalité avec la période immédiate et déjà terminée, signalée par le passé composé. Finalement, le seul passé simple, qui signale un passé éloigné et déjà terminé, fait référence à Jésus, qui apparaît ainsi comme unique source de légitimité enracinée dans le passé.

2.1.1 Niveau "manifestatif": un temps messianique.

Les codes temporels du niveau de la "manifestation" montrent que les CpS vivent le temps d'une manière semblable à celle de certains groupes messianiques bien qu'avec des particularités que nous soulignerons postérieurement.

Le "manifeste" des CpS ne délimite pas seulement un espace propre (un ici) ainsi que nous l'avons vu dans le point antérieur; il affirme également une temporalité propre dans ce sens qu'il dé finit un /maintenant/ décisif qui rompt avec le passé et le présent ecclésial et ouvre l'Eglise et la société à un /futur/ d'espérance. Ce maintenant est défini par la conjonction (qui avant était niée) de la foi et de l'engagement révolutionnaire marxiste. Voyons ceci de plus près.

Le passé-présent ecclésial est décrit comme Eglise "au service du système franquiste" (9.3.,4), "subordonnée aux intérêts du capital" (10,6). L'Eglise "institutionnelle" se trouve située dans le champ /opresseur/ mais pour cette même raison son négatif se dessine comme Eglise "libre de toute intéodation" (9.3.,9) et "engagée dans la lutte pour la libération" (6,5-6), c'est-à-dire que dans le /futur/, elle abandonne, entant qu'Eglise, le camp /opresseur/ pour se situer parmi ceux qui /luttent pour la libération/.

Cette situation sociale de l'Eglise dans le présent affecte son essence religieuse et évangélique elle-même, puisqu'elle suppose une "séquestration" du message évangélique (35.3.,6). Corrélativement la transformation de l'Eglise affecte ce qu'il y a en elle de plus fondamental et de plus originaire: être "libre

(9.3,9) et "libératrice" (5,4-6). Cette transformation nous manifeste le code par lequel on mesure, en lui attribuant une valeur, le processus historique ecclésial. Mais la question surgit inévitablement: Comment le passage du /présent/ négatif à un /futur/ positif est-il possible? (23)

Pour cela, il est nécessaire d'introduire un nouveau code qui permettra d'opposer le passé négatif à un présent déjà considéré comme positif.

"En fait, très souvent, lorsqu'un militant chrétien optait pour un engagement marxiste, il le faisait presque toujours inévitablement après avoir rompu avec sa foi. Aujourd'hui, la présence de chrétiens qui militent dans des fronts marxistes et vivent dans la lutte simultanément les deux pôles de la tension, commence à être fréquente" (39,1-7).

Dans le passé, la militance marxiste impliquait une rupture avec la foi, en revanche, maintenant la "simultanéité" de la militance marxiste et de la foi existe. D'autre part, ceci n'est pas un phénomène individuel, mais collectif et croissant (3,1).

<u>Passé</u>	-	<u>militance marxiste/foi</u>
Présent	-	militance marxiste-foi

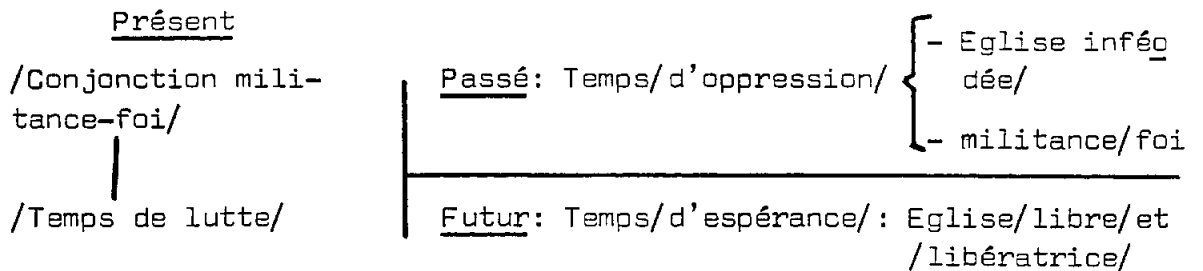
Cette transformation qualifie, à son tour, le présent et l'ouvre au futur. Le présent apparaît comme temps de lutte et d'affrontement avec ceux qui séquestrent le message évangélique (35.3., 6), et le futur se configure comme le temps d'une Eglise identi-

fiée avec l'Évangile:

Présent - Temps de /lutte intra-ecclésiale/

Futur - Temps d'identification avec l'Évangile

Nous pourrions, par conséquent, formuler les codes qui définissent la structure du temps "ecclésial" des CpS de la manière suivante:



Cette division du temps coïncide fondamentalement avec celle que propose H. DESROCHE comme caractéristique du schéma messianique, tel qu'il est vécu par les protagonistes: Temps d'oppression/ Temps de résistance/Temps de libération. (24)

Nous avons réalisé notre analyse sans tenir compte de ce schéma, et pour cette raison, elle n'utilise pas sa terminologie. C'est pourquoi la coïncidence est d'autant plus frappante. Notre analyse souligne, en outre, ce qui permet aux chrétiens de passer du temps d'oppression au temps de résistance: la conjonction foi-marxisme ou foi-lutte révolutionnaire qui avant étaient en opposition. D'autre part, la relation entre foi et lutte révolutionnaire montre que le "temps" dans lequel se situent les CpS n'est pas simplement ecclésial, mais qu'il recouvre la société dans tout son entier.

2.1.2 Niveau référentiel: le temps comme "histoire".

a) Isotopie référentielle du niveau anthropologique-social: Historicité de la foi et de l'homme. Nouveaux codes de lecture de la réalité.

La relation entre les isotopies anthropologique et sociale forme un tout articulé. L'analyse des indicateurs temporels non verbaux suggère précisément que le code /historicité/ est présent dans l'ensemble de la construction temporelle des CpS, non sans fluctuations cependant. Voyons ceci en détails.

- Historicité de la foi et sa légitimation.

Historicité de la foi. Pour les CpS, "l'évolution de la société espagnole... a eu une incidence logique sur la manière de vivre la foi" (25,1-3). Cette affirmation, qui pour le rédacteur est "logique" et, par conséquent évidente d'une certaine manière, implique une relation dialectique (25) entre l'évolution sociale et celle de la façon de vivre la foi.

Cette foi "vécue" reçoit l'impact de l'histoire et son sens le plus profond est "réinterprété" en fonction de cet impact. Nous pouvons donc schématiser cette relation de la manière suivante:

"Evolution"	vs	(Non évolution)
/historicité/	vs	/non historicité/
- de la société		
- de la foi vécue		
- de l'interprétation		
du contenu de la foi		

La relation entre la foi et l'option socialiste n'est pas une simple homologie mais une relation dialectique.

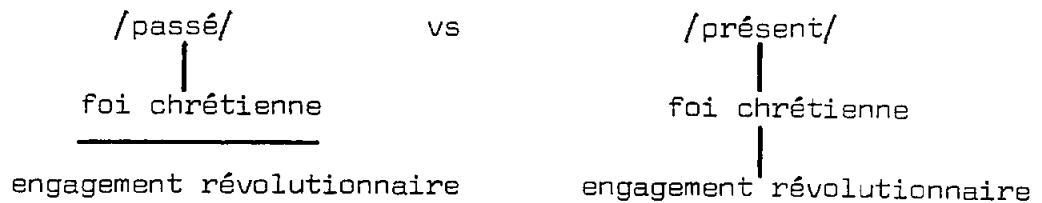
"Le fait d'essayer d'être fidèles à l'histoire en engageant notre vie au processus révolutionnaire organisé, nous a conduits à réinterpréter notre foi en Jésus-Christ. C'est-à-dire que nous sommes conscients que l'engagement politique ne provient pas nécessairement de la foi, mais de l'expérience historique partagée avec tous les hommes qui luttent pour la libération de l'humanité. Nous constatons en même temps que la foi vécue à partir de la lutte engagée dans des fronts marxistes acquiert des dimensions qui restaient auparavant dans l'ombre" (n° 33. Souligné par l'auteur de cette thèse).

D'après ce texte la transformation de la foi n'est pas une simple "conséquence" de la militance, mais quelque chose qui se produit dans le processus même de celle-ci. Dans ce processus la foi est re-située par rapport à la militance: celle-ci ne se déduit pas de celle-là, mais la foi l'anime et lui donne un nouveau sens dans le cadre de l'histoire du Salut.

"En même temps"	vs	(Non en même temps)
/Processus dialectique/	vs	/Processus linéaire causal/

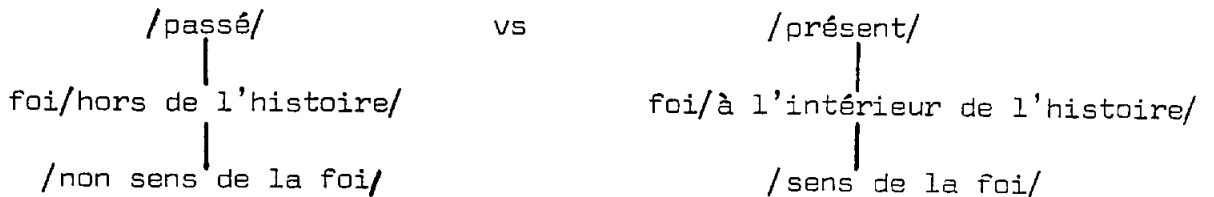
Codes de légitimation de la foi. (Cfr. 27,1-5; 28,1-3; 33,8-10; n° 35; n° 38).

Ainsi que nous l'avons vu, l'affirmation fondamentale de la ré-interprétation de la foi est la "convergence" entre la foi chrétienne et l'engagement révolutionnaire:

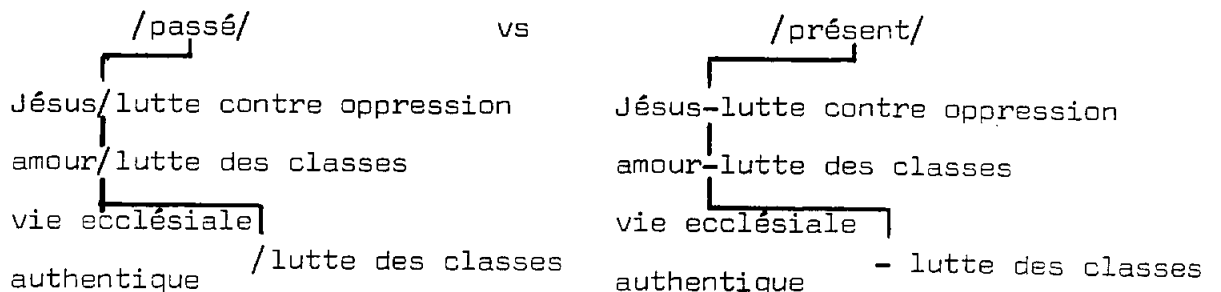


On peut argumenter cette affirmation à partir d'une série "d'évidences":

- La confrontation entre sens de la foi et foi engagée dans l'histoire:



- La conjonction entre éléments traditionnels de la foi et éléments essentiels de la nouvelle perception de la société:



Cette "convergence" entre la foi chrétienne et l'engagement révolutionnaire devient plus problématique lorsque l'on considère le marxisme; étant donné la conjonction transcendance-foi et la difficulté de la conjonction marxisme-transcendance, il est diffi-

cile de rendre cohérents la foi et le marxisme (no 38).

Ce qu'il est intéressant de remarquer dans ce point, c'est que, une fois la difficulté de conjuguer la foi et le marxisme constatée, on abandonne le problème au processus de la praxis en lui-même, sans tenter une approche de la transformation historique du marxisme. (26).

Absolutisation ahistorique du marxisme?

"CpS" affirme d'une manière si catégorique la valeur du marxisme que le lecteur se demande facilement si l'affirmation de l'historicité de la foi ne se fait pas aux dépens de l'absolutisation ahistorique du marxisme.

Nous avons déjà vu que le marxisme est assimilé à une "science" sans avoir assimilé la relativisation du savoir scientifique réalisée par ses théoriciens et ses historiens contemporains.

Mais d'autre part, les CpS semblent relativiser un peu le marxisme lorsqu'ils signalent que "dans les circonstances actuelles" (29,4) l'option socialiste se présente comme l'unique alternative capable de rendre efficace l'exigence libératrice de l'Évangile" (29,5-6). Le non-dit de ces affirmations est que "dans d'autres circonstances", "une autre option" pourrait être nécessaire, en fonction d'un critère qui, quoique trans-historique, implique l'affirmation d'historicité radicale de toute option: "l'efficacité libératrice".

