

DIPLOME D'ETUDES APPRONDIES

SOCIOLOGIE

(1982-1983)

Directeur: Mr. JEAN SEGUY

Dossier: Mr. Joan Costa Riera

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
EN SCIENCES SOCIALES

CENTRE
DE RECHERCHES HISTORIQUES
LABORATOIRE E.H.E.S.S. - C.N.R.S.

54. BOULEVARD RASPAIL
75270 PARIS CEDEX 06
TÉL. : 544.39.79

Paris, le 4 mai 1983

Monsieur Jacob Costa a assisté
régulièrement à mon
séminaire consacré aux
méthodes qualitatives en sociologie
jusqu'aux vacances de Pâques

D. Schnapper

Dominique SCHNAPPER

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

22, rue d'Athènes, 75009 PARIS

Téléphone : PARIS (1) 526.15.12

Danièle HERVIEU-LEGER

Chargé de Recherche CNRS

Chargé de Conférence EHESS

Paris, le 2 mai 1983

Je certifie, soussigné Danièle HERVIEU-LEGER, que Monsieur
Jean COSTA a assisté régulièrement et pris une part active à
un séminaire d'Introduction à la Sociologie du Christianisme
au cours de l'année universitaire 1982-1983.

à Paris le 2 mai 83

Mme Leger

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

22, rue d'Athènes, 75009 PARIS

Téléphone : PARIS (1) 526.15.12

Paris, le avril 1983

ATTESTATION

M. Joan Costa - Riera a participé régulièrement à mon séminaire de l'année 1982-83 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, séminaire qui avait pour thème les "Aspects dynamiques de la Sociologie des sectes et des ordres religieux". Cet étudiant a manifesté beaucoup de régularité et d'attention dans sa participation au séminaire. On a pu vérifier qu'il avait fait les lectures recommandées par le chargé de conférence. Il a aussi manifesté intelligemment son intérêt pour la matière enseignée, lors de ses interventions dans les discussions du séminaire.

Jean Ségué
Jean Ségué
Maître de recherche
C.N.R.S.

PROJET DE THESE

DU MILITANTISME RELIGIEUX AU MILITANTISME POLITIQUE: SIMPLE
CHANGEMENT D'EGLISE? - CATALUNYA, 1975-1982

*1000 0010
01/001*

(Projet de thèse de Doctorat)

I.- INTRODUCTION - Cadre de la recherche

A mon avis, cette introduction est complètement nécessaire afin que l'objet et la problématique que j'expose dans la recherche soient compréhensibles et situés à leur place.

Il y a aussi une autre raison pour laquelle je crois convenable de faire cette introduction: la simple observation du phénomène du passage d'un militantisme à l'autre peut donner l'impression que ce fait est tout à fait normal et qu'il ne vaut pas la peine d'essayer de l'analyser en profondeur. Je pense que derrière le simple transfert de militantisme, il y a quelque chose de plus sérieux du point de vue sociologique. C'est précisément ce que je pense analyser dans la recherche.

La constatation de ce fait du transfert de militantisme était très claire dans le mémoire que j'ai présenté pour obtenir le Diplôme de l'E.H.S.S. en 1977. La thématique du mémoire était la naissance, l'évolution et le processus des Communautés Chrétiennes de Base à Barcelone de 1966 à 1974.

C'est à partir de 1974 que ces communautés disparaissent. Il n'est pas question de répéter ou de transcrire les points importants des analyses effectuées dans le mémoire.

Cependant, je crois opportun de situer les instants clés du moment historique pour que, comme je le disais au début, l'objet et la problématique de la thèse soient plus compréhensibles.

Tant la réalité socio-politique que socio-religieuse était très confuse

La politisation de l'institution ecclésiastique et la cléricatisation de la politique institutionnelle ont déclenché, également par réaction, le même phénomène dans les secteurs d'opposition aussi bien du côté politique que du côté religieux.

Les décisions et événements politiques avaient une répercussion dans le monde religieux et les décisions et événements religieux avaient une répercussion dans le monde politique. Et ce aussi bien si ces décisions ou événements se produisaient au niveau institutionnel que dans la clandestinité.

Il était très difficile à cette époque-là de délimiter clairement deux camps, le camp politique et le camp religieux, pour savoir si une action, une décision, une proclamation, etc... était nettement d'origine et de destination politiques ou d'origine et de destination religieuses. Ce qui était très clair était la différence entre le camp officiel-institutionnel et le clandestin-opposition, tant politique que religieux.

Sans doute, cela demanderait-il une explication plus détaillée et des exemples concrets, pour qu'il ne semble pas y avoir de "confusion de concepts".

Je désire seulement clarifier maintenant, et je pense que c'est suffisant, que je ne mets pas en question la clarté des concepts de politique et de religion mais que je me réfère uniquement à des faits, actions et situations d'un moment historique donné.

Cette situation de confusion trouvait son origine en 1936 lorsque comença "la Sainte Croisade" ou plutôt la guerre civile, mais elle a duré pendant pratiquement toute la dictature.

Le 12 Octobre 1939, le général Franco a dit ceci dans un discours adressé aux peuples d'Amerique:

"L'union des catholiques espagnols, qui, divisés pendant plus d'un siècle par les options politiques, avait paru être un mal chronique impossible à résoudre, bien que cette union ait été l'aspiration religieuse et patriotique des meilleurs espagnols, comme Balmes et Donoso Cortés, est enfin devenue possible aujourd'hui, avec la suppression des partis et la défaite des séparatismes, sous le grand signe de l'unité pour les hommes et les terres d'Espagne, qui n'admet ni chapelles ni démarcations différencielles, mais une seule Patrie en une seule Eglise Universelle". (1)

Juste un an plus tard, le 12 Octobre 1940, lors de l'inauguration de la cité universitaire de Madrid, le général Franco disait encore: "L'état parfait pour nous est l'état catholique.

Il ne nous suffit pas qu'un peuple soit chrétien pour que soient appliqués les préceptes d'une morale de cet ordre: Il faut des lois qui maintiennent le principe et corrigent les abus" (2)

Pour le plus haut dirigeant de la nouvelle situation politique de l'Etat espagnol, le fait catholique n'englobe pas que le fait politique espagnol mais il en est un élément essentiel.

"Separez ce qui est catholique de ce qui est espagnol et ce qui est espagnol sera blessé à mort dans sa plus authentique substance" (3)

Cette attitude, déjà définie au moment de la victoire, a été une constante pendant les années de la dictature. Le 12 Juillet 1964, le général Franco présidait la clôture du VIème. Congrès eucharistique national, à León. Dans son discours une idée servait de charpente, comme dans les années 1939-40; le catholicisme comme facteur d'unité politique: "La vie est un combat, mais pour le combat il faut commandement, unité, direction, continuité et discipline; et encore cela ne suffit pas si Dieu n'est pas de notre côté" (4)

La situation n'était pas seulement confuse au niveau des paroles mais aussi au niveau des faits. Le 5 Février 1942, un décret de la "Jefatura del Estado" (la Présidence) nommait procureurs aux Cortes sept évêques de l'Etat. Les marques de reconnaissance, privilèges et aides que l'Eglise recevait du régime étaient nombreux et durables. Une attitude comme celle du gouvernement espagnol ne pouvait pas provoquer de la part de l'Eglise et de sa hiérarchie autre chose que reconnaissance, gratitude et appui. Cette attitude est extrêmement claire dans la hiérarchie espagnole, jusqu'au début de la décade des années 60.

En Avril 1961, Monseigneur Bueno y Monreal, cardinal de Séville, disait devant le général Franco: "Quand l'Eglise trouve un gouvernant au sens chrétien profond, à l'honnêteté empreinte dans sa vie individuelle, familiale et publique qui favorise avec une rectitude efficace sa mission spirituelle en même temps qu'il tache, avec un dévouement total, et prudence de conduire la Patrie sur les chemins de la justice, de l'ordre et de la Paix et de sa grandeur historique, que personne ne s'efonne au niveau de la concorde, mais avec une affection de Mère, devant ce fils qui, élevé à la Hiérarchie Suprême,

essaie honnêtement et dignement de servir Dieu et la Patrie. C'est précisément notre cas. Grâce soit rendue à Dieu (5)

Le 1er. Avril 1959, anniversaire de la victoire, on a inauguré 'El Valle de los Caídos' en présence du Général Franco, de tout le gouvernement et de tous les évêques de l'Etat espagnol (6). En 1963, Franco visite la ville de Lérida et l'évêque Monseigneur Aurelio del Pino dans son discours prononcé à la Cathédrale dit ceci: Ce qui élève Franco à des sommets atteints par peu d'hommes dans l'Histoire universelle est son merveilleux travail dans la transfiguration chrétienne des individus, des fidèles, des peuples et des nations (7)

Cette sorte de déclarations a continué encore jusqu'à plus de la moitié de la décade des années 60, et non seulement de la part des évêques âgés, mais aussi de celle des plus jeunes. Guerra Campos, Marcelo González, Suguía... etc. On suppose que la majorité des catholiques espagnols ne lisaient pas cette sorte de manifestes et s'ils les voyaient dans la presse, il était logique de les replacer inconsciemment dans le cadre de la normalité. Malgré tout, nous ne pouvons pas dire que l'identification entre franquisme et catholicisme était totale et absolue. Nombreux étaient les catholiques qui ne se reconnaissaient pas dans la politique du régime franquiste. Pendant longtemps, leur option a été le silence, et à partir d'un certain moment, ils ont commencé à s'intégrer dans les camps de l'opposition au régime dans la clandestinité et ils ne se considéraient pas moins catholiques pour autant. Et même, le catholique a été une voie pour mener à terme une opposition.

A. et F. de Michel, dans leur livre "Les dictatures européennes" (Paris, 1973), comptent déjà l'élément catholique comme chemin pour l'opposition quand ils parlent de l'opposition au régime dictatorial du Général Franco (8). Cette opposition se manifestait d'une double manière; ou bien en faisant une cause commune avec l'opposition politique de la clandestinité, ou bien depuis la position même de catholique au sein de l'église. Celle-ci a commencé à jouir d'une certaine importance à partir des années 60.

Un autre point fondamental du moment historique a été ce que purrions appeler "La crise de l'institution" (de l'Eglise). Le Concile Vatican II était une réalité à partir de 1962 et l'intérêt et les espoirs que cet événement avait éveillés faisaient naître la confiance que la situation de l'Eglise Espagnole, et principalement Catalane, serait transformée et assainie grâce aux idées rénovatrices que proclamait le Concile. Malgré ces espérances, la réalité a montré des faits concrets qui refusaient brusquement l'espoir de changement.

Des exemples ponctuels de ces faits peuvent être très révélateurs.

- La nomination de Mr. Gonzalez-Martin, évêque de Barcelone. Cette question de la nomination des évêques comportait des connotations qui éveillaient constamment le sentiment de répulsion et l'opposition d'un important secteur des catholiques:

- le privilège de l'Etat de présenter les futurs évêques, privilège reconnu par l'Eglise.
- le serment que prêtaient tous les évêques "au chef de l'etat" quand ils étaient nommés.

Les conséquences sont aisément imaginables. Dans le cas précis de la Catalogne, l'Eglise était un instrument du régime pour la décatalanisation, aucun évêque autochtone n'avait occupé jamais une diocèse catalane.

Les évêques étaient les éléments "castillanisateurs"; l'imposition de la langue castillane dans les catéchismes, publications d'église, prêches était une norme générale, même si elle n'a jamais pu être totalement appliquée, grâce à la résistance de beaucoup de prêtres et de chrétiens laïques qui la considéraient illicite et antipastorale.

Les doctrines conciliaires faisaient penser et croire que cela était déjà terminé, mais le 22 Février 1966, Radio-Vatican diffusait la nouvelle que Monseigneur González-Martín, évêque d'Astorga, avait été nommé archevêque-coadjuteur de Barcelone. La réaction a été immédiate dans tous les secteurs, à tous les niveaux, chrétiens ou non, dans le Diocèse de Barcelone:

- Lettre de 23 intellectuels catholiques catalans.
- Lettre des universitaires chrétiens.
- Lettre du monde ouvrier et des paroisses ouvrières.

- Message des dirigeants des organisations catholiques de Barcelone à l'épiscopat catholique mondial.

Les citations seraient très nombreuses; la réaction n'est pas venue que des "élites", elle a eu aussi un très fort retentissement dans les milieux populaires: Manifestations massives avec intervention de la police et détentions. Ces exemples ponctuels pourraient constituer une très longue liste, plus propre d'une analyse de la crise institutionnelle que d'un exposé comme celui que je conduis à présent. La manifestation de prêtres du 11 Mai 1966 à Barcelone; la naissance des Communautés de Base; les prêtres incarcérés à Zamora; la naissance de chrétiens pro-socialisme... etc. Le fait qui mérite une attention particulière est celui qui se fêtera à la crise des mouvements d'A. C. Elle a été générale pendant la décade des années 1960. Pourtant, je crois qu'il est facile de comprendre les particularités que cette crise avait dans l'Etat Espagnol et en Catalogne dans tout le contexte socio-politique-religieux dans lequel cette crise s'est déroulée.

En 1939, année où a fini la guerre civile (la sainte croisade), l'Action Catholique espagnole a joué le rôle assigné par la hiérarchie à ce moment-là. Ses membres agissaient sur "ordre hiérarchique": le moment politique ne pouvait pas être meilleur pour un mouvement religieux de ce type, puisque l'idéal du pouvoir était un "état confessionnellement catholique". Les organes de diffusion de l'A.C., de leur côté, jouaient aussi le rôle adéquat: Des expressions comme "le renouveau catholique en Espagne", "l'heureuse date où le Généralissime Franco fut proclamé Caudillo d'Espagne", "nous nous associons à l'hommage dû à la personne qui assume la plus haute dignité du pays, comme expression et reconnaissance pour son service en faveur de la paix et de la religion" (9).

En 1959, l'assemblée des Métropolitains Espagnols approuve un nouveau statut pour l'A.C. qui, bien qu'il ait les mêmes bases qu'en 1939, offre la nouveauté de la reconnaissance des mouvements spécialisés mais toujours à l'intérieur de la "hiérarchie" (J.O.C., J.I.C., J.E.C., H.O.A.C. ...) On tentait de faire coexister deux structures dans les mouvements d'A.C.,

d'une part la hiérarchique et rigide de 1939 et de l'autre une plus ouverte de pluraliste. Cette situation ne pouvait durer et en 1966, avant les VIèmes. Journées Nationales de l'A.C., la hiérarchie ecclésiastique lançait déjà un cri d'alarme à cause de l'action "temporaliste" des mouvements spécialisés, J.E.C., J.O.C... La conclusion a été la démission, dissolution et expulsion des équipes de dirigeants de ces mouvements.

Si au long de la recherche il convient d'explicitier et de détailler davantage cette situation, je le ferai, puisque pour le moment mon intention n'est pas de faire une analyse sociologique des années du franquisme, dans une perspective du phénomène religieux. Il faut dire néanmoins que cette analyse n'a pas encore été faite de façon sérieuse et approfondie.

A partir de 1975, quand meurt le Général Franco, les perspectives du pays changent. Les partis politiques et les centrales syndicales sont légalisés; on dirait que des vents de liberté soufflent et qu'un rêve vieux de bien des années devient réalité.

Avec l'apparition des partis politiques et des centrales syndicales, apparaissent aussi "leurs militants". La confusion général des dernières années, exigée en grande partie par le silence et le secret de la clandestinité, disparaît peu à peu et les entités, partis et associations et personnes qui composent tous ces mouvements apparaissent à la lumière du jour avec leurs noms et prénoms. A partir de ces moments-là, on commence à savoir "quoi est quoi" et "qui est qui".

La normalité des libertés démocratiques répartit à nouveau les espaces, semble-t-il, et situe les institutions et associations dans le domaine qui leur correspond. Les politiques dans le domaine politique et les religieuses dans le domaine religieux.

Le fait qu'on constate à ce moment, c'est que le militantisme chrétien est totalement nul. On dirait que les mouvements des militants d'église n'existent pas. Il est vrai que ces mouvements de militants chrétiens avaient vécu une situation très critique dans l'institution ecclésiastique, jusqu'au point d'être interdits par la hiérarchie; mais ce qu'on observe réelle-

ment, c'est leur inexistence. Par contre, les associations et partis politiques apparaissent avec une grande force et "un militantisme très abondant et croissant". Il est vrai que le militantisme politique public et légalisé était une nouveauté après 40 ans de régime totalitaire. Peut-être cette situation nouvelle a-t-elle provoqué ce "boom". Mais ce qu'on constate aussi est la présence, et souvent une présence prestigieuse et puissante des anciens militants chrétiens (J.O.C., J.E.C., J.I.C., Communautés Chrétiennes) dans les rangs des partis politiques qui surgissent à la lumière du jour. Plus la situation se normalise, plus cette constatation est claire.

La présence ne se limite pas à ce que nous pourrions appeler en langage religieux "les anciens militants laïcs", mais aussi à celle très notable de prêtres ou ex-prêtres. Je voudrais mentionner, car je le crois important, une caractéristique citée plus haut: le prestige et le pouvoir que beaucoup de ces militants d'origine chrétienne ont dans les partis. Ce fait est apparu encore plus clair quand le premier acte formel de la démocratie a été célébré, les élections au parlement.

Je peux presque assurer que toutes les listes de candidats qui constituaient l'éventail des partis depuis le centre jusqu'à l'extrême gauche portaient des noms de personnes qui provenaient du militantisme chrétien. Beaucoup de ces personnes occupaient des places significatives et beaucoup de possibilités d'être élèves. Cette situation s'est répétée normalement dans tous les comices et de nos jours il n'est pas rare de trouver dans les sphères gouvernementales du pays, à tous les niveaux -municipal, national, gouvernemental- des gens qui proviennent du militantisme chrétien. Quelques exemples peuvent être une bonne illustration de tout ce que j'ai exposé antérieurement.

- Ex-militant de la J.O.C. Ouvrier métallurgique. A l'époque où il était militant jociste, il a été président de la J.O.C. en Catalogne et postérieurement il a été 5 ans à Bruxelles au secrétariat international de la J.O.C. Il est aujourd'hui militant de Convergència i Unió, parti nationaliste catalan. Il figure toujours dans les listes électorales du Parti.

- Ex-militant de la J.E.C. Ingénieur industriel. Du temps où il était militant de la J.E.C. il a eu une charge au Secrétariat diocésain du mouvement. Plus tard il a été membre d'une communauté de Base. Actuellement, il est militant du Parti Socialiste de Catalogne, avec une charge technique au Parti. / Actuellement encore, il est prêtre d'un quartier d'une ville de la bauliène de Barcelone. En même temps, il est militant du Parti Socialiste Unifié de Catalogne (communistes catalans) et il est maire aussi de cette même ville. Il a travaillé comme prêtre plusieurs années en Amérique Centrale.

- Ex-prêtre, présentement militant du Parti Socialiste Unifié de Catalogne et maire d'une ville de 80.000 habitants de la bauliène de Barcelone. Dans l'Eglise, il était un des "intellectuels" importants très combattif à l'époque du franquisme et Conseiller d'un groupe de la J.O.C.

- Plusieurs années dans le scoutisme catholique. Economiste. Aujourd'hui, ministre du Gouvernement de l'Etat et auparavant maire de Barcelone. Très lié aux mouvements clandestins pendant ses années d'Université. Actuellement militant du Parti Socialiste.

- Militant actuel de la J.O.C. et à la fois militant du Parti Socialiste de Catalogne. Il est membre-conseiller de la Mairie d'une ville de 20.000 habitants.

- Ex-membre éminent du Conseil des Communautés de Base de Barcelone. Licencié en Sciences imprésariales. Actuellement militant du Parti Socialiste de Catalogne, il jouit de responsabilités au sein du Parti.

- Actuellement militant à l'A.C.O et antérieurement à la J.O.C., chargé d'un poste au secrétariat diocésain du mouvement. A présent, militant de Convergence Démocratique de Catalogne, chargé d'une mission technique au Gouvernement Autonome de Catalogne.

- Ex-militant de la J.A.C., à un poste de direction dans le mouvement. Licencié en Droit et en Histoire. Ex-militant du Parti Socialiste de Catalogne, il était membre du

Conseil National du Parti à son époque de militantisme politique. Il a laissé aujourd'hui toute activité militante.

- Longtemps dans le scoutisme catholique. Technicien en sciences imprésariales. Actuellement militant au Parti Socialiste de Catalogne et Conseiller à la Mairie de Barcelone.

- Ex-militant de l'A.C.I., pédagogue et institutrice. Actuelle militante du Parti des Socialistes de Catalogne et parlementaire du Parlement de Catalogne.

- Ex-prêtre. Pendant bien des années, il est prêtre dans une paroisse des faubourgs de Barcelone. Il milite clandestinement dans une organisation communiste jusqu'à il y a peu. Il laisse le militantisme politique. Il est aujourd'hui un des dirigeants d'un mouvement chrétien.

- Membre du scoutisme catholique jusqu'à l'âge de 20 ans. Secrétaire. Elle fait partie d'une communauté chrétienne de base. Elle entre plus tard au Parti Socialiste de Catalogne et laisse le militantisme chrétien. Elle a un travail technique au parti.

- Ex-membre de la J.E.C. et des communautés chrétiennes universitaires. Médecin. Il laisse le militantisme chrétien et entre au Parti Socialiste Unifié de Catalogne, et parvient à en être le Secrétaire Général.

- Ex-membre d'un groupe de J.I.C. et d'un groupe de *revision de vie*. Assistante Sociale. Elle travaille dans un faubourg. Actuellement, elle milite à Convergence Démocratique de Catalogne et elle a un poste technique au Gouvernement de la Generalitat de Catalogne.

- Ex-prêtre. Sociologue. Aujourd'hui militant du Parti Socialiste de Catalogne et maire d'une localité de 2.000 habitants.

Je crois que ces exemples sont assez représentatifs de la situation. Sans doute, ces exemples pourraient-ils être multipliés, car ils ne constituent pas un fait isolé. La liste pourrait être beaucoup plus longue, mais ce n'est pas le moment de

la faire. Je prétends simplement démontrer par des faits ce que j'ai expliqué auparavant.

Posterieurement et avec la normalisation de la démocratie, la situation n'est plus exactement la même qu'au commencement, elle a pris une autre tournure.

Le militantisme politique n'a pas l'importance du début. Les partis ne sont pas la vérité totale et absolue; ils doivent jouer le jeu et mener une politique concrète. L'utopie qui occupait avant le premier plan de toute l'activité, est restée au second plan comme un point de repère un peu éloigné de la pratique quotidienne de la politique.

Cependant, la présence des militants d'origine chrétienne continue est vivante dans toutes les sphères et à tous les niveaux nommés plus haut et aussi d'une façon remarquable. Par contre, la question des mouvements de militants chrétiens semble prendre une autre voie. A partir des années 1979-80, on note, semble-t-il, une présence plus "active" dans la réalité sociale du pays. Je ne prétends pas dire du tout que ce sont des mouvements d'une incidence forte ou d'un nombre de militants important. Seulement que si dans les années 75-76 ils étaient socialement inexistantes, maintenant on les remarque à nouveau. (J.O.C. et J.O.B.A.C dans les quartiers ouvriers et populaires et M.U.E.C., dans le monde estudiantin, rencontres de jeunes à Montserrat...)

Jusqu'ici, j'ai exposé des constatations qui me servent d'introduction à la thématique de ma recherche.

Avant de terminer cette introduction, je voudrais éclaircir une doute possible: par tout ce que j'ai exposé auparavant, je ne prétends pas du tout que seuls, peuvent être militants politiques ceux qui ont milité religieusement au préalable. Je n'ai pas non plus prétendu que tous les militants qu'il y a aujourd'hui dans les partis politiques de la Catalogne proviennent de mouvements militants chrétiens.

Il me semble que cette question est assez claire: dans les partis politiques de Catalogne, parmi les militants de différentes provenances, il y a une notoire et prestigieuse présence de militants provenant d'un "militantisme chrétien".

NOTES

- (1) Iglesia, Estado y Movimiento Nacional.
Ed. del Movimiento. Madrid, 1963; pag. 32.
- (2) Id. pag. 69.
- (3) Id. pag. 81.
- (4) Id. pag. 93.
- (5) Id. pag. 140.
- (6) A.B.C. (quotidien de Madrid) 2 Avril 1959.
- (7) Arriba (quotidien de Madrid) 2 Juillet 1963.
- (8) Iglesia, Estado y Movimiento Nacional
Ed. del Movimiento. Madrid, 1963; pag. 303-346.
- (9) Revu "Eclesia" - 1942 - octovre
1950 - avril
1961 - octovre

II.- OBJET ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE

Tout ce que j'ai exposé dans le chapitre précédent met clairement en évidence, je pense, l'objet de ma recherche.

"Les militants provenant d'un militantisme chrétien présents dans les partis politiques et sphères gouvernementales de Catalogne à partir de 1975. Processus, évolution et situation actuelle".

C'est l'aspect concret, mais je pense qu'il convient de l'expliquer un peu.

En premier lieu, il faut se souvenir que l'origine militante-religieuse de ces personnes peut être multiple, c'est à dire qu'elles peuvent provenir de divers mouvements et associations. Il faut avoir ceci en tête, puisque:

- Je ne fais pas l'analyse d'un mouvement précis et de l'évolution de ce mouvement par rapport à la réalité sociale, comme par exemple la J.O.C. Les mouvements chrétiens ou religieux qui aient poussé leurs militants dans la sphère politique peuvent être nombreux. Dans ma recherche, ce sont les militants politiques issus d'un militantisme chrétien, quel que soit le mouvement où ils aient milité, qui m'intéressent.

- D'autre part, je tiens à souligner la formule "militant chrétien", pour qu'il soit bien clair que ce n'est pas le but de ma recherche de parler du militant ou du membre d'un parti politique qui soit inscrite à l'église catholique ou à une autre confession religieuse et qui pratique plus ou moins fréquemment les normes de son église.

Je crois qu'il est important de préciser ces concepts. Ma recherche, son domaine, ce sont "les militants de mouvements chrétiens". D'entrée, je comprends ce point comme des personnes organisées volontairement dans des mouvements militants, de lutte et d'engagement. Si dans certains cas il s'agissait d'un "chrétien progressiste" non organisé, j'éclaircirais la question. Pour ce qui est des prêtres ou ex-prêtres qui entrent dans mon domaine de recherche, je pense qu'il s'agit de personnes militantes au plus haut point: leur dévouement volontaire et total à l'utopie chrétienne. De plus, il convient de dire

que dans beaucoup de cas, il s'agit de conseillers des groupes de militants chrétiens (J.O.C., J.E.C. ...)

Je me réfère aussi au "processus, à l'évolution et à la situation actuelle de ces militants. Je ne borne pas la situation présente des militants à une seule possibilité. Je pense que les situations, bien que pas très éloignées, peuvent être différentes:

- Abandon total du militantisme chrétien et ne plus pratiquer qu'un militantisme politique.
- Poursuite du double militantisme, chrétien et politique.
- Abandon de tout militantisme politique et retour au militantisme chrétien.

J'ai affirmé plus haut que le propos de la recherche se centre sur les militants de provenance chrétienne militante, quel que soit le mouvement chrétien où ils militaient. Je voudrais préciser que ce n'est pas que le "mouvement" ne m'intéresse pas, bien au contraire, puisque dans l'analyse que je fais du processus du militant, je ne peux absolument pas l'oublier. C'est un facteur déterminant du militantisme. L'histoire, l'organisation, l'évolution des divers mouvements constituent une partie intégrante de la recherche; ce que je veux dire, c'est que je ne centre pas ma recherche sur un "mouvement précis". Quelle que soit la situation de la fin du processus du militant, nous nous trouvons sans doute devant "la transformation ou les transformations de la réalité subjective du militant".

S'agit-il d'"enchantelements" et de "desenchantelements" successifs? C'est possible, mais je pense qu'il faut analyser et approfondir cela. Dans la perspective exposée, il faudrait aussi se demander: le militantisme chrétien est-il dans certaines situations concrètes un pas préalable, une plateforme pour un militantisme politique?

Le militantisme est le fruit d'une foi en une utopie qui mène à une tâche et une lutte pour transformer la réalité. Le militantisme, quel qu'il soit, a aussi une fonction qui est celle de donner un sens à la vie du militant, et plus le militant fait l'expérience vitale, plus sa pratique du militantisme est plausible. Nous nous trouvons devant des personnes, les mi-

J'espère que l'analyse du "transfert" de militantisme, les conditions et les circonstances qui l'ont accompagné, apporteront un élément valable, clarificateur, enrichissant quant à toute cette question.

Je voudrais terminer ce point particulier sur l'objet et la problématique de la recherche en faisant une mention simple et brève du contexte dans lequel se trouve aujourd'hui la question politique et religieuse. Dans le contexte européen occidental, la perte d'utopie des partis dits de gauche et le phénomène du "Wojtylisme" donnent, à mon avis, un intérêt à cette thématique.

III.- SITUATION ACTUELLE DE LA QUESTION

Sûrement ne faudrait-il pas faire de si longs avertissements préalables pour situer ma recherche au moment actuel par rapport aux études réalisées. Pourtant, il m'a été très utile de la faire pour circonscrire la recherche au moment présent et dans la perspective où je la situe.

Les points dont j'ai tenu compte sont les suivants:
(très schématiquement)

1.- Le fait religieux a été incontestable, pendant beaucoup de siècles, et dans la plupart des sociétés il était l'expression-même de la vie sociale, dans tout ce que cela comporte de relations sociales, systèmes de vie, normes de conduite, etc.

2.- Dans l'Europe postérieure à la Réforme l'intérêt scientifique pour les relations réciproques entre Religion et Société s'éveille très vivement. Un fait montre, et explique cette nouvelle orientation: le combat mené principalement par la bourgeoisie contre les pouvoirs traditionnels (religieux) et contre les racines-mêmes qui justifient ces pouvoirs.

3.- Au XIXème. siècle, la critique philosophique de la Religion a pour moteur la destruction des fondements de la religiosité traditionnelle, car la Religion empêche toute sorte de progrès par son influence sociale.

4.- La posture critique face au fait religieux provoque des études empiriques depuis la perspective ethnologique et sociologique (Durkheim - Malianowski) qui captent les détails des formes essentielles de la conduite religieuse et de son institutionnalisation, ainsi que, également, l'influence de la Religion dans les formes et structures de la conscience sociale.

5.- Le matérialisme historique et dialectique interprète le fait religieux avec des variables qui dépendent uniquement de la base sociale matérielle. Je pars de la base et de l'analyse de la signification que la Religion a pour la conduite sociale et pour l'autocompréhension de l'individu comme tel.

Le fait religieux sert à résoudre et à surmonter les problèmes sociaux même si ce n'est qu'à un niveau imaginaire. Une personne " *saliena* " des conflits sociaux grâce à la perspective de l'au-delà (Marx...)

6.- A une époque caractérisée par la prédominance de la science, où l'élément essentiel est la rationalité, la religion non déterminée par la raison, reste comme un fait résiduel, dans le monde secularisé. Les théories du désenchantement du monde et la sécularisation (Weber - Troelecht).

7.- Le processus de sécularisation se répercute fortement sur les modèles officiels et institutionnels de la religion. On effectue des analyses pour voir si dans la société actuelle on trouve d'autres formes "religieuses" qui agissent comme parties intégrantes de la personne et on remet aussi en question de la relation entre la religion et la société et de la personne avec la société et la religion. Des études faites avec une vision d'ensemble et compréhension de la religion comme produit historique (P.L. Berger - Luckman).

Ces points, qui ne prétendent absolument pas constituer un index historique complet, sont, je crois, à la base de la théorie sociologique qu'on a élaborée autour du phénomène religieux et qui d'une façon ou d'une autre a influé sur le panorama de la Sociologie des Religions.

Je pense aussi que l'intérêt pour le fait religieux a augmenté au moment où entre en jeu une autre réalité qui lui dispute "le monopole de force intégratrice et de cohésion des relations sociales".

Au moment de placer ma recherche dans le contexte actuel des investigations sociologiques sur la problématique concrète que j'essaie d'analyser, j'avoue que je n'ai pas trouvé d'abondantes études sur le thème précis de ma recherche. Je ne veux pas dire qu'elles n'existent pas, peut-être n'ai-je pas su les trouver.

D'autre part, je crois que la thématique est assez vive et qu'elle est un objet de préoccupation de divers points de vue et de différents niveaux.

A.- Niveau confessionnel-Religieux:

Sans doute, la "politisation" de beaucoup de membres militants et de prêtres de l'Eglise a considérablement préoccupé l'Institution ecclésiastique. Cette préoccupation est très remarquable à partir du Concile Vatican II. Elle l'était aussi avant mais c'était une préoccupation plus "dogmatique", maintenant, elle est beaucoup plus discutable. Les circonstances historiques ont joué un rôle fondamental dans ce changement.

Cette réalité de "l'engagement temporel" des prêtres et des militants chrétiens en a provoqué de la part de l'Eglise diverses lectures de différentes perspectives: théologiques, pastorales, juridiques... Pour constater ce fait, il suffit de voir quelles oeuvres on publie à ce sujet dans le domaine religieux, et les articles des diverses revues de nature religieuse.

B.- Niveau scientifique

Je crois qu'ici il faut différencier deux niveaux. D'abord, tout ce qui a été réalisé en matière de théorie sociologique et de sociologie de la connaissance sur cette thématique. Je pense que les dernières tentatives plus sérieuses à ce sujet ont été celles de T. Luckman et de P.L. Berger.

Il ne faut pas oublier tous les apports théoriques provenant de l'optique politique (Marx, Engels, Duverger, etc.)

A un autre niveau et aussi depuis la perspective sociologique, l'intérêt pour la question politico-religieuse a été provoqué par une accumulation de faits et de situations concrets qui, en définitive, sont toujours à l'origine de n'importe quelle recherche. A partir des années 50, il se produit en Europe des situations qui éveillent forcément l'intérêt des professionnels pour cette thématique: les prêtres-ouvriers de la Mission de France, les mouvements chrétiens de la J.O.C., J.E.C., A.C.O. Les communautés de base. Les mouvements charismatiques, pentecostalistes, etc.

La sociologie du phénomène religieux ouvre une perspective différente de celle qu'on avait jusqu'à présent en fonction d'intérêts concrets de l'institution ecclésiastique.

Le Groupe de Sociologie del Religieux du C.N.R.S. même des recherches, effectue des études, organise des séminaires qui concernent pleinement le rôle de la religion dans la société actuelle et son rapport aux autres réalités sociales (Derroche, Seguy, Isambert, Poulat, Deconchy, Hervieu-Leger, etc).

Pendant le cours 1974-1975, le Séminaire de Mr. Jean Seguy à l'E.H.E.S.S. a été consacré aux "groupes utopiques volontaires: sectes et ordres religieux et partis politiques".

L'assistance personnelle à ce séminaire a fortement éveillé l'intérêt qui me mène aujourd'hui à réaliser ma recherche.

En Belgique, J. Rémy, L. Voyé, F. Houtart, A. Rousseau ont effectué des études et des recherches qui considèrent les relations entre le fait religieux et les phénomènes politiques et sociaux.

Le Congrès de la C.I.R.S. de 1979 a été entièrement consacré à la question: Religion et Politique.

L'apport de la sociologie centre-américaine et sud-américaine à cette question est également remarquable. La réalité vécue par ces pays a provoqué et provoque une sérieuse préoccupation pour ces thèmes.

Malgré l'ignorance où je suis d'études faites sur ce sujet, et j'en suis conscient, j'ai l'impression que la plupart des recherches ont abordé ce thème d'un point de vue d'analyse institutionnelle, établissant des rapports, similitudes et différences entre l'organisation politique, le parti. Je crois que la recherche qui s'approche le plus de la thématique de ma thèse est celle de Madame Danielle Hervieu-Léger. "De la mission à la protestation".

L'analyse des rapports entre politique et religion à travers le changement de militantisme n'a pas été, je crois, une problématique très étudiée. Au cours de mon investigation, je devrai sûrement me référer aux rapports institutionnels et peut-être aussi me poser toute la question de ces rapports, mais toujours en partant des exigences que l'analyse du militantisme fera apparaître. Je pense que pour situer la problématique dans son contexte actuel après les études réalisées, il

faut parler précisément de l'Etat Espagnol et de la Catalogne. Ici, je peux parler sans doute avec des connaissances plus réelles et plus précises. Je tiens à dire aussi que les circonstances spéciales qu'a vécues le pays et qu'elle vit peut-être encore font que cette thématique présente un intérêt spécial.

Ces circonstances auraient dû précisément, semble-t-il, provoquer un intérêt spécial pour toute la question politico-religieuse, et pour la question du militantisme en particulier. Je ne nie pas que cette question a causé une profonde préoccupation et que "la littérature" à ce sujet est abondante. Cependant, je peux affirmer que dans une perspective sociologique et scientifique, il n'existe aucune étude ou recherche sérieuse qui analyse la question des rapports entre politique et religion à partir du double militantisme, ou du glissement de l'un à l'autre. Il existe une abondante documentation qui est essentielle pour la recherche. Je centrerais principalement cette documentation sur quatre points.

1.- Toute la production "religieuse-institutionnelle" qui parle et traite de l'engagement temporel des militants et des prêtres en Catalogne et dans l'Etat Espagnol, ainsi que la "doctrine" que la hiérarchie et les théologiens ont élaboré sur la réalité socio-politique de l'Etat et de la Catalogne.

2.- Les oeuvres-témoignages, biographies, etc... de personnes d'une certaine importance dans la vie politique du pays, dont beaucoup ont leurs racines dans les rangs des militants chrétiens.

3.- Il existe aussi une importante production tant en relation avec les mouvements de militants chrétiens qu'avec les partis politiques. Ils parlent tous de la situation du franquisme, du post-franquisme et du rôle que doit y jouer le "militant".

4.- Finalement, je ne peux oublier les publications qui ont paru, dans des optiques différentes (histoire, sociologie, philosophie, éthique...) sur l'Eglise et la Politique dans la réalité des 40 dernières années dans l'Etat Espagnol et la Catalogne.

On a publié aussi des livres et des articles sur la question militante et les mouvements politiques concrets.

Je crois sincèrement que les recherches empiriques sur les rapports entre politique et religion à partir de l'analyse du processus du militantisme sont très peu nombreuses et j'ose affirmer qu'en Catalogne il n'y en a pas.

Dans la bibliographie des pages finales, je cite quelques auteurs et quelques oeuvres qui touchent les situations exposés.

IV.- MÉTHODOLOGIE

Au moment d'expliciter la question méthodologique, je voudrais distinguer les deux aspects dont j'ai tenu compte pour élaborer et choisir les éléments de l'investigation.

En premier lieu, le "cadre méthodologique" où s'inscrit ma recherche. Je pense travailler dans la perspective "Weberienne". Par cette perspective, ce que j'entends et applique à mon investigation est ceci:

1) J'exclus la détermination causale unilatérale. Je crois que c'est très important dans ma thèse puisqu'en faisant la relation entre militantisme politique et militantisme religieux, on pourrait tomber facilement dans la confusion de ce que je prétends, c'est à dire que la seule cause déterminante du militantisme politique est le militantisme religieux. Je refuse d'emblée cette idée d'une détermination causale unilatérale. Je ne prétends pas expliquer l'histoire du militantisme d'une façon dogmatique. Je crois que d'autres phénomènes et éléments peuvent entrer dans ce jeu de la causalité. Ce que je prétends c'est préciser la part qui revient aux éléments religieux, au milieu de la complexité d'autres facteurs, dans le développement du militantisme politique à un moment historique donné, et je crois qu'ils sont très importants.

Le sociologue, comme dit Max Weber, doit savoir choisir s'il ne veut pas se perdre dans le réseau d'influences réciproques, tout en cherchant les relations de causalité dans tous les sens.

2.- Si cette question de la causalité est claire, je pense qu'on peut comprendre aussi qu'il ne s'agit pas de chercher "quel militantisme a engendré l'autre" mais de comprendre la parenté des deux attitudes et visions du monde.

Il s'agit de faire comprendre, plus qu'de prouver, la relation de phénomènes sociaux et historiques. L'evidence du fait de la relation des deux militantismes est claire. Ce qu'il faut c'est faire comprendre cette relation. Chercher le moteur interne de ce fait.

3.- Dans une recherche de causalité historique comme la mienne, je pars de la construction du phénomène à étudier en "individu historique" (Max Weber). J'ai choisi certains aspects du phénomène que je juge très significatifs et j'ai élaboré "le type idéal" sans aucun jugement de valeur, ce n'est pas un modèle.

C'est une image réelle, parmi d'autres possibles, obtenue à partir de caractéristiques présentes dans la réalité empirique et que je retiens parce que je les crois très significatives quant au problème que je veux étudier. C'est l'instrument que je me suis construit pour ma recherche: militant politique originaire du militantisme religieux.

En second lieu, les ligues méthodologiques concrètes que je crois plus adéquates pour mener à bien la recherche.

1.- Approximation quantitative

Il me semble que tout au long de la présentation de ce projet de thèse, il est clair que la "quantification" n'est ni à la base ni au bout de cette investigation. Malgré cela, je pense qu'une simple approximation quantitative des militants de provenance religieuse qui militent ou qui ont milité politiquement pendant la période citée (1975-82) en Catalogne peut être importante pour deux raisons principales:

- La question du militantisme religieux vers le militantisme politique confirmera qu'il ne s'agit pas de faits isolés mais qu'en Catalogne c'est un phénomène dont il faut tenir compte dans les dernières années du franquisme et au début du post-franquisme.

- Cette approximation quantitative nous apporterait des données (origine du militant, parti ou partis où il a milité, charges ou postes gouvernementaux qu'il occupe...) qui nous permettront de constater les principales caractéristiques du phénomène.

Ce serait suffisant puisqu'il ne s'agit pas de construire un univers dont il faille choisir "un échantillonnage représentatif".

2.- Dimension historique

Je pense que nous ne pourrions pas comprendre la spécificité concrète des relations entre les deux militantismes si nous oublions le processus historique des deux réalités, politique et religieuse dans la Catalogne franquiste et post-franquiste.

Une analyse du militantisme qui oublierait la dimension historique des réalités dans lesquelles s'inscrit ce militantisme ne servirait à rien ou aurait peu de valeur. Il faut situer l'objet de la recherche dans l'espace et le temps, dans l'histoire.

Le matériel et les sources qui peuvent apporter les données nécessaires existent aussi bien au niveau documentaire, bibliographique que personnel.

3.- Méthode ethnologique

Je crois que dans ma recherche c'est le système le plus approprié pour connaître le rôle que jouent les réalités politico-religieuses de vie sociale comme formes de pensée symbolique. Le travail serait effectué par le contact direct et les relations personnelles, au moyen d'entrevues en profondeur.

Ces entrevistes seront minimement structurées par des règles mais réalisées de façon très libre, puisqu'il faut tenir compte des éléments qui peuvent apparaître spontanément au cours de l'entrevue et qui soient très importants pour la recherche.

Quant aux personnes à interviewer, elles ne seront pas le fruit d'un échantillon statistique; je me suis exprimé clairement auparavant sur toute cette question quantitative et il me semble qu'il ne faut pas justifier ce qu'on pourrait appeler faiblesse numérique, étant donné le caractère qualitatif de la méthodologie de ma recherche.

Ce que je crois important au moment de sélectionner les personnes est une autre variable qui au plan qualitatif est beaucoup plus qualificatif. Cette variable fait allusion à ceci: que la sélection des personnes se fasse en tenant compte que soient représentés:

- les militants qui ont des charges de responsabi-

lité dans le parti. Les "libres".

- les militants de base.
- les militants qui ont des charges politiques dans les sphères du Gouvernement et de l'Administration Publique.

Ce n'est pas que cette "selection" veuille définir une typologie dans le sens classique du mot. Cependant, comme j'ai dit avant, précisément parce que la recherche est pensée avec une méthodologie qualitative, cette "stratification" doit être prise en considération.

Les normes qui, d'entrée, me semblent nécessaires et essentielles pour l'entrevue, sont les suivantes (Evidemment, si après avoir réalisé quelques entrevues, je me rends compte qu'il faut introduire quelques modifications, je le ferai).

1) Données objectives d'identification du militant

- Age, sexe, origine, résidence
- Etudes réalisées
- Profession
- Parti où il milite et temps de militantisme dans ce parti. Permanence dans ce parti.
- Autres militantismes politiques et leur durée.
- Militantisme religieux. Mouvements et associations où il milite. Epoque et durée du militantisme.
- Quelle est actuellement sa situation de militantisme religieux. S'il se considère "croyant".

2) Origines du militantisme

- Comment se produit le fait du militantisme religieux
- Dans quels domaine il a évolué
- A quoi répondait-il? Qu'est-ce qui le motivait?
- En quoi consistait le "militantisme"
- Quelles circonstances favorisaient ce militantisme
- Quelles idées, valeurs... le motivaient
- En cas d'abandon de ce militantisme: comment et pourquoi il se produit.

3) - Processus vers le militantisme politique

- Comment et pourquoi se produit ce glissement.
Epoque du changement.
- L'enchantement qu'a produit la politique, qu'est-ce qui a enchanté? Pourquoi?
- Possible relation entre le désenchantement religieux et l'enchantement politique.
- Un fait concret qui ait provoqué la nouvelle situation.
- Valeurs qui y soient intervenues et ressemblance avec celles du militantisme religieux.
- Circonstances qui ont aidé au transfert.
- La consolidation du processus, le pourquoi de l'engagement dans une idéologie ou parti concret et pas un autre. Dans le cas d'un changement de parti, pourquoi?
- Si le cas se produit de l'abandon du militantisme politique, pourquoi? Retour. Permanence du militantisme religieux.

4) - Valorisation critique du processus

- Ressemblances et différences entre un militantisme et l'autre. Sur quoi se centreraient ces ressemblances et ces différences.
- Quelles sont les choses qui durent depuis les débuts du militantisme religieux, qui ont duré pendant tout le processus de changement et qui durent encore.
- Qu'est-ce qui a disparu?
- La cohérence entre idéologie et praxis, dans quel militantisme semble-t-il qu'il était (est) plus "cohérent"?
- La cohérence au plan institutionnel est-elle plus forte dans l'institution politique que dans l'institution religieuse (ou inversement)?
- Serait-il possible de départager le positif du négatif dans un militantisme et dans l'autre?

- En cas de double militantisme, quels domaines recouvre l'un et quels domaines recouvre l'autre?
- Le militantisme est-il une nécessité?

5)- Autres questions

Je crois qu'il y a beaucoup d'aspects du militantisme qui ne font pas encore partie de ce que nous pourrions appeler "processus personnel du militant", il est très possible que le militant les ait vécus de très près, et je pense que son critère peut être très valable comme donnée ou élément d'analyse pour ma recherche. Je note plus bas certaines de ces questions.

. Les mouvements chrétiens de militants ont été l'origine de beaucoup de militants politiques. Pendant longtemps, ces mouvements n'ont pas fonctionné et cela a coïncidé curieusement avec une crise de militantisme politique.

- Croyez-vous qu'une chose peut avoir une relation avec l'autre?
- A quoi attribuez-vous la crise de militantisme politique?
- On dirait qu'il y a une légère renaissance des mouvements religieux et militants; comment appréciez-vous ce fait? Croyez-vous qu'ils peuvent suivre le même processus que vous, ou la situation est-elle totalement différente?

. Il existe un univers de mots et de concepts qui sont à la base de la mystique militante, comme par exemple: Révolution, justice sociale, droits de l'homme, liberté, nation catalane, égalité, exploitation... et ce sont les mots du lexique employé normalement pour capter de nouveaux militants. Devant le fait du peu de militantisme pensez-vous que:

- Ces mots ont perdu leur valeur aujourd'hui (pourquoi)?
- Etant donné la praxis des partis, ces mots ont perdu leur crédibilité?
- Ils recouvrent un autre contenu que par le passé.
- Ils étaient plus clairs dans le militantisme chrétien que dans le militantisme politique.

- Quelle différence trouvez-vous entre l'appartenance à un parti ou à une église?
- Y a-t-il une éthique militante? Est-elle identique dans les deux militantismes?
- Quelles possibilités que le militantisme religieux ne vous donne pas le militantisme politique vous donne-t-il?

Voilà les normes et le fil conducteur qui, comme je les ai exposés, peuvent sembler davantage une succession de questions et de réponses que les titres d'une entrevue en profondeur. Le fait que l'expose soit un peu long répond à la volonté de clarifier au maximum les éléments qui, à mon avis, sont importants.

4.- Analyse documentaire

Il existe tout un "produit militant" dont il faut absolument tenir compte. Il peut apporter beaucoup d'éléments de réflexion et d'analyse qui peuvent enrichir, compléter et souvent "innover" la vision et les données qu'auront apportées les entretiens en profondeur. Cette partie documentaire est principalement composée par des textes des militants eux-mêmes tant à l'époque de leur militantisme religieux qu'à l'époque du militantisme politique. La documentation biographique de quelques militants politiques éminents est abondante aussi.

Je pense qu'une utilisation soignée et correcte des lignes méthodologiques exposées peut être la plus appropriée pour mener à bien la recherche et ce système le plus adéquat pour nous conduire à la "compréhension" des relations politico-religieuses à travers le militantisme.

V.- DOMAINE DE LA RECHERCHE

Je situe les délimitations du terrain et le domaine de la recherche à trois niveaux.

1.- Domaine géographique:

La recherche se limite à la zone de la nation catalane, à la Catalogne. Elle fait actuellement partie de l'état espagnol, mais cela ne l'a pas empêchée tout le temps, et aussi pendant la période franquiste, de conserver le sens de sa propre identité.

C'est de cette façon que "la catalanité" est un élément que les mouvements, associations et partis aussi bien religieux que politiques ne peuvent oublier s'ils veulent avoir un certain ascendant et un pouvoir de convocation.

D'autre part, le fait catalan a créé des partis exclusivement catalans et qui ont une représentation au Parlement de l'Etat, plus importante que d'autres partis du pays. Dans ces partis, la catalanité a été principalement un élément mythique et presque religieux.

2.- Domaine temporel:

La recherche s'applique aux années qui vont de la mort du général Franco -20.XI.1975- jusqu'en 1982, où ont eu lieu les dernières élections législatives au Parlement de l'Etat Espagnol.

C'est un domaine très vaste, aussi bien parce que la situation s'est minimement normalisée que parce que la question du militantisme s'est aussi minimement stabilisée et n'est plus le résultat des accès d'humeur que le changement si brusque avait provoqués.

3.- Domaine politique

La recherche a un objet "les militants" politiques, mais le spectre des partis politiques est très ample et je pense qu'il faut préciser quels partis vont entrer dans l'investigation. Je me borne à trois partis précisément.

a) Convergència i Unió: C'est une coalition politique entre un parti historique -Unió Democràtica de Catalunya- et un parti créé récemment -Convergència Democràtica de Catalunya-.

En fait, elle représente ce qu'en Europe on connaît sous le nom de Démocratie Chrétienne. C'est un parti purement catalan sans aucun lien au niveau de l'Etat.

b) Parti des Socialistes de Catalogne: C'est le résultat de la fusion de trois partis:

- Partit Socialista de Catalunya - Congrès
- Partit Socialista de Catalunya - Reagrupament
- Federation Catalane du Partido Socialista Obrero Español.

Bien que chacun de ces trois partis ait son origine historique, le produit de la fusion (Parti des Socialistes de Catalogne) date de 1978.

Ce parti est lié au niveau de l'Etat avec le Partido Socialista Obrero Español qui est à la fois lié à l'Internationale Socialiste.

c) Partit Socialista Unificat de Catalunya: C'est le parti communiste de Catalogne, qui est né en 1933 de la fusion de différents partis et mouvements existants en Catalogne et d'ideologie marxiste.

Son origine est complètement catalane, mais il est lié au Parti Communiste d'Espagne et aussi à l'Internationale Communiste.

Voilà les trois partis, l'objet l'objet et le terrain de ma recherche.

La limitation à des partis parlementaires et l'exclusion d'autres partis extra-parlementaires et plus extrémistes, est une décision prise d'entrée de jeu et pour un motif précis que j'expose tout de suite.

Bien qu'il semble que le terrain le plus apte à ma recherche soit les partis extrémistes, pour la ressemblance qu'ils peuvent avoir avec le militantisme chrétien, il existe un autre élément très important qui me fait opter pour les partis parlementaires. Ces derniers ont une volonté de gouvernement et pas seulement de partis-témoins. C'est pour moi très important puisque les militants qui appartiennent aujourd'hui à ces partis

et qui proviennent du militantisme religieux ont consacré une grande partie de leur militantisme à la "transformation" de l'institution ecclésiastique à laquelle ils appartenaient. Peuvent-ils à présent dans le parti exacerber ce désir de transformation?

VI.- SCHEMA DE TRAVAIL

A mon avis, la thèse présente des axes assez définis et il faut les travailler de façon ordonnée et systématique.

I.- Clarification théorique et justification méthodologique

Dans cette partie, il faut préciser les lignes scientifiques qui encadrent et supportent l'investigation, ainsi que la perspective sociologique dans laquelle je pense travailler.

Sans prétendre faire un schéma du chapitre théorique, je pense situer clairement ces points:

- La fonction sociale de la Religion - Différentes manières de l'analyser.
- Les enchantements et désenchantements de la réalité, les utopies.
- Religion et Modernité - La sécularisation.
- Les institutions religieuses et les institutions politiques - Leurs membres.
- Religion, transformation et changement social.

Dans ce premier point de la recherche, je dois justifier et expliquer d'une façon précise la méthodologie et les techniques de recherche que j'utiliserai aux divers moments de l'investigation. Pourquoi j'ai choisi une méthodologie et pas une autre, et pourquoi j'utiliserai des techniques et pas d'autres.

Toute cette première partie de la recherche, j'ai déjà commencé à la travailler. La tentative de présenter un projet d'investigation minimement cohérent exige de pouvoir situer la question, l'objet et la problématique de la recherche dans un cadre théorique précis.

II.- Approche de la réalité socio-politico-religieuse de Catalogne

Une fois situé le cadre théorique et après avoir clarifié les lignes d'analyse, je pense décrire d'une façon documentée et vérifiable le processus de la réalité catalane dans les dernières années et dans l'espace temporel que recouvre l'investigation.

Je crois que les points principaux de cette partie peuvent être:

- La réalité sociale, politique et religieuse en Catalogne dans les dernières années du franquisme (à partir de 1970). Les crises des institutions religieuses - Eglise catholique.
- Les mouvements militants chrétiens et les partis politiques pendant le franquisme.
- La réforme politique de la transition du post-franquisme - Les particularités de la Réforme en Catalogne.
- Eglise et réalité démocratique.
- Les mouvements militants d'Eglise pendant la démocratie.
- Les partis politiques hégémoniques en Catalogne.
- La situation actuelle.

III.- Travail de champ. Analyse et conclusions de la recherche.

Il est clair que cette dernière partie de l'investigation a pour objet le travail ou la recherche empirique à travers la méthodologie et les techniques exposées précédemment. Les normes à suivre seraient:

- Approche quantitative, "curieuse", du phénomène de changement de militantisme.
- Caractéristiques principales du fait.
- Les partis - Objet du travail de champ - Leur histoire, processus et situation actuelle.
- Caractéristiques objectives du personnel et militants de ces partis.
- Choix des militants à interroger.
- Recherche documentaire des "productions des militants" (biographies, articles...)
- Analyse en profondeur du matériel recueilli après une systématisation de ce matériel.

Les conclusions seraient la réflexion sur les éléments que la recherche nous a apportés afin de parvenir à une connaissance plus sérieuse et profonde du moteur interne qui ment le fait militant chrétien et les rapports de ces deux réalités.

"Le transfert de militantisme, un simple changement d'Eglise?"

Au moment de planifier le travail, je crois qu'on doit le structurer de façon très opérative et sociologique. D'entrée de jeu, il faut éviter les divagations théoriques pour entreprendre sérieusement le travail empirique. Le cadre théorique et méthodologique déjà défini dans ses traits principaux n'est pas précisément l'explication du fait.

Pour expliquer sociologiquement un fait, il faut, avant tout, le connaître et l'analyser sérieusement et méthodologiquement. C'est à partir de là que nous pourrions inclure les principes théoriques expliquant le fait analysé.

Pour ce motif, le travail fondamental et urgent à réaliser en premier lieu est la compilation de toutes les données nécessaires pour la recherche: listes des militants politiques, conseils et secrétariats des partis; quel est le nombre de militants provenant de mouvements chrétiens, etc... Recueil de toute la documentation nécessaire, etc... Réalisation des entrevues...

VII.- BIBLIOGRAPHIE

J'expose ci-dessous une première approche bibliographique sur le thème de la recherche. Je suis conscient que c'est une bibliographie limitée; d'une part, j'espère qu'au cours de la recherche je trouverai et je consulterai les ouvrages qui manquent ici et d'autre part, je ne mentionne pas d'autres oeuvres, dossiers et articles car la liste serait très longue. Au cours de la rédaction de la thèse, je donnerai la bibliographie complète.

- 1.- WEBER, Max
Economie et Société
Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1942.
- 2.- BERGER, Peter L.
La religion dans la conscience moderne
Ed. Centurion. Paris, 1971.
- 3.- DURKHEIM, Emile
Les formes élémentaires de la Vie Religieuse
Ed. Scharpre S.H.L. Buenos Aires, 1958.
- 4.- MARX, Karl
La question juive
Ed. 10/18 Paris.
- 5.- MARX, Karl - ENGELS, F.
~~(Sur la Religion)~~ Sobre la Religión
Ed. Sigüeme Salamanca, 1974.
- 6.- ENGELS, F.
La guerre des Paysans en Allemagne
Ed. Editions Sociales. Paris, 1974
- 7.- MILTON-YINGER
Religion, Persona et Sociedad
Ed. Razón y Fé . Madrid, 1968.
- 8.- LUCKMAN, Thomas
La Religión invisible
Ed. Sigüeme. Salamanca, 1973.

- 9.- BERGER, P.L. - LUCKMAN, T.
La Construction Sociale de la Réalité
Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1979
- 10.- MATTHES, J.
Introduction à la Sociologie de la Religion
I - Religion et Société
II - Eglise et Société
Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1971.
- 11.- WACH, J.
Sociologie Religieuse
Ed. Payot, Paris, 1955
- 12.- DESROCHE, H.
Les Religions de contrebande
Ed. Reperes-Mame. Paris, 1974.
- 12bis.- DESROCHE, H.
Marxisme et Religion
P.U.F., 1962
- 13.- ESTRUCH, J.
L'Innovation Religieuse
Ed. Ariel, 1973
- 14.- SEGUY, J.
Lettre à Jacqueline n° 1
E.P.H.E. VI Section - Séminaire 1973-1974
- 15.- SEGUY, J.
Groupements volontaires et champs sociaux: Sectes et
ordres Religieux, Partis Politiques.
E.P.H.E. VI Section - Séminaire 1974-1975
- 16.- HERVIEU-LEGER, D.
De la Mission à la Protestation
Ed. Cerf. Paris, 1973.
- 17.- FUSTENBERG, F.
Sociologie de la Religion
Ed. Sigueme. Salamanca, 1976.

- 18.- Actes 13 en Conférence - C.I.S.R.- Lloret de Mar 1975
- 19.- " 14 " " " - Venise 1979
- 20.- " 15 " " " - Strasbourg 1977
- 21.- COX, H.
La cité séculière
Ed. Península. Barcelona, 1968
- 22.- GUICHARD, J.
Eglise, lutte de classes et stratégies politiques
Ed. Sigueme. Salamanca, 1973.
- 23.- PORTELLI, H.
Gramsci et la Culture Religieuse
Ed. Laia. Barcelona, 1977
- 24.- BOURDIEU, P.
Genèse et structure du champ religieux
Revue Française de Sociologie, 1971 (12) n° 8
- 25.- HOUTART, F.
Religion et champ politique: cadre théorique pour
l'étude des sociétés capitalistes périphériques.
Social Compas, 1977
- 26.- REMY, J.
La Religion dans une société pluraliste: jalons pour
une observation du phénomène
Social Compas, 1966 (Vol. XIII)
- 27.- ETZIONI, A. et E.
Les changements sociaux; sources, types et conséquences
Ed. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1968
- 28.- LUNACHARSKI, A.
Religion et Socialisme
Ed. Sigueme. Salamanca, 1965
- 29.- COMAS, C.
Eléments mythiques de l'esperance socialiste
Edition photocopiée. Institut d'études pluridiscipli-
naires. Barcelona

- 30.- BORDEAU, G.
La politique au pays des merveilles
Ed. P.U.F. Paris, 1979
- 31.- GARCIA-PELAYO, J.
Les mythes politiques
Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1981
- 32.- DUVERGER, M.
Sociologie Politique
Ed. Ariel. Barcelona, 1976
- 33.- MICHELS, H.
Les Partis Politiques
Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1972
- 34.- LENINE
Que faire?
Ed. Editions Sociales. Paris, 1970
- 35.- MOTHE, D.
Le métier de militant
Ed. Seuil. Paris, 1973
- 36.- MOTHE, D.
Militant chez Renault
Ed. Seuil. Paris, 1965
- 37.- BOURDET, Y.
Qui est-ce qui fait courir les militants?
Ed. Stock. Paris, 1976
- 38.- LAGROYE, J, et Alli
Les militants politiques dans trois partis français
Ed. Pedone. Paris, 1976
- 39.- TUÑON DE LARA
Le fait religieux en Espagne
Ed. Ruedo Ibérico. Paris, 1968
- 40.- TOMAS, A.
Société et Théologie
Ed. Desclee de B. Bilbao, 1971

- 41.- SANTOS, José M.
Nouveaux horizons dans les relations entre la Foi et
la politique et engagement politique
Ed. Proyección 25. Madrid, 1975
- 42.- COMIN, A.C.
Foi sur la terre
Ed. Desclee de B. Bilbao, 1977
- 43.- MATE, Fierro
Chrétiens pour le Socialisme
Ed. Verbo Divino. Estella, 1975
- 44.- DIEZ, J.A.
La crise permanente de l'Accion Catholique
Ed. Nova Terra. Barcelona, 1966
- 45.- TOTOSAUS, J.M.
Où va l'Action Catholique?
Ed. ICESB. Barcelona, 1967
- 46.- CASTAÑO, J.
Mémoires de la J.O.C. en Catalogne
- 47.- Collectif
Les partis de gauche et le militantisme. Leur passé,
leur présent, leur avenir et leurs limites
Ed. Viejo Topo. Barcelona, 1980
- 48.- VILAR, S.
L'opposition pendant la Dictature
Ed. Ayma. Barcelona, 1976
- 49.- Collectif
Approche de l'histoire religieuse de la Catalogne
Ed. Abadia de Montserrat. Barcelona, 1973
- 50.- Collectif
L'Eglise dans la Catalogne contemporaine
Ed. Abadia de Montserrat. Barcelona, 1975.

- 51.- MOLAS, I.
Le système des partis politiques en Catalogne
Ed. 62. Barcelona, 1978
- 52.- MARTIN, J.L.
Les origines du Parti Socialiste Unifié de Catalogne
- 53.- WEBER, M.
Sur la théorie des Sciences Sociales
Ed. Península. Barcelona, 1979
- 54.- BOURDIEU, P. et alii
Le métier de Sociologie
Ed. Siglo XXI. Madrid, 1971
- 55.- VICENT, J.M.
La méthodologie de Max Weber
Ed. Anagrama. Barcelona, 1972
- 56.- BALAU et alii
Les histoires de vie dans les Sciences Sociales. Théorie et pratique
Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1974
- 57.- VAZQUEZ, J.M.
La méthode en sociologie
Ed. Cuadernos de Realidades Sociales. Madrid, 1976
- 58.- BERTAUX, D.
Histoires de vie ou récits de pratiques?
Méthodologie de l'approche biographique en sociologie
CORDES n° 23, 1971
- 59.- BERTAUX, D.
L'approche biographique: sa validité méthodologique. Ses potentialités
Cahiers inter. de sociologie. Vol LXIX Juil-Dec 1980
- 60.- BALAU, J.
La structure sociale dans la biographie personnelle
Cahiers inter. de sociologie. Vol LXIX. Juil-Dec. 1980

- 61.- LA ROCA, Tomasso
Gramsci et la religion
Ed. Gueriniana. Brescia, 1981
- 62.- GAUDIBERT, P.
Du culturel au sacré
Ed. Casterman, 1981
- 63.- ROUSSEAU, A.
Le discours théologique sur la société
Lumière et vie, 1975 (n° 121)
- 64.- ROUSSEAU, A.
Croyants et incroyants: rapports sociaux et symboliques
La vie spirituelle, 1975 (n° 614)
- 65.- HOUTART, F.
Les interrelations entre champ religieux et champ politique.
Social Compas, 1973 n° 2
- 66.- REMY, J.- SERVAIS, E.
Clandestinité et illégitimité: les fonctions de l'occulte et du mystérieux dans la société contemporaine
Re. Consilium, 1973
- 67.- HERMEY, Guy
Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les religions à pluralisme limité
Revue Française de Science Politique 1973 n° 3
- 68.- GOMEZ PEREZ, R.
Politique et Religion dans le Régime de Franco
Ed. Dopesa. Barcelona, 1976
- 69.- DUOCASTELLA, R.
Analyse sociologique du catholicisme espagnol
Ed. Laia. Barcelona, 1956
- 70.- Compilation de textes
Eglise, Etat et Mouvement National
Ed. Editora del Movimiento Nacional. Madrid, 1963

- 71.- DUOCASTELLA et autres
Changement social et Religion en Espagne
Ed. Laia. Barcelona, 1975
- 72.- URBINA, F.
Réflexion historico-théologique sur les mouvements spécialisés d'Action Catholique
Revista Pastoral Misionera, 1972
- 73.- HERMET, G.
L'Espagne de Franco
Ed. A. Collin. Paris, 1974
- 74.- ARBELOA, U.M.
L'Eglise en Espagne, hier et demain
Ed. Madrid, 1968
- 75.- MUNTANYOLA, R.
Vidal et Barraquer. Le Cardinal de la Paix
Ed. 62. Barcelona, 1974

COMPTES-RENDUS DE LECTURES

COMPTE-RENDUS DE LECTURES

Les critères qui ont guidé les lectures pendant le cours sont les suivants:

En premier lieu, l'élaboration du projet de thèse et ensuite le travail des séminaires choisis. Ces points sont ceux qui ont marqué d'une manière essentielle la sélection de livres lus et consultés. Nul doute que cela ouvre un champ très vaste de possibilités qu'il fallait concrétiser d'une façon ou d'une autre. Le fait d'opter pour certains livres a provoqué l'abandon d'autres possibilités qui, selon certaines personnes, auraient pu être meilleures.

J'ai tâché d'être très réaliste et d'accepter depuis le début mes limitations; il est impossible en six mois de temps de lire tous les livres importants, intéressants et peut-être aussi indispensables pour élaborer un projet de thèse sérieux et pour travailler correctement la thématique des séminaires.

Plus loin, je fais un exposé des lectures faites. Je ne prétends pas du tout que ces livres soient les meilleurs mais je crois qu'ils sont à la base, entre autres, de n'importe quelle recherche en sociologie de la religion. D'autre part, j'ai tâché d'exprimer de chacune des lectures toutes les possibilités qu'elle m'offrait sous différents aspects de la science sociologique. De la sorte, nous pouvons trouver quelques livres qui n'avaient rien à voir avec la thématique de ma recherche et qui ont été très importants du point de vue méthodologique. Les différentes optiques d'analyse qui répondent à divers courants sociologiques sont aussi présents dans la liste des lectures.

L'ample éventail de lectures m'a aussi apporté la connaissance d'autres études et de livres ou d'articles à travers les citations que faisaient les auteurs choisis. Parmi toutes les lectures, une me cause plus de doutes au moment d'évaluer son "utilité" pour les objectifs cités antérieurement. C'est celle d'Auguste Comte. Sûrement toute la perspective de "philosophie sociale" qu'utilise Comte a été pour moi une entrave à l'intérêt sérieux porté à sa lecture. Malgré tout, je pense que cela m'a

fourni une connaissance plus sérieuse de l'oeuvre d'un des pères de la science sociologique. D'autre part, si je voulais entrer dans la dynamique du Séminaire de Mr. C. Lefort, une connaissance fondamentale de l'oeuvre de Comte m'était indispensable, ainsi que d'autres oeuvres du XIXème. (et pas précisément sociologiques) comme les romans de Stendhal, V. Hugo, des textes de Robespierre, etc. qui ne figurent pas dans ce dossier.

La présentation que je fais plus loin des lectures réalisées ne prétend pas être une analyse ni un résumé des livres.

La brève narration que je fais est un résumé d'un autre résumé que j'écrivais en lisant le livre. J'essaie de façon très synthétique de noter les points qui ont en un intérêt pour moi. Je ne prétends pas que ce soit une synthèse mais seulement que les grands axes de l'étude ou du livre cité soient clairs.

L'ordre dans lequel je fais cette présentation n'obéit à aucun critère pré-établi. C'est simplement un rapport, mais il me semble qu'il reflète l'influence très claire des critères que j'ai mentionnés au commencement: l'assistance à certains séminaires et l'élaboration du projet de thèse déterminent la lecture des livres suivants.

La Religion dans la Conscience Moderne

(Essai d'analyse culturelle) P.L. BERGER

Ed. Centurion, 1971

Comme le dit l'auteur lui-même, le livre est plus un essai de théorie sociologique qu'un traité de sociologie de la religion, il nous dit clairement qu'il ne prétend pas du tout le faire.

Il faut reconnaître que le livre est un effort authentique pour donner une vision d'ensemble, une explication profonde du fait religieux. Pour ce motif, il nous donne sa vision ample et organique de la culture, de la religion et de la société.

Il place la religion dans sa signification culturelle. La religion a fondé un nouvel ordre dans le monde, c'est pour cela qu'il est souvent si difficile de différencier radicalement les différents plans de l'existence sociale sans en tenir compte. De la même façon que quiconque veut comprendre la culture, la société et son changement ne peut laisser de côté les réalités religieuses, l'homme religieux ne peut pas non plus considérer les réalités sociales et culturelles à l'écart de sa réalité religieuse. En fin de compte, elle doit être considérée dans sa dynamique dialectique.

P.L. Berger traite tout cela dans la première partie quand il parle de la "signification culturelle de la Religion". Il part de la base que toute société humaine est une entreprise de construction du monde et que la Religion occupe une place très importante et caractéristique dans cette entreprise.

La Religion est l'entreprise humaine que crée un cosmos sacré. La Religion est une "cosmovision", sous forme d'un cosmos sacré. Ce cosmos sacré transcende et englobe l'homme et met en ordre la réalité, garantie suprême de ne pas tomber dans l'anomie. La religion a joué un rôle irremplaçable dans l'entreprise de la construction d'un monde humain.

La Religion a joué un rôle très important dans la légitimation de ce monde construit par la société. Ce rôle s'explique par la possibilité unique que la religion a eue de situer les phénomènes humains dans un cadre de référence cosmique. Pourtant

cette situation change lorsque différents systèmes religieux et leurs rapports institutionnels entrent en compétition dans une société pluraliste. Dans la deuxième partie, partant des perspectives exposées dans les chapitres précédents, il réalise une analyse sociologique du "processus de sécularisation".

Il donne une explication du mot et du concept de sécularisation en le déchargeant de jugements de valeur, qu'ils soient positifs ou négatifs.

Il entend par sécularisation le processus moyennant quoi des secteurs de la société et de la culture s'éloignent de l'autorité des institutions et des symboles religieux. Selon P.L. Berger, cela présuppose non seulement un processus socio-structural mais aussi une incidence sur la totalité de la vie de la culture; la disparition des motifs religieux et, ce qui est plus important, le développement autonome des sciences. La partie subjective de la personne n'échappe pas à tout ce processus, puisque s'il se produit une sécularisation de la société et de la culture, il s'opère exactement une sécularisation de la conscience.

Les causes de ce phénomène peuvent être multiples mais P.L. Berger se demande jusqu'à quel point la tradition religieuse occidentale ne porte pas déjà en elle les germes de cette sécularisation.

Une des conséquences de la sécularisation est l'effondrement général de la crédibilité des définitions religieuses traditionnelles de la réalité. L'homme doute en matière religieuse et il a devant lui une grande diversité de religions et d'autres sollicitations pour définir la réalité qui s'offrent à lui. Nous sommes dans une situation de marché, le monopole est terminé.

Introduction aux sciences humaines des religions

H. DESROCHE - J. SEGUY

Ed. Cujás, 1970

Ce livre est le recueil et la publication des conférences qui ont eu lieu lors du symposium de 1966 sous le même titre que le livre.

On y trouve les apports sinon de tous du moins de beaucoup des principaux chercheurs dans le domaine des sciences humaines des Religions.

C'est un reflet de la situation actuelle où se sont trouvées ces sciences et du processus suivi jusqu'à ce qu'on y soit arrivé.

- La tutelle de la théologie a disparu et a permis, malgré toutes les difficultés, l'autonomie de la science pour analyser le fait religieux (J. Seguy)

- Une des premières tâches de l'ethnologie religieuse est de regarder quel rôle la religion a joué comme facteur de vie sociale. Si on l'écarte, on court le risque de ne rien comprendre à la vie sociale. De plus, la religion est une forme de pensée; pensée symbolique (R. Bastide)

- Peu à peu s'amorce un processus qui doit vaincre la ou les réticences ecclésiastiques. Il serait très important que la psychologie des religions s'intéresse à la découverte des variables fondamentales du fait religieux, des paramètres, et d'établir une méthode scientifique et spécifique pour étudier la structure de la pensée religieuse (J.P. Deconchy)

La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte

M. HALBWACHS

Ed. P.U.F., 1971

La première et principale préoccupation de l'auteur et de sa recherche est la question de la conscience collective, de la mémoire collective.

Il ne prend absolument pas parti dans aucune question de Foi, d'authenticité, etc... Il se place simplement dans les lieux des faits évangéliques à une époque déterminée. Il ne cherche pas du tout ce qu'il y a derrière ces traditions. Il les étudie pour elles-mêmes, comme croyances collectives, dans le but de trouver à quels types de lois obéissent les mémoires collectives.

Dans ses conclusions, il dit que les lieux saints commémorent non pas des faits certifiés par des témoignages contemporains mais des croyances nées non loin de ces endroits et qui ont pour objet des faits surnaturels sur lesquels se fondent tant de dogmes du Christianisme.

Une vérité pour être fixée dans la mémoire d'un groupe doit être présentée sous la forme concrète d'un événement, d'une personnalité, d'un lieu... D'autre part, pour que les souvenirs fussent durables, ils devaient se rapporter à une doctrine, à une idée qui pût vivre longtemps dans le groupe. C'est pour cela que pour une nouvelle communauté les traditions des plus anciens groupes sont les supports des propres souvenirs, elles lui donnent de la consistance. C'est ainsi qu'elles gagnent en autorité. Mais à mesure que le temps s'écoule, ces traditions passent aussi dans le domaine des souvenirs, elles appartiennent à un passé de plus en plus sombre; c'est alors que la nouvelle communauté les transforme, les défigure, les rénove.

De la Mission à la Protestation

(L'évolution des étudiants chrétiens) Danielle HERVIEV-LEGER
Ed. Cerf, 1973

Plus que d'une lecture il s'est agi d'une relecture. J'avais lu ce livre pendant le cours 1974-75 quand je faisais la recherche sur les communautés de base. Malgré tout, j'ai cru nécessaire de le relire pour la thématique qu'il traite. Il a beaucoup de points en commun avec mon investigation.

Dans l'introduction du livre, l'auteur dit très clairement quel est le premier et principal objectif du livre: la trajectoire idéologique suivie par les groupes d'étudiants catholiques de 1966 à 1970.

Le développement de l'étude se compose de deux parties bien différenciées. Dans la première il y a une étude descriptive très claire du développement des petits groupes, les expériences du fameux mois de mai 1968 et les communautés de base d'étudiants.

La seconde partie est le passage de l'étude descriptive à l'analyse théorique du fonctionnement idéologique d'un groupe religieux. Cette analyse des systèmes de pensée des groupes exige une lecture parallèle du contexte social, économique et culturel où vit le groupe, afin de pouvoir voir réellement le type de rapport qu'il y a entre le groupe et son environnement. Dans des groupes comme ceux qui sont l'objet de l'étude, la question problématique du politique et du religieux surgit normalement à partir du discours que ces groupes se font de pénétrer la société entière de valeurs chrétiennes; de la volonté de transformer les relations sociales tout en christianisant la société.

L'instrument que ces groupes chrétiens possèdent pour mener cette volonté transformatrice est la Révision de vie qui provoque chez les individus le besoin de l'engagement.

Le terrain politique et le syndical ont été les domaines privilégiés pour mettre en pratique l'éthique chrétienne (réalisation du Règne de Dieu). Pour cette raison nous trouvons souvent une grande correspondance entre les thèmes politiques et religieux.

Redemption libération de l'oppression

Eglise société sans classes

Règne société alternative-socialiste

Les transformations sociales de la France contemporaine

(Colloque de la Société Française de Sociologie. 7-8-9 Oct.65
Texte multicopié)

C'est pas hasard que je me suis intéressé aux conférences de ce colloque.

J'ai centré principalement mon intérêt sur les conférences de la 2nde. séance:

"Les changements dans la vie religieuse"

Les conférences qui m'ont apporté le plus d'éléments ont été celles de G. Adam et M. Maurice sur "l'Eglise et le monde ouvrier" d'une part et de l'autre celle de J. Ségué sur "Les non-conformismes religieux et les transformations de la société française".

- On constate le passage décidé d'une opposition entre l'Eglise et la gauche à une acceptation des catholiques engagés et à un réel désir de dialogue. On constate aussi que l'appartenance à un mouvement (J.O.C...) est une prédisposition au militantisme actuel. Cet effet d'accumulation de l'associationisme se poursuit dans le temps à travers les différentes conduites sociales; les militants des mouvements qui font référence à l'influence décisive sur le milieu social (J.O.C...) se différencient de ceux qui ne le font pas (scoutisme).

Des mouvements prédisposent-ils plus que d'autres à un militantisme syndical? (G.Adam - M.Maurice).

- Le phénomène sectaire correspond à un changement général des conceptions religieuses. L'anti-sacramentalisme, l'anticléricalisme, le besoin d'une religion personnelle, la liberté de choix... se retrouvent dans le catholicisme et le protestantisme actuels. Ce phénomène semble correspondre à des transformations socio-religieuses profondes de la société française. On peut prévoir que le non-conformisme religieux deviendra une constante de plus en plus notoire de la conjoncture religieuse française (J. Seguy).

Protestantisme et Capitalisme

BESNARD PHILIPPE

Ed. Armand Colin, 1970

Ce qui m'a satisfait dans ce livre est, en premier lieu, sa clarté et d'autre part en conséquence la facilité avec laquelle il vous introduit à la lecture de Max Weber.

Ce livre est une réponse clarificatrice à toute la polémique l'ouvrage "L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme" a soulevée autant parmi les protestants que parmi les catholiques. L'auteur lui-même dit que du fait de la brièveté de cette oeuvre de Max Weber "Nombreuses sont les polémiques et discussions qu'elle a suscitées et dans toutes les branches des sciences sociales et religieuses: histoire, sociologie, psychologie, théologie...

Dans le champ spécifique de la sociologie, aussi bien les marxistes que la sociologie empiriste américaine sont très réticents. L'auteur attribue ces malentendus et critiques à l'oeuvre de Weber à:

- L'incompréhension de la conception wéberienne de la causalité.

- La non-compréhension de la notion de "type idéal".

A partir de là, l'auteur conduit une explication très claire et concise de ce que sont les relations causales dans l'oeuvre de Weber et montre comment cette oeuvre ne prétend pas du tout être une antithèse de l'explication marxiste du phénomène capitaliste. Selon B. Philippe, Weber ne refuse pas la dialectique marxiste entre l'économie et les autres activités humaines mais il dénonce la prétension dogmatique d'une explication totale ou définitive de l'histoire et en particulier des phénomènes culturels par le substrat ou l'infrastructure économique.

Weber refuse l'idée de la détermination causale unilatérale et il ne veut pas remplacer une interprétation causale exclusivement matérialiste par une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui serait aussi unilatérale. Weber prétend préciser quelle part revient aux facteurs religieux, au milieu de la complexité d'innombrables facteurs historiques

dans le développement de notre civilisation, il ne s'occupe que d'un seul aspect parmi tous ceux qui constituent la chaîne causale. De plus, Weber tente davantage de faire comprendre cette relation de phénomènes historiques que de prouver une relation.

Quant à la notion de "type idéal", B. Philippe nous dit qu'elle est essentielle et centrale dans toute la pensée de Weber, puisqu'elle est liée non seulement à la conception partielle et analytique de la causalité mais aussi à la méthode compréhensive; le type idéal a pour fonction de rendre intelligible une réalité qui en elle-même est confuse et équivoque.

Le type idéal est une image mentale obtenue par une accentuation des traits plus ou moins présents dans la réalité empirique et qu'on retient parce qu'on les juge significatifs pour le problème qu'on désire étudier.

Selon B. Philippe, pour Weber le type idéal n'est pas le but de la connaissance, mais un instrument construit pour les besoins de la recherche.

Cependant, on a réalisé récemment des études empiriques différentes dans le seul but de corroborer ou de réfuter la thèse Weberienne (éthique protestante et esprit du capitalisme). B. Philippe se demande: Ne serait-ce pas la force de suggestion de l'essai de Weber qui a provoqué toute cette accumulation de vérifications ou de réfutations?

Economie et Société

MAX WEBER (Vol. I)

Ed. Plon, 1971

Après la lecture du livre de B. Philippe qui expose avec tant de clarté les concepts-clés de Max Weber, j'ai lu tout de suite "Economie et Société", principalement les paragraphes et chapitres qui traitent le "charisme et sa routinisation", et "types de communalisation religieuse" (Chap. V)

Je crois qu'il est très important aussi de lire attentivement tout le Premier Chapitre où Weber explique les "Concepts Fondamentaux de la Sociologie" et où il expose beaucoup de concepts-clés dans toute la sociologie Wébérienne.

Le Chapitre V consacré principalement à la sociologie de la Religion et qui pour moi avait aussi un intérêt quant à ma recherche, commence à parler des origines de la Religion. Il spécifie dès le début que ce n'est pas la tâche du sociologue de s'occuper de l'essence de la Religion puisque son principal travail est d'étudier les conditions et les effets d'une façon particulière et précise d'agir en communauté; dans ce cas-ci, les formes concrètes et diverses du comportement religieux.

Dans l'analyse du fait religieux, il définit d'une perspective sociologique tous les éléments qui font partie de ce fait social et qui sont apparus au cours de la vie de la société.

- Le mage professionnel, sa différenciation du prêtre et quels sont les éléments qui les différencient et les difficultés pour que dans la réalité cette différence soit claire.

- La question de l'éthique religieuse et le tabou.

- Les éléments décisifs qui qualifient le prophète et le différencient du prêtre.

Le septième paragraphi de ce chapitre où il analyse la question d'ordres-classes et religion est intéressant pour la manière dont il fait voir comment le christianisme, malgré tout ce qu'on puisse dire, a été à l'origine une religion urbaine. La glorification religieuse du paysan est très récente et elle est principalement due à Luther.

Le christianisme a renforcé ses conceptions et le développement urbain du Moyen-Age a rendu possible sa renovation.

Les cadres sociaux de la memoire

M. HALBWACHS

Ed. P.U.F., 1952

Ce livre clarifie grandement tout ce qui se rapporte au concept de tradition, de sa transmission et de sa renovation.

Les points qui doivent être signalés sont, à mon avis, parmi beaucoup d'autres, les suivants:

- Les divers groupes qui composent la société sont capables à chaque instant de reconstruire le passé. Pour ce motif l'individu évoque ses souvenirs en s'aidant des cadres de la mémoire sociale.

- Quand nous nous remémorons les souvenirs passés, la réflexion entre en jeu, nous reconstruisons le passé par un effort de raisonnement et nous arrivons à le déformer parce que nous voulons y introduire plus de cohérence.

- La mémoire est une fonction collective. Quand les souvenirs apparaissent, c'est que la société a les moyens de les reproduire. Mais nous devons différencier deux sortes d'activité dans la pensée sociale:

- . Une mémoire qui répond à un cadre établi de notions se rapportant uniquement au passé.

- . Une activité rationnelle qui débouche sur les conditions actuelles dans lesquelles se trouve la société.

- . Cette mémoire collective ne fonctionne pas si elle n'est pas sous le contrôle de cette activité rationnelle. Quand une société abandonne ou modifie ses traditions, c'est normalement pour satisfaire les exigences de l'activité rationnelle.

Quant à la religion, il dit que:

- Du moment que la forme des dogmes et des rites ne s'explique pas par des motifs purement rationnels, c'est dans le passé et non dans le présent que nous devons chercher sa raison d'être.

De fait, toute religion est une commémoration d'événements et de personnages disparus depuis déjà longtemps.

Aucune pratique religieuse n'échappe à tout cela.

La construction sociale de la réalité

P.L. BERGER - T. LUCKMAN

Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1979

Nous pouvons situer cette oeuvre dans la même ligne que l'autre des mêmes auteurs: "La Religion dans la conscience moderne".

Dans la préface, les auteurs nous situent déjà dans la trajectoire qu'ils pensent suivre lorsqu'ils disent: "Cette oeuvre a été conçue comme un traité théorique à caractère systématique sur la sociologie de la connaissance.

Les parties les plus importantes de l'oeuvre sont, à mon avis, la seconde où ils tâchent de donner leur point de vue des problèmes de la sociologie de la connaissance (la société comme réalité objective) et la troisième où ils essaient de faire une union avec la psychologie sociale en lui appliquant tout ce qu'ils ont élaboré antérieurement au niveau de la conscience subjective (la société comme réalité subjective).

Je dirais que peut-être la plus grande qualité du livre, et des auteurs, est qu'ils donnent à tout leur exposé un sens sociologique authentique et qu'ils n'évoluent pas seulement à un niveau philosophique, puisqu'ils tiennent compte que les théorisations ne sont pas normalement la partie la plus importante de la connaissance commune aux membres d'une société et que c'est cela qui doit réellement intéresser le sociologue, la connaissance commune.

Dans le contexte de ma recherche, il faut tenir compte de beaucoup d'aspects essentiels au moment de l'exposé théorique et aussi dans le contexte des analyses postérieures.

- Toute la question de la détermination existentielle de la pensée - les relations de la pensée dans les situations historiques précises - jusqu'à quel point cette pensée est le reflet des facteurs déterminants proposés dans la société.

- La question où l'on mentionne l'institutionnalisation des activités, leur processus historique absolument nécessaire

si on veut comprendre ce qu'est une institutionnalisation.
Le contrôle qu'exercent les institutions. Les Univers symboliques. L'affrontement de différents univers symboliques. La légitimation et ses différents niveaux...

Dans tout l'ensemble de l'oeuvre, ils font voir comment se concrétise -cristallise- intériorise, par le bon sens d'un individu normal, une réalité déjà établie.

C'est la sociologie de la connaissance: Analyser quelle est la construction sociale de la réalité.

La guerre des paysans en Allemagne

ENGELS FRIEDRICH

Ed. Editions Sociales, Paris, 1974

Je n'ai pas d'éléments pour porter un jugement sur la valeur historique du livre, mais Engels lui-même nous dit dans la préface que ce travail ne prétend pas présenter une documentation qui serait le fruit d'une recherche personnelle; bien au contraire, le matériel qui traite les soulèvements paysans et qui parle de Thomas Munser a été extrait de W. Zimmermann. Il semble que le motif pour lequel Engels s'est intéressé à la guerre des paysans de 1525 a été le mouvement révolutionnaire européen de 1848. Les analogies des deux événements ont motivé une réflexion comparative.

Engels lui-même nous dit que ce qu'il cherche, c'est à expliquer l'origine de la guerre des paysans, la position prise par les différents partis qui y participèrent, les théories politiques et religieuses qui servirent d'explication et le résultat de la lutte à partir des conditions d'existence historique des classes. Engels veut nous démontrer que les insurrections, les théories politiques et religieuses n'étaient pas la cause, mais le résultat du bas niveau où était arrivé le pays.

Dans le premier chapitre, il nous donne un aperçu très rapide sur la situation de l'Allemagne au début du XVIème. siècle. Principalement dans celui qui parle de la situation économique et de la structure sociale. Le rôle important que jouaient les princes et le clergé. Sur ce dernier point, il insiste beaucoup sur "le joyeux train de vie" qui indignait de plus en plus le peuple et qui était en contradiction avec les sermons que eux-mêmes faisaient. En marge de toutes les classes se trouvaient "les paysans qui étaient la grande masse exploitée de la nation". Sur eux retombait le poids des charges sociales. Une fois exposée la situation du pays, il consacre un chapitre aux grands groupes d'oppression et à leurs leaders idéologiques, Luther et T. Munzer. Il n'y a pas de doute que les révolutions de cette époque-là portaient le signe religieux.

Engels dit que "bien que ces luttes de classes portent un signe de reconnaissance religieuse, si les besoins, intérêts et revendications des différentes classes se dissimulent sous le masque de la religion, cela ne change rien et s'explique facilement par les conditions de l'époque".

Le corps central, sinon le plus étendu, inclut tous les chapitres (III-IV-V-VI) où il explique historiquement les préambules de la guerre et son développement dans les différents Comtés, etc d'Allemagne.

Ce qui me semble important de remarquer sont deux points essentiels:

1.- Le mobile religieux de la guerre des paysans: L'égalité des enfants de Dieu exigeait l'égalité civile, égalité de fortune, communautés de biens... et cette égalité exigeait aussi la suppression des cens, impôts, privilèges, etc... La mystique chrétienne était capable de créer une révolte. A ce moment historique, le mobile religieux apparaît à partir de toute la question de la Réforme qui prêche le retour aux origines.

L'optique d'analyse d'Engels voudrait sûrement se passer de cette "religiosité de la révolte", mais sans doute, cette révolte motivée par la mystique religieuse est une des premières expressions historiques de la "lutte de classes".

2.- Le second point important, ce sont les figures de Luther et Müntzer. Le processus suivi par chacun d'eux. Le Réformateur, Luther, qui au premier moment se présente radical, n'excluant personne ni aucune tendance aussi révolutionnaire fût-elle. Il fallait unir tous les éléments d'opinion. Mais cette première vocation révolutionnaire ne dure guère et il finit par prôner l'évolution pacifique et la résistance passive.

T. Müntzer, le Révolutionnaire, dès le début est beaucoup plus dur et traite avec beaucoup plus de mépris les dogmes et les rites de l'Eglise catholique. Si dès le début il faisait partie de la Réforme mise en marche par Luther, il s'en écarte de plus en plus et finalement il se sépare de la Réforme "bourgeoise" et il joue désormais le rôle d'un agitateur politique

en partant toujours de la conception révolutionnaire de la religion. Pour Münzer, le Royaume de Dieu n'est rien d'autre qu'une société où il n'y aura pas de différence de classes ni de propriété privée...

Il semble réellement que nous nous trouvons dans la réalisation de tout un processus de secte-église-secte.

Je pense qu'il ne faut pas résumer toute l'explication d'Engels. Dans le dernier chapitre, dans son optique d'analyse politique, il nous donne les résultats de la guerre des paysans, en y apportant une réflexion stratégique sur la lutte du monde ouvrier pour arriver à obtenir la victoire du prolétariat.

La Religion invisible

(Le problème de la Religion dans la Société Moderne)

THOMAS LUCKMAN

Ed. Sigueme. Salamanca, 1973

La lecture de ce livre rappelle beaucoup celui de son ami P.L. Berger "La Religion dans la conscience moderne". Tous les deux se posent les questions et la problématique de la Sociologie de la Religion dans une perspective de la Sociologie de la connaissance. Ils avaient déjà présenté tous les deux ensemble cette même perspective dans le livre "La construction sociale de la réalité"

J'ai lu les trois livres. Les deux plus parallèles sont, sans doute, celui de Luckman et celui de Berger seul. Inutile d'entrer dans une analyse comparative des deux livres. Mais il est très clair que Luckman dans "La religion invisible" exprime d'une façon plus claire et nous pourrions dire provocante l'hypothèse relative à la "privatisation" de la religion dans la société moderne.

Sûrement que cette manière de présenter l'hypothèse de la privatisation de la religion la rend aussi plus discutable.

En tout cas nous pourrions signaler trois points importants au long du livre:

1.- La question et la méthode propres à la Sociologie de la Religion.

Il critique très durement les études réalisées dernièrement dans le champ de la sociologie de la religion. Dans le fond, il arrive à dire que tous les espoirs qu'avaient éveillés les apports théoriques sur ce thème de Durkheim et Weber se sont convertis en instruments techniques sans aucune signification théorique. Il dit textuellement: "Nous trouverons difficilement une autre discipline sociologique aussi complètement dominée par une méthodologie positiviste que la récente sociologie de la religion" (page 31 de cette édition en castillan).

Luckman semble vouloir apporter des hypothèses théoriques qui puissent servir à l'eurichissement de tout le travail empirique réalisé.

2.- Le deuxième point, important à mon avis, qu'il présente est la question de "la notion sociologique de religion". Il peut sûrement devenir le plus discutable de tout le livre. Le point clé est de donner une définition "plus fonctionnaliste de la religion", et pas si substantiviste que donne même P.L. Berger.

Les racines de cette fonctionnalité que Luckman veut donner à la notion de Religion se trouvent dans le livre "La construction sociale de la réalité" quand il parle de toute la question des univers symboliques. Il définit, ou il essaie de définir, le sacré comme l'ensemble de symboles où naît la source du sens global de l'existence. C'est très différent que de dire que le sacré donne un sens global à l'existence.

3.- A partir des deux points précédents, on peut comprendre déjà parfaitement toute la question de la Religion invisible qui est l'hypothèse centrale du livre. Cette hypothèse part de tout le processus de sécularisation produit par le changement social à partir de situation typique de chrétienté médiévale. La plausibilité du modèle officiel de religion diminue en provoquant chez les gens des crises qui se définissent par différentes postures et attitudes. Une de ces attitudes est celle de la Religion invisible. La religion ne disparaît pas mais elle se retire dans une sphère privée.

Classe, Religion et Comportement Politique

G. MICHELAT - M. SIMON

Ed. Editin Sociale (C.N.R.S.), 1977

L'objet principal de cette étude est l'analyse des systèmes de significations, associées au comportement politique et aussi la recherche des principales variables des phénomènes observés.

La méthode utilisé pendant l'investigation a été l'entretien non dirigé, puisque cela permettait que ce fût l'enquête elle-même qui dirige l'entretien et non l'enquêteur.

Les auteurs ont voulu que les entretiens reflètent la vision des groupes d'appartenance aussi bien du présent que du passé.

Ils n'ont pas tenu compte des critères de représentativité au sens statistique du terme. Ils ont soigneusement choisi les personnes en fonction de la possible diversité d'attitudes à l'égard des thèmes choisis.

On a tenu compte de variables parce qu'on a cru qu'elles jouent un rôle important dans le champ d'investigation (sexe, âge, région, profession...)

Ils élaborent deux groupes typiques:

- les catholiques déclarés
- les irreligieux déclarés

Parmi les premiers, deux constatations se dégagent de tout l'entretien: le fait d'être chrétiens est déterminant pour leur comportement politique et en tant que chrétiens, ils sont avant tout opposés au communisme. Mais, en même temps, les entretiens révèlent une profonde analogie entre communisme et christianisme; on trouve cette ambivalence tout au long de l'analyse. La contradiction pour ces catholiques déclarés est que la notion d'idéal est impensable en marge des valeurs spirituelles et transcendentes.

Pour les irreligieux déclarés, la réaction vis-à-vis de la politique est aussitôt plus négative que pour la plupart des catholiques déclarés. Ces derniers se situent d'emblée sur le terrain de valeurs, idées et principes beaucoup plus liés au do-

politico-ideologique et c'est a partir de là qu'ils se définissent opposés au communisme. Les irreligieux refusent la politique "dont ils ne sont pas enchantés," et ce refus est à la fois une exigence pour parler de ce qui les intéresse et les touche de plus près: la vie, les prix, les salaires... Cette référence à la vie personnelle est en même temps une référence de tous ceux qui ont la même vie.

Les deux groupes ont des valeurs et des représentations totalement différentes. Par exemple, l'usine par les catholiques signifie massification tandis que pour les irreligieux cela veut dire prise de conscience. Dans tout ce contexte, la religion occupe une place différente pour les uns et pour les autres. Pour les catholiques, c'est le système structurant de leurs attitudes. Pour les irreligieux, la religion est uniquement un objet d'attention périphérique, ils ne sont pas contre mais ils sont en marge de la religion, ou plutôt, la religion est en marge, à l'extérieur de leur univers.

Christianisme et classe ouvrière

F.A. ISAMBERT

Ed. Casterman, 1961

La préoccupation de la classe ouvrière pour le destin religieux est une constante depuis les débuts de la société industrielle et de la division de la société en classes sociales.

Cette préoccupation de la part de l'institution ecclésiastique a entraîné différentes attitudes de l'Institution elle-même, soit une préoccupation plus forte pour tout ce qui est justice sociale, soit un souci plus pastoral.

F.A. Isambert, devant cette constatation affirme carrément que le sociologue doit tâcher de parvenir à un sérieux intellectuel extrême en commençant par une méthode rigoureuse de techniques d'évaluation et de vérification.

A partir de cette posture, nous excluons d'entrée un quelconque dogmatisme et à priorisme devant la question de classe ouvrière et christianisme. Selon Isambert, cela est très important car entre l'orthodoxie chrétienne et l'athéisme conscient, il y a une gradation.

- Qu'est-ce que la religion contumière ou populaire, jusqu'où arrive-t-elle?

- Quels éléments religieux pouvons-nous trouver dans les philosophies personnelles des individus?

- Quels sont les concepts, règles, rites, etc. que la société sécularisée a extraits du contexte confessionnel?

Après ce cadre théorique, F.A. Isambert aborde l'analyse du domaine empirique à partir de données sur la pratique religieuse dans une paroisse parisienne (St. Hyppolite).

Partant de cette enquête sur la pratique religieuse, il tente, ou plutôt il demande si on peut passer à une problématique générale. Mais il ne s'agit pas de donner une explication à valeur universelle, une seule explication n'est pas possible. Il s'agit davantage de chercher les rapports existant entre les différentes variables qui constituent les éléments essentiels de diverses conjonctures. Dans le même livre, l'auteur analyse d'autres phénomènes religieux précis (enterrements religieux à Paris...) mais je n'ai pas lu ces chapitres-là.

Eglise, Lutte de Classes et Strategies Politiques

JEAN GUICHARD

Ed. Sigueme, Salamanca, 1973

L'auteur part de l'hypothèse que ce qui est politique affecte tous les aspects jusqu'aux plus profonds de la pratique religieuse et de la vie de l'église puisqu'il s'agit d'une église qui "vit en nostre temps et lui appartient", l'église de Jésus-Christ incarné, donc tout est "politique" dans l'église, ce qui ne veut pas dire que dans l'église tout doit se réduire à ce qui est politique.

Selon l'auteur, il ne prétend pas faire un travail théologique, malgré tout après l'avoir lu je pense que ce sont souvent des réflexions théologiques à partir d'un engagement politique précis et en même temps ce compromis politique précis lui est donné pas au-dehors de sa Foi. Les points les plus importants sont centrés sur:

- Tout est politique dans l'église. Son action n'est jamais politiquement neutre.

- L'examen du conditionnement politique dans lequel s'opère l'action de l'église mène nécessairement à une lecture politique de la foi.

- Cette lecture politique de la Foi débouche pour sa part sur la réalité de la lutte de classes.

- A partir de là, il faut se demander si l'église pourra vivre en marge de cette lutte de classes; sinon elle devra jouer un rôle décisif dans tout le processus de ces luttes. Quand l'auteur aborde la question des stratégies politiques, il pose les questions suivantes:

- N'importe quelle pratique humaine, et la religion en est une, doit s'exprimer dans une stratégie et une tactique; quelle relation maintiendra la pratique religieuse avec les stratégies politiques existantes?

- Cette relation est de la même nature quand l'Eglise s'insère dans le contexte d'une stratégie politique conservatrice et quand elle s'insère dans une stratégie révolutionnaire?

A la fin de ses réflexions, l'auteur croit que l'église essaie de garder une posture "centriste" et qu'elle essaiera peut-être de la garder longtemps tant que le peuple chrétien prendra de plus en plus de postures contradictoires: intégristes d'un côté, révolutionnaires de l'autre. Cela peut faire aussi d'une part que la hiérarchie accepte de reconnaître la validité pour les chrétiens de leur option révolutionnaire avec tout ce que cela comporte (analyse marxiste) ou bien que la hiérarchie se durcisse de plus en plus devant un courant révolutionnaire grandissant.

Gramsci et la Question Religieuse

(Une sociologie marxiste de la Religion)

HUGES PORTELLI

Ed. Laia. Barcelona, 1977

Dans l'introduction-préface, on remarque que Gramsci comme Weber ont capté l'importance de la connaissance des phénomènes religieux pour comprendre la société politique. Une question capitale est que le phénomène religieux ne peut être méprisé.

Le fait religieux est un des thèmes essentiels de réflexion dans les oeuvres de Gramsci, principalement dans les "Quaderni".

La méthode qu'utilise Gramsci dans l'analyse du phénomène religieux est essentiellement historique; comment ont évolué la religion chrétienne et l'Eglise.

L'auteur, H. Portelli, dans cette oeuvre d'analyse du phénomène religieux dans les oeuvres de Gramsci établit des parties très claires et définies:

- Religion et idéologie: Parmi d'autres définitions de la religion, il donne celle de Gramsci qui la relie d'une manière claire à l'idéologie. Selon Gramsci la religion n'est pas un ensemble culturel cohérent. Elle a différents degrés culturels selon les groupes sociaux où ils se trouvent.

Les principaux points sur lesquels Gramsci centre la critique de la Religion sont d'une part son dualisme (contradiction entre le matérialisme pratique et l'idéalisme théorique) et de l'autre le fait que la religion arrive à être l'opium du peuple quand, dépassée par d'autres conceptions du monde, elle empêche toute évolution.

Bien que la religion chrétienne pure ait accompli une fonction historique positive, actuellement le christianisme "truqué" est un marcotique et donc il n'est pas nécessaire. Elle a été dépassée.

- L'église - appareil idéologique: L'analyse gramscienne du catholicisme est l'analyse de l'histoire des fonctions sociales, idéologiques et politiques qu'il a exercées depuis son apparition. Gramsci différencie là deux époques et situations très claires.

Jusqu'à la Réforme où il avait la maîtrise idéologique totale, le monopole. Plus tard, vient la décadence et ille doit se replier pour pouvoir se défendre des nouveaux appareils idéologiques.

- Perspectives d'évolution de l'Eglise: Gramsci ne se limite pas à l'étude du phénomène religieux dans sa fonction historique, il essaie à partir d'ici de découvrir la fonction qu'il peut encore remplir à l'avenir. Quelle sera l'évolution de l'église catholique? Dans quelle mesure ou comment le phénomène religieux peut-il être un phénomène permanent?

Toute la réflexion gramscienne peut être aussi considérée comme une approximation sociologique des aspects religieux qui subsistent dans les partis politiques qui se disent marxistes.

Sociologie du Geste Religieux

De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique.

LILIANE VOYE

Les éditions Vie Ouvrière. Bruxelles, 1973

C'est le premier livre "sur la pratique religieuse" que je lis où l'objectif important n'est pas la signification religieuse de la pratique dominicale mais où l'objectif est de chercher quelle est sa signification sociale, c'est à dire, son lieu avec d'autres phénomènes culturels. Mais pour y arriver là, il faut faire un inventaire et une systhèse des recherches sur la pratique religieuse dominicale en Belgique, recherches effectuées ces dernières années, et faire des comparaisons cartographiques, une analyse factorielle des différentes données, etc...

L'auteur affirme: un geste préréçu dans certains cas, comme peu significatif, peut être très important, dans la mesure où il est lié à d'autres problèmes sociaux.

Le problème est de nous demander quelle est la signification sociale de ce geste de la pratique dominicale. Ne serait elle pas un des éléments constitutifs de la pratique englobante? Si c'est cela, dans quelle mesure cette pratique ne serait-elle pas un indicateur que son niveau et ses variations sont l'expression de cette variable?

Ce sont les point de départ de son hypothèse. Dans la mesure où le système est stable, il autoreproduit ses éléments constitutifs. Plus l'église est intégrée à la culture d'une région, plus les gestes qu'elle demande expriment cette culture. La stabilité ou instabilité de cette culture incluent aussi la stabilité des gestes religieux et cette stabilité ou instabilité des gestes se répercutent sur l'ensemble de la culture.

La pratique dominicale est considérée associée à un ensemble de comportements unifiés en un "habitus" qui, comme disent Bourdieu - Passesim (La Reproduction) est l'intériorisation durable de principes culturels à travers des gestes concrets et qui dure encore après l'action pédagogique. Cette permanence

dans le temps du geste de la pratique dominicale dépend moins d'un rapport pédagogique explicite de la part de différents acteurs sociaux dans l'intention et la volonté de transmettre ce geste que d'une socialisation diffuse à travers le support d'une culture locale.

La méthodologie pose d'importantes questions tout en interrogeant la signification théorique d'une analyse statistique qui part du postulat de la distinction entre variable dépendante et indépendante.

D'autre part, le processus suivi par l'auteur permet quelques réflexions sur l'intérêt des recherches extensives par rapport aux monographies qui sont souvent plus mises en valeur qualitativement. Les monographies présentent le danger d'accroître les aspects psycho-sociologiques, et les recherches extensives permettent de dégager certains facteurs structuraux. C'est de cette manière qu'on peut mettre en évidence des lieux objectifs opérant indépendamment de la conscience qu'ont les acteurs, même si ces lieux objectifs expliquent d'une certaine manière les orientations conscientes. Le processus suivi par l'auteur part de deux points d'analyse critique; d'une part, elle critique le matériel utilisé et la méthode suivie pour l'obtenir; d'autre part, elle fait aussi une présentation critique des hypothèses explicatives de la pratique dominicale (urbaine-rurale, déformité sexuelle...)

A partir de là, elle retourne à son hypothèse de l'existence d'une variable globale et de projection spatiale.

Juifs et Israelites

MDME. D. SCHNAPPER

Ed. Idées / Gallimard, 1980

L'interêt et l'objet principal de la lecture de ce livre était de voir comment l'auteur menait méthodologiquement l'analyse des éléments stables du système culturel d'une communauté ainsi que les éléments faibles disparus rapidement et les combinaisons spécifiques qui ne sont pas la simple juxtaposition d'éléments euracisés dans la tradition et d'éléments imposés par la société industrielle.

Dans cette oeuvre elle essaie d'analyser la signification que peut avoir la disparition, la perpétuation ou la transformation de tel élément du passé l'adoption ou refus de tel élément de la civilisation moderne.

La méthodologie employée se scinde en trois niveaux:

- Le contact direct, relations personnelles dans les groupes réels et activités concrètes.

- La compréhension de la relation que la communauté juive maintient avec ses traditions, il fallait tenir compte de sa dimension historique.

Elle tient compte des différentes appartenances culturelles puisque cette communauté juive se trouve dans une société à structure complexe. Etant donné l'objet de l'étude, il s'inscrit totalement dans la dimension qualitative des analyses et interprétations, sans considérer leur représentation statistique. En s'inspirant du type idéal Wéberien, en accentuant les traits spécifiques et essentiels d'un fait social, elle a élaboré une typologie définie toujours en fonction de la relation avec les traditions juives. Cette typologie serait aussi inspirée par la grande variété de type sociaux et de formes de judaïsme existants.

Guide d'Etude Directe des Comportements Culturels

M. MAGET

C.N.R.S, 1953

La lecture de ce livre peut provoquer une impression fausse si on ne tient compte que des points de repère qu'il donne comme "Guide d'étude directe".

Sous cet angle, je le crois exhaustif dans la projection d'une méthodologie d'observation directe de la réalité. Dans le prologue, il annonce clairement le but de l'étude en même temps qu'il définit nettement les concepts de culturisation et d'aculturation.

Malgré tout, je pense qu'on ne peut pas séparer la lecture du livre de tout le contexte théorique où l'auteur le situe. L'auteur adverte que toute investigation ethnographique comporte, comme n'importe quelle autre, des dangers de peu de sérieux scientifique et qu'il faut tenir en compte afin de les éviter.

Si on tient compte de cette perspective de l'auteur, on comprend, au loin de toute la lecture du livre, pourquoi l'auteur arrive à des niveaux de précision si concrets.

Le Métier de Sociologue

P. BOURDIEU - J.C. PASSERON - J.C. CHAMBOREDON

Ed. Siglo XXI. Madrid, 1976

Il est difficile de faire un rapport de la lecture de ce livre, difficile non seulement à lire mais aussi à résumer dans ses lignes principales. C'est un livre extrêmement critique, plutôt, autocritique de la sociologie.

Il semble que tout le contenu repose sur l'idée que si nous sommes réalistes nous verrons que la pratique sociologique est très difficile à séparer de l'ensemble des déterminations qui caractérisent la situation sociale du sociologue, que le sociologue puisse être un scientifique sans aucune sorte d'attaches. Une critique sociologique des pratiques sociologiques est nécessaire.

Je dirais qu'il en est l'axe central à partir duquel on pose dans une perspective critique les aspects centraux de l'investigation sociologique, y compris de textes sociologiques qui sont à la fois critiques ou aussi la synthèse d'une facette particulière et qui laissent voir clairement ce qui est essentiel dans la pensée scientifique, son évolution et son avenir.

Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie

(Instituant la Religion de l'Humanité)

A. COMTE (1851)

L'oeuvre d'A. Comte par excellence. Les trois tomes de cette édition de 1851 englobent dans leur divers chapitres la pensée de Comte vis-à-vis de la nouvelle société. D'une lecture très ennuyeuse et difficile à mettre sous forme d'un simple schéma, je signalerai les points qui me semblent les points clés.

- Dans le préambule général du Tome I en expliquant ce qu'il comprend par positivisme, il dit:

"Le positivisme se compose essentiellement d'une philosophie et d'une politique qui sont nécessairement inséparable, comme si elles constituaient l'une la base de l'autre et la finalité du système universel où l'intelligence et la sociabilité se trouvent intimement combinées.

La science sociale n'est pas seulement la plus importante de toutes mais elle est le seul lieu logique et scientifique du tout nécessaire désormais dans l'ensemble de nos observations de la réalité".

"La réorganisation politique est impossible sans la reconstruction préalable des opinions et des contumes. L'accomplissement graduel de toute cette philosophie fera surgir en Occident une nouvelle autorité morale".

La conclusion générale à laquelle il arrive dans ce premier tome est la suivante:

"L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but. C'est après tout le long discours, le caractère fondamental du régime définitif que le positivisme inaugure, systématisant notre existence personnelle et sociale avec une inaltérable combinaison entre le sentiment, la raison et l'activité".

Au chapitre I du second volume, il expose la théorie générale de la religion, ou théorie positive de l'unité humaine.

"La religion constitue pour l'âme un consensus normal, exactement comparable à ce qui constitue la santé dans le corps. Ceci exclut définitivement la pluralité; il est irrationnel de supposer beaucoup de religions de même que de supposer beaucoup de santés.

Il n'y a qu'une distinction admissible qui tient aux deux modes de notre existence: l'individuel et le collectif, que la religion doit concilier radicalement. Comme la religion touche l'esprit et le coeur, il faut qu'elle comprenne aussi une part intellectuelle et une part morale. La première constitue "le dogme" (il consiste à déterminer l'ensemble de l'ordre extérieur à laquelle notre unité est nécessairement subordonnée). La seconde, la morale, est l'amour qui doit dominer également les sentiments et les actes mais qui ne peuvent être confondus puisque les sentiments sont purement intérieurs, et les actes sont totalement extérieurs".

C'est la constitution systématique de la religion, qui, instituant l'unité humaine, réunit les trois aspects essentiels de notre existence: penser, aimer, faire.

COMPTES-RENDUS DES ENSEIGNEMENTS REÇUS

SEMINAIRE - M. JEAN SEGUY

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

"Aspects dynamiques de la sociologie des sectes et des ordres religieux"

Le séminaire a en deux parties bien différenciées, à part les quatre professeurs invités.

Ces deux parties correspondaient aux concepts exposés dans l'enoncé du séminaire. D'une part, "les aspects dynamiques" et de l'autre la question de "sectes et ordres religieux". Ce dernier point a constitué la partie théorique et de clarification de concepts à partir fondamentalement de Weber et Trölscht. Les typologies de l'un et de l'autre sont à la base de n'importe quelle analyse du phénomène religieux. La question des "aspects dynamiques" a été traitée dans la dimension empirique, c'est à dire dans l'exposé de l'évolution suivie par une secte "Les Menonites" depuis de XVIème. s. jusqu'à nos jours. Il est difficile de faire l'analyse de la thématique du Séminaire. La partie théorique a été une excellente clarification de concepts qui nous ont permis de comprendre "la parenté" entre secte et ordre religieux. L'exposé sur les typologies élaborées par Weber (Eglise-Secte) et Trölscht (Eglise-Secte-Groupe Mystique) a été assez clair pour qu'à partir de ces typologies, nous puissions construire notre objet. Ceci, d'une part, les aspects dynamiques traités à partir de la trajectoire des Menonites français, ont été aussi assez clairs pour nous faire comprendre comment une religion se forme et se transmet. Personnellement je ne connaissais absolument pas l'existence des Menonites.

Je pense que ce sont les motifs qui rendent difficile une analyse de valeur de la thématique. Il s'est agi plus d'apprendre, de clarifier et de comprendre la théorie sociologique sur le phénomène religieux que d'exposer des thématiques discutables. A moi personnellement, le Séminaire m'a éclairci les lectures sur Weber. Non seulement cet aspect mais tout ce qui se réfère aux Menonites a été, je dirais, une démonstration de la façon

de travailler dans une recherche sérieuse. Ensuite, je fais un bref exposé-résumé du travail du séminaire, divisé en trois parties qui m'ont paru claires. A la fin de chacune, je fais un petit commentaire de ce que le thème m'a inspiré.

Cadre théorique

La typologie religieuse la plus employée d'habitude est la dicotomie Wébérienne entre église et secte. Tröeltsch par contre parle toujours d'une trilogie: Eglise-Secte-Groupe Mystique. Les caractéristiques que Tröeltsch donne de chacun de ces types sont les suivantes:

- EGLISE: Institution multitudinaire et seule dispensatrice des biens. Elle est divine et donc existe indépendamment de ses membres. Pour elle l'extension est très importante, plus que l'intensité. Cela fait qu'elle coexiste avec la société et l'Etat.

- SECTE: C'est un groupement contractuel. Il n'existe que par la volonté de ses membres. Il se définit beaucoup plus par son intensité que par son extension. Il ne cherche pas la coexistence avec la société, bien au contraire.

- GROUPE MYSTIQUE: Cela correspond à des individus isolés qui normalement sont entourés d'amis; ils se retrouvent quelquefois et célèbrent la liturgie. Ce sont des volontaires mais non des contractuels, comme dans la secte. L'intériorité est leur caractéristique la plus forte; plus il y a de révélation intérieure personnelle, et mieux ça vaut.

Le contraste entre chacun de ces types aide à comprendre plus exactement ses dimensions. Le développement historique du christianisme contient cette trilogie. Pour la clarifier, Tröeltsch définit le rapport de chaque groupe à des concepts concrets. Le cadre suivant est un résumé de ces rapports.

	<u>EGLISE</u>	<u>SECTE</u>	<u>GROUPE MYSTIQUE</u>
1. Divinité de Christianisme	Etre Souverain.	Le Seigneur.	Le Principe Spirituel.
2. Royaume de Dieu	Instauratrice de ce Royaume.	Instauratrice de ce royaume qui doit venir.	Le royaume est en chaque personne.
3. Théologie	Présentation philosophique et rationalisée.	Elle préfère une image mystique plus que philosophique.	Il refuse l'exposé doctrinal Réflexion religieuse permanente.
4. Etat	Collaboration L'Eglise baptiste tout.	Indifférence ou critique à l'etat et a la politique.	Indifférence.
5. Verité	Objective et imposée à tous. Catéchisme	Elle n'a d'autorité que pour les convertis.	Elle est intérieure et personnelle.
6. Tolérance	Quand la vérité doit s'imposer, l'Eglise accepte violence et coaction.	La vérité est assez importante pour que ne la possède que celui qui la veut.	La liberté est la méthode. La décision personnelle.
7. Ethique	C'est la loi. Les uns sont obligés à une éthique maximale, d'autres à la minimale.	Ethique très forte et radicale pour tous.	Tout dépend de l'attitude personnelle.
8. Culte	Fixe et ritualisé Rôles culturels très rigides.	Plus spontané mais aussi avec une certaine structure de rôles.	Il n'y a pas de culte. Bien que spontanés ce sont toujours les mêmes.
	Institution de grande taille. La paroisse territoriale.	Tendance vers un groupe local à taille réduite.	Echappe à toute taille et nombre Est défini par une personne.

Cette typologie n'est pas acceptée par tout le monde bien que tout le monde s'y réfère et que toutes les autres typologies s'en servent de point de référence. Niebhur, Richard utilisent et configurent le terme ou type de "dénomination". B. Wilson a créé une typologie suivant les caractéristiques de chaque secte, mais on dirait que les caractéristiques que donne B. Wilson sont plus utiles pour une classification que pour une différenciation typologique.

Tröeltchs même classifie sa typologie de "types purs" en contraste avec les "types mélangés". Cette classification est très utile puisqu'aujourd'hui beaucoup de phénomènes ne peuvent être définis qu'en fonction du "mélange". Même dans beaucoup d'églises chrétiennes on trouve des exemples de ces croisements. La catholique avec toutes ses communantes de base, l'ordre religieux est aussi un peu un croisement de tous ces types. On ne doit pas oublier que Tröeltchs parle des groupements dans le camp protestant nés au XVIIIème. s. Ces types idéaux de Tröeltchs servent à construire notre objet, mais pas dans un processus inverse. La typologie de Tröeltchs exposée, on peut comprendre beaucoup plus le point de vue Wéberien sur l'ordre religieux. Ce n'est pas que Weber ait fait une théorie sur l'ordre religieux mais il a travaillé beaucoup d'éléments théoriques qui servent à encadrer théoriquement ce fait. Les connaissances de Weber sur ce thème lui viennent du monachisme européen médiéval (Economie et Société).

Le christianisme, selon Weber, se présente comme une éthique de conversion et salut. Les hommes sont classés différemment par rapport aux vertus exigées; ceci est encore plus prononcé quand le christianisme devient religion de masses, il s'accroît une religion pour ces masses et une religion de virtuosité. Le moine est un ascète, un vertueux appartient à l'élite. A partir de ce point, ou bien les moines forment une secte ou bien ont une situation spéciale dans l'église.

La situation conflictive que cela a apportée dans l'église elle-même a trouvé la manière de pouvoir intégrer et contrôler ce phénomène. Les moines laïques au début, l'église les fait prêtres et à partir de là ils entrent dans la dynamique ecclésiastique et ils sont contrôlés.

L'ordre religieux, en s'écartant du monde et en se constituant en élite, se place comme critique de la société et aussi de l'église (il suffit de penser à l'histoire, Saint François d'Assise...). L'église ne peut tolérer que le salut existe en dehors d'elle et précisément par vertu et ascèse elle oblige à l'obéissance.

Tröeltchs, en se fondant sur tous ces éléments théoriques de Weber, précise que le catholicisme s'est approprié partiellement une part de la secte puisque le monachisme est né comme une secte. Le monachisme par lui-même est un élément explosif pour tout le système social et aussi pour l'Eglise. Malgré cela Tröeltchs reconnaît que cette force critique du monachisme s'est perdue historiquement.

Le temps historique du monachisme:

- Monachisme primitif: Très radical. Le radicalisme s'adresse principalement à la propriété, à l'Etat, au sexe, à l'Eglise.

- Monachisme ancien: Il faut le placer dans les début de l'institutionnalisation de l'Eglise.

- Monachisme médiéval: Il marque deux temps clairs, le monachisme féodal jusqu'au XIème. s. et le monachisme urbain et bourgeois jusqu'au XV.

En nous rappelant la typologie de Tröeltchs, nous pouvons établir certains rapports théoriques entre monachisme et secte.

- . Le monachisme forme de petits groupes d'engagement personnels, intérieurs et volontaires.

- . Le monachisme est le refuge de l'idéal évangélique intégral et radical.

- . Il s'oppose au monde.

- . C'est l'endroit où on répartit fraternellement les biens.

- . Il répond au même problème, besoin et fonction de la secte.

Au niveau conceptuel, la typologie est très claire et plus encore quand Tröeltchs la définit selon les rapports de chacune avec différents objets. Pourtant il n'est pas si clair qu'actue-

llement la réalité de chacune des formes religieuses définies corresponde exactement au type décrit par Tröeltchs. Par exemple, le type-église, bien qu'il coïncide sur beaucoup de choses, aujourd'hui n'est pas aussi pur, c'est plutôt un mélange qui dans le même type inclut des aspects sectaires et des aspects mystiques. Tout cela fait penser que les conditionnements et réalités sociaux d'un moment donné peuvent et doivent influencer pour que les groupes cristallisent d'une façon ou d'une autre.

Tröeltchs parle en particulier du XVIII^{ème}. s. avec tout l'héritage des Réformes du XVI^{ème}. s.

Il est clair que tout groupe religieux qui se scinde d'un autre le fait normalement dans un désir de "puritanisme" mais cette réaction va contre un autre groupe religieux classé selon certains comme "non-pur". Le fait est que ces trois types ont besoin l'un de l'autre. On ne comprendrait pas la secte sans église et le groupe mystique sans secte non plus. Nous pourrions dire que le plus nécessaire est "l'Eglise". Peut-être pour cette raison l'Eglise est-elle actuellement un mélange de tout, étant donné les circonstances actuelles. l'Eglise Catholique du XVIII^{ème}. s. serait sûrement différente avec les circonstances de maintenant. Beaucoup plus de sectes et de groupes mystiques auraient vu le jour.

Actuellement l'église est davantage capable d'assimiler ou de tolérer en son sein même des situations qui dans les modèles purs de Tröeltchs seraient déjà des groupes totalement différenciés. Dans le chapitre suivant où d'une façon très synthétique il expose l'aspect réel des menonites ou encore aussi brièvement les quatre grandes places des Réformes dans le terrain du Christianisme. Les Menonites sont un produit d'un mouvement réformiste. Mais une des choses que nous n'avons pas approfondies (on l'a un peu insinuée), ce sont les situations sociales et économiques critiques qui provoquent une sorte de Réforme ou une autre. Nous en avons un exemple dans la Guerre des Paysans; quand la situation est plus misérable, la Réforme devient Révolution,

quand elle est moins misérable, elle est plus reformiste.

De fait, aujourd'hui ce phénomène se répartit. Ce qui a changé, c'est que l'église a plus de capacité de tolérance, ou d'assimilation. Pourquoi les communautés populaires d'Amérique Centrale et d'Amérique du Sud ne sont-elles pas une secte? Il serait très intéressant de procéder à une réflexion théorique sur la réalité de l'Eglise Catholique. aujourd'hui à partir de la typologie de Tröeltsch et de Weber.

Le fait empirique

Les Menonites (Anabaptistes pacifiques) comme modèle de tradition jusqu'à nos jours doivent être placés dans tout le contexte des Réformes qui ont eu lieu au XVIème. s. Pour comprendre théoriquement ces réformes il faut penser au schéma exposé précédemment.

Les Menonites sont l'exemple concret d'un mouvement mais il y a eu beaucoup de mouvements créés par ces réformes. Nous pouvons diviser ces réformes en quatre grands blocs:

1.- Réforme Catholique: Se réformer au sein de l'Eglise hiérarchique. Il est clair qu'il s'agit d'une réforme des chrétiens, mais dans l'Eglise Catholique avec tout ce que cela suppose (avec Pape - Concile - Etat...) mais pas d'une réforme de l'Eglise.

2.- Réforme Protestante: Réformer l'Eglise selon les Ecritures. La question centrale est de donner une nouvelle forme à l'Eglise (sans le Pape...)

3.- Réforme Protestante "de gauche": Retourner à l'Eglise des Ecritures. Il s'agit de revenir aux origines et pas tant de se réformer et de réformer. Pour cela on n'a besoin ni de Pape, ni de Concile ni de hiérarchie...

4.- Réforme Spirituelle et Mystique: Revenir au vrai Christianisme. C'est le type de groupe mystique de Tröeltsch, retour mais sans église, sans Pape, sans Concile, sans Etat.

Dans le contexte de ces réformes nous situons les Mennonites (Anabaptistes pacifiques) en 1525, avec toutes les circonstances socio-economiques et politiques de l'Europe du XVIème. s.

Un des faits qui a le plus marqué l'histoire centre-européenne de ce siècle a été "la Guerre des Paysans" à laquelle a été totalement lié Thomas Münser, idéologue des Anabaptistes, bien que ne figure pas sa pratique anabaptiste.

La secte des anabaptistes prend forme et figure avec l'affrontement des problèmes qui se posent à tous les révoltés. L'histoire de cette secte, comme celle de beaucoup d'autres de l'époque, est pleine de persécutions et de souffrances jusqu'en 1823 où, déjà installés en territoire alsacien, ils deviennent français. Leur situation ne s'est pas normalisée pour autant. L'Europe continuait ses guerres et le pacifisme de la secte continuait à être problématique. Vers la moitié du XIX^{ème}. s. on constate une forte baisse des Mennonites avec les problèmes pratiques et quotidiens que cette situation provoque (la question du mariage, le peu d'honorabilité, que représente le fait d'être mennonite...)

Au début du XX^{ème}. s. il y a une renaissance de la secte (en France) due principalement à Pierre Sommer et à ses descendants. Ils ont refait l'histoire des familles mennonites françaises, les aidant à découvrir leur identité, malgré toutes les transformations subies avec l'assimilation des caractéristiques et changements sociaux du moment (transformations culturelles, sociales, division du travail...) L'histoire de la secte nous démontre depuis son commencement jusqu'à l'actualité une permanence d'une conscience d'identité. D'une façon ou d'une autre, quelque chose se transmet, dans le cas des mennonites ce sont les croyances qui ont conservé l'identité. Croyances qui précisément par leur transmission d'une génération à l'autre ont subi leurs transformations.

Ces transformations sont marquées par des types d'anabaptisme très spécifiés. Les dénominations que nous donnons à ces périodes sont totalement conventionnelles et permettent de nous comprendre.

- Anabaptisme primitif: jusqu'en 1527. Période très courte.
- Anabaptisme ancien: c'est la période d'adaptation à la persécution.

- Anabaptisme classique: c'est la plus longue des périodes (1530-1860).

- Anabaptisme récent: c'est la période qui comprend tout ce qu'on a vécu du XXème. s. jusqu'à présent.

De toutes ces périodes, sans doute la plus représentative est la "classique", il se produit une image claire de la secte et cette image correspond à ce que tout le monde comprend quand nous parlons d'anabaptistes.

Les caractéristiques religieuses et aussi de structuration interne de la secte peuvent encore être trouvées en France et aux Etats-Unis dans l'actualité.

Réflexions sur le fait

L'exemple concret de l'histoire des Mennonites nous montre comment des croyances se transmettent par les liturgies propres à chacune des périodes mentionnées avant.

A chacune de ces périodes correspond un système d'attitudes, une vision du monde caractéristique, un système de référence normative.

Pourtant, malgré ces caractéristiques de chacune des périodes, les éléments de continuité tant au niveau subjectif qu'objectif sont plus importants que ceux de rupture d'une période à l'autre. Ces éléments de continuité sont présents aussi dans la rupture du XXème. s. Tout cela suppose une assimilation de chacune des ruptures pour la vivre sans aucun sentiment de culpabilité.

La conscience de continuité qui existe dans le groupe et l'évaluation de la rupture font aussi prendre conscience du moment où le groupe vit et de son fonctionnement véritable.

A partir de là, nous pouvons comprendre beaucoup des aspects dont M. Halbwachs nous parle dans "Les Cadres Sociaux de la Mémoire".

Selon Halbwachs, le caractère social de la mémoire est un fait clair. La mémoire individuelle provient de la mémoire collective du groupe auquel l'individu appartient. Les souvenirs individuels sont toujours en fonction du groupe et du rôle que l'individu tient dans le groupe.

D'autre part, il faut tenir compte que c'est en fonction du présent que la mémoire réinterprète le passé. La mémoire n'est pas une invention du présent puisque les interprétations du passé y pèsent lourdement. La mémoire collective est une réalité vivante, qui naît et meurt constamment. La mémoire religieuse correspond aussi au fonctionnement de toute mémoire collective. Bien que les rites soient des éléments importants et essentiels dans la construction de cette mémoire religieuse, c'est aussi en fonction du présent qu'elle s'élabore.

Dans la mémoire religieuse, il faut mentionner "le rôle qu'y joue le clerge" en tant qu'expert. Selon Halbwachs, c'est une des causes pour lesquelles il y a une seule mémoire même si elle est capable d'englober d'autres mémoires de groupes; elle repose sur l'autorité de l'Eglise et du clergé qui en sont ses porteurs.

Malgré tout, le fait de la mémoire collective appelle quelques questions:

- quelle relation a-t-elle avec les origines si elle se réinterprète constamment?
- d'où lui vient son pouvoir normatif?
- comment expliquer que les interprétations précédentes perdent leur pouvoir normatif face aux nouvelles interprétations?

Dans le cas précis des Mennonites et selon les éléments théoriques que Halbwachs nous apporte, nous pourrions établir les points suivants:

- Existence d'un héritage symbolique.
- Existence d'une identité familiale: elle met tous les Mennonites en relation avec les parents. C'est l'identité ethico-religieuse.
- Conscience d'appartenir à un groupe international, la grande famille Mennonite.
- Référence à un système de vie: la vie rurale qu'ils n'ont sûrement pas eue, mais ils l'ont.
- Ensemble de pratiques religieuses: qui rappellent le passé.
- Vision du monde: Fruit de tout un ensemble de réinterprétations.

A partir d'ici, on pourrait commencer un séminaire, réflexion sur la théorie sociologique de la Tradition.

SEMINAIRE - Mme. D. HERVIEU-LEGER

INTRODUCTION A LA SOCIOLOGIE DES CHRISTIANISMES

Je voudrais faire des remarques ou des précisions avant de centrer les points qui m'ont paru essentiels dans ce séminaire. Ces précisions pourraient se résumer en une seule question: Peu de séminaires. Je parle en particulier du travail de ce cours de D.E.A., 1982-83. La thématique et son orientation exigent au moins de doubler le nombre de séminaires. Je comprends tout à fait qu'il s'agit de séminaires de travail et non de classes académiques mais la thématique présentée cette année (sociologie des christianismes), bien qu'il s'agisse d'une introduction, mettait sur le tapis beaucoup de questions, concepts, perspectives d'analyse du fait religieux-chrétien qui, à mon sens, demanderaient un approfondissement, des débats, etc... Beaucoup de ces questions ont été remarquées et ont provoqué des débats, des questions et un dialogue parmi les composants du Séminaire, mais le besoin et l'urgence de terminer le thème préparé empêchaient de faire n'importe quelle autre présentation. Des exemples précis de tout ceci pourraient être: la fonction sociale de la religion chrétienne, circonstances qui la favorisent ou non; influences réciproques entre culture et religion, christianisation de la culture et culturisation du christianisme... ces questions et d'autres méritent, à mon avis, un temps plus long d'exposé et de débat. Et tout cela à partir du même point initial du Séminaire qui était "comment se construit un champ de recherche sur le christianisme en France".

Le Séminaire a été très clair pour faire comprendre la sociologie de la religion comme une part de la discipline sociologique qui s'occupe de l'analyse du phénomène religieux parce qu'elle le considère important pour comprendre la société dans sa totalité. Il nous a fait comprendre clairement qu'il ne suffit pas d'avoir une "sociologie religieuse" (non Sociologie de la Religion) comme instrument utile du service d'une problématique de l'institution ecclésiastique. En France, cette étape de la sociologie religieuse commence avec Le Bras. Il tâchait de donner une base

de données objectives pour pouvoir savoir la situation réelle de l'Eglise en France. Cet intérêt pour un "cens de la pratique dominicale" n'était pas le fruit du hasard ni de la coïncidence. Ce recensement de pratiquants est accompagné de faits qui le justifient en partie:

- La désaffection du peuple
- La frénésie missionnaire en France (France, pays de mission?)
- Les mouvements spécialisés d'A.C. comme signe clair que la paroisse cesse d'être le lieu unique et total de la vie religieuse.

Ces débuts de la recherche sur le christianisme en France évoluent davantage à des niveaux sociographiques que sociologiques mais ils sont la base pour arriver à d'autres questions et problèmes qui entrent pleinement dans le champ de la recherche sociologique. Nous ne pouvons pas oublier que Le Bras était un juriste et un chrétien pratiquant et aussi que la pratique dominicale était et est une norme obligatoire dans l'église catholique.

Si d'une part Le Bras était conscient que le cens de la pratique dominicale n'était pas le seul instrument valable pour analyser le fait religieux-chrétien en France, il était conscient aussi du besoin d'un système rationnel d'analyse avec un objectif concret et une méthode adéquate à cet objectif. Il faut remarquer des caractéristiques très importantes de ces débuts de la sociologie du christianisme en France:

- Le choix clair de la dimension historique. On ne peut comprendre une analyse du fait chrétien sans une perspective historique.
- La seconde caractéristique de ces débuts et de la recherche sociographique de Le Bras est la dimension de l'espace. Il y a plus de 4.000 paroisses en France.

Même si ces débuts de la recherche sur le christianisme en France peuvent sembler très limités en raison de leur dimension sociographique, ils ont été le point de départ de beaucoup d'investigations scientifiques et sérieuses sur le fait religieux.

Et cela non seulement en France mais aussi dans beaucoup de pays du reste de l'Europe, principalement ceux d'influence latine. Les pays anglo-saxons travaillent davantage depuis la perspective fonctionnelle-structurale. La rupture de l'attitude traditionnelle de la pratique religieuse ouvre d'autres perspectives car elle coïncide provisoirement avec toute la problématique qu'entraînent la croissance monstrueuse des grandes villes et l'exode rural d'une part et d'autre part tout le problème des conflits sociaux et de la société de classes.

Il est très important de remarquer ce double aspect puisque malgré "le baptême" que le catholicisme a fait de la vie rurale en faisant coïncider sa liturgie avec les plans cycliques du monde rural, il était de plus en plus clair que la dichotomie entre urbain-rural n'était pas du tout suffisante pour expliquer cette rupture de la pratique religieuse. La société de classes avec sa conflictivité a ouvert une nouvelle perspective d'analyse qui situe sans doute l'analyse sociologique du phénomène religieux dans la perspective d'analyses nécessaires à la compréhension globale de la société.

Le catholicisme se trouve devant un nouveau type de société et de sociabilité qui échappe à son influence.

L'oeuvre de Le Bras a été poursuivie par F. Boulard mais derrière lui ou avec lui nous trouvons déjà tous ceux qui ont franchi le pas décisif d'une analyse sociographique du fait religieux-chrétien vers une analyse proprement sociologique et scientifique: H. Desroche, E. Poulat, F.A. Isambert, J. Seguy, J. Rémy, F. Houtart, et beaucoup d'autres.

Je pense qu'il faut souligner une dimension importante de la sociologie des christianismes et c'est la question de "religion et culture". A partir de la pratique religieuse, F. Boulard et J. Rémy commencent à poser la relation de cette dernière avec la variable de régions culturelles (Pratique Religieuse Urbaine et Région Culturelle. Ed. Ouvrières, 1968).

Les facteurs religieux sont-ils les clés pour expliquer la culturisation d'une région? Comment une religion dévient-elle centrale dans une culture? Comment une culture peut-elle transformer une religion? L'exposant le plus lucide et sérieux de tous ces points, nous le trouvons dans le livre de L. Voyé "So-

ciologie du geste religieux". Ed. Ouvrières. A mon avis, la ligne d'exposé suivie dans le séminaire a délimité très nettement des étapes de l'histoire de la sociologie des christianismes. Cette histoire a des points très clairs et précis:

- La sociologie de la religion que nous pourrions dire des théoriciens classiques qui, de divers angles, ont vu l'importance du fait pour la compréhension globale de la société (Weber, Durkheim, Marx...) L'observation de ce point et la réflexion sur lui n'étaient pas du tout les objectifs du séminaire.

- Le point ou étape de ce que nous pourrions qualifier de "sociologie religieuse" qui dans notre cas commence avec G. Le Bras et qui dure et continue jusqu'à après la seconde guerre mondiale.

- Le troisième point est atteint par les successeurs de Le Bras. Cette étape représente tout un effort de théorisation sur tout le travail réalisé. Cela a signifié: laisser le champ de la sociographie pour entrer complètement dans le camp proprement sociologique avec tout ce que cela suppose de perspective théorique et méthodologique.

Ces points me semblent très clairs, de mon point de vue, quand je compare la réalité de la sociologie du fait religieux dans l'Etat espagnol. Je pense que nous sommes restés à un niveau de "sociologie religieuse" au service de l'institution ecclésiastique. C'est cette institution qui a promu des études et des organismes pour analyser "ses problèmes". Cela a énormément limité le champ de l'investigation qui n'a pas su non plus ou n'a pas pu franchir le pas d'une sociologie religieuse vers une sociologie de la religion.

Ainsi que dans le reste de l'Europe on a su mettre à profit et approfondir toute la richesse d'un matériel accumulé (cens de la pratique...) en lui donnant une authentique dimension scientifique, dans l'Etat espagnol nous en sommes restés à l'étape d'une sociologie religieuse au service de l'institution ecclésiastique avec une importante quantité de matériel sociographique mais avec une grande insuffisance théorique et de graves défauts méthodologiques. Dans les dernières années, il y a eu des essais

pour surmonter ce déficit mais, pour quelque raison que ce soit, cela n'a pas eu de succès.

Sans doute, pour comprendre globalement chacune des sociétés européennes, l'analyse du fait religieux-chrétien est nécessaire. Dans la société espagnole je crois que ce besoin est encore plus ressenti en raison de son histoire, non seulement passée mais aussi récente.

Avec tout cela je ne veux pas du tout nier la valeur des études réalisées ni reconnaître la grande quantité de matériel accumulé au fil des années. Je ne crois pas que ce soit ici le lieu ni le moment de faire "une introduction à la sociologie des christianismes dans l'état espagnol" mais de la même manière que je crois à l'existence d'un matériel sociographique important et très riche, je pense que la sociologie de la religion dans l'Etat espagnol souffre d'une insuffisance théorique chronique et de défauts méthodologiques qui sont encore à résoudre et même à exposer.

Un des points soulevés dans les derniers séminaires est celui de la Religion Populaire. On a constaté le peu d'intérêt qu'a éveillé ce thème, de la part des professionnels, bien qu'on en ait constaté l'importance. C'est aspect à aussi sa transcendance dans l'Etat espagnol. Un exemple: En Catalogne, l'immigration provenant d'Andalousie est très importante. Le peuple andalou, quelles qu'en soient les causes, est un ceux qui on "la religion populaire" le plus fortement enracinée. La vie de ces immigrants en Catalogne est totalement immergée dans la dynamique d'une société industrielle et urbaine et dans le contexte d'une autre culture, la catalane. Les immigrants se sont établis dans les aires périphériques des grandes villes. Malgré tout, cette population immigrante a conservé sa religion populaire en marge de la religion institutionnelle et ce n'est pas rare de trouver dans un bar de ces quartiers de banlieu fréquenté par les immigrants ou dans le local de l'Association de quartier "la chapelle de leur Vierge" qu'une fois par an et à leur propre initiative ils promènent en procession ou "Romería".

SEMINAIRE - Mme. SCHNAPPER

LES METHODES QUALITATIVES EN SOCIOLOGIE

Examen et critique des sciences orales: entretiens semidirectifs, autobiographie, histoires de vie. Méthodes d'observation dans les sociétés modernes.

Plus qu'un résumé de ce qu'on a dit et fait lors du Séminaire, il s'agirait d'exercer une réflexion critique sur la base de l'expérience acquise au cours de 10 ans de travail de recherche sociologique. D'autre part, je pense que c'est la recherche concrète qui peut le plus aider à assimiler, à comprendre et à connaître la méthodologie d'investigation et ses différentes techniques de même qu'à évaluer critiquement ces méthodes et techniques et à apporter de nouveaux éléments pour la réflexion théorique.

Le Séminaire faisant référence à des types de méthode très concrets, les qualitatifs. Le dilemme entre méthodes qualitatives et quantitatives n'est pas une question qui se pose seulement à des niveaux de discussion théorique, la recherche et l'investigation concrète comportent la plupart des fois beaucoup de doutes sur quelle est la meilleure méthode pour mener à bien une investigation.

Cette problématique qui a été exposée aussi lors des premiers séminaires se fait parfois, je crois, plus aiguë si on n'a pas présenté clairement dès le début quelques points fondamentaux et essentiels de la recherche qu'on doit conduire. Il faut savoir très clairement quel est l'objectif de la recherche, et quand je dis objectif, je ne veux pas juste dire le problème ou situation concrète qu'on veut étudier mais la façon de poser ce problème ou situation.

Ceci d'une part et d'autre part je pense que parfois il peut falloir tenir compte tant de la méthode quantitative que de la méthode qualitative dans une même recherche. Dans le fond, quand nous spécifions les méthodes, c'est en fonction des techniques que nous emploierons dans l'investigation. Sûrement, quelques exemples concrets viendront-ils éclairer davantage tout ce que j'ai exposé.

Etudes de quartiers: Pendant 10 ans, les quartiers de la mé-

tropole de Barcelone et d'autres villes industrielles de Catalogne ont été l'objet de la recherche (entre autres études) que j'ai effectuée. La plupart des fois, cette recherche obéissait à la demande précise d'institutions, associations ou de personnes directement liées au quartier et qui avaient besoin de le connaître sérieusement depuis la perspective sociologique. Le point de départ de ces études n'était pas une "hypothèse concrète et spécifique". Le changement brusque, la transformation rapide, la problématique sociale... étaient toujours les mobiles qui impulsaient le besoin de la recherche.

Cette circonstance faisait que souvent nous évoluions sur un terrain plus sociographique que sociologique et dans cette perspective il fallait absolument tenir compte de la méthode quantitative: statistiques et recensements avec toutes les données qu'ils fournissent tant sur les personnes que sur les logements ou les équipements... C'est à partir de la connaissance de toute cette part descriptive ou sociographique qu'on peut réellement organiser une recherche d'un niveau proprement sociologique dans laquelle sans doute les méthodes et techniques à employer auront une nuance beaucoup plus qualitative.

Mon opinion est que dans les études de ce genre, bien qu'on définisse beaucoup plus concrètement la problématique ou question à investiguer, il faut toujours une connaissance de base aux composantes quantitatives. Tel a été le cas d'une étude où on tâchait d'exposer l'incidence que sur la santé mentale dans un quartier déterminé de Barcelone. Préalablement à la planification des méthodes et techniques concrètes qui nous permettent d'arriver à une connaissance de la question posée, il était nécessaire de savoir quels étaient les composantes structurales, sociales et humaines de l'univers à investiguer.

La dichotomie que nous présentons normalement entre qualitatif⁽¹⁾ est fausse à mon sens non seulement parce que la méthode doit être déterminée par l'objectif mais aussi parce que la perspective d'où l'on affronte la recherche peut qualifier dès de début ce qui à première vue pouvait paraître une pure sociographie quantitative. Dans les cas des études de quartiers, la perspective

(1) et quantitatif

historique qui nous permettra de connaître les débuts du quartier, évolution, étapes et situation actuelle, était qu'on le veuille ou non, une optique d'analyse où les données quantitatives de population, son origine, son statut social, culturel et économique, seraient en partie "qualifiées" par le contexte où on les analysait.

Le problème que j'ai souvent constaté est la difficulté de savoir trouver le contenu ou dimension qualitative de données provenant de la statistique. D'une part, nous nous sommes habitués à avoir "un moule d'interprétation" des données que nous appliquons d'une façon inconsciente et soutinière et qui nous prive de la capacité d'approfondissement de ces données et d'autre part, certaines statistiques sont peu fiables et ne permettent pas non plus trop d'inductions.

Le problème de la "quantification" n'est pas seulement le patrimoine des statistiques. Chaque fois que les sociologues procèdent à l'étude de sondages d'opinion, de comportements, etc... ils manipulent des échantillons statistiques et des pourcentages oubliant souvent l'existence de facteurs qui ne permettent pas d'unifier ou d'homologuer en une quantité des réponses qui sont numériquement de la même espèce mais qui peuvent être le produit d'interprétations différentes de la même question, ou de différents concepts de la même chose demandée. Selon les recherches, nous demandons d'abord le choix pour une méthode qualitative si on veut réellement approfondir la problématique ou la question posée. C'est en particulier le cas d'une recherche que nous préparons actuellement sur le problème de l'immigration en Catalogne. La question du nombre et d'autres données sur les immigrants ne nous importe pas autant que la question de "l'intégration de l'immigré en Catalogne.

Aborder cette étude à partir d'un échantillonnage statistique et sur la base d'une enquête limitée à une série de questions sur des questions ponctuelles et appelant une opinion nous donnerait des résultats avec des pourcentages favorables à un type de questions et d'autres défavorables, cependant au moment de faire un essai de réflexion sérieuse sur la problématique exposée nous pouvons nous trouver limités à une simple description de ce qu'on nous a répondu.

Dans ces études, le contenu est beaucoup plus important que la quantité et c'est dans cette perspective qu'on doit choisir la méthode et la technique qui puissent nous en rapprocher davantage. Dans le cas précis qui nous occupe nous avons opté pour l'entretien non-dirigé en profondeur qui nous permette d'apport des éléments qui ont contribué à l'intégration ou à la non-intégration. La réalité, telle que l'a vécue l'immigré, le récit de son expérience, en définitive la méthode de caractéristiques anthropologiques qui, avec toutes les limitations qu'on voudra, est la plus apte à mener à bien cette sorte d'investigation.

Les divers aspects travaillés pendant le séminaire de ce cours 1982-83 ont suscité constamment l'évaluation critique de la méthodologie que le chercheur utilisait dans le travail qui faisait l'objet de commentaires.

Je pense que toute recherche exige une méthodologie adéquate à l'objectif qu'on se propose. Mais nous ne pouvons pas tomber dans la standardisation dogmatique des différents types de méthodologie. Précisément, la sociologie qui fait partie de l'ample éventail des sciences sociales ne peut absolument pas oublier les apports que, à partir des différentes optiques, ces sciences peuvent offrir et que la sociologie doit être disposée à accepter. Je ne veux pas dire que ces apports soient définitifs pour l'analyse sociologique mais ils sont souvent nécessaires pour que l'exposé sociologique puisse se réaliser.

Comme je le disais au commencement, il y a une diversité méthodologique mais la pratique de la recherche fait voir clairement la complémentarité des différentes méthodes. Une attitude critique et de révision constante des méthodes utilisées est nécessaire pour avoir conscience de ce qu'une méthode particulière peut apporter et de ses déficiences.

La recherche de la vérité sociologique a constamment besoin de cette critique et autocritique précisément parce que les relations sociales échappent à toute loi immuable, éternelle et dogmatique.

SEMINAIRE - Mr. CLAUDE LEFORT

LES PROBLÈMES DU POLITIQUE

"L'espace du politique: examen des ambiguïtés dont témoigne l'erreur de la démocratie moderne, notamment en France dans la première partie du XIX ème. siècle".

I.- A. COMTE - Système de Politique Positive

C'est le premier qui parle d'homme politique théorique et positiviste, tout en préconisant une société raisonnable et organisée.

- Science de la civilisation comme telle, principe de développement et organisation de la société.

- En finir avec le gouvernement arbitraire et avec tout type de despotisme. L'organisation dépend de la capacité.

- Instaurer un ordre nouveau qui mette un terme à la menace de fin de la société.

Le concept de "sens-finalité" est capital dans toutes les œuvres de Comte. On donne un sens-finalité à la société, non seulement par cohésion, mais aussi en raison de son être. La loi du développement de la société fonctionne avec le lieu établi entre la science et la politique (le politicien théoricien et positiviste). Le progrès social passe par une nouvelle religion destinée à "rassembler" toutes les religions, surtout la chrétienne, en la dépouillant de toute sa charge d'aliénation, en détruisant les dieux éloignés et en se centrant sur l'homme, sur lui-même.

La sociologie est la science qui peut faire comprendre la politique, en développant l'idée d'humanité. Elle doit arriver à un stade final d'unité sans que cela exige qu'un type de société (p.E. Africana) ait à devenir européenne ou occidentale.

La crise de la société est nécessaire pour pouvoir "reorganiser" cette société. C'est un processus normal qui doit trouver son achèvement pour arriver à l'ordre nouveau. L'exemple de ce processus, nous le trouvons dans la décadence de la civilisation, et qui ne doit pas revenir.

Un des obstacles à franchir pour que ce processus suive son cours est "le système de pouvoir populaire" ou "souveraineté du peuple"; le peuple en tant que masse ne peut être législateur. L'axe central de l'organisation de la société est "la capacité", totalement opposée à l'arbitraire. Gouverner des gens diffère de gouverner des choses. C'est pour cela qu'il faut définir une politique scientifique qui demandera aussi une nouvelle présence religieuse. C'est la singularité d'A. Comte, il relie une politique scientifique à un pouvoir spirituel.

Ce pouvoir spirituel doit avoir, d'une manière objective, le sens général de l'éducation que doit suivre la personne pendant toute sa vie, tandis que le pouvoir temporel doit tâcher toujours de faire concourir toutes les forces dans le même ordre. Ce sont deux pouvoirs différents, mais nécessaires.

A. Comte affirme que cette décision de pouvoir a toujours existé et partout, de façon réelle ou potentielle.

(Du pouvoir spirituel: A. Comte - Ed. Pluriel, poche).

Une des fonctions principales de ce pouvoir spirituel est que les gens comprennent la subordination volontaire de leurs intérêts individuels aux intérêts collectifs.

Tout le monde est soumis à ce pouvoir spirituel. Tout le monde doit être habitué à l'obéissance. De la sorte, le pouvoir spirituel conservera l'unité. Etant donné que la société positiviste est l'état définitif de la société, le pouvoir spirituel sera toujours fondé sur le pouvoir temporel. Le spirituel ne pourra jamais s'évader des conditions qui lui sont imposées, puisque ce sont les conditions temporelles qui déterminent les conditions spirituelles.

C'est la religion positiviste qui remplace n'importe quelle référence à l'Absolu. La Religion Positive est la religion de la relativité.

II.- CONTISME ET MARXISME

Selon A. Comte, la perspective de changement social est une réalité. Mais la société doit toujours avoir la possibilité de s'accommoder à ce changement au moyen de la politique rationnelle et elle évitera ainsi, ou elle surmontera, les situations

conflictives qui se présenteront forcément. Ce qui unit réellement les prolétaires et le positivisme est le sens de la réalité et la subordination des points particuliers aux collectifs. Le désaccord des prolétaires avec leur réalité doit être résolu par les philosophes positivistes et cela est possible parce que le philosophe positiviste est constamment en contact avec la réalité. C'est de cette manière que théorie et pratique doivent être articulées.

A. Comte, à partir de ses réflexions, d'une part admire le communisme mais d'autre part il le trouve incomplet. Pour lui, le fait que le communisme développe dans le prolétariat doit se débarrasser de préjugés pour s'internationaliser à partir de la question sociale, est très important.

D'autre part, A. Comte, suivant ses principes de politique positive, dit que le prolétariat ne disparaîtra jamais en tant que classe, puisque c'est comme classe qu'il doit jouer son rôle. La classe moyenne disparaîtra mais par contre il y aura toujours des dirigeants.

Ici il manque des séminaires (2) auxquels je n'ai pas assisté.

LA TERREUR POLITIQUE

Chaque fois qu'on parle de la Révolution Française et aussi à d'autres occasions, la "terreur" est importante. La terreur est au coeur de la politique et au coeur de la sensibilité politique. La réflexion sur la terreur accompagne normalement n'importe quelle réflexion sur l'histoire.

Quelques réflexions sur la terreur, à partir de la Révolution Française, ont provoqué différentes réponses:

. La révolution explique nécessairement la terreur. Pour construire une nouvelle société (française) à partir de "tábula rasa", il faut "la terreur".

. Un nouvel ordre justifie la terreur, c'est la seule manière d'assurer cet ordre nouveau. Une chose implique l'autre.

. La Révolution française n'impliquait pas la terreur. C'est une perversion du pouvoir qui s'incarne dans certaines personnes (Robespierre). Au lieu de favoriser la Révolution et le progrès, ils l'empêchent.

. La révolution avait son cours. Ses ennemis intérieurs et extérieurs ont modifié ce cours et ont obligé à employer des moyens (la terreur) auxquels au début on ne pensait aucunement.

. La terreur s'est constituée en signification religieuse de la Révolution. Non seulement la terreur a sauvé la Révolution, mais c'est un phénomène qui s'inscrit dans toute une série d'épisodes qui ont fait l'histoire (dans le cas particulier de la France) et qui ont eu pour mission d'écarter les dangers de l'anarchie et de l'absolutisme, et d'assurer l'état.

Cette signification religieuse de la terreur lui est donnée par le fait que la terreur n'est pas attribuable à ceux qui l'exercent mais au peuple qui "confie" la tâche de recommencer à préserver la liberté.

. La terreur est liée au discours sur la "loi" qui institue la société. Liée aussi à l'idée de corps social qui exige l'augmentation des membres "réunis".

. La terreur provient d'un "savoir"; on doit éliminer les ennemis, même les invisibles, ceux que la société elle-même dissimule.

. La terreur (et sa notion) ne peuvent pas se mesurer; où commencent-elles, où finissent-elles?

. La terreur maintient l'espérance; la nouvelle société éliminera automatiquement les éléments qui rendent la terreur nécessaire. (Intervention de Robespierre à l'Assemblée). Mort de Danton.